In 4ª di copertina

I cerchi trinitari, *Liber figurum* di Gioacchino da Fiore, Tav. XI

FIDES QUAERENS

Rivista dell'Istituto Teologico Cosentino
"Redemptoris Custos"
dell'Arcidiocesi di Cosenza-Bisignano

Anno IV - Numero 1-2 (2013)

Direttore Responsabile
Enzo Gabrieli

Direttore Scientifico
Antonio Bartucci

Comitato di Redazione
Antonio Acri, Antonio Bartucci, Francesco Brancaccio, Antonella Doninelli, Enzo Gabrieli, Antonio Martino, Rosetta Napolitano, Luca Parisoli, Pompeo Rizzo, Leonardo Spataro.

Comitato Scientifico
Filippo Burgarella (Università della Calabria), *Gian Pietro Calabrò* (Università della Calabria), *Hervé Cavallera* (Università del Salento), *Giulio D'Onofrio* (Università di Salerno), *Andrea Padovani* (Università di Bologna), *Gregorio Piaia* (Università di Padova), Giuseppe Roma (Università della Calabria), *Jean-Marc Trigeaud* (Université de Bordeaux – IV), *Christian Trottman* (CNRS Tours, Université de Dijon).

Gli articoli sono sottoposti a doppia lettura anonima e vincolati al suo esito positivo.

Iscrizione al Trib. di Cs n. 672
Rivista dell'Istituto Teologico Cosentino
Seminario Cosentino "Redemptoris Custos"
Via G. Rossini – 87036 Rende (CS) - Tel. 0984.838748;
e-mail: studioteologico@libero.it. • seminarioac@libero.it

Iscritta nell'elenco delle riviste scientifiche di Area 11 rilevanti ai fini dell'Abilitazione Scientifica Nazionale, stilato dall'Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca, organo del MIUR.

ISSN: 2035-6986
®Ottobre 2013
Tutti i diritti riservati. Nessuna parte del presente volume può essere riprodotta con qualsiasi mezzo senza l'autorizzazione scritta da parte del titolare della testata.

SOMMARIO

Introduzione
di ***Enzo Gabrieli*** Pag. 7

Elementi per un'antropologia: le Ammonizioni
di san Francesco d'Assisi
di ***Mario Chiarello*** Pag. 9

Cassiodoro e il pensiero cristiano: Variae e De anima
di ***Luca Parisoli*** Pag. 61

Conversatio vel regula vitae
Alcune riflessioni sulla nozione di regola
tra microcosmo monastico e mondo laico
di ***Fabio Cusimano*** Pag. 91

La spiritualità laicale alla luce del cristocentrismo
di ***Giovanni Lauriola*** Pag. 173

L' analogia entis tra univocità ed equivocità
Questioni ontologiche nella tradizione aristotelico-tomista
di ***Antonella Doninelli*** Pag. 229

San Tommaso: cenni sull'approccio analitico alla sua filosofia
di ***Pasquale Antonio Traulo*** Pag. 247

Il cammino di umanizzazione in Tommaso d'Aquino
di ***Emanuele Scarpino*** Pag. 265

Volontà e scelta in Massimo il Confessore
di ***Tamara Gasser*** Pag. 281

La libertà di ricerca:
dal diritto alla vita al dovere alla vita
di ***Aquilina Sergio*** Pag. 319

Il Mistero di Dio
che si svela tra Trinità e Storia
di ***Enzo Gabrieli*** Pag. 349

INTRODUZIONE

Il beato Antonio Rosmini, filosofo roveretano, già nel 1832 nella sua opera *"Le cinque piaghe della Santa Chiesa"*, indicava l'insufficiente preparazione culturale del clero come una *"piaga"* da curare, facendo emergere la necessità di unire scienza e pietà. Alla luce di ciò, seguendo il prezioso contributo del Rosmini, vogliamo contribuire alla crescita culturale dei nostri futuri presbiteri.

Lo stesso Rosmini, da sacerdote, affermava che: "*la scienza nasce dalla santità".*

È in questa direzione che la nostra rivista si propone al mondo ecclesiale, accademico nonchè pastorale per sensibilizzare e dare informazione ed aggiornamento scientifico circa le questioni filosofiche e teologiche.

Questo nostro numero presenta autorevoli contributi che vanno ad arricchire il nostro sapere, perché il cammino verso la conoscenza di Dio, sia orientato verso l'appartenenza ad Esso.

I qualificati apporti sulle diverse questioni, oggetto di studio, contribuiscono a chiarificare aspetti e ad aprire percorsi di dialogo e soprattutto di ricerca.

Le seguenti pagine raccolgono il frutto di interessanti analisi su tematiche filosofiche, teologiche, antropologiche e bioetiche.

Da segnalare il peculiare studio del professor Giovanni Lauriola sulla spiritualità laicale a partire dal cristocentrismo, atto a sensibilizzare il mondo laicale in un'epoca nella quale, come già faceva emergere il Rosmini due secoli fa, l'ignoranza in campo religioso serpeggia ovunque; una profonda *"conversione pastorale"*, siamo certi, passa ed esige naturalmente una *"conversione culturale".*

Sac. Gabrieli Don Enzo
Direttore responsabile

Elementi per un'antropologia: le Ammonizioni di san Francesco d'Assisi

Mario Chiarello

Ogni testo, per essere compreso nella pienezza del suo significato, va necessariamente collocato nel contesto nel quale nasce e dal quale, in un certo senso, trae vita. Ecco perché, nel presente lavoro, non possiamo che partire da un rapido sguardo agli *Scritti* di Francesco d'Assisi, all'interno dei quali troviamo il testo del quale ci occuperemo in modo specifico.

La storiografia francescana, dall'inizio dello scorso secolo, ha riscoperto l'importanza degli scritti dell'Assisiate, come luogo privilegiato per la conoscenza della figura del poverello.

La prima strada è quella di affidarci a qualcuno che gode già da tempo della sua familiarità, facendoci raccontare qualcosa di lei, del suo modo di pensare, del come vive quotidianamente le sue relazioni. Questa è la via più "semplice", ma è anche quella meno "attendibile", in quanto la persona a cui ci affidiamo ha necessariamente un suo background, che influenza la sua lettura della realtà.

La seconda strada è quella invece di conoscere direttamente la persona che ci interessa, per apprendere da lei quello che porta nel cuore, attraverso l'ascolto delle sue parole e l'attenta valutazione dei suoi gesti, luoghi privilegiati grazie ai quali si manifesta la nostra interiorità.

Mutatis mutandis, la stessa cosa avviene quando vogliamo avvicinarci ad un personaggio del passato, come nel nostro caso a Francesco d'Assisi, e anche qui ci troviamo di fronte ad un bivio.

L'atteggiamento che quasi istintivamente potrebbe guidarci, sarebbe quello di affidarci ai suoi biografi. Questa è sicuramente la strada più "affascinante", proprio per l'aspetto straordinario della sua figura sottolineato da questi ultimi. Nello stesso tempo, è anche quella meno "affidabile", perché corriamo il rischio di guardare a Francesco come attraverso un "filtro", fatto dalle pre-comprensioni di questo o di quell'agiografo.

L'altro sentiero, più "difficile" da percorrere, è quello che passa per l'ascolto della sua stessa voce che giunge a noi attraverso i suoi *Scritti*, cammino che richiede un necessario lavoro storico-critico, proprio per i secoli che da lui ci separano e la differenza del con-

testo socio-culturale.

Anche qui però non dobbiamo pensare che questi testi ci possano dare una conoscenza *sic et simpliciter* del loro autore perché lo stesso, nello stenderli, opera necessariamente una prima forma di mediazione del suo vissuto, a partire dalla sua sensibilità e dai problemi che la *fraternitas* vive[1].

Gli stessi *Scritti* inoltre, rappresentano il termine di paragone per comprendere quando i biografi hanno saputo cogliere lo spirito di Francesco, e quando invece lo hanno - più o meno consapevolmente - letto con altre prospettive, presentando la sua figura in base alle loro esigenze agiografiche.

Questo comunque non significa negare che a volte i suoi agiografi abbiano compreso aspetti della sua vita meglio dello stesso Assisiate, perché spesso - dall'esterno - gli altri sono capaci di cogliere di noi ciò di cui noi stessi non siamo in grado di prendere consapevolezza.

Ciò fu inteso bene dai suoi contemporanei, ed effettivamente i testi da lui fatti redigere godettero di grande importanza e popolarità durante la sua vita e negli anni successivi alla sua morte.

Per comprendere meglio ciò, ci può aiutare il confronto con l'altro grande ordine mendicante coevo a quello minoritico, quello dei frati Predicatori, e la memoria storica documentaria del suo fondatore.

Sorprendente è notare che di Domenico di Guzman, non ci è pervenuto nessuno scritto suo o a lui attribuito, se non quello delle *Costitutiones*, legato alla prima struttura organizzativa del nuovo Ordine. Risulta così strano, ma significativo, che per il canonico di Caleruega, la cui cultura e preparazione teologico-scolastica era indiscutibile, i suoi frati non si siano assunti la cura di trasmettere i testi da lui composti o fatti comporre (benché alcuni di essi siano segnalati nelle cronache dell'Ordine e nelle biografie del santo), mentre per il figlio di Pietro di Bernardone, che aveva solo appreso a scrivere e a far di conto, ci sono giunte numerose trascrizioni dei suoi *Scritti*[2].

---

[1] Cfr. P. MESSA (ed), *Bonaventura da Bagnoregio, Vita di san Francesco*, Letture del secondo millennio, Paoline 2009, pp. 15-31.

[2] Cfr. L. PELLEGRINI, *Gli Scritti e la reinterpretazione della proposta francescana nella storia dell'Ordine minoritico,* in: A. CACCIOTTI (ed)**,** *Verba Domini Mei. Gli Opuscula di Francesco d'Assisi a 25 anni dalla edizione di Kajetan Esser*, PAA - Edizioni Antonianum, Roma 2003, pp. 117-118.

Inoltre, evento del tutto eccezionale per qualsiasi altro personaggio di quei tempi, disponiamo anche di tre autografi di Francesco: le *Lodi di Dio Altissimo* e la *Cartula data a frate Leone* (vergati sui due lati di una stessa pergamena) e la *Lettera a frate Leone*.

Nonostante tutto ciò, nel secolo successivo alla sua morte assistiamo ad un cambio di tendenza, con la progressiva dimenticanza dei suoi testi (eccetto la Regola e il Testamento), fenomeno del quale Giovanni Miccoli rintraccia le radici profonde in quel processo di *"dis-umanizzazione"* e *"de-storicizzazione"* della figura di Francesco (che ha nella *Legenda Maior* di Bonaventura la sua prima e significativa manifestazione), presentata come modello ascetico inarrivabile, più da ammirare che da imitare[3].

Non è dello stesso parere Pietro Messa, che nel presentare il testo della *Legenda Maior* di Bonaventura, rintraccia un legame profondo tra l'ammirare e l'imitare in quella che è stata - per secoli - la biografia *"ufficile"* di S. Francesco d'Assisi[4].

Allora, sebbene non possiamo rintracciare le motivazioni profonde di questo processo, manteniamo solamente il dato di fatto del progressivo oblio nel quale caddero le *"parole"* dell'Assisiate che lui stesso volle fermamente fossero messe per iscritto.

Un tentativo di ridare la giusta attenzione a questi testi, fu operato dal frate Minore Luca Wadding, che nel 1623 pubblicò una raccolta degli *Scritti* di Francesco; ma il suo tentativo non sortì l'effetto desiderato.

Per una vera e propria svolta in merito, bisogna però attendere la fine del XIX sec., quando lo studioso e pastore protestante, Paul Sabatier, sottolineò - all'interno di un contesto più grande di ricerca del "vero Francesco" che vedeva coinvolti anche alcuni frati - l'importanza dei testi dell'Assisiate, come via maestra per arrivare a comprendere la sua identità.

Seppur il Sabatier cercò, attraverso i suoi studi, di marcare il contrasto tra il nascente Ordine e la Chiesa di Roma, il suo lavoro favorì il nascere della cosiddetta *"Questione francescana"*, che avviò un vero e proprio fermento intorno alla figura di Francesco, che ebbe come frutto una mole non indifferente di produzione biblio-

---

[3] Cfr. G. MICCOLI, *Gli Scritti di Francesco, in:* AA. VV., *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana,* Einaudi, Torino 1997, pp. 55-56.

[4] Cfr. P. MESSA (ed), *Bonaventura da Bagnoregio*, o. c., p. 206.

grafica, che non sembra ancora aver esaurito le sue potenzialità.

Per comprendere quanta strada è stata percorsa nella rivalutazione degli *Scritti* di Francesco, mi sembra utile riportare le parole di André Vauchez:

«…questi testi sono importantissimi per la comprensione della sua personalità e del senso che egli dava alla sua missione. Al di fuori del Testamento, essi non forniscono dati biografici. Il povero d'Assisi, sprovvisto di ogni coscienza letteraria, non si comportava da autore, né si abbandonava ad alcuna confidenza. Egli scriveva soltanto per trasmettere un messaggio, a cui attribuiva il massimo rilievo, avendo la certezza che le sue parole scritte o dettate non erano sue, o meglio, soltanto sue, poiché era Dio stesso che gliele aveva ispirate…

Uomo dell'oralità e del gesto, ricorreva allo scritto solo quando le circostanze glielo imponevano: così le lettere diventano abbastanza numerose verso la fine delle sua vita, allorché gli era difficile muoversi e predicare a causa della malattia»[5].

Quanto detto nel presente paragrafo impegna - nel lavoro che si ha davanti - a non avvicinarsi a Francesco con gli schemi mentali e con le problematiche tipiche del nostro contesto socio-culturale, che non erano certamente le sue, ma ad imparare ad ascoltare la sua voce che arriva a noi dai suoi *Scritti,* frutto del suo impegno di assimilare la Parola di Dio e di modellare la sua vita a partire da essa[6].

1. Problematiche degli Scritti

Sotto il nome di *Scritti* si designa un insieme di una trentina di testi (il numero varia in base al computo che si fa delle lettere di cui ci è pervenuta doppia redazione), di portata molto differente: dal biglietto indirizzato ad Antonio da Padova, fino a composizioni relativamente lunghe e articolate come le Regole. Non si tratta di opere che corrispondono ad un disegno coerente, ma dettate di volta in volta dalle varie circostanze, nelle quali Francesco sente il bisogno di dover dare una risposta alla luce di quello che il Signore gli ha donato di vivere.

Di seguito viene riportato l'elenco completo degli *Scritti*, che la

---

[5] A. VAUCHEZ, *Francesco d'Assisi,* Einaudi, Torino 2010, p. 273.

[6] Cfr. N. NGUYEN-VAN-KHANH, *Gesù Cristo nel pensiero di San Francesco,* Biblioteca Francescana, Milano 1984, p. 25.

nuova edizione critica di Carlo Paolazzi, così suddivide:

I) 12 tra laudi e preghiere:
Preghiera davanti al Crocifisso, Esortazione alla lode di Dio, Saluto alla Beata Vergine Maria, Saluto alle Virtù, Orazione sul Padre Nostro, Lodi per ogni ora, Ufficio della Passione del Signore, Cartula data a frate Leone, Lodi di Dio Altissimo, Benedizione a frate Leone, Cantico di Frate Sole, Audite, poverelle.

II) 8 epistole (di cui alcune hanno doppia redazione):
Lettera ai Chierici I e II, Lettera ai Custodi I e II, Lettera ai reggitori dei popoli, Lettera a frate Leone, Lettera ad un Ministro, Lettera a frate Antonio, Lettera ai fedeli I e II, Lettera a tutto l'Ordine.

III) 8 tra Regole ed esortazioni:
Regola non bollata, Regola bollata, Regola per gli eremi, Ammonizioni, Scritti alle "signore povere", Forma di vita a Chiara e sorelle, Ultima volontà a Chiara e sorelle, Testamento.

I testi originali sono stesi in lingua latina, eccetto la *Preghiera davanti al Crocifisso,* il *Cantico di Frate Sole* e l'*Audite poverelle,* scritti nel volgare umbro del XIII sec..

Naturalmente gli *Scritti* sono stati suddivisi in base al genere letterale al quale sembrano di appartenere: il I eucologico, il II epistolare, il III legislativo-esortativo.

Nonostante questa classificazione ci permetta di avere uno sguardo d'insieme completo, è opportuno sottolineare che - come ogni schematizzazione - sacrifica qualcosa, non potendo tenere conto di alcuni elementi.

Per comprendere meglio questo basti pensare al carattere "personale" della *Lettera a frate Leone* o di quella *ad un Ministro*, che si differenziano dal tono ufficiale di tutte le altre lettere o dell'indole poetica e musicale del *Cantico di Frate Sole*.

Inoltre è da ricordare che in uno stesso testo, possono confluire generi letterari diversi: basti considerare la *Regola non bollata,* nella quale il capitolo XXIII è un vero e proprio inno di lode e di ringraziamento.

Come si può notare le *Ammonizioni* - di cui ci occuperemo - appartengono all'ultimo gruppo: Regole ed esortazioni.

Una precisazione va fatta in merito ai processi redazionali di

questi testi, argomento che ha suscitato non pochi confronti tra gli studiosi, perché rimanda alle affermazioni dello stesso Francesco che si definisce: *«ignorans et idiota»* (EpOrd 39), *«eramus idiota et subditi omnibus»* (Test 19), *«simplex et idiota»* (VPLet 11).

Padre Esser, che può essere considerato come esempio riassuntivo di quello che tra gli studiosi si riteneva alla fine degli anni settanta dello scorso secolo, sottovalutava la capacità di Francesco di padroneggiare il latino, avanzando così l'ipotesi che lui dettasse in volgare, lasciando ai suoi scrivani il compito di dare l'espressione definitiva ai suoi pensieri.

Questa affermazione di Esser ci invita a riflettere su tre questioni spigolose:

il grado di istruzione di Francesco;

il suo bisogno di far scrivere ad altri i suoi testi;

l'apporto degli scrivani nella stesura.

I progressi della storiografia ci hanno permesso di fare maggior luce in merito.

Va chiarito innanzitutto che l'auto-definizione di *"illetterato",* è da intendersi nel senso di persona priva di formazione umanistico-teologica, ma alfabetizzata, come lo stesso Celano attesta nella prima *Vita* dove racconta, a proposito della chiesetta di San Giorgio in Assisi, che *«cominciò a predicare lì dove aveva imparato a leggere»* (*VbF* 23).

Così Francesco possedeva una cultura base, sapeva scrivere (in latino e nel volgare umbro di Assisi), leggere e far di conto (capacità fondamentale per la sua attività di mercante), cosa riservata a pochi in quel determinato contesto storico.

Per di più i biografi ci testimoniano che possedeva, seppur non fosse in grado di usarla correttamente, l'uso della lingua francese, della quale si serviva quando il suo animo era inebriato di gioia (cfr. *VbF* 16; LegM 2,5; 3S 4,10).

Inoltre non bisogna sottovalutare i progressi fatti da Francesco dopo la sua conversione, grazie alla preghiera liturgica - comprensiva della Celebrazione Eucaristica e dell'Ufficio Divino - che nella sua alternanza di testi biblici e patristici, contribuì sicuramente all'arricchimento del suo bagaglio culturale.

Quindi ne viene fuori l'immagine di un Francesco *"illetterato"* - ossia non acculturato - se considerato in base alla formazione umanistica e scolastica del suo tempo, ma *"letteratissimo"* - se valutato

in base al rapporto con la "Divina Lettera", la cui incidenza su ogni suo scritto è difficile da sopravalutare[7].

Se quanto detto ci permette di comprendere il grado di istruzione del poverello, resta da chiarire il perché si servisse di scrivani, la cui presenza è attestata non solo dalle biografie, ma dallo stesso Francesco che nel *Testamento* afferma: *«…lo stesso Altissimo mi rivelò che dovevo vivere secondo la forma del Santo Vangelo. E io la feci scrivere con poche parole e con semplicità, e il Signor Papa me la confermò»* (*Test* 14-15).

Questo *"far scrivere"* porta necessariamente a chiedersi perché, ordinariamente, Francesco non mettesse lui stesso, nero su bianco, il suo pensiero.

La domanda - lecita - trova risposta se collochiamo questo dato nel suo contesto storico.

Infatti lo scrivere su pergamena con penna d'oca era lavoro disagevole, demandato generalmente a persone del mestiere. Questa prassi, assai diffusa a quel tempo, diventò poi una necessità per il Francesco degli ultimi anni, gravemente malato d'occhi e certo impedito anche dalle sue infermità[8]: *«..E perciò, considerando nella mia mente che non posso visitare personalmente i singoli, a causa dell'infermità e della debolezza del mio corpo, mi sono proposto di riferire a voi, mediante la presente lettera e messaggio, le parole del Signore nostro Gesù Cristo»* (*II EpFid 1*).

Inoltre, nel Medioevo, la distinzione tra scrivere e dettare è praticamente nulla.

Ci resta infine da chiarire la questione più spinosa e cioè il reale apporto degli scrivani nella stesura finale dei testi.

Se è vero che Francesco poteva sommariamente indicare ciò che fosse scritto, come nota Miccoli riferendosi a *Compilatio Assisiensis*[8] (dove Francesco, negli ultimi giorni della sua vita, chiede ai suoi frati di informare la nobildonna romana Giacoma dei Settesoli delle sue condizioni di salute, chiedendole di portare i dolci che solitamente gli preparava e quanto sarebbe servito per la sua sepoltura), è certo anche che per gli *Scritti* più importanti esercitasse un con-

---

[7] Cfr. C. PAOLAZZI, *Nascita degli Scritti e costituzione del canone,* in: *Verba Domini Mei,* o. c., pp. 55-58.

[8] Cfr. C. PAOLAZZI, *Lettura degli Scritti di Francesco d'Assisi,* Biblioteca Francescana, Milano 2002, p. 30.

trollo accurato del testo, come le sue stesse raccomandazioni ai lettori suggeriscono inequivocabilmente, non soltanto invitando a non aggiungere o togliere nulla al testo, ma esortando anche a ricopiarlo e diffonderlo[9].

A questo proposito sembra aver dato una risposta esauriente Paolazzi, grazie ad un'accurata analisi dell'*usus loquendi* - e di riflesso del lessico - di Francesco, che ha condotto a risultati inequivocabili.

Infatti prendendo le mosse dall'affermazione che si trova nello *Speculum Perfectionis*, secondo la quale Francesco non dava a nessuno l'appellativo di buono, per rispetto verso il Signore che aveva detto: *«nessuno è buono eccetto Dio solo» (Spec 122),* lo spoglio lessicale degli *Scritti* - partendo da questo termine e da altri dieci simili - ha dimostrato che il loro uso, per un totale di 1043 ricorrenze, non si scosta in un solo caso da quella norma del parlare dell'assisiate, cosa che sarebbe stata inverosimile se ai suoi segretari fosse stata data licenza di stendere il testo a loro piacimento.

Conclude Paolazzi affermando:

«…Ci sono dunque forti garanzie che frate Francesco ha fatto mettere per iscritto "con semplicità e purezza", cioè in piena aderenza al suo pensare e parlare a norma del Santo Vangelo, non soltanto la Regula bullata e il Testamento, ma anche gli altri Scritti, a lui concordemente attribuiti dalla tradizione testuale»[10].

2. Le *Admonitiones*

Le edizioni critiche delle *Admonitiones* (da ora in poi *Adm*), seguono la stessa sorte di quelle dell'intero *Corpus* degli *Scritti*.

La prima di esse, seppur redatta con criteri che non corrispondono agli attuali canoni scientifici, può essere considerata quella del su menzionato Luca Wadding, datata 1623.

Bisognerà aspettare il 1904, all'indomani del fermento creato dagli studi di Paul Sabatier, per vedere pubblicate (a pochi mesi di distanza l'una dall'altra) altre due edizioni critiche, dovute rispettivamente a Léonard Lemmens e a Heinrich Böhmer.

Si sa che tra i due editori non intercossero contatti né tantomeno accordi. Nonostante ciò i risultati furono omogenei, anche sul

---

[9] Cfr. G. MICCOLI, *Gli Scritti di Francesco,* o. c., pp. 38-42.

[10] C. PAOLAZZI (ed.), *Francesco d'Assisi: Scritti. Edizione critica,* Quaracchi, Grottaferrata 2009, p. 9.

piano della critica testuale.

Nel 1968, in seguito alla decisione assunta dal Consiglio Plenario dell'Ordine dei frati Minori di creare una commissione storica che mettesse a punto un'edizione critica degli *Scritti* di Francesco d'Assisi, Kajetan Esser e il suo sfaff cominciarono un lungo lavoro di recensione di tutti i manoscritti. La nuova edizione critica vide la luce otto anni dopo, nel 1976.

Per una singolare coincidenza, un'altra edizione critica, quella di Giovanni Maria Boccali vide la luce nello stesso anno, ma la personalità scientifica dell'Esser e l'imponente mole di lavoro compiuto da lui e dalla sua équipe, accreditarono subito l'edizione curata da quest'ultimo come l'unico testo di riferimento per tutti gli studiosi di francescanesimo[11].

Nel 2004, in vista dell'VIII centenario della Fondazione dell'Ordine, il ministro Generale dei frati Minori, nomina Carlo Paolazzi responsabile della commissione per la revisione dell'edizione critica del 1976.

Quest'ultima edizione, che vede la stampa nel dicembre 2009, si propone due obiettivi fondamentali:

offrire agli studiosi un testo affidabile, vicino il più possibile a quello scritto o fatto scrivere da frate Francesco;

mettere il testo critico a disposizione di un largo pubblico di lettori, tramite la traduzione degli *Scripta* nelle lingue moderne (italiano, inglese, spagnolo).

E' proprio a quest'ultima edizione che si farà riferimento nel corso del presente lavoro.

Per questa parte introduttiva sulle *Adm* si ha inoltre la possibilità di avvalersi di due preziosi contributi pubblicati di recente:

Fernando Uribe, *Prolegomenos para el estudio de las Admoniciones de San Francisco de Asis,* in: *Antonianum*, Periodico trimestrale PAA, Roma 2009/1, pp. 65-108.

Carlo Paolazzi, *Le Admonitiones di frate Francesco. Testo critico,* in: *Archivum Franciscanum Historicum 101,* Quaracchi, Grottaferrata 2009/1-2, pp. 3-88.

I due articoli riassumono i risultati della ricerca in merito al testo che ci siamo proposti di analizzare dando risposta, allo stesso

---

[11] Cfr. E. MENESTÒ, *L'edizione degli Opuscola di p. Kajetan Esser,* in: *Verba Domini Mei, o. c.,* pp. 254-256.

tempo, ad interrogativi ancora aperti in merito e indicando validi criteri che consentiranno una migliore comprensione delle 28 *Adm*, che stanno contribuendo ad una sempre migliore conoscenza del pensiero di Francesco d'Assisi.

Quanto verrà affermato nei paragrafi successivi, dipenderà dagli articoli su citati, mentre segnaleremo di volta in volta quando ci avvarremo di altri contributi.

La fraternità minoritica delle origini si è preoccupata di trasmettere memoria scritta non solo dei testi ufficiali fatti scrivere da Francesco, coma la *Regola bollata* e il *Testamento,* ma anche dei suoi *"detti".* E' questo il caso delle *Adm*, che si presentano come un florilegio di riflessioni ed esortazioni.

L'importanza attribuita dai frati Minori a questo testo, è dimostrata dalla nutrita serie di citazioni fatte da predicatori, agiografi e scrittori dei secoli XIII-XIV, ma soprattutto dalla consistenza della tradizione testuale, che comprende una sessantina di testimoni.

La dicitura *Admonitiones* si è imposta di recente tra gli studiosi, infatti la tradizione manoscritta è molto varia riportando le diciture di: *Verba Sacrae Admonitiones, Verba Sanctae Admonitiones,* o semplicemente *Admonitiones, Dicta, Verba*.

I titoli che vengono dati alle singole *Adm* non sono originali, e anche questi variano da manoscritto a manoscritto.

Anche per quanto riguarda il loro numero, bisogna aspettare le edizioni critiche del 1904 affinché si assesti a 28.

Detto questo, il primo problema del quale ci dobbiamo occupare è quello della loro autenticità, più volte messa in discussione. Per far questo ci serviremo di alcune prove esterne al testo e di altre interne.

Per quanto riguarda le esterne, il primo dato significativo è che l'abbondante tradizione manoscritta che riporta questo testo - ben 62 testimoni - (gruppo superato solo dai testimoni che riportano la *Regola* e il *Testamento*), è concorde nell'attribuirlo a frate Francesco.

Inoltre possiamo ricordare la citazione di un anonimo frate domenicano della Sorbona a Parigi, che nel 1231 in un suo discorso presso la stessa Università, rimanda ad un passo della VI *Adm*, riconoscendone la paternità all'assisiate.

Infine anche i biografi danno testimonianze di conoscere questo testo, che viene citato più volte nelle agiografie.

Bonaventura, nella *Vita beati Francisci*, comunemente detta *Legenda maior,* in VI,1 riporta un testo della *XIX Adm: «Quanto*

l'uomo vale davanti a Dio, tanto vale e non di più». La *Compilatio Assisiensis* 103 cita in modo esplicito le *Adm,* riportando un brano della *VI Adm: «E' grande vergogna per noi, servi di Dio, che i santi hanno compiuto le opere, e noi vogliamo ricevere gloria e onore con il solo raccontarle»;* anche lo *Speculum Perfectionis* 96 fa un riferimento esplicito al nostro testo, riportando per intero la XX *Adm: «Beato quel religioso che non ha giocondità e letizia se non nelle santissime parole e opere del Signore e, mediante queste, conduce gli uomini all'amore di Dio con gaudio e letizia. Guai a quel religioso che si diletta in parole oziose e vane e con esse conduce gli uomini al riso»*.

É da sottolineare che mentre l'opera di Bonaventura è della seconda metà del XIII sec., le altre due sono dell'inizio del XIV, e proprio da queste ultime traspare la conoscenza delle *Adm* come un *Corpus* a se stante all'interno degli *Scritti* di Francesco.

Per quanto riguarda le prove interne, seppur le *Adm* presentano alcuni vocaboli che non troviamo negli altri *Scritti* del poverello (praelatus, honorare, reveriri, venerari), è lampante che la dottrina sul Corpo del Signore, sull'obbedienza, sulla minorità, sulla vita fraterna, sulle virtù, riecheggia quella presente in tutti gli altri testi dell'Assisiate.

I dati della critica, interna ed esterna, permettono allora di non avere dubbi sulla paternità di questa opera, senza escludere l'intervento di uno o più redattori finali, che hanno dato l'attuale articolazione alle 28 *Adm*.

Per quanto riguarda l'origine e le fasi di composizione, il nostro è forse il testo degli *Scritti* che pone più problemi in merito.

Le fonti agiografiche ci informano che durante i capitoli annuali alla Porziuncola, Francesco usava rivolgere ai suoi frati parole di ammonizione, riprensioni e precetti, come gli sembrava opportuno, dopo aver consultato il Signore[12].

Questo non ci deve far pensare che gli agiografi facessero un riferimento esplicito al testo delle *Adm* che oggi noi possediamo, ma quello dei Capitoli è sicuramente il luogo dove tante di esse sono nate.

A questo proposito afferma Grado Giovanni Merlo:

«I primi destinatari sono indubbiamente i Frati Minori, tant'è che qual-

[12] Cfr.: *De Inceptione* 37; *3Soc* 57; *VbF* 29. 32; *Mem* 200.

cuno - con buona intuizione ma con esilissimo fondamento documentario - ha pensato che le Ammonizioni riporterebbero parole pronunciate da Francesco durante i Capitoli alla Porziuncola. Tuttavia non è da escludere che gli stessi temi possano essere stati proposti e trattati anche al di fuori della fraternità, se non addirittura considerarli quasi come una sorta di scheletrico schema per la predicazione»[13].

Incerto è anche il tempo della composizione, infatti per alcuni risalgono agli anni immediatamente successivi alla sua conversione, mentre per altri a quelli della maturità.

Nonostante tutti questi interrogativi siano di difficile soluzione, possiamo però delineare alcuni punti fermi, fondamentali per il proseguimento del nostro lavoro:

non tutte le *Adm* hanno avuto origine negli incontri fraterni alla Porziuncola, perché alcuni dei temi trattati non sembrano attinenti ad un contesto capitolare;

l'ordine interno della trattazione dei temi può essere attribuito o al suo autore o al redattore o ai redattori finali, anche se è difficile precisare se il loro intervento sia avvenuto prima o dopo la morte di Francesco;

il contenuto delle *Adm* mostra un alto grado di maturità umana e spirituale, quindi è da supporre che appartengono agli ultimi anni della vita del loro autore;

anche se i primi destinatari restano i frati Minori, alcune di esse sembrano indirizzate a tutti coloro che hanno rinunciato a ciò che possedevano (III, IV, VI, VII), mentre altre a tutti i cristiani (I, II, V, VIII, IX, X).

Sotto l'aspetto letterario le *Adm* possono essere qualificate come *Dicta o Verba*, che riecheggiano tratti della letteratura sapienziale-esortativa di origine biblica, con finalità pedagogico-salvifica.

É questo anche lo stile della predicazione di Gesù di Nazaret, ripreso dai Padri della Chiesa. I *"Detti"* di questi ultimi prendono il nome di *Apophtegmata Patrum* o *Verba Seniorum,* cioè parole brevi e salutari per giungere alla perfezione della vita cristiana[14].

Pietro Messa, nello studio nel quale pone a confronto gli *Scritti* di Francesco con i testi patristici presenti nel Breviario riformato da

---

[13] G. G. MERLO, *Ammonizioni,* in: *Francesco d'Assisi, Scritti*: *Testo latino e traduzione italiana,* Editrici Francescane, Padova, 2002, pp. 443-444.

[14] Cfr. M. CONTI, *Il genere letterario delle Ammonizioni di San Francesco,* in Antonianum, Periodico trimestrale PAA, Roma 1979/1, pp. 28-31.

Innocenzo III (adottato dalla prima fraternità minoritica), mostra quanta sia stata l'influenza dei Padri della Chiesa nel forgiare il pensiero dell'Assisiate.

Nella parte dedicata alle *Adm*, il nostro autore mostra come gli *Apophtegmata Patrum* siano composti da quattro parti:

domanda di un discepolo;

risposta di un anziano mediante un testo biblico;

richiesta della spiegazione del detto da parte del discepolo;

l'interpretazione dell'anziano.

Si sottolinea così il carattere dialogico ed interpersonale del rapporto educativo tra maestro e discepolo.

Questo carattere dialogico viene meno nelle formule più semplificate degli stessi detti dei padri in cui è rimasta solo la risposta e la spiegazione del maestro.

Similmente nelle 28 *Adm,* non vengono riportate le parti del discepolo (I e III), ma soltanto quelle del maestro (II e IV)[15].

Compreso il genere letterario al quale le *Adm* si rifanno, è ora necessario porci la domanda sulla loro struttura interna, che può essere diversa a secondo del criterio di valutazione che si adotta.

Quanto all'aspetto letterario, si possono distinguere in due tipi:

11 (I, II, III, IV, VII, VIII, IX, XIII, XIV, XV, XVI), introdotte da una citazione biblica: seguono lo stesso modo di procedere dei Padri del deserto;

17 (le restanti) costruite intorno a concetti o parole bibliche: costituiscono un vero e proprio mosaico di citazioni, allusioni e risonanze del Testo Sacro.

Le varianti delle citazioni bibliche sono frutto di ricostruzione mnemonica dei testi da parte di Francesco. Altre volte invece in un versetto sostanzialmente uguale a quello della Scrittura, si possono trovare parole in più o in meno, o degli spostamenti nella costruzione della frase, come nel caso della V, VI e XXVII.

Si danno infine casi nei quali vengono congiunti insieme versetti e parole tratte da contesti diversi e accostati tra loro, come nel caso della V, XIV, XVIII, XIX e XXVIII[16].

Quanto al contenuto, esse possono essere divise in due blocchi tematici:

---

[15] Cfr. P. MESSA, *Le fonti patristiche negli scritti di Francesco d'Assisi,* Porziuncola, S. Maria degli Angeli - Assisi 1999, pp. 264-271.

[16] Cfr. M. CONTI, *Il genere letterario delle Ammonizioni di San Francesco,* o. c., pp. 32-39.

dalla II alla XII, blocco al quale possiamo dare il nome di *"insegnamenti"*;

dalla XIII alla XXVI, al quale possiamo dare il nome di *"beatitudini"*.

La I *Adm* funge da introduzione, mentre la XXVII e la XXVIII da conclusione.

All'interno di questa "macro-struttura" ogni autore ne propone una "micro".

Nel presente lavoro si seguirà quella di Ciceri, che viene riportata di seguito con qualche piccola variante[17]:

Adm I: ad Patrem, per Filium, in Spiritu;
Adm II-III: l'obbedienza;
Adm IV-V: di cosa possiamo gloriarci?;
Adm VI-VII: una duplice sequela;
Adm VIII-XI: l'esplicitarsi della sequela;
Adm XII: la verifica del possedimento spirituale;
Adm XIII-XVI: le esigenze e l'esprimersi dell'agire nello Spirito del Signore;
Adm XVII-XXVI: su alcuni elementi particolari;
Adm XXVII: un lirismo di sintesi;
Adm XXVIII: concludendo e includendo.

L'intento non è quello di compiere uno studio filologico del testo, per il quale rimandiamo all'ultima edizione critica[18], ma di rintracciare quegli elementi utili alla comprensione generale della visione dell'uomo per Francesco d'Assisi.

Nell'analisi procediamo per aggregazione di blocchi testuali, che sono stati individuati in base agli argomenti trattati nelle singole *Adm* (come già segnalato alla fine del precedente capitolo).

Alcune di esse richiederanno un'analisi più attenta rispetto alle altre, sia per la loro estensione, che per la loro complessità tematica.

E' bene qui ricordare che i titoli delle singole *Adm*, riportati nei manoscritti, sono opera del redattore finale o dei copisti e spesso, pur evidenziando aspetti importanti della riflessione, non corrispondono pienamente al contenuto dell'argomentazione.

---

[17] Cfr. A. CICERI, *Le Ammonizioni,* in: *Le origini del francescanesimo negli Scritti di Francesco d'Assisi,* Atti della settimana di francescanesimo Palermo - Baida, 28 agosto - 2 settembre 2006, Messina 2007, pp. 71-174.

[18] C. PAOLAZZI, *Le Admonitiones di frate Francesco. Testo critico,* in: *Archivum Franciscanum Historicum 101,* Quaracchi, Grottaferrata 2009/1-2, pp. 3-88.

Per questo motivo non saranno presi in considerazione nello sviluppo del discorso, pur essendo riportati nel testo integrale dell'*Opuscolum* in questione, che si trova in appendice (p.).

Adm I: ad Patrem, per Filium, in Spiritu

I 22 vv. di questa I *Adm* sono divisibile in quattro parti, facilmente individuabili grazie alla triplice presenza dell'avverbio *unde* [19].

La I parte (vv. 1-7), si apre con un collage di cinque citazioni bibliche (quattro delle quali sono tratte dal Vangelo di Giovanni), che formano due pannelli distinti e, in certo modo, contrapposti:

I pannello:

«Ego sum via, veritas et vita; nemo venit ad Patrem nisi per me. Si cognosceretis me, et Patrem meum utique cognosceretis; et amodo cognoscetis eum et vidisti eum. Dicit ei Philippus: Domine, ostende nobis Patrem, et sufficit nobis. Dicit ei Jesus: tanto tempore vobiscum sum et non cognovisti me? Philippe, qui videt me, videt et Patrem» (Gv 14,6-9);

In questo primo quadro si afferma sostanzialmente che Gesù è via per vedere e conoscere il Padre.

II pannello:

«Pater lucem habitat inaccessbilem» (cfr. 1Tm 6,16);

«spiritus est Deus» (Gv 4,24);

«Deum nemo vidit umquam» (Gv 1,18);

«quia spiritus est qui vivificat; caro non prodest quidquam» (Gv 6,64).

I testi del II pannello sembrano contraddire quelli del I, perché parlano dell'inaccessibilità di Dio e del suo essere *spiritus*, qualità che sembrano postulare l'impossibilità di vederlo, concludendo col ricordare che *la carne non giova a nulla* in questa ricerca.

L'idea qui asserita trova conferma nel v. 7 ed è rafforzata dall'idea negativa di *caro*, che può essere intesa - in questo caso - come sinonimo di peccato, tenebra, pesantezza e ignoranza, nemico che lavora nel cuore dell'uomo[20].

La contraddizione è solo apparente e diventa fondamentale per comprendere lo sviluppo del discorso.

---

[19] Per il commento a questa prima Ammonizione si dipende da: C. VAIANI, Vedere e credere: l'esperienza cristiana di Francesco d'Assisi, Glossa, Azzate (VA) 2007, pp. 22-40.

[20] Cfr. A. CICERI, *Le Ammonizioni*, o. c., pp. 119-120.

La II parte (vv. 8-11) riprende il tema del *videre*, a cui viene accostato il *videre et credere secundum spiritum*. Si resta sempre nell'ambito della visione, ma si passa ad un vedere con qualità differenti.

Per illustrare un tale movimento, il testo ricorda che esso era richiesto anche ai contemporanei di Gesù per passare dal *videre Dominum Jesum secundum humanitate* al *videre et credere secundum spiritum et divinitatem*. Il medesimo passaggio è richiesto oggi a noi davanti all'Eucarestia, nella quale vediamo il pane e il vino ma dobbiamo credere che essi diventano corpo e sangue di Cristo. Se i termini di questa uguaglianza sono diversi (corpo fisico e corpo eucaristico), è invece assolutamente uguale il passaggio dal *videre* al *videre et credere*, ed è proprio tale passaggio l'oggetto specifico dell'interesse di Francesco.

Nasce allora spontaneamente la domanda: come operare questo passaggio?

La III parte (vv. 12-13) risponde a tale quesito e può essere considerata il cuore del nostro testo, chiarificando che tale passaggio è operato dallo *Spirito del Signore che abita nei suoi fedeli*, ed è espresso dall'affermazione che è *lui che riceve il santissimo Corpo e Sangue del Signore*.

Solo chi è vivificato nella conoscenza dallo *Spirito*, può cogliere il senso teologale del *Filium Dei* e del suo *corpus et sanguis*.

Questo *videre et credere* non è però semplicemente attività dello *Spiritus Domini*, ma dello *Spiritus Domini in fidelibus*. Viene cioè affermata una previa spiritualizzazione che permette l'accoglienza del *corpus et sanguis Domini*[21].

Il concetto affermato viene ribadito anche in negativo, ricordando che *tutti gli altri che non hanno parte allo stesso Spirito, mangiano e bevono la propria condanna*, con ovvio riferimento a Cor 11,29.

La IV parte (vv. 14-22) ha la funzione di riprendere e ribadire i concetti fondamentali già espressi e culminanti nei vv. 12-13. Così l'intera *Adm* si presenta come armoniosamente ordinata intorno ad un pensiero centrale che viene preparato, approfondito e ripreso.

Quest'ultima sezione si apre con una domanda: *Ut quid non cognoscitis veritatem et creditis in Filium Dei?* (cfr. Gv 9,35), che ri-

---

[21] Cfr. *Idem*, p. 121.

manda sia al versetto di apertura dell'intera *Adm*: *Io sono la via, la verità e la vita;* sia alla dinamica del *videre e credere* finora puntualizzata.

Si riprende inoltre il parallelismo tra il corpo fisico di Gesù e quello eucaristico. Questa seconda ripresa è caratterizzata dall'insistenza sull'umiltà della presenza del Signore nel sacramento dell'Eucarestia. Tale umiltà di Cristo nell'Eucarestia, viene posta in rapporto con l'umiltà dell'Incarnazione: *Ecce, quotidie humiliat se* (Fil 2,8)*, sicut quando a regalibus sedibus* (Sap 18, 15) *venit in uterum Virginis; quotidie venit ad nos ipse humilis apparens; quotidie descendit de sinu Patris suo per altare in manibus sacerdotis*. Si può anche notare che l'espressione *de sinu Patris*, rimanda a Gv 1,18b, che è il seguito immadiato di Gv 1,18a, testo citato nella parte iniziale di questa *Adm* (*Dio nessuno lo ha mai visto: il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato*). Si stringe così un ulteriore e implicito legame tra le citazioni iniziali e le meditazioni che seguono.

Gli occhi spirituali non sono allora semplicemete gli occhi dell'anima, ma sono l'espressione dell'uomo spirituale, cioè animato dallo Spirito, che solo può giungere all'atto di fede.

La frase conclusiva dell'*Adm* afferma la permanenza della presenza del Signore con i suoi: *Et tali modo semper est Dominus cum fidelibus suis, sicut ipse dicit: Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi* (cf Mt 28, 20). Tale affermazione deve essere certamente messa in riferimento alla presenza eucaristica, ma può essere riferita anche alla fede, per mezzo della quale Cristo è accesibile ad ogni uomo nel corso della storia.

E' senz'altro significativo che il punto d'arrivo dell'intero testo sia questa affermazione, grazie alla quale si può ben dire che il termine ultimo di tutto il percorso compiuto sia proprio la comunione con il Signore. Quindi dal *videre*, al *videre et credre*, per arrivare alla *communio*.

Possiamo allora capire che il cuore di quanto Francesco ci vuole dire in questo primo testo è che il venire al Padre - in modo cognitivo e visuale - non è possibile se non per mezzo del *Dominus Jesus* che è via per il vedere credente e il conoscere vitale (vv. 1-4). I detti fattori, necessitano a loro volta dell'essere vivificati in *Spiritu* (vv. 8-9). Solo così si può *cognoscere veritatem* e credere in *Filum Dei* che è sempre con noi con il *sacramentum* del suo corpo e del suo sangue (v. 21)[22].

In questo modo la rivelazione del Figlio di Dio nell'Incarnazione e nel sacramento del pane e del vino, non si conclude in se stessa, ma è il cammino che conduce al Padre[23].

La comunione eucaristica appare allora come evento trinitario: nello Spirito si accoglie con fede il Verbo, che a sua volta introduce nel mistero altrimenti inaccesibile del Padre.

Si traccia così il cammino di tutta la vita del cristiano che si è voluto sintetizzare nel titolo di questo paragrafo con le parole *ad Patrem, per Filium, in Spiritu*. Lo riteniamo per ora solo come un accenno che sarà sviluppato nel terzo capitolo.

Adm II-III: l'obbedienza

La vicinanza concettuale di queste due *Adm* fa necessariamente presupporre un'associazione di idee operata dall'autore o da chi curò la redazione finale del testo.

La II, in forma breve e concisa, presenta il tema dell'obbedienza.

Facendo leva su Gen 2,16-17, stabilisce insieme alla III come una specie di antitesi tipologica: Adamo disobbediente - Cristo obbediente.

La prospettiva delle due *Adm* non è quella di presentarci un trattato completo sull'obbedienza, ma di offrire una riflessione sapienziale che potesse guidare i membri della comunità alla comprensione profonda dell'obbedienza. Così nella II si insiste sull'obbedienza come rapporto creaturale con Dio, mentre nella III sull'imitazione di Cristo obbediente[24].

2.1 Adm II

Il brano può essere diviso in due parti:

nella I (vv. 1-2) si enuncia il testo genesiaco e se ne dà una prima spiegazione;

nella II (vv. 3-4) troviamo l'applicazione didattico - sapienziale dello stesso testo.

Per quanto riguarda la I parte, la scelta di iniziare con una dichiarazione affermativa: *De omni ligno comede* (Gen 1,16), mani-

---

[22] Cfr. *Idem*, p. 123.

[23] Cfr. F. URIBE, *Per conoscere il Padre. L'Ammonizione I di San Francesco d'Assisi,* in: *Studi Francescani* 105 (2008), pp. 22-23.

[24] Cfr. A. M. BUSCEMI, *Il male della propria volontà. L'Ammonizione II di San Francesco d'Assisi,* in: *Frate Francesco* 68 (2002), p. 171.

festa l'intenzione di mettere l'accento più sull'ampiezza del potere concesso all'uomo che sulla proibizione[25].

Una sola limitazione è imposta: *de ligno autem boni et mali non comedas* (Gen 2,17), con la quale Dio vuol ricordare all'uomo che non è totalmente padrone della vita.

Nella II parte (vv. 3-4) troviamo l'applicazione del precedente enunciato in una duplice dimensione. Infatti mangia dell'albero del bene e del male:

qui sibi suam voluntatem appropriat;

et se exaltat de bonis, quae Dominus dicit et operatur in ipso.

Il primo dei due elementi non mette in discussione la bontà della libertà dell'uomo, ma solo il suo esercizio, che determina la separazione e opposizione dell'uomo da Dio. Così dicendo l'*Adm* II attesta che l'uomo ha una volontà libera, che non costituisce però un possesso umano, poiché l'appropriarsi di tale facoltà, senza alcuna limitazione, sfocia nel peccato. Il peso negativo, ovvero l'entrare del male nella storia dell'uomo, ricade allora totalmente sulla responsabilità dell'uomo[26].

Il secondo elemento, *se exaltat de bonis, quae Dominus dicit et operatur in ipso*, è sulla stessa linea di quello precedente, dichiarando che è il Signore l'autore di ogni bene che l'uomo dice e fa e quindi l'uomo non è chiamato ad appropriarsene, ma a restituirlo.

Il ligno autem boni et mali è allora simbolo di quel limite creaturale che l'uomo porta con se, e che è chiamato ad accettare per conseguire la pienezza della vita. Rifiutarlo equivale a perdere anche ciò che crede di possedere. L'uomo così è chiamato sempre a ricordare che alla libertà, è connessa una responsabilità, che include l'obbedienza.

L'interpretazione di Francesco è profondamente in linea col testo della Genesi. L'uomo mangiando dell'albero del bene e del male, ha rifiutato di dipendere da Dio e dal suo progetto, tentando di essere come Dio, mettendosi al suo posto come padrone dell'Eden, come principio del bene e del male[27].

L'intento di Francesco è ricordare allora la positività di questo limite creaturale, che non si concretizza nel compiere questo o quel

---

[25] Cfr. F. URIBE, *L'albero del bene e del male. L'Ammonizione II di San Francesco: il male della propria volontà,* in: *Vita Minorum* 78 (2007), p. 575.

[26] Cfr. A. CICERI, *Le Ammonizioni*, o. c., pp. 124-125.

[27] Cfr. A. M. BUSCEMI, *Il male della propria volontà. L'Ammonizione II di San Francesco,* in: *Frate Francesco* 68 (2002), p. 177.

comandamento, ma di assumere un atteggiamento esistenziale di obbedienza. La disobbedienza diventa così peccato di appropriazione, che va contro la povertà.

2.2 Adm III

L'intento della III *Adm* è di mettere in luce gli atteggiamenti concreti grazie ai quali si può vivere l'obbedienza al progetto di Dio all'interno della propria fraternità, soprattutto nel rapporto frati-ministri. Possiamo dividerla in tre parti:

I parte (vv. 1-3): testi biblici e loro interpretazione;

II parte (vv. 4-9): la si può delineare grazie al ripetersi della formula *et si*, che introduce alcuni casi concreti;

III parte (vv.10-11): applicazione didattico sapienziale della pericope.

I vv. 1-3 hanno come punto di partenza due testi evangelici:

qui non renuntiaverit omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus (Lc 14,33);

qui voluerit animam salvam facere perdet illam (Lc 9,24);

con i quali il Signore illustra le esigenze fondamentali della sequela, ricordando ai suoi discepoli che è richiesta loro una separazione radicale da tutti i beni, nessuno escluso.

Ed è proprio questa esigenza di radicalità che permette a Francesco di applicare un detto di Gesù sulla ricchezza all'obbedienza. Infatti si può correre il richio di separarsi dai beni materiali, ma rimanere attaccati a quelli spirituali[28].

Le due citazioni sono concretizzate dall'Assisiate nell'affermazione: *relinquit omnia quae possidet, et perdit animam suam et corpus suum, qui se ipsum totum praebet ad obedientiam in manibus sui prelati*, mettendo in evidenza che la rinuncia a tutto ciò che si possiede non deve limitarsi all'ambito delle cose, ma deve estendersi all'intera persona, ivi compresa la sua intelligenza e la sua volontà[29].

Nella seconda parte (vv. 4-9) si traccia una gradazione ascendente dell'obbedienza, grazie alla quale si può vivere nella *sequela Christi*, codificata in:

---

[28] Cfr. A. M. BUSCEMI, *Ammonizione III: L'obbedienza perfetta,* in: *Frate Francesco* 71 (2005), p. 22.

[29] Cfr. C. PAOLAZZI, *Della vera, caritativa, perfetta obbedienza. L'Ammonizione III di frate Francesco,* in: *Pietate et Studio,* Miscellanea in onore di P. Lino Monatti, Civis, Trento 2006, p.191.

vera obbedienza (v. 4): quando si aderisce al bene richiesto dal prelato (termine che ai tempi di Francesco indica una qualsiasi persona alla quale è affidata la cura d'anime);

caritativa obbedienza (v. 6): quando per carità fraterna si rinuncia al proprio (vero o presunto) meglio;

perfetta obbedienza (v. 9): quando non si accetta di fare il male richiesto, ma si affronta la persecuzone pur di non rinnegare i propri fratelli.

Sullo sfondo si prospetta l'obbedienza fino alla morte di Gesù, che ha dato la vita per tutti: amici (Gv 15,13) e crocifissori (Lc 23,24)[30].

Una particolare attenzione merita la III forma di obbedienza, che vuole mirare a far comprendere che al di là di un comportamento formalmente non obbedienziale, si è comunque chiamati a mantenere la relazione fraterna.

Ciò rafforza quello che può essere considerato un sottile filo conduttore verbalmente non espresso: la *communio* che, una volta di più, si concretizza attraverso un momento sacrificale, cioè: il *ponere animam pro fratribus*[31].

Gli ultimi due versetti, che vanno a formare la III parte, sembrano essere una ripresa interpretativa e un'applicazione dei primi due: *Sunt enim multi religiosi, qui sub specie meliora videndi quam quae sui prelati praecipiunt, retro aspiciunt et ad vomitum propriae voluntatis redeunt*.

Concludendo si può affermare che Adm III, per quanto parli in modo esplicito dell'obbedienza, trova la sua radica nell'idea dell'espropriazione di sè. Tale aspetto, lungi dall'essere un semplice atteggiamento interiore, si inscrive in un contesto relazionale, dal quale nasce un'obbedienza articolata in: *vera*, *caritativa* e *perfetta*, il cui punto di arrivo è la comunione fraterna, alla quale ogni forma di obbedienza deve condurre, e che comporta necessariamente il rinnegamento di sé.

---

[30] Cfr. C. PAOLAZZI (ed.), *Francesco d'Assisi: Scritti*, o. c., p. 357.
[31] Cfr. A. CICERI, *Le Ammonizioni*, o. c., pp. 126-129.

Adm IV-V: di cosa possiamo gloriarci?

Nella lettura continua del nostro *Opusculum* colpisce nella III e IV Ammonizione la presenza di un concetto che incontriamo per la prima volta nella raccolta di cui ci stiamo interessando: *gloriari*, che necessariamente ci porta ad accomunare questi 2 testi.

Inoltre potremmo rintracciare una certa vicinanza in quanto il tema della non appropriazione della prelatura (IV Adm), si prolunga in quello di non attribuirsi nessuna gloria, dal momento che non appartiene all'uomo[32].

Anche qui non possiamo non rintracciare la mano dell'autore o del redattore finale.

3.1 Adm IV

L'analisi fin qui condotta ci ha abituati a rinvenire alla testa di ogni *Adm* una citazione biblica, formante il tema che veniva poi sviluppato.

Il medesimo schema si verifica anche in questo testo, dove troviamo le parole di Gesù: *non venit ministrari, sed ministrare* (cf Mt 20, 28), che l'evangelista riporta nel contesto della richiesta dei primi posti da parte della madre dei figli di Zebedeo. Questa domanda dà al Signore la possibilità di chiarire il senso dell'autorità nella Chiesa, che non è da intendere come potere e prestigio, ma come servizio e sottomissione, proponendo se stesso come modello. L'*Adm* si compone poi di due periodi:

il I (v. 2) parla di coloro che sono costituiti in autorità;

il II (v. 3) di quelli ai quali queste servizio è tolto[33].

Con il v. 2 si entra nell'esplicazione esortativa incentrata sull'ufficio prelatizio per il quale è reso possibile l'atteggiamento del *gloriari*, a condizione che esso sia considerato come ruolo per *esse fratrum pedes officio deputati*. Il versetto inoltre, grazie all'allusione al racconto della lavanda dei piedi (Gv 13,4-17), instaura uno stretto rapporto tra quanto fatto da Gesù ai suoi discepoli, e quello che devono fare i prelati nei riguardi dei frati che sono sotto la loro custodia.

Possiamo allora affermare che mentre nel mondo monastico l'au-

---

[32] Cfr. F. URIBE, *La vera gloria dell'uomo. L'Ammonizione V di San Francesco,* in: *Frate Francesco* 74 (2008), p. 353.

[33] Cfr. S. DURANTI, *Francesco ci parla. Commento alle Ammonizioni,* Porziuncola, S. Maria degli Angeli-Assisi, pp. 113-114.

torità dell'Abate aveva come riferimento ispiratore il Padre, nella nuova fraternità minoritica il modello al quale guardare da coloro che ricevono il ministero dell'autorità, è la kenosi del Figlio[34].

Risponde a mo di parallelismo il v. 3a che funge, al medesimo tempo, da antitesi con il v. 2 e come rafforzativo concettuale di quanto precedentemente detto: *et quanto magis turbantur de ablata sibi prelatione quam de pedum officio*.

Un'ultima sottolineatura è fondamentale per comprendere il senso del testo, che conclude affermando: *tanto magis sibi loculos ad periculum animae componunt* (Gv 12, 6). Il termine *loculos*, tradotto nella versione italiana con *tesoro fraudolento*, è lo stesso che nel vangelo è usato per indicare la borsa di Giuda Iscariota, del quale si dice che era ladro.

Ancora una volta, come è successo per la II e III *Adm*, la riflessione di Francesco è legata al possesso di un bene e quindi alla povertà di spirito come condizione per vivere evangelicamente la vita fraterna.

Adm V

A differenza delle prime 4 *Ammonizioni* e di molte altre, la presente non inizia con una citazione esplicita della Scrittura. Questa assenza mette in risalto al meglio il genere esortativo-ammonitivo della nostra raccolta con l'incipit: *attende o homo*.

Per quanto riguarda la struttura, possiamo individuare due sezioni:

la I (vv. 1-3) che parte dalla grande eccellenza dell'uomo e termina nei suoi vizi e peccati che crocifissero Cristo;

la II (vv. 5-8) che rintraccia la gloria dell'uomo non nelle qualità intellettuali né in quelle fisiche, ma in *infirmitatibus* e nel *baiulare crucem*.

Il punto di divisione delle due parti è segnato dalla domanda: *Unde ergo potes gloriari?* (v. 4), che crea un passaggio tra le considerazioni generali della sezione iniziale, e l'applicazione del discorso sviluppato nella II sezione. La risposta definitiva a tale domanda si trova solo alla fine del testo (v.8), dopo aver considerato due risposte negative.

Il contenuto della considerazione iniziale (v. 1), seppur non abbiamo nessun rimando esplicito, si basa sul passo della Genesi che

---

[34] Cfr. A. CICERI, *Le Ammonizioni*, o. c., pp. 129-130.

narra la creazione del primo uomo (Gen 1-3), ricordando così la sua dignità: *Attende, o homo, in quanta excellentia posuerit te Dominus Deus*. Successivamente, grazie ad un *quia*, Francesco dà la motivazione di questa grandezza: *quia creavit et formavit te ad imaginem dilecti Filii sui secundum corpus et similitudinem suam secundum spiritum*.

Questo versetto, accanto ai problemi di critica testuale che comporta (per i quali rimandiamo alla suddetta edizione critica) ha dato la possibilità a vari autori di sviluppare le più svariate teorie concernenti i termini *imago, similitudo, corpus* e *spiritus*.

Vista la mole di materiale in merito, ci rifacciamo alla sintesi operata da Ciceri che dopo accurate considerazioni crede resti ancora valida la proposta avanzata da N. Nguyên-van-Khanh[35] e accolta da C. Gniecki[36] e da G. Spagnolo[37], secondo la quale i termini *corpus* e *spiritus* indicherebbero in questo caso l'interezza dell'uomo, per la quale il Verbo Incarnato è modello. Ciononostante, se si volesse cogliere una differenza terminologica, si potrebbe affermare che: l'uomo è ad immagine di Gesù il Cristo secondo il suo corpo, cioè nella vita fisiologico-naturale, e a somiglianza (termine maggiormente marcante la distinzione) del Figlio di Dio, secondo lo spirito, cioè conformemente la vita razionale-relazionale d'amore con il Padre.

L'idea può inoltre essere appoggiata dalla distinzione esistente tra il *creare* e il *formare*. Infatti, se *creare* evoca semplicemente il fatto del porre in esistenza gli esseri distinguendoli per le loro funzioni, con il secondo termine (*formare*), si proclama le qualità dell'essere: *imago* e *similitudo*[38].

Comprendiamo allora che Francesco non afferma una miseria costitutiva né dell'anima né del corpo, in quanto la sua dignità sublime è situata nell'*archè* dell'uomo stesso, che ha come principio esemplare il Cristo. La miseria è conseguenza della volontà dell'uomo di allontanarsi dalla sorgente del suo essere e quindi della

---

[35] Cfr. N. NGUYEN-VAN-KHANH, o. c., pp. 102-104.
[36] Cfr. C. GNIECKI, *La visione dell'uomo negli Scritti di Francesco d'Assisi*, Antonianum, Roma 2007, pp. 81-85. 105-106.
[37] Cfr. G. SPAGNOLO, *L'ammonizione V di san Francesco: un canto alla dignità dell'uomo*, in *ItFranc* 61 (1986), pp. 133-138.
[38] Cfr. A. CICERI, *Le Ammonizioni*, o. c., pp. 131-135.

sua grandezza[39].

Quanto appena affermato ci permette di comprendere l'ulteriore sviluppo della prima sezione che con il v. 2, passa a considerare la bruttezza del peccato dell'uomo, che è tanto più grande se si tiene in considerazione la sua origine. Il testo stabilisce tre parametri di paragone (servendosi di una triade di verbi: *servire*, *conoscere* e *obbedire*), che costituiscono una vera provocazione per l'uomo e, in un certo senso, uno sprone di vita che mette in gioco tutto il suo essere.

La formula: *melius quam tu* - riferita in ultimo anche ai demoni - è una sfida perché nonostante la sua dignità, supreriore a qualsiasi altra creatura, è superato da queste ultime nel compimento delle sue funzioni. Si proclama così l'impotenza radicale che ha l'essere umano di attribuirsi qualsiasi merito di fronte a Dio.

La domanda del v. 4 conduce il lettore ad interessarsi sul *gloriari*. Il primo motivo di riflessione è in merito alle qualità interiori (intelligenza v. 5), il secondo a quelle esteriori (bellezza, ricchezza, doni straordinari v.7). Entrambe non costituiscono motivo di vero vanto: *quia unus demon scivit de celestibus et modo scit de terrenis plus quam omnes homines* (in riferiemnto al v. 5) e *nihil ad te pertinet* (in riferiemnto al v. 7).

Conclude l'intera trattazione il v. 8, da considerarsi come risposta alla domanda del v. 4 e richiamo del v. 1. Tutta la forza di questo ultimo verso ricade sul *gloriari*, finalmente espresso in chiave positiva, che indica l'unico vero motivo di vanto dell'uomo, che si concretizza nell'*infirmitatibus nostris* e nel *baiulare crucem Domini nostri Jesu Christi*[40].

Potremmo tradurre ciò affermando che la gloria dell'uomo risiede nell'imitazione di Cristo, cammino che lo porta, seppur con la pesantezza dovuta dal peccato, a ritrovare quella sua grandezza e dignità, che lo fa superiore a qualsiasi altra creatura.

---

[39] U. VALTORTA, *L'uomo creato ad immagine del Figlio "secondo il corpo" negli scritti di Francesco d'Assisi. Approccio per un'antropologia cristica*, in: V. Battaglia (ed), *L'uomo e il mondo alla luce di Cristo*, Atti del secondo Simposio tenuto a Rieti 19-21 aprile 1985, Vicenza 1986, p. 176.

[40] Cfr. F. URIBE, *La vera gloria dell'uomo*, o. c., pp. 370-374.

Adm VI-VII: una duplice sequela

Le due Adm si completano vicendevolmente: la VI illustra le esigenze della *sequela Christi*, che nella VII diventa *sequela* dello *spirito della divina lettera*.

4.1 Adm VI

L'affermazione di un anonimo frate domenicano alla Sorbona di Parigi in riferimento a questa Adm (si ricordi quanto detto a p.) fa supporre che fin da subito questa raccolta - e in particolar modo il testo che stiamo per analizzare - godettero di una certa importanza anche al di fuori dell'ordine Minoritico[41].

Anche qui possiamo rintracciare uno schema tripartito:

v. 1: testo biblico che funge da introduzione;

v. 2: secondo momento, costituito dalla presentazione della *sequela* della pecore in termini positivi;

v.3: la conclusione applica la riflessione precedente, in termini negativi, a coloro che non seguono realmente il Signore.

Inoltre, sempre dal punto di vista strutturale, si può notare che l'intera *Adm* è incentrata su tre parole chiave: *Pastor* (v. 1), *oves Domini* (v. 2) e *nos* (v. 3).

Per quanto riguarda l'incipit della I parte, Gesù viene presentato secondo l'immagine del buon pastore, con chiaro riferimento al capitolo X del Vangelo di Giovanni. La caratteristica fondamentale di questo pastore è che *pro ovibus suis salvandis crucis sustinuit passionem*.

Nella II parte è mostrato l'atteggiamento corrispondente delle pecore chiamate alla sua sequela, termine fondamentale nel vocabolario di Francesco.

Si tratta di un "essere di" quale partecipazione piena e totale alla storia del *Dominus* che viene concretizzata grazie a tre coppie di sostantivi: *tribulatione et persecutione, verecundia et fame, infirmitate et tentatione*.

Dopo aver presentato - nelle prime due parti - l'atteggiamento del Pastore e delle sue pecore, nella III si traggono le conseguenze, con una stringente opposizione tra i *servis Dei* (o presunti tali) e i

---

[41] Cfr. F. URIBE, *Seguire il buon Pastore. L'Ammonizione VI di s. Francesco*, in: P. Martinelli (ed), *La Grazie delle origini. Studi in occasione dell'VIII centenario dell'approvazione della prima regola di S. Francesco d'Assisi (1209-2009)*, Istituto Francescano di Spiritualità, Dehoniane, Bologna 2009, pp. 209-233.

santi (che equivalgono alle pecore della II parte).

L'affermazione iniziale: *magna verecundia est nobis*, ha la forza di una denuncia, che ritorna ancora più drammatica se si tiene conto che il pronome *nos* - riferito a *servis Dei*, definisce Francesco e i destinatari della sua esortazione.

Ancora una volta alla base del discorso sembra esserci l'importanza di non appropriarsi di nulla, nemmeno dei meriti altrui, ma di impegnarsi per una coerente condotta di vita.

4.2 Adm VII

Il testo è articolato in 3 parti:

la I (v. 1), è formata dalla frase biblica che pone il principio da cui ha inizio l'intera riflessione;

la II e la III (rispettivamente vv. 2-3 e v. 4), consistono nello sviluppo della stessa citazione, prima in termini negativi e poi positivi.

Il brano scritturistico è dominato da due verbi, *occidit* e *vivificat*, intorno ai quali si tesse tutta l'*Adm*.

Senza voler entrare in questioni di esegesi biblica, possiamo sommariamente affermare che per l'Apostolo la della *Legge mosaica* obbliga l'essere umano a osservare, per mezzo di atti esteriori, una serie di norme alle quali non aderisce col proprio cuore. Se così è, la *Legge* non giustifica, cioè non dona vita, diventando solo un peso insopportabile. Ecco il senso delle parole: *Littera occidit*[42].

Per quanto riguarda la II parte, le due frasi negativa che la compongono, iniziano entrambe col termine: *sunt mortui a littera*, in quanto sono destinate a mostrare i risultati di un comportamento che non è secondo lo *spirito della lettera*.

Viene così precisata la doppia causa della morte, preannunciata nel *littera occidit*, da rintracciare non nel semplice sapere, ma nelle finalità ad esso connesse, che si concretizzano nel:

ut sapientiores teneantur inter alios;

et possint acquirere magnas divitias dantes consanguineis et amicis;

qui spiritum divinae litterae nolunt sequi, sed solum verba magnis cupiunt scire et aliis interpretari.

Quanto affermato si comprende ancora meglio se lo si colloca

[42] Cfr. F. URIBE, *La lettera uccide, lo spirito vivifica. L'Ammonizione VII di San Francesco*, in: *Frate Francesco* 75 (2009), pp. 385-405.

all'interno del contesto storico nel quale Francesco scrive. Infatti la questione dell'interpretazione delle Scritture, era un problema particolarmente vivo nel Medioevo, che favorì lo sviluppo di interi trattati sul tema, non mancando coloro che si accostavano alla Parola di Dio e alla sua conoscenza, solo ed esclusivamente per motivi personali[43].

Inoltre non dobbiamo dimenticare che proprio nel XIII sec. nascevano le prime Università e gli studi erano segno di potere e di rivalsa sociale[44].

Altro fattore, non secondario, è la ricerca di un equilibrio nella prima fraternitas francescana che, dopo i primi anni, comincia a vedere entrare professori delle diverse Università del vecchio continente, per i quali questo problema era molto sentito[45].

La III parte, quella positiva, ha la funzione di completare la spiegazione della frase paolina, non in chiave concettuale, ma descrivendone gli effetti, dai quali appare chiaro che Francesco non rifiuta lo studio in se, ma l'arrogarsi le conoscenze da esso derivate, dimenticando che sono dono di Dio e che valgono soltanto nella misura in cui: *non attribuunt corpori sed verbo et exemplo reddunt ea altissimo Domino Deo cuius est omne bonum*.

Il termine *corpus* qui implicato, deve essere compreso in senso metaforico, come equivalente dell'io negativo ed egoistico, privo del relazionarsi divino. Esso quindi, non indica la semplice corporalità, ma segnala un'intera concezione antropologica. Se a questo si aggiunge che nell'antinomia *littera-spiritus* si evidenzia l'opposizione tra l'aspetto esteriore della pseudo sapienza e l'essere saggio in verità, risulta evidente che la VII *Adm* collabora, tematicamente parlando, a chiarificare l'antropologica antitesi paolina tra l'uomo della *sarx* e quello dello *pneuma*.

---

[43] Cfr. A. CICERI, *Le Ammonizioni*, o. c., pp. 138-140.

[44] Cfr. D. SCHIOPETTO, *Attenzione: lo studio uccide. A proposito di S. Francesco (Ammonizione VII),* in: *Vita Minorum* 79 (2008), p. 46.

[45] Cfr. D. FLOOD, *Ammonizione VII di San Francesco. Denaro status sociale e scienza che dà vita,* in: *Vita Minorum* 66 (1995), p. 406.

Adm VIII-XI: l'esplicitarsi della sequela

Se in *Adm* VI-VII sono illustrate le esigenze fondamentali della sequela, qui vengono sottolineati alcuni aspetti particolari della stessa, tesi a custodire la comunione fraterna. Infatti, in ciascuna delle seguenti *Adm*, la riflessione su alcuni comportamenti personali non è mai fine a se stessa, ma ha sempre un rimando alle relazioni interpersonali e quindi alla vita fraterna.

5.1 Adm VIII

L'*Adm* è introdotta da due citazioni: 1Cor 12, 3 e Rom 3,12; Sal 13,3; 52,4 (la seconda delle quali è ottenuta grazie all'accostamento di tre brani biblici), che costituiscono il substrato tematico che il presente testo sviluppa in maniera sintetica al v. 3[46].

Il discorso si svolge condensando l'argomentare attorno all'aggettivo *bonus*.

Nel contesto del Sal 13, il versetto si riferisce a quella corruzione universale dell'umanità, per la quale: *tutti sono traviati, tutti sono corrotti; più nessuno fa il bene, neppure uno* (Sal 13,3). Ma se è vero, come riferisce l'apostolo Paolo, che ogni bene viene da Dio, *che opera tutto in tutti* (1Cor 12,6), Francesco ritiene legittimo allargare il senso del versetto salmico, traendone due conseguenze:

l'importanza di restituire al Signore tutti i beni, riconoscendo che sono suoi;

ricordare che invidiare il bene presente nelle parole e nelle opere del fratello, è un insulto, un'autentica bestemmia, contro lo stesso Altissimo che dice e fà ogni bene[47].

L'invidia-bestemmia, sembra quindi caratterizzarsi come desiderio dell'essere al posto di Dio e condurrebbe al misconoscimento del suo essere fonte del bene e al negargli ciò che gli spetta. Tutto questo ha un implicito richiamo alle tensioni della vita fraterna, davanti alle quali Francesco sente di dover intervenire - affinché non sia minacciata la comunione - e lo fa con un ulteriore invito a non appropriarsi di nulla, nemmeno del bene che il Signore compie nei suoi servi.

---

[46] Cfr. A. CICERI, *Le Ammonizioni*, o. c., pp. 141-144.
[47] Cfr. C. PAOLAZZI (ed.), *Francesco d'Assisi: Scritti*, o. c., p. 363.

5.2 Adm IX

L'insieme tematico trasmesso dalla IX *Adm*, ruota attorno all'assioma dell'amore dei nemici, grazie alla citazione introduttiva (Mt 5,44) tratta dal "discorso della montagna".

Francesco sviluppa un processo tematico particolare che, ponendo all'estremità (v. 1 e v. 4) le esigenze di un amore visibilmente fattivo, orienta il discorso nella posizione mediana, sul tema dell'interiorizzazione quale criterio di verifica per comprendere la verità dell'amore stesso.

Viene cioè a svilupparsi, una congiunzione tra l'elemento essenziale-pratico (vv. 1 e 4) e quello onto-esistenziale (vv. 2-3)[48].

La parte mediana è caratterizzata da un duplice aspetto: il primo concentrato sul *non dolere*, il secondo sul *de peccato anime sue uritur*.

Di conseguenza si può sostenere che l'amore del nemico, motivato dall'*amor Dei*, è considerato non per il suo esprimersi, ma a partire dal suo originarsi nel profondo del cuore, dove viene concepito ogni sentimento di bene e di male.

Francesco però, da uomo profondamente equilibrato, sa bene che l'interiorità qui implicata non può essere termine finale della riflessione, ma deve concretizzarsi nei gesti: *ostendit ei ex operibus dilectionem*.

Il testo così si completa evidenziando una tripartizione narrativa rappresentabile nel seguente modo: esterno - interno - esterno.

5.3 Adm X

Il principio dell'interiorizzazione, rinvenuto nella precedente *Adm*, è ancora reperibile nella presente. Infatti, l'idea dell'*iniuriam recipiunt*, rinviante alla colpevolezza altrui del v. 1, viene rimpiazzata dal vero centro responsabile: il *corpus per quod peccat* del v. 2[49].

Anche qui col termine *corpus* siamo chiamati a cogliere nient'altro che il criterio dell'io egoistico e negativo, divenuto strumento del peccato, che rifiuta di relazionarsi al suo principio creatore.

La constatazione del peccato è quindi ricondotta all'originario dipanarsi dei fatti stessi, tramite un'elaborazione in chiave perso-

---

[48] Cfr. A. CICERI, *Le Ammonizioni*, o. c., p. 145.
[49] *Idem*, pp. 146-147.

nalizzata del problema che ne accentua la responsabilità soggettiva per la quale i verbi alla forma attiva svolgono il ruolo indicante la lotta tipica della vita morale e spirituale.

Con l'*unde* del v. 3 viene in seguito proposta la deduzione del discorso riportata in forma esortativo-macarica (*beatus ille servus*) e incentrata sull'agire delineato nelle espressioni: *talem inimicum traditum in sua potestate … captum tenere*; *ab ipso se custodire*.

In questo caso, però, il *corpus per quod peccat*, precedentemente considerato come io egoistico e negativo - divenuto strumento del peccato - non ingloba la totalità dell'uomo poiché è elemento consegnato "in suo potere". Il corpo, di conseguenza, non è una realtà esauriente la totalità delle possibilità umane, cioè l'io egoistico, non assorbe cioè la totalità dell'io pur costituendone una sua parte. Bontà e possibilità umane, saranno le uniche realtà a rendere inattivo l'*alius inimicus visibilis vel invisibilis*.

Francesco conosce bene la psicologia dell'uomo che tende sempre a trovare alibi e scuse per declinare la colpa e accusare gli altri. Qui obbliga ciascuno ad assumersi le proprie responsabilità[50].

5.4 Adm XI

Con la locuzione *servus Dei*, qualificativo qui ripreso per ben tre volte, ci si situa direttamente in un contesto etico-spirituale nonostante si possa affermare una dipendenza di *Adm* XI da *Adm* V-VI, fungenti quest'ultime da fondamento dell'essere servo che la presente *Adm* sviluppa.

L'invito del v. 1 sembra non porre problemi e così riassumibile:

Al servo di Dio non deve dispiacere nulla tranne il peccato. L'insieme narrativo infatti, ruota esclusivamente attorno al *displicere* che, in chiave positiva riapre il senso del *bonum* (di *Adm* VI), e in negativo quello del *peccatum*[51].

Il v. 2, riprendendo quest'ultimo termine, sospinge ancora più in là la riflessione. Infatti, sebbene il peccato rivesta la possibilità del *displicere*, non elimina la carità, dalla cui assenza verrebbe a prodursi il *thesaurizare sibi culpam*.

Due elementi si devono tuttavia ritenere:

---

[50] Cfr. S. DURANTI, *Francesco ci parla,* o. c., p. 188.
[51] Cfr. A. CICERI, *Le Ammonizioni*, o. c., pp. 147-148.

il peccato, sebbene in modo generico, è qui considerato in tutte le sue sfaccettature (*quocumque modo aliqua persona peccaret*);

l'invito a evitare il turbamento e l'ira, non provenienti dalla carità, non è colto in se stesso, ma in vista di evitare la "tesorizzazione" della colpa.

Il v. 3 viene in seguito a costituirsi quale antinomia del v. 2.

Infatti se al v. 2, escludendo l'attenuante del *non ex caritate*, la realtà finale è negativa, qui (v. 3) la stessa realtà è riprodotta in lettura positiva: *recte vivit* (*servus Dei*) *sine proprio*.

Particolare interesse riveste l'espressione *sine proprio*, grazie alla quale comprendiamo il legame tra peccato e povertà. Ci si può appropriare infatti anche del male che è nel fratello, adirandosi e inquietandosi contro di lui, forma triste di appropriazione alla quale il povero evangelico si oppone con la forza della carità[52].

Il tutto introdurrebbe a sua volta l'oggetto concreto del discorso, rappresentato dalla citazione di Mt 22, 21 (unico caso in cui si trova alla fine del testo): *reddens quae sunt caesaris caesari, et quae sunt Dei Deo*, che avvalora l'iniziale beatitudine.

6. Adm XII: la verifica del possedimento spirituale

Per quanto riguarda la struttura possiamo constatare che all'affermazione generale del v. 1: *sic potest cognosci servus Dei*, fà seguito in modo logico l'esplicazione del vv. 2-3 secondo due momenti:

si caro eius non inde se exalataret;

sed si magis ante oculos se haberet viliorem.

Il v. 1 si propone di rintracciare un criterio grazie al quale comprendere se il *servus Dei* vive o meno in modo "pneumatico"[53].

In maniera conseguente i vv. 2-3 mettono in risalto gli elementi "fenomenologici" interni dai quali poter dedurre questa conoscenza.

L'agire dell'uomo, visto quale elemento secondo in rapporto alla primazia dell'operare del Signore, si trova già in *Adm* VII e VIII; qui sono tuttavia presenti due nuovi elementi.

Il primo offerto dal: *si caro eius non inde se esaltare* (v. 2) il quale, evidenziando che pur essendo la carne sempre nemica dell'uomo

---

[52] Cfr. C. PAOLAZZI (ed.), *Francesco d'Assisi: Scritti*, o. c., p. 365.
[53] Cfr. A. CICERI, Le Ammonizioni, o. c., pp. 149-150.

e di ogni bene, può essere dominata dallo spirito (v. 3).

Il secondo relativo al *minor* che, ben si caratterizza per il suo contesto comunitario. Esso in effetti, come ben dichiarato, trova il proprio punto chiarificatore con il generale *alii homines* che sembra doversi considerare nel senso più ampio possibile.

E' solo dalla contemplazione della grandezza sconfinata di Dio che nasce la coscienza della nostra piccolezza, accompagnata da un sentimento di stupore per quello che Lui si degna di operare in noi. Da questo, afferma Francesco, dovrebbe nascere la consapevolezza di una "sana minorità" nei riguardi degli altri, presupposto fondamentale per costruire relazioni vere.

Adm XIII-XVI: le esigenze e l'esprimersi dell'agire nello Spirito del Signore

L'*Adm* precedente introduce in quella II parte del nostro *Opuscolum* (vedi p.) - che offre una somma degli aspetti pratici della vita dei frati Minori[54] - e che è caratterizzata dalla formula *beatus*, termine che non compare improvvisamente sulla scena, ma che è preparato dall'esortazione precedente, che vuole aiutare a riconoscere l'opera dello Spirito del Signore, fonte di beatitudine.

7.1 Adm XIII

L'idea centrale è elaborata secondo lo schema del parallelismo che fa corrispondere al v. 1 (incentrato sull'impossibilità di conoscere la quantità posseduta della *patientia et humilitas*), il v. 2 (contenente i termini perché sia possibile conoscere la quantità posseduta della suddette virtù)[55].

Degno di nota resta ancora il fatto che *patientia et humilitas*, binomio tipico negli *Opuscula*, vengono ad affermarsi come "virtù attive", di lotta e di conquista - che nel nostro caso inquadrano il *faciunt sibi contrarium* del v. 2 - e che prendendo anche il posto della fortezza possono essere trattate in termini quantitativi (quantum …tantum).

Punto nodale della verifica sopra proposta sono i vv. 1d e 2a, costruiti in modo antitetico e delineanti il fatto che: la situazione di

---

[54] Cfr. D. FLOOD, *L'impazienza è la rovina della comunità. Ammonizione XIII,* in: *Vita Minorum* 70 (1999), pp. 41-42.

[55] Cfr. A. CICERI, *Le Ammonizioni*, o. c., pp. 150-153.

appagamento (dum satisfactum est) è un falso criterio valutativo poiché solo la veridicità dell'opposto (cum autem venerit tempus…) manifesta appieno il possesso delle virtù proposte.

Proclamata la beatitudine si passa così a distinguere chi si illude di possederla da chi realmente la ha con sé, constatazione che può essere fatta solo nella prova, che lacera ogni sicurezza e annienta ogni illusione.

Il vaglio avviene nell'ambito delle relazioni interpersonali fraterne: proprio quando si è delusi dal comportamento di chi dovrebbe darci soddisfazione, allora possiamo comprendere il grado di pazienza e umiltà che siamo stati in grado di sviluppare.

Francesco può dire una parola in merito proprio perché lui stesso sperimentò l'amarezza del non sentirsi ricambiato, dramma che vive negli ultimi anni della sua vita e che è rimasto codificato nell'episodio della *"Perfetta letizia"* (FF 278).

L'originalità di Francesco sta nell'aver messo in relazione la pazienza con la povertà di spirito[56]. E' solo in questo modo che l'uomo, liberato dal proprio egoismo, può disporre pienamente di se e costruire qualcosa con che gli sta accanto.

7.2 Adm XIV

Questa Adm, che si apre con l'affermazione evangelica: *beati paupere spiritu* (Mt 5, 3), può essere considerata come la glossa francescana a quella che è la prima delle Beatitudini del "discorso della montagna".

Il testo, cominciando con una constatazione di verosimiglianza storica a carattere generale (*multi sunt*…), si trova costruito attorno a due centri:

orationes et officiis insistentes;

multas abstinentias et afflictiones in suis corporibus faciunt;

comportamenti che seppur positivi in sé, perdono di senso in quanto restano privi del loro vero scopo finale. Si noti inoltre che col termine *insistentes* viene ad essere indicato uno sforzo di applicazione intenso e duraturo[57].

Con il v. 3, il testo si riapre progressivamente alla citazione mat-

---

[56] Cfr. P. MESSA - L. PROFILI, *Il cantico della fraternità. Le Ammonizioni di Frate Francesco d'Assisi*, Porziuncola, S. Maria degli Angeli-Assisi, pp. 147-154.

[57] Cfr. A. CICERI, *Le Ammonizioni*, o. c., pp. 153-154.

teana che troverà la sua massima amplificazione nel v. 4. Occorre tuttavia notare che: se al v. 2 il *corpus* era l'habitat dell'agire "pseudo virtuoso", qui (v. 3) costituisce l'oggetto verso il quale si indirizza la prova di verifica verbale (*de solo verbo*) e pratica (*quae sibi auferretur*).

Ciò permette di postulare che la piena verifica della virtù personale passa necessariamente attraverso il vaglio della - vera o presunta - opposizione altrui, che denuncia un determinato comportamento dell'individuo (*quod videtur esse iniuria suorum corporum*).

Il v. 3 viene così a costituirsi quale termine antitetico del v. 2, fungendo nel medesimo tempo da postulato previo per introdurre il giudizio del v. 4 (*non sunt pauperes spiritu*) col quale ricompare l'indicazione concreto-pratica al fine di entrare nella linea del macarismo.

I segni concreti della vera povertà di spirito sono allora da rintracciare nel:

se ipsum odit, che mette in causa la soggettività;

diligit qui eum percutiunt in maxillam, che mette in causa l'alterità.

I due elementi sembrano quindi fungere l'uno da centro fontale dell'essere poveri in spirito, l'altro da progressività epifanica dell'essere poveri. Tutto questo, che potrebbe apparire rinuncia, in realtà segna la più grande conquista che l'uomo possa fare: quella di se stesso[58].

Ancora una volta, la capacità di cogliere con precisione i segnali psicologici della realtà interiore, positiva o negativa, mostra il talento di Francesco di scrutare l'animo umano in tutte le sue pieghe, smascherando la falsa pratica delle virtù[59].

Francesco sa bene che l'attaccamento al proprio orgoglio, alla superbia del proprio intelletto e alla propria volontà, sono ciò che minano alla base la vita cristiana e di conseguenza i rapporti interpersonali.

7.3 Adm XV

Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur (Mt 5, 9). La VII delle beatitidini trova posto nell'incipiti di questa *Adm* e nello sviluppo successivo.

---

[58] Cfr. S. DURANTI, *Francesco ci parla*, o. c., p. 96.
[59] Cfr. C. PAOLAZZI (ed.), *Francesco d'Assisi: Scritti*, o. c., p. 367.

L'idea di pace qui contenuta ha un'accezione particolare in quanto non è letta nell'ottica del fare, ma in quella dell'essere[60].

Infatti con il v. 2, interpretazione del testo matteano, è possibile comprendere che *pacificus*, quale qualità dell'essere, necessita del *vere*, che sembra funzionare da messa in guardia contro l'apparenza o la superficialità della pace.

Si noti inoltre che la verità della pace è considerata, nel presente testo, secondo il criterio:

della totalità: *de omnibus quae … patiuntur, in animo et corpore;*

della temporalità: *in hoc saeculo*;

che costituiscono due elementi chiave del suo caratterizzarsi.

La pace quindi, pur essendo prodotta da motivazioni teologiche: *propter amorem Domini nostri Jesu Christi*, non esula dal campo delle relazioni sociali, anzi proprio quello ne diventa il banco di prova.

Francesco vuole ricordare che solo chi è convertito all'amore del Signore - che è nostra pace - può vivere riconciliato con se stesso e con chi gli vive accanto, diventando così quotidianamente un invito alla riconciliazione e alla pace[61].

Ci ricorda così che il fare, se non nasce dall'essere, non può produrre il frutto desiderato.

7.4 Adm XVI

Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt (Mt 5, 8).

Le *Adm* fin qui considerate ci hanno permesso di evidenziare una serie di elementi che corredano l'ambito della vita del cristiano e del frate Minore.

Nell'*Adm* XVI vi è modo di constatare il comparire di un nuovo dato che si trova annunciato e sostenuto dalla citazione di Mt 5, 8: *cor*, associato a quello di *mundus*.

Con il termine *cor* si vuole intendere il centro decisionale e operativo dell'uomo, cioè la sua coscienza quale sede dell'azione morale, che è chiamata ad essere caratterizzata dalla rettitudine (*mundus*). *Mundus*, di conseguenza, si rivela come una qualità che ha un duplice senso:

il I a carattere negativo: *terrena despicere*;

il II con valore positivo: *caelestia quaerere*.

---

[60] Cfr. A. CICERI, Le Ammonizioni, o. c., pp. 150-153.

[61] Cfr. C. PAOLAZZI (ed.), *Francesco d'Assisi: Scritti*, o. c., 369

Così facendo il versetto di commento, si staglia come un'amplificazione ascendente in schema antinomico che permette di cogliere il "cuore puro" nel suo dinamismo soprannaturale[62].

E' da sottolineare inoltre anche l'importanza del verbo *despicere*.

Nella combinazione del v. 2, potrebbe far pensare a un disprezzo totale delle realtà terrene, considerate totalmente negative, onde affermare una radicale e esclusiva positività di quelle celesti e mostrando in questo caso un Francesco figlio strenuamente dipendente dal suo tempo. Ciononostante, il fatto che di fronte ai beni terreni vi sia la possibilità di un'agire meno radicale, ci conduce ad affermare che con il *despicere* si metta in risalto un ordine di dignità inferiore in rapporto a quello superiore dei *caelestia* e di Dio stesso, senza per questo significare un disprezzo totalizzante.

Allora le "cose terrene" - disprezzate dai puri di cuore - non sono le realtà visibili, ma ogni modo di essere, di pensare e di agire estraneo e contrario alla volontà di Dio[63].

Ma vi è di più. Infatti se "negativamente" la purità è liberazione, indifferenza e distacco, "positivamente" essa è attrazione istintiva verso i beni celesti e gravitazione gioiosa e permanente intorno ad essi.

L'intero v. 2 quindi, ci autorizza a sostenere che: il "cuore mondo" non ha soltanto un'accezione statico-essenziale (coscienza), ma designa altresì un qualcosa di dinamico; non è mai una disposizione interiore definitivamente acquisita ma impegno di ricerca.

Paolazzi dà grande importanza a questa *Adm*, considerandola come cardine fondamentale per l'interpretazione dell'intera raccolta osservando che: *semper adorare et videre Dominum Deum vivum et verum*, costituisce un rimando al *videre et credere* della I *Adm* - perché questa visione è concessa solo a coloro che vivono *secondo lo Spirito* - che è cio che permette di discernere i suoi doni nelle cose e nelle persone[64].

Anche Iriarte focalizza la sua attenzione sull'importanza di questa *Adm*, rintracciando nella purità di cuore uno dei "fili rossi" che attraversano gli *Scritti* dell'Assisiate[65].

---

[62] Cfr. A. CICERI, *Le Ammonizioni*, o. c., pp. 154-156.
[63] Cfr. C. PAOLAZZI (ed.), *Francesco d'Assisi: Scritti*, o. c., p. 369.
[64] Cfr. C. Paolazzi, *Lettura degli Scritti*, o. c., pp. 175-182.
[65] Cfr. L. Iriarte, *La purità di cuore, L'Ammonizione XVI nel contesto della dottrina di san Francesco*, in: *Temi di vita francescana,* Roma 1987, pp. 125-131.

Adm XVII-XXVI: alcuni elementi particolari

Le restanti *Adm* ad - eccezione della XXVII - continuano nella linea del macarismo, anche se le citazioni evangeliche di riferimento si riducono a semplici allusioni.

Rivolgono la loro attenzione ancora su aspetti pratici della vita del singolo e della fraternità.

8.1 Adm XVII

Il testo della XVII *Adm*, introdotto da *beatus ille servus*, è sufficientemente chiaro.

E' qui ripreso il concetto dell'esaltarsi per il bene - quale principio negativo come in *Adm* II - con la differenza che qui il peso dell'argomentazione è posto sulla maggioranza dell'esaltazione (*magis -non magis*) e non sul fatto in se stesso, collocando ancora una volta la riflessione nell'ambito relazionale e fraterno.

Si noti ancora che il bene proveniente da Dio, verificabile nell'uomo: *per ipsum - per alium*, è una realtà globale che si può estendere all'intera realtà umana come avverte la coppia verbale *dicere -operari*.

Si passa in seguito (v. 2) a un secondo momento concettualizzato in forma negativa (*peccat homo*), che nell'insieme offre uno schema bipartito antitetico: *beatus ille servus - peccat homo*.

E' da notare che dal *servus*, probabile equivalente di *frater*, si giunge al generico *homo,* con valore di pronome indefinito, per il quale si sottolinea un atteggiamento pretenzioso (*vult recipere*), che dall'aspetto piuttosto interno e personale, fa passare il discorso nel settore esterno e relazionale.

Ma l'idea di peccato non è esclusivamente limitata al fattore sopra esposto, ma ingloba di nuovo il *magis*, che con il corrispettivo *quam*, crea il criterio della proporzionalità.

Lo slancio testuale mira a fare del *vult recipere* un qualcosa di positivo, a condizione che sia direttamente proporzionale al dono che l'uomo fa di se stesso a Dio[66].

Pecca allora l'uomo che:

non sa riconoscere che il bene viene sempre da Dio;

pretende per sé quello che non è disposto a dare a Dio.

---

[66] Cfr. A. CICERI, *Le Ammonizioni*, o. c., pp. 156-157.

8.2 Adm XVIII

L'*Adm* XVII si compone di soli due versi, che sviluppano due concetti diversi ma affini.

Nel v. 1, il discorso è sviluppato intorno alla necessità di *sustinet proximum*. Forse, con quest'ultimo termine, Francesco opera un riferiemnto alla parabola del buon Samaritano (Lc 10,25-37).

Nel v. 2, fa invece riferimento alla parabola dei talenti (Mt 25,18), nella quale il terzo servo viene condannato perché ha tenuto per sé quanto gli era stato affidato[67].

L'infruttuoso nascondere dentro di sé i doni del Signore, è letto da Francesco come trattenere egoisticamente il bene ricevuto e orientarlo verso se stessi, invece di servirsene per lodare il donatore[68].

E' singolare osservare le motivazioni a sostegno dei giusti comportamenti:

v. 1: …*quod vellet sustineri ab ipso, si in consimili casu esset*;

v. 2: …*et quod putabat habere, auferetur ab eo*.

Entrambe le motivazioni hanno naturalmente un rimando a brani biblici (rispettivamente Gal 6,2 e Lc 8,18), ma acquistano un sapore molto pratico. Infatti è come se l'Assisiate stesse ricordando:

a chi si trova davanti alla *fragilitatem* del fratello (da intendersi sia in senso fisico che spirituale) che lui stesso potrebbe trovarsi in quella situazione;

a chi ha un dono, di amministrarlo secondo la volontà del Signore, altrimenti potrebbe perdere tutto.

Da queste osservazioni ancora una volta traspare che le *Adm* non sono esortazioni scritte a tavolino da Francesco, ma frutto della sua esperienza in fraternità, che coniugata col suo spirito evangelico, gli permette di entrare in ogni più piccola piega del vangelo e dell'animo umano.

8.3 Adm XIX

Il tema dell'*humiltas*, annunciato ed elaborato in *Adm* XVII, è l'elemento che la richiama e la lega alla presente. Tra le 2 è possibile osservare un progressivo approfondimento tematico.

Infatti, se in *Adm* XVII il punto di partenza per la riflessione è la dimensione relazionale (ancora presente in *Adm* XIX) non si può non accorgersi che quest'ultima amplia ulteriormente il discorso

---

[67] Cfr. S. DURANTI, *Francesco ci parla*, o. c., 142; 171.

[68] Cfr. C. PAOLAZZI (ed.), *Francesco d'Assisi: Scritti*, o. c., p. 371.

attorno al criterio dell'interiorizzazione per la quale le espressioni *non tenet se* (v. 1), *per suam voluntatem* (v. 3), *semper desiderat subesse* (v. 4) sono gli elementi letterari salienti.

In maniera consequenziale il v. 1 sviluppa l'idea dell'*humilitas* tramite un'articolazione antitetica. Infatti al *se meliorem* (postulante l'annuncio di un giudizio etico già effettuato), corrisponde il: *magnificatur et exaltatur ab hominibus*, che echeggia nuovamente in contesto antitetico il: *tenetur vilis, simplex et despectus*.

Tuttavia, il criterio determinante il *non tenet se meliorem*, non è più la dinamica relazionale umana, ma quella divina, che rimpiazza il criterio umano - positivo o negativo che esso sia - costituendosi al medesimo tempo quale misura certa ed esatta (*tantum est et non plus*) della valutazione personale[69].

Con il v. 3 viene in seguito ripreso lo schema spaziale dell'opposizione alto-basso (*descendere*), al pari di quello sociale (*ab aliis positus est*) e di quello dell'interiorità (*per suam voluntatem*). A tale procedimento, inglobato in un avvertimento negativo (*vae illi religioso*), corrisponde quale termine antinomico il v. 4, che giostra l'insieme narrativo e tematico tramite gli elementi del volontario e del non volontario (*ponitur in alto; desiderat*) per i quali il dato dell'interiorità assurge a base critica al fine di raggiungere la beatitudine (*et beatus ille servus*).

Possiamo allora affermare che né la lode o il biasimo degli uomini, ma Dio è criterio supremo della verità dell'uomo[70].

Allora diventa fondamentale, per la valutazione che ogni uomo dà di se stesso, comprendere il punto di riferimento che si adotta:

se è Dio, saremo sempre manchevoli, e quindi desiderosi di procedere il nostro cammino di conversione;

se sono gli altri, ci sentiremo sempre migliori, e quindi tratteremo con sufficienza tutti coloro con i quali siamo chiamati a condividere il nostro quotidiano.

L'affermazione di questa *Adm*: *quia quantum est bono coram Deo, tantum est et non plus*, può essere considerata la nota distintiva della vera povertà, che ancora una volta diventa restituzione e preserva dalla presunzione e dall'arroganza.

---

[69] Cfr. A. CICERI, *Le Ammonizioni*, o. c., pp. 158-159.
[70] Cfr. C. PAOLAZZI (ed.), *Francesco d'Assisi: Scritti*, o. c., p. 371.

8.4 Adm XX

L'*Adm* è centrata sui temi della *iucunditas* e della *laetitia*, che conducono all'essere *beatus*.

Il riferimento agli *eloquiis et operibus Domini*, si afferma come elemento discriminate della verità della giocondità e della letizia, in quanto solo in questa dimensione *producit homines ad amorem Dei*[71].

Il termine *producit* evoca l'idea del movimento - per il quale la preposizione *ad* ne indica il senso direzionale - e l'*amor Domini* il traguardo, mentre il *gaudium et letitia* informano e accompagnano l'intero procedere.

Il v. 3 è il risvolto negativo della beatitudine proposta ai vv. 1-2.

Tra le due coppie di versi vi è un rapporto antitetico, reperibile dall'espressione *delectare se in verbis otiosis et vanis*, rispondente al *nisi in sanctissimis eloquiis* del v. 1.

Tuttavia, se l'esortazione iniziale mirava a limitare l'ambito del possibile esistere per la *iucunditas et laetitia* (*nisi in*), nel presente non sussiste alcuna scappatoia. Il *delectare se in verbis otiosis et vanis* è chiaramente colto in contesto negativo e, di conseguenza, in se stesso da evitarsi con e per la propria risultante: *producere homines ad risum*.

Anche il parlare degli uomini, e non soltanto la Parola di Dio, è oggetto di assidua attenzione da parte di Francesco che in questa, e nelle due contigue *Adm*, affida all'antitesi *beatus - vae* le luci e le ombre di quell'autentico specchio degli eventi interiori che è la parola[72].

8.5 Adm XXI

Costruito dal susseguirsi di tre frasi lapidarie, il v. 1 mette subito in risalto il caratterizzarsi dell'agire ad extra del *servus*. Tale tendenza è sottolineata dai termini: *loqui*, *non manifestare* e *respondere*.

Dei tre versetti, il I dà il passo del processo esteriorizzante per il quale si afferma una non totale manifestazione: *omnia sua*, se essa dovesse essere dettata da: *sub specie mercedis*, ipotizzando di conseguenza la sua gratuità, poiché tutto proviene da Dio (*Adm* XVII) e tutto a lui deve ritornare (*Adm* XVIII)[73].

Con il v. 2 viene poi presentata la controparte tematica. Attraverso di essa si mette in guardia dal non tesaurizzare nel cuore i

---

[71] Cfr. A. CICERI, *Le Ammonizioni*, o. c., pp. 159-160.
[72] Cfr. C. PAOLAZZI (ed), *Francesco d'Assisi: Scritti*, o. c., p. 371.
[73] Cfr. A. CICERI, *Le Ammonizioni*, o. c., pp. 160-161.

bona quae Dominus ostendit e dal *aliis non ostendere per operationem*. Due elementi che sottolineano la dimensione comunicativa dei *bona* nella duplice dimensione costitutiva dell'uomo.

Il discorso è sintetizzabile nel seguente modo: il parlare e il manifestare ciò che ciascuno possiede, sebbene realtà buone in sè, rimangono tali solo nella misura in cui si custodiscono nel cuore e si mostrano agli altri con le opere.

Il v. 3 completa l'intero discorso. Combinato infatti dall'unione di Mt 6,2 e 16, più una considerazione propria, propone la gratuità come criterio che permette la ricompensa divina e la possibilità che gli uditori riportino frutto dalla comunicazione loro offerta. Il piano delle motivazioni è quindi duplice:

il I è situato seguendo l'ottica "escatologica": *ipse recipit mercedem suam*;

il II sul piano prettamente umano: *et audientes parum fructum reportant*.

8.6 Adm XXII

L'*Adm* è costituita da 3 blocchi apparentemente indipendenti gli uni dagli altri, facilmente individuabili grazie alla triplice formula *beatus servus*. Le tre strofe sono collegate dal filo rosso della correzione fraterna[74].

La I pone il caso di chi riceva la correzione *ab aliquo*, come se venisse da se stesso: è più facile infatti confessare di avere sbagliato che sentirselo dire dagli altri.

La II, che sembra completare la I, è caratterizzata da quattro verbi: *acquiescit, obtemperat, confitetur* e *satisfacit*, che con i rispettivi aggettivi: *benigne, verecunde, humiliter* e *libenter*, danno al comportamento del servo un adamento ascensionale nella pratica delle virtù.

La III pone invece un caso differente, quello del rimprovero ingiusto: *ubi non commisit culpam*.

In quest'ultimo caso il *servus* è beato se:

non est velox ad se excusandum et humiliter;

sustinet verecundiam et reprehensionem.

Per chi si preoccupa solo del giudizio di Dio, la correzione è sempre grazia, anche quando è immeritata, perché rende simili a Cristo accusato e condannato ingiustamente, ma vittorioso per la

[74] Cfr. S. DURANTI, *Francesco ci parla*, o. c., pp. 221-225.

sua accettazione del volere del Padre[75].

8.7 Adm XXIII

Anche in questa *Adm* rintracciamo la triplice presenta dell'appellativo *servus*, che ci permette di suddividere il testo in altrettante parti[76].

Nella I (v. 1) comprendiamo - grazie ai riferimenti: *prelatus* e *inter subditos suos* - che ci sta rivolgendo ad un ministro, cioè ad un frate che ha su di se la responsabilità di alcuni suoi confratelli.

Il versetto può essere suddiviso in due parti diametralmente parallele grazie alle formule: *ita inventus est humilis inter subditos suos* (v1a) e *sicuti quando esset inter dominos suos* (v1b), grazie alle quali comprendiamo una certa organizzazione della fraternità. Ci permette anche di cogliere una continuità con il tema già annunciato nell'*Adm* precedente, collocando entrambe nell'ambito della correzione fraterna.

Nella II parte (v. 2), dal contesto lato dell'*humilitas*, il discorso passa a quello maggiormente particolareggiato della correzione che grazie al *permaneat*, implica una continuità temporale e di conseguenza una situazione della vita, che rende possibile la beatitudine.

Infine (v. 3) possiamo ritrovare una traccia della dinamica della correzione nella prima *fraternitas* grazie al riferimento alla Confessione, che pone la riflessione in un contesto sacramentale-liturgico.

Il dato diventa ancora più chiaro grazie ai termini: *contritio*, *confessio* e *satisfactio*, che stanno ad indicare i tre momenti fondamentali di quello che oggi prende il nome di Sacramento della Riconciliazione.

Ancora una volta tutto è finalizzato alla maturità personale come condizione ineludibile per una evangelica qualità di vita fraterna.

8.8 Adm XXIV

La presente *Adm* - la più breve del nostro *Opusculum* - è costruita secondo un chiaro parallelismo determinato dai termini:

quando est infirmus, quando est sanus;

quod non potest ei satisfacere, qui potest ei satisfacere;

Adm XXIV resta collegata in modo evidente all'ambito fraterno,

---

[75] Cfr. C. PAOLAZZI, *Francesco d'Assisi: Scritti*, o. c., p. 373.

[76] Cfr. S. DURANTI, *Francesco ci parla*, o. c., pp. 159-168.

per il quale il legame proposto è la *dilectio*, che esige di manifestarsi al di là delle possibilità di risposta concrete, in questo caso fisico-materiali, del diletto. Viene così inculcata non solo la gratuità, ma ancora più l'espropiazione di sè[77].

Francesco ferma l'attenzione su quella che potremmo definire una "gratuità relazionale", conoscendo bene il rischio di misurare i rapporti interpersonali col metro del vantaggio che mi portano.

Inoltre, in questa *Adm*, la carità evangelica sembra sposarsi con gli ideali cavallereschi del giovane Francesco[78].

8.9 Adm XXV

Legata strettamente alla precedente si deve considerare l'*Adm* XXV, che presenta il medesimo tema con modalità concrete differenti[79].

Qui infatti il *diligere* non comporta più l'agire esterno-pratico, ma quello esterno-verbale al quale bene si congiunge il *timere*, con valenza di profondo rispetto.

Il tutto è ancora presentato con l'artifizio del parallelismo antitetico:

cum esset longe ab ipso - sicuti quando esse cum eo;

non dicere aliquid post ipsum - non posset dicere coram ipso;

ben lasciando emergere il *diligere* e il *cum caritate* nella loro centralità tematica.

Francesco così invita ad usare come criterio per discernere coca è bene dire e cosa è bene tacere, la "supposta" presenza della persona di cui si sta parlando.

Si può quindi concludere affermando che la *dilectio* dovrebbe esser caratteristica informante tutto l'essere in azione dell'uomo, nel suo fare e nel suo dire, rinviando idealmente alle accoppiate *verbum et exemplum* di Adm VII.

8.10 Adm XXVI

Sempre nell'ambito di considerazioni pratico-particolari s'inscrive Adm XXVI, il cui intento è quello di proclamare la beatitudine per coloro che hanno fede *in clericis*.

Il v. 1 pone però una condizione: *qui vivunt recte secundum for-*

---

[77] Cfr. A. CICERI, *Le Ammonizioni*, o. c., p. 164.
[78] Cfr. C. PAOLAZZI (ed.), *Francesco d'Assisi: Scritti*, o. c., p. 375.
[79] Cfr. A. CICERI, *Le Ammonizioni*, o. c., p. 164.

mam sancte Ecclesie Romane.

A mò di corrispondenza ideologica antitetica, si inserisce l'avviso del v. 2: *vae*, che dalla dimensione fiduciale, fa passare l'argomentazione al rispetto totale: *et vae illis qui ipsos despiciunt; licet enim sint peccatores*, abbandonando di conseguenza la limitazione introdotta dal v.1, motivando ciò con l'affermazione: *nullus debet eos iudicare, quia ipse solus Dominus reservat sibi ipsos ad iudicandum*[80].

La motivazione più significativa a tale comportamento di profondo rispetto è presente nel v. 3, che opera uno stretto legame tra la grandezza del ministero sacerdotale e l'esercizio di questo in chiave eucaristica. Si afferma che: la colpa che si ha peccando contro di loro è proporzionata alla grandezza del loro ministero.

Da ciò risulta che se la fiducia e il rispetto *in clericis* è inizialmente offerta ed esigita dal loro vivere *secundum formam Ecclesiae Romanae*, in un secondo momento l'elemento discriminante è esclusivamente il dato eucaristico.

Anche qui, per comprendere in pienezza le parole di Francesco, non possiamo non considerarle nel contesto socio-culturale nel quale lui vive (pensiamo all'eresia catara). Con stacco deciso da atteggiamenti polemici diffusi nella società del suo tempo, ma senza chiudere gli occhi sulle zone d'ombra, Francesco riafferma la sua fede nel ministero sacerdotale[81].

Si può infine ipotizzare che il richiamo eucaristico funzioni da parziale inclusione con Adm I[82].

Adm XXVII: un lirismo di sintesi

Il testo in oggetto si presenta come la più artistica di tutte le *Adm*[83], costruita secondo uno stile lirico e costituita da sei enunciati, tesi a illustrare grazie a quali virtù l'uomo può allontanare tutto ciò che potrebbe turbare il suo quotidiano vivere in comunione con il Signore.

E' una forma letteraria scarna, senza aggettivazioni, allineando semplicemente binomi di virtù e vizi, con un ritmo ripetitivo. Non

---

[80] Cfr. *Idem,* pp. 164-166.
[81] Cfr. C. PAOLAZZI, *Francesco d'Assisi: Scritti*, o. c., p. 375.
[82] Cfr. S. DURANTI, *Francesco ci parla*, o. c., p. 28.
[83] Cfr. A. CICERI, *Le Ammonizioni*, o. c., pp. 166-170.

fa alcuna riflessione in merito, ma semplicemente pone delle costatazioni contrapponendo ad ogni virtù il suo vizio: *caritas-timor*; *sapientia-ignorantia*; *patientia-ira*; *humilitas-perturbatio*[84].

La I delle sei coppie è formata dal binomio: *caritas et sapientia* che sembrano, in un certo senso, dominare tutta la scena. La II è considerata, nell'insieme degli Scritti dell'*Assisiate* sotto un duplice aspetto:

quale sapienza divina e spirituale;

quale sapienza umana e mondana;

Inutile dire che qui è usata secondo la prima accezione.

Le due sono accoppiate perché è proprio nella misura in cui cresce l'amore, cresce il gusto (*sapere*) della vita cristiana e viceversa. Dove non vi è questo si trova solo *timor et ignorantia*, dove il primo termine sta ad indicare il timore umano, mentre il secondo è utilizzato nel senso più comune del non conoscere.

Nel v. 2 si ritrovano associate *patientia et humilitas*, due virtù determinanti l'ambito fraterno, alle quali sono opposte l'*ira* e la *perturbatio*. Il realtà è solo la pazienza che disarma l'ira e l'umiltà elimina il turbamento.

Il v. 3 presenta la coppia *paupertas-laetitia* legate da un *cum*.

Ciò permette di affermare che la *paupertas* trova il suo senso pieno non in se stessa, ma soltanto nella misura in cui unisce a Cristo. Segno di ciò è la letizia che produce nel cuore dell'uomo. Se così non fosse sarebbe solo uno sforzo volontaristico.

Non dobbiamo però dimenticare che se la povertà è prima di tutto qualcosa che abita nel cuore del *servus Dei*, questa è chiamata a farsi condivisione. Questo si capisce ancor meglio se considerato alla luce del contesto socio-culturale nel quale Francesco vive (segnato da profonde disparità sociali). Ecco allora perché a questa coppia viene opposta quella di *cupiditas* e l'*avaritia*, atteggiamenti che tendono ad escludere tutti coloro dai quali non posso avere un ritorno utilistico.

Il v. 4 ci propone il binomio *quies et meditatio*, la prima da intendere come via per evitare ogni agitazione mirante al pieno possesso della contemplazione e quindi strettamente legata alla seconda, grazie alla quale si può arrivare all'unione con Dio, fuggendo le preoccupazioni vane.

---

[84] Cfr. S. DURANTI, *Francesco ci parla*, o. c., p. 244.

Se a quanto detto vi si aggiunge il fatto che la *meditatio* è concepita come ricordo permanente di Dio, il quadro si completa nell'evidenziare il processo ascetico del ritornare a Dio passando per il proprio centro interiore, grazie alla liberazione dalla *sollicituto* e dalla *vagatio*.

Il v. 5 è strettamente legato a quello precedente. Infatti l'esercizio della *quies* e della *meditatio* permette il nascere del sano *timor Domini*, la cui presenza nell'uomo Lo costituisce custode affinché il nemico *non potest habere loculum ad ingrediendum*.

A conclusione dell'*Adm* ritroviamo un'ultima accoppiata di termini: *misericordia-discretio* e *superfluitas-induratio*, la prima delle quali richiama la coppia iniziale di *caritas et sapientia*.

E in realtà solo chi sa amare evangelicamente sa non essere superficiale (nel suo quotidiano dovere) e duro di cuore (nel riguardi del dovere altrui).

Quanto detto ci permette di comprendere che Adm XXVII orienta la riflessione iniziata con *Adm* I in forma riassuntiva, con un carattere che potremmo definire "laudativo".

Adm XXVIII: concludendo e includendo

A conclusione del nostro *Opusculum* si trova un'ultima *Adm* ripresentata nei termini del macarismo.

Un primo termine da chiarire è il *thesaurizare* (v. 1), che già incontrammo in Adm XI con senso negativo. Qui tuttavia esso è ritenuto con accezione positiva e sembra inglobare l'idea del nascondimento, appoggiata con formulazione negativa da: *et sub specie mercedis non cupit manifestare*. Questo *thesaurizare in celo* implicante l'idea del perdurare dei *bona*, se vissuti in relazione stretta col donante[85].

L'oggetto d'interesse sono allora i *bona Domini*, che restano tali nella misura in cui il Signore decide di manifestarli. Viene così prospettata, oltre alla dimensione della dipendenza divina, quella della gratuità:

bona quae Dominus sibi ostendit;

quia ipse altissimus manifestabit opera eius quibuscumque placuerit;

che ben motiva un manifestare umano non dettato dal *sub spe-*

[85] Cfr. *Idem*, pp. 170-171.

cie mercedis in quanto è l'Altissimo il principio di ogni rivelazione.

Il v. 3 riprende infine l'idea già annunciata al v. 1, con la quale si stabilisce un parallelismo lato tra l'*in corde suo* e l'*in caelo*, permettendo così di affermare che il cuore non è solo luogo dove conservare qualcosa ma camera del segreto, se non addirittura cielo sulla terra.

Come si può ben notare, dal punto di vista strutturale, alla proclamazione della beatitudine unita all'origine dei *bona,* risponde in modo antitetico l'ammonizione incentrata sull'agire esclusivamente umano: *et sub specie mercedis non cupit manifestare*.

Risponde invece al v. 1a il v. 3, che crea un parallelismo tra *in caelo* e *in corde suo*.

La beatitudine di chi custodisce i beni e i segreti del Signore, oltre al discorso della montagna (Mt 6,20), ha un riferimento a Maria, che custodiva nel suo cuore quello che Dio le donava da vivere (Lc 2,51)[86].

Una visione d'insieme

Al termine del nostro cammino attraverso le 28 *Adm* è necessario chiederci se l'autore o i redattori si sono limitati a giustapporre le diverse esortazioni, o se possiamo rintracciare un "filo rosso" che lega la molteplicità di argomenti e temi trattati.

Per Ciceri è possibile affermare che *Adm* I costituisce un testo globalmente indicante le principali caratteristiche dell'essere cristiano delineate secondo il criterio dell'*esse in Spiritu*, *per Filium ad Patrem*. *Adm* I cioè sembra essere posta all'inizio dell'intero *Opusculum* per offrire il "là" d'intonazione di tutto quello che sarà narrato nelle restanti *Adm*. Allo stesso tempo, poiché *Adm* I forma il tessuto di base, si caratterizza anche come termine finale. Sembra quindi venirci detto che l'ascesa *in Spiritu*, *per Filium ad Patrem*, è possibile solo attraverso le modalità e gli insegnamenti che le restanti *Adm* descrivono ed esortano a compiere[87].

Dello stesso parere è Vaiani che definisce *Adm* I come il centro dell'insieme, il punto prospettico di comprensione dell'intera raccolta[88].

---

[86] Cfr. C. PAOLAZZI, *Francesco d'Assisi: Scritti*, o. c., p. 377.
[87] Cfr. A. CICERI, *Le Ammonizioni*, o. c., p. 171.
[88] Cfr. C. VAIANI, Vedere e credere, o. c., p. 167.

Se nell'*incipit* della raccolta abbiamo rintracciato il *terminus a quo*, in Adm XXVII-XXVIII rintracciamo *il terminus ad quem*.

A questa conclusione ci permette di arrivare lo stesso testo della *Adm* XXVII, dalla cui analisi si può constatare che i termini che la compongono richiamano quelle presenti nelle altre *Adm*[89]:

caritas: *Adm* IX; XI; XV; XX; XXIV; XXV;
sapientia: *Adm* V; VII; X; XXI;
patientia: *Adm* XIII; XXII;
humilitas: *Adm* XIII; XIX; XXIII;
ira: *Adm* XI;
perturbatio: *Adm IV* (turbari); XI; XIV;
paupertas: *Adm* XIV;
laetitia: *Adm* XX;
quies (*pax*): *Adm* XI; XIII; XIV; XV;
meditatio: *Adm* XVI;
timor Domini: *Adm* VI;
misericordia: (si veda *caritas*); *misericordia-obbedienza*: *Adm* III;
discretio: *Adm* II; V; X; XII; XXI; *discretio-superfluitas*: *Adm* IV;
discretio-induratio: *Adm* VIII;
superfluitas iudicium: *Adm* XXVI;
superfluitas: *Adm* XIX.

La laude allora sembra tracciare il ritratto - in positivo e in negativo - del frate e del fedele, sintetizzando ciò che è stato illustrato nelle precedenti *Adm*, e manifestando ciò che si realizza quando ci si rende docili allo Spirito del Signore[90].

La vera e propria conclusione è da localizzarsi comunque in *Adm* XXVIII che offre, con il richiamo al *celo*, il punto di arrivo e quindi il senso di tutto il cammino percorso.

Tra i due termini, *a quo* e *ad quem*, si delinea nelle restanti 25 *Adm* il cammino del *servus Dei*, qualsiasi sia lo stato di vita da esso abbracciato.

Grazie all'individuazione dell'unità strutturale desunta dallo studio di Ciceri, possiamo ora facilmente passare a rintracciare l'unità

---

[89] Cfr. A. CICERI, *Le Ammonizioni*, o. c., p. 174.
[90] Cfr. C. LEONARDI (ed.), *Letteratura Francescana Volume I: Francesco e Chiara d'Assisi,* Mondadori, Farigliano (CN) 2004, pp. 88-91.

tematica del nostro *Opusculum*, che sembra potersi codificare in quattro punti.

Proprio da queste ultime osservazioni ripartiremo - nel prossimo capitolo - per comprendere quale visione di uomo le *Adm* ci propongono.

11.1 Dio quale attore principale

Nella I *Adm* il verbo *dixit* - presente nel primo e nell'ultimo versetto del testo - può essere ritenuto quale inclusione[91]. Inoltre la costante presenza del soggetto divino (che ricorre dell'inizio alla fine dello stesso testo) indica che il riferimento all'uomo è come inserito e intessuto nella più fondamentale iniziativa divina che tutto pervade[92].

Ma, a ben guardare, questo dato può essere rintracciato nell'insieme del nostro *Opusculum*. Infatti il "dire" di Dio - che può essere considerato come espressione del suo desiderio di andare incontro all'uomo - è presente nel testo per un totale di 15 ricorrenze, comprendenti la forma al presente (*dicit*) e quella al perfetto (*dixit*), senza contare tutti quei casi dove non c'è una citazione esplicita del testo sacro.

Come abbiamo potuto constatare nell'analisi delle singole *Adm*, Francesco si ispira sempre - in modo diretto o indiretto - ad un brano della Scrittura, e se per assurdo eliminassimo tutti i riferimenti al testo Sacro, della riflessione dell'Assisiate resterebbe poco o niente.

Ciò consente di sostenere che il *dicit* - *dixit* può essere considerato non solo come inclusione della I *Adm*, ma dell'insieme dello scritto che stiamo esaminando.

Queste osservazioni ci permettono inoltre di confermare quanto precedentemente affermato in merito al carattere "riassuntivo" della I *Adm*, e di rintracciare nel desiderio di Dio di far partecipe l'uomo della sua vita trinitaria, una delle sue qualità essenziali.

Da questo possiamo allora facilmente dedurre che l'attore principale di questo scritto dell'Assisiate è Dio, che nel Figlio, per mezzo dello Spirito si dona all'uomo, e questa donazione attende la risposta dell'obbedienza dell'uomo.

---

[91] Cfr. F. URIBE, *Per conoscere il Padre*, o. c., p. 12.
[92] Cfr. C. VAIANI, *Vedere e credere*, o. c., p. 44.

11.2 L'obbedienza allo Spirito del Signore

Il secondo dato che si registra nel leggere con attenzione il testo delle *Adm*, è l'importanza che viene data allo *Spiritus Domini* e al suo agire nel fedele.

E' bene ricordare che nella I Adm è proprio grazie a questo Spirito che si arriva al Padre, e questo movimento ascendente caratterizza tutto il nostro Opusculum.

Il dato è riscontrabile anche grazie alla constatazione delle 17 ricorrenze del termine *Spiritus*, 8 delle quali solo nella I *Adm*.

Delle altre 9 ricorrenze, la più indicativa è quella della XII *Adm*.

Come si ricorderà (vedi p.), questo testo segna il passaggio dalla I alla II parte del nostro *Opusculum*, ed è significativo osservare che proprio nello "snodo" del discorso - l'autore o i redattori - si propongano di rintracciare i criteri per comprendere se il *servus Dei* vive realmente secondo lo *Spiritus Donimi*.

Ma è necessario compiere un ulteriore passaggio.

Infatti se le 28 *Adm* tracciano il percorso per l'andare *ad Patrem in Spiritu*, ciò si compie solo grazie alla passione e risurrezione di Cristo.

A questo proposito nel presente lavoro si riscontra un dato che viene poco o niente sottolineato nei diversi commentari alle *Adm*: quello dell'obbedienza del Figlio al Padre.

Questo concetto non ricorre in modo esplicito in nessuna delle *Adm*, ma guardando con attenzione alla menzione della quotidiana umiliazione del Figlio nell'Eucarestia (*Adm* I.16) il riferimento biblico proposto dall'edizione critica è quello a Fil 2,8, verso che si pone all'interno dell'inno cristologico sulla Kenosi ed esaltazione del Cristo, proprio in virtù della sua obbedienza.

Allora comprendiamo che tutto il discorso della I *Adm*, e di conseguenza di tutto il *corpus*, ha questo punto di riferimento fondamentale, senza il quale il cammino tracciato perderebbe il suo fondamento e quindi la possibilità stessa di essere compiuto.

Se così è, l'obbedienza a cui è chiamato l'uomo - di cui si parla in modo esplicito solo nelle *Adm* II e III - diventa l'elemento fondamentale grazie al quale si può essere docili allo Spirito per arrivare al Padre per mezzo di Cristo.

Minorità in fraternità

Un'ultima riflessione sembra opportuna per completare il quadro tematico-riassuntivo di questa sezione degli *Scritti* dell'Assisiate.

Come si è più volte evidenziato nel corso del commento alle sin-

gole *Adm*, gli atteggiamenti concreti che vengono proposti, se hanno come punto d'arrivo l'entrare nella comunione trinitaria grazie al dinamismo più volte illustrato, hanno come *habitat* nel quale concretizzarsi quello della vita quotidiana.

Allora se è singolare osservare che nel nostro *Opusculum* non si ritrova mai il termine *fraternitas*, e che il termine *frater* è presente solo 7 volte, è altrettanto significativo rendersi conto che tutto nel testo parla di relazioni interpersonali e che queste diventano il banco di prova per comprendere la verità del cammino compiuto. Infatti:

l'obbedienza (III *Adm*);
l'ufficio prelatizio (IV *Adm*);
l'invidia per il bene che il signore compie nel fratello (VIII *Adm*);
l'amore per i nemici (IX *Adm*);
il constatare il peccato altrui (XI *Adm*);
il riconoscere quanta pazienza si ha (XIII *Adm*);
la povertà di spirito (XIV *Adm*);
l'umiltà (XVII, XXIII *Adm*);
la compassione (XVIII *Adm*);
la giocondità (XX *Adm*);
l'inopportuna loquacità (XXI *Adm*);
la correzione (XXII *Adm*);
la vera dilezione (XXIV, XXV *Adm*);

hanno il loro senso compiuto mai in se stesse, ma sempre in relazione alla vita della *fraternitas* e agli *alii* in genere.

Un'osservazione simile si può fare per la povertà.

Nel testo il termine ricorre solo 4 volte (3 delle quali nella XIV), ma continuamente si sottolinea l'importanza di non appropriarsi:

della propria volontà (II *Adm*);
dell'ufficio prelatizio (IV *Adm*);
del bene che il Signore compie per mezzo nostro (V, XII, XVIII *Adm*);
del bene che il Signore compie per mezzo di altri (VI, XVII *Adm*);
delle parole del Signore (VII *Adm*);
del proprio corpo e delle sue passioni (X *Adm*);
del peccato altrui (XI *Adm*).

Allora comprendiamo che senza umiltà e minorità, la povertà si trasforma in qualcosa di arido che corre il rischio di far insuperbire chi la pratica.

Nello stesso tempo è proprio l'umiltà-obbedienza di Cristo che diventa il fondamento di quella dell'uomo, e così chiudiamo ancora una volta il cerchio del discorso intorno alla I *Adm*

Cassiodoro e il pensiero cristiano: **Variae e De anima**

Luca Parisoli

I limiti e la finalità di questo testo sono quelli di analizzare essenzialmente due importanti prodotti dell'attività intellettuale di Cassiodoro, la raccolta di lettere che si intitola *Variae*, e il trattato *De anima*, senza pretendere di affrontare se non incidentalmente ed in funzione di questo scopo principale il resto della sua produzione. L'intento è di procedere con un'analisi che si propone di delineare un ritratto della personalità morale ed intellettuale di Cassiodoro che offra una sensata e ragionevole convinzione che egli si colloca nel nuovo contesto culturale del cristianesimo ed offra soprattutto in positivo una proposta culturale che mostri l'azione del messaggio cristiano nella sua riflessione, una riflessione che si incarna nel suo vissuto esistenziale sino a delineare un profilo antropologico di un nuovo modello di vita rispetto alla fenomenologia del mondo romano. Quello che cercherò di proporre non è un mero "fumus", qualcosa di meramente congetturale ed indiziario, per favorire il riconoscimento dell'evoluzione di Cassiodoro verso nuovi stilemi antropologici; anche se non sarà una raccolta di dati cronologici e cronachistici della sua vita, sarà collocato sul piano della sua costruzione intellettuale, un piano che caratterizza la sua personalità virtuosa e lo spirito della comunità monastica che egli fondò ed animò. Sarà quindi la proposta di riconoscere in uno scritto *prima facie* non-religioso come le *Variae*, opera di un funzionario amministrativo dello Stato romano – seppure guidato da non-romani, ed in uno scritto come il *De anima*, che testimonia della crescente sensibilità di Cassiodoro verso le fonti patristiche, una proposta unitaria e coerente che prima della cosiddetta svolta religiosa di Cassiodoro, che si concretizzerà nella sua opzione per una forma di vita religiosa professa, manifesta l'altissima considerazione del messaggio cristiano, sino a proporlo come nuovo abito del funzionario amministrativo di una nuova stagione culturale non più paganeggiante.

Questa proposta non si innesta su una tradizione risalente, e per essere sostenuta deve fare i conti con una letteratura secondaria che ha invece spesso svalutato il profilo di Cassiodoro nella sua dimensione di uomo pratico e e di pensatore sulla natura della di-

mensione pratica dell'azione pubblica. La figura di Cassiodoro come pensatore è stata infatti oggetto di valutazioni differenti : se ne è stato sottolineato l'indubbio valore come raffinato letterato attento al valore della trasmissione del sapere consolidato, ne è stato però anche ridimensionato il valore come uomo di azione, come ripete Arnaldo Momigliano nella voce biografica del *Dizionario biografico degli Italiani* (t. 21, 1978), in cui riprende l'approccio severo di Mommsen, editore di una prima edizione critica delle *Variae*, oggi disponibile nel *Corpus Christianorum*. Una delle valutazioni meglio calibrate è quella che lo colloca nella sfera dell'intellettuale–filosofo, una figura che Polara distingue dall'alternativa del poeta nel quadro dell'epoca teodericiana[1]; ma la natura intrinsecamente cristiana delle sue *Variae* è stata perlopiù ricondotta e ingannevolmente ridotta all'esercizio retorico piuttosto che alla sua personalità cristiana, elemento che invece viene spesso riconosciuto nelle biografie di uomini politici, in quanto dediti ad attività nella sfera pubblica, del XIX o del XX secolo. Mi pare che questa differenza cronologica non sia sufficiente per escludere a priori che anche in Cassiodoro l'opzione di vita cristiana possa manifestarsi nella sua riflessione sulla dimensione pratica dell'azione pubblica.

Cassiodoro , nato a Scyllacium tra il 485 e il 490, decise di raccogliere i documenti della sua attività amministrativa in una grossa opera che intitolò, data la varietà del suo contenuto, *Variae*; il lavoro di ordinamento si colloca in un plesso temporale tra il 537 e il 538, dopo la cessazione della sua attività che potremmo dire di esercizio di funzioni amministrative nel senso nobile del concetto moderno di potere amministrativo. Due libri sono di *formulae*, libri 6 e 7, ossia modelli di diploma di nomina alle alte gerarchie dello Stato, che Cassiodoro calcolava di poter ancora usare in ufficio (*Variae*, *Praefatio*, 14). Gli altri dieci libri rappresentano lettere ufficiali effettivamente scritte da lui a nome proprio o più spesso a nome dei re gotici, e in talune di esse Cassiodoro ci rende un'immagine di sé che non dobbiamo assumere nel contesto di un ipotetico autoritratto, quanto in un più ampio e preciso contesto retorico dell'esercizio della funzione amministrativa, in cui il funzionario

[1] G. Polara, *Letteratura latina tardoantica e altomedievale*, Roma 1987, pp. 17ss. Il rilievo è utilizzato da R. Perrelli, *Cassiodoro tra* vita activa *e contemplazione*, in M. Alcaro, a cura di, *Storia del pensiero filosofico in Calabria da Pitagora ai giorni nostri*, Soveria Mannelli (CZ) 2012, p. 47.

veicola immagini destinate al compimento simbolico e normativo della finalità della funzione che gli è stata conferita dalle sfere più alte della gerarchia normativa.

Poco importa se Cassiodoro abbia rivisto o meno quei testi destinati alla comunicazione tra centri ed emanazioni delle strutture amministrative; ed è certo poco generosa l'osservazione di Momigliano per cui egli ce ne presenta una scelta da cui è escluso ogni materiale compromettente (ostile a Boezio e Simmaco, ostile a Costantinopoli, ecc.). Nelle *Variae* Cassiodoro esercita in nobile ed alto grado la scienza della retorica, che è un'arte per la sua dimensione di bellezza, ma è anche una scienza in quanto diretta alla corretta comunicazione tra soggetti dati (quelli tra cui la comunicazione concretamente avviene), come nel nostro secolo ci ha ricordato con la *nouvelle rhétorique* Perelman[2]. Mentre la qualifica di 'stilista' attribuitagli da Momigliano può suonare con una forza gerundiva di segno negativo, il fatto di cambiare di tono secondo le persone a cui scrive ("quia necesse nobis fuit stilum non unum sumere qui personas varias suscepimus admonere": *Praefatio*, 15) è il cuore stesso di una retorica correttamente intesa, senza che nessuna deviazione neppure lontanamente sofistica vi sia implicata. Cassiodoro non ci presenta nelle *Variae* una sua impresa annalistica oppure storiografica; non si è dato il compito di scrivere una *History of England* alla maniera di David Hume, ossia un'analisi filosofica scandita secondo la manifestazione del fatto storico, e non si è assunto il ruolo di Tucidide, secondo il quale lo storico ha il triste privilegio di chiamare le cose con il loro nome. Cassiodoro ci presenta la sua attività amministrativa, con indubbia valenza politica come è nel caso di ogni esercizio amministrativo, ed i suoi talenti letterari sono messi al servizio di una retorica che è pertinentemente la scienza della corretta comunicazione del contenuto semantico che ha avuto l'incarico di trasmettere, e che in lui non devia e non degenera mai nell'approccio sofistico[3].

---

[2] C. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Torino 1976.

[3] Mi pare possano essere così sviluppate le considerazioni di G. Polara, *Letteratura latina tardoantica e altomedievale*, p. 34, sulla fortuna medievale del registro retorico di Cassiodoro. Parimenti, la sua tensione verso l'efficacia retorica è stata collocata nelle finalità della produzione amministrativa da V. Fauvinet-Ranson, Decor civilitatis, Decor Italiae. *Monuments, travaux publics et spectacles au VIe siècle d'après le* Variae *de Cassiodore*, Bari 2006.

E' profondamente ingeneroso vedere nelle sue divagazioni colte uno snaturamento del significato della sua attività politica: si tratta della fiducia di un uomo estremamente colto nella capacità della cultura di affinare la trasmissione del messaggio amministrativo senza ricorrere a stratagemmi linguistici, come l'ambiguità oppure la vaghezza, che si associano a difetti morali, quale l'ipocrisia che nel rendere il suo omaggio alla virtù produce il moralismo, come ci ricorda nel Seicento una massima di La Rochefoucauld[4]. Le sue presunte divagazioni sono invece per lui un mezzo di cristianizzare il suo compito amministrativo, e di farne strumento di evangelizzazione nella misura in cui è un messaggio destinato alla scena pubblica: scevro dell'abito del polemista pamphlettario, Cassiodoro vesti i panni del diffusore di un discorso edificante che indirizza l'esistente verso un più nobile, più alto, e più vero obiettivo.

In senso programmatico, mi pare necessario cambiare lo scenario su cui operare un giudizio sulle riflessioni epistolari di Cassiodoro, non già uno scenario politico, su cui pure Giardina ha scritto pagine che eliminano quelle più fosche della leggenda nera di Mommsen[5], bensì uno scenario di funzione amministrativa. Non si tratta di un gioco di parole, ma di una basilare distinzione mutuata dalla scienza politica, senza ovviamente nessuna pretesa di produrre una teoria specifica: anche se non si vuole riconoscere un quarto potere amministrativo accanto ai tre classici di Montesquieu, legislativo, giudiziario, esecutivo, si deve almeno riconoscere l'esistenza di una funzione amministrativa, come la scienza giuridica francese ha lungamente analizzato[6] nel contesto storico di uno stato francese che nell'Ottocento ha rinverdito i fasti dell'amministrazione imperiale romana.

Se ci si indirizza alle *Variae* di Cassiodoro tramite il riferimento ad una ben più larga sfera politica, si rischia di suggerire un'indebita estensione dell'auto-rappresentazione che egli era tenuto ad avere del suo compito, e giudicarlo su un terreno su cui egli non si

---

[4] François de La Rochefoucauld scrisse un celebre volume di *Maximes*, di cui quella citata è la 218. La prima edizione è datata 1665.

[5] A. Giardina, *Cassiodoro politico*, Roma 2006.

[6] R. Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'Etat*, Paris 1920-1922; Ch. Eisenman, *Cours de droit administratif*, Paris 1966-1967; G. Timsit, *Le rôle de la notion de fonction administrative en droit administratif français*, Paris 1964.

è mai spinto, salvo produrre elementi storici che ne corroborino l'impegno politico extra-amministrativo. Così si deve collocare il giudizio di O'Donnel secondo il quale Cassiodoro rende solo le situazioni migliori della sua esperienza politica e amministrativa, non tanto per censura, quanto per l'intento di fornire un quadro normativo, di ciò che dovrebbe essere rispetto a ciò che è[7].

Un giudizio politico è sempre possibile su Cassiodoro, ma non si può pretendere che esso sgorghi dalle sue *Variae*: chi lo formula deve necessariamente riferirsi a quelle che Cassiodoro ha fatto, e lamentarne l'incongruenza con quanto ha scritto. Ci pare sistematicamente fuorviante impegnarsi su questo terreno scivoloso, che si configura come eminentemente indiziario e privo di appigli ragionevoli: Cassiodoro si presenta a noi come un funzionario amministrativo, cerca di produrre una nuova ideologia del servizio amministrativo, e solo su questo terreno si può estrapolare un'analisi semantica sensatamente priva di ambiguità e vaghezze dalle *Variae*[8].

Sembra ne possa emergere così un significato antropologico in piena continuità con la produzione successiva al *De anima*, che qui considererò, sino agli anni conclusivi di *Vivarium* (555-590): sicuramente vi sono diverse geo-culture nell'universo concettuale di Cassiodoro[9], resta il fatto che l'elemento latino è preponderante, vuoi per l'importanza riconosciuta alla pratica interpretativa secondo la consolidata tradizione giuridica romanistica, che nel percorso che va da Eusebio di Cesarea sino a papa Gelasio I si era già innestata nella nascente tradizione cristiana, vuoi per i riferimenti alla cultura classica latina e ai Padri della Chiesa latini che formano l'ossatura della sua riflessione filosofica.

---

[7] J.J. O'Donnel, *Cassiodorus*, Princeton 1979, ch. 3: «because he insists on including only matters of peaceful import and such a substantial body of material on the administrative details of his assumption of office, Cassiodorus gives us a good picture of the functionings of the *officium* of the praetorian prefect at this time. The picture is largely theoretical—that is, confined to a description of how things should run, rather than a record of actual performance. Since similar descriptions survive in the *Notitia Dignitatum* and in the De *magistratibus* of John Lydus, we can perceive the structure and some of the functions of the office at this period».

[8] Perrelli pone con equanimità le coordinate concettuali per il giudizio sulla vita attiva di Cassiodoro, e giustamente indica nel Cassiodoro di *Vivarium* il portatore dell'eredità culturale più importante – R. Perrelli, *Cassiodoro tra* vita activa *e contemplazione*, p. 53.

[9] In questa direzione si può vedere il contributo di F. Burgarella, *Cassiodoro*, in «Le Corti Calabresi», I (2002), pp. 765-774.

L'elogio di Boezio che egli tesse per mano di Teodorico (*Variae*, I, 45, anno 506), a partire dalla necessità pratica di donare una clessidra ad acqua ad una popolazione borgognona[10], è un elogio della cultura che si dispiega da una tradizione all'altra, e di cui esalta ogni dimensione, colorandola sempre di una tensione valoriale spostata verso il cristianesimo – così come nella lettera all'imperatore d'Oriente Anastasio nell'anno 510 (*Variae*, II, 1).

L'osservazione "semper gratum est de doctrina colloqui cum peritis" (*Variae*, II, 40, 17) colloca le sue digressioni erudite in un contesto retorico in cui la persuasione è affidata alla rappresentazione del mondo nelle sue espressioni più nobili piuttosto che ai giochi linguistici intesi in senso riduzionistico come scollegati dall'insieme dei fatti umani. Per conferire l'incarico a Boezio di scegliere ed inviare un musico al re dei Franchi, Cassiodoro mette nel 506 nella penna di Teodorico una dissertazione sulla musica, che richiama le *Institutiones*, II, 5 (*Variae*, II, 40); in questa lettera la dimensione più tecnica del fatto musicale, seppure presente, cede il passo ad un elogio della capacità della musica di innalzare la dignità dello spirito umano, un elogio su cui Cassiodoro fa convergere la simbologia della mitologia greca; la chiusura di questa lettera è dotata di una notevole forza mistica, e di una indubbia consapevolezza teologica, che dall'armonia dell'universo che non riesce ad essere espressa dal discorso umano giunge sino alla visione diretta di Dio che produce immediatamente una beatitudine senza pari e che solo così può instaurarsi in una perpetua immutabilità (II, 40, 15-16). In questi passaggi, l'anima non ha bisogno della sensorialità, in questo caso dell'udito trattandosi di armonia intrinseca della musica, della musica celestiale, per cogliere il Creatore nel creato, dato che l'anima coglie con la ragione che la informa: i beati godono dello stesso piacere che l'armonia procura in noi, ma la colgono non-sensorialmente, in una successione senza fine e senza variazione di sorta. L'avvicinamento dei beati a Dio, più che attraverso una speciale corporeità, in Cassiodoro si manifesta nella natura razionalissima dell'anima: è vero che egli afferma che i beati vedono Dio,

[10] Si veda per questo genere di interessi *Institutiones*, I, 30; II, 7 (l'edizione critica è quella di R.A.B. Mynors), qua legate alla pratica liturgica delle ore di preghiera. E le osservazioni di F. Burgarella, *Ravenna e l'Italia meridionale e insulare*, in *Ravenna da capitale imperiale a capitale esarcale*, Spoleto 2005, pp. 120-121.

ma essi non rielaborano i dati di quella visione, la visione di Dio è immediatamente e per sé stessa costitutiva della condizione di beatitudine. Come Dio è condizione necessaria per l'atto creatore che fa esistere gli esseri creati, così Dio è condizione necessaria affinché un essere creato entri e perseveri nella beatitudine. Il dato ontologico dell'esistenza si coniuga così al dato morale della felicità dei beati: entrambi i dati sono appesi alla trascendenza del Dio trinitario.

In un'altra lettera, sempre lo stesso Teodorico, in occasione di una lamentela per una questione di disparità di trattamento da parte del personale di guardia reale, discetta di aritmetica con Boezio l'anno successivo o qualche anno dopo (*Variae*, I, 10); la matematica diviene il simbolo del regno del vero, un regno marcato dalla bellezza delle infinite rivoluzioni dei cieli che sono associate all'infinito dispiegarsi e ripiegarsi delle dita delle mano, una dimensione materiale della bellezza che la matematica esprime in sommo grado. Invece di appellarsi a nozioni giuridiche e politiche di equità, Cassiodoro evoca un legame ermetico, si direbbe facilmente pitagorico poiché legato ai numeri ed alla numerabilità ultima delle cose del mondo, tra le unità di misura del denaro e la struttura del mondo stesso, spaziale e temporale; invece di dire come dirà molti secoli dopo Nicola Oresme, con una nozione di denaro ben più vicina alla nostra, che il mutamento di valore di una unità di moneta è un vero e proprio furto che configura la tirannia nel sovrano, Cassiodoro lamenta che un'operazione simile segnerebbe la rottura tra il nome linguistico della cosa e la realtà della cosa. Forse ci può apparire oscuro, ma è anche altamente comprensibile che una spiegazione lontanissima dalla nostra sensibilità ricorra in un universo culturale che non conosce la nostra nozione di denaro e si ferma all'oggetto che per noi istanzia il denaro, ossia la singola moneta nella sua fisicità.

Teodorico si rivolge a Simmaco, in un periodo simile al precedente, e gli attribuisce la saggezza carica di pietà di condurre di fronte ad un tribunale chi ha contribuito alla violazione dei precetti del diritto naturale (*Variae*, II, 14); questo diritto naturale è evocato con un'immagine allegorica tratta dal mondo animale, una procedura che perdurerà per secoli nella tradizione cristiana e che abita anche la *Summa contra gentiles* di san Tommaso. Tra le cicogne, quando i vecchi non possono più provvedere a se stessi, i giovani

se ne prendono cura, mossi dalla loro compassione naturale; tra le pernici, c'è la pratica di sottrarre un uovo altrui quando una madre ne perde uno, pratica che evoca la cattiva fama che le pernici avevano nel mondo antico, ma quando i pulcini iniziano a camminare quello che è uscito dall'uovo trafugato sembra diretto dalla voce della madre persa alla ricerca della stessa, mosso certamente dalla sua compassione naturale. Anche in un'altra lettera, la VIII, 31, circa 526-527, che va dal re Atalarico al governatore Severo, evoca immagini tratte dall'etologia degli uccelli dell'epoca per individuare le coordinate del bene comune tra gli abitanti degli insediamenti urbani e quelli delle campagne: come gli storni vivono in densi stormi ed i colombacci vivono in rumorose comunità, le aquile ed i falchi preferiscono la solitudine[11], così gli uomini non possono essere costretti a vivere tutti indistintamente secondo modalità omogenee.

Lo stesso diritto naturale, evocato come maestà dei cieli, consolida la condanna della pratica della magia che è inconciliabile con il cristianesimo, scrive Teodorico ad Argolico tra 510 e 511 (*Variae*, IV, 22); l'applicazione di qualunque legge deve seguire la procedura prevista, e non già l'esercizio della forza o l'improvvisazione della volontà di qualche funzionario che la interrompe, scrive Teodorico al governatore della Campania (*Variae*, IV, 10). E nella penna di Teodorico per il medesimo Simmaco, nello stesso plesso temporale 507-512, si colloca una digressione sul teatro e i generi teatrali, in particolare sulla loro origine nei tempi ancestrali (*Variae*, IV, 51), che si colloca simmetricamente con la diffidenza topica di Cassiodoro verso i giochi circensi (*Variae*, III, 51), in cui si evocano senz'altro le tristi e sconsolate considerazioni di un Giovenale (*Satire*, XI, 197-201) o di un Ammiano Marcellino (*Res Gestae*, XXVIII, 4, 29-31), ma che sarebbe riduttivo non vedere colorate dalla nuova sensibilità cristiana. Un provvedimento che indirizza personalmente per il *cancellarius* della Liguria e che ha per oggetto la città di Como ispira una descrizione delle bellezze del lago (*Variae*, XI,

[11] Questo uso non è solo simbolismo poetico oppure mitopoetico, si tratta della ricerca di proprietà presenti nel mondo animale che possono essere illuminanti per le relazioni umane a partire dall'idea che vi è un ordine naturale delle cose che instaura non già identità, quanto analogia tra il regno degli animali e quello degli umani. Se è estraneo all'approccio volontarista nella tradizione giudaico-cristiana, fa invece parte integrante dell'approccio intellettualista.

14, anni 533-537), non senza una razionalità interna alla norma amministrativa così trasmessa, dato che la natura paesaggistica del luogo ne fanno una meta turistica che agli occhi di Cassiodoro è una qualità più importante della collocazione geografica del lago di Como e delle sue sponde nella geo-politica del regno; un altrettanto felice tratto troviamo nella descrizione databile tra il 533 e il 536 della sua natale Squillace (*Variae*, XII, 15), in cui l'enfasi retorica non ci deve fare mai immaginare una deformazione od una ricostruzione puramente cerebrale della realtà, che lo stesso Cassiodoro respinge esplicitamente coniugando bellezza e giustizia dei luoghi di cui narra; famosa è la pittura della laguna veneta nel 537 (*Variae*, XII, 24), che non è disgiunta da considerazioni sui traffici commerciali dell'epoca, ed anzi si integrano e si completano a vicenda, dato estetico e dato di politica economica. In questo tipo di lettere, la percezione della teleologia divina nel creato si unisce alla consapevole analisi delle relazioni nello spazio pubblico, producendo una teleologia cristiana nello stesso spazio pubblico.

Scrivendo sempre in prima persona nel 537 (*Variae*, XII, 25), Cassiodoro riflette sulla relazione tra l'ordine naturale delle cose e la provvidenza divina: l'uomo è rassicurato dall'ordine consueto degli avvenimenti, ed ogni cambiamento lo turba sino a spingerlo verso un discorso magico. Nulla accade senza una ragione, nulla sfugge al piano divino: ciò che appare misterioso ai più, svela la sua sensatezza ai saggi. Per Cassiodoro l'ordine divino non è un'azione diretta ed immediata nei fenomeni, è piuttosto un ordine di leggi che si dipanano nel loro corso usuale e le cui apparenti eccezioni sono spesso spiegabili in base alle stesse leggi. In ogni caso non dobbiamo avere paura, poiché il testo sacro, Matteo 16, 1-4, ci trasmette il comando divino di non cercare vanamente segni dappertutto. La prudenza di accumulare le scorte in tempo di raccolti copiosi è la nostra garanzia contro la possibilità di annate di carestia, siano o meno esse evitabili. Cassiodoro non esalta in alcun modo un'autonomia della ragione che possa giustificare il controllo del nostro futuro; assegna solo alla provvidenza divina la collocazione di cause proprie ad ogni cosa, ed all'esercizio oculato della virtù la costruzione di baluardi nella sfera pubblica contro l'indesiderabilità delle conseguenze di combinazioni complesse di fenomeni naturali, rispetto ai quali rifiuta lo sviluppo di un'analisi magica e misterica come era usuale nel mondo antico pre-cristiano;

Teodorico scrive al console Massimo nel 523 (*Variae*, V, 42), e stigmatizza la riduzione della giustizia divina operata dalle liturgie pagane, dai sacrifici di sangue, dai giochi venatori che ricreano la caccia in uno scenario artificiale e ne ritualizzano i soli aspetti violenti e cruenti[12]. Cassiodoro considera che la giustizia divina ha permesso queste degenerazioni, che trovano nei greci ateniesi i capostipiti di una deviazione che offre vite umane alla tensione devozionale verso la dea Diana; le liturgie pagane, giustamente pubbliche come deve essere ogni liturgia, mostrano così la natura idolatrica di un significato distorto[13]. Cassiodoro contribuisce così ad un discorso che, fedele all'insegnamento agostiniano sull'idolatria, non vede in certe manifestazioni ludiche o nelle stesse liturgie pagane una deviazione del comportamento umano oppure una mera superstizione, quanto una vera e propria evocazione di potenze negative che inquina e corrompe il significato della manifestazione del divino.

In una lettera indirizzata a Severo da parte del sovrano Atalarico nel 527 (*Variae*, VIII, 33), il punto di partenza della sua analisi semantica è una fattispecie di vessazioni commerciali nei confronti dei pellegrini per la festa di san Cipriano. Quella che Momsenn e Momigliano considerano solo la propensione di Cassiodoro per la digressione, gli permette di informarci sulla neutralizzazione da parte del diritto romano dell'infelice pratica di cedere per lunghi periodi, anche 25 anni, un figlio dietro compenso. Si tratta di una pratica certo consuetudinaria che l'ordinamento romano può solo neutralizzare in principio sulla base dell'impossibilità di perdere la condizione di liberi soggetti dietro corresponsione di una somma monetaria[14], ma che di fatto non riesce a rimuovere nella pratica della cessione della disponibilità dei propri atti per un tale lun-

---

[12] L'imperatore Anastasio aveva bandito le forme ludiche di questo tipo nel 498, ma solo una sconfessione dell'antropologia pre-cristiana che vi stava dietro poteva avere un effetto sensibile rispetto alla loro pratica massiccia. Ricorrenti ancora nella prima parte nel VI secolo, si trovarono marginalizzate solo dalla diffusione epidermica dell'antropologia cristiana.

[13] Il discorso di Cassiodoro si ispira alle immagini del poeta Prudenzio, depositate nel suo *Contra Symmachus*, I, 351-401 (nell'edizione a cura di Vincenzo Lanfranchi *Opera*, II, Torino 1898, pp. 198-201; a cura di Bergman appare l'edizione critica nel CSEL 61, rivista da Thomson per la LOEB, testo inglese a fronte, London-Cambridge Mass. 1949, pp. 376-381).

[14] Così recita la Novella 33, nella raccolta di Giustiniano.

ghissimo periodo, con rinuncia del genitore al proprio diritto diretto sulla figliolanza, una rinuncia oggetto di mercimonio. Cassiodoro non esprime nessuna condanna moralistica per questo tipo di pratiche, si accoda al suo ruolo di funzionario amministrativo che rispetta le leggi vigenti: solo vedendo in lui un ruolo politico-legislativo che non si è mai, e che nessuno gli ha mai, attribuito questo silenzio gli può essere rimproverato. Non è sul terreno della politica del diritto che dobbiamo giudicarlo, dato che egli non disponeva di alcun potere di proporre riforme legislative: del resto, egli non scrive in nome proprio, bensì in nome del re Atalarico. In altra sede il vertice dell'ordinamento, e non Cassiodoro – anche se su eventuale impulso di Cassiodoro -, potrebbe proporre una riforma legislativa, ma non in quella di una interpretazione amministrativa del diritto in vigore.

E' fuorviante vedere in Cassiodoro un'accettazione acritica dell'esistente, e non è neppure centrale la dimensione prudenziale della sua diplomatica funzione amministrativa, che punta a cristianizzare l'esistente piuttosto che a combatterlo e negarlo in nome delle sue difformità con il messaggio cristiano. Da un lato, Cassiodoro si colloca nella grande storia culturale dell'esaltazione dei meriti del diritto romano che condussero del resto la stessa religione cristiana ad accomodarsi dell'imponente costruzione giuridica romana nei secoli del mondo tardo antico, tanto che solo nel XII secolo si costruirà un vero e proprio diritto canonico, ispirato certo dalla costruzione romanistica, ma che saprà progressivamente svincolarsi dall'antropologia pre-cristiana che percorreva questa stessa costruzione romanistica. Dall'altro, se non c'è moralismo in Cassiodoro, se non c'è critica e lamentazione contro pratiche difformi dal messaggio cristiano, c'è però la scelta di una proposta alternativa che si possa additare alla comunità pagana per svuotare di senso direttamente ai loro occhi quelle che per il momento appaiono stabili consuetudini etnologiche e antropologiche. Più che demolire il paganesimo, Cassiodoro vuole cristianizzare i pagani, che abbandoneranno così il paganesimo a seguito della trasformazione delle loro convinzioni più profonde.

Deve così essere compresa la chiusa della lettera, in cui a partire dalla significazione dell'acqua nel mondo pagano si slitta, in un processo di cristianizzazione, alla significazione dell'acqua nel mondo cristiano, mediante un vigoroso inno alla significazione del

sacramento cristiano del battesimo: la sua descrizione delle pratiche pagane, coniugate all'intima fiducia che le acque che percorrevano le azioni liturgiche pagane diventino quelle battesimali del Giordano, mostra una consapevolezza della stratificazione delle credenze religiose e della loro trasformazione al livello devozionale che non contrasta con il discorso colto del religioso, e che lo completa con la giusta consapevolezza dell'importanza fondamentale delle pratiche devozionali.

Una lettura attenta del testo della VIII, 33, elimina ogni dubbio intorno ad una mera sensibilità di Cassiodoro per la considerazione morale che si aggiunge alla descrizione dei fatti, con la possibilità che arrivi quasi ad inficiare una ragionevole attendibilità delle descrizioni da lui operate. C'è indubbiamente un impegno valutativo in Cassiodoro, tanto più che si impegna in osservazioni che la mera funzione amministrativa potrebbe catalogare come opzionali e quasi fonte di confusione. Non è però orpello moralistico, lo ribadisco, bensì impegno di nuova connotazione antropologica in senso cristiano dell'universo pagano, a partire dagli stessi fatti umani, collocati e compresi sotto nuove e ben diverse coordinate umane. In questo senso è certo utile opporre lo stile di Cassiodoro a quello di Plinio, per esempio in *Epistole*, IV, 30, e VIII, 8, come fa Barnish[15]; chi vuole vi vedrà un elogio della migliore capacità descrittiva di Plinio, altri vi vedranno il confinamento di Plinio nel suo universo culturale pagano la cui stessa antropologia pagana gli è divenuta talmente usuale da esserne un portatore inconsapevole, mentre Cassiodoro se ne distacca andando all'essenziale della visione dell'uomo, lasciando ad altri la cronachistica e l'annalistica.

Due lettere-formulario del 511 sono significative: mentre VI, 2, traccia il titolo di patrizio sino ai sacerdoti della Roma del *fas*, VI, 3 fa del patriarca Giuseppe il modello del prefetto pretoriano, evocando Genesi 41. La notazione finale di quest'ultimo formulario è particolarmente significativa: nell'integrità delle sue doti morali, il prefetto pretoriano può anche apparire all'esterno come un inetto, almeno per chi lo giudica secondo un classico parametro per cui la reazione personale, la vendetta, è un dovere, mentre in realtà eser-

[15] Mi riferisco alla sua introduzione alle *Selected* Variae *of Magnus Aurelius Cassiodorus Senator*, Liverpool 1992, p. xxi.

cita un quasi-sacerdozio[16].

Questa rapida successione mostra il passaggio da un'istituzione esclusivamente pagana ad una istituzione che possiamo dire appartenere alla nuova dimensione della teologia politica cattolica, quindi da potersi radicare in ultima istanza nel testo biblico. Se Giove detta la cultura del patriziato, ossia della sua identità normativa sociale, è il racconto biblico fondatore di Giuseppe nella Genesi che detta l'identità normativa del prefetto pretoriano: credo che Cassiodoro non potesse dire in modo più esplicito la sua intenzione di fare transitare le strutture normative del mondo romano da un'antropologia fondatrice pre-cristiana ad una antropologia fondatrice pienamente cristiana. Barnish nota come Cassiodoro cerchi nelle *Variae* di offrire un'ideologia al funzionario romano cristiano, ma non si accorge come la coppia VI, 2 e VI, 3 sia molto di più di un esercizio retorico[17], sia un vero e proprio esercizio di antropologia dogmatica, quindi di ingresso dell'identità religiosa cristiana nel discorso delle *élites* amministrative romane.

L'elogio della prudenza e della buona fede si concretizza nella penna di Cassiodoro in una lettera come quella indirizzata nella sua veste di prefetto a Valeriano (*Variae*, XII, 5, circa 356): Cassiodoro svolge considerazioni che saranno centrali nella risposta settecentesca della scuola del senso comune – penso al capofila Thomas Reid – contro il convenzionalismo etico di David Hume, che preparava il terreno all'imminente dilagare dello stile utilitaristico nella riflessione etica sulla base della dissoluzione dell'identità del soggetto. Cassiodoro osserva che l'esistenza di relazioni specifiche tra gli agenti morali giustifica la conseguente esistenza di scambi specifici di rilevanza morale tra gli stessi, e ogni supposta rottura dell'eguaglianza è irrilevante. Quella rottura a noi sembrerebbe ovvia sulla base dell'oggi dominante legalismo etico fondato sul primato pressoché idolatrico del soggetto individuale, per cui ogni differenza è rottura dell'eguaglianza: non è per ragioni di ge-

[16] Cassiodoro, *Variae*, VI, 3, 9: «monimenta publica talia contineant, quae se legisse nullus erubescat. praesul mirabilis partem non habet cum delictis, qui nisi aliquid egregium assidue fecerit, culpam vel otiosus incurrit. nam si praedictus auctor sanctissimus ille recolatur, quoddam sacerdotium est praefecturae praetorianae competenter agere dignitatem».

[17] Si confrontino p. xxi e p. xxv, senza che vi sia un consapevole collegamento e una cognizione dell'importanza dell'analisi di Cassiodoro.

rarchia sociale che Cassiodoro considera l'eguaglianza matematica un criterio fallace nelle relazioni umane, bensì per la complessità delle relazioni umane in cui l'atto lodevole, l'atto virtuoso, è una risposta non già ad un modello procedurale astrattamente definito, quanto la risposta al riconoscimento di una situazione fattuale ben determinata. Se ai padri dobbiamo rispetto, ai nostri concittadini dobbiamo un atteggiamento simpatetico, che però è un amore speciale verso i nostri figli, e nessuno si potrà ritenere offeso se a lui in quanto destinatario ho preferito conferire un bene ad uno dei miei parenti. In altri termini, non esistono solo individui, esistono individui collocati nelle loro relazioni comunitarie, dalla famiglia alla comunità sociale, e la propria comunità sociale ci è più vicina, quindi più occasione di atti virtuosi, rispetto ad altre comunità che al loro interno trovano coesioni almeno relativamente valide[18]. Mi pare che qui Cassiodoro offra una lucida analisi di come si debbano arginare le derive potenziali dell'individualismo, che molti secoli dopo nell'età moderna comincerà a produrre pienamente i suoi effetti degenerativi.

Nei termini giuridici, da cui probabilmente Cassiodoro estrapola andando dalle sue competenze professionali ad un nuovo discorso di etica normativa cristiana, si tratta di sottolineare l'importanza dell'equità, della fattispecie particolare che modella la soluzione giusta, rispetto ad una giustizia impersonalmente intesa, poiché al di fuori della fattispecie concreta non si può considerare il volto delle persone coinvolte. Tanto più le persone sono nel bisogno, tanto più ci si attende che gli altri le amino in modo speciale[19]: il

[18] Non si deve dimenticare che questo schema di ragionamento si presta storicamente alla degenerazione clanica, con l'addentellato dei codici della vendetta: il superamento di questa prospettiva era stato comunque uno degli scopi della costruzione giuridica romanistica. In ogni caso, non mi è stato dato trovarne traccia nel testo di Cassiodoro di una concezione clanica di tipo degenerativo.

[19] Mi sembra opportuno inserire il testo d'apertura di questa imporante considerazione di Cassiodoro, *Variae*, XII, 5, 1-2: «Generaliter quidem amplissimum cognitorem decet beneficia dilatare, quoniam qui omnibus praeesse cognoscitur, cunctis impendere profutura censetur. sed gratificante natura illis amplius debemus, qui nobis aliqua proximitate iunguntur, dum quoddam genus recti videatur esse propositi ab aequalitate discedi. Nam modestiam collegis impendimus, reverentiam patribus exhibemus, civibus debemus gratiam communem, sed affectum filiis singularem: et tanta necessitudinum vis est, ut nullus se contemptum esse diiudicet, si sibi aliena pignora praelata esse cognoscit. et ideo non est aliquid iniustum de patria plus esse sollicitum eo praesertim tempore, cum eius videamur periculis subvenire. plus enim eos diligere credimur, quos eripere festinamus».

messaggio evangelico è così pienamente operativo nella sfera pubblica delle relazioni sociali.

Nel seguito della lettera Cassiodoro esprime certo un'attitudine di paternalismo etico, in una dimensione che mi pare impossibile fugare da un genuino giusnaturalista, una dimensione che egli esprime con il termine *civilitas*, che evoca certo anche la cultura che permea una comunità umana, ma che sotto la sua penna indica soprattutto in prima battuta l'ordine sociale e la concordia della convivenza. In un'ottica cristiana, chi potrebbe opporsi alla sua considerazione che nessuna convivenza sociale può perpetuarsi se il ladro ride di fronte al tribunale che lo giudica, se il rapinatore non teme il giudizio dopo avere violato la legge? Il potere giudiziario deve essere operativo ed efficace per non privare le leggi di ogni dignità, e le leggi lo sarebbero se le loro previsioni di sanzioni fossero vuote per difetto di un potere giudiziario capace di metterle in opera; ma vi è anche nelle parole di Cassiodoro l'idea che quello che si chiamerà nella scienza politica l'obbligo politico, ossia il contenuto del perché devo obbedire alle leggi, deve essere condiviso dai partecipanti alla comunità. Infatti, il ladro può ridere del giudice se sa che comunque il processo non avrà luogo, se il giudice può essere corrotto, se altri poteri renderanno nulla la condanna che gli è stata comminata. Se però il ladro ride comunque della condanna ricevuta, egli mette in discussione l'obbligo politico, la legittimità dell'ordinamento che lo giudica, e a queste condizioni, se molti condividono il suo sentimento morale, l'ordinamento non può che sgretolarsi perché nessun ordinamento, neppure quello che persegue gli ideali più nobili, può perpetuarsi se deve ricorrere alla violenza mera per sopravvivere. Cassiodoro non è un filosofo del diritto, ma le sue parole manifestano una consapevolezza dell'importanza dell'obbligo politico come adesione individuale all'obbligatorietà dell'ordinamento che solo la nuova tradizione giudaico-cristiana rispetto a quella romanistica poteva conferirgli, emblematicamente espressa dall'enunciato per cui nessuno deve opprimere l'indigente, colui che manca di tutto[20].

---

[20] «Sit iudicibus vigor ex legibus: subsellia non desinant iura malis moribus intonare: timeat latro iudicium quod semper expavit: adulter gremium iudicis intremiscat: falsarius vocem praeconis exhorreat: fur fora non rideat, quia tunc libertas gaudet, si talia non laetentur. sic enim prosperrime geri non sentiebitis bellum, si vobis sit communiter de civilitate consilium. **nullus opprimat indigentem**». Il grassetto è mio.

Non è parzialità quella di un alto funzionario che si preoccupa specialmente della sua comunità d'origine, del distretto, della regione da cui proviene: l'obbligo politico si cementa nelle relazioni concrete tra individui, e non nell'imparzialità astrattamente intesa, la quale semmai contribuisce a disgregare l'obbligo politico.

Credo che l'inattualità del messaggio di Cassiodoro rispetto alla cultura dominante oggi nello spazio pubblico sociale sia una conferma della sua compenetrazione con l'antropologia cristiana anche prima della sua cosiddetta svolta religiosa, certo visibile sul piano delle tematiche svolte letterariamente, ma in opera già da molti anni prima. Elementi di questo afflato si ritrovano anche in un'altra lettera scritta sempre come prefetto ai Liguri (XI, 16, tra il 533 e il 537), in cui la buona fede romanistica nei rapporti sociali si connota della virtù cristiana della speranza. L'obbedienza che si colloca in questo clima di fiducia, lasciando fuori dal quadro la rapacità, figlia dell'invidia e del risentimento, realizza al meglio la speranza nel migliore assetto delle relazioni future[21].

Barnish osserva che Cassiodoro utilizza largamente il riferimento alle quattro virtù nelle *Variae*[22], e esse sono presenti anche nel *De anima* modellate in riferimento alla tradizione ciceroniana[23]. Le *Variae* sono per Cassiodoro l'occasione di perpetuare all'interno dello sguardo di un funzionario diligente non solo la cultura del mondo tardo antico, attraverso la manifestazione della sensibilità artistica e tecnologica che la connotavano, ma anche l'interazione che questa cultura conosce con la nuova sensibilità cristiana, di cui Cassiodoro si fa non più osservatore, bensì testimone in prima persona. In questo quadro, il fatto che i suoi superiori gerarchici fos-

---

[21] Cassiodoro, *Variae*, XI, 16, 4 : «Nunc ad apparatum florentissimi exercitus vota convertite, universa sine querella vel tarditate aliqua procurantes. efficaciter enim me ad omnia benigna constringitis, si gratanter quae sunt iussa completis. laetus oboediat, quem causa generalitatis invitat. illa sola dolere debent dispendia, quae studio videntur cupiditatis imposita. nam quod pro rerum necessitate praecipitur, inde prudentum animus non gravatur».

[22] *Selected* Variae *of Magnus Aurelius Cassiodorus Senator*, p. xxv. Prudenza, fortezza, giustizia e temperanza formano l'ossatura del profilo assiologico del funzionario cassiodoriano. Per la *spes*, si veda tra le numerose occorrenze la IV, 11.

[23] Il paragrafo in questione è il VII. Si veda Rita Masullo, *Il sottofondo culturale del* De anima *di Cassiodoro*, in «Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos», 8 (1995), p. 183, la quale nota che Cassiodoro riprende quasi alla lettera le definizioni offerte da Cicerone nel *De Inventione*, 7, 2.

sero ariani è due volte irrilevante per una ricognizione dell'ortodossia di Cassiodoro: una prima volta, poiché il livello semantico del discorso non interagisce minimamente con tematiche del discorso teologico colto in cui la differenziazione ariana possa essere detta compiutamente; una seconda volta, poiché il funzionario Cassiodoro non deve mettersi al servizio di norme amministrative il cui contenuto possa dirsi di matrice ariana, né le sue soluzioni amministrative possono dirsi corrispondenti a questa o quella cristologia. Resta invece imperiosa e rilevante la connotazione cristiana che egli imprime al suo sguardo antropologico, veicolato dalla sensibilità di un retore, ma che non può essere ridotto, a volere estremizzare i suoi critici, ad un 'marinismo' tardo antico. Momigliano ricorda un paio di contributi che hanno affrontato la vocazione enciclopedica della scrittura – oppure della riscrittura per l'aspetto editoriale – delle lettere di Cassiodoro[24], ma l'elemento che ci interessa non è determinato dal ruolo che egli giocò nella trasmissione del sapere antico, innegabile per il fatto stesso di come venne recepito in epoca carolingia[25]: quello che ci interessa è notare che nulla poteva spingere Cassiodoro a colorare la sua antropologia in senso cristiano se egli avesse inteso rimanere all'interno di un discorso antropologico pagano. Se non lo fa, non è certo per il suo amore sconfinato per gli esercizi retorici e la bella scrittura; non lo fa perché in lui pulsa una genuina adesione ad una visione cristiana del mondo a partire dai suoi dati fondamentali.

In una sua lettera a papa Giovanni II, la XI, 2, databile al 533, Cassiodoro non esprime una riverenza meramente formale, bensì una sottomissione all'autorità spirituale del pontefice, quale 'discepolo' che si conforma alle sue indicazioni, pur nella separazione

---

[24] Si tratta di A. T. Heerklotz, *Die Variae des Cassiodor als kulturgeschichtliche Quelle*, Diss., Univ. Heidelberg 1926; G. Vismara, *Rinvio a fonti di diritto penale ostrogoto nelle Variae di* Cassiodoro, in *Studia et documenta historiae et juris*, 22 (1956), pp. 364-75. Un riferimento oggi più che opportuno è a Christina Kakridi, *Cassiodors Variae : Litteratur und Politik im ostgotischen Italien*, Munchen – Leipzig 2005.

[25] Oltre alle considerazioni di S.J.B. Barnish, curatore della traduzione di una scelta delle *Variae* in lingua inglese sopra citata, *Selected* Variae *of Magnus Aurelius Cassiodorus Senator*, il quale sottolinea (p. xxxiii) come il valore delle *Variae* sia quello della microstoria, con tutte le precauzioni del caso, si vedano le considerazioni del curatore della traduzione italiana delle *Institutiones*, Cassiodoro, *Le istituzioni*, a cura di M. Donnini, Roma 2001.

dei compiti che la sua funzione di giudice palatino gli impone: un passo della lettera merita di essere citato, il paragrafo 5, «monete me quae sunt gerenda sollicite. bene agere vel correptus exopto, quia difficilius errat ovis, quae voces desiderat audire pastoris nec facile efficitur vitiosus, cui ammonitor insistit assiduus. sum quidem iudex Palatinus, sed vester non desinam esse discipulus: nam tunc ista recte gerimus, si a vestris regulis minime discedamus. sed cum me a vobis desiderem et moneri consiliis et orationibus adiuvari, iam vobis est applicandum, si quid in me fuerit aliter quam optabatur inventum». Cassiodoro si rimette all'insegnamento della Sede apostolica per darsi la priorità delle situazioni che devono essere gestite con la massima cura; il pontefice deve agire come un censore costante perché anche quando il destinatario delle censure cade in errore è comunque vero che avrebbe sbagliato ancora di più se non fosse stato tenuto dalla corda dalla consapevolezza di essere sotto la direzione di un buon pastore. Resta il fatto che se il discepolo della Chiesa cade dalla corda nell'errore, in alcun modo la deviazione può essere ascritto alla sua guida spirituale: può dirsi in modo più efficace la compenetrazione del cristianesimo con la dimensione dell'azione pubblica? Cassiodoro si rimette alla mediazione del pontefice per comprendere la natura ultima delle decisioni concrete del funzionario amministrativo: certo, la sua analisi non si estende al legislatore supremo dell'ordinamento. Ma egli scrive al pontefice in prima persona, non per sviluppare una trattato di teoria politica (cosa non tanto frequente nella sua epoca), bensì per parlare della sua personale esperienza e della sua concezione del potere amministrativo. E in questo suo discorso non troviamo delle mere figure retoriche, troviamo una concezione profondamente cristiana della sfera pubblica. L'eredità degli apostoli Pietro e Paolo chiede solo di non essere snaturata dalla nostra natura toccata dalla corruzione del peccato originale (XI, 2, 6): guidato dalla forza razionale dell'anima, Cassiodoro vuole dispiegare la sua azione di funzionario come figlio della Chiesa cattolica, ossia in obbedienza normativa alla Sede apostolica (XI, 2, 3). La stessa salda dottrina sull'autorità del Magistero si salda con quella sulla Tradizione che appare per esempio quando nelle *Institutiones* (I, 11) si riferisce ai quattro primi concili ecumenici, che fondano l'identità dogmatica del cristiano, stabilendo gli arcana della fede e stigmatizzando le tesi che da essi deviano: questi concili operarono così

poiché agirono, come deve poi fare ogni cristiano, *Domino protegente custodimur*. La formazione della Tradizione è saldamente attestata nel rispetto dell'epistemologia cattolica che si è consolidata poi nel corso dei secoli: «nunc quemammodum extra auctoritatem reliquas lectiones debeamus emendare dicendum est. Commenta legis divinae, epistulas, sermones librosque priscorum unus quis emendator sic legat, ut correctiones eorum magistris consociet saecularium litterarum, et ubicumque paragrammata in disertis hominibus reperta fuerint, intrepidus vitiosa recorrigat, quoniam viri suprascripti sic dicta sua composuisse credendi sunt, ut regulas artis grammaticae quas didicerant custodisse iudicentur» (*Institutiones*, I, 15). Una locuzione è ricorrente nell'ermeneutica di Cassiodoro, 'con l'aiuto di Dio': « Has distinctiones in Psalterio archetypo nos posuisse retinemus, cuius obscuritates talibus remediis ex maxima parte **domino praestante** lucidavimus» (*Institutiones*, I, 15: il grassetto è mio). L'autonomia individuale del processo interpretativo è una premessa inevitabile alla possibile corruzione del testo stesso[26], un testo sacro che è concepito nella sua funzione di determinante di una identità dogmatica[27] e che non contiene parti irrilevanti oppure secondarie, e si presenta invece come un Testo che è pienamente la base affidabilissima dell'operazione ermeneutica[28].

Ci pare difficile sostenere che le *Variae* riflettano appieno in un senso concreto e pratico l'impegno religioso di Cassiodoro, la cui vicenda politica ed amministrativa è di fatto legata alle fortune storiche dei Goti, specie se si collochiamo nell'equivoca e fallace situazione di pensare che egli fosse un decisore politico, cosa che

---

[26] *Institutiones*, I, 15: «nam quemammodum salvari volumus, si (quod dictu nefas est) remedium salutare pro nostra voluntate rumpamus?».

[27] *Institutiones*, I, 16: «Merito, quando et notitia rerum salutarium inde discitur, et credentibus atque eadem operantibus aeterna vita praestatur. Praeterita sine falsitate describunt, praesentia plus quam quod uidentur ostendunt, futura quasi iam perfecta narrantur: ubique in eis veritas regnat, ubique divina virtus irradiat, ubique panduntur humano generi profutura».

[28] *Institutiones*, I, 24: «Quapropter ad intentiones librorum generaliter semper animus erigatur, mentemque nostram in illa contemplatione defigamus, quae non tantum auribus sonat sed oculis interioribus elucescit. Nam etsi simplex videatur esse relatio, nihil vacuum nihil otiosum divinis litteris continetur, sed semper ad utilitatem aliquam dicitur, quae rectissimis sensibus salubriter auriatur. Et ideo quando bona referuntur, ad imitationem protinus erigamur; quando facinora punienda narantur, operari talia formidemus. Ita fit ut semper aliquid utilitatis adquiramus, si quapropter referuntur advertimus».

non fu mai, e non un pur importante funzionario amministrativo, cosa che invece fu certamente. Nella misura in cui siamo consapevoli della trappola concettuale che questa posizione rappresenta, è ovvio che affermare che non lo riflettano affatto è un errore speculare altrettanto fuorviante: nella piena consapevolezza della funzione che egli ricopriva nella società dell'epoca, all'interno di un quadro normativo, giuridico-romanistico, della stessa, Cassiodoro propone una concezione che cristianizza l'agenda dell'azione del funzionario amministrativo. Cassiodoro inserisce il discorso cristiano nello spazio pubblico del discorso del potere amministrativo, ma l'impatto delle sue decisioni, che sono perlopiù, ma non solo, suggerimenti di azione rivolti ad altri soggetti, non può che essere limitato se valutato sul piano della mera fattualità degli eventi: è però doveroso riconoscere che la sua proposta intellettuale di una diversa concezione della fedeltà alla funzione amministrativa è strutturalmente permeata di valori cristiani. Resta il fatto che nulla lo spingeva ad una tale operazione culturale, nulla all'interno della sua funzione amministrativa così come gli veniva consegnata dai secoli precedenti di tradizione normativa romanistica. Evidentemente, qualcosa di fondamentale nella sua rappresentazione razionale del mondo lo spingeva in quella nuova direzione, una rappresentazione razionale che si nutriva della nuova fede cristiana, una rappresentazione forgiata dalla razionalità di un'anima che si nutre della fede cristiana. Ci pare perciò assolutamente fondato sostenere non solo che nulla vi sia nelle *Variae* di contrastante con una forte implicazione nella riflessione religiosa intorno al mondo, bensì che esse contengano una poderosa proposta positiva, a preferenza di una critica del passato pagano, verso un nuovo orizzonte cristiano della sfera pubblica sociale. Il registro retorico scelto da Cassiodoro testimonia ampiamente il suo rifiuto di stilemi sofistici, ed anzi le sue incursioni di osservatore del tessuto sociale esistente ci conducono nel cuore di un cammino, ancora ai primi passi, ma evidente, nella cristianizzazione non solo della riflessione sulla natura e sull'uomo, già compiuto almeno da sant'Agostino, bensì degli stessi soggetti dell'azione politica e amministrativa, ossia di una cristianizzazione profonda dello stesso edificio amministrativo creato dal diritto romano. Altra cosa è affermare che non fece mai uso di stilemi sofistici: se anche fosse incorso in questa umana debolezza, se fosse incorso in qualche occasione in quella ipocrisia diplomatica e in quell'ossequio al più forte che a volte gli viene almeno implicitamente rimproverato, se

anche questo per amore di discussione fosse verificabile, comunque questo non pregiudicherebbe il riconoscimento della sua nuova scelta di vita, altrimenti neppure un emblema del discorso cristiano qual è sant'Agostino potrebbe essere considerato un modello di vita cristiana per i suoi innegabili trascorsi manichei. Prima di potere riflettere a questo livello, bisogna osservare che un'affermazione del genere ci pare pure al di là di ogni verificabilità allo stato attuale delle nostre conoscenze sulla sua parabola terrena: nel comporre le *Variae* egli ha voluto tramandarci un preciso modello del compito del funzionario amministrativo, in cui la cultura gioca un ruolo fondamentalissimo, e questa immagine è quella sulla quale dobbiamo giudicare il suo contributo intellettuale.

Di questo impegno religioso il primo documento importante è il *De anima* che egli scrisse subito dopo la composizione delle *Variae* (*De anima*, *Praefatio*, I, 11)[29] e che considerava come libro tredicesimo delle medesime[30]. L'esperienza del funzionario amministrativo avvezzo a sondare l'animo degli uomini attraverso la complessità dei loro corpi emerge in due vigorosi ritratti dei vizi e delle virtù, due virtuosismi di fenomenologia morale che Cassiodoro ci offre in *De anima*, XII e poi in *De anima*, XIII: il corpo specchio dell'anima è qui presente in raffinata veste retorica, certo esente da ogni esercizio riduzionistico. Si tratta però di due cammei che non sono nel solco principale delle analisi dell'opera, che si offre come uno strumento affidabile di dottrina cristiana per chi ne ha scoperto la ricchezza dell'incontro con Dio[31].

---

[29] «Cum iam suscepti operis optato fine gauderem, meque duodecim voluminibus iactatum quietus portus exciperet, ubi etsi non laudatus certe liberatus adveneram, amicorum me suave collegium in salum rursus cogitationis expressit, postulans ut aliqua quae tam in libris sacris quam in saecularibus abstrusa compereram de animae substantia vel de eius virtutibus aperirem, cui datum est tam ingentium rerum secreta reserare».Seguo la numerazione dei capitoli del *De anima* secondo l'edizione critica, che rispetto alla Patrologia Latina suddivide la prefazione, in PL non numerata, in due primi capitoli, e prosegue sino al capitolo sulla vita futura sino al capitolo XIV (in PL risulta XII), per poi scandire altri quattro capitoli che invece PL non numera.

[30] Cassiodoro, *Expositio Psalmorum*,, 145, 2: "in libro animae, qui in Variarum opere tertius decimus continetur".

[31] In quest'ottica è particolarmente interessante l'osservazione di Rita Masullo, *Il sottofondo culturale del* De anima *di Cassiodoro*, pp. 186-187, secondo la quale spesso Cassiodoro fonde due o più citazioni agostiniane in un corpo di frase unico. Questo mi pare che il suo scopo non è quello di una analisi intellettuale sul solco accademico di una particolare teoria, quanto quello di rendere la verità cristiana a partire da testi ritenuti saldi come roccia.

La preghiera finale del *De anima* ci manifesta la forte consapevolezza e l'entusiasmo genuino con cui Cassiodoro approda alla sua vita religiosa, che come ogni ingresso in una vita religiosa è sempre una nuova vita, e che nel percorso di Cassiodoro mostra la continuità tra la sua vita da funzionario e quella successiva, in una frase che quasi ricapitola la sua consapevole, esplicitamente affermata, tra i contenuti del *De anima* e delle sue lettere raccolte nelle *Variae*: «Tibi denique nobilius est servire quam mundi regna capessere, merito, quando ex servis filii, ex impiis iusti, de captivis reddimur absoluti»[32].

Cassiodoro abbandona l'idea certo pre-cristiana che il merito sia tutto nella sfera autonoma dell'individuo e della comunità in cui si colloca, e senza accedere a nessuna particolare teoria filosofica, si colloca in questa nuova assiologia quando scrive «meritum nostrum indulgentia tua est»: non cessa così di essere un fine rappresentante della cultura classica latina, ma può arrivare al livello colto del discorso cattolico quando prosegue nella preghiera dicendo «eripe me a me et conserva me in te» e poco oltre «tunc ero meus, si fuero tuus»[33]. E' nella relazione unitiva a Dio che l'uomo trova sé stesso; data la dipendenza radicale dell'uomo dal suo Creatore, dato questo rapporto trascendente che li collega, l'uomo trova sé stesso solo nel riconoscimento della sua dipendenza radicale da Dio, nel prendere le distanza dalla follia dell'idolatrizzazione dell'autonomia.

La dipendenza normativa che Cassiodoro tracciava nella sua lettera a papa Giovanni II quale mediatore di Dio trova qui il suo corrispettivo metafisico ed ontologico, nonché profondamente spirituale.

C'è in lui un naturalismo di buon senso, un antico pragmatismo di matrice latineggiante, quando più che a temperare le proprie volizioni invita il Signore a temperare la propria mente, insomma l'anima che è organo del corpo: «tempera, bone artifex, organum corporis nostri ut harmoniae mentis possit aptari, nec sic roboretur ut superbiat, nec sic languescat ut deficiat»[34].

---

[32] Cassiodoro, *De anima*, XVIII.

[33] Cassiodoro, *De anima*, XVIII. Si può cogliere qui un'eco di un celebre passo delle *Confessioni* (27, 38), quando sant'Agostino parla della bellezza che solo da Dio emana.

[34] Cassiodoro, *De anima*, XVIII.

Così come nelle *Variae* Cassiodoro non pretende di forgiare una nozione originale di potere amministrativo, anche se fornisce una nuova antropologia cristiana ad ogni funzionario amministrativo chiamato a mettere in atto il potere che gli è stato conferito, parimenti nel *De anima* non pretende di introdurre nessuna analisi originale, né tantomeno di isolare uno snodo concettuale innovativo: uno sguardo sulle sue fonti ci rivela grosso modo quale fosse per lui la *vulgata* che descrive il pensiero cristiano sull'anima, senza trascurare i sapienti pagani – che restano comunque sullo sfondo -, secondo quello schema della preparazione evangelica che si applicava all'Antico Testamento come anticipazione semantica del Nuovo, e che nella cultura tardo-antica si prestava anche alla lettura delle opere di autori pre-cristiani come anticipatori semantici delle pur sempre nuove verità cristiane.

Sant'Agostino è la principale ispirazione, e Cassiodoro si muove pienamente nel solco della Patristica latina: la sua dottrina sul fatto religioso è compenetrata dalla riflessione agostiniana, e sebbene vi siano altri personaggi importanti nel suo percorso di fede – egli stesso ricorda Dionigi l'Esiguo, morto intorno al 540, nelle sue *Institutiones*, 1, 23, 2 con un profondo *pathos* che evoca il suo vissuto personale –, questi toccano il pur essenziale livello dell'esperienza di preghiera e di devozione, apparentemente non quello della ricostruzione razionale propria dell'analisi filosofica. L'agostinismo appare con opere come il *De civitate Dei*, il *De quantitate animae*, l'*Epistula* 166, e le altre ancora che sono ampiamente documentate nell'edizione nel *Corpus Christianorum*: Cassiodoro riprende la prudenza nell'analisi dottrinale propria dell'agostinismo, e nei luoghi epistemologici salienti della sua riflessione i rinvii a sant'Agostino sono l'ossatura della sua analisi. Così, nel *De anima*, IV, quando pone la razionalità come proprietà dell'essere umano riecheggia il *De ordine*, 2, 11, 30[35]; poco oltre, ancora sant'Agostino salda l'universo delle cose conosciute all'azione teleologica divina

[35] *Opere di sant'Agostino* III.1, *Dialoghi*, I, Roma 1970, pp. 326-329 : «Rationem uero dico animi probabilem motum, qui per ea quae conceduntur atque nota sunt ad aliquid incognitum ducit, perueniens ad ueritatis arcanum. Haec coniecturis atque argumentis ad illud properare cupit, quod in rerum natura esse cognoscit. Ipsa enim uera et pura et certa ratio est dicenda, quae ab omni imagine falsitatis redditur aliena. Datum est ergo illi cogitationes suas quodammodo apprehendere et per obsequium linguae uolubili motatione disserere».

in un disegno provvidenziale che le cose manifestano[36]. E sull'origine dell'anima cita esplicitamente prima sant'Agostino nel commento letterale alla Genesi (10, 26, 45), poi San Paolo, per purgare il suo discorso anche dal solo sospetto di temerarietà intellettuale[37].

A queste fonti si aggiungono il *De opificio Dei* di Lattanzio, l'*Institutio arithmetica* di Boezio, senza dimenticare che il testo di Claudiano Mamerto, *De statu animae*[38], può avere sintetizzato agli occhi di Cassiodoro l'approccio agostiniano da parte di uno degli ultimi padri della chiesa latina, anche se poi sia Claudiano, sia Cassiodoro attingevano a piene mani da sant'Agostino, ed assonanze analogiche tra i due sono largamente riferibili alla comunanza di una stessa fonte[39]. Nella tradizione medievale, che indica la grande fortuna dell'opera, essa appare o aggiunta alle *Variae* o trasmessa indipendentemente, in ogni caso nel rispetto della continuità indicata da Cassiodoro stesso[40].

---

[36] Agostino, *De civitate dei*, 22, 24, CSEL 40.2, pp. 644-645: «Rationis itaque dotata largitate, quot bona munere divinitatis inuenit: litterarum formas repperit, diversarum artium utilitates disciplinasque protulit, civitates defensibili muro cinxit, varii generis amictus eiecit, meliores fructus per industriam exigit terras, transcurrit abyssos alato navigio, vastos montes in usum viantium perforavit, portus ad utilitatem navigantium lunari dispositione conclusit, ornavit pulcherrima fabricarum dispositione tellurem. Quis iam de eius ratione dubitet, quando ab auctore suo illuminata facit arte conspici quod debeat sub omni celebritate laudari?».

[37] Cassiodoro, *De anima*, IX: « unde pater augustinus de gen. ad litt. 10, religiosissima dubitatione laudandus, nihil temere dicit esse firmandum, sed in ipsius esse secreto sicut et alia multa sunt quae nosse non potest nostra mediocritas. Hoc autem veraciter fixeque credendum est, et Deum animas creare et occulta quadam ratione iustissime illis imputare quod primi hominis peccato tenentur obnoxiae. Melius est enim in tam occultis causis confiteri ignorantiam quam periculosam assumere fortassis audaciam, cum dicat apostolus: quis enim cognouit sensum Domini aut quis eius consiliarius fuit? et iterum: ex parte scimus et ex parte prophetamus».

Inizio modulo

[38] Su questo autore e la sua opera, oltre alle osservazioni da parte del curatore Engelbrecht dell'edizione critica nel CSEL 11, rinvio a Ernst L. Fortin, *Christianisme et culture philosophique au 5e siècle*, Paris 1959.

[39] La presenza di riscontri testuali è tutt'altro che accertata: rinvio per questo a Rita Masullo, *Il sottofondo culturale del* De anima *di Cassiodoro*, pp. 187-188. La studiosa sottolinea invece la presenza di riferimenti testuali numerosi a Lattanzio; inoltre, Claudiano fa un uso più massiccio delle fonti pre-cristiane.

[40] Nel *Corpus Christianorum* – tomo 96 - l'edizione critica del *De anima*, a cura di Halporn, segue nello stesso volume quella dovuta a Fridh delle *Variae*: il rimando alle considerazioni di Halporn è d'obbligo. Si veda anche la recente traduzione italiana a cura di Antonio Tombolini, apparsa presso l'editore Jaka Book nel 2013. Si ricordi anche Antonio Crocco, *Il "Liber de Anima" di Cassiodoro*, in «Sapienza», 25 (1972), pp. 133-168, e le considerazioni sulla fortuna medievale di Cassiodoro nelle considerazioni preliminari del già citato Donnini, *Le istituzioni*, Roma 2001, pp. 34-38.

Cassiodoro non ci offre nessuna teoria speciale dell'anima, si inserisce nel clima culturale della tradizione cristiana della sua epoca: l'anima umana è ovviamente incorporea[41] e immortale[42], altrimenti non potrebbe essere stata posta da sant'Agostino a immagine di Dio[43] e non potrebbe essere dotata di automovimento[44]. Di questo Dio Cassiodoro ci offre un tratto vigoroso sottolineandone le proprietà con l'avverbio *singulariter*, che allo sguardo metafisico di oggi appare dotato della forza del concreto, senza evocare equivocamente l'individualità (equivoca in un oggetto reale trinitario): «singulariter autem immortalis Deus est, singulariter iustus, singulariter potens, singulariter bonus, singulariter sanctus»[45]. E qualche riga dopo, Cassiodoro esprime senza ambiguità di sorta l'onnipotenza divina nella piena esaltazione che riceve nella tradizione cristiana, senza alcun indebolimento gnostico: «solus omnipotens Deus est, cui hoc est esse quod sapere, hoc est posse quod vivere, hoc velle quod facere, et merito, quando universa quae vere bona sunt non ad illum veniunt sed ab ipso procedunt»[46].

Non possiamo trovare – e sarebbe irragionevole attendersi di trovare - in queste pagine il concetto di persona rielaborato dalla Scolastica medievale oppure le sottigliezze analitiche dell'ilemorfismo: l'anima per lui risiede nella testa[47], una preferenza di locazione che

---

[41] E' immateriale, ossia spirituale, poiché in essa non circola il sangue, così Cassiodoro, *De anima*, III. E' una notazione che mostra come alle spalle di Cassiodoro vi sia più la cultura romanistica che non la filosofia greca: l'anima è incorporea per potere raggiungere quelle sostanze spirituali cui tende (*De anima*, IV).

[42] L'anima non conosce i processi corporei di crescita e trasformazione biologica, sino a configurarsi come principio reale dell'identità del soggetto umano. Cassiodoro, *De anima*, VII: «ceterum animae nec crescunt cum parvulis nec fatuis aliae varia discretione tribuuntur, sed sicut immortalitatem iugiter sumunt, ita et rationales esse generaliter sentiuntur. Parvulis enim ratio crescit longa meditatione, non anima».

[43] Cassiodoro, *De anima*, IV: «nam quemadmodum poterat esse imago aut similitudo Dei, si animae hominum mortis termino clauderentur?».

[44] Cassiodoro, *De anima*, IV. La ripresa è da Macrobio, *In somnium Scipionis*, II, 13, ed. Willis (Bibliotheca Teubneriana ,1998), II, 135, 4.

[45] Cassiodoro, *De anima*, IV.

[46] Cassiodoro, *De anima*, IV.

[47] Le ragioni estetiche di Cassiodoro per questa collocazione – *De anima*, X, «nam et ipsa figura capitis sphaeroides pulcherrima est in qua sibi immortalis atque rationalis anima dignam faceret mansionem» - devono essere inserite nel suo simbolismo che è parte essenziale delle sua ricognizione dell'anima – *De anima*, XI, «imprimis caput nostrum sex ossibus compaginatum in similitudinem caelestis sphaerae rotundae concavitatis formatum est, ut senarium illum perfectissimum numerum sedes nostri cerebri, in cuius

trae da Lattanzio[48], e si estende a tutto il corpo, secondo un principio agostiniano[49]. Ecco che il corpo ne è il tempio – tempio santo[50], senza nessuna forma di dualismo[51] e senza nessuna svalutazione del corpo[52], che anzi deve essere adeguato contenitore di quella nobile natura[53]. Bisogna stare attenti a non banalizzare il riferimento che pure Cassiodoro compie al corpo come carcere dell'anima: già questa idea viene a volte troppo radicalizzata dagli interpreti che si dedicano al plesso concettuale che va da Platone sino al neo-platonismo, quando passa sotto la penna di Cassiodoro mi pare perda molto di ogni suo eventuale senso dispregiativo, per ricollocarsi nel contesto dell'escatologia cristiana per cui, dopo il peccato originale, qui-ed-ora, il corpo è una limitazione dell'anima.

---

organo sapimus, contineret. Hinc oculi, quasi sacrorum testamentorum pulcherrima duo volumina, collocantur ad quorum similitudinem omnia nobis combinata descendunt, ut aures, nares, labra, bracchia, latera, crura, tibiae, pedes. In hac enim mystica dualitate compago totius corporis continetur, et sicut illa testamenta ad unum respiciunt, unum sapiunt, ita haec officia in unam se convenientiam operationemque coniungunt. Sed licet haec parilitas pulcherrima se distributione consociet et alterutrum sibi mutuetur ornatum, sunt etiam singularia in medio constituta ne in unam partem praeiudicialiter uergentia alteram competenti decore nudarent: nasus, os, guttur, pectus, umbilicus, et genitalium uirga descendens, quae laudabilia et honora monstrantur quando in medio locata consistunt».

[48] Lattanzio, *De opificio Dei*, 16, 3-5, in CSEL 27, con numerazione diversa dalla PL, 52, 2-12, pp. 196-198. L'opinione di Cicerone, nelle *Disputationes Tusculanae*, I, 9-19, era opposta, tesa verso il cuore.

[49] Cassiodoro, *De anima*, IV: «tota ergo est in partibus suis, nec alibi minor, alibi maior est, sed alicubi intentius, alicubi remissius, ubi tamen vitali intentione porrigitur». Il rinvio diretto è a Agostino, *Epistola* 166, 2, 4, CSEL 44, p. 551, 7-12.

[50] Cassiodoro, *De anima*, XIII: l'espressione ricorre in un contesto di enfatica fenomenologia morale, piuttosto che nelle rassegna delle componenti semantiche dell'anima.

[51] La composizione della carne e del principio dell'anima si realizza nello stato di beatitudine, *De anima*, XV, in cui si mostra che gli ostacoli che il corpo ci pone nel mondo attuale verso la virtù non sono intrinseci al corpo stesso: «ibi enim caro animaque aeterna pace compositae nequeunt inter se sentire contraria, ibi erunt artus qui spiritali consensu ornent, non concupiscentia carnali degenerent, ibi denique caelesti sobrietate fulgebunt, non autem mundanis cogitationibus ebriae polluentur. Domicilia plane eorum, ut putamus, in supernis erunt et terras non appetent quarum usum necessarium non habebunt».

[52] Il tenore del testo non lascia alcun dubbio alla giusta considerazione del corpo nel nostro autore, al di là di ogni eccesso moraleggiante - Cassiodoro, *De anima*, XI: «verum ista caro, quamvis diversis vitiis appetatur, multisque vulneribus lacerata subiaceat, ipsa tamen est quae caeleste psalterium canit, quae gloriosos martyres facit, quae conditorem suum visitata promeruit».

[53] Cassiodoro, *De anima*, X: « narrata sunt de anima quanta probantur esse concessa, sed convenit ut et de eius templo dicamus, quoniam illa imago Dei non patitur ut corpori deformi coniuncta esse videatur».

Cassiodoro scrive infatti dell'amore dell'anima per il corpo: «illud autem quod diximus sui corporis viuificatrix, quia, mox ut data fuerit, ineffabili condicione diligit carcerem suum, amat propter quod libera esse non potest»[54], un passo in cui l'essere-carcere ha un valore positivo, e non già negativo.

Questa natura dell'anima induce immediate analogie con la luce[55], la più sottile delle esperienze materiali, quella di un corpo che non possiamo stringere con le mani, tanto da sembrare immateriale, e che pure modifica i corpi, come la luce intensa accende fuochi nei prati pieni di frasche secche e ogni luce cambia i colori di un corpo prima al buio. Cassiodoro non può che ripetere con sant'Agostino la teoria dell'illuminazione che colloca in una dimensione non-empirica la cifra ultima della nostra conoscenza del mondo attuale[56]; e sempre con sant'Agostino non può che rifiutare la concezione platonica della memoria, troppo idonea a tradursi in una concatenazione di manifestazioni dell'essere umano in cui la reminiscenza pregiudica della pre-esistenza dell'essere umano creato esistente nel mondo attuale, mentre la dimensione del peccato originale e della conseguente caduta adamitica è centrale nella riflessione di Cassiodoro sull'anima[57].

Il *De anima* indica una certa familiarità con testi medici, sino ad indicazioni sull'anatomia del cervello desunte da Galeno[58], da cui può derivare attraverso Ippocrate la nozione che l'anima entra nel feto nel quarantesimo giorno dopo il concepimento (IX, 11), una

---

[54] Cassiodoro, *De anima*, IV.

[55] Cassiodoro, *De anima*, XIV: «nam cum fuerimus hac luce imperio creatoris exuti, simul corporis appetitiones et imbecillitates amittimus».

[56] Cassiodoro, *De anima*, V: «lumen aliquod substantiale animas habere haud improbe videmur advertere».

[57] Cassiodoro, *De anima*, X: «Fuit quidem in primo homine beatitudo naturalis, arbitrii liberi potens et inviolata sententia, sed infelici transgressione deceptus, diabolica fraude perdens quod posteris traditurus acceperat, **ad nos transmittere non potuit quod amisit**. Inde propagatus interitus, inde humani generis nutrita defectio, inde ignorantia rationi contraria, inde noxiae curae, inde paenitenda consilia, inde obscurata cognitio, turpe desiderium, iustitiae neglectus; inde mille criminum lapsus et plura nobis cum pecoribus communia quae divinitas fecerat esse discreta. Praenuntiat enim, pro dolor, nobis solis discessio serenitatis adventum, futuras tempestates ventorum commotione dinoscimus, venturam saeculis ubertatem temporum ratione colligimus, laetitiam nobis interdum ignari animi praesagatione promittimus; **sed quid tale ignorare potuisset anima, si eius fuisset dignitas custodita?**». Il grassetto è mio.

[58] Rita Masullo, *Il sottofondo culturale del* De anima *di Cassiodoro*, p. 185.

questione su cui può essere sufficiente il rinvio allo studio di Virgilio Fagone[59] per uno sguardo generale sulla tradizione cristiana ed allo studio di Rita Masullo per una analisi puntuale: infatti, se lo sguardo generale colloca l'affermazione di Cassiodoro nel contesto generale della sua epoca, *pace* Halporn che la trova eccentrica, Masullo formula un'ipotesi per come si sia formata la tesi riportata da Cassiodoro, dove quello che sembra particolare è l'assenza di ogni differenza tra maschio e femmina nell'animazione del feto[60]. In ogni caso, Cassiodoro, mosso da un indubbio interesse pragmatico per le scienze naturali, rende conto di una prospettiva diffusa alla sua epoca, che non fa sua in alcun senso, se non come patrimonio culturale in cui si colloca; da questo patrimonio di conoscenze mediche mi pare arbitrario trarre delle conclusioni di filosofia pratica da attribuire a Cassiodoro, almeno in assenza di indicatori linguistici espliciti.

In conclusione, non ho cercato qui di avvalorare l'esistenza di un culto storico verso Cassiodoro inteso come insieme di pratiche devozionali, non per contestarne l'esistenza, anzi, ma per il fatto di essermi dato come limite l'analisi del messaggio cristiano delle sole *Variae* e del *De anima*. Altri hanno cercato validamente di attestare un culto siffatto[61], io mi limito, ma mi sembra comunque rilevante e complementare, a sottolineare che un tale culto era necessariamente anche devozione verso quel messaggio cristiano che Cassiodoro distilla nella sfera dell'azione normativa pubblica. Ho cercato così di mostrare un dato importante nelle opere cassiodoree che precedono la cosiddetta svolta religiosa: in esse troviamo

---

[59] Virgilio Fagone, *Il problema dell'inizio della vita dell'uomo. A proposito dell'aborto*, in «La Civiltà cattolica», 124 (1973), fascicolo 2592, pp. 531-546, in particolare pp. 537-538. Si veda anche Fabrizio Amerini, *Tommaso d'Aquino. Origine e fine della vita*, Pisa 2009, p. 82: sebbene il volume sia un'approfondita ricognizione della questione nel discorso tommasiano, che sembra continuare a non accettare l'animazione immediata, in questa pagina Amerini evoca il fatto che sant'Isidoro di Siviglia ribadisse nelle sue *Etymologiae*, 11, 1, n. 143, come il termine dei quaranta giorni fosse frutto delle osservazioni dei medici sui feti abortiti (che, aggiungo io, non dovevano essere merce rara).

[60] Rita Masullo, *Il sottofondo culturale del* De anima *di Cassiodoro*, pp. 190-191. L'autrice sottolinea che vi è un nesso rilevante con delle posizioni riferite da Lattanzio nel *De opifico dei*.

[61] Mi riferisco a F. Burgarella, *A proposito della passione di san Senatore e compagni*, in «Rivista di studi bizantini e neoellenici», 36 (1999), pp. 47-73. Si vedano in particolare le pp. 63-65, e p. 73.

una concezione antropologica della funzione amministrativa che sulle stratificazioni della cultura giuridica romanistica innesta il nuovo discorso della tradizione cristiana, operando una sintesi che ripete in questo singolo autore la sintesi nella civiltà dell'interpretazione tra mondo giuridico latino e mondo giudaico-cristiano. Siamo di fronte ad una formidabile sintesi, che porterà molti secoli dopo, nel XII secolo, a quello che Legendre chiama il monumento romano-canonico[62], ossia una società il cui Testo identitario non è solo la Bibbia o il Corpus juris civilis, bensì l'uno e l'altro con la nuova irruzione del diritto canonico. Ma il contributo di Cassiodoro non è solo alla storia delle idee, si tratta anche di un modello di presenza nella vita pubblica che egli stesso ha cercato di mostrare al fine di persuaderne altri: si tratta insomma di un nuovo modello che egli esibisce in prima persona, si tratta di una attestazione delle virtù che egli profonde nel suo messaggio. In questa direzione, invece di considerare la scarsità di riferimento al culto dei santi nella spiritualità di Cassiodoro e dei suoi confratelli come una strana particolarità[63], bisogna soffermarsi sulla particolarità di una comunità monastica che nella devozione al suo fondatore presta un culto al disegno virtuoso che egli traccia dell'uomo pubblico che dallo sfondo romanistico transita nella piena cristianizzazione. Mi pare quindi di potere affermare che Cassiodoro si colloca a buon titolo in questo percorso, che prosegue dopo il *De anima* con altri mezzi retorici, ma sempre consapevole di come la retorica fosse una scienza figlia del genio giuridico latino. La grande importanza che Cassiodoro riveste per gli autori della geo-politica culturale carolingia, Alcuino *in primis*, così come viene ricordata da Donnini nella sua già citata traduzione italiana delle *Institutiones*, non è solo dovuta alla sua abilità nell'esposizione sintetica delle scienze liberali e delle scienze divine, od al suo grande talento di virtuoso della lingua latina, è anche qualcos'altro che Donnini non sottolinea a dovere. Tutto questo è infatti vero, ed incontestabile: va aggiunto, però, che per gli autori che formano l'*élite* intellettuale che sarà l'officina della nuova teologia politica cattolica e carolingia – quel-

---

[62] Pierre Legendre, *Le monument romano-canonique. L'autre Bible de l'Occident*, Paris 2009.

[63] Così la percepiva san Gregorio Magno: si veda l'Introduzione di Donnini alla traduzione delle *Institutiones*, *Le Istituzioni*, Roma 2001, pp. 34-37.

l'assetto della legittimità che si imporrà come modello per i secoli successivi contro la concezione binaria della legittimità, tipo Normanni nel Sud d'Italia -, Cassiodoro è anche il portatore di una filosofia pratica normativa che prospetta una funzione amministrativa pienamente erede della tradizione romanistica e pienamente collocata nell'universo antropologico cristiano: è in altri termini il portatore di un nuovo modello di vita. Questo ci aiuta a comprendere come la prospettiva politico-sociale si completa con quel *vademecum* che è il XIII libro delle *Variae*, il *De anima*. Questi autori carolingi percepivano senz'altro, nella loro consapevolezza dell'importanza decisiva nell'economia del discorso religioso di uno schema di cristianizzazione delle figure sociali dell'architettura istituzionale, la dimensione fondamentalissima del discorso di Cassiodoro, e ne coglievano senz'altro le virtù e la specificità della sua vita.

Conversatio vel regula vitae
Alcune riflessioni sulla nozione di regola tra microcosmo monastico e mondo laico

Fabio Cusimano

Se valga la pena basare una ricerca sulla particolare tipologia di testi qual è quella delle regole monastiche, la risposta è presto trovata: limitandosi al mero approccio testuale, filologico, semantico, molto probabilmente la risposta potrebbe essere "no"; se, invece – ed è questo il mio obiettivo – si sceglie di condurre una ricerca che abbracci la nozione di *regola* nella sua totalità e nella sua attenzione a tutta la persona umana, allora la risposta non può che essere positiva: vale certamente la pena approcciarsi in modo critico a una espressione tra le più potenti e durature che l'uomo, nel corso dei millenni, è riuscito a fare evolvere di pari passo alla sua crescita interiore e sociale.

A tal proposito ritengo significativo citare queste parole di Enzo Bianchi:

> All'inizio del XXI secolo, in un mondo affascinato e intimorito da una globalizzazione la cui origine, natura, governo e orientamento restano tuttora da precisare, ma la cui presenza nessuno può ignorare, in una società in cui la tecnica pare prevalere sull'etica, o comunque agire a prescindere da questa, in una polis che rimette in discussione ordinamenti giuridici, statali e sopranazionali vecchi solo di qualche decennio, in una cultura dominata dall'immagine e dalla simulazione, in cui finisce per essere vero ciò che appare, che senso può mai avere il raccogliere, tradurre e pubblicare dei testi legislativi monastici redatti in latino tra il IV e il VII secolo d. C. in un'area geografica limitata ad alcuni paesi dell'Europa occidentale?
> Vale la pena riproporre delle regole che in massima parte hanno avuto vita brevissima e hanno ritmato la vita di qualche migliaio di monaci in poche decine di monasteri, oggi quasi tutti scomparsi? [...]
> Interrogativi più che leciti, eppure pochi temi oggi al centro del dibattito filosofico e sociologico mondiale come quello della

> "comunità", realtà dai molti volti – territoriale, etnico, linguistico, economico, politico, religioso – che si ritrova, nella sua espressione più semplice di libera convivenza stabile di più persone, al cuore e all'origine dei testi monastici [...].
> Che, a partire dal suo originario significato etimologico (cum munus), se ne sottolinei l'aspetto di "vuoto", "debito", "dovere", "dono" (le diverse accezioni di munus) comune – come fa Esposito nel suo saggio sull'origine e il destino della comunità[1] – o che se ne privilegi, come Bauman,[2] l'aspetto sociologico e il sempre ricercato e mai ottenuto equilibrio tra sicurezza e libertà, o ancora che se ne evidenzi l'urgenza in un tornante della storia che ha conosciuto l'intrecciarsi del fallimento delle ideologie "comunitarie" con l'imporsi di meschini individualismi – come nell'opera di Nancy[3] – l'argomento è di contingente attualità non perché sollecita impulsi effimeri, ma piuttosto perché incontra il desiderio e l'ansia perenni dell'uomo alla ricerca di un'identità e di un senso alla propria e all'altrui esistenza.[4]

La *regola*, in tutte le sue possibili accezioni, rappresenta a tutt'oggi uno strumento utilissimo da studiare per comprendere l'uomo nel profondo, così come la necessità che l'uomo ha sempre avuto, nel corso dei secoli, di condurre una vita sociale regolata nei suoi scopi e nei suoi ritmi, sia che essa si svolga all'interno di un monastero sia che essa si svolga nel quotidiano rapportarsi con il mondo laico.

---

1 R. EspositoEsposito, R., *Communitas. Origine e destino della comunità*comunità, Einaudi, Torino 2006 (Piccola biblioteca Einaudi. Nuova serie, 307).

2 Z. BaumanBauman, Z., *Voglia di comunità*comunità, Laterza, Roma-Bari 2008 (Economica Laterza, 275).

3 J.-L. NancyNancy, J.-L., *La communauté désoeuvrée*, Paris 1986, trad. it. *La comunità inoperosa* (Tessere), Cronopio, Napoli 2003.

4 E. BianchiBianchi, E. (a cura di), *Regole monastiche d'occidente, trad. e note di C. Falchini*, Einaudi, Torino 2001, pp. VII-VIII.

1. L'esperienza teologica nella *Regula monachorum* di san Benedetto

La *Regula monachorum* di san Benedetto suppone in larga misura un patrimonio dottrinale già acquisito in fatto di ascesi, di vita, di preghiera: è innegabile che dietro questo testo ci siano l'esperienza e le *auctoritates* dei Padri del deserto, di Pacomio, Basilio e Cassiano (come pure di Agostino), da cui la *Regola* desume alcune linee portanti della sua struttura e alcuni tratti salienti della sua spiritualità. Ecco perché la RB è inseparabile da tutto il mondo spirituale che l'ha preceduta e che, in un certo senso, l'ha preparata e l'ha resa possibile. Si è troppo spesso, però, arrivati a un'eccessiva assolutizzazione di un tale approccio al punto da "sezionare" la *Regola* stessa, nello sforzo d'identificare le prescrizioni provenienti dalla tradizione e quelle che sarebbero, invece, il frutto del temperamento e della formazione dell'uomo romano, dotato di grande senso pratico e fine conoscitore degli animi. Sono convinto che quest'approccio vada integrato e completato da una lettura teologica della *Regola* stessa.

San Benedetto non può essere, di certo, considerato un teologo *stricto sensu*, almeno nell'accezione moderna del termine: se, tuttavia, la teologia non viene ridotta alla sola dimensione speculativa, ma al suo interno si cerca di recuperarne anche la dimensione esperienziale, allora è possibile parlare di una "teologia della Regola" in termini di "ermeneutica del vissuto".

In queste pagine mi propongo di mostrare come la chiave di volta per la comprensione della *Regola* (e del carisma monastico che ne sta a monte) è da ricercare non semplicemente nella tradizione cui san Benedetto è chiaramente debitore (sia essa tradizione socio-culturale o teologico-spirituale), né soltanto nell'istanza (per quanto forte, come vedremo nelle pagine seguenti) di rispondere a delle questioni di ordine pratico (con le quali la sua comunità ha dovuto confrontarsi), quanto, piuttosto, nella personale "esperienza teologica" del legislatore.

Coerentemente con la concezione dell'antica legislazione monastica,[5] la *Regola* intende essere nient'altro che una mediazione del

5 Utile è la consultazione di E. Coccia, E., Regula et vita. *Il diritto monastico e la regola francescana*, in «De Medio Aevo» 3 (2013/2), pp. 169-212.

Vangelo in vista della santificazione del singolo. Il fine di questa *schola* che è il monastero è il singolo, non la comunità. Resta, però, il fatto che è la comunità il luogo nel quale il singolo compie il suo cammino di ritorno a Dio e in cui matura il proprio percorso di salvezza. La comunità è, dunque, al servizio di questo *itinerarium mentis in Deum* – per parafrasare il titolo della celebre opera di Bonaventura da Bagnoregio –, di questo itinerario spirituale individuale.

***Regole*: di cosa parliamo?**

Per iniziare un discorso sulla nozione di *regola* è necessario identificare ciò di cui si intende parlare. Infatti numerose *regole* sono presenti in ogni momento della nostra vita. A volte, nella nostra quotidianità, le *regole* passano in primo piano fino a imporsi a noi: gli esempi, tratti dalla nostra vita di ogni giorno, potrebbero moltiplicarsi all'infinito.

Nella nostra vita è possibile distinguere tra regole *tecniche*, relative "al saper fare"e/o allo svolgimento di qualsiasi attività lavorativa umana da compiersi "a regola d'arte", e numerose *regole di organizzazione*, dagli orari di una famiglia alle regole di un qualsiasi gioco, fino alle leggi dello Stato.

Le *regole*, come è evidente, accompagnano tutta la nostra vita; è sufficiente che anche una sola regola tra quelle menzionate in precedenza sia disattesa o anche solo male interpretata, per causare qualche "cortocircuito" sociale. Appare chiaro, dunque, come senza *regole* non si potrebbe far nulla, in molto ambiti del nostro agire quotidiano.

In questo contesto ampio e mutevole, fatto di definizioni a volte sfuggenti, l'ambito monastico è proprio uno di quei settori che impone una particolare attenzione alle sfumature del termine *regola*. Già nel VI secolo, infatti, per il Maestro (anonimo autore della regola che da lui prende il nome e che è nota proprio come "Regola del Maestro", cui san Benedetto ampiamente si ispira) e per lo stesso san Benedetto, il termine *regola* designa un'opera legislativa. Ma prima che la parola *regola* riceva questa connotazione tecnica, essa, nell'antica letteratura monastica, viene utilizzata per altre finalità.

Nei primi secoli tutto è molto più "fluido": la prima, vera, "regola di vita" è, per ogni cristiano, il Vangelo; solo in subordine a esso

stanno le parole e i consigli degli anziani, insieme alle testimonianze edificanti dei santi e dei martiri.

"Regola di vita" intesa come «insieme di disposizioni che un individuo adotta nel desiderio di vivere un'osservanza spirituale rivolta allo Spirito Santo e di sottomettersi al consiglio della sua guida spirituale»:[6]

> Comme tout appel personnel à la perfection évangélique, la loi signifiée par le règlement de vie est avant tout un appel à tendre progressivement vers ce qui est le meilleur. Il ne s'agit pas d'une loi déterminant du dehors des conduites bonnes et proscrivant des conduites coupables. Il ne s'agit pas d'un code conventionnel assorti d'interdits, traçant immédiatement une séparation entre ce qui est à faire ou à ne pas faire. Le règlement de vie est bien plutôt un appel à marcher de l'avant, un pas après l'autre, en partant de ce qui est possible aujourd'hui pour tendre vers ce qui est le meilleur. [7]

Si può ricostruire l'evoluzione del termine *regola* facendo riferimento alla tradizione latina orientale, poi importata in Occidente e divenuta *humus* per la nascita e lo sviluppo del monachesimo latino occidentale.

***Regole*: due possibili macro-aree**

All'interno del vasto sostrato fatto di "regole quotidiane" cui tutti noi siamo soggetti è possibile effettuare una distinzione di massima tra due tipologie generali di *regole*:

a) le *regole tecniche*, cui le *istruzioni per l'uso* appartengono, riguardano prevalentemente il funzionamento e il corretto uso delle cose, così come il "saper fare" e il lavoro manuale;
b) le *regole di relazione*, più "astratte", intervengono invece a un livello superiore rispetto al punto precedente, cioè nei rapporti tra gli uomini: esse chiamano in causa la libertà di ogni individuo.

---

6 Cfr. J. C. Sagne, *s. v. Règlement de vie*, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Beauchesne, Paris 1987, fascicules LXXXVI-LXXXVII-LXXXVIII, coll. 284-287, in particolare col. 284 (la traduzione dal francese è mia).

7 *Ibid.*, col. 285.

Ognuno di noi ha la precisa percezione di come le *regole tecniche* agiscano, consentendoci di trasformare le cose: da sempre l'uomo agisce sulla materia per creare qualcosa che risponda alle sue esigenze, a qualsiasi livello.

Nei rapporti umani la questione è inevitabilmente più complessa, così come nell'ambito che riguarda il rispetto della legalità di uno Stato.

La differenza più evidente tra queste regole "sociali" e le mere *istruzioni per l'uso* sembra consistere nel fatto che queste ultime appaiono inscritte nelle cose stesse, mentre le *regole di relazione* valide tra gli uomini non sono né automatiche né infallibili: sono pur sempre definite dall'uomo per l'uomo, sono soggette a una continua interpretazione e ammettono, quasi sempre, delle "vie" alternative e spesso anche conflittuali. Le *regole di relazione*, inoltre, coinvolgono direttamente il senso della convivenza naturalmente insito in ogni uomo.

Il valore del *Patto* nel monachesimo (e nella società)

È proprio la naturale predisposizione alla convivenza insita in ogni uomo la chiave di volta. La differenza più significativa tra le *regole tecniche* e quelle alla base dei rapporti umani forse si ritrova condensata nella celebre massima *Pacta servanda sunt*. Essa, che è un principio fondamentale del diritto internazionale, a mio avviso racchiude in se secoli e secoli di tradizione: essa impone (specialmente all'uomo contemporaneo!) una riflessione sul profondo valore antropologico e culturale che vocaboli ed espressioni quali "fiducia", "patto", "buona fede", "parola data" hanno per l'uomo di ogni tempo e che, molto spesso, vanno ben oltre il loro valore giuridico.

In questo quadro il vocabolo "patto", però, non deve essere considerato di uso esclusivo del mondo laico, dell'economia, del diritto: esso è strettamente connesso con il mondo del monachesimo, specialmente con quello delle origini. È san Benedetto di Aniane[8]

8 Cfr. J. Besse, *Dictionnaire de Théologie catholique*, II, 1 (1932), coll. 708-709; J. Semmler, *Lexikon für Theologie und Kirche*, II (1958), coll. 179-190; G. Andenna - C. Bonetti (a cura di), *Benedetto di Aniane, vita e riforma monastica*, Cinisello Balsamo 1993; M. Dell'Omo, *Storia del monachesimo occidentale dal Medioevo all'età contemporanea. Il carisma di san Benedetto tra VI e XX secolo*, Jaca Book, Milano 2011 (Già e non an-

a riportarci, nel suo *Codex Regularum*,[9] un documento presentato

cora, 493), pp. 91-110 (con ampia bibliografia); R. Grégoire, *Il monachesimo carolingio dopo Benedetto di Aniane (†821)*, in «Studia Monastica» 24 (1982), pp. 349-388; Id., *Benedetto di Aniane nella riforma monastica carolingia*, in «Studi Medievali», n.s., 26,2 (1985), pp. 573-610; L. Bergeron, *s. v. Benoît d'Aniane (Saint, abbé bénédictin)*, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris 1937, t. I, coll. 1438-1442; *Bibliotheca Hagiografica Latina Antiquae et Mediae Aetatis*, *s. v. Benedictus ab. Anianensis*, Bruxelles 1898-1899, t. I, coll. 1095-1096; *Bibliotheca Hagiografica Latina Antiquae et Mediae Aetatis*, *Novum Supplementum*, *s. v. Benedictus ab. Anianensis,* ed. E. Fros, Bruxelles 1986, p. 130; D. Iogna-Prat, *s. v. Benedetto di Aniane (santo)*, in *Dizionario Enciclopedico del Medio Evo*, I, Roma-Parigi-Cambridge 1998, p. 224; I. Mannocci, *s. v. Benedetto d'Aniane santo*, in *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1962, coll. 1093-1096; G. Picasso, *s. v. Benedetto d'Aniane, santo*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, I, Roma 1983, coll. 1357-1359; Ph. Schmitz, *s. v. Benoit d'Aniane*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, Paris 1935, t. VIII, coll. 177-188; H. Tribout de Morembert, *s. v. Aniane*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, I, Roma 1983, coll. 653-654.
Le vicende biografiche di san Benedetto di Aniane ci sono note attraverso un testo agiografico redatto da Ardone Smaragdo. Disponiamo di due differenti edizioni di questo testo: una la ritroviamo nella *Patrologia Latina*, t. CIII, coll. 353-384, sotto il titolo di *Vita S. Benedicti Anianensis*; l'altra, invece, con il titolo di *Vita Benedicti Abbatis Anianensis et Indensis auctore Ardone*, è inserita in *Monumenta Germaniae Historica*, *Scriptores*, XV, 1, Hannoverae 1887, pp. 198-220, a cura di G. Waitz. Per approfondimenti su Ardone Smaragdo cfr. G. Mathon, *s. v. Ardone*, in *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1962, vol. II, col. 386; *Grande dizionario illustrato dei Santi, s. v. Ardone, santo*, 1990, p. 90; *Repertorium fontium historiae Medii Aevi, s. v. Ardo Smaragdus*, t. II *Fontes A-B*, Roma 1967.

9 Il *Codex Regularum* è un commento alla *Regola* benedettina strutturato mediante la citazione di alcuni passi dei Padri della tradizione monastica, con lo scopo di dimostrare la sintonia della *Regola* con la morale di questi ultimi. Queste le Regole, in ordine alfabetico, che l'opera ci ha tramandato: *Regula S. Augustini episcopi Hipponensis; Regulae S. Aureliani episcopi Arelatensis*; *Regula S. Basilii episcopi Caesariensis*; *Regula S. Benedicti abbatis Cassinensis*; *Regulae S. Caesarii episcopi Arelatensis*; *Regulae S. Columbani abbatis*; *Regula S. Columbani ad virgines*; *Regula Communis*; *Regula Consensoria monachorum*; *Regula cuiusdam Patris*; *Regula S. Donati episcopi Vesontiensis*; *Regula S. Ferreoli episcopi Ucetiensis*; *Regula S. Fructuosi episcopi Bracarensis*; *Regula S. Isidori episcopi Hispalensis*; *Regula S. Macarii Alexandrini abbatis Nitriensis*; *Regula Magistri*; *Regula Orientalis ex Patrum Orientalium Regulis collecta a Vigilio diacone*; *Regulae S. Pachomii abbatis Tabennensis*; *Regula Patrum Secunda*; *Regula Patrum Tertia*; *Regula SS. Pauli et Stephani abbatum*; *Regula Quatuor Patrum*; *Regula Tarnantensis monasterii*; *Regula Waldeberti*. Molte di queste regole hanno la peculiarità di esserci state tramandate da pochi manoscritti: alcune, addirittura, ci sono note solo attraverso il prezioso manoscritto *"Codice C Monacensis 28118"*, databile al primo quarto del IX secolo, custodito presso la *Bayerische Staatsbibliothek* di Monaco, che ho studiato come fonte principale da cui trarre i riferimenti ai suddetti testi. Esistono inoltre due copie del manoscritto risalenti al XV secolo: la prima, Cologne, Historisches Archiv, ms. WF 231, è stata realizzata da un canonico di nome Arnold Losen da Gaesdonck nel 1466/7. La seconda copia manoscritta, Utrecht, Bibliotheek der Reijksuniversiteit, ms. 361, databile al 1471. Viene pubblicato per la prima volta a Roma dall'erudito tedesco Lukas Holstein (Lucas Holstenius) nel 1661 con il titolo *Codex regularum quas san-*

proprio con il nome di *Patto* e attribuito a Fruttuoso,[10] esponente della nobiltà visigota del VII secolo, poi eremita e fondatore del monastero di Compluto dedicato ai santi Giusto e Pastore, infine vescovo di Braga: egli compone una regola monastica, molto diffusa nella Spagna dei secc. VIII-IX, anch'essa accolta nel *Codex Regularum* e nella *Concordia Regularum*[11] di san Benedetto di Aniane.

---

cti patres monachis, et virginibus sanctimonialibus seruandas praescripsere, collectus olim a S. Benedicto Anianensi abbate. Lucas Holstenius Vatic. Basil. canonicus et bibliothecae praefectus in tres partes digestum, auctumque edidit Romae, excudit Vitalis Mascardus, 1661, opera suddivisa in tre volumi più un volume d'appendice (dal titolo *Codicis regularum appendix in qua sanctorum patrum exhortationes ad monachos, et virgines de obseruantia vitae religiosae collectae olim a S. Benedicto Anianensi abbate. Lucas Holstenius Vatic. Basil. canonicus et bibliothecae praefectus, ex duobus manuscriptis floriacensibus Serenissimae Reginae Christinae edidit Romae, excudit Vitalis Mascardus, 1661*), formato tipografico in 4°. Viene poi pubblicato nuovamente nel 1663 a Parigi con il titolo *Codex regularum quas Sancti Patres monachis, et virginibus sanctimonialibus seruandas praescripsere, collectus olim a S. Benedicto Anianensi abbate. Lucas Holstenius Vatic. Basil. canonicus et bibliothecae praefectus in tres partes digestum, auctumque edidit, cum Appendice, in qua SS. Patrum exhortationes ad monachos et virgines de obseruantia vitae religiosae. Prodit nunc primum in Galliis. Parisiis, apud Ludouicum Billaine, in Palatio Regio, 1663*; come per la prima edizione, anche in questo caso l'opera mantiene la suddivisione in tre tomi più un volume d'appendice (dal titolo *Codicis regularum appendix in qua sanctorum patrum exhortationes ad monachos, et virgines de obseruantia vitae religiosae*...), formato tipografico in 4°. A distanza di quasi un secolo, nel 1759, viene pubblicato per la terza volta ad Augsburg (l'odierna Augusta, in Germania) da Marian Brockie; proprio in quest'ultima forma l'opera entrata nella *Patrologia Latina* del Migne, t. 103, coll. 393-664/700.

10 A. Linage Conde, *s. v. Fructueux de Braga*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Théologie Catholique*, 19 (1981), col. 219; cfr. anche M. C. Diaz y Diaz, *s. v. Fruttuoso di Braga*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, IV, Edizioni Paoline, Milano 1977, col. 984.

11 Il testo di riferimento è l'edizione critica curata da Pierre Bonnerue: cfr. P. Bonnerue (ed.), *Benedicti Anianensis Concordia Regularum*, in *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, vol. 168, Brepols, Turnhout 1999. Nel vol. 168 il Bonnerue ripercorre le vicende legate alla biografia di Benedetto di Aniane, fino ad arrivare alla genesi del *Codex Regularum* e della *Concordia Regularum*; il vol. 168A, invece, raccoglie il testo dell'edizione critica, con tutti gli approfondimenti testuali tipici del caso. La *Concordia Regualrum* è uno studio delle diverse legislazioni monastiche condotto con "metodo comparativo" allo scopo di dimostrare la priorità della *Regola* di san Benedetto, esaminata capitolo per capitolo e messa a confronto sulla base degli argomenti trattati in essa con le altre regole della tradizione monastica: ne risulta un particolare commento alla *Regola* di san Benedetto formato da estratti di altre regole monastiche, articolato in settantasette punti e destinato a mostrare come tutta la tradizione monastica si trovi già mirabilmente condensata nell'opera di san Benedetto. L'opera, pubblicata per la prima volta a Parigi nel 1638 da don Hugues Ménard con il titolo *Concordia Regularum, auctore S. Benedicto, Anianae abbate. Nunc primum edita ex Bibliothecâ Floriacensis monasterij, notisque et obseruationibus illustrata. Auctore fr. Hugone Menardo, monacho Benedictino Congregationis S. Benedicti, alias Cluniacensi et sancti Mauri. Parisiis, ex Officina Hieronymi Drovart, apud Dionysium Bechet, via Iacobaea, sub Scuto Solari, MDCXXXVIII,* è stata inserita dal Migne nel *corpus* della *Pa-*

A proposito del *Patto*[12] nel monachesimo visigoto della penisola iberica il Bianchi afferma che:

> In appendice alla *Regula Communis* nel *Codex Regularum* di Benedetto d'Aniane figura, attribuito a Fruttuoso, un documento che si presenta sotto il nome di "Patto". Esso, che è la più antica testimonianza di quel monachesimo di tipo, appunto, pattuale che nella penisola Iberica resterà in vigore fino all'XI secolo, è una sorta di contratto formale, che sembra avvenisse al momento dell'elezione dell'abate, in cui alcuni monaci e alcune monache, non sappiamo se di un monastero doppio o di monasteri distinti, si impegnano con l'abate a una sottomissione e a una custodia reciproche, riconoscendo e delimitando le rispettive forme di autorità.[13]

L'espressione *Pacta servanda sunt* segnala, dunque, tutta la centralità dell'uomo nel suo stare-al-mondo. Questo è proprio ciò che accade nelle comunità monastiche: la regola del fondatore non prescrive semplicisticamente ciò che si può e che non si può fare, ma va ben oltre: segna *la via* attraverso la quale il monaco (in quanto singolo individuo) e la comunità tutta possono attuare il proprio disegno di salvezza.

Necessario è anche il nesso tra la *regola* e il *sapere*, già accennato a proposito delle *regole tecniche*. Se vogliamo ottenere un dato risultato, *dobbiamo* scegliere le regole e le procedure appropriate e applicarle correttamente.

Se si riflette sulla struttura interna di una *regola*, si nota che essa

---

trologia Latina con riferimento proprio a questa edizione: cfr. PL, t. 103, coll. 703 (713)-1380. Il Ménard, primo editore moderno dell'opera, ha utilizzato come fonte per la sua edizione due manoscritti: uno di Fleury, il ms. "Orleans 233", del IX secolo; l'altro di Vendôme, il ms. "60", dell'XI secolo. Quest'opera, diversamente da quanto fatto con il *Codex Regularum*, pone al centro della riflessione e del confronto ognuno dei capitoli della *Regola* di san Benedetto, in modo da riuscire a riflettere su ogni singola problematica affrontata all'interno di essi: ad ogni capitolo della *Regula*, infatti, segue l'immediato confronto tematico con la testimonianza estratta dalle altre regole: ciò per fare in modo che venga posta in evidenza la bontà e la consistenza dei precetti già condensati all'interno della *Regola* benedettina.

12 J. G. Freire – G. Rocca, *s. v. Patto*, *ibid*., coll. 1292-1294.

13 E. Bianchi, *Regole monastiche*..., cit., p. 395.

consiste in una sorta di *algoritmo*, una procedura dinamica da eseguire che consente di risolvere un problema, di ottenere uno scopo. Questa sorta di procedura dinamica consente di muoversi tra i vari elementi del problema, di disporli in un ordine (dinamico) che consente di giungere, non per caso, ma solo intenzionalmente, alla soluzione/scopo.

Nelle *regole negative* (quelle che vietano di fare qualcosa), invece, la procedura non è dinamica, ma assolutamente statica: queste regole, infatti, tendono a bloccare ogni possibilità di azione.

La *Regola comune*

Questo modo dinamico di intendere la *regola* sta anche al centro delle regole consensuali che disciplinano aspetti importanti della condotta umana. Come ho già accennato, le regole pattizie intervengono in un qualche aspetto dei rapporti tra esseri umani; mentre durante la fase di negoziazione è disponibile una pluralità di schemi di regolamentazione del rapporto stesso, con la conclusione del patto uno di quegli schemi viene preferito e fissato, mettendo fuori gioco gli altri.

Nei rapporti sociali, in cui la *regola* non è già bella e fatta, ma va spesso cercata e modellata, ogni possibile soluzione non equivale alle altre, ma alcune possibilità rispondono meglio ai problemi che si pongono nella convivenza. Proprio di questa "fatica" di elaborazione delle *regole* nelle comunità monastiche nel corso dei secoli ci parla la millenaria tradizione monastica latina orientale e occidentale: il primo dato notevole da cui non si può prescindere, infatti, è notare come, anticamente, a ogni comunità, a ogni "gruppo" monastico, corrispondesse una particolare *regola* realizzata *ad hoc* per le esigenze della comunità destinataria.

Il titolo di questo paragrafo rimanda volutamente al titolo di una regola monastica che si inserisce perfettamente in questa disamina sul bene comune e sulla vita di comunità, sia essa intesa in ambito laico o religioso/monastico. La regola in questione è la *Regula communis*,[14] la *Regola Comune* attribuita a Fruttuoso (di cui ho già par-

14 Sancti Fructuosi Bracarensis Episcopi, *Regula*Regula *monastica communis*, in PL, t. 137, coll. 1109-1127.

lato a proposito del "patto" monastico) e tramandataci da san Benedetto di Aniane per mezzo del suo *Codex Regularum*. Essa si articola in venti capitoli e puntualizza fin dalle prime righe del primo capitolo (intitolato *Ut nullius praesumat suo arbitrio monasteris facere, nisi communem collationem consuluerit, et hoc episcopus per canone set regular confirmaverit*) l'importanza di rapportare le proprie azioni alla volontà del vescovo, all'ufficialità dei *canoni* e alla *regola*: questioni sul valore e sull'importanza del ruolo della Chiesa gerarchizzata nel regolare la via religiosa, in questo caso specifico indicato come *conditio sine qua non* dalla quale non si può prescindere nel caso in cui si voglia edificare nuove comunità monastiche; e con "edificare" intendo l'accezione *materiale* del costruire il monastero in un dato luogo, ma anche l'accezione *sociale*, rivolta alla creazione di una nuova comunità.

È ormai sufficientemente acclarato che quando ci si approccia al termine *regola* non si tratta di una pura e semplice costruzione intellettuale.

L'esperienza insegna che l'uomo non scrive la sua storia facendo esclusivamente ricorso alla propria volontà, ma la scrive se e in quanto ne rispetta i passaggi fondamentali; l'individuo che egoisticamente tiene conto solo del suo arbitrio (che finisce per coincidere con l'immediatezza delle pulsioni e della sua espressività) non costruisce nulla, non scrive la storia, ma si imprigiona in uno sterile isolamento.

La stessa struttura intrinseca della *regola* impedisce la sua identificazione come ciò che "produce" l'ordine, la relazione, la vita sociale, perché tutto ciò è realtà viva, che vive del coinvolgimento, libero e leale, delle persone.

Tradizione e *regola* possono convergere: come ho già accennato e come avrò modo di approfondire nelle pagine seguenti, la più celebre tra le regole monastiche della tradizione latina occidentale – la *Regula monachorum* di san Benedetto – accoglie pienamente il portato della precedente tradizione monastica, nel pieno rispetto dell'*auctoritas* dei Padri del monachesimo. In ambito monastico, prima del lento processo di codificazione delle regole monastiche, il modo di identificare questi "testi-guida" è passato attraverso l'uso di termini diversi quali, per esempio, "prassi", "consuetudine", definendo – nei termini di cui sopra – una sorta di sotto-categoria che potremmo definire come di "pre-regole".

Il rapporto (e la consequenzialità) tra *Regola* e istituzione

Ho già avuto modo di dimostrare che la *regola* non è un mero strumento deontico, pensato per imporre un ordine estrinseco, ma è un elemento strutturale dell'esistenza umana e del suo mondo sociale, sia che per società si intenda l'ambito complessivo dell'esistenza umana laica, sia che con essa si identifichi un più ristretto ambito come per esempio il microcosmo monastico.

La comunità monastica è sì, separata dal mondo, ma rappresenta essa stessa una "società" complessa ed eterogenea.

La *regola* non è frutto di una imposizione sterile e fine a se stessa, di una convenzione o di un codice di funzionamento dei sistemi sociali, ma rappresenta la "filigrana" della vita che prende forma e che può, a date condizioni, venire in primo piano fino a essere oggettivata in una legge positiva. In ambito monastico la funzione della *regola* si veste del suo *habitus* giuridico, divenendo un preciso ed efficace strumento normativo.

Come ho già accennato nell'*Introduzione* e come ho avuto (almeno in parte) modo di verificare nel corso del mio ragionamento, la forza della *regola* sta proprio nel coinvolgimento di tutta la persona umana nella sua vocazione storica, ossia nel costruire un mondo che porta la sua impronta, per fare del mondo un riflesso della relazione tra le persone.

2. Il linguaggio e la *Regula monachorum* di san Benedetto

Con l'uso della parola è certamente possibile descrivere la realtà delle cose, così come è possibile dare sfogo alla creatività: lo testimoniano mirabilmente generazioni di scrittori e di poeti di ogni epoca; cambiando registro, con il linguaggio è anche possibile comandare qualcosa a qualcuno; ancora, è possibile comunicare uno stato d'animo, esprimere un giudizio; è possibile fare tante altre cose, ma è anche possibile *produrre* qualcosa: si tratta di una produzione nel campo del significato e della realtà intenzionale (si pensi, per esempio, a una promessa, oppure all'importanza della "parola data" cui ho accennato in precedenza).

Il monachesimo è intrinsecamente fondato sulla parola: parola da ascoltare, parola da meditare, parola da recitare. Si pensi, per esempio, all'importanza dell'Ufficio divino e della meditazione

delle Scritture attraverso la *Lectio divina*. Strettamente collegato alla parola è l'ascolto, altro caposaldo del monachesimo benedettino: il *Prologo* della RB, infatti, si apre proprio con questa celebre frase:

> Obsculta, o fili, praecepta magistri, et inclina aurem cordis tui, et admonitionem pii patris libenter excipe et efficaciter comple, ut ad eum per oboedientiae laborem redeas, a quo per inoboedientiae desidiam recesseras.[15]

I primi due versetti del *Prologo* della RB condensano tutta la valenza educativa della *Regula* e il particolare approccio di san Benedetto; contengono anche precisi riferimenti alle Scritture sul *porsi in ascolto*;[16] l'invito ad ascoltare è un contenuto tipico degli scritti parenetici o normativi. A livello linguistico si noti il "genitivo esplicativo" contenuto nell'espressione *per oboedientiae laborem*: l'espressione indica il travaglio quotidiano del monaco; a essa è strettamente correlata la locuzione successiva, *per inoboedientiae desideam*.

La socialità, caratteristica dell'uomo e del monaco

La socialità è un carattere costitutivo dell'essere umano. L'essere umano è legato agli altri, è orientato alla cooperazione ed è destinato all'incontro con gli altri.

La possibilità che abbiamo di formulare e scrivere regole fa sì che possiamo dare vita ad *ambiti sociali organizzati*, a realtà collettive che non preesistono all'attività che le istituisce e le cui regole di funzionamento non si trovano in natura. Coloro che si uniscono consapevolmente in una formazione sociale lo fanno in vista di un *fine* (e di un *bene*) *comune*, che diviene il fine strutturale e costitutivo della realtà sociale cui danno origine.

---

15 RB, Prol. 1-2.

16 Pr 1, 8: «Audi, fili mi, disciplinam patris tui, et ne dimittas legem matris tuae»; 4, 20: «Fili mi, ausculta sermones meos, et ad eloquia mea inclina aurem tuam»; Pr 6, 20: «Conserva, fili mi, praecepta patris tui, et ne dimittas legem matris tuae»; Sal 44, 11: «Audi, filia, et vide, et inclina aurem tuam; et obliviscere populum tuum, et domum patris tui».

L'istituzione di un monastero e la libera adesione a esso[17] rappresentano un eminente esercizio della socialità. Nel monastero (come nella cellula sociale per eccellenza, la famiglia) la persona conferisce tutta se stessa e coinvolge tutta la sua vita; tale condizione fa sì che nella famiglia come nel monastero la legge fondamentale sia, fatte le dovute distinzioni e senza dissociarlo dalla giustizia, l'amore. Tale coinvolgimento fa sì, inoltre, che l'ordine della famiglia come quello del monastero sia incentrato su un'autorità di tipo *paterno*, che media e fa presente la stessa autorità di Dio, creatore nella famiglia e redentore nel monastero.

---

17 Il riferimento alla "vita comune" è uno dei cardini del monachesimo cenobitico: ne ritroviamo ampi riferimenti in alcune delle regole monastiche della tradizione latina occidentale. La cosiddetta Regola Orientale (testo di difficile collocazione cronologica e geografica, deriva in buona parte dai *Pachomiana* di Girolamo), a proposito della vita comune, così afferma: «XXX, 1-2: Inter omnes fratres hoc observabitur, ut oboedientes senioribus suis et deferentes sibi invicem habeant patientiam, moderationem, humilitatem, caritatem, pacem sine figmento et mendacio et maledictione et verbositate et iurandi consuetudine, ita ut nemo suum quicquam vindicet neque ullus aliquid peculiariter usurpet, sed habeant omnia communia», in S. Pricoco (a cura di), *La Regola di san Benedetto e le regole dei Padri*, cit., p. 86. La "Regola di Cesario ai monaci" afferma: «III, 1-2: Nessuno abbia una cella personale, o un armadietto, o qualunque cosa possa essere chiusa. Tutti abitino in un medesimo luogo», in E. Bianchi, *Le Regole monastiche d'occidente*, cit., p. 94. La "Regola di Colombano ai monaci" afferma: «X, 1-2: Il monaco in monastero viva sotto l'autorità di un solo padre e insieme con molti [fratelli], per imparare da uno l'umiltà e da un altro la pazienza. Uno, infatti, gli insegni il silenzio, un altro la mansuetudine», *ibid*., p. 302. La "Regula consensoria monachorum" (di incerta attribuzione ad Agostino) afferma: «I-II: Di comune accordo abbiamo stabilito ciò che mai, secondo noi, d'ora in poi dovrà essere trasgredito. A tutti noi, che abitiamo insieme nel monastero nel nome del Signore nostro Gesù, è piaciuto, secondo la tradizione apostolica, di avere gli stessi sentimenti nel Signore e di possedere [ogni cosa] in comune, come sta scritto: "Abbiate gli stessi sentimenti nel Signore", e: "Nessuno rivendichi qualcosa come suo", ma avvenga come sta scritto negli Atti degli Apostoli: "Avevano tutto in comune", e:"Nessuno diceva qualcosa di sua proprietà". Ora, queste cose sono scritte anche per noi. Restiamo dunque saldi nel Signore secondo i precetti della regola e della legge, e perseveriamo in ciò fino alla fine, poiché nella legge sta scritto: "Chi persevera fino alla fine sarà salvato". Se poi qualcuno desidera unirsi alla comunità dei fratelli che abitano insieme, non trascuri quella frase dell'evangelo in cui [il Signore] disse: "Venda tutto ciò che ha e lo distribuisca ai bisognosi e ai poveri", e ancora "Rinneghi se stesso, prenda la sua croce e segua Cristo". E non si affanni nel suo cuore per il cibo o per il vestito o per tutto ciò che di altro è necessario al corpo [...] Di queste cose si preoccupino i pagani. Il Padre vostro celeste, infatti, sa che avete bisogno di tutto questo. Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta», *ibid*., pp. 403-404; «IX: Tutti i fratelli, dunque, che desiderano essere una cosa sola nel Signore osservino e sottoscrivano tutto ciò che è contenuto in questo libro. Tali [norme] infatti, sono state prevista per coloro dei quali si sa che sono incostanti in ogni cosa», *ibid*., p. 406. La "Regula tertia uel Praeceptum" di Agostino, a proposito della vita in comune, afferma:

È anche chiaro, inoltre, che tale autorità non si può confondere con una posizione di autoritario esercizio del potere, ma va compresa ed esercitata come servizio d'amore.

La *Regola* del monastero risulta dalla lettura che il padre fondatore o il maestro della *Regola* (si pensi a san Benedetto) fa nella natura stessa della vita cenobitica, nella sua costituzione naturale e soprannaturale. Per questo l'esercizio dell'autorità nel monastero, sia da parte dall'abate, che da parte dei vari capitoli, è congiuntamente al servizio della persona e delle condizioni che rendono possibile la vita comune, ossia concretamente del retto ordine di questa.

Non a caso la *Regula monachorum* di san Benedetto, nella sua universalità e nella sua multiforme interpretazione nel tempo e nello spazio, non coincide con il mero atto costitutivo di un monastero o di un ordine religioso, ma è lo strumento base e la via per l'esercizio della vita cenobitica da parte di coloro che si richiamano alla paternità di san Benedetto.

La comunità monastica e la paternità dell'abate

L'esercizio della "paternità spirituale" rappresenta una vera e propria *pedagogia della salvezza* mediante la quale l'azione paterna di Dio si manifesta nella semplicità di un rapporto umano: atto che si

---

«I, 1-2: Haec sunt quae ut obseruetis praecipimus in monasterio constituti. Primum, propter quod in unum estis congregati, ut unianimes habitetis in domo et sit uobis anima una et cor unum in deum; V, 2: Ita sane, ut nullus sibi aliquid operetur, sed omnia opera uestra in commune fiant, maiore studio et frequentiori alacritate, quam si uobis singuli propria faceretis. Caritas enim, de qua scriptum est quod non quaerat quae sua sunt, sic intelligitur, quia communia propriis, non propria communibus anteponit. Et ideo, quanto amplius rem communem quam propria uestra curaueritis, tanto uos amplius profecisse noueritis; ut in omnibus quibus utitur transitura necessitas, superemineat, quae permanet, caritas», in AUGUSTINUS HIPPONENSIS *Regula tertia uel Praeceptum*. La "Regula quattuor patrum" afferma: «I, 5-8: Quae dicit: "Ecce quam bonum et quam iocundum abitare fratres in unum"; et iterum: "Qui abitare facit unianimes in domo". Firmam iam nunc regulam pietatis per Spiritus Sancti ostensionem praeclaram, fratrum regulam ordinare prosequamur. Volumus ergo fratres unianimes in domo cum iucunditate abitare», in S. PRICOCO (a cura di), *La Regola di san Benedetto e le regole dei Padri*, cit., pp. 6-8. La "Regula Ferreoli" (seconda metà del VI secolo), afferma: «III, 4-6: È opportuno, dunque, che il monaco aderisca a tale precetto, così che pur essendo molti diventino, secondo il beato Apostolo, un solo corpo in Cristo, e si compia in essi ciò che leggiamo negli Atti degli Apostoli, e che è scritto come esempio per tutti, ma soprattutto per i religiosi: "Erano un cuore solo e un'anima sola"; e l'altra parola nel libro dei Salmi: "Dio, che fa abitare unanimi nella casa"», in E. BIANCHI, , *Le Regole monastiche d'occidente*, cit., p. 160.

realizza tra *pater spiritalis* e *monachus*.

L'originalità di tale esercizio mi sembra scaturisca dal superamento del rapporto tra *abba* del deserto e discepolo, per instaurare una dinamica nuova: pur mantenendo la peculiarità del rapporto *abbas-discipulus*, san Benedetto sviluppa una relazione che coinvolge l'intero cenobio: *Non ab eo persona in monasterio discernatur*[18] afferma san Benedetto. Una paternità, quindi, in funzione del vivere *cor unum et anima una*.

I cenobiti, considerati *de optimo genere monachorum*, sono, allora come oggi, coloro che professano la forma più alta, completa e migliore della vita monastica, "addestrandosi" in quelle "palestre" che sono i cenobi.

La *Regula Magistri*[19] e la *Regula Benedicti* considerano i cenobiti come il *genus primum* dei monaci, il *genus* per eccellenza monasteriale, cioè *militans sub regula vel abbate*.[20] La vita di comunione, nella tradizione monastica e in specie nella *Regola* benedettina, consiste in una vita di carità, di servizio reciproco, ispirata e organizzata da un padre spirituale: l'*abbas*.

L'abate deve sentire la sua paternità spirituale in termini di servizio (*diakonia*), quasi una partecipazione alla missione di Cristo,

---

18 RB 2, 16 (*Qualis debeat esse abbasabbas*): «Non ab eo persona in monasterio discernatur».

19 RM 1, 2 (*Incipit de generibus vel potus vel actus et vita monachorum in coenobiis*): «Primum coenobiotarum, hoc est monasteriale, militans sub regula uel abbate». Riferisce il Pricoco: «Conservata nel Codex Regularum di Benedetto di Aniane e pubblicata a stampa per la prima volta nel 1661, la Regula Magistri era stata considerata in un primo tempo una tardiva e prolissa amplificazione della Regula Benedicti. Dalla fine del secolo scorso, dopo gli studi innovatori di Ludwig Traube sui codici della RB, aveva suscitato interrogativi la constatazione dell'antichità della tradizione manoscritta della RM, databile alla fine del VI secolo o all'inizio del VII, e testimone, per le parti in comune, delle due regole, del ramo puro, non contaminato della tradizione manoscritta della RB, i cui primi codici risalgono non oltre l'VIII-IX secolo. Ma sarebbero passati alcuni decenni prima che la tesi tradizionale sul rapporto tra le due regole venisse verificate e fosse messa in dubbio la priorità di Benedetto rispetto al maestro» [brano tratto da: *Il primo monachesimo in Occidente. Alcune considerazioni su un dibattito attuale,* in «Studi e ricerche sull'Oriente cristiano» XV, 1 (1992), pp. 25-26]. Non è mia intenzione ripercorrere le tappe della controversia circa la storia critica della priorità tra le due regole, già più volte tracciata. Rimando allo studio di A. Genestout, *La Règle du Maître e la Règle de S. Benoît*, in «Revue d'Ascétique et de Mystique» 21 (1940), pp. 51-112.

20 RB 1, 2 (*De generibus monachorum*): «Primum coenobitarum, hoc est monasteriale, militans sub regula vel abbate».

venuto per servire gli uomini e non per essere servito.[21] L'*abbas*, cioè colui che presiede con autorità, è deputato a cercare la volontà di Dio sulla comunità e sul cammino da essa intrapreso. Egli interviene non per ordinare né per reprimere, ma per mettere d'accordo gli uni con gli altri, facendosi presso Dio e presso gli uomini voce di tutti, corifeo dell'unica volontà espressa in modo pluralistico dalla santa *koinonia*. Secondo la *traditio*, egli è il padre e il *monachus* è il figlio: da tale relazione filiale scaturisce una forza misteriosa in cui l'uno sta di fronte all'altro in un mutuo spogliamento dei propri desideri, e l'*oboedientia* rivela a entrambi la volontà di Dio, generando a una nuova vita colui che, tramite la parola dell'*abbas*, si lascia da essa plasmare.

L'*abbas*, che diviene umile strumento di questo mistero, merita il nome di *kaloghiros*, *bel vecchio*,[22] poiché la bellezza divina diventa in lui feconda: stupendo ministero, grazie al quale un uomo giunge a rassomigliare a Dio stesso.

Fondandosi su una tradizione divenuta ormai comune, san Benedetto presenta in RB 2 una figura di abate che è frutto di matura riflessione.[23]

---

21 Mt 20, 26: «Non ita erit inter vos: sed quicumque voluerit inter vos major fieri, sit vester minister».

22 Così attesta A. Louf in E. Bianchi, T. Merton e AA. VV., *Abba, dimmi una parolaparola!*, Qiqajon, Magnano 1989, pp. 91-92: «Abba trova un sinonimo in vegliardo o anziano, termine anch'esso di origine biblica, che non designa tanto un'anzianità di anni quanto piuttosto un ministero di saggezza [...] In un caso particolarmente famoso, il nome si amplifica leggermente per diventare Kaloghiros ossia bel vecchio, epiteto con cui PacomioPacomio saluta il grande Macario che aveva finito per individuare nascosto fra i postulanti del suo monastero» (Cfr. *Hist. Laus. 18, 6,* a cura di Mohmann, cit., pp. 88-89).

23 RM 2 (Qualis debeat esse abbas), 1-25: «Abbas, qui praeesse dignus est monasterio, semper meminere debet quod dicitur, et nomen maioris factis inplere. Christi enim agere creditur uices in monasterio, quando ipsius uocatur pronomine, dicente apostolo: Sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus Domino: abba, pater. Ideo que hic abbas nihil extra praeceptum Domini quod sit, debet aut docere aut constituere aut iubere, ut iussio eius uel monitio siue doctrina fermentum diuinae iustitiae in discipulorum mentibus conspargatur. Memor semper abbas quia doctrinae suae uel discipulorum oboedientiae, ambarum rerum in tremendo iudicio Domini facienda erit discussio. Et sciat abbas culpae pastoris incumbere, quidquid in ouibus paterfamilias utilitatis minus potuerit inuenire. Tantundem iterum erit, ut, si inquieto uel inoboedienti gregi pastoris fuerit omnis diligentia adtributa et morbidis earum actibus uniuersa fuerit cura exhibita, pastor eorum in iudicio Domini absolutus dicat cum propheta Domino: Non abscondi in corde meo ueritatem tuam et salutare tuum dixi. Ipsi autem contemnentes spreuerunt me. Et tunc demum inoboedientibus curae suae ouibus poena sit eis praeualens ipse mortis morbus. Ergo cum aliquis suscipit nomen abbatis, duplici debet doctrina suis praeesse discipulis, id est omnia bona et sancta factis

amplius quam uerbis ostendere. Quomodo? Intellegentibus discipulis mandata Domini uerbis proponere, duris corde uero et simplicibus factis suis diuina praecepta monstrare. Omnia uero quae discipulis docuerit esse contraria, in se factis indicet non agenda, ne aliis praedicans ipse reprobus inueniatur, ne quando illi dicat Deus peccanti: Quare uero tu enarrasti iustitias meas et sumpsisti testamentum meum per os tuum? Tu uero odisti disciplinam. Et: Qui in fratris tui oculo festucam uidebas, in tuo trauem non uidisti. Non ab eo persona in monasterio discernatur. Non unus plus ametur quam alius, nisi quem in bonis actibus inuenerit meliorem. Non conuertenti seruo pro merito nationis praeponatur ingenuus. Quare? Quare? Quia seruus siue liber, omnes Christo unum sumus et sub uno Domino aequalem seruitii militiam baiulamus, quia non est apud Deum personarum acceptio. Solummodo in hac parte apud Deum discernimur, si ab aliis meliores factis inueniamur. Et tamen, ut ostendat Deus circa omnes pietatis suae clementiam pariter, iubet elementa uel terram iustis uel peccatoribus famulari aequaliter. Ergo aequalis sit ab eo ab omnibus caritas, una praebeatur in omnibus disciplina. In doctrina sua namque abbas apostolicam debet illam semper formam seruare, in qua dicit: Argue, obsecra, increpa, id est, miscens temporibus tempora, terroribus blandimenta, dirum magistri, pium patris ostendat affectum, id est, indisciplinatos debet et inquietos arguere, oboedientes, mites et patientissimos ut in melius proficiant obsecrare, neglegentes et contemnentes ut increpet admonemus»; 32-34: «Meminere debet abbas semper quod est, meminere quod dicitur, et scire quia cui plus creditur, plus ab eo exigitur. Et sciat quia qui suscipit animas regendas, paret se ad rationes reddendas. Et quantum sub sua cura fratrum se habere scierit numerum, agnoscat pro certo quia in die iudicii ipsarum omnium animarum tantas est redditurus Domino rationes, sine dubio addita et sua»; 39-40: «Timens semper futuram discussionem pastoris de creditis ouibus, quia et cum de alienis ratiociniis cauet, redditur de suis sollicitus, et cum de monitionibus suis emendationes aliis subministrat, ipse efficitur a uitiis emendatus», da cui due terzi di RB 2 sono stati presi direttamente. Cfr. anche RB 2, 1-18: «Abbas qui praeesse dignus est monasterio semper meminere debet quod dicitur et nomen maioris factis implere. Christi enim agere vices in monasterio creditur, quando ipsius vocatur pronomine, dicente Apostolo: Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater. Ideoque abbas nihil extra praeceptum Domini quod sit debet aut docere aut constituere vel iubere, sed iussio eius vel doctrina fermentum divinae iustitiae in discipulorum mentibus conspargatur, memor semper abbas quia doctrinae suae vel discipulorum oboedientiae, utrarumque rerum, in tremendo iudicio Dei facienda erit discussio. Sciatque abbas culpae pastoris incumbere quicquid in ovibus paterfamilias utilitatis minus potuerit invenire. Tantundem iterum erit ut, si inquieto vel inoboedienti gregi pastoris fuerit omnis diligentia attributa et morbidis earum actibus universa fuerit cura exhibita, pastor eorum in iudicio Domini absolutus dicat cum propheta Domino: iustitiam tuam non abscondi in corde meo, veritatem tuam et salutare tuum dixi; ipsi autem contemnentes spreverunt me, et tunc demum inoboedientibus curae suae ovibus poena sit eis praevalens ipsa mors. Ergo, cum aliquis suscipit nomen abbatis, duplici debet doctrina suis praeesse discipulis, id est omnia bona et sancta factis amplius quam verbis ostendat, ut capacibus discipulis mandata Domini verbis proponere, duris corde vero et simplicioribus factis suis divina praecepta monstrare. Omnia vero quae discipulis docuerit esse contraria in suis factis indicet non agenda, ne aliis praedicans ipse reprobus inveniatur, ne quando illi dicat Deus peccanti: Quare tu enarras iustitias meas et assumis testamentum meum per os tuum? Tu vero odisti disciplinam et proiecisti sermones meos post te, et: Qui in fratris tui oculo festucam videbas, in tuo trabem non vidisti. Non ab eo persona in monasterio discernatur. Non unus plus ametur quam alius, nisi quem in bonis actibus aut oboedientia invenerit meliorem. Non convertenti ex servitio praeponatur ingenuus, nisi alia rationabilis causa exsistat»; 20-25: «quia sive servus sive liber, omnes in Christo unum sumus et sub uno Domino aequalem servitutis militiam baiulamus, quia non est apud Deum personarum acceptio. Solummodo in hac parte apud ipsum discernimur, si me-

Ciò che la Scrittura afferma di Cristo e del ministero apostolico, viene attribuito con tutta naturalezza all'abate, essendo questi considerato, analogamente al vescovo, capo di una comunità ecclesiale, cioè della *Dominici schola servitii*, in cui si persevera sotto il suo *magisterio* e non si smette di ricevere il suo insegnamento.

I tre grandi pilastri del cenobitismo, *Regula*, *monasterium*, *abbas*, sono così piantati l'uno dopo l'altro pur figurando l'uno accanto all'altro nella definizione stessa del cenobita: *hoc est monasteriale, militans sub regula vel abbate*.[24]

La dottrina abbaziale sviluppata in RB 2 aiuta ad acquisire una concezione nuova dell'autorità: essa rimanda immediatamente al concetto di monastero. Esso è inteso come *domus Dei* e in essa l'abate si esprime nella realtà di "servo" e di "mediatore" tra Dio e i fratelli.[25] Inoltre, deve ricordarsi del nome che porta in quanto è *vicarius Christi*. È Cristo, quindi, il vero Padre e Signore del monastero. Allora, tra l'*abbas* e il *monachus* sussiste un rapporto di dipendenza il cui senso è nella fede perché l'uno riconosce nell'altro il "vicario di Cristo". Ciò sviluppa e fa acquisire a entrambi il concetto di *auctoritas* secondo la spiritualità cristiana che è in netta contrapposizione con qualsiasi tipo di usurpazione oppure di rinuncia irresponsabile ai propri diritti umani.

---

liores ab aliis in operibus bonis et humiles inveniamur. Ergo aequalis sit ab eo omnibus caritas, una praebeatur in omnibus secundum merita disciplina. In doctrina sua namque abbas apostolicam debet illam semper formam servare in qua dicit: Argue, obsecra, increpa, id est, miscens temporibus tempora, terroribus blandimenta, dirum magistri, pium patris ostendat affectum, id est indisciplinatos et inquietos debet durius arguere, oboedientes autem et mites et patientes ut in melius proficiant obsecrare, neglegentes et contemnentes ut increpat et corripiat admonemus»; 30: «Meminere debet semper abbas quod est, meminere quod dicitur, et scire quia cui plus committitur, plus ab eo exigitur»; 37: «Sciatque quia qui suscipit animas regendas paret se ad rationem reddendam».

24 RB 1, 2 (*De generibus monachorum*): «Primum coenobitarum, hoc est monasteriale, militans sub regula vel abbate».

25 Gv 13, 12-17: «Postquam ergo lavit pedes eorum, et accepit vestimenta sua, cum recubuisset iterum, dixit eis: Scitis quid fecerim vobis? Vos vocatis me Magister et Domine, et bene dicitis: sum etenim. Si ergo ego lavi pedes vestros, Dominus et Magister, et vos debetis alter alterius lavare pedes. Exemplum enim dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis. Amen, amen dico vobis: non est servus maior domino suo: neque apostolus maior est eo qui misit illum. Si haec scitis, beati eritis si feceritis ea»; 16, 23: «Et in illo die me non rogabitis quidquam. Amen, amen dico vobis: si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis»; 1 Tm 2, 5: «Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum homo Christus Iesus».

Rispetto alla RM in cui l'*abbas* è centro del monastero-*schola*, san Benedetto si dissocia apertamente da ogni forma di paternalismo abbaziale inteso come potere assoluto, in favore della dimensione autorità-servizio, grazie al confronto permanente che, secondo lui, l'esercizio della paternità deve sostenere sia con la Parola rivelata sia col dialogo sincero tra *abbas* e *frater*.

Ritengo particolarmente importante comprendere bene il contesto neotestamentario da cui scaturisce il carisma dell'*abbas* in seno alla comunità monastica; esso s'inserisce e si pone in continuità al passo di Rm 8, 15: *Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba Pater*.[26]

Questo modo particolare di vedere l'esercizio della paternità spirituale rimanda allo stile di vita dei dodici Apostoli riuniti attorno a Gesù. La vita monastica appare come la continuazione del gruppo dei primi discepoli di Cristo, quando questi, divenuto invisibile, si fa presente tra i suoi nuovi discepoli per mezzo di un uomo il cui nome è evocatore della sua persona: *abbas*.

La comunità monastica e il bene comune

Una risposta soddisfacente alla domanda circa il vero senso della vita che si conduce in un monastero richiede una ricerca attenta rivolta al testo della *Regula*, a partire dal *Prologo* e dall'*Epilogo*.[27] Il riferimento a questi capitoli consente, infatti, di non ridurre la *Regula* a un mero codice o a una legge o a un regolamento da osservare, essendo il suo scopo quello di condurre la comunità a una certa esperienza di vita, sotto la guida dello Spirito.[28]

Il *Prologo* è chiaramente costruito sul seguente tema: da un lato

---

26 RB 2, 2-3 (*Qualis debeat esse abbas*): «Christi enim agere vices in monasterio creditur, quando ipsius vocatur pronomine, dicente apostolo: "Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater" (Rm 8, 15)».

27 Il *Prologo* e l'*Epilogo* formano come una grande inclusione che ingloba l'intero testo della regola. E anche l'esperienza che essa propone. Questo procedimento letterario, voluto o meno, è sorprendentemente significativo. Lungi dall'essere un codice da applicare o una pro-va da superare, anche se essa è anche questo sotto certi aspetti, la regola introduce nel movi-mento senza fine dello Spirito (B. Rollin, *Vivre aujourd'hui la Règle de saint Benoit,* Abbaye de Bellefontaine 1983, p. 14).

28 RB 7, 70 (*De humilitate*): «Quae Dominus iam in operarium suum mundum a vitiis et peccatis Spitu Sancto dignabitur demonstrare».

vi è l'uomo assetato della vita e, dall'altro, c'è Dio che cerca di donare tale vita. Il mezzo e il luogo di quest'incontro tra Dio e l'uomo è la parola di Dio. «Cingiamo dunque i nostri fianchi con la fede e la pratica delle buone opere e incamminiamoci per le sue strade, sotto la guida del Vangelo»:[29] è questa la frase che forse più d'ogni altra riassume il senso non solo del *Prologo*, ma di tutta la *Regola*; il Vangelo è la norma ultima di tutta la vita cristiana, la "vera" *Regola*. A proposito delle Sacre Scritture considerate dai padri del monachesimo come il vero punto di riferimento, la "vera" *Regola*, questo afferma Réginald Grégoire:

> La prima Regola monastica è la Bibbia. Ogni prescrizione rimandava al testo sacro, non si decideva niente all'infuori dei testi scritturistici. tutto sta nella Bibbia; l'unico riferimento solido è la Bibbia, intera, senza esclusione di libri o di testi. [...] Le frasi del Vangelo sono interpretate in funzione della vita monastica quotidiana. ma più di altri testi, sarà la legislazione dell'Antico testamento che sarà ripresa, applicata e adattata.[30]

Anche le norme di comportamento della vita monastica fanno riferimento alle Scritture, considerandole fonte privilegiata di ispirazione; così ancora il Grégoire:

> La continuità di una tradizione si avverte nella fedeltà alla Sacra Scrittura, oltre qualsiasi forma di comportamento e di sottostante sistema etico. alle origini, non esistevano i "voti" o la professione giuridica; si accettava e ci si impegnava a vivere

29 RB Prol, 21: «Succinctis ergo fide vel observantia bonorum actuum lumbis nostris, per ducatum evangelii pergamus itinera eius, ut mereamur eum, "qui nos vocavit in regnum suum" videre». Cfr. A. de Vogüé, Per ducatum evangelii. *La Règle de saint Benoît et l'Evangile*, in «Collectanea Cisterciensia» XXXV (1973), pp. 186-189.

30 R. Grégoire., *Il monaco e la Bibbia*, cit. p. 15; cfr. anche E. Bianchi, *Regole monastiche d'occidente*, cit., pp. VIII-IX: Innanzitutto va ricordato che la nozione stessa di regola monastica è legata, specie in occidente, a un'evoluzione che la porterà solo verso il finire del primo millennio ad assumere il significato prevalente di "insieme di norme" [...]. Ma nei primi secoli, e in oriente ancora oggi, tutto era molto più fluido: "regola di vita" per ogni cristiano, quindi anche per il monaco, era il Vangelo. Accanto, o meglio, al di sotto di esso, stavano le parole e i consigli degli anziani, le testimonianze dei santi e dei martiri, autentiche *sequentiae sancti Evangelii*, "brani vissuti del Vangelo", tramandate dapprima oralmente e poi fissate per iscritto, per perpetuarne il ricordo.

> secondo una obbedienza alla lettera della Bibbia, sine glossa, sotto la guida di un maestro spirituale, di un abba (padre). l'arte del comportamento rispecchiava dunque il codice biblico, particolarmente il Nuovo testamento. uno degli odierni segni di vocazione monastica è sempre la fedeltà alla lectio divina. Tutte le disposizioni regolamentari comunitarie trovano la loro base nella Sacra Scrittura. i consigli evangelici, che più tardi saranno denominati precetti di vita o voti, imitano Cristo riferito dai testi evangelici: obbediente, povero, casto, libero. La comunità, koinonia, si ispira in tutto alla Bibbia, in particolare l'ideale rimanda all'esempio della comunità primitiva di Gerusalemme, in specie per la preghiera comunitaria, la comunione dei beni e la solidarietà materiale, in sintonia con gli apostoli. la Scrittura diventa lo specchio del monaco.[31]

Mettersi in ascolto della Parola, seguire Cristo sulla via del Vangelo.[32] La categoria fondamentale per la comprensione della RB è, dunque, certamente quella dell'*ascolto*, che, a partire dal *Prologo*, costituisce l'asse portante intorno al quale si articola non solo la vita del singolo monaco, ma quella dell'intera comunità, chiamata a fare dell'ascolto-obbedienza la forma dei propri rapporti in senso verticale, ma anche in senso orizzontale.

L'uomo che si è allontanato da Dio mediante la *disobbedienza* nel/del peccato non può tornare a Lui se non attraverso l'*obbedienza* che nasce da un ascolto autentico. La strada da percorrere è quella dell'obbedienza secondo le indicazioni di Gv 5, 30.[33]

---

31 R. Grégoire, *Il monaco e la Bibbia*, cit. p. 20.

32 RB 9, 8 (*Quanti psalmi dicendi sunt nocturnis in horis*): «Codices autem legantur in vigiliis divinae auctoritatis tam Veteris Testamenti quam Novi, sede t expositiones earum, quae a nominati set orthodoxis catholicis patribus factae sunt»; 11, 7 (*Qualiter diebus dominicis vigiliae agantur*): «Dicto etiam versu et benedicente abbate, legantur aliae quattuor lectiones de Novo Testamento, ordine quo supra»; 42, 4 (*Ut post completorium nemo loquatur*): «[…] non autem Eptaticum aut Regum, quia infirmis intellectibus non erit utile illa hora hanc scripturam audire; aliis vero horis legantur»; 73, 3 (*De hoc quod non omnis iustitiae observatio in hac sit regula constituta*): «Quae enim pagina aut qui sermo divinae auctoritatis veteris ac novi testamenti non est rectissima norma vitae humanae?».

33 Gv 5, 30: «Non possum ego a me ipso facere quidquam. Sicut audio, judico: et judicium meum justum est, quia non quæro voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me».

In tal senso, Cristo è l'ideale del monaco.[34] Il tema dell'ascolto ha una chiara valenza cristologica:

come Adamo peccò disobbedendo, così il monaco torna a Dio obbedendo;[35]
l'obbedienza trova il suo modello in Cristo;[36]
nell'obbedienza al superiore si obbedisce a Cristo stesso;[37]
il Capitolo 72 della *Regola*, in cui si parla dell'obbedienza reciproca, si chiude con un esplicito riferimento cristologico.[38]

In quest'orizzonte, l'obbedienza è una virtù teologica o, meglio, cristologica, che rende il monaco solidale con ogni altro credente. Non è un caso che il *Prologo* sia un testo di chiara ispirazione battesimale.

A proposito dell'obbedienza, della comunità monastica e del ruolo dell'abate in essa questo afferma il Bianchi:

> Si può quindi affermare che non è obbedendo alla regola e al-

34 A. Bussoni, *Il monastero scuola del servizio divino*, in «Rivista di Vita Spirituale» 34 (1980), p. 203.

35 RB Prol, 2: «[…] ut ad eum per oboedientiae laborem redeas, a quo per inoboedientiae desidiam recesseras»; Rm 5, 19 (*Quae est materies vel causa malorum, quae in fornace timoris dei excoqvi debet, vel quae est erugo vel sordities vitiorum, quam de nobis debet lima iustitiae mundare?*): «ut non ad interrogationem tuam mox praeceps in lingua suis te responsis occupet prius».

36 RB Prol, 7: «[…] sed nec ut metuendus Dominus irritatus a malis nostris ut nequissimos servos perpetuam tradat ad poenam qui eum sequi noluerint ad gloriam»; RB *Prol* 34: «[…] venerunt fulmina, flaverunt venti et impegerunt in domum illam et non cecidit, quia fondata eram super petram»; c*Fil* 2, 6-ll: «[…] qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo: sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod et Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen, quod est super omne nomen: ut in nomine Jesu omne genuflectatur caelestium, terrestrium et infernorum, et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Jesus Christus in gloria est Dei Patris».

37 RB Pro-l, 7 (*supra*); 34 (*supra*); cfr. Fil 2, 2: «[...] implete gaudium meum ut idem sapiatis, eamdem caritatem habentes, unanimes, idipsum sentientes».

38 Cfr. RB 72 (*De zelo bono quod debent monachi habere*): «Sicut est zelus amaritudinis malus qui separat a Deo et ducit ad infernum, ita est zelus bonus qui separat a vitia et ducit ad Deum et ad vitam aeternam. Hunc ergo zelum ferventissimo amore exerceant monachi, id est ut honore se invicem praeveniant, infirmitates suas sive corporum sive morum patientissime tolerent, oboedientiam sibi certatim impendant; nullus quod sibi utile iudicat sequatur, sed quod magis alio; caritatem fraternitatis caste impendant, amore Deum timeant, abbatem suum sincera et humili caritate diligant, Christo omnino nihil praeponant, qui nos pariter ad vitam aeternam perducat».

> l'abate che il monaco pratica l'obbedienza cristiana, ma è restando fedele allo spirito della regola grazie alle indicazioni dell'abate che egli obbedisce alla parola di Dio. Non ci sono da una parte la regola e l'abate, come legge e norma, e dall'altra una comunità che deve eseguire e sottomettersi: c'è invece una comunità che la regola e l'abate conservano nella capacità di obbedire al Vangelo in modo che la Parola trovi il suo luogo di incarnazione, e la comunità intera, abate compreso, sia capace di "gravidanza" del Verbo, capace di generarlo nel proprio seno. L'obbedienza alla regola, alle osservanze, alle stesse parole della Scrittura spiegate o attualizzate dall'abate non è pieno ascolto se non prende carne nel monaco e nella comunità, se non attua l'incontro tra il monaco e Cristo stesso, il Signore. [...] Da questo si potrebbe concludere che norma e legge per Benedetto non è solo la regola, né solo l'abate, ma questi insieme ai fratelli, regola vivente in grado di correggere, di illuminare, di perdonare, di essere una parola di Dio da accogliere e nello stesso tempo da amare, da servire nei loro bisogni, da perdonare... [...] Ne consegue che storicamente nessun monastero benedettino – tranne, forse, i primi discepoli riuniti attorno a Benedetto, che però con ogni probabilità non aveva ancora fissato nulla per iscritto – ha mai vissuto "alla lettera" la regola di Benedetto: in tutti era ed è la regola letta e interpretata dall'abate in funzione della comunità reale a fornire l'orientamento per il cammino di sequela del Signore [...].[39]

Ancora sulla comunità e sulla disciplina questo afferma il Penco:

> Sullo sfondo di questa presentazione generale del ritorno a Dio, l'ambito entro cui un simile ritorno deve compiersi viene via via definito come una "scuola", una "officina", un "gregge", tutte espressioni destinate a specificare, sotto qualche particolare angolatura, la funzione e la finalità del monastero. In esso nessuno è abbandonato a se stesso o dispone liberamente della propria vita, ma vive in una determinata co-

39 E. BianchiBianchi, E., *Regole monastiche d'occidente*, cit. pp. XI-XII.

> munità di fratelli, con una precisa disciplina, con un ben regolato ritmo di vita e di attività.[40]

A un esame anche molto superficiale della *Regola* di san Benedetto non può sfuggire un ritorno continuo nel suo dettato e nello spirito che la anima, a una forma di vita che egli ha in mente di descrivere e di organizzare:

> […] è quella forma di convivenza che siamo abituati a chiamare e conoscere come vita comune o vita comunitaria o con altre espressioni similari. Fin dal capitolo secondo, san Benedetto da per scontato come l'abate deve tener conto di un fatto semplice e fondamentale a un tempo: ha una comunità da portare a Dio, ha un gruppo di monaci che con lui hanno un ideale comune, la comunione col Padre; nella imitazione del Cristo, fertilizzati dall'amore dello Spirito.[41]

Ciò che contraddistingue, allora, la vita del monaco, ciò che rende il monaco un cristiano "diverso", è quanto san Benedetto afferma in *Prologo*, 21: *congregavit nos in unum Christi amor*. Il verbo *congregare* è, nella *Regola*, un verbo chiave che indica la vita in comunità.[42]

---

40 G. Penco , *Spiritualità monastica. Aspetti e momenti*, Abbazia di Praglia 1988, pp. 87-88. Significativa, inoltre, è la consultazione del volume collettaneo M.C. Giorda, F. Sbardella (a cura di), *Famiglia monastica. Prassi aggregative di isolamento*, Pàtron editore, Bologna 2012, e in particolare del saggio delle curatrici: M.C. Giorda, F. Sbardella, *Esperienze monastiche e logiche famigliari. Un'ipotesi di ricerca*, ibidem, pp. 13-24.

41 E. AresuAresu, E., *La* vita comune*: un obiettivo fondamentale della* Regola *di san Benedetto*, in «Benedictina» 28 (1981), p. 617.

42 Il termine *congregatio* compare nella *Regula* 24 volte [RB 3, 1 *(Quotiens aliqua praecipua agenda sunt in monasterio, convocet abbasabbas omnem congregationem et dicat ipse unde agitur*); RB 4, 78 *(Officina vero ubi haec omnia diligenter operemur claustra sunt monasterii et stabilitas in congregatione*); RB 17, 6 *(Si maior congregatio fuerit, cum antiphonas, si vero minor, in directum psallantur*); RB 21, 1 *(Si maior fuerit congregatio, eligantur de ipsis fratres boni testimonii et sanctae conversationis, et constituantur decani*); RB 31, 1-2 *(Cellararius monasterii eligatur de congregatione, sapiens, maturis moribus, sobrius, non multum edax, non elatus, non turbulentus, non iniuriosus, non tardus, non prodigus, sed timens Deum; qui omni congregationi sit sicut pater*), 17 *(Si congregatio maior fuerit, solacia ei dentur, a quibus adiutus et ipse aequo animo impleat officium sibi commissum*); RB 35, 4-5 *(sed habeant omnes solacia secundum modum congregationis aut positionem loci. Si maior congregatio fuerit, cellararius excusetur a coquina, vel si qui, ut diximus, maioribus utilitatibus occupantur*); RB 46, 3

San Benedetto appare, dunque, sin dall'inizio della *Regola*, preoccupato di costituire una comunità che, nella solidarietà alla Chiesa, abbia in essa una sua precisa identità.

Il "programma" di san Benedetto, chiaramente ispirato alla spiritualità monastica orientale che vede il costitutivo della vita monastica nella relazione tra il padre spirituale (abate) e il discepolo che cerca la perfezione (monaco) *Obsculta, o fili, praecepta magistri* intende sottolineare l'essenzialità della "forma di vita comunitaria" in questo cammino di perfezione. Tra i monaci si forma quella che il *Prologo* chiama "una scuola del servizio divino": il fine di tale scuola è la perfezione del singolo, non la comunità in sé.

A tal proposito Lentini afferma:

> In questo quadro d'una famiglia stabile e ben definita, poggiata sull'autorità piena e paterna dell'abate, modellata sulla grande famiglia della chiesa e vivente interamente del suo spirito, occupata con sano contemperamento nei compiti sociali della preghiera liturgica e del lavoro mentale e manuale, fiorisce e si sviluppa la vita di perfezione individuale.[43]

Il singolo risulta talmente inserito e radicato nel tessuto comu-

---

(et non veniens continuo ante abbatem vel congregationem ipse ultro satisfecerit et prodiderit delictum suum); RB 53, 13 *(pedes hospitibus omnibus tam abbas quam cuncta congregatio lavet*); RB 58, 14 *(Et si habita secum deliberatione promiserit se omnia custodire et cuncta sibi imperata servare, tunc suscipiatur in congregatione*), 22-23 *(Quem versum omnis congregatio tertio respondeat, adiungentes Gloria Patri. Tunc ille frater novicius prosternatur singulorum pedibus ut orent pro eo, et iam ex illa die in congregatione reputetur*); RB 61, 8 *(Quod si non fuerit talis qui mereatur proici, non solum si petierit suscipiatur congregationi sociandus*); RB 62, 6 *(praeter officium altaris, et si forte electio congregationis et voluntas abbatis pro vitae merito eum promovere voluerint*); 63 nel titolo (*De ordine congregationis*); RB 64, 1-3 *(In abbatis ordinatione illa semper consideretur ratio ut hic constituatur quem sive omnis concors congregatio secundum timorem Dei, sive etiam pars quamvis parva congregationis saniore consilio elegerit. Vitae autem merito et sapientiae doctrina eligatur qui ordinandus est, etiam si ultimus fuerit in ordine congregationis. Quod si etiam omnis congregatio vitiis suis - quod quidem absit - consentientem personam pari consilio elegerit*); RB 65, 2 *(dum sint aliqui maligno spiritu superbiae inflati et aestimantes se secundos esse abbates, assumentes sibi tyrannidem, scandala nutriunt et dissensiones in congregationes faciunt*), 14 *(Quod si aut locus expetit aut congregatio petierit rationabiliter cum humilitate et abbas iudicaverit expedire*), 21 *(Quod si et postea in congregatione quietus et oboediens non fuerit, etiam de monasterio pellatur*); RB 66,8 *(Hanc autem regulam saepius volumus in congregatione legi, ne quis fratrum se de ignorantia excus*)].

43 A. Lentini (a cura di), *S. Benedetto. La Regola*, Montecassino, 1994, p. XL.

nitario che, solo a voler considerare le relazioni fraterne, «sarà sempre difficile distinguere con chiarezza quanto si riferisce al concetto dell'uomo e quanto a quello della comunità, tanto connessi sono questi due dati».[44]

La fraternità cristiana dei monaci s'ispira alla comunità primitiva di Gerusalemme e non può essere altrimenti. Tuttavia, se è vero che la RM costituisce una fonte primaria per san Benedetto, e se egli utilizza abbondantemente anche altri spunti, provenienti da Pacomio, Basilio e Agostino, bisogna riconoscere l'originalità della sintesi benedettina.[45] A più riprese la RB presenta la comunità come la forma indispensabile della vita monastica e la forma cui san Benedetto lega i suoi monaci mediante il voto.

Il paragrafo finale del *Prologo* fissa in maniera chiara i termini dell'impegno del monaco: questi entra in una *scuola* che dev'essere per lui la via della salvezza, in cui perseverare sotto una regola fino alla morte.[46]

Nel Capitolo primo della *Regola* (*De generibus vel vita monachorum*) sono presentati, come ho già accennato in precedenza, gli elementi della vita cenobitica, che la differenziano dalla vita eremitica. La categoria della milizia è eloquente per comprendere il tipo di vita che si conduce in monastero. Ma l'aspetto del "combattimento" è bilanciato dal fatto che esso è comune e non solitario. Sempre nel Capitolo primo vengono presentate alcune dimensioni della vita comune: gli anacoreti "ben addestrati" nelle lotte sostenute insieme ai fratelli per il combattimento singolare nell'eremo, ormai abbastanza sicuri, senza il sostegno di altri, sanno combattere, per l'aiuto di Dio, con la loro sola mano e col loro

---

44 J. Leclercq, *L'idea di comunità nella* Regola *di san Benedetto,* in «Ora et Labora» 34 (1979), p. 153.

45 Il capitolo terzo *(Della convocazione dei fratelli a consiglio)* è uno dei maggiori segni di tale originalità rispetto a una tradizione, espressa soprattutto da RM, che ferma la sua attenzione quasi esclusivamente sul ruolo dell'abate.

46 RB Prol., 45-50: «Constituenda est ergo nobis dominici schola servitii. In qua institutione nihil asperum, nihil grave, nos constituturos speramus; sed et si quid paululum restrictius, dictante aequitatis ratione, propter emendationem vitiorum vel conservationem caritatis processerit, non ilico pavore perterritus refugias viam salutis quae non est nisi angusto initio incipienda. Processu vero conversationis et fidei, dilatato corde inenarrabili dilectionis dulcedine curritur via mandatorum Dei, ut ab ipsius numquam magisterio discedentes, in eius doctrinam usque ad mortem in monasterio perseverantes, passionibus Christi per patientiam participemur, ut et regno eius mereamur esse consortes. Amen».

braccio, contro i vizi della carne e del pensiero. Non è irrilevante che il termine *fratres* è quello che ricorre più d'ogni altro nella *Regola* per indicare i membri della comunità monastica.

Nel Capitolo quarto (*Quae sunt instrumenta bonorum operum*) si trovano due elementi fondamentali della comunità: la clausura e l'impegno.

Nel Capitolo quinto (*De oboedentia discipulorum qualis sit*) viene ripresa la struttura del precedente capitolo. I monaci sono coloro che "non si comportano secondo il proprio arbitrio", né obbediscono ai propri desideri e capricci, ma cammi-nano secondo il giudizio e l'ordine altrui, desiderano essere guidati dall'abate.

E nel Capitolo settimo (*De humilitate)*, nell'ottavo gradino dell'umiltà, il concetto è esteso all'esempio della "sopportazione" monastica.[47]

Nel Capitolo cinquantottesimo (*De disciplina suscipiendorum fratrum*) la vita comune è fatta oggetto dei *voti* del monaco:

> Il legislatore monastico nel suo codice ha tenuto sempre presente il dato comunitario della vita cristiana che intendeva organizzare; questo dato e componente è a nostro avviso la chiave di volta per comprendere, oltre le righe, tutta la regola e alcuni passi in particolare; inoltre l'ascetica che san Benedetto presuppone e indica è sempre vista in funzione comunitaria; è scaturiente e finalizzata a una più evidente ma-nifestazione del Padre tramite il Cristo mistico: quel "dominicis [...] inclusi ovilibus" (RB 1) può essere un tentativo di definizione della vita comune e del monastero, ma è esplicitamente un'affermazione scaturente da una premessa teologica precisa, affermata nelle prime battute del prologo, "ad te [...] sermo dirigitur quisquis abrenuntians propriis voluntatibus Domino Christo vero regi militaturus" (*Prologo*, 3).[48]

Questa analisi può essere ulteriormente avvalorata dall'approfondimento su alcune "immagini" cui san Benedetto ricorre per de-

---

47 RB 7, 55: «Octavus humilitatis gradus est si nihil agat monachus, nisi quod communis monasterii regula vel maiorum cohortantur exempla».

48 E. Aresu, *La* vita comune... cit., p. 618.

scrivere la comunità riunita nel monastero: *schola*,[49] *officina*,[50] *domus Dei*.[51] A queste immagini bisogna aggiungere quelle di *grex* e di *corpus*. L'immagine del gregge viene ricondotta, però, esclusivamente alla figura dell'abate, cui, in quanto *vices Christi*, è affidata la cura pastorale del monastero. L'immagine del corpo viene presa in esame nel contesto dell'immagine di officina, e questo perché essa riguarda "il desiderio di fissarsi definitivamente in monastero".[52]

Ciò che la *Regola* propone, stando ai vv. 44-50 del *Prologo*, è una *dominici schola servitii*.[53] E soprattutto al seguito del Maestro che san Benedetto definisce il monastero come una *dominici schola seruitii*, dove ci si tiene con perseveranza sotto un magistero (*magisterio*) e non si cessa mai di ricevere un insegnamento (*doctrina*).[54] Manca qui il riferimento alla radice scritturistica di tale definizione,[55] a motivo forse della maggiore brevità della RB: il senso resta, comunque, pressoché inalterato, sia pure all'interno d'una maggiore valorizzazione della vita presente e dell'esistenza individuale.

Già nella RM il concetto di *schola* trova il suo fondamento nell'appello di Mt 11, 29 (*discite a me*): la designazione del monastero

---

49 RB Prol., 45: «Costituenda est ergo nobis dominici scola servitii».

50 RB 4, 78 (*Quae sunt instrumenta bonorum operum*): «Officina vero ubi haec omnia diligenter operemur clausura sunt monasterii et stabilitas in congregatione».

51 RB 31, 19 (*De cellerario monasterii qualis sit*): «[...] ut nemo perturbetur neque contristetur in domo Dei»; RB 44, 5 (*De his qui excommunicantur quomodo satisfaciant*): «Et nunc si iusserit abbasabbas, recipiantur in choro vel in ordinequo abbas decreverit»; RB 64, 5 (*De ordinando abbate*): «[...] prohibeant pravorum prevalere consensum, sed domui Dei dignum constituant dispensatorem».

52 RB 62, 5 (*De sacerdotibus monasterii*): «Locum vero illum sempre adtendat quod ingressus est in monasterio».

53 Il monastero è una scuola in cui imparare a servire non solo Dio, ma anche nel modo in cui Dio ha servito; in altre parole, una scuola del servizio evangelico, in cui si intende "custodire la carità" (cfr. RB Prol. 1, 47). Il termine *schola* riferito al monastero non ha una precisa corrispondenza scritturistica perché è un termine completamente assente nel Nuovo Testamento come nell'Antico Testamento. Tuttavia alcuni indizi fanno pensare che san Benedetto abbia usato questa definizione pensando ai dodici apostoli riuniti attorno a Gesù nella sua vita terrena. La fondazione del termine *schola* risponderebbe all'appello di CristoCristo in Mt 11, 29: *Tollite jugum meum super vos, et díscite a me, quia mitis sum, et humilis cord: et invenietis requiem animabus vestris*. Se poi l'abate è l'equivalente di un vescovo, la *schola* è parallela alla *ecclesia*. Per approfondimenti, cfr. J. Stead, *Saint Benedict. A Rule for Beginners*, New City Press, New Rochelle 1993.

54 A. de Vogué, *L'école du Christ. Des disciples de Jésus au monastère du Maître et de Benoit*, in *Collectanea Cistercensia* 46 (1984), p. 3.

55 RB, Prol., 45, cit.

come *dominici schola servitii* si radica per la RM nella chiamata di Cristo. Questo *loghion*, che diviene nella RM una chiamata alla rigenerazione nelle acque del battesimo, è seguito da una chiamata a mettersi lì dove si può imparare da Cristo, vale a dire in una *schola*, qual è, appunto, per la RM, il monastero.

A partire dalla Chiesa nella quale si è incorporati mediante il battesimo la RM arriva a definire il monastero come *schola*, come quella "piccola Chiesa" nella quale l'abate ha un ruolo analogo a quello del vescovo.[56] Un tale concetto rimanda a quello di *doctores* (anch'esso di radicamento neotestamentario, basti pensare a 1 Cor 12, 28):[57] «Il primo verbo di cui il Maestro si serve per descrivere l'azione dell'abate è docere (cfr. RM 2, 4), e il sostantivo corrispondente - doctrina - appare non solo di seguito a questa frase di introduzione, ma ancora in due grandi articolazioni del trattato (cfr. RM 2, 4-5; 11; 23)».[58]

È proprio la carica di dottore a chiarire «lo statuto ecclesiastico della *schola*. Infatti, i *doctores* sono di due tipi. Oltre a quelli che reggono le "scuole di Cristo", cioè i monasteri, troviamo quelli che governano le "chiese di Cristo". Un abate è perciò l'equivalente di un vescovo, e la schola è parallela all'ecclesia».[59] Se l'abate rappresenta Cristo in quanto maestro che insegna, i membri del monastero non rappresentano l'insieme dei discepoli di Cristo? In altri termini, si può considerare la schola come la continuazione dei dodici riuniti intorno a Gesù? Sebbene i Vangeli non indichino con alcun termine particolare il gruppo dei dodici, «*schola* è il termine migliore che si offre a lui (il Maestro) per suggerire questo gruppo originale [...] che egli prende a modello del suo monastero».[60]

---

56 RM, 1, 82-83 (*Incipit de generibus vel potus vel actus et vita monachorum in coenobiis*): «Ecclesiae suae namque Dominus secundum Trinitatis nomine tres grados doctrinae constituit, primum prophetarum, apostolorum secundum, doctorum tertium, sub quorum imperio uel doctrina Christi regerentur ecclesiae et scolae».

57 1 Cor 12, 28: «Et quosdam quidem posuit Deus in ecclesia primum apostolos, secundo prophetas, exinde doctores, deinde virtutes, exinde gratias curationum, opitulationes, gubernationes, genera linguarum, interpretationes sermonum».

58 A. de Vogué, *L'école du Christ…*, cit., p. 5. RM 2, 4 (*Qualis debeat esse abbas*): «Ideo que hic abbas nihil extra praeceptum Domini quod sit, debet aut docere aut constituere aut iubere»; 2, 5: «ut iussio eius uel monitio siue doctrina fermentum diuinae iustitiae in discipulorum mentibus conspargatur»; 11: «Ergo cum aliquis suscipit nomen abbatis, duplici debet doctrina suis praeesse discipulis»; 23: «In doctrina sua namque abbas apostolicam debet illam semper formam seruare, in qua dicit: Argue, obsecra, increpa».

59 Cfr. A. de Vogué, *L'école du Christ…*, cit.

60 *Ibid.*, p. 6.

L'originaria comunità dei dodici, in altri termini, è a un tempo *ecclesia* e *schola*; tuttavia, il degradamento di questa perfezione originaria porta a una sfaldatura:

> L'ecclesia secolare restò il luogo dove si ricevevano la fede e i sacramenti, mentre la schola raccoglieva e metteva in opera l'insegnamento del Cristo sulla vita perfetta. Questa perdita della semplicità primitiva non significa, agli occhi del Maestro, rottura e divisione. Le due società restano unite. Il monastero dipende dalla chiesa, da cui riceve non solo i suoi membri, i battezzati, ma anche il suo capo, l'abate (cfr. RM 93). D'altro canto, la chiesa non genera i figli di Dio che per comunicare loro la parola e la vita divine, la cui pienezza va cercata nella via stretta della rinuncia monastica.[61]

L'unico gregge di Cristo risulta, dunque, distribuito in due "ovili" (cfr. RM 1, 84):[62] l'*ecclesia* secolare, che rimane il luogo dove ricevere la fede e i sacramenti; la *schola*, dove raccogliere e mettere in pratica l'insegnamento di Cristo sulla vita perfetta, senza che tra queste due "società" vi sia divisione alcuna. Tanto la Chiesa quanto il monastero, dunque, hanno origine apostolica.

San Benedetto resta fedele alla RM nel collocare la definizione del monastero come *schola* all'interno della trattazione sulla celebrazione dell'Ufficio divino, ma il punto di partenza non è più lo stesso. *Obsculta, o fili, praecepta magistri*: nell'obbedienza è la *raison d'être* per l'affermazione della *dominici schola servitii*. Per san Benedetto, dunque, lo scopo della vita monastica è rendere il monaco capace di vivere in obbedienza e tale obbedienza va intesa in senso verticale (in quanto rivolta a Dio e ai superiori), ma anche in senso orizzontale (in quanto rivolta a ogni altro membro della comunità).[63]

---

61 *Ibid.*, p. 8. Cfr. RM 93 (*De ordinatione novi abbatis electi de omnibus a priore*).

62 RM 1, 84 *(Incipit de generibus vel potus vel actus et vita monachorum in coenobiis*): «ut pastorum uice sanctis ouilibus diuinas oues et claudant et doceant, dicente Domino per Esaiam prophetam: Dabo uobis pastores secundum cor meum et pascent uos pascentes cum disciplina».

63 RB 71 (*Ut oboedientes sibi sint invicem*). Ciò non significa che la RM non presti attenzione all'obbedienza, tuttavia, essa pone l'accento sull'apprendere da Cristo.

Mentre la RM è poco interessata all'aspetto orizzontale della *schola*,[64] tale aspetto è fortemente posto in risalto dalla RB.

Riprendendo una metafora già presente in Evagrio, in Cassiano e nel Maestro, san Benedetto, al Capitolo quarto della *Regola*, presenta il monastero come un'*officina* dove i monaci s'esercitano con diligenza e con sollecitudine all'arte spirituale.

L'*Opus* quotidiano cui il monaco-operaio deve dedicarsi al di sopra di ogni altra cosa, dunque, nutre e forma ogni monaco, ma, soprattutto, ha la funzione di costruire la comunità come tale. Ed è proprio alla comunità, alla *congregatio*, cui san Benedetto si riferisce in chiusura del capitolo, quando, parlando di *stabilitas in congregatione*,[65] egli viene a completare l'affermazione *officina vero monasterium est [...]*, già presente nella RM (6, 1).[66] Quest'espressione è un *hapax* in san Benedetto e riecheggia l'espressione della Regola 192 di Basilio: *quem sociari voluerit corpori congregationis*. Essa delinea la dimensione d'incarnazione che costituisce una comunità all'interno della Chiesa. È in funzione di questa dimensione che sussiste materialmente il monastero.

Chi entra in monastero entra in questa comunità come un membro vivo che arricchisce il corpo di Cristo di nuove energie. L'elemento che san Benedetto introduce è di vitale importanza: alla dimensione locale del monastero congiunge quella sociale della comunità con una connotazione di stabile adesione o appartenenza a essa, concetto che san Benedetto sviluppa ulteriormente in altri punti. Dunque, non si tratta tanto di stabilirsi in un luogo, quanto di "incorporarsi"[67] letteralmente a una ben precisa comunità. Evidentemente, alla radice di questa stabilità in una comunità dev'esserci una profonda stabilità nella propria appartenenza a Dio nello stato monastico, ma l'una non può disgiungersi dall'altra, così come l'una è garanzia dell'autenticità dell'altra. La stabilità materiale sup-

64 Nella RM, infatti, domina lo schema Cristo-abate-monaco, in cui l'abate è, al tempo stesso, il maestro che insegna in nome di Cristo e il mediatore tra Dio e il monaco.

65 RB 4, 78.

66 La stabilità non è di certo un'idea esclusiva di san Benedetto, eppure egli ne sottolinea a tal punto la necessità da renderla un suo contributo peculiare al successivo sviluppo del monachesimo. Cfr RM 6, 1 (*Quae est officina divinae artis vel operatio spiritalium ferramentorum?*): «Officina uero monasterium est [...]».

67 RB 61, 6 (*De monachis peregrinis qualiter suscipiantur*): «Quod si superfluus aut vitiosus inventus fuerit tempore hospitalitatis, non solum non debet sociari corpori monasterii».

pone una stabilità interiore: il monaco resta legato e incorporato volontariamente alla comunità cui è stato aggregato nel giorno della sua consacrazione a Dio.

A differenza delle immagini di *schola* e di *officina*, che ricorrono una sola volta nel corso della *Regola*, l'immagine di *domus Dei* ricorre tre volte.[68] Tale espressione consente a san Benedetto di guardare alla comunità monastica come a una realtà che, pur se concepita come una scuola del servizio divino e come un'officina dell'arte spirituale, nella sua concretezza risulta, non meno d'ogni altra comunità ecclesiale, immagine visibile della Chiesa di Cristo.

In RB 31, 10 san Benedetto dice che *omnia vasa monasterii cunctamque substantiam ac si altaris vasa sacrata conscipiat*: gli attrezzi e ogni altro avere del monastero vanno trattati come fossero dei vasi sacri dell'altare. A tal proposito il Rollin afferma:

> Si tratta di rispettare le cose per quello che sono: vale a dire anche le realtà economiche e ciò che esse richiedono. Se queste realtà non sono le principali, nondimeno vanno rispettate, e spetta ai responsabili il farlo per tutti. Può allora capitare, ed è normale che capiti, qualche conflitto tra gli imperativi d'ordine spirituale, per il bene comune o per il bene di un fratello, e le necessità economiche e finanziarie. È appunto uno dei doveri del cellerario quello di far avvertire la "resistenza" di queste realtà [...]. La Regola allora ricorda quello che sembra essere il segreto per assumere una tale responsabilità, come la maggior parte delle altre: il timore di Dio. Non un timore che sia paura o che paralizzi, ma un'attitudine di dipendenza totale e di affidamento di sé per cerca-re nient'altro che la volontà di Dio e compiere le sue opere.[69]

Anche al cellerario è chiesto, come all'abate, d'agire da *padre* per la comunità:[70] ciò avviene nell'applicazione del principio *nihil ducat negligendum*, per cui nulla va perduto di quanto è affidato

68 RB 31, 19 (*Qualis debeat esse cellerarius monasterii*): «ut nemo perturbetur neque contristetur in domo Dei»; 53, 22 (*De hospitibus suscipiendis*): «ubi sint lecti strati sufficienter. Et domus Dei a sapientibus et sapienter amministretur»; 64, 5 (*De abbate ordinando*): «prohibeant pravorum prelevare consensum, sed domui Dei dignum constituant despensatorem».

69 B. Rollin, *Vivre aujourd'hui La Règle*… cit., pp. 190-191.

70 RB 31, 2 (*De cellarario monasterii qualis sit*): «[…] sed timens Deum, qui omni congregationi sit sicut pater».

alla sua custodia. Nessuna contrapposizione si da tra "ordine spirituale" e "ordine materiale", affinché nessuno risulti turbato o triste.[71]

3. La lingua della *Regula monachorum*: evoluzione concettuale e terminologica del termine *regula*

La lingua di san Benedetto non è paragonabile a quella dei classici latini in quanto diversi sono i criteri e le scelte stilistiche del suo tempo rispetto a quelle del mondo classico. La *Regula Benedicti*, nelle sue varie manifestazioni popolari e pratiche, reca l'impronta di un'epoca in cui in Italia la rottura definitiva tra la lingua parlata e quella letteraria lingua che ben presto si trasformerà in latino medioevale non ha ancora avuto luogo.

Ecco perché gli elementi popolari che san Benedetto usa volutamente e che tornano a scapito di una lingua letteraria propriamente detta, rendono invece il suo discorrere, espressione viva, semplice, assai vicina per struttura sintetica e grammaticale alla lingua corrente usata dalle popolazioni dell'Italia centrale di ceto medio e superiore: questo è un aspetto fondamentale da tenere presente nell'ottica di una agevole comprensione della *Regola* di san Benedetto.

Tenendo conto di queste generali condizioni dell'evoluzione linguistica, la RB non sfigura affatto nella produzione letteraria del VI secolo, pervasa com'è di un grande senso di dignità e di nobiltà, nel suo rifuggire espressioni troppo crude e nel mitigare ogni eccesso verbale.

San Benedetto, inoltre, sa evitare i toni troppo sentenziosi e moraleggianti di alcune regole coeve,[72] limitandosi a citazioni essenziali della Sacra Scrittura e dei Padri, senza adoperare quei vocaboli troppo criptici della terminologia monastica del tempo, pur rimanendo sempre dentro il solco di una tradizione precisa e condivisa.[73]

Volgarismi, locuzioni proverbiali, espressioni proprie del linguaggio monastico, calchi dal greco, compaiono in misura minima

---

71 RB 31, 19: «[...] ut nemo perturbetur neque contristetur in domo Dei».

72 Per una conoscenza più precisa dell'argomento: G. Penco (a cura di), *S. Benedicti Regula. Introduzione, testo, apparati, traduzione e commento a cura di Gregorio Penco,* La Nuova Italia, Firenze 1958, pp. 32-41.

73 Lo stesso Girolamo, scrivendo o parlando di *cose monastiche*, abbandona lo stile sotenuto per una forma più semplice e piana, i *Pachomiana*, regole o catechesi copte tradotte da una versione greca dopo la morte di Paola nel 404.

nella *Regula*; si possono invece apprezzare l'eleganza e la sobrietà del testo facendo riferimento al tempo storico in cui la RB è stata scritta. È possibile affermare che volutamente san Benedetto rifugge da una fraseologia troppo ricercata o tecnica per poter parlare il linguaggio comune, quello semplice, piano e conciso dei fedeli. Egli precisa, infatti, che la sua *Regula* è per principianti, cioè per coloro che sono ancora fuori dalla vera vita monastica;[74] questi non possono quindi conoscere la terminologia intramonastica. Di qui l'adattabilità e l'universalità della sua *Regula* che anche nel campo linguistico non accoglie tanti elementi inevitabilmente caduchi.

Qualche sottolineatura del suo stile conciso: è costante abitudine di san Benedetto esprimere un concetto accostando due termini sinonimi, per esempio: *difficilem et arduam*;[75] *vita et moribus*;[76] *arbitrio et potestate*;[77] *elationem aut superbiam*;[78] *invidiae aut zeli*.[79]

Non mancano nella *Regula* alcuni elementi d'indiscutibile provenienza dalla romanità. Se forse è esagerato parlare dello spirito giuridico romano come di una caratteristica fondamentale della *Regola*, non si può tuttavia negare che la RB contenga più di un elemento del diritto romano: è dimostrato dall'uso di termini caratteristici quali *usufructus*,[80] *peculium*,[81] *petitio* [82] e forse, origi-

74 Cf. RB 73, 8 (*De hoc quod non omnis observatio iusitiae in hac sit regula constituta*): «[...] hanc minimam inchoationis Regulam descriptam, adiuvante Christo, perfice».

75 Cf. RB 2, 31 (*Qualis debeat abbas esse*): «Sciatque quam difficilem et arduam rem suscipit, regere animas et multorum servire moribus, et alium quidem blandimentis, alium vero increpationibus, alium suasionibus».

76 Cf. RB 32, 2 (*De ferramentis vel rebus monasterii*): «[...] et eis singula, ut iudicaverit utile, consignet custodienda atque recolligenda».

77 Cf. RB 39, 6 (*De mensura cibus*): «Quod si labor forte factus fuerit maior, in arbitrio et potestate abbatis erit, si expediat, aliquid augere».

78 Cf. RB 62, 2 (*De sacerdotibus monasterii*): «Ordinatus autem caveat elationem aut superbiam».

79 Cf. RB 65, 22 (*De praeposito monasterii*): «Cogitet tamen abbas se de omnibus iudiciis suis Deo reddere rationem, ne forte invidiae aut zeli flamma urat animam».

80 Cf. RB 59, 5 (*De filiis nobilium aut pauperum qui offeruntur*): «[...] faciant ex rebus quas dare volunt monasterio donationem, reservato sibi, si ita voluerint, usum fructu».

81 Cf. RB 49, 5 (*De quadragesimae observatione*): «Ergo his diebus augeamus nobis aliquid solito pensu servitutis nostrae, orationes peculiares, ciborum et potus abstinentiam»; cf. RB 55, 16-18 (*De vestiario vel calciario fratrum*): «Quae tamen lecta frequenter ab abbate scrutinanda sunt propter opus peculiare, ne inveniatur. Et si cui inventum fuerit quod ab abbate non accepit, gravissimae disciplinae subiaceat. Et ut hoc vitium peculiaris radicitus amputetur, dentur ab abbate omnia quae sunt necessaria».

82 Cf. RB 58, 3-29 (*De disciplina suscipiendorum fratrum*): «Ergo si veniens perseveraverit pulsans et illatas sibi iniurias et difficultatem ingressus post quattuor aut quinque

nariamente, lo stesso termine di *schola*,[83] che san Benedetto usa per indicare la vita monastica dei suoi cenobiti.

La cultura giuridica, unita ad un grande spirito di fede, deve aver contribuito alla formulazione dei Capitoli 58 (*De ordine suscipiendorum fratrum*) e 59 (*De filiis nobilium aut pauperum*), in particolar modo il Capitolo riguardante la procedura da seguire per l'accettazione degli adulti nel cenobio. Nessuno prima di san Be-

---

dies visus fuerit patienter portare et persistere petitioni suae, annuatur ei ingressus et sit in cella hospitum paucis diebus. Postea autem sit in cella noviciorum ubi meditent et manducent et dormiant. Et senior eis talis deputetur, qui aptus sit ad lucrandas animas, qui super eos omnino curiose intendat. Et sollicitudo sit, si revera Deum quaerit, si sollicitus est ad opus Dei, ad oboedientiam, ad obpropria. Praedicentur ei omnia dura et aspera per quae itur ad Deum. Si promiserit de stabilitate sua perseverantia, post duorum mensuum circulum legatur ei haec regula per ordinem et dicatur ei: Ecce lex sub qua militare vis; si potes observare, ingredere; si vero non potes, liber discede. Si adhuc steterit, tunc ducatur in supradictam cellam noviciorum et iterum probetur in omni patientia. Et post sex mensuum circuitum legatur ei regula, ut sciat ad quod ingreditur. Et si adhuc stat, post quattuor menses iterum relegatur ei eadem regula. Et si habita secum deliberatione promiserit se omnia custodire et cuncta sibi imperata servare, tunc suscipiatur in congregatione, sciens et lege regulae constitutum quod ei ex illa die non liceat egredi de monasterio, nec collum excutere desub iugo regulae quem sub tam morosam deliberationem licuit aut excusare aut suscipere. Suscipiendus autem in oratorio coram omnibus promittat de stabilitate sua et conversatione morum suorum et oboedientiam, coram Deo et sanctis eius, ut si aliquando aliter fecerit, ab eo se damnandum sciat quem inridit. De qua promissione sua faciat petitionem ad nomen sanctorum quorum reliquiae ibi sunt et abbatis praesentis. Quam petitionem manu sua scribat, aut certe, si non scit litteras, alter ab eo rogatus scribat et ille novicius signum faciat et manu sua eam super altare ponat. Quam dum imposuerit, incipiat ipse novicius mox hunc versum: "Suscipe me, Domine, secundum eloquium tuum et vivam et ne confundas me ab exspectatione mea". Quem versum omnis congregatio tertio respondeat adiungentes gloriam Patri. Tunc ille frater novicius prosternatur singulorum pedibus, ut orent pro eo, et iam ex illa hora in congregatione reputetur. Res si quas habet, aut eroget prius pauperibus aut, facta sollemniter donatione conferat monasterio, nihil sibi reservans ex omnibus, quippe qui ex illo die nec proprii corporis potestatem se habiturum scit. Mox ergo in oratorio exuatur rebus propriis quibus vestitus est et induatur rebus monasterii. Illa autem vestimenta quibus exutus est reponantur in vestiario conservanda, ut, si aliquando suadenti diabolo consenserit ut egrediatur de monasterio - quod absit! - tunc exutus rebus monasterii proiciatur. Illam tamen petitionem eius, quam desuper altare abbas tulit, non recipiat, sed in monasterio reservetur»; cf. RB 59, 3-8 (De filiis nobilium aut pauperum qui offeruntur): «De rebus autem suis aut in praesenti petitione promittant sub iureiurando quia numquam per se, numquam per suffectam personam nec quolibet modo ei aliquando aliquid dant aut tribuunt occasionem habendi; vel certe si hoc facere noluerint et aliquid offerre volunt in elemosinam monasterio pro mercede sua, faciant ex rebus quas dare volunt monasterio donationem, reservato sibi, si ita voluerint, usufructu. Atque ita omnia obstruantur ut nulla suspicio remaneat puero per quam deceptus perire possit - quod absit! -. Quod experimento didicimus. Similiter autem et pauperiores faciant. Qui vero ex toto nihil habent, simpliciter petitionem faciant et cum oblationem offerant filium suum coram testibus».

83 Cf. RB Prol. 45: «Constituenda est ergo nobis dominici scola servitii».

nedetto fissa i termini in modo così preciso, rivestendoli di formalità giuridiche. Tutto è disciplinato minuziosamente: l'ingresso in noviziato, la professione e le sue conseguenze, le eventuali donazioni al monastero. Così documenti scritti, da lui voluti sia per la professione monastica sia per le donazioni, da un lato attestano la responsabilità degli atti compiuti, dall'altro stroncano definitivamente il passo ad eventuali pretesti o contestazioni.

Altri riferimenti a termini dell'ambito giuridico sono presenti nella *Regula*. Come ho già affermato, il processo di istituzionalizzazione del monachesimo avviene attraverso la stesura di una regola, documento costituzionale di un Ordine religioso.

Nei primi secoli cristiani non si hanno notizie a riguardo. Si accenna, però, ad alcune "vergini", iscritte nel *canon*,[84] cioè nelle liste della Chiesa locale e che collaborano alla liturgia e alle opere di carità di questa. Ricevono da essa sussidi, e sono, naturalmente, sottoposte anche ad una certa disciplina, benché non fissata per iscritto. Gli "asceti uomini", che pure sono più liberi perché non dipendenti da sovvenzioni, devono però rendere conto ai vescovi della loro attività. Gli stessi documenti d'epoca, quando vogliono giustificare la tradizione della Chiesa, in genere si richiamano all'autorità degli Apostoli. Cito, in proposito, il Rocca:[85]

---

84 "Canone" e anche "canonico" sono termini di origine greca che inizialmente indicano il fusto di una canna e, per estensione, ogni bastone diritto e lungo. Dal fatto che gli antichi si servono della canna per misurare, ne deriva che *canone*, *lista*, significhi anche misura, regolo, e per metonimia: misurato, regolato. Tale significato, che riflette l'ideale greco della misura, è presente anche in 2 Cor 10, 13-16, dove Paolo afferma di attenersi al campo di apostolato che gli è stato assegnato, "misurato": «Nos autem non in immensum gloriabimur, sed secundum mensuram regulæ, qua mensus est nobis Deus, mensuram pertingendi usque ad vos. Non enim quasi non pertingentes ad vos, superextendimus nos: usque ad vos enim pervenimus in Evangelio Christi. Non in immensum gloriantes in alienis laboribus: spem autem habentes crescentis fídei vestrae, in vobis magnificari secundum regulam nostram in abundantiam, etiam in illa, quae ultra vos sunt, evangelizare, non in aliena regula in iis quae praeparata sunt gloriari». Per una più approfondita disamina dell'etimologia del termine *canon* (connessa a quella del termine *regula*) rimandiamo alle pagg. seguenti.

85 Cf. G. Rocca, *s. v. Regola*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VII, Edizioni Paoline, Milano 1983, coll. 1410-11. Sulla valenza del termine *regola* e sulla sua particolare evoluzione cf. G. Bührer-Thierry, *s. v. Regole monastiche*, in *Dizionario Enciclopedico del Medio Evo*, vol. III, Roma, Città Nuova, Parigi, Editions du Cherf, Cambridge, J. Clarke, 1998, pp. 1598-1599; cf. J. de Charry, *s. v. Regles et costitutions religieuses – II: Interventions de la hierarchie*, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mistyque, doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne 1987, fascicules LXXXVI-LXXXVII-

Con l'attuale accezione dei termini, le voci regola (in uso prevalentemente sino al sec. XIII) e "costituzioni" (che appare già nel sec. XII con significato via via sempre più tecnico), designano la legge costituzionale delle diverse famiglie religiose, siano esse gli Ordini o congregazioni religiose, nonché degli istituti secolari. Come legge costitutiva, esse si limitano a stabilire ciò che è fondamentale (fondazionale), rinviando ad altri codici l'ordinamento di elementi secondari, suggeriti dall'evoluzione delle realtà contigenti. Regola e costituzioni, tuttavia, non hanno avuto sempre lo stesso significato e, nel corso della storia della vita religiosa, insieme a loro e al loro posto sono stati usati altri termini (*institutiones*, *instituta*, *institutum*, *statuta*, *ordo*, *liber ordinis*, *regulae sanctorum Patrum*, *ordines*, *declarationes*, *consuetudines*, *observantiae*, *ordinationes*, *usus*, ecc.), il cui esatto valore deve essere verificato di volta in volta, poiché le fonti medievali passano da un termine all'altro con facilità. V'è dunque una serie di questioni tra loro connesse: quella del valore preciso della terminologia a un dato momento, quello della natura giuridica delle norme così indicate, quella del modo con cui esse si sono formate (un fondatore in qualità di legislatore? Una comunità? Una consuetudine antica?), e infine quella della loro formulazione, cioè del genere letterario in cui sono state espresse e dei modelli cui si ispirano. Dal sec. XII il diritto ca-

---

LXXXVIII, coll. 291-300; cf. *Dictionnaire Latin-Française des auteurs du Moyen-Age*, *s. v. Regula, Regularis, Regularissa, Regulariter, Regularius, Regulo*, Brepols, 1975; cf. A. DE VOGÜÉ, *s. v. Regole cenobitiche d'Occidente (sec. V-VIII)*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VII, Edizioni Paoline, Milano 1983, coll. 1420-34; ID., *s. v. Regula Benedicti – I. La Regola*, in *ibid.*, coll. 1555-61; cf. A. DUVAL, *s. v. Regles et costitutions religieuses – I: Vocabulaire*, coll. 287-291, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mistyque, doctrine et histoire*, Beauchesne, Paris 1987, fascicules LXXXVI-LXXXVII-LXXXVIII; cf. *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, *s. v. Regula, Regulare, Regulares, Regularissa, Regulariter, Regularius, Regulatus, Regulus*, t. VII, Forni Editore, Bologna 1981 (ristampa anastatica dell'edizione del 1866); cf. E. JOMBART, *s. v. Régulier*, in *Dictionnaire de droit canonique*, t. VII, Beauchesne, Paris 1965, coll. 546-547; cf. CH. LEFEBVRE, *s. v. Règles de droit*, in *Dictionnaire de droit canonique*, t. VII, Beauchesne, Paris 1965, coll. 541-545; cf. *Mediae latinitatis lexicon minus*, *s. v. Regula, Regularis, Regulariter*, Brill, Leiden 1976; cf. R. NAZ, *s. v. Règle religieuse*, in *Dictionnaire de droit canonique*, t. VII, Beauchesne, Paris 1965, coll. 539-540; cf. G. M. OURY, *s. v. Regolari*, in *Dizionario Enciclopedico del Medio Evo*, vol. III, Roma, Città Nuova, Parigi, Editions du Cherf, Cambridge, J. Clarke, 1998, p. 1598.

> nonico ha acquisito la sua forma scolastica e diviene necessario attribuire una norma a un legislatore (singolo o collegiale); ma tale non è il caso delle fonti antiche, per le quali una regola è anzitutto un modo di vita, e poi un testo che ne tramanda il ricordo. In altre parole, esse raccolgono "tradizioni" dei padri denominandole a volte esplicitamente "regulae sanctorum patrum", caratterizzandole quindi anche con il loro genere letterario, in quanto compilazioni diciò che il meglio della tradizione ascetica aveva conservato.

Già nel VI secolo, per il Maestro e per san Benedetto, il termine *regola* designa un'opera legislativa. Ma prima che la parola *regola* riceva questa connotazione tecnica, essa, nell'antica letteratura monastica, è utilizzata per altre finalità.

Nei primi secoli tutto è molto più "fluido": la prima, vera, "regola di vita" è, per ogni cristiano, il Vangelo;[86] solo in subordine ad esso stanno le parole e i consigli degli anziani, insieme alle testimonianze edificanti dei santi e dei martiri.

"Regola di vita" intesa come «insieme di disposizioni che un individuo adotta nel desiderio di vivere un'osservanza spirituale rivolta allo Spirito Santo e di sottomettersi al consiglio della sua guida spirituale»:[87]

> Comme tout appel personnel à la perfection évangélique, la loi signifiée par le règlement de vie est avant tout un appel à tendre progressivamente vers ce qui est le meilleur. Il ne s'agit

86 Cf. *Scriptores ordinis Grandimontensis, Liber sententiarum uel de doctrina ab Hugone Lacerta et sociis eius collectus*: «Non est alia regula nisi euangelium Christi! Fratres, scio quod post mortem meam nonnulli requirent qualis ordo uel regula a uobis tenetur, alii causa discendi, alii causa reprehendi. Quibus humiliter respondete: "Vos requiritis qualem regulam, ac si essent duae, cum non sit nisi una tantum regula, scilicet unitatis. Dominus Iesus Christus est solummodo uia qua ascenditur ad regnum caelorum. Ipse namque est ostium quo quisque ingreditur ecclesiam; gratia et ueritas, quae communis est regula, per ipsum facta est, quemadmodum dicit euangelium, non per doctorem alium". Sed forsitan adhuc dicet aliquis: "Sanctus Benedictus scripsit monachorum regulam, ut ait beatus Gregorius". Verum est, sed ideo regula dicitur quia de regula, hoc est de euangelio sumitur».

87 Cf. J. C. Sagne, *s. v. Règlement de vie*, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mistyque, doctrine et histoire*, Beauchesne, Paris 1987, fascicules LXXXVI-LXXXVII-LXXXVIII, coll. 284-287, in particolare col. 284 (traduzione dal francese nostra).

> pas d'une loi déterminant du dehors des conduites bonnes et proscrivant des conduites coupables. Il ne s'agit pas d'un code convetionnel assorti d'interdits, traçant immédiatement une séparation entre ce qui est à faire ou à ne pas faire. Le règlement de vie est bien plutôt un appel à marcher de l'avant, un pas aprèes l'autre, en partant de ce qui est possible aujourd'hui pour tendre vers ce qui est le meilleur.[88]

Si può ricostruire l'evoluzione del termine *regola* facendo riferimento alla tradizione latina orientale, poi importata in Occidente e divenuta *humus* per la nascita e lo sviluppo del monachesimo latino occidentale.

Gli strumenti di cui mi sono avvalso per effettuare questa analisi sono principalmente i glossari quali il *Du Cange*, il *Forcellini*, il *Blaise medievale e patristico*, il *Firminus Verris*, il *le Talleur*, il *Lewis & Shorts* e il *Souter*, insieme ai *corpora* digitali di testi latini *online* della Brepols quali il *DLD (Database of Latin Dictionaires)* e la bancadati *CLCLT v. 7 (Library of Latin Texts)* consultabile su DVD. Per ciò che concerne il termine *canon* fornirò anche alcuni interessanti riferimenti alla cultura armena classica.

Dallo studio dei lemmi riportati nelle suddette opere risulta evidente l'utilizzo del termine *canone* – prima – e *regola* – in seguito – in riferimento alla sfera dell'attività umana legata al lavoro, al praticare le *artes*, al produrre oggetti e manufatti secondo "buone pratiche" (da cui deriva il detto "a regola d'arte"), al riferimento alla costruzione degli edifici. Da questo iniziale orientamento rivolto alle attività pratiche e alla descrizione dei processi di costruzione di manufatti, si passa all'accezione del termine *regula* intesa come "regola di vita", come fondamento della vita *retta*.

Come ho accennato in precedenza è possibile distinguere, nel nostro quotidiano, numerose regole cha variano in base al contesto in cui ci troviamo e in base all'attività che stiamo svolgendo: tutte queste regole, però, obbediscono al medesimo principio, quello di fare in modo che ognuno di noi possa agire, lavorare, produrre, pensare, relazionarsi con gli altri utilizzando un *medium* condiviso da tutti.

---

88 *Ibid.*, col. 285.

Alla voce *Canon* il celebre *Du Cange* elenca ben sei diverse accezioni del termine. Eccole nel dettaglio:

> **1. CANON**, *Pensitatio*.

L'ambito di riferimento è chiaramente quello fiscale: si tratta, infatti, dell'accezione di *canon* come tributo. Si fa riferimento anche alla figura dei *Canonicarii*, coloro che devono riscuotere i tributi.

> **2. CANON**, *Missae, Oratio, qui in Missae ante consecrationem, et in ipsa consecratione divinae hostiae recitatur a Sacerdote, quae ideo Canon vocatur.*

Canon qui appartiene alla sfera del sacro: si tratta dell'orazione recitata dal sacerdote nel corso della Santa Messa durante la consacrazione dell'ostia.

> **3. CANON**, *Officium Ecclesiasticum*.

Sempre afferente alla sfera del sacro e della liturgia: in questo caso della liturgia delle ore.

> **4. CANON**, *Liber regulae Canonicorum, vel Monachorum. Egbertus Eboracensis Archiep.: Canones dicimus regulas, quas santi Patres constituerunt, in quibus scriptum est, quomodo Canonici, id est, Regulares Clerici, vivere debent.* [...].

Qui si entra maggiormente *in medias res*: *canon* viene inteso come regola per canonici e/o per monaci; la citazione riportata, poi, ne precisa ulteriormente la sfera d'applicazione: si tratta di regole in cui è scritto il modo in cui i Canonici e i Chierici Regolari devono comportarsi.

> [...] *Canones Conciliorum dicti, quod instar regular sint Christianitatis, et iis recte vivendi normam praebent.* [...].

Qui viene fornita un ulteriore indizio che ci conduce verso la direzione della giuridicizzazione della vita religiosa: si fa espressa-

mente riferimento ai canoni dei concili, ovvero al modo più diretto e ufficiale che la Chiesa utilizza fin dai suoi esordi per normare la vita religiosa. Nelle pagine seguenti approfondirò questo interessante aspetto.

5. CANON, *Index*.

Qui l'ambito di riferimento del termine *canon* cambia nuovamente: ci si riferisce all'accezione di *canon* come lista. Si pensi al *canone biblico*.

6. CANON, *Tubus, fistula*.

Qui l'ambito di riferimento del termine *canon* è espressamente tecnico: si fa riferimento alla costruzione di tubature in terracotta oppure in piombo, anche per fini bellici (è citato il termine italico *cannone*).

Consultando il *Du Cange* alla voce *Regula* ci vengono offerte più di undici voci:

1. REGULA, *Canon, exatio, pensitatio*.

L'ambito di riferimento è nuovamente quello fiscale: si tratta, infatti, dell'accezione di *regula* intesa come tributo, in perfetta corrispondenza con la prima accezione del termine *canon*, di cui appare come un sinonimo.

> **2. REGULA**, pro Necrologio. Hinc in Regula inscribi, idem valet ac in Necrologio, quod in omnibus fere Monasteriis, maxime Benedictini Ordinis, idem Codex et Martyrologium, et Regulam, et Necrologium contineret, et ex iis quotidie in Capitulo aliquid Monachis praelegeretur: ex Martyrologio, ut oratio sancti diceretur: ex Regula, ut memoriae mandaretur, ex Necrologio vero, ut pro defunctis hac die tum Monachis, tum aliis in societatem beneficiorum adscitis oraretur: defunctorum enim et benefactorum nomina referebantur in eum codicem, ut pro iis obituum diebus preces ab omnibus

> funderentur. Capitulare Aquisgranense ann. 817. cap. 69: Ut ad Capitulum primitus Martyrologium legatur, et dicatur versus, deinde Regula, aut Homilia quaelibet legatur. [...].

L'ambito di riferimento è religioso, rivolto ad un particolare aspetto della liturgia: si tratta, infatti, della lettura dei nominativi di defunti, siano essi monaci o laici benefattori indifferentemente, con la finalità di assicurare loro un costante ricordo nella preghiera. L'atto di pregare per i defunti è una delle caratteristiche dell'attenzione alla liturgia propria del monachesimo benedettino, che nel Medioevo vede l'istituzione dei cosiddetti *obituari*, registri in cui vengono annotati i nomi e la data di morte di coloro che si erano resi protagonisti di particolari benemerenze verso la Chiesa (donazioni, lasciti testamentari, particolare devozione). Nel lemma è riportata una citazione molto importante nell'economia della mia ricerca: viene citato il Capitolare di Aquisgrana dell'817, in cui Benedetto di Aniane regolamenta la liturgia monastica benedettina, introducendo minuziose regolamentazioni anche nell'ordine da seguire per la preghiera durante l'Ufficio divino dei monaci.

> **3. REGULA**, *Idem quod Canon poenitentialis*.

Altro riferimento alla liturgia, con il *Canon Poenitentalis*, libro liturgico.

> **4. REGULA**, *pro Regiola, ut puto, mendose. Vide Regiolae, in Regia 3*.

Questa accezione, che forse si riferisce a delle piccole porte poste sotto all'altare, esula dagli interessi della ricerca: la riporto per completezza di informazione.

> **5. REGULA**, *Monasterium a Regula monastica in eo observanda sic dictum*.

Qui si entra maggiormente *in medias res*: *regula* è la *conditio sine qua non* affinchè un monastero possa essere definito tale: un luogo può dirsi "monastero" dalla regola monastica che vi si osserva.

> **6. REGULA**, *Principium, axioma, vel argumentum seu hypotesys. [...] Nos quoque Regles appellamus principia, praecepta et axiomata, quae quis sequitur in agendo vel ratiocinando*.

Qui si ritrova l'accezione di *regola* che ho già avuto modo di delineare nelle pagine precedenti: quella di *regola* come strumento del vivere quotidiano, dell'agire, del pensiero, del saper fare.

> **7. REGULA**, *Oppidum vel vicus et ipsius loci commune* [...].

> **8. REGULA**, *Versus, versiculum* [...].

Anche in questi casi, come al precedente n°4, le accezioni proposte esulano dagli interessi della ricerca: le riporto per completezza di informazione.

> **9. REGULA**, *Proclamatio, auctio, ut videtur* [...].

In questo caso, anche se solo parzialmente, si rientra in argomento: qui per *regola* si intende una proclamazione ufficiale del sovrano.

> **10. REGULA**, *pro Regularis, monasticae reguale addictus*. [...].

Seguono alcune accezioni particolari:

> **Regula Canonica**, *Norma sacris canonibus consentanea* [...];

> **Regula Canonicorum**, *Eadem quae Monachorum. Capitulare Aquisgran. ann. 816, cap. 3: Quia vero canonica professio a multis, partim ignorantia, partim desidia, dehonestabatur, operae pretium duximus, Deo annuente, apud sacrum Conventum ex dictis SS. Patrum... in unam Regulam canonicorum et canonicarum congerere, et canonicis vel sanctimonialibus servandam contradere, ut per eam canonicus ordo absque ambiguitate possit servari. Et quoniam illam sacer Conventus ita*

etiam laudibus extulit, ut usque ad unum iota observandam percenseret, statuimus ut ab omnibus in eadem professione degentibus indubitanter teneatur, et modis omnibus sive a canonicis sive a sanctimonialibus canonice degentibus deinceps observetur [...];

Regula Ferrea *in judicio ferri candentis adhibita* [...];

Regula Sancta, *eadem, quae S. Benedicti*. [...];

Regula Sanctorum Patrum, *SS. Benedicti scilicet et Columbani*. [...].

Queste accezioni sono tutte molto interessanti: *regula canonica* si riferisce ad una norma che deve rifarsi ai sacri canoni; *regula canonicorum* si riferisce alla regola che anche i canonici devono osservare al pari dei monaci. Nel lemma è riportata una citazione molto importante nell'economia della mia ricerca: viene citato il Capitolare di Aquisgrana dell'816, in cui Benedetto di Aniane differenzia le categorie dei religiosi nel ramo dei moaci e in quello dei canonici regolari.

Regula ferrea afferisce alla sfera del diritto, del giudizio penale e dell'esecuzione delle sanzioni e delle pene corporali in caso di particolari delitti: in questo caso si tratta del fare impugnare un ferro rovente.

Regula Sancta si riferisce in maniera evidente alla *Regula Sancti Benedicti*; è possibile fare la stessa considerazione per *Regula Sanctorum Patrum*: qui si riferisce a san Benedetto e a Colombano, ma si può certamente estendere il riferimento a tutti i Padri del monachesimo.

Dall'analisi dei lemmi *canon* e *regula* contenuti nel glossario *Du Cange* e dalla loro stretta correlazione è possibile cominciare a delineare un quadro delle aree semantiche che vengono chiamate in causa nella mia ricerca e che avrò modo di approfondire nelle pagine seguenti citando altri glossari e dizionari: i principali ambiti di significato afferiscono all'area del "saper fare", del costruire; al Diritto Civile, che prevede l'applicazione di leggi e l'esecuzione di sanzioni; si passa, poi, all'area del Diritto Canonico, che investe pienamente la vita e le attività della Chiesa gerarchizzata attraverso

la "potenza" dei Concili e l'operato dei vescovi; si arriva, infine, al mondo monastico: qui tutto diventa palese, in quanto i riferimenti sono inequivocabilmente diretti alla Regola di san Benedetto e a quelle di altri Padri del monachesimo. Altro ambito ecclesiastico, parallelo a quello dei monaci, è quello della "regolarizzazione" della vita dei canonici.

Ancora, lo stretto collegamento tra il termine *canon* e il termine *regula* risulta evidente leggendo quanto riportato dal *Forcellini* alla voce *Regula*:

> **R G LA, ae**, f. a rego; et producitur prima, licet in rego corripiatur: est autem instrumentum, quo lineae diriguntur, στάθμη, κανών (It. regolo, rigarola; Fr. équerre, règle; Hisp. regla; Germ. Richtscheit, Richtstab, Lineal; Angl. a rule, square, ruler). [...] II.) Translate usurpatur A) De rebus physicis; et B) Morali ratione.

Subito il *Forcellini* propone una distinzione di massima: quella tra la "categoria" degli oggetti materiali e un significato del termine *regula* legato alla sfera morale.

La prima categoria, quella degli oggetti materiali, enumera diverse accezioni del termine *regula*:

> **A) De rebus physicis**:
>
> **1.** Ponitur aliquando pro baculo, quo aliquid rectum tenetur. Colum. 6. R. R. 19. 2. Ut inserto capite descendentibus per foramina regulis cervix teneatur. Sic Cels. de instrumento ad fracta ossa reponenda idoneo, 8. 10. Ab ea parte, in qua os se inclinat, involutam lana regulam objicit. Caes. 2. B. C. 60. Quadratas regulas quatuor patentes digitos defigunt, quae lateres, qui super musculo struantur, contineant.

La prima interpretazione propone l'accezione di *regula* nel senso di bastone, di guida: questo termine va ad identificare, ad esempio, il *bacolo pastorale*, il bastone simbolo della dignità vescovile.

> **2.** Item pro instrumento eumdem usum praebente, quem fiscus, in factura olei: est enim vas exilibus regulis aliquantum inter se dissitis compactum, ut liquor exire possit, quum olivae prelo subjiciuntur. Colum. 12. R. R. 50. 10. Aut regulis, si consuetudo erit regionis, aut certe novis fiscis debebunt sampsae exprimi. Adde Plin. 15. Hist. nat. 1. 2. (5).

La seconda interpretazione propone l'accezione di *regula* nell'ambito della molitura delle olive: un recipiente atto a contenere l'olio estratto dalle olive.

> **3.** Est etiam virga ferrea non rotunda, sed plana. Vitruv. 5. 10. Regulae ferreae aut arcus fiant, eaeque uncinis ferreis ad contignationem suspendantur quam creberrimis. Stat. 6. Theb. 594. Jam ruit atque aequam submisit regula limen. h. e. repagulum ferreum, quo coercentur carceres, cecidit, cavitatem in limine implevit, et reliquo solo aequavit. V. Inscript. in PARASTATICUS, ubi regular sunt arpioni di ferro, quibus statuae parastaticae postico zothecarum, ne nutent aut proruant, firmantur.

La terza accezione presenta un significato interessante per la mia ricerca: *regula* come *virga ferrea*, *regula ferrea;* un preciso riferimento all'arte della costruzione degli edifici di cui parla Vitruvio nel suo *De architectura, libri decem*: in particolare qui (*Liber V, cap. X*) si riferisce alla delicata e complessa costruzione degli archi in cui si utilizzano armature di sostegno in ferro.

> **4.** Herba, quam Graeci basiliscam, βασιλίσκη , vocant, a Latinis regula dicitur et illis locis nascitur, ubi fuerit serpens basiliscus. Apul. Herb. 128.

La quarta e ultima accezione di *regula* proposta dal *Forcellini* esula dalla mia sfera d'interesse, ma la riporto per completezza d'informazione: si fa riferimento a *regula* come ad un erba che i greci chiamano basilisco, la cui denominazione è tradotta dal greco al latico con *regula*.

La seconda categoria che il *Forcellini* propone è quella che affe-

risce al significato morale del termine *regula*:

> **B) Morali ratione est lex, exemplum, norma, ratio, ad quam quippiam dirigitur, regola. [...]**

Chiaramente qui si intende *regula* nel senso di legge, esempio da seguire, norma.

Un'altra sfumatura di significato (in cui si sottolinea maggiormente l'accezione del termine nel senso di norma cui uniformarsi) viene messa in evidenza da un secondo lemma *Regula,* sempre all'interno del *Forcellini*; qui emerge anche il collegamento con il termine *canon*:

> **R G LA, ae**, f. 1. norma, ordo, statutum v. formula. Hinc regulam fidei Tertull. de Praescript. 12. et aliis locis vocat, quod vulgo Apostolorum symbolum vocamus (Κανὼν τῆς ἀληθείας: Σωμάτιον τῆς ἀληθείας. Iren. 2. 197.) et c. Hermog. 1. «veritatis regula» et alib.

Sempre il *Forcellini* conferma quanto ipotizzato circa la matrice "pratica" del termine *canon* e del termine *regula* nel lemma *Canon*:

> **C NON, nis**, m. 3. Accusativus num. singul. effertur Graeca positione canona; Graeca enim vox est et Graece usurpata. Cic. 16. Fam. 17. Sed heus te, qui esse meorum scriptorum soles. — Canon proprie est norma, qua significat instrumentum fabrorum.

In questo caso si ripropone un chiaro riferimento al gergo delle costruzioni: l'ambito è quello dei fabbri e dell'uso che Vitruvio ci riferisce nel suo *De architectura, libri decem*, *Liber X, cap. VIII, 2*:

> Hinc I.) Proprie apud Vitruv. 10. 8. 2. Schneid. est canon arca in machina hydraulica, in qua servatur aer et per canales distribuitur. Vitruv. ibi modo Latine appellat, modo Graece κανόνα μουσικόν. Id. ibid. Inter tabulam

et canona regular sunt interpositae. — Super hanc arcam est tabula multis foraminibus terebrata, quam Itali dicunt sommiere.

Abbandonato l'ambito delle costruzioni, si ritrovano i consueti riferimenti alla sfera morale del termine, in cui si intende *canon* come regola costante e immutabile, come una legge:

II.) Translate est regula constans et immutabilis, lex, et occurrit:

1. In scientiis. Plin. 34. Hist. nat. 8. 19. (55). narrat, Polycletum inter alia opera fecisse simulacrum adeo exacte ad artis leges omnes elaboratum, ut ceteri postea artifices lineamenta artis ab eo peterent, velut a lege quadam; et ob id canona ab iisdem luisse appellatum. Auson. Epigr. 136. Is demum excessit grammaticos canonas. h. e. praecepta artis grammaticae.

In questa prima accezione afferente all'ambito delle norme si fa riferimento alle regole della grammatica.

2. In re vectigali est certa, et annua pensitatio alicui persolvenda, qualis erat is, quo sub imperatoribus conferebatur quotannis certa frumenti mensura ad annonam urbis Romae: item generatim quaecumque annua praestatio. PseudoAscon. ad illa verba Cic. 4. Verr. 2. 5. p. 205. 5. Bait. Quando illa frumentum, quod deberet, non ad diem dedit? quando id, quod opus esse putaret, non ultro pollicita est? quando id, quod imperaretur, recusavit? Omne, inquit, genus pensitationis in hoc capite positum est, canonis, oblationis, indictionis. Spartian. Sever. 8. Rei frumentariae ita consuluit, ut excedens vita septem annorum canonem P. R. relinqueret. Lamprid. Elagab. 28. in fin. Canon frumentarius. Imp. Justinian. Cod. 4. 66. 3. a med. Solvere emphyteuticum canonem. Imppp. Gratian., Valent. et Theodos. ibid. 10. 10. 10. Canon aurarius. Iidem ibid. 11. 6. 2. metallicus. Imppp. Valentin., Theodos. et Arcad. ibid. 12. 40. 1. vestium. Adde Cod. Theod. 11. 14. 2.

Questa seconda accezione afferisce chiaramente alla sfera del diritto, in particolare alla riscossione dei tributi: si riferisce, in particolare, all'*ager vectigaslis*, cioè ad un campo appartenente allo Stato che viene concesso in sfruttamento ai privati dietro il pagamento di un canone annuo (definito *vectigal*).

> **3.** Apud scriptores Ecclesiasticos canon est lex, regula, decretum de fide, disciplina et moribus a sacris Conciliis sancitum, ut apud Julian. Epit. nov. c. 115. 430. et 447. — Item index sacrorum Librorum ab Ecclesia recognitorum, ut apud Isid. 6. Orig. 15. et 16».

Quest'ultima accezione propone una lettura del termine *canon* più vicina alla sfera "religiosa": in questo caso il termine è associato al significato di legge, regola, decreto religioso, disciplina nel rispetto di quanto sancito dai sacri Concili.

Il *Blaise medievale* presenta due occorrenze del termine *Canon*. La più interessante è la seconda, in quanto abbraccia diversi ambiti: *Canon* inteso come 1) regola grammaticale, 2) pagamento periodico, 3) canone delle Scritture, 4) preghiera della Messa, 5) *ordo*, 6) regole ecclesiastiche, 7) Diritto Canonico, 8) canone come lista di chierici di una chiesa, in particolare del clero secolare, 9) lista in generale, 10) reliquia.

Per quanto riguarda il lemma *Regula* vengono forniti – sempre in modo molto conciso – i seguenti significati: 1) regola monastica, 2) penitenza, 3) necrologio, obituario, 4) barra di ferro, *regula ferrea***.**

Il *Blaise patristico* presenta i seguenti significati del termine *Canon*: 1) imposta, 2) regola, 3) canone delle Scritture, lista dei libri ammessi come inspirati, 4) preghiera fissa, regolata, canone della Messa.

Questi i significati del termine *Regula*: 1) barra di metallo, 2) regola, principio, 3) punto di vista, ipotesi, 4) regola di disciplina ecclesiastica, canone, 5) regola di fede, credo, simbolo, 6) regola monastica.

In tal senso anche il *Firminus Verris* conferma queste accezioni sia del termine *Regula*:

REGULA.gule - rieule.i. ordinatio et norma vivendi et dicitur a rego.gis quia ad recte vivendum regat, unde Regularis et hoc.lare -.i. ad regulam pertinens regulier, de rieule vel religiosus et comparatur Regulariter - adverbium - rieuleement, ordeneement ou religieusement recte per regulam - comparatur Regularitas.tatis - regularités, religieusetés, fourme et rieule de bien vivre Regularis componitur hic et hec Irregularis et hoc.lare.i. extra regula<m> vel sine regula et comparatur et Irregulariter, adverbium.i. non recte et Irregularitas - Item Regula.gule.i. instrumentum edificiorum, scilicet perpendiculum.i. rieuler de bos, etc. regula preceptum dat normam, regula lignum: versus Regulo.las.latum - rieuler ou roier Regulatus.a.um - rieulés ou roiés;

che del termine *Canon*:

CANON, canonis - penultima correpta -.i. regula, consuetudo approbata sive institutio.i. canon, rieule, coustume approuvee ou institution - grecum est - non tamen acuit in nominativo Canonicus.ca.cum -.i. regularis regulier, canoniques, de canon, de coustume Canonice - adverbium – regulariter canoniquement Canonista.ste - canonistes qui scet et ha estudié et est maistre en canon.

Il *Firminus Verris*, comunque, pur sottolineando per il termine regula la valenza di ordinatio et norma vivendi – quindi di pertinenza della sfera morale – non esclude un preciso riferimento al mondo delle costruzioni degli edifici, intendendo *regula* come *instrumentum edificiorum, scilicet perpendiculum*.

Per ciò che concerne il termine *canon*, invece, si riferisce all'istituzione, alla norma, quindi al Diritto, inteso anche come Diritto Canonico.

Anche l'opera del *le Tailleur*, il più importante dizionario latino-francese del prerinascimento francese, riporta una definizione di *Regula* concettualmente simile:

> **Regula.le** - a rego.is dicitur -.i. ordinatio, norma vivendi vel quia ad recte vivendum regat rieulle - Item etiam dicitur instrumentum edificiorum, scilicet perpendiculum rieullet - Item etiam dicitur querem breviter enarrat.

Anche la definizione del lemma *Canon* riportata dal *Souter* resta coerente con quanto riportato finora; possiamo dire che qui ci si spinge leggermente oltre, ipotizzando un possibile utilizzo sinonimico dei termini *Canon* e *Regula*:

> **Canōn** (κανών = REGVLA in various senses), grammatical rule; metrical scheme or type; annual payment (tax, tribute) to Rome from the provinces; any payment (public or private); table, list (of biblical books, etc., esp. such as are appointed to be read in the public services of the Church); rule (statute, canon) of the Christian life (esp. such as are settled by a church synod or council as binding, particularly on the secular clergy, or (later) on monks); the canon of the Mass (part of the official liturgy of the Roman Church) (GREG. M. epist. 14. 2. 9, 26).

Il *Lewis & Shorts*, il dizionario latino-inglese di riferimento per gli studi medievistici, riporta i seguenti significati del lemma *Regula:*

> **REGULA**: I) A straight piece of wood, ruler, rule, II) A rule, pattern, model, example**.**
>
> Questi i significati del lemma *Canon*:
>
> **CANON**: I) A marking or masuring line; hence, a rule, canon, model II) A wooden channel in hydraulic instruments, B) Under the emperors, an annual tribute, established by law, in grain, gold, silver, clothing, etc., C) In eccl. Lat., a catalogue of sacred writings, as admitted by the rule, the Canon**.**

In queste definizioni si ritrovano, ad ulteriore conferma della polisemia dei termini oggetto della mia analisi, tutti i significati che fin'ora ho avuto modo di esaminare.

Per quanto riguarda le accezioni di *Regula* si ritrova il riferimento al linguaggio tecnico, delle costruzioni, quando si identifica *regula* con un pezzo di legno dritto, con un righello; ancora, si ritrova la sfera morale: si intende *regula* come modello, esempio da seguire.

Anche per quanto riguarda le accezioni del termine *Canon* posso confermare quanto già osservato in precedenza: ritrovo, infatti, il riferimento al linguaggio tecnico, delle costruzioni, delle macchine idrauliche, quando si identifica *canon* con un marcatore, con una linea per misurare, da cui si fa derivare il significato di *canon* come regola, canone, modello; ancora, viene chiamato in causa Vitruvio quando si propone l'accezione di *canon* come canale in legno nelle macchine idrauliche, al Cap. XIII (dedicato alle macchine d'assedio) de Libro X del suo *De Architectura*; si ritrova l'ambito fiscale: *canon* come un tributo annuale stabilito per legge da versare nelle casse dello Stato sotto varie forme (grano, oro, argento, abiti); ritroviamo anche la sfera religiosa: *canon* come catalogo delle Sacre Scritture.

Ancora a proposito dell'origine del termine *Canonicus* (che deriva dal latino *canon*) e sulla sua "parentela" con il termine *regula*, cito M. A. Claussen:

> Canonicus is based on the Latin word canon, which in turn is simply the translittered Greek κανών, a word that has a maddeningly wide range of meanings, from "rod" or "straightedge", to "model", "standard", or "prototype", to "rule", "table", "paradigm", and finally, "tax assessment". For our purposes in this study, κανών means either list of rule. For istance, a κανών could be a list of the approved books of the Bible. It was this sense of κανών as list that allowed its meaning to be transferred from a list or table, to a tax assessment: the tax κανών listed the names and tha amount owed from various individuals and groups. In Latin, this word could be rendered as both canon and matricula. Κανών can also mean rule or standard. Hence the decisions of chirch councils were knowna s canons, because they presented the precepts and the dicta of the faith. In the west, κανών in this sense could translated both as canon and as regula. This brief etymological journey brings us to the two possible meanings for the

> word canonicus: either a canonicus is one whose name is inscribed on a κανών/canon/lista, or a canonicus is one who lives according to the κανόνες/canones/rules of the church.[89]

Concludo questo *excursus* linguistico citando il lemma *Kan n* dal *Dizionario etimologico armeno*:

> *Kanōn*, declinazione mista i-a "filo di piombo usato dall'architetto, legno retto, tavola periodica, regolo, legge /norma, regola religiosa o ecclesiastica, paradigma, ecc…" in Sacre Scritture, *Kronicon* di Eusebio di Cesarea, Eznik Kołbac 'i, Agat 'angełos; "pena/castigo religioso", in Grigor Tat'ewac'i (Libro dell'Estate, 191 = *Ama an hator*, Costantinopoli 1741) da cui *kanonel* "porre una legge /promulgare" in Crisostomo; *kanonakan* in Agatangelo; *kanonagrut'iown* in P'arpec'i; *ankanon* in *Storia* del cat'olicos Hovhann s (X secolo; ed. Gerusalemme 1867). Nuovi lemmi sono: anbnakanon, ankanonowt'iown, kanonawor, kanonaworap s, kanonaworowt'iown, ecc… Il lemma è scritto anche nelle forme seguenti: kanovn, *k'anon*, *k'anown* (vd. s.v. *k'anown*). = dal greco: kanwvn (kanovno~), che significa "gambo di canna" e nel tempo, prendendo dal significato originario, diventa "qualsiasi legno o frasca dalla forma dritta, regolo ligneo, linea retta, inferriata di prigione, linea di confine, esempio/paradigma, modo/forma, legge /norma (e in particolare, regola ecclesiastica), regola, indice". Il lemma greco deriva dalla parola *kánna* (lat. *canna*) "canna" e questa dal lemma sumero-accadico *gin* "canna", attraverso la forma assiro-babilonese *an* (Boisacq, p. 406). Il lemma è passato in prestito in molte lingue: es. latino *canon*, arabo *qânûn* (legge), turco *qanun* (legge, poliziotto), georgiano (regola ecclesiastica, penitenza impartita ai colpevoli), ecc… Dal punto di vista semantico ha subito un notevole sviluppo nelle lingue slave: russo 1- "i canti e le preghiere delle celebrazioni ecclesiasti-

89 Cf. M. A. Claussen, *The reform of the Frankish Church. Chrodegang of Metz and the Regula canonicorum in the Eighth Century* (Cambridge Studies in Mediaeval Life and Thought, Fourth Series), Cambridge University Press, New York 2008, pp. 9-10.

che del mattino o della sera", 2- "Ufficio vespertino; vigilia; in generale il giorno precedente; ufficio funebre per le anime defunte; i cibi preparati in questa ricorrenza (cioè per l'ufficio dei defunti); dolce di miele; melassa o birra preparate in occasioni festive, ecc…" (Berneker 481). Hubschmann 355. Tra gli autori antichi Girgor Tat 'ewac 'i (*Libro delle Questioni*, Costantinopoli 1729) scrive: "Etimologicamente si chiama il *kanon K'anon*, cioè direzione, ordine e legge ". Shröder (Thesaurus 47) interpretò il termine come "dritto". GD (n.d.t.: si riferisce a *Vocabolario Persiano*…del chierico Geworg T r Hovhann sean Palatc'woy, pubblicato a Costantinopoli 1826; dice A aryan che "alla fine del testo c'è una lista di corrispondenze di isoglosse tra persiano ed armeno; contempla 435 lemmi, per la maggior parte corretti. Questa opera rappresenta una delle più antiche e primigenie di linguistica armena", vol. I, 59) fa derivare dal lemma arabo *ganun* (parola greca). 1. L'abate Mxit'ar (Mechitar di Sebaste) nel *Thesaurus della lingua armena* (n.d.t. o come dice Ciakhciakh lingua haicana-haykana), Venezia 1769, 2. Awgerean, 3. ?, 4. *Nor Ba girk' Haykazean lezowi* (Nuovo thesaurus della lingua armena), Venezia 1836-7, fanno derivare dalla forma greca. Hiwnk'earp y tean (*Dizionario etimologico*, Costantinopoli 1894. Dice A aryan "un'opera assolutamente senza valore, le pagine non sono riportate, ecc…", vol. I,59) fa derivare dal greco *kanna* "canna, cannula".
Uso nei dialetti armeni: a Muš *kanon* (1. canone del salmo, 2. sillabario); a Ozmi *kanon*, a Marała *kanowin*, in Axalc'xa *łan n* (in particolare: *łayda-łan n* da arabo *qâida-qanûn*); a Sebastia *gan* n, ma in ripetizione: *łarar-łan n* (da arabo *qarâr-qânûn*).[90]

I riferimenti alla lingua e alla cultura armena[91] spostano la direttrice della mia analisi decisamente verso oriente, con tutto il portato semantico che ne consegue.

90 Cf. Hra 'ia A 'aryan, *Hayeren Armatakan Ba aran* [Dizionario etimologico (dei radicali) armeno], 4 voll., Erevan 1973 (Erevani Hamalsarani Hratarak 'owt'yown – Pubblicazione dell'Università di Yerevan), pp. 515-516. Ringrazio la Dott. ssa Benedetta Contin per la traduzione dall'armeno classico all'italiano.

91 Cf. A. Peratoner (a cura di), *Dall'Ararat a San Lazzaro. Una culla di spiritualità e cultura armena nella Laguna di Venezia*, Congregazione Armena mechitarista, Venezia, 2006.

Non si tratta di registrare semplicisticamente le diverse notazioni semantiche del lemma *kanon* nell'armeno classico: la questione ha implicazioni molto più profonde, che affondano le loro radici all'origine della diffusione del Cristianesimo in Armenia già dal II secolo d. C. La tradizione (contestata dalla critica moderna) fa risalire la proclamazione del Cristianesimo a religione del regno già nel 301, cioè dodici anni prima dell'Editto di Milano del 313 che concede la libertà di culto; sempre in anticipo rispetto al momento in cui il Cristianesimo diviene religione dell'Impero sotto Teodosio il Grande.

Alla luce di questi dati si comprende bene quanto sia importante il riferimento alla cultura armena per una riflessione su alcuni termini (canone /regola) che divengono cardini dell'esperienza monastica cristiana. È espressione della cultura armena la Congregazione Armena Mechitarista, manifestazione della Chiesa armena e del carisma monastico benedettino.[92]

Dopo aver esaminato i termini *regula* e *canon* dal punto di vista semantico per definirne la complementarietà e i diversi ambiti di riferimento, è possibile tentare un approccio simile utilizzando come fonti i testi più celebri della tradizione monastica, cercando in essi *signa* dell'evoluzione semantica e della diffusione del costume della vita regolare.

L'*Ordo monasterii*, un breve testo[93] composto intorno al 395 nell'ambiente di Agostino (e destinato alla comunità di Tagaste), è ritenuta la prima regola in ordine di tempo ad essersi diffusa nel monachesimo della tradizione latina occidentale; questo testo, spesso insieme al *Praeceptum*, composto da Agostino verso il 397 per il monastero di Ippona, è stato tramandato dalla tradizione manoscritta in un'opera unica nota genericamente come *Regula Augustini*.[94]

---

92 Cf. J. Mecerian, *Histoire et institutions de l'eglise armenienne. Evolution nationale et doctrinale, spirituale, monachisme, Instutut de Lettres Orientales*, Beyrouth 1965; G. Amadouni, *s. v. Armeno (Monachesimo)*, in *Dizionario degli istituti di Perfezione*, V, Edizioni Paoline, Milano 1978, coll. 1109-1123; Mechitar di Sebaste, *Lettere e documenti, 1705-1749*, San Lazzaro, Venezia, 1980; G. Amadouni, M. Gianascian, V. Inglisian, *s. v. Mechitar e Mechitaristi*, in *Dizionario degli istituti di Perfezione*, V, Edizioni Paoline, Milano 1978, coll. 1109-1123; B. L. Zekiyan, *s. v. Mékhitar e Mékhitaristes*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, voll. LXVI-LXVII, Paris 1978, coll. 940-950.

93 Composto soltanto da undici brevissimi capitoli: cf. traduzione in E. Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d'occidente*, cit., pp. 5-11.

94 Consta di otto brevi capitoli: cf. *ibid.*, pp. 13-25.

Essa – nota come *Regula tertia seu Regula (ad seruos Dei) uel Praeceptum uel Commentarius in Disciplina monastica* – non parla di sè come di una *regola*.[95]

Nella traduzione dell'*Asceticon* di Basilio, Rufino (nella sua Prefazione) presenta quest'insieme di questioni e risposte come *instituta monachorum* o semplicemente come *instituta*. Manca il titolo di *regola* (che verrà attribuito all'opera posteriormente): in questo caso, però, il termine *regola* è presente dieci volte nella traduzione latina del testo.[96]

Anche nelle *Regulae Sancti Pachomii*, opera tradotta in latino da Gerolamo, si può condurre un'indagine simile: qui il termine *regola* ricade sei volte.[97]

95 Cf. Augustinus Hipponensis, *Regula ad servos Dei*, PL, t. 32, coll. 1377-1384.

96 Sempre al singolare, esso si riferisce ai comandamenti di Dio e alla Scrittura { cf. Basilio, *Regula,* II, in PL, t. 103, col. 493A: «[...] ut secundum voluntatem Dei [...]»; XI, col. 503B: «Sufficienter quoque Apostoli hujuscemodi usibus brevi sermone regulam posuit [...]»; XII, col. 505C: «Scriptum est enim: "Subjecti invicem in timore Christi"»; XCIV: «Si propter retributionem Dei laborem suscipit, non hic requirere debet laboris sui mercedem vel requiem, sed pro his ad promissa Domini festinare: sciens quia sicut pro laboribus mercedes paravit Dominus, ita etiam pro angustiis consolationes. Verumtamen hi qui praesunt, observabunt regulam, quae dicit: "Dividebatur unicuique prout opus erat" (Act. IV). Debent enim unumquemque praevenire, ut secundum laborem etiam solatia refectionis inveniat»; CXCI: «Primo omnium ex eo quod praecipuum est, si cum misericordia redarguit, et est in eo illud quod dixit Apostolus: "Quia si patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra" (II Cor. XII). Vel illud: "Quis scandalizatur, et ego non uror?" (II Cor. XI) Tum deinde, si in omni peccato similiter affligitur et contristatur, et erga omnes qui peccant, vel si in se delinquat aliquis, vel in alium, similiter contristatur et luget. Et si arguens observat illam regulam quam Dominus posuit, id est, ut inter semetipsum solum, vel alio uno, vel duobus adhibitis (Matth. XVIII). Super omnia autem, si observat quod dixit Apostolus: "cum omni patientia" (II Tim. III)»}, sia a qualche prescrizione particolare, indicata da espressioni *ad hoc* {IX, 501B: «[...] regula in cibis [...]»; XI, 503C: «[...] regula voluntariae paupertatis [...]»; LXV: «Usque ad quem modum obaudire oportet eum, qui placendi Deo implere regulam cupit?»; CCII: «[...] regulam pietatis [...]», oppure in riferimento al ruolo di ognuno nella comunità (CVII: «Unusquisque in opere suo observare debet propriam regulam, sicut membrum in corpore; et damnum habebit, si neglexerit in eo quod injunctum est ei, et de communi fratrum utilitate negligens amplius periclitabitur)»}. Se, invece, ci riferiamo al testo greco, possiamo constatare che il latino *regola* corrisponde quattro volte al greco κανôν (cf. IX, XII, LXV, CVII), una volta a κρισις (cf. CCII), a (cf. XI, col. 503C), a σκοπος (cf. XI, col. 503B) e a τροπος (cf. CXCI). In ogni caso, comunque, il termine *regola* non designa mai l'opera basiliana nel suo insieme.

97 Cf. Pachomius, *Regulae Sancti Pachomii*, PL, t. 23, coll. 65-92. Il termine *regola* appare una volta nel Prologo degli *Instituta*; due volte negli *Instituta* (Inst. X e XVII); tre volte nei *Iudicia* (VIII; XII; XV).

Nei *Praecepta* di Pacomio, forse scritti dopo la sua morte per mantenere gli usi da lui instaurati, basati sull'esperienza e per nulla su un sistema teorico, si coglie il forte intento di conservare il *canon* della Chiesa primitiva.

A proposito di Pacomio e Basilio il Bianchi afferma:

> [...] significativamente, né Pacomio né Basilio, i due grandi fondatori del cenobitismo, in Egitto l'uno e in Cappadocia l'altro, useranno il termine di regole per i loro testi che ancora oggi servono di riferimento al monachesimo ciopto e ortodosso. Per Pacomio, che pur ha lasciato delle normative assai dettagliate, il termine "regola" si riferisce sempre e soltanto alla "luce dello Scritture"; mentre quelle che l'occidente finirà per definire "Regole di Basilio" non sono altro che risposte, intessute di passi biblici, alle domande poste dai fratelli sul significato della vita che conducevano alla sequela del Signore. Se "regole" basiliane esistono, queste sono i Moralia, autentica summa di citazioni bibliche rivolte come insegnamento a tutti i cristiani, e non solo ai monaci.[98]

Con la *Regula Quattuor Patrum* il termine *regola* subirà il passaggio dal plurale al singolare, acquisendo il suo valore definitivo. Bisogna comunque precisare che la Regola dei Quattro Padri non si attribuisce questo appellativo: anche se ciò avviene nel titolo (che quasi certamente non è coevo), l'opera scritta non è identificata dal termine *regola*.[99]

---

98 E. Bianchi, *Regole monastiche d'occidente*, cit., p. X.

99 Essa è denominata *ista praecepta*: «Custodienda sunt ista praecepta et per singulos dies in aures fratrum recensenda» [cf. Regola dei Quattro Padri, III, 31, in S. Pricoco (a cura di), *La Regola di san Benedetto e le regole dei Padri*, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondatori Editore, Milano 1995, p. 18]; il termine *regola* non identifica direttamente l'opera scritta, ma sia la norma vissuta nel suo complesso (cf. *ibid*. Prologo, 3, in *idem*, p. 6: «qui nos instrueret qualiter fratrum conversationem vel regulam vitae ordinare possimus»; cf. *ibid.*, I, 7, p. 8: «Firmam iam nunc regulam pietatis per Spiritus Sancti ostensionem praeclaram, fratrum regulam ordinare prosequamur»; cf. *ibid.*, II, 28, p. 12: «sed is qui praeest huiscemodi hominem instruere debet qualiter vitam fratrum vel regulam tenere possit»), sia un punto particolare della regola (cf. *ibid.*, II, 21, p. 12: «Debet ergo is praeest magno studio hanc regulam tenere, ut, si pauper convertitur, primo exponat sarcinam superbiae»), sia la Scrittura (cf. *ibid.*, I, 7, p. 8; IV, 2, p. 18: «Firmanda ergo est regula pietatis»).

A pochi anni di distanza, i compilatori della *Secunda Regula Patrum*[100] si propongono proprio la finalità di comporre una *regola scritta*, nel senso che diverrà poi classico e identificativo. I manoscritti la indicano come *regula* o *statuta patrum*.

<

Nelle *Institutiones* di Cassiano, di pochi anni anteriori alla *Secunda Regula Patrum*, non si ritrova il riferimento a *regola* intesa come *regola scritta*, nonostante il termine compaia venticinque volte nel testo:[101] *regula/regulae* è spesso accoppiato a *instituta/institutio*, termini che servono da titolo dell'opera stessa.

100Cf. Seconda Regola dei Padri, in PRICOCO S. (a cura di), *La Regola di san Benedetto e le regole dei Padri*, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondatori Editore, Milano 1995, pp. 28-35.

101Cf. *Iohannis Cassiani De institutis coenobiorum et de octo principalium illtiorum remediis libri XII*, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, editum consilio et impensis Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis, VOL. XVII, Iohannis Cassiani Opera ex recensione Michaelis Petschenig, Vindobonae MDCCCLXXXVIII*.
Cinque volte il termine *regola* si riferisce alla "regola comune" o "cattolica" (universale) dei monasteri d'Egitto o dell'Oriente: *Praefatio*, 8-9: «[...] propositum siquidem mihi est non de mirabilibus dei, sed de correctione morum nostrorum et consummatione uitae perfectae secundum ea, quae a senioribus nostris accepimus, pauca disserere in eo quoque tuis praeceptis satisfacere studebo, ut, si quid forte non secundum typum maiorum antiquissima constitutione fundatum, sed pro arbitrio uniuscuiusque instituentis monasterium uel deminutum uel additum in istis regionibus conprobauero, secundum eam quam uidimus monasteriorum regulam per Aegyptum uel Palaestinam antiquitus fundatorum fideli sermone uel adieiam uel recidam, nequaquam credens rationabilius quippiam uel perfectius nouellam constitutionem in occiduis Galliarum partibus repperire potuisse quam illa sunt instituta, in quibus ab erordio praedicationis apostolicae a sanctis ac spiritalibus patribus fundata monasteria ad nos usque perdurant illam sane moderationem opusculo buie interserere praesumam, ut ea quae secundum Aegyptiorum regulam seu pro asperitate aerum seu pro difficultate ac diuersitate morum inpossibilia in his regionibus uel dura uel ardua conprobauero, institutis monasteriorum, quae per Palaestinam uel Mesopotamiam habentur, aliquatenus temperem, quia, si rationabilis possibilium mensura seruetur, eadem obseruantiae perfectio est etiam in inpari facultate» (cf. *ibid*., pp. 6-7); *Liber I (De habitu monachorum), Capitulum II (De veste monachi)*, 3: «[...] quoque resecare conueniet. quamobrem ciliciam uestem uelut circumspectam cunctis atque notabilem et quae ex hoc ipso non solum nulla spiritui possit emolumenta conferre, sed etiam elationis concipere uanitatem, quaeque ad necessarii operis exercitium, in quo monachum semper inpigrum expeditumque oportet incedere, inhabilis atque inepta sit, omnimodis refugerunt quodsi quosdam hoc amictu circumdatos audiuimus probabiles exstitisse, non ex eo nobis est monasteriorum regula sancienda uel antiqua sanctorum patrum sunt proturbanda decreta, quod pauci praesumentes aliarum uirtutum priuilegio ne in his quidem, quae non secundum catholicam regulam ab eis usurpata sunt, reprehendi debere creduntur generali namque omnium constitutioni paucorum non debet praeponi nec praeiudicare sententia» (cf. *ibid*., p. 10); *Capitulum III (De cocul-*

Quest'uso è significativo per comprendere l'importanza che simili espressioni rivestono nel linguaggio monastico di Cassiano.

La *Regula Macarii*, composta a Lérins tra la fine del V secolo e i primi del VI, utilizza chiaramente il termine *regola* riferito a se stessa,[102] così come si evince dal titolo stesso dell'opera, certamente autentico (qui il termine *regola* viene adoperato nell'accezione di *regola scritta*).

---

lis Aegyptiorum), 1: «Sunt praeterea quaedam in ipso Aegyptiorum habitu non tantum ad curam corporis, quantum ad morum formulam congruentia, quo simplicitatis et innoeentiae obseruantia etiam in ipsa uestitus qualitate teneatur. cucullis namque perparuis usque ad ceruicis umerorumque demissis confinia, qui capita tantum contegant, indesinenter diebus utuntur ac noctibus, scilicet ut innocentiam et simplicitatem paruulorum iugiter custodire etiam imitatione ipsius uelaminis commoneantur [...]» (cf. *ibid*., p. 11); *Liber IV (De institutis renuntiantium), Capitulum XXXIX (Quo ordine quis ad perfectionem valeat pervenire, per quam de timore dei ad caritatem consequenter ascendat)*, 2: «[...] humilitas uero his indiciis oonprobatur: primo si mortiticatas in sese omnes habeat uoluntates, secundo si non solum suorum actuum, uerum etiam cogitationum nihil suum celauerit seniorem, tertio si nihil suae discretioni, sed iudicio eius universa committat ac monita eius sitiens ac libenter auscultet, quarto si in omnibus servet oboedientiae mansuetudinem patientiaeque constantiam, quinto si non solum iniuriam inferat nulli, sed ne ab alio quidem sibimet inrogatam doleat atque tristetur, sexto si nihil agat, nihil praesumat, quod non uel communis regula uel maiorum cohortantur exempla, [...]» (cf. *ibid*., p. 75).
Sempre al singolare si riferisce, poi, per dieci volte, a virtù e/o osservanze particolari, di solito indicate con un complemento al genitivo: la salmodia (*Liber II, Capitulum V,* 4: cf. *ibid.*, p. 22); la buona creanza (*Liber II, Capitulum XV*, 2: cf. *ibid*., p. 30); il digiuno (*Liber II, Capitulum XVIII*: cf. *ibid*., pp. 31-32; *Liber III, Capitulum X*: cf. *ibid*., pp. 44; *Liber V, Capitulum V*, 1: cf. *ibid*., pp. 84-85); l'obbedienza (*Liber IV, Capitulum X*: cf. *ibid*., pp. 53-54; *Liber XII, Capitulum XXVII*, 2: cf. *ibid*., pp. 225); la rinuncia alla proprietà (*Liber IV, Capitulum XIII*: cf. *ibid*., p. 55); la pazienza e la discrezione (*Liber V, Capitulum XXXVI*, 1: cf. *ibid*., p. 108); le veglie (*Liber VII, Capitulum X*: cf. *ibid*., p. 135).
Ritroviamo per sei volte il termine *regola* al plurale per designare un insieme di osservanze comunitarie diffuse sia in Oriente e uniformi in una stessa regione: *"institutis ac regulis"* (*Liber I, Capitulum I*, 1: cf. *ibid*., p. 8; *Capitulum II*, 4: cf. *ibid*., p. 10; *Liber IV, Capitulum I*: cf. *ibid*., p. 49; *Liber IV, Capitulum XV*, 2: cf. *ibid*., p. 57); sia in Occidente, ma con differenze da monastero a monastero: *"typos ac regulas"* (*Liber II, Capitulum II*, 1: cf. *ibid*., p. 18; *Capitulm III, V*: cf. *ibid*., p. 40); *"regulas ac typos"* (*Liber IV, Capitulum XV*, 2: cf. *ibid*., p. 57).
Infine, per quattro volte, il termine *regola* al singolare indica il complesso delle norme della vita monastica (*Liber IV, Capitula VI, XXXIII*: *"institutionis... regula"*; cf. *ibid*., pp. 51 e 71; *Liber IV, Capitulum XLI, 1*: *"spiritalis regula"*; cf. *ibid*., p. 76; *Liber VII, Capitulum X*: *"sub regulae institutione"*: cf. *ibid*., p. 135).

102 Cf. Regola di Macario, in S. Pricoco (a cura di), *La Regola di san Benedetto e le regole dei Padri*, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondatori Editore, Milano 1995, pp. 40-57. Ad ogni postulante si *"legga la regola"*: cf. Regola di Macario, XXIII («Ergo si de speculo quis in monasterio converti voluerit, regula ei introeunti legatur et omnis actus monasterii illi patefiat. Quod si omnia apte susceperit, sic digne a fratribus in cellula

Sempre di tradizione leriniana, anche con Cesario di Arles e la sua *Regula virginum* l'uso di riferirsi alla "regola scritta" diviene costante e quasi esclusivo.[103] Inoltre è importante sottolineare che la *Regula ad Virgines*, nel panorama del monachesimo della tradizione latina occidentale, rappresenta il primo testo dedicato espressamente al monachesimo femminile, ed è lo stesso Cesario a segnalarci questa particolarità:

> Quia multa in monasteriis puellarum aut monachorum instituta distare videntur, elegimus pauca de pluribus, quibus seniores cum junioribus regulariter vivant, et spiritualiter implere contendant quod specialiter suo sexui aptum esse perspexerint; [...][104]

Circa la frequenza di utilizzo del termine *regola* non si può dire, invece, che esso venga adoperato spesso da Cesario nella sua *Regula monachorum,*[105] nonostante essa sia posteriore alla suddetta *Regula virginum*.

Contemporanei di Cesario di Arles sono il Maestro e san Benedetto. E anche loro utilizzano spesso il termine *regola*, soprattutto se si tiene conto della lunghezza nettamente superirore delle loro opere.

Il Maestro, ad esempio, nelle molte occorrenze della parola, si

---

suscipiatur») e XXV («Quod si ex qualibet causa scandali post tertium diem inde exire voluerit, nihil penitus nisi vestem in qua venit accipiat, aut si casu transierit, nullus heredum eius adire debet. Quod si impulsare voluerit, regula ei legatur et confundatur turpiter et discedat confusus, quia et illi a quo repetit fuerit recitata»), in Pricoco S. (a cura di), *La Regola di san Benedetto e le regole dei Padri*, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondatori Editore, Milano 1995, pp. 52 e 54.

103 Cf. *S. Caesarii Regula ad Virgines*, in PL, t. 67, coll. 1017-1120. Il vescovo di Arles adopera il termine *regola* ventiquattro volte: una volta in XXIV («[...] justum est ut legitimam disciplinam accipiant, a quibus regulae instituta violantur. [...]», cf. *ibid*., col. 1111C); XXVIII («[...] et per ipsius dispensationem, secundum institutionem regulae, [...]», cf. *ibid*., col. 1112C); XXXII («[...] cum charitate et vera pietate discretionem et regulam studeant custodire. [...]», cf. *ibid*., col. 1113D); XL («[...] sed propter transgressionem sanctae regulae causam se mecum ante Deum noverint esse dicturas. [...]», cf. *ibid*., col. 1115C); XLIII («[...], ut aliquid de sanctae ac spiritualis regulae institutione minuatis. [...]», cf. *ibid*., col. 1116C).
Le altre diciannove utilizzazioni del termine *regola* le ritroviamo all'interno dei ventuno *Capitula* della *Recapitulatio* del 534, in *ibid*., coll. 1116-1121.

104 Cf. *ibid*., col. 1107B-C.

105 Cf. *S. Caesarii Regula ad Monachos,* in PL, t. 67, coll. 1099-1104.

riferisce sempre alla "regola scritta" nel suo insieme. Bisogna precisare che la *Regola* del Maestro accoglie al suo interno (ai Capp. LI-LIII) una *Regula quadragesimalis*, con riferimenti particolari.[106]

106 Cf. RM 51 (*De orationibus quadragesimae in die*): «Interrogatio discipulorum: INCIPIT REGVLA QVADRAGESIMALIS. LI. DE ORATIONIBVS QVADRAGESIMAE IN DIE. Respondit Dominus per magistrum: 1) Inter matutinos et primam pura fieri debet oratio ab omnibus. 2) Inter primam et tertiam similiter fieri, inter tertiam et sextam similiter, inter sextam et nonam similiter, inter nonam et uesperam similiter, 3) inter uesperam et conpletorios similiter fieri in totis quadragesimae diebus oportet»; RM 52 *(De orationibus in nocte sine psalmis)*: «Interrogatio discipulorum: LII. DE ORATIONIBVS IN NOCTE SINE PSALMIS. Respondit Dominus per magistrum: 1) Oportet post primum concubitum omnes surgere et ante lectos suos orare, conplere abbatem et repausare omnes. 2) Item post nocturnos repausare, item cum cantauerit gallus, omnes surgere et orare ante lectos suos, conplere abbatem et repausare omnes. 3) Vnde oportet uigigallos in noctibus uel diebus quadragesimae multum uigilantes in nocte et in die esse sollicitos, ut horas aduenisse orationum fratres admoneant. 4) Ideo que debent in uno atrio omnes dormire, ut ab omnibus orationes istae ante lectos communiter inpleantur et omnes audiant abbatem conplentem. 5) Item debent surgere et facere matutinos, quia adhuc matutini separati a nocturnis ante Pascha dicuntur. 6) Item inter matutinos et primam similiter pura fiat oratio»; RM 53 *(De continentia ciborum et potus in quadragesima)*: «Interrogatio discipulorum: LIII. DE CONTINENTIA CIBORVM ET POTVS IN QVADRAGESIMA. Respondit Dominus per magistrum: 1) Unum coctum omnibus pulmentum sufficiat et in secundis quodcumque fuerit crudum cum pomis, panis ordiacii quadras duas. 2) Ab ipso die quadragesimae usque in tricesimam, propter laborem binas ad diem fratres, non amplius, accipiant potiones, id est unam merum et unam caldum. 3) A tricesima uero usque in uicesimam singulos meros accipiant. 4) A uicesima uero usque ad Pascha uinum omnibus subtrahatur absque infirmis et infantibus intra duodecim annos et senio iam defessis. 5) Sed hoc de infirmis consideret abbas, ne aliquis mentiatur et fingat infirmum. 6) Firmis uero uel suo uoto abstinentibus mixta salibus cum cymino uel apii semine calda aqua miscatur. 7) Oleum non in caccabis, sed in ferculis propter abstinentes mittatur. 8) Qui abstinentes, in ipsis tamen mensis decadum suarum, quot in mensa unaquaque in suo numero fuerint, ordinatione maioris iuxta iubeantur sedere, ut abstinentes de una mensa in una comedant scutella. 9) Ideo enim diximus inter alios fratres communiter abstinentes sedere, ut erubescant uoraces in communi natura non posse pariter gulae desideria refrenare 10) et in eligendis bonis diuinam cum abstinentibus non posse gratiam promereri. 11) Nam ipso die quadragesimae cum communicant primo ieiunio, antequam communicent, detur licentia ab abbate in oratorio talis: 12) dicat abbas omnibus: "Fratres, qui uult pro anima sua spiritaliter laborare et aliquid abstinere, ad bonum hoc opus liberam ei uoluntatem concedimus. 13) Qui uero noluerit, regulae de hoc titulo constituta accipiet et quadragesimae contentus erit mensuram". 14) Iam qui de fratribus uoluerint aliquid abstinere, ibi in oratorio uadant et humilient se ad genua abbati, agentes gratias de boni actus uoluntate concessa. 15) Et post inpensa humilitate simul et ore suo abbati indicent quis quod uoluerint abstinere. 16) Nam ideo in oratorio abstinentes diximus designari, ut ad mensas cum hoc ipsud continent ad escam in quadragesima corpori perdendam, 17) a tepidis uel gulosis fratribus non iam hoc ipsud represumere uel se cum comedere suadantur, cum non uult quis uidere a se alium meliorem. 18) Sed sint ergo hii tales testimonio oratorii de omnibus apud Deum electi et iam abstinentes designati. 19) Merito enim de resurrectione Domini tales debent in Pascha laetari cum Christo, qui corpus suum per abstinentiam cum eo crucifixerunt in quadragesima, 20)

dicente de tristitia scribtura: Qui seminant in lacrimis, in gaudio metent, 21) et In paucis uexati, in multis bene disponentur. 22) Nam quadragesima praesentis huius parui saeculi optinet typum, Pascha uero futurae uitae aeternam laetitiam bonis indicat, 23) in tantum ut quod in quadraginta diebus abstinetur, manducari liceat toto anno. 24) Sic et qui in praesenti uita saeculi huius aliquid desideriis suis uel carni subduxerit, in illo saeculo abundanter licet animae de melioribus diuinis deliciis in perpetuo saginari. 25) Quia in hoc paruo tempore pro Domino uoluit contristari, cum eo merebitur et in futuro laetari. 26) In Cena uero Domini tondant capita sua et lauentur et omnia, quae abstinebant, accipiant praeter carnes sanguinarias terrae. 27) De carnibus uero uolucrum uel terrenis pinnatis et quadrupedibus manducare, fratribus abbas uelle comedere bonum esse praedicet, abstinere uero melius esse hortetur. 28) Iam unusquisque qualem a Deo in anima sua meruerit gratiam secundum mensuram suae fidei inuenire, eligat si debeat manducare aut melius abstinere. 29) Ergo post hanc praedicationem interrogati in Cena Domini fratres, et quidquid uolentes et quidquid nolentes suo se indicent ore, 30) et unusquisque pro festiuitate dierum in suae electionis relaxatus arbitrio, si placuerit abbati, talem eis manducandi formam constituat: 31) a Pascha usque Penticosten et a Natale Domini usque in Epiphaniam in comedendae carnis arbitrio licentia tribuatur. 32) Nam hii fratres, qui comesuri sunt carnes, de suis decadis in suas secus se sedeant mensas et semote cocta de carnibus pulmentaria eis in sequestratis ferculis inferantur, 33) ne abstinentium uideatur munditia inquinari, ut comedentes agnoscant quanta sit inter utrosque distantia, qui aut suis seruiunt desideriis aut qui imperant uentri. 34) Ieiunia uero quadragesimae protrahantur in uesperum, id est post lucernaria reficiatur omnibus ipsis quadraginta diebus, quia et quinta feria ieiunatur, absque dominicas. 35) In quas dominicas sera penitus nihil cenent, ut una sit in ipsis diebus ad diem refectio. 36) Ieiunium uero in quadragesima propter superuenientem non frangatur a domesticis fratribus, 37) sed soli ipsi qui superuenerit, si ambulare longo itinere cognitus fuerit, ipsi permittatur horam frangi ieiunii. 38) Qui uero uoluerint fratres ieiunium superponere, in ipso superposito die in labore cum fratribus non spectentur. 39) Solummodo laborantibus fratribus legant, ut otiosi non sint et pro pane de uerbo Dei reficiant. 40) Ideo enim in spiritu legendo laborent, ut sicut scribtum est: Qui non laborat, non manducet, ita et dignum est, ut qui non manducat, non laboret, 41) nisi in illa refectione, in qua sine pane reficitur, hoc est in eloquio Dei, dicente scribtura: Non in pane solo uiuit homo, sed in omni uerbo Dei. 42) In ipsis uero quadraginta diebus in monasterio fratribus ab eudomadariis pedes non lauentur, solummodo disculcientur. 43) Superuenientibus quibusuis extraneis lauentur propter illius mulieris testimonium, quae lauit et de alabapstro unxit pedes saluatori cenanti. 44) In Cena uero Domini mittant manus pro benedictione ad lauandos pedes abbatis et postea omnibus praepositis cum solacio fratrum, incoando tamen, abbas lauet. 45) Simul et ostiariis ipse maior lauet pedes, ut cum et ipsis humilem se in hoc obsequio praebet, digne omnibus in honorem exaltatior iudicetur. 46) Deinde praepositi omnibus in decada sua fratribus lauent pedes et tergant. 47) Sexta uero feria lucescente, quae est ante sanctum sabbatum, nocturnos solummodo faciant, quia adhuc nocturni ante pullorum cantus dicti de quinta adhuc feria sunt, 48) et iam <non> matutinos uel ceteras horas uel constituta officia Dei usque ad missas sabbati, 49) ubi tam prolixum psalmorum silentium in ore psallentium noua laetae resurrectionis alleluia aperiat. 50) Ergo cum a nocturnis quintae feriae dictis ulterius usque ad missas sabbati non psallent, orationes tamen illas quadragesimae puras conpleant 51) et ipso sextae feriae die lente sibi loquantur de tristitia dominicae passionis nec se superuenientes salutent. 52) Nam extra infirmos et infantes et senio peruictos quicumque de sanis reficere uoluerit, sine accepta benedictione et non signata refectione reficiant, 53) ut a gula sua uel a semetipsis communicati erubescant cum aliis superponentibus pro Dei speranda mercede unum diem non posse in ieiunio uoluntarie pertransire, 54) cum aliis ab inuito interdum per triduana transire ieiunia indigentiae inponat necessitas. 55) Et cum qua fronte futura octaba Paschae in dominicae resurrectionis uictoria desideret aepulari, qui in tristitiae causam ipsius passionis una die noluit suam cum Christo crucifigere car-

Ovviamente una *regola* può essere sia generale che particolare (come nel Cap. LVII, 13).[107]

San Benedetto, nella sua *Regula,* utilizza espressamente il termine *regola* ventisette volte.[108]

---

nem? 56) Sacramenta uero altaris in patina maiore uitrea finiantur, ut cum sexta feria Iudaei ad passionem Christum quaesierint, sit ipso die in mentibus nostris reclusus, 57) ut sabbato nobis per resurrectionem in nouo sacramento appareat. 58) Iam qui sexta feria refecturi sunt, sine communione reficiant, ut agnoscatur iniuste refici sine Christo. 59) Lotio uero rerum uel adparatus paschalis ipso die procuretur. 60) In qua sexta feria altaris uelamen uel uniuersus oratorii subtrahatur ornatus, 61) simul et lucernae et cicindeli intra monasterium negetur aspectus, 62) tu totum in nobis tristitia habeat ipso die, cum mundo uerum Domini lumen per passionem abscedit, 63) et in sequenti lucescente sabbato totum mundum pro laetitia reponatur, quando per resurrectionem Christi laetitiae ad nos lumen reuertetur. 64) Nam omni tempore sic ornatum et mundum debet esse monasterium, ut per omnia introitorum loca munda et ornata uelis uideatur ubique quasi una ecclesia, 65) ut ubique ad se inuicem occurrentes et deceat et libeat et delectentur orare. EXPLICIT REGVLA QVADRAGESIMAE».

107 Cf. RM 57, 13 (*LVII. Quo ordine in via fratres aliquae regulae constituta servabunt?*): «ut uideatur cottidie consuetam regulam adimplere».

108 Il termine *regola* compare nella *Regula* 27 volte [1, 2 («Primum coenobitarum, hoc est monasteriale, militans sub regula vel abbate»), 6 *(*«Tertium vero monachorum taeterrimum genus est sarabaitarum, qui nulla regula approbati, experientia magistra, sicut aurum fornacis, sed in plumbi natura molliti»); 3, 7 *(*«In omnibus igitur omnes magistram sequantur regulam, neque ab ea temere declinetur a quoquam»), 11 («Ipse tamen abbas cum timore Dei et observatione regulae omnia faciat, sciens se procul dubio de omnibus iudiciis suis aequissimo iudici Deo rationem redditurum»); 7, 55 *(*«Octavus humilitatis gradus est si nihil agat monachus, nisi quod communis monasterii regula vel maiorum cohortantur exempla»); 23, 1 («Si quis frater contumax aut inoboediens aut superbus aut murmurans vel in aliquo contrarius exsistens sanctae regulae et praeceptis seniorum suorum contemptor repertus fuerit»); 37, 1-2 *(*«Licet ipsa natura humana trahatur ad misericordiam in his aetatibus, senum videlicet et infantum, tamen et regulae auctoritas eis prospiciat. Consideretur semper in eis imbecillitas et ullatenus eis districtio regulae teneatur in alimentis»); 42, 9 («Quod si inventus fuerit quisquam praevaricare hanc taciturnitatis regulam, gravi vindictae subiaceat»); 58, 9 («Si promiserit de stabilitate sua perseverantia, post duorum mensuum circulum legatur ei haec regula per ordinem»), 12-13 («Et post sex mensuum circuitum legatur ei regula, ut sciat ad quod ingreditur. Et si adhuc stat, post quattuor menses iterum relegatur ei eadem regula»), 15-16 («sciens et lege regulae constitutum quod ei ex illa die non liceat egredi de monasterio, nec collum excutere de sub iugo regulae quem sub tam morosam deliberationem licuit aut excusare aut suscipere»); 60, 2 («Tamen, si omnino persteterit in hac supplicatione, sciat se omnem regulae disciplinam servaturum»), 9 («et ipsi tamen si promittunt de observatione regulae vel propria stabilitate»); 62, 4 («Nec occasione sacerdotii obliviscatur regulae oboedientiam et disciplinam, sed magis ac magis in Deum proficiat»), 7 («Qui tamen regulam decanis vel praepositis constitutam sibi servare sciat»), 11 («si tamen talis fuerit eius contumacia ut subdi aut oboedire regulae nolit»); 64, 20 («Et praecipue ut praesentem regulam in omnibus conservet»); 65, 17-18 («quia quantum praelatus est ceteris, ita eum oportet sollicitius observare praecepta regular. Qui praepositus si repertus fuerit vitiosus aut elatione deceptus superbire, aut contemptor sanctae regulae fuerit comprobatus, admoneatur verbis usque

Il fatto, poi, che san Benedetto citi espressamente la *"Regula sancti patris nostri Basilii"* è questione di grande interesse, anche in seno al mio percorso che segue l'evoluzione semantica della parola *regola*: ricordo che quest'opera di Basilio è chiamata dal suo traduttore Rufino *Instituta* e che essa non adopera mai il termine *regola*. Niente di meglio per avvalorare, dunque, la tesi che attribuisce al termine *regola* un vero e proprio "monopolio semantico" acquisito dalla parola nel corso del secolo e mezzo che separa Rufino da san Benedetto. Ormai, infatti, in ambito monastico, qualsiasi testo normativo riceve il nome di *regola*.[109]

Nè il Maestro nè san Benedetto, infine, utilizzano mai il termine *regula* al plurale.

La nozione di *regola*, dunque, nasce e affina la sua accezione giuridica e normativa in Occidente, presso i giuristi e la Curia del XII secolo.[110] È il IV Concilio Lateranense del 1215 ad introdurre la nozione di *regula et institutio*, portatrice di precisi riferimenti alla sfera giuridica:

> Ne nimia religionum diversitas gravem in ecclesia dei confusionem inducat firmiter prohibemus ne quis de caetero novam religionem inveniat sed quicumque voluerit ad religionem converti unam de approbatis assumat. Similiter qui voluerit religiosam domum fundare de novo regulam et institutionem

---

quater»); 66, 8 («Hanc autem regulam saepius volumus in congregatione legi, ne quis fratrum se de ignorantia excuset»); 73 nel titolo («De hoc quod non omnis iustitiae observatio in hac sit Regula constituta»); 73, 1 («Regulam autem hanc descripsimus, ut hanc observantes in monasteriis aliquatenus vel honestatem morum aut initium conversationis nos demonstremus habere»), 5 («Necnon et Collationes Patrum et Instituta et Vitas eorum, sed et Regula sancti patris nostri Basilii»), 8 («Quisquis ergo ad patriam caelestem festinas, hanc minimam inchoationis regulam descriptam, adiuvante Christo, perfice»)].

109 Cf. E. Bianchi, *Regole monastiche d'occidente*, cit., p. X: «In occidente, forse anche a motivo di una mentalità più giuridica e debitrice del senso romano del diritto, il percorso è differente: già nel VI secolo, il termine "regola", per l'anonimo Maestro, per Benedetto da Norcia e per i loro contemporanei della Gallia, indica una ben precisa opera legislativa. La Scrittura rimarrà sempre il fondamento e la pietra di paragone di ogni disposizione, la "rettissima norma di vita umana" (RB 73,3), ma i diversi documenti raccolti da Benedetto di Aniane nell'817 riceveranno in modo pressocchè uniforme il titolo di *regula*».

110 Per l'approfondimento, cf. G. Turbessi, *Regole monastiche*..., cit., Roma 1978.

accipiat de religionibus approbatis.[111]

Come già accennato, le prime forme di vita monastica nascono spontaneamente all'interno di movimenti popolari, senza alcuna pianificazione e senza esplicita volontà dell'autorità gerarchica. Se nessuna programmazione presiede alla nascita del primo monachesimo, in quanto spinto da particolari circostanze storico-sociali o dall'ispirazione di un iniziatore, l'obiettivo che questi gruppi eterogenei si prefiggono è sempre lo stesso: ritornare ad uno stile di vita cristiana più evangelica.

Due figure di *laici-monachi*, meglio di altri, esprimono (come ho già detto) questo primo impulso: Antonio e Pacomio. Quest'ultimo fonda una comunità numerosa, chiusa in se stessa e fortemente strutturata dando origine al "cenobitismo ";

> e proprio il cenobitismo, con la forza della vita comune, portò a codificare pratiche necessarie alla pacifica convivenza e alla protezione dell'individuo. [...] Un bel numero d'usanze della sua comunità somo rimaste un bene tradizionale attraverso la storia. Esse non sono però integrate in un insieme coerente [...].[112]

Antonio, invece, è promotore di una forma di vita dai contorni poco definiti alla quale successivamente viene dato il nome di "semi-anacoretismo".

Ma l'intraprendere vie nuove implica necessariamente una pedagogia, richiede un metodo e un ambiente di vita idonei.

A prescindere dalle differenze delle diverse Regole, ciò che si può sempre riscontrare è una rigorosa coerenza tra l'intuizione o l'ispirazione originale di spiritualità, e i mezzi adottati dai diversi fondatori per renderla operante. Poiché si tratta di «vivere in una comunione fraterna in cui l'uomo non dispone più individualmente di se stesso e dei suoi beni, una comunione che si alimenta nella preghiera e che testimonia alla Chiesa che il Signore risorto ritornerà -

---

111 Cf. *Concilia oecumenica et generalia Ecclesiae catholicae - Concilium Lateranense IV a. 1215, constitutio 13*, p. 242.

112 Cf. J. Gribomont, *s. v. Regola – I. Visione generale filologico-storica delle regole e costituzioni religiose. I. Antichità – 1. In Oriente,* in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VII, Edizioni Paoline, Milano 1983, col. 1413.

il monaco deve sforzarsi - di realizzare con gli altri [...] un primo abbozzo di ciò che sarà la vita celeste».[113]

Per diventare operante, questa ispirazione richiede d'incarnarsi in uno *status vivendi*. Per il monaco *militans sub regula* significa l'esplicita scelta a non possedere più se stesso, ma a sottostare ad una *disciplina in comunis* fino alla morte.

Naturalmente il nascere e lo svilupparsi dei diversi carismi monastici si incrocia con la necessità della Chiesa di organizzare la propria struttura secondo precise gerarchie.

La Chiesa come struttura gerarchizzata si diffonde nel territorio per mezzo del governo dei vescovi e si esprime attraverso i Concili:[114] si pensi, a proposito, che già i monasteri egiziani nati sotto la *regola* di Pacomio sono posti sotto il governo del locale vescovo. Con Basilio di Cesarea i due "mondi" si uniscono nella stessa per-

---

113 J. C. Guy, *Antonio e Pacomio,* in E. Bianchi, T. Merton e AA. VV., *Abba*... cit., p. 128.

114 Questi i primi Concili in cui si sono affrontate tematiche legate alle questioni della vita monastica: I Concilio di Cartagine (348): «Vt clerici vel sanctimoniales feminae cvm extraneis viris vel feminis non habitent», cf. *Concilia Africae 345-525, Concilium Carthaginense a. 345-348*; Concilio di Valence (374): «De puellis uero quae se uouerint (deo et praeclari nominis decore floruerint), si ad terrenas nuptias sponte transierint, id custodiendum esse decreuimus, ut paenitentia his nec statim detur; et cum data fuerit, nisi plene satisfecerint deo, in quantum ratio poposcerit, earumdem communio differatur.», cf. *Concilia Galliae 314-506 - Concilium Ualentinum a. 374*; Concilio di Toledo (400): «"VI. Ut religiosa puella virorum familiaritatem non habeat". Item ne qua puella Dei aut familiaritatem habeat cum confessore aut cum quolibet laico sive sanguinis alieni, aut convivium sola adeat, nisi ubi sit seniorum frequentia, aut honestorum,m aut viduarum honestarumque; ubi honeste confessor quilibet cum plurimorum testimonio interesse possit. Cum lectoribus autem in ipsorum domibus non admittendas poenitus nec videndas, nisi forte si consanguinea soror sit vel uterina», cf. *Concilium Toletanum I*, in Mansi J. D. (a cura di), *Sacrorum conciliorum nova, et amplissima collectio, in qua praeter ea quae Phil. Labbeus, et Gabr. Cossartius S. J. et novissime Nicolaus Coleti in lucem edideres ea omnia insuper suis in locis optime disposita exhibentur, quae Joannes Dominicus Mansi Lucensis, congregationis matris Dei evulgavit, Florentiae, expensis Antonii Zatta Veneti, 1759-1798*, t. III, coll. 999; Concilio di Saragozza (380): «"VI. Ut clericus, qui propter luxum monachus vuluerit esse, excommunicetur". Item legit: Si quis clericus propter luxum vanitatisque praesumptum de officio sponte discesserit ac velut observatorem legis monachum viferit, si maluerit esse quam clericum, ita de ecclesia repellendum, ut nisi rogando atque obsecrando plurimis temporibus satisfecerit, non recipiatur. Ab universis episcopis dictum est: ita fiat.», cf. *Concilium Caesaraugustanum,* in Mansi J. D. (a cura di), *Sacrorum conciliorum nova, et amplissima collectio, in qua praeter ea quae Phil. Labbeus, et Gabr. Cossartius S. J. et novissime Nicolaus Coleti in lucem edideres ea omnia insuper suis in locis optime disposita exhibentur, quae Joannes Dominicus Mansi Lucensis, congregationis matris Dei evulgavit, Florentiae, expensis Antonii Zatta Veneti, 1759-1798*, t. III, col. 635; V Concilio di Cartagine (401): «"XIII. De clericis vel monachis ab alio episcopo ordinatis".

sona: egli è, infatti, abate e vescovo: in questo modo si attua l'unione tra il carisma monastico e quello del ministero ordinato.

Si può dire che la RB da inizio ad una storia nuova dell'Occidente monastico. Le comunità cenobitiche stesse si impongono un certo numero di condizioni, perché preghiera, ascesi e lavoro si esercitino nella concordia, assicurando nel contempo garanzie contro gli abusi di potere dei più forti: qui l'autorità episcopale interviene solo con un tacito *nihil obstat*.

L'Occidente latino ha visto svilupparsi, nei primi secoli della sua storia monastica, circa una ventina di regole monastiche tramandateci dalla tradizione. Prima dell'opera riformatrice e unificatrice di Benedetto di Aniane in epoca carolingia, il panorama monastico è, dunque, molto frammentato e differenziato: questa molteplicità di testi ben testimonia tutto il fermento monastico in atto in Occidente; molti monasteri avvertono l'esigenza di codificare le proprie usanze di vita e di dotarsi, allo stesso tempo, di un codice, di uno strumento che meglio ne regoli l'osservanza. Il frequente ricorso (certamente pragmatico e giuridico) allo strumento della regola non viene concepito e percepito in una prospettiva limitante o esclusiva: com'è tipico della migliore tradizione medievale, infatti, nelle regole stesse si trova spesso il riferimento[115] ad altri scritti: segno evidente di una elasticità nella visione della regolamentazione della

---

Item placuit ut si quis de alterius monasterio repertum vel ad clericatum promovere voluerit, bvel in suo monasterio maiorem monasterii constituere, episcopus qui hoc fecerit a ceterorum communione seiunctus, suae tantum plebis communioni contentus sit, et ille neque clericus neque praepositus perseveret», cf. *Concilia Africae 345-525 - Concilia Africana sec. trad. coll. Hispanae*. Con il Concilio di Calcedonia (451) viene emanato il primo documento di legislazione universale per la vita religiosa. In particolare ogni monastero è posto sotto la diretta giurisdizione del vescovo locale: «Quoniam vero quidam utentes habitu monachi ecclesiastica negotia civilia que conturbent, circumeuntes indifferenter urbes necnon et monasteria sibi instituere praesumentes, placuit nullum quidem usquam aedificare aut constituere monasterium vel oratorii domum praeter conscientiam civitatis episcopi. Monachos vero per unamquamque civitatem aut regionem subiectos esse episcopo et quietem diligere et intentos esse tantummodo ieiunio et orationi, in locis, quibus renuntiaverunt saeculo, permanentes. Nec ecclesiasticis vero nec saecularibus negotiis communicent, vel in aliquo sint molesti propria monasteria deserentes, nisi forte his praecipiatur propter opus necessarium ab episcopo civitatis.», cf. *Concilia oecumenica et generalia Ecclesiae catholicae - Concilium Chalcedonense a. 451, canon 4*.

115 Cf. Terza Regola dei Padri 1, 1: «Essendoci riuniti con i nostri fratelli nel nome del Signore, anzitutto decidemmo di leggere nell'ordine la regola e le istituzioni dei Padri» (traduzione tratta da S. Pricoco (a cura di), *La Regola di san Benedetto e le regole dei*

vita monastica, suscettibile di essere interpretata alla luce della precedente tradizione patristica e monastica. Non a caso, infatti, un simile approccio ai testi porta all'instaurazione e alla sempre crescente diffusione in ambito monastico della cosiddetta *Regula mixta*, cioè di un florilegio di regole armonizzate dall'abate della singola comunità che ne adotta l'osservanza.

Padri, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondatori Editore, Milano 1995, p. 103); RB 42, 3 (*Ut post completorium nemo loquatur*): «si tempus fuerit prandii, mox surrexerint a cena, sedeant omnes in unum et legat unus Collationes vel Vitas Patrum aut certe aliud quod aedificet audientes»; RB 73, 5-6 (*De hoc quod non omnis iustitiae observatio in hac sit Regula constituta*): «Necnon et Collationes Patrum et Instituta et Vitas eorum, sed et Regula sancti patris nostri Basilii, quid aliud sunt nisi bene viventium et oboedientium monachorum instrumenta virtutum?»; Regola di Paolo e Stefano, 41, 1-5 (*Si leggano assiduamente anche le regole dei padri*): «Si leggano assiduamente anche le regole dei padri, in modo che, conformando il nostro udito interiore ai loro insegnamenti, concepiamo un dolcissimo amore per la disciplina e, in virtù dell'aiuto del Signore in ogni cosa, possiamo seguire gli esempi della loro vita. Per questo dobbiamo affettarci a scacciare dai nostri animi la tiepidezza che vi è cresciuta. Anche queste cose, infatti, di cui vi abbiamo parlato in dettaglio nel presente scritto non abbiamo preso l'iniziativa di esporvele, con audacia temeraria, per irridere le regole dei santi e beatissimi padri; anzi, abbiamo avuto cura di mettere per iscritto per voi soltanto quelle cose che abbiamo tratto specificatamente dalla loro legislazione. La pienezza, poi, della santa vita monastica e la perfetta dottrina della vita spirituale ci viene letta ogni giorno nelle regole di questi santi padri, la cui vita, per dono divino, è stata ritenuta degna di approvazione, e ai quali è stata riconosciuta l'autorità di insegnare» (traduzione tratta da E. Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d'occidente*, cit., pp. 283-284); Regola di Fruttuoso, 2 (*I prepositi e l'ufficio*): «[...] uno seduto in mezzo legga dal libro e l'abate o il preposito spieghino quello che egli legge, in modo che ciò diventi chiaro anche per i più semplici. Tale pratica sarà mantenuta anche in estate dopo i vestri, in modo che prima di recitare compieta si leggano le regole o le Vite dei padri [...]»; 19 (*L'abate e il preposito*): «Ogni settimana si faccia tre volte la riunione, nella quale si leggano le regole dei padri, commentate da un anziano o dal preposito [...]» (traduzione tratta da E. Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d'occidente*, cit., pp. 341-342; 356); Regola Comune, 10 (*Quali norme devono osservare gli abati*): «In quarto luogo, meditino gli eventi passati dei padri consultando i loro scritti, in modo da sapere da essi cosa devono fare [..]» (traduzione tratta da E. Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d'occidente*, cit., p. 377); Regola di Cassiano, 1, 7-8 (*L'abito*): «E se udiamo o vediamo che alcuni fanno uso di tale veste o di qualsivoglia altri nuovi ornamenti, non per questo dobbiamo abbandonare gli antichi insegnamenti dei padri, poiché il parere di pochi non deve essere anteposto né deve pregiudicare ciò che tutti, con unanime consenso, hanno stabilito. Noi, infatti, dobbiamo osservare in ogni cosa, senza esitare e senza metterle in discussione, non quelle regole che sono state introdotte dalla volontà di pochi, ma quelle che sono state stabilite fin da tempi molto antichi e dalla concorde volontà di un gran numero di santi»; 2, 3 (La salmodia e le letture degli uffici): «Ci rendiamo conto che nelle varie regioni è in uso tale diversità perché senza essere prima ammaestrati dagli insegnamenti degli antichi e senza conoscere l'ordine della disciplina, [molti] si affrettano a presiedere i monasteri e, essendo prima abati che discepoli, stabiliscono che sia osservato ciò che a loro piace, pronti più a esigere l'obbedienza alle loro fantasie che a osservare la comprovata dottrina degli antichi» (traduzione tratta da E. Bianchi (a cura di), *Regole monastiche d'occidente*, cit., p. 411).

San Benedetto, pur vivendo in monastero, non rimane estraneo alle vicende umane ed ecclesiali dei suoi contemporanei, ma partecipa alle tensioni del suo tempo. Poiché la sua vita si snoda tra il crollo dell'Impero romano d'Occidente (476) e il tentativo di riconquista dell'Italia da parte dei bizantini con la guerra greco-gotica (535-553), egli sperimenta l'ultima fioritura de valori della tradizione romana e quella bizantina, e conosce nello stesso tempo le forti crisi cui entrambe sono soggette.

Con la morte di Teodorico nel 526 e l'intronizzazione dell'imperatore di Costantinopoli Giustiniano I (527-565), si apre un nuovo periodo dominato dall'influenza e dalla potenza di Bisanzio. Preoccupato soprattutto dell'unità politica e religiosa e del suo impero, Giustiniano occupa l'Italia dal 535 al 553, fino ad ottenere vittoria definitiva sui Goti.

L'influsso e la presenza dei Bizantini si risente un po' ovunque: sempre nella *Regula,* nel capitolo riguardante l'elezione dell'abate, san Benedetto usa una disposizione di papa Pelagio I del febbraio 559 che, in parte, risale già ad un editto di Giustiniano.[116] Stando, poi, alla biografia di Gregorio Magno, san Benedetto ha avuto vari contatti sia con rappresentanti della Chiesa conoscitori della teologia d'oriente sia con lo stesso monachesimo orientale.[117] Infatti, in questo periodo, molti monaci orientali vengono a stabilirsi in Italia, dove edificano numerosi oratori, dando così nuovo impulso alla vita spirituale. Attraverso costoro san Benedetto conosce diretta-

---

116 Cf. Pelagio I, *Ep*. 28; Giustiniano, *Nov*. 123, c. 34 (del 1° maggio 546). Per l'elezione (RB, 64) non vale tanto il criterio secondo l'ordine di anzianità dei monaci, quanto quello di una condotta di vita santa. Il nuovo abate, riconosciuto dal vescovo del luogo, deve essere degno di tale carica, poiché è infatti il vescovo il superiore gerarchico del monastero e sarebbe "errore di prospettiva pensare il monastero di allora fuori dal quadro della organizzazione diocesana" (A. Lentini, *S. Benedetto. La Regola, testo, versione e commento,* Montecassino 1947, p. 548).

117 Cf. *Dial*. II, 31: Zalla è di fede ariana e gli ariani hanno i loro vescovi e le loro chiese, per esempio, a Ravenna e a Roma. La Chiesa di S. Agata dei Goti in Roma è adibita al culto cattolico solo con Gregorio Magno, morto nel 604. Non possiamo dimenticare che Dionigi il Piccolo è nativo della provincia romana *Scytia minor*, ma, da monaco, vive a Roma dal 500 al 545 ca. Fu amico di Cassiodoro e, buon conoscitore del greco e del latino, è uno dei principali mediatori della cultura ecclesiastica greca in occidente per la sua opera di traduttore, canonista e computista. Basti ricordare la *Vita Pachomii*, *De creatione hominis* di Gregorio di Nissa e la raccolta del *Codex canonum ecclesiasticorum,* per cui può essere considerato l'iniziatore del diritto canonico.

mente o indirettamente la loro spiritualità.[118]

3.1. Il *Liber XVI* del *Codex Theodosiaus* come prima occasione di ordinamento dei rapporti tra Stato e Chiesa

Come ho più volte affermato in questo capitolo, ma anche nel corso del Capitolo 1 dedicato alle radici orientali (spirituali e normative insieme) del monachesimo d'Occidente, emergono chiaramente gli stretti "rapporti di parentela" tra il monachesimo della tradizione latina orientale e quello della tradizione latina occidentale che poi si diffonde nell'Europa medievale: a proposito di tale dipendenza della seconda espressione monastica dalla prima di matrice orientale, è possibile rintracciare ulteriori riferimenti in tal senso anche nell'organizzazione normativa e legislativa del "legislatore laico", dando uno sguardo alle principali fonti giuridiche del tempo: il *Codice* di Teodosio II, meglio noto come *Codice Teo-*

118 Si pensi ad alcuni motivi dell'arte bizantina presenti nella tradizione benedettina: la croce gemmata, la centralità di Cristo spesso circondato da angeli. cf. RB 7, 13-28 (*De humilitate*): «aestimet se homo de caelis a Deo semper respici omni hora et facta sua omni loco ab aspectu divinitatis videri et ab angelis omni hora renuntiari. Demonstrans nobis hoc propheta, cum in cogitationibus nostris ita Deum semper praesentem ostendit dicens: "Scrutans corda et renes Deus"; et item: "Dominus nouit cogitationes hominum"; et item dicit: "Intellexisti cogitationes meas a longe"; et: "Quia cogitatio hominis confitebitur tibi". Nam ut sollicitus sit circa cogitationes suas perversas, dicat semper utilis frater in corde suo: "Tunc ero immaculatus coram eo si observavero me ab iniquitate mea". Voluntatem vero propriam ita facere prohibemur, cum dicit scriptura nobis: "Et a voluntatibus tuis avertere". Et item rogamus Deum in oratione ut fiat illius voluntas in nobis. Docemur ergo merito nostram non facere voluntatem, cum cavemus illud quod dicit sancta scriptura: "Sunt viae quae putantur ab hominibus recate", quarum finis usque ad profundum inferni demergit; et cum item pavemus illud quod de neglegentibus dictum est: "Corrupti sunt et abominabiles facti sunt in voluntatibus suis". In desideriis vero carnis ita nobis Deum credamus semper esse praesentem, cum dicit propheta Domino: "Ante te est omne desiderium meum". Cavendum ergo ideo malum desiderium quia mors secus introitum delectationis posita est. Unde scriptura praecepit dicens: "Post concupiscentias tuas non eas". Ergo si "oculi Domini speculantur bonos et malos" et "Dominus de caelo semper respicit super filios hominum, ut videat si est intellegens aut requirens Deum", et si ab angelis nobis deputatis cotidie die noctuque Domino factorum nostrorum opera nuntiantur»; cf. RB 19, 6 (*De disciplina psallendi*): «Ergo consideremus qualiter oporteat in conspectu divinitatis et angelorum eius esse».

dosiano e, in particolar modo, il suo *Libro XVI*,[119] incentrato proprio sui rapporti tra Chiesa e Stato.

La natura del *Libro XVI* è specifica, così come la sua importanza nell'ottica della mia ricerca: nella storia del diritto occupa un posto di rilievo perché costituisce la prima occasione nella quale un legislatore intende dare sistemazione ai rapporti tra la Chiesa e lo Stato.

Il 26 marzo del 429 l'Imperatore d'Oriente Teodosio II incarica una commissione di esperti di codificare il materiale giuridico esistente. Il progetto che ne deriva vede la compilazione di due codici differenti: un primo raccoglie tutte le costituzioni generali emanate da Costantino in poi, suddivise *per argumentum*; il secondo, più attento alle esigenze della vita pratica, raccoglie solo le leggi vigenti, insieme a passi estratti dal diritto romano.

Da quanto è possibile desumere dalle fonti storiche, però, questo lavoro non viene portato a compimento: il 20 dicembre del 435 Teodosio II progetta una seconda codificazione, che stavolta prevede la stesura di un unico codice contenente le costituzioni generali emanate da Costantino in poi. Il lavoro viene ultimato nel 437 e il codice viene promulgato in data 15 febbraio 438, con lo scopo di rendere più chiaro il diritto; il codice entra in vigore in tutto l'Impero dal 1° gennaio 439.

Dopo questa breve contestualizzazione storico-cronologica posso passare all'analisi della valenza del *Codex* e del suo *Liber XVI* nell'ambito della mia ricerca, pur senza addentrarmi nei meandri della storia del diritto tardoantico: la mia indagine, infatti, è funzionale al rintracciare, all'interno di questa raccolta di leggi, i riferimenti normativi del legislatore laico relativi alla regolamentazione delle questioni religiose (tra cui anche il monachesimo), per porre in evidenza come tale sfera della vita dell'uomo è ritenuta importante da "governare" e anche per sottolineare come è possibile registrare una sorta di "ritardo normativo" da parte del legislatore nel definire principi e leggi *ad hoc*.

Per ciò che concerne il *L. XVI* innanzitutto va ricordato che, vista la specificità delle tematiche in esso trattate, ci si può riferire ad

119 Cf. *Le Code Théodosien. Livre XVI, texte latin et traduction française. Introduction, notes et index par Élisabeth Magnon-Nortier, préface de Michel Rouche* (Sources Canoniques, 2), Les Éditions du Cerf, Paris 2002.

esso come ad una sorta di appendice ad un sistema di norme già esistente. Si deve anche prendere in considerazione una riflessione sull'importanza della materia trattata: la religione e le questioni ad essa connesse occupano un ruolo molto importante nella società dell'epoca;[120] è prova di ciò il fatto che nel *Codex Theodosianus* sono raccolte le leggi emanate da Costantino in poi, ovvero solo quelle emanate dagli imperatori cristiani.

All'interno degli undici titoli del *Codex Theodosianus* che ci sono pevenuti, e in special modo all'interno del *L. XVI*, i riferimenti al monachesimo sono davvero molto esigui: al monachesimo è dedicato il titolo 3 del *L. XVI*, intitolato *de monachis*, che comprende due costituzioni.

Nel *L. XVI* i compilatori dedicano ai monaci un apposito titolo, il *III*, di cui abbiamo, però, solo due brevi frammenti di costituzioni di Teodosio I. La prima costituzione del titolo 16.3.1 (*Professio monachi*), datata 2 settembre 390, è indirizzata al prefetto del pretorio per l'Oriente, Taziano: qui Teodosio I ordina che i monaci non abitino nelle città, ma solo in posti deserti e isolati:

> Imppp. Val(entini)anus, Theod(osius) et Arcad(ius) AAA. Tatiano P(raefecto) P(retori)o. quicumque sub professione monachi repperiuntur, deserta loca et vastas solitudines sequi adque abitare iubeantur. Dat. IIII Non. Sept. Veronae Val(entini)ano A. IIII et Neoterio Conss.

Due anni più tardi, il 17 aprile 392, Teodosio I abrogherà il precedente provvedimento – evidentemente alquanto tagliente nei confronti dei monaci – rivolgendosi da Constantinopoli sempre a Taziano, per mezzo del testo a noi noto come 16.3.2 (*Interdictus in civitate*):

> AAA. Tatiano P(raefecto) P(raetori)o. Monachos, quibus interdictae fuerant civitates, dum iudiciariis aluntur iniuriis, in pristinum statum submota hac lege esse praecipimus; antiquata

120 Un aiuto alla comprensione dei testi ci può venire dagli atti e dai canoni dei concili che spesso fanno da contorno alle leggi oppure ne provocano la promulgazione: si faccia riferimento ai Concili di Nicea (325), Costantinopoli (381) ed Efeso (431), assemblea convocata proprio da Teodosio II.

> si quidem nostrae clementiae iussione liberos in oppidis largimur eis ingressus. Dat. XV Kal. Mai. Constant(ino)p(oli) Arcad(io) A. II et Rufino Conss.

Dopo aver citato i due casi espliciti di provvedimenti legislativi espressamente formulati *ad monachos*, si possono registrare altre tracce d'interesse attraverso l'occorrenza dei termini *monachus* e *canon*. Il termine *monachus* (oltre alle precedenti occorrenze) viene utilizzato anche in 16.2.32 (*Probatus ordinare*), costituzione dalla datazione incerta (26 Luglio 398):

> AA. Caesario P(raefecto) Pr(aetori)o. Si quos forte episcopi deesse sibi clericos arbitrantur, ex monachorum numero rectius ordinabunt, non obnoxios publicis privatisque rationibus cum invidia teneant, sed habeant iam probatos. Dat. VII Kal. Aug. Honorio A. IIII et Eutychiano Conss.

L'occorenza del termine *canon* – molto importante per i collegamenti al termine *regula* e per la sua intrinseca valenza giuridica – la riscontro in:

16.2.45 (*Pristinus ecclesiasticus*), datata 14 luglio 421:

> AA. Philippo P(raefecto) Pr(aetori)o Illyrici. Omni innovatione cessante vetustatem et canones pristinos ecclesiasticos, qui nunc usque tenuerunt, per omnes Illyrici provincias servari praecipimus. Tum si quid dubietatis emerserit, id oporteat non absque scientia viri reverentissimi sacrosanctae legis antistitis urbis constantinopolitanae, quae Romae veteris praerogativa laetatur, conventui sacerdotali sanctoque iudicio reservari. Dat. prid. Id. Iul. Eustathio et Agricola Conss.

Questa costituzione è emanata dalla cancelleria orientale di Teodosio II e diretta a Filippo, prefetto del pretorio dell'Illirico; essa stabilisce che in tutte le province dell'Illirico abbiano efficacia giuridica la tradizione e gli antichi canoni ecclesiastici; nel caso in cui sorgano dei dubbi sull'interpretazioni dei suddetti canoni, essi saranno risolti dal sinodo dei vescovi, avendo prima avvertito della questione il vescovo di Costantinopoli; qui il termine *canon* viene menzionato nella sua valenza di norma.

16.8.29 (*Anniversarius*), datata 30 maggio 429:

> AA. Iohanni comiti sacrarum largitionum. Iudaeorum primates, qui in utriusque Palaestinae synedriis nominantur vel in aliis provinciis degunt, quaecumque post excessum patriarcharum pensionis nomine suscepere, cogantur exsolvere. In futurum vero periculo eorundem anniversarius canon de synagogis omnibus palatinis compellentibus exigatur ad eam formam, quam patriarchae quondam coronarii auri nomine postulabant; quae tamen quanta sit, sollerti inquisitione discutias; et quod de occidentalibus partibus patriarchis conferri consueverat, nostris largitionibus inferatur. Dat. III Kal. Iun. Constantinopoli Florentio et Dionysio Conss.

Questa costituzione di Teodosio II chiude il titolo 16.8 e si occupa della questione dell'*aurum coronarium*. Essa ordina la confisca, a vantaggio del tesoro imperiale, delle somme incassate dai capi giudaici. Qui il termine *canon* appare nella sua accezione di tributo da versare nelle casse dello Stato.

L'intero *L. XVI* ha l'evidente scopo di stabilire che solo lo Stato può intervenire nelle questioni religiose, e si può desumere quest'intento proprio dalla struttura del libro e dalla successione dei titoli al suo interno: il primo titolo (16.1, *de fide catholica*) rivela subito il principio ispiratore del lavoro dei compilatori; l'ultimo titolo (16.11, *de religione*) chiude il libro chiarendo espressamente i limiti di intervento statale nelle questioni religiose; tra questi due titoli posti ad apertura e chiusura del libro si succedono gli altri, con lo scopo di puntualizzare gli aspetti della materia trattata: ovvero l'istituzione ecclesiastica considerata nei suoi rapporti col mondo, ma anche nei suoi problemi di gestione interna (dottrinali, fideistici); il rapporto con le religioni non cristiane.

In quest'epoca l'intervento degli imperatori cristiani nelle questioni religiose è considerato un dovere verso l'intera società, sia per difendere la Chiesa cattolica da eventuali attacchi, sia per concederLe privilegi: in questo modo gli imperatori acquisiscono benemerenze agli occhi di Dio e degli uomini, perché – come afferma Teodosio II nella lettera d'apertura del concilio di Efeso – «Ἔρρωται τῆς εἰς θεὸν εὐσεβείας ἡ τῆς ἡμετέρας πολιτείας κατάστασις καὶ

πολὺ ταύταις ἔνεστι τὸ συγγενές τε καὶ προσφυές»:[121] questa dichiarazione dell'Imperatore chiarisce come lo Stato e la Religione, la visione laica e la visione religiosa della vita, sono strettamente connesse e interdipendenti. Da questa particolare visione scaturisce, di conseguenza, il ruolo di cui gli Imperatori cristiani sono investiti: quello di essere mediatori tra Dio e gli uomini; ricevono da Dio il compito di regnare sul mondo, per fare in modo che i due *ordini* (quello dei laici e quello dei religiosi) possano vivere in armonia. L'Imperatore, vigilando sull'integrità dello Stato, serve direttamente Dio: egli agisce secondo due linee: «οὐδὲ γὰρ ἔνεστι τὸν θατέρου μεταποιούμενον μὴ ὁμοίως καὶ τοῦ ἑτέρου φποντίσαι».[122]

3.2. Il *Corpus iuris civilis* o *Corpus iuris Iustinianeum*

Sposto, ora, la mia attenzione dalla legislazione della *Pars Orientis* a quella della *Pars Occidentis* dell'Impero, sempre alla ricerca di riferimenti al monachesimo nei provvedimenti del legislatore laico.

Anche nella legislazione civile romana esistono prescrizioni riguardanti la vita monastica, fin dai tempi dell'Editto di Milano (313), sempre secondo il principio teocratico che riconosce in Dio l'unico a poter governare il mondo: naturalmente questa sovranità è esercitata per mezzo della Chiesa e dell'Impero. La Chiesa deve attenersi a dei precisi *canoni*: l'Impero – proprio in virtù di questa concezione che possiamo definire *dualista* – ha il diritto/dovere di intervenire per sanzionare quegli ecclesiastici che non rispettano i suddetti *canoni*.

Lo strumento legislativo per eccellenza è il *Corpus Iuris Civilis* o *Corpus Iuris Iustinianeum*, raccolta composta da:

Institutiones: opera didattica in quattro libri destinata a coloro che studiano il diritto sul modello delle Istituzioni di Gaio. L'opera viene pubblicata il 21 novembre 533 con la costituzione *Imperatoriam*.

121 Cf. *Acta Concliorum Oecumenicorum*, ed. E. Schwartz, contin. J. Straub, Berolini-Lipsiae, 1914, 1.1.1, *Collectio Vaticana* 25.1, pp. 114-115.
122 *Ibid.*, p. 115.

Digesta (o *Pandectae*): antologia in cinquanta libri di frammenti estrapolati (non senza modifiche) dalle opere giuridiche dei più eminenti giuristi della storia di Roma. Promulgato il 16 dicembre 533 con la costituzione imperiale bilingue *Tanta* o Δέδωκεν entra in vigore il 30 dicembre dello stesso anno.

Codex: raccolta di costituzioni imperiali da Adriano allo stesso Giustiniano.

Novellae Constitutiones: costituzioni emanate da Giustiniano dopo la pubblicazione del *Codex,* fino alla sua morte. Con il termine *Novellae Constitutiones* si intendono le costituzioni imperiali emanate dall'imperatore bizantino Giustiniano nel periodo che va dal 535, anno successivo alla pubblicazione del *Codex Iustinianus repetitae praelectionis*, fino alla morte dell'imperatore, avvenuta nel 565.

I riferimenti alla vita monastica, anche in questo caso, non sono molto numerosi: tra tutte le *Novellae Constitutiones* soltanto otto affrontano temi legati ai monaci e alle vergini, e in particolare due di esse sono dedicate alla vita monastica:

Novella V, 1-9, *De Monachis* (16 Aprile 535);

Novella CXXXIII, 1-6, *Quomodo oportet Monachos vivere* (16 Marzo 539);

Ricordo anche la *Novella CXXIII*, *De sanctissimis et Deo amabilibus et reverendissimis Episcopis et clericis et monachis* (546): in essa sono raccolte le norme precedenti.

La legislazione giustinianea, riguardo alla vita monastica, appare molto complessa: ci tramanda principalmente disposizioni amministrative e disciplinari (anche cono sanzioni penali) che esiggono una determinata condotta di vita; oltre a fornire norme per la vita monastica, concede anche diversi privilegi.

Così si pronuncia la *Praefatio* della *Novella V* che, dal suo titolo, sembra avere un riferimento piuttosto generico al monachesimo:

> Conversationis monachilis vita si est honesta, sic commendare novit deo ad hoc venientem hominem, ut omnem quidam humanam eius maculam detergat, purum autem declaret ac rationabili naturae decentem et plurima secundum mentem operantem et humanis cogitationibus celsiorem. Si quis

> igitur futurus est monachus perfectus, indiget et divinorum eloquirum eruditione et conversationis integritate, ut tanta dignus factus sit mutatione. Credidimus igitur et nos explanare quod agendum est ab eis, et decertatores eos veros ad sacram viam constituere. Et ita nobis intentio praesentis est legis, ut post illa, quae de sanctissimis clericis disposuimus, neque quod monachicum est extra quod competit relinquamus.

In questo modo il legislatore chiarisce l'"intento programmatico" di questa sezione del *Corpus*: si disponga, si spieghi come i monaci si debbano comportare. Ciò conferma quanto ipotizzato in precedenza: l'approccio generico è una necessità, in quanto solo in questo modo il legislatore può avere l'opportunità di chiamare in causa aspetti diversi del comportamento del monaco e dell'aspirante-monaco.

La *Novella V* si articola in nove brevi capitoli: in essa si precisa subito che, in ogni tempo e in ogni luogo dell'Impero è necessario che il vescovo consacri il terreno sul quale si edificherà un nuovo monastero; a tutti (siano essi liberi o servi) è concessa la possibilità di abbracciare la vita monastica, rispettando i tempi necessari per l'ammissione in monastero (il noviziato deve durare tre anni); l'ammissione in monastero avviene mediante la vestizione dell'abito e della tonsura: si puntualizza anche che un simile cambiamento di vita non è per niente cosa semplice: *«Non enim facilis est vitae mutatio, sed cum animae sit labore»*. Si puntualizza anche che nessuno deve abitare da solo: tutti i monaci e le monache devono condividere spazi comuni nella loro vita quotidiana, con preciso riferimento alla vita cenobitica; una volta che il singolo si consacra ed entra in monastero, nel caso voglia uscirne per tornare alla vita che conduceva in precedenza, deve sapere che i suoi beni rimangono di proprietà del monastero. Vengono forniti riferimenti inerenti al caso di qualche monaco che meriti l'ordinazione sacerdotale e anche sull'ordinazione dell'abate.

Dopo aver passato in rassegna alcune delle principali caratteristiche della *Novella V*, passo adesso alla *Novella CXXXIII*, articolata in sei brevi capitoli.

In questo modo si esprime la *Praefatio* della *Novella CXXXIII*, dal tema maggiormente specifico rispetto alla precedente *Novella*: il

legislatore interviene sulla corretta condotta di vita dei monaci, su come è giusto che essi si comportino:

> Singularis vita eiusque contemplatio res est sacra et ex hoc eveheus animas ad deum, et non solum iuvans eos qui ad hoc accedunt, sed etiam aliis omnibus per eius puritatem et supplicationem ad deum praebens inspectam utilitatem. Unde et priscis imperatoribus studii fuit et a nobis non pauca sancita sunt de eorum honestate et ornatu. Sequimur etenim sacras regulas et antiquos patres, qui haec sanxerunt, quia nihil segne sit ad quaestionem imperio communem omnium hominum sollicitudinem ex deo suscipienti. Dudum quidem scripsimus constitutionem volentem in multitudine existentes monachos in commune degere secundum quod appellatur coenobiorum schema, et neque propria habere habitacula neque substantias congregare neque vitam sine testimonio, sed communityer quidem eos comedere, dormire vero omnes in commune, et honestam sectari vitam et testes esse ornatus alterutris, et iuvenes quidem veneri cani iem haec respicientium et ex studio etiam vigilias assumere, ut ue quid facmoris veluti per somnum fiat neque turpis videatur aliis, sed unusquisque suam hobestatem etiam dormiendo custodiat.

Tra le altre cose si pone l'accento sul fatto che si debbano seguire le *sacre regole* e gli *antichi padri*. Si puntualizza anche che sono state scritte costituzioni con la finalità che tutti i monaci esistenti vivano in comune secondo quello che viene definito "schema dei cenobi", e che nessuno abbia celle proprie e beni di propietà privata, e che tutti mangino e dormano in comune. Si affronta anche il tema dell'uscita volontaria del monaco dal monastero.

La dimensione monastica, nel *Corpus Iuris Civilis*, viene presa in considerazione solo in modo marginale: il "problema" della giuridicizzazione degli schemi di vita comune dei monaci, infatti, è il problema di una coscienza autonoma della propria identità religiosa.

Concludo questo excursus ben cosciente di aver solo sfiorato lo strato superficiale delle complesse problematiche a esso connesse. In queste pagine ho più volte posto in evidenza come la persona

costituisca il centro di gravità attorno al quale ruota il libero esercizio della socialità e la conseguente istituzione (e il riconoscimento) di *regole* e di formazioni sociali; ho dimostrato anche che la persona, per sua stessa natura, richiama il bene comune. Il legame tra bene comune e persona si attua sia nel vivere quotidiano dell'uomo laico sia nel microcosmo sociale che il monastero rappresenta: ogni monastero è, infatti, una comunità di individui che condividono il percorso di vita che sono chiamati ad attuare; ma il monastero è anche il simbolo del bene comune applicato a ogni individuo. La comunità monastica giustifica il suo essere tale proprio per mezzo della finalità soteriologia che la caratterizza.

Il bene comune, sulla base della socialità umana, unisce il bene del singolo e quello della collettività. È proprio questa l'immagine che la comunità dei monaci ci da di se stessa, sempre attenta all'ascolto e proiettata ontologicamente al bene del singolo attraverso la finalità del bene comune. La comunità monastica come specchio della società divina.

Mi piace concludere questo mio ragionamento chiudendo idealmente l'ampio arco cronologico che risulta dai padri del monachesimo che ho più volte citato: se nell'esergo al primo paragrafo ho citato san Benedetto (in particolare un significativo passo della *Regula* che la tradizione manoscritta colloca tra il *Prologo* e il Capitolo primo), adesso cito un passo tratto dal *Diadema monachorum* di Smaragdo di Saint-Mihiel,[123] discepolo di san Benedetto di Aniane, il celebre riformatore del monachesimo benedettino caro-

---

123 Smaragdo di Saint-Mihiel (760 ca. – 840), discepolo di Benedetto di Aniane, può essere considerato il testimone più attendibile dell'evoluzione del processo di riforma del monachesimo carolingio e della sua concreta applicazione che verrà ripresa e attuata ben due secoli dopo. In proposito cfr. B. K. Lackner, *The Eleventh-century background of Cîteaux* (Cistercian Studies, 8), Cistercian Publications, Washington D. C. 1972.
Nelle due principali opere di Smaragdo di Saint-Mihiel, l'*Expositio in Regulam Sancti Benedicti* (scritta in seguito alla sua attiva partecipazione ai sinodi di Aachen degli anni 816/817, sotto la direzione di san Benedetto di Aniane) e il *Diadema monachorum* (un'antologia di testi-chiave per la formazione e l'edificazione dei monaci), egli sviluppa le tematiche espresse durante i sinodi degli anni 816/817, ovvero l'obiettivo di ricondurre all'unità il monachesimo dell'Impero. Il ruolo e l'influenza che queste due opere hanno sulle origini del monachesimo cistercense rivela chiaramente l'impatto di Smaragdo di Saint-Mihiel sulle successive generazioni di riformatori. Le opera di Smaragdo di Saint-Mihiel sono raccolte in PL, t. 102, *Smaragdus monasterii Sancti Mi-*

lingio che ho più volte citato:

> Se il monaco cerca regole per vivere bene e impara come disporre i passi delle opere buone lungo il cammino della vita spirituale trova nel testo sacro tanto più profitto quanto più progredisce.[124]

chaelis Virdunensis abbas, Opera omnia, coll. 9-980. Per l'edizione critica dell'*Expositio* cfr. A. Spannagel, P. Englebert, *Smaragdi Abbatis Expositio in Regulam S. Benedicti*, in *Corpus Consuetudinum Monasticarum*, VIII, Schmitt, Siegburg 1974, pp. XXV-XXVII. In questo volume possiamo ritrovare anche le principali informazioni biografiche su Smaragdo: cfr. pp. XXVI-XXIX; cfr. anche J. Leclercq, *s. v. Smaragdo*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VIII, Roma 1988, pp. 1583-84. Per la diffusione delle opere di Smaragdo di Saint-Mihiel tra i manoscritti cistercensi cfr. A. Bondéelle-Souchier, *Bibliothèques cisterciennes dans la France médiévale. Répertoire des abbayes d'hommes*, CNRS, Paris 1991; per Clairvaux cfr. A. Wilmart, *L'ancienne bibliothèque de Clairvaux*, coll. 11 (1949), p. 115 n°2 e p. 303 n°7; cfr. anche A. Vernet, *La bibliothèque de l'abbaye de Clairvaux du XIIe au XVIIIe siècle*, CNRS, Paris 1979, p. 133 n°150.

124 P. Riché, J. Châtillon, J. Verger, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo latino*, Paideia Editrice, Brescia 1989, pp. 36-37.

La spiritualità laicale alla luce del cristocentrismo

Giovanni Lauriola

Il presente articolo vuole essere una sintesi dottrinale di spiritualità laicale che armonizza la fede cristiana con l'attuale esistenza storico-culturale, alla luce del cristocentrismo universale, per tentare di offrire una sutura tra fede e ragione, tra religione e cultura, tra opera divina e opera umana che in questi ultimi anni sembra si stia acuendo sempre di più.

Tra le cause più emergenti piace spulciare una certa mal celata situazione di ignoranza in campo religioso, che serpeggia dovunque, specie tra i giovani, e la non facile disponibilità al dialogo tra sacerdoti-operatori pastorali in genere e laici. Spinto da questa bivalenza di motivi, l'articolo cerca di offrire al laico qualche indicazione per una più approfondita appropriazione dell'identità cristiana, come fondamento ermeneutico di una lettura della realtà in senso critico e di una sua eventuale trasformazione dal di dentro, mediando così il "diverso" e il "comune", cioè l'immagine evangelica della realtà e l'immagine quotidiana dei processi culturali.

Il condividere la realtà senza salvacondotto né uscite di sicurezza costituisce l'attuale missione del laico, impegnato a intessere nuove relazioni di amore fraterno e a scegliere la parte di positivo che emerge dai processi storico-sociali. Risorge così non solo la speranza senza fanatismi e intolleranze ma si parla all'uomo d'oggi da uomo d'oggi, ossia con una fede matura, capace di dialogare anche con la cultura indifferente incredula e ostile.

La realizzazione di ciò esige l'uscita dallo stadio a-critico della conoscenza religiosa: la superficialità non fornisce elementi sufficientemente sicuri né per un comportamento adulto né per una loro utilizzazione giudiziosa. La conoscenza non-critica della fede - in coloro che sanno - è molto pericolosa per la stessa fede, che viene esposta alla derisione degli increduli. È meglio sapere di ignorare che credere di sapere. Un modo superficiale di presentare la fede sprigiona, infatti, una rovinosa forza di distruzione della fede stessa.

Nell'attuale situazione culturale c'è estremo bisogno di persone laiche che sappiano di credere e possano giustificare la propria fede, così da avere il coraggio di comunicarla in modo autentico. La maturità di fede aiuta ad ascoltare quanto di vivo, di buono, di sano, di giusto... c'è nell'uomo e nella cultura, a partecipare al problema dell'inquietudine religiosa che caratterizza tanta parte della

società contemporanea, e ad aprire il dialogo senza ombra di intolleranza e di competitività. La spiritualità dei laico diventa illuminante e liberante per l'uomo e per la cultura.

A tale scopo, il presente articolo è suddiviso in quattro paragrafi. Dopo una breve puntualizzazione dei concetti di "spiritualità" e di "laico", nei paragrafi 1-2 che offrono il sostrato terminologico per un cammino di fede matura, la riflessione prosegue con l'analisi della dimensione teologica (par. 3) e antropologica (par. 4) della spiritualità laicale.

I - SIGNIFICATO DI SPIRITUALITA

Il termine "spiritualità" è molto usato nel linguaggio comune. La sua origine affonda le radici nel cristianesimo. La forma astratta non deve trarre in inganno o indurre a pensare a una forma di evasione dal vissuto o a un rifugio di intimismo. L'autentico significato del termine, invece, penetra e permea il quotidiano concreto, come si ricava dalla sua semantica. Deriva da spirito, che estende il suo significato dalla forza vitale proveniente da Dio alla stessa potenza di Dio. Genericamente esprime un'azione di Dio a favore dell'uomo, che si dispiega nell'arco del tempo, determinato dai concreti interventi divini.

Nel NT, l'azione privilegiata di Dio si sviluppa intorno all'evento "Cristo" come una comprensione dello Spirito che fonda la chiesa e porta la fede a manifestazioni straordinarie, collegate con la realtà escatologica del "già" e "non ancora". Il passaggio da queste esperienze dello Spirito alla dimensione spirituale dell'esistenza viene accentuato nelle lettere di Paolo e di Giovanni, specialmente nella forma aggettivale di *pneumatikós* = spirituale. Nonostante la sua non facile evoluzione storica, il termine "spirito" ha conservato l'originario significato di centro ed essenza della vita cristiana. La forma sostantivata di spirito è "spiritualità", che esprime l'elemento formale e configurativo del centro dell'esistenza cristiana. La storia della sua evoluzione è molto lunga e complessa. Qui è sufficiente notare che il significato tecnico come caratterizzazione dei rapporto personale dell'uomo con Dio è molto tardivo, risale intorno al XVII secolo.

Il contenuto del termine "spiritualità" non è facilmente definibile con concetti statici, perché appartiene meno a un sistema dottrinale che a un'esistenza personalmente vissuta. Ciò spiega l'unità e il pluralismo della spiritualità cristiana. L'unità trae la sua forza vi-

tale dall'azione di Dio, in Cristo Gesù, presente nella chiesa e trasmessa tramite parola e sacramento, come elemento oggettivo e fondamentale; il pluralismo, invece, dall'assimilazione personale di tale messaggio salvifico, come elemento soggettivo ed esistenziale.

Nello stesso modo che la spiritualità cristiana può essere facilmente definita in relazione a Cristo, così le grandi spiritualità storiche della chiesa possono considerarsi dei carismi di Dio, che trovano la loro incarnazione in una persona concreta e la guida sicura nelle prescrizioni ecclesiastiche. In quanto attuazione concreta e vissuta, il contenuto della spiritualità spezza l'univocità concettuale dell'elemento oggettivo - pur fondandosi e orientandosi su di esso - e penetra nella totalità delle specializzazioni teologiche più importanti. Diviene così una disciplina "trasversale" che orienta la visione totale della fede nella realizzazione concreta della singola persona.

Il suo contenuto specifico, benché non univoco, può desumersi dall'uso degli stessi termini su cui cade l'accento. Nella forma aggettivale indica semplicemente la realtà di ciò che è spirituale; in quella sostantivata, l'esperienza concretamente vissuta e sistematicamente organizzata. In quest'ultima accezione, può essere definita come la scienza che studia i principi e le pratiche dell'attuazione concreta dei rapporti con Dio, con il prossimo e con il mondo.

La comprensione del contenuto della "spiritualità laicale" rimanda di necessità alla storia della spiritualità cristiana, che qui per ragioni di economia di lavoro non si può tratteggiare. Molto utile, però, risulta l'accenno alle linee fondamentali della spiritualità contemporanea e all'insegnamento dei concilio Vaticano II. Le caratteristiche principali della spiritualità contemporanea corrono su tre binari differenti ma confluenti: senso comunitario e ansia dell'Assoluto; ritorno alle origini della fede; apertura e impegno nel sociale.

Tendenze che - benché denominabili anche in altro modo - pullulano nel contesto della crisi storico-culturale del XX secolo e nella tensione delle due componenti di fondo dei cristianesimo, presenza nel mondo e fuga dal mondo.

Molteplici e complessi sono i fattori che hanno determinato l'attuale crisi culturale dell'occidente. Nel tentativo di individuarne i più emergenti, c'è chi - come M.F. Sciacca - parla di "empietà cul-

turale", cioè di perdita dell'intelligenza dell'essere che conduce al nichilismo ontologico e al nominalismo gnoseologico; e di "empietà religiosa", ossia di coincidenza tra un profetismo e un messianismo di natura secolare; e chi - come J. Huizinga - parla, invece, di "indebolimento dell'intelligenza e dello spirito critico".

Questa specie di atrofia dell'intelligenza e della concentrazione, e di afflosciamento dello spirito critico - a tutto vantaggio del "visuale" e del "reclamistico" - dipende in larga scala dalla moderna organizzazione del sapere, dal martellante imbottimento di nozioni giudizi e sensazioni da parte di una pubblicità sempre più agguerrita, dal divertimento di massa e dall'uso acritico dei media.

Conseguenza pratica della rinuncia all'ideale intellettuale è la decadenza dei valori morali, non tanto delle singole norme, quanto della stessa teoria della morale, che non avrebbe più alcun preciso valore impegnativo. Situazione che spiega la reviviscenza della superstizione sotto qualsiasi forma, divenendo quasi una realtà soprannaturale che salvi. Il dramma più tragico dell'umanità è concepire la vita fine a se stessa. Tra gli elementi positivi più emergenti nell'attuale situazione di crisi bisogna additare quelli che lasciano ben sperare: accentuazione dei valore della persona e della funzione della comunità; predilezione del contatto amichevole con gli altri e dell'incontro confidenziale nelle relazioni sociali; rispetto meno ossequente verso il potere autoritativo e le istituzioni.

Su questi aspetti poggia la speranza di una fede più libera da vincoli culturali particolari, per poter essere "in grado di entrare in comunione con le diverse forme di cultura" (GS 58). Tale nuova speranza del credente d'oggi serpeggia in tutta la costituzione della *Gaudium et spes*, e costituisce una nuova metodologia che permette di superare "la rottura tra Vangelo e cultura" (EN 20). La nuova fiducia lanciata dalla chiesa all'uomo contemporaneo è portatrice di una speranza idonea a conferire contenuto assiologico alla consapevolezza dell'attuale crisi culturale. Essa si fonda sulla fede in Cristo Gesù, e quindi partecipa della sua dimensione metastorica.

Al riflesso di questa rinnovata metodologia si sviluppa il presente articolo sulla spiritualità laicale, alla luce del Cristocentrismo cosmico, messo in evidenza dal francescano Giovanni Duns Scoto (1266-1308).

II - SIGNIFICATO DI LAICO

L'ambivalenza del linguaggio comune non rende agevole né facilita la comprensione del termine "laico". Nel significato ristretto o politico la sua origine deriva dall'illuminismo e dalla tradizione liberal-massonica e si contrappone al "clericalismo". Il principio fondamentale dei laicismo moderno è l'autosufficienza: l'uomo basta a se stesso, e il mondo ha in se stesso il suo principio e il suo fine.

Non questa o quella religione combatte come nemica, bensì la religione in quanto atteggiamento mentale pratico e spirituale che fa dipendere l'uomo e il mondo da un Principio trascendente e assoluto, Dio; combatte anche ogni forma di sapere "rivelato" e comunque superiore alle capacità dell'uomo.

Come visione di vita significa: concezione areligiosa, umanesimo assoluto, mondanismo radicale; come norma di comportamento, invece, pensare e agire come se Dio non esistesse, facendo a meno di Lui, in attesa di cancellarne anche la più lontana traccia o immagine.

La concezione laicista della vita oggi si è spostata dal laicismo illuministico-liberale a quello marxistico-sociale. Ai principi generali, il laicismo sociale aggiunge una fede e un ideale in una umanità socialmente migliore che lo rendono efficace e attraente alle masse.

Sul terreno politico si sperimenta più facilmente questa sicurezza assoluta del marxismo che crede o fa credere alla verità del laicismo. E fino a quando non si prende coscienza della miticità di tale posizione, il laicismo resta sempre un mito nell'aspirazione reale dell'uomo.

Al di là dei fugace cenno storico, si precisa che termine e concetto di "laico" sono di natura teologica ed ecclesiale, e come tali vengono usati nel presente lavoro. Come si sa, il rapporto laico-chiesa è un problema in evoluzione e studiato relativamente poco e di recente; onde anche la spiritualità laicale è ancora agli inizi. Nella visione dei problema coesistono atteggiamenti diversi e contrastanti che ne impediscono una soluzione certa e sicura.

Prima di tracciare le linee principali dell'insegnamento conciliare intorno alla personalità spirituale dei laico, è opportuno insistere sullo sviluppo storico del suo concetto, così da sollevare ogni forma di equivoco nel linguaggio corrente.

A da tener presente, però, che il ruolo assunto dal laico oggi nella chiesa non è tanto un frutto di incoraggiamento pastorale o di provvedimenti organizzativi, quanto la conseguenza della co-

scienza che la chiesa ha di se stessa.

La semantica del termine "laico" presenta un uso classico e un uso comune. Nell'uso classico è indicato dalla parola *idiotés* (da *ídios*: proprio, personale, privato) che significa persona privata, distinta da una persona pubblica o da un funzionario; profano e ignorante, opposto al competente, all'esperto, al dotto; estraneo o straniero, opposto a chi è di casa.

In questa rosa di accezioni, il significato del termine dipende dal contesto e dalla determinata opposizione stabilita. La traduzione con "laico" - pur non potendo essere univoca - conserva sempre la radice fondamentale di interesse proprio e privato nei confronti dell'interesse pubblico e comune.

L'ebraico *hediot* è una traduzione letterale dei greco *idiotés* e conserva perciò tutti i suoi significati. Nel N.T. il termine *idiotés* è usato cinque volte e sempre nel senso di ignorante e incolto (A t 4,13; 2 Cor 11,6) e di estraneo (I Cor 14,16; 23,24). Dal contesto dei brani della prima lettera ai Corinzi appare che il vocabolo *idiotés* si identifica con incredulo, colui cioè che non possiede determinati carismi.

La traduzione di *idiotés* con laico nei testi dei N.T. non può essere preso come membro distinto dalla comunità di sacerdoti o dei chierici, perché tale distinzione è posteriore.

Nell'uso comune è adoperato il vocabolo *laikós* (da *laós*: popolo) che indica il popolo in opposizione ai suoi governanti o capi. Il suo valore sembra più funzionale che strutturale: non appartenere alla classe ufficiale o dirigente o intellettuale.

L'uso di *laós* è frequentissimo nella Bibbia, ma sempre come popolo di Dio o parte del popolo di Dio che si distingue dalle classi dei sacerdoti, dei leviti e dei profeti. Nel N.T. si assiste anche al passaggio dei titolo onorifico "popolo di Dio" da Israele alla chiesa cristiana (At 15,14; Rm 9,24).

In alcune traduzioni greche dell'A.T., il termine *laikós* è usato come "non consacrato", "non dedicato a Dio", cioè non ufficialmente deputato al servizio dei culto divino. La distinzione tra laico e consacrato inizialmente applicata soltanto alle cose, in seguito viene estesa alle persone. Ha origine cosi la differenza di significato fra laico e clero (*laicus* e *clericus*). La testimonianza più antica in questo senso è quella di Clemente Romano. Nella *Lettera* alla comunità cristiana di Corinto (40, 6), databile intorno al 96 d.C., usa il termine *laikós* per indicare il semplice credente in contrap-

posizione a colui che detiene la carica ecclesiastica.

In breve, si può affermare che dal punto di vista semantico tre sono le caratteristiche fondamentali dei termine laikós: 1) è membro dei popolo di Dio, 2) è distinto dalla gerarchia, 3) ha un rapporto determinato con il mondo.

Molto importante è l'accenno alle forme di transizione che hanno preparato la convinzione di un mondo autonomo dalla chiesa anche se in tensione con essa. Per diverse circostanze storiche, l'entità della chiesa e l'entità del mondo confluiscono gradualmente nel medio evo in unità. Di conseguenza tensioni e contrasti si trasferiscono nell'ambito interno della chiesa che aveva subordinato la realtà temporale o secolare.

Le condizioni per contrapporre all'uomo spirituale - identificato con chi si occupa principalmente delle opere ecclesiali - l'uomo secolare o mondano sono create. Si sviluppano due diverse concezioni della vita e del mondo, il cui contrasto si manifesta più in campo etico-morale che storico-escatologico. L'ideale di perfezione cristiana viene realizzato nel distacco o fuga dal mondo, favorendo lo sviluppo dello stile religioso di vita e la struttura della ecclesiastica gerarchia in una propria dimensione sociologica (ad es.: abito, tonsura...).

Spiritualmente al laico viene prospettato un ideale di vita cristiana sul conio di quello religioso. La distanza tra ideale e vita tende a divenire massima, ingenerando una forma di dualismo ecclesiale, in cui il mondo è considerato il materiale attraverso cui la chiesa presenta se stessa. Un classico esempio si ha nella liturgia: da un lato il clero che-agisce e dall'altro la comunità che-ascolta. Il "velamento" del mistero eucaristico esprime il massimo della distanza.

La nascita e lo sviluppo della scienza politica nel XVI secolo contribuiscono all'emancipazione del mondo e al dischiudersi della coscienza dei suo intrinseco valore e della propria autonomia. La chiesa, quindi, si trova a confronto con un mondo non più strutturato alle sue dipendenze, ma consapevole di se stesso e della sua concreta realtà. Nella compagine sociale i cristiani si ritrovano nuovamente in minoranza o in piccolo gregge o il resto.

In questa nuova situazione storica, l'azione della chiesa si concentra nell'impegno di auto-affermarsi e di autodifesa, per garantirsi spazio alla libertà d'azione. La stipulazione dei "concordati" ne sono un esempio evidente.

I nuovi rapporti tra chiesa e mondo mettono in luce l'importanza dei laico. Nella sua competenza specifica, viene considerato sempre più attentamente nell'agire su di una realtà secolare che diventa di giorno in giorno complicata e complessa. La sua attività di servizio alla chiesa, tuttavia, risente ancora della lunga tradizione precedente e deve svolgersi staccata dal piano proprio dell'elemento cristiano.

Nascono cosi soluzioni transitorie - come il mandato vescovile, l'azione cattolica, le consacrazioni segrete, ecc. - che segnano l'approfondimento dello sviluppo di una coscienza cristiana che considera sempre più seriamente l'autonomia del mondo secolare e la missione della chiesa nel mondo meno in chiave morale che escatologica.

Il recupero della dimensione escatologica della chiesa in cammino sulle strade del mondo come testimone di un "altrove" e di un "di più" segna una nuova primavera per la fede cristiana.

I rapporti tra gerarchia e laicato, improntati a maggior comprensione e al reciproco rispetto e collaborazione, permettono il formarsi di una coscienza ecclesiale più responsabile e peculiare, che sarà riconosciuta e approfondita dal concilio Vaticano II.

III - IDENTITÀ DEL LAICO NEL VATICANO II

Lo storico evento ecclesiale segna una tappa fondamentale nella vita della chiesa chiamata a riflettere sulla propria identità in ordine all'intero piano di salvezza. Dall'assise conciliare emerge a chiare tinte la realtà dei laós, popolo di Dio, formato da tutti gli uomini che accettano l'invito divino a parteciparvi liberamente.

Le strutture portanti dei popolo di Dio possono tracciarsi sulla falsariga della costituzione dogmatica della chiesa, Lumen Gentium. Per nascita e per conquista Cristo ne è il "capo"; condizione fondamentale, l'uguaglianza in dignità e in libertà per tutti, senza privilegi; la legge dei rapporti orizzontali si ispira a quella verticale; la realizzazione del Regno di Dio ne costituisce il fine (LG 9).

Per queste precipue caratteristiche, il popolo di Dio non può non essere universale, cioè aperto a tutti e singoli gli uomini senza alcuna preclusione o pregiudizio. La sua compagine può essere schematicamente espressa nel grafico seguente:

DIO

GESÙ

POPOLO DI DIO

LAICI GERARCHIA RELIGIOSI

1° aspetto
TESTIMONIANZA

famiglia professione politica

MAGISTERO ORDINE GIURISDIZIONE

2° aspetto

COLLABORAZIONE
associazioni ministeri diaconato

3° aspetto

CONSACRAZIONE POVERTÀ CASTITÀ OBBEDIENZA

testimoni nel mondo testimoni del regno

Lo schema evidenzia la volontà salvifica di Dio che invia suo Figlio a realizzarla storicamente. Opera che continua nella delegazione della chiesa - popolo di Dio - mediante l'annuncio dei messaggio di salvezza. Non tutti gli appartenenti hanno gli stessi compiti o uffici. La loro diversità non è concorrente alternativi ed esclusiva, bensì funzionale interagente e complementare. Sono tre canali distinti caratteristici e intercomunicabili, attraverso i quali si esercita la missione salvifica dei popolo di Dio.

A proposito della identità dei laico, il concilio Vaticano II non ha lasciato, né ha inteso dare una definizione ontologica ed estensiva, ma si è limitato a descriverne la sua precisa tipologia. Pur non definendolo, ha dichiarato con esattezza gli elementi sufficienti e necessari per caratterizzare la natura e la missione dei laico.

Distinguendolo dalla gerarchia e dal religioso, il concilio descrive l'identità del laico in questi termini: "col nome di laici si intendono (qui) tutti quei fedeli... che, incorporati a Cristo con il battesimo, costituiti popolo di Dio e resi partecipi in modo proprio dell'ufficio sacerdotale profetico e regale di Cristo, esercitano nella chiesa e nel mondo la missione di tutto il popolo cristiano" (LG 31).

E più sinteticamente il decreto sull'Apostolato dei laici recita: "...i laici, resi partecipi dell'ufficio sacerdotale profetico e regale di Cristo, hanno il loro proprio compito nella missione di tutto Il popolo di Dio nella chiesa e nel mondo" (AA 2).

Dalle due citazioni emerge che la condizione battesimale costituisce la radice dell'identità e della dignità di tutto il popolo di Dio e di ciascun membro. Parafrasando alcuni testi paolini, il concilio Vaticano li afferma: "Uno è il popolo eletto di Dio: un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo (Ef 4, 5); comune è la dignità dei membri per la loro rigenerazione in Cristo, comune la vocazione alla perfezione, una sola salvezza, una sola speranza e indivisa carità. Nessuna ineguaglianza, quindi, in Cristo e nella chiesa per riguardo alla stirpe o nazione, alla condizione sociale o al sesso, poiché 'non c'è né giudeo né greco, non c'è né schiavo né libero, non c'è né uomo né donna: tutti voi siete uno in Cristo Gesù (Gal 3, 28; Col 3, 11) (LG 32).

L'identità del laico è caratterizzata perciò dai seguenti elementi peculiari: incorporazione a Cristo mediante il battesimo, che lo costituisce figlio di Dio, lo aggrega al popolo di Dio o chiesa di Cristo e lo abilita alla testimonianza; partecipazione alla funzione sacerdotale profetica e regale di Cristo; collaborazione alla missione apostolica nella chiesa e nella compagine sociale.

L'incorporazione a Cristo costituisce il fondamento logico agli elementi costitutivi della dignità del laico. La sua natura funzionale è ulteriormente precisata dalle affermazioni: "l'indole secolare è propria e peculiare dei laici"; ed "è proprio dei laici cercare il regno di Dio, trattando le cose temporali e ordinarie secondo Dio" (LG 3 1).

Una maggiore precisazione contenutistica, molto ricca spiritualmente, viene affermata dallo stesso testo conciliare in tre mo-

menti: 1) 1 laici vivono nel mondo, cioè in tutti e singoli i doveri e attività dei mondo e nelle ordinarie condizioni di vita familiare e sociale, di cui la loro esistenza e come intessuta;

2) Dio li chiama nel mondo, perché contribuiscano alla sua santificazione dall'interno come lievito, mediante l'esercizio dei proprio ufficio secondo lo spirito del Vangelo, e cosi manifestino Cristo agli altri principalmente con la testimonianza e la carità;

3) Ai laici, quindi, spetta in modo particolare illuminare e ordinare tutte le cose temporali, alle quali sono strettamente legati, in maniera che le stesse si trattino e si sviluppino secondo lo Spirito di Cristo, e tornino a lode del Creatore e dei Redentore.

Da queste note conciliari emerge l'identità dei laico come il cristiano sic et simpliciter, senza alcuna aggiunta specifica. Egli fa parte dei popolo di Dio, partecipa dei sacerdozio di Cristo ed è corresponsabilmente coinvolto nella missione profetica di tutta la chiesa.

Il laico, quindi, è a pieno titolo nella chiesa di Cristo; è anch'egli un "ecclesiastico" sui generis, cioè non ordinato né religioso ma semplicemente battezzato. La sua identità è caratterizzata dalla realtà dei battesimo e non per l'esclusione dell'ordine sacro e della professione religiosa.

IV - SPIRITUALITÀ LAICALE

Il cristianesimo si presenta come una religione che ha come carattere fondamentale la salvezza dell'uomo e l'unità di tutti gli uomini tra loro in Dio. Il suo messaggio abbraccia integralmente l'uomo e non soltanto la sua dimensione spirituale, e non è negatrice dei valori temporali, benché affermi la loro ordinazione ai valori spirituali (Mt 16,26).

Nessun dissidio pone il cristianesimo tra materia e spirito, tra terra e cielo, tra mondo e al di là. Considera l'uomo non come "dominatore" della natura, bensì come "creatore" della civiltà e della storia in armonia con il mondo della stessa natura. All'idea di "dominio" soggiace il desiderio di potenza, di cupidigia, di orgoglio; mentre a quella di "creare", il genuino sforzo di organizzare secondo fini le forze della natura. L'una implica opposizione tra spirito e materia..., tra uomo e realtà ... ; l'altra invece esprime quel sentimento di gratitudine verso tutte le creature, che ispirò a Francesco d'Assisi il mirabile *Cantico delle creature*.

Nella concezione dell'uomo creatore della civiltà, confluiscono

tutte le forze materiali e spirituali gerarchicamente ordinate, senza esclusione di alcun valore essenziale alla vita integralmente presa. L'impegno dell'uomo dovrebbe essere orientato, quindi, sia a nutrire e vestire il corpo che a nutrire e abbellire lo spirito.

Nelle condizioni ordinarie e ottimali, la produzione dei beni economici è finalizzata a quella dei beni spirituali; in condizioni di estrema gravità e di bisogno, invece, l'attività produttrice dei beni economici ha la precedenza sull'attività produttrice dei beni spirituali.

La corsa sfrenata per produrre beni di consumo caratterizza l'attuale società, che si trova cosi proiettata più al raggiungimento dell'utile che dei giusto, creando non poche situazioni di profondo attrito e di aperte lotte tra uomini e tra popoli. Non tanto è male la lotta, l'opposizione, il contrasto, quanto lo spirito "sofistico" con cui si lotta... che rende vana la stessa lotta, perché distrugge i valori per i quali si è combattuto, cioè i valori dello spirito, i soli capaci di creare un'autentica dialettica, superiore a quella delle parti in contrasto, senza nulla sacrificare dei positivo presente in esse. Se al momento della lotta, perciò, non subentra il momento della concordia e dell'armonia, si è combattuto invano.

Il pomo della discordia sociale è sempre l'utile o il bene particolare. Anche se raggiunto nel nome della giustizia e dell'uguaglianza, molto spesso proprio queste virtù vengono calpestate quando la vittoria, arrisa a uno dei contendenti, diventa l'oppressione dell'altro.

Nessuno deve misconoscere il valore dell'utile, specialmente quando esso riguarda il "parie quotidiano". Né l'asprezza della lotta deve destare meraviglia, se si pensi all'insensibilità di tante persone che stanno bene e magari sono disposte - dopo lauti pranzi - a discutere sulla povertà e sul dovere di eliminarla, dimenticando che altro è parlare per "sensata esperienza" e altro per gusto estetico!

Non deve essere motivo di stupore se tante persone vogliono ottenere solo per giustizia quel pane che altri è disposto a concedere per carità, creando quell'abnorme situazione di contrasto tra due virtù che in nessun modo possono opporsi tra loro.

La situazione esistenziale del laico è estremamente delicata e difficile, in quanto vive contemporaneamente nel mondo e nella chiesa, e nell'unità della sua persona convergono insieme le responsabilità di cittadino e di credente. La sua maturità non deve avvertire alcuna opposizione tra i due aspetti della sua esistenza, tra i compiti diversi cui è chiamato a espletare.

Come cittadino sente i bisogni e le necessità dei mondo, e anche le preoccupazioni per trovare i rimedi alle sofferenze della vita; come credente attinge forza e luce dalla e nella chiesa: con la forza viene sorretto nella sua azione; e con la luce, illuminato per ordinare le componenti della vita secondo l'ordine dell'essere. Partecipa come attore nella vita che attorno a lui freme, e riceve dalla chiesa luce per la soluzione dei problemi, instaurando una pace feconda con la sua armonia di fede.

I principi cristiani, infatti, attinti alla fonte della fede che è la chiesa - custode della rivelazione e madre alimentatrice della sua perennità - manifestano tutta la loro forza, la loro bellezza, la loro verità, la loro armonia, la loro vitalità, ed effettivamente possono rinnovare e animare il mondo. È necessario, quindi, che il laico operi in sintonia con la gerarchia della chiesa, ciascuno però con competenze proprie e in sfere distinte e autonome.

Nel campo specifico dell'ordine temporale, il laico ha la sua autonomia, che non gli impedisce di attingere luce e forza dalla vita della chiesa, anzi quest'aiuto è tanto efficace quanto meno viene imposto. In forza dell'insegnamento della storia, egli è tenuto a difendere gelosamente la sua autonomia, perché tutte le volte che il "clero" s'immischia direttamente nella politica, riceve sì dal politico l'aiuto per costruire... la chiesa-di-pietra, ma distrugge la chiesa-delle-anime, con la classica politica del do ut des.

Nella presente situazione storica, il laico ha urgente e costante bisogno di alimentare sistematicamente la sua spiritualità, per non vedere spenta la fiaccola della vita nell'infuriare delle passioni ideologiche, nella sorda lotta delle incomprensioni e nelle avverse circostanze dello specifico servizio. Ha specialmente bisogno della luce della fede, della forza della speranza e della potenza affettiva della carità per evitare che il maneggio dell'utile delle cose abbruttisca il suo spirito e non cada nel pericolo di considerare tutto nella dimensione del pragmatico, cioè di trasformare ciò che ha valore di mezzo in valore di fine.

La concretizzazione di questo aiuto permetterà al laico di entrare profondamente nel vissuto umano-sociale per assumerlo, per sanarlo, per irrobustirlo ed elevarlo, e di trasformare la prassi quotidiana in una continua liturgia di lode e in una storia di salvezza. Ora come ogni spiritualità proviene dalla chiesa, è vissuta nella chiesa, muove all'azione con la chiesa per edificare il regno di Dio, cosi anche la spiritualità laicale segue le stesse fasi e gli stessi ritmi.

IV.1 - PROVIENE DALLA CHIESA

L'espressione "dalla chiesa" - fuori di ogni equivoco - non ha valore di causalità efficiente primaria, ma solo secondaria o strumentale. Fonte e origine della spiritualità, infatti, è Cristo, e la stia efficacia dipende dall'unione vitale con Cristo stesso, secondo l'immagine evangelica della vita e i tralci (Gv 15,1-11).

È anche chiaro che Cristo ha amato la chiesa fino a dare se stesso per essa, con il preciso scopo di santificarla, e l'ha congiunta a sé riempiendola dei dono dello Spirito Santo, per la gloria di Dio. Per questo, la chiesa è santa ontologicamente costituzionalmente e indefettibilmente (LG 39).

La santità di Cristo giunge al cristiano tramite la chiesa - o dalla chiesa - con l'ammissione ai sacramenti del battesimo, della confermazione e dell'ordine sacro, che imprimono il carattere con il quale si configura a Cristo. Tramite la chiesa, il fedele riceve pure tutti gli altri sacramenti che comunicano la grazia sacramentale. Al di fuori di questa relazione viva e organica con la chiesa non si può pensare alcuna virtù teologale né morale.

Tale è il senso dato all'espressione "la spiritualità laicale ha origine dalla chiesa". Significato che meglio si evidenzia riflettendo sull'aspetto cristologico della spiritualità. Il Signore Gesù è non solo fonte della spiritualità, ma anche modello esemplare: è la santità perfetta e incarnata nel mondo; da lui ogni dimensione ed energia di santità si alimenta.

Nel suo essere, nel suo insegnare, nel suo invito a seguirlo c'è già una chiamata alla perfezione: prendere sul serio la sua parola e portare dietro a lui la croce quotidiana è una risposta personale di adesione alla sua santità. Cristo Gesù, perciò, è il modello di ogni spiritualità: esegue sempre ciò che piace al Padre (Gv 8,29); suo cibo è fare la volontà del Padre (Gv 4,29); non cerca la sua gloria ma quella dei Padre che l'ha mandato (Gv 8,50); suo impegno è ricondurre al Padre i figli dispersi (Gv 11,52). La dimensione cristologica della spiritualità laicale, quindi, sfocia nella dimensione teocentrica: "Siate perfetti, come è perfetto il Padre vostro celeste" (Mt 5,48).

Alla realizzazione di tale invito, Gesù assicura tutti i mezzi di attuazione, specialmente l'azione interiore ed efficace dello Spirito Santo che muove il fedele - pur nella sua libertà - all'amore di Dio e all'amore del prossimo per Dio. In questo modo la santità costitutiva dei fedele diventa l'opera delle tre Persone divine, mentre la santità operativa ha come modello Cristo, come fine il Padre e come mezzo lo Spirito Santo.

IV.2 - SI ALIMENTA NELLA CHIESA

La spiritualità laicale, oltre a derivare dalla chiesa, si alimenta nella chiesa alle sorgenti comuni della santità: ascolto della parola di Dio; celebrazione dei sacramenti; spirito di preghiera; e servizio fraterno. Dall'analisi di questi canali si evince che essa si intreccia con la stessa santità della chiesa, e ne costituisce un riflesso fedele, un'immagine viva, un frutto naturale, una testimonianza perenne. Di conseguenza, il laico si trova sempre unito alla chiesa e ogni sua decisione è costantemente verificata cori la chiesa. In altre parole, non è corretto parlare di spiritualità privata, perché la spiritualità è fondamentalmente ecclesiale, qualunque sia l'attività dei laico.

- **Ascoltare la parola di Dio**

La prima indicazione valida di una spiritualità laicale è l'utilizzo della parola di Dio, il cui ascolto meditazione e assimilazione permettono di vivere nelle cose temporali con impegno diligente e responsabile, senza confondersi con esse.

La parola di Dio è la rivelazione di Dio, è Dio stesso. "Il Signore è presente nella sua parola, perché è lui che parla quando nella chiesa si legge la sacra Scrittura" (SC 7.33). A questa presenza dei Cristo che bisogna rivalutare se si vuole una fiorente spiritualità laicale.

Nella *Didaché* viene affermato con molta chiarezza questo principio: "Dove si insegna su Dio, là Dio è presente... Dove si predica il Signore, ivi si trova lo stesso Signore" (IV, 2). È vero che il laico è abituato a ritenere la presenza reale di Cristo solo nelle specie eucaristiche, ma non deve dimenticare che essa viene preceduta dalla presenza dinamica di Cristo nel ministro, nell'assemblea e nella parola di Dio. Il mistero della presenza di Dio nella parola indica - attraverso il segno liturgico - un contenuto invisibile che coincide con la storia della salvezza, ossia con il mistero di Cristo. E come tale la "parola" ha in sé un'efficacia intrinseca, mentre proclamata nella liturgia diventa segno parlante dei misteri di Cristo.

Davanti alla Bibbia esposta nel presbiterio non si deve avere alcuna esitazione a inginocchiarsi, perché sotto il velo della "parola" è presente lo stesso Cristo che è presente sotto il velo delle "specie dei pane e dei vino", sebbene in modo diverso. Se si fa attenzione alle liturgie "ben fatte", attorno al Vangelo si compie tutto un cerimoniale, che può essere inteso come una particolare teofania della persona vivente di Cristo nell'assemblea.

"Il Signore sia con voi" - prima dei Vangelo - è un preciso mo-

nito: per ascoltare la buona novella bisogna essere ripieni dei Signore; il "Gloria a te, o Signore" che precede e il "Lode a te, o Cristo" che segue la lettura o il canto sono delle acclamazioni entusiastiche al Cristo rivelantesi nella "parola".

Rivelazione che si identifica con l'annuncio della salvezza. L'annuncio suppone in chi ascolta una situazione di limite ontologico e un desiderio di felicità inappagabile. A questa condizione esistenziale dell'uomo, Dio offre liberamente il suo aiuto, perché l'uomo la superi agevolmente e appaghi la sua sete di felicità. In concreto: Dio assicura la vittoria sulla morte e sul peccato; promette il possesso della vita eterna e anche dei beni temporali. La spiritualità laicale, perciò, diventa una testimonianza affascinante ed entusiasmante del contenuto evangeli.

Data l'importanza educativa della "parola" sembra giusto soffermarsi alquanto sull'aspetto celebrativo, per coglierne indicazioni utili alla spiritualità dei laici. La "sacra celebrazione della parola di Dio" (SC 35) è vista nella sua autonomia e in dipendenza dal mistero eucaristico. "La mensa della parola di Dio sia preparata ai fedeli con maggiore abbondanza. vengano aperti più largamente i tesori della Bibbia" (SC 51), nella speranza di ottenere "quella soave e viva conoscenza della s. Scrittura" (SC 24) che è fonte e alimento di ogni spiritualità.

Lodevole in proposito sono i corsi di introduzione biblica per laici, aperti in più parti dalle singole diocesi. Allo sforzo di conoscenza della parola di Dio, non corrisponde però lo sviluppo dell'autonomia liturgica della celebrazione. Predomina la concezione limitativa che l'unica preghiera valida sia quella eucaristica. Si assiste cosi a una proliferazione di celebrazioni eucaristiche, che rasenta i limiti di un'inflazione molto pericolosa per l'educazione spirituale del popolo di Dio.

Specialmente in occasione di tridui, novene, tempi forti dell'anno liturgico... è molto istruttivo la celebrazione della parola di Dio, sia per l'assimilazione dei messaggio di salvezza, sia per la religiosa venerazione della Bibbia, come rivelatrice della volontà di Dio e come fondamento e alimento della spiritualità laicale.

Assai importante è la scelta dei "lettori". Molti brani, superbi per pregio letterario oltre che per ricchezza di contenuto, mal sopportano lettori improvvisati. Autorizzare letture a prima vista o affidarle a bambini... è grave leggerezza verso Dio e verso l'assemblea.

Se risulta difficile "proclamare", non è impossibile preparare la

lettura. Il lettore deve sapere in anticipo il testo da leggere, così da studiarlo per capirne bene il significato e il genere letterario. Solo in questo modo si può cogliere la chiave di lettura e, quindi, leggerlo correttamente, ossia farsi sentire, farsi ascoltare e farsi capire.

Ascoltare non è per nulla automatico. Esige che il lettore legga bene per favorire l'attenzione di chi ascolta e l'aiuti anche a comprenderne il significato. Tale sembra il senso dei "Principi e norme per l'uso del messale romano" al n. 9: "Le letture della parola di Dio... si devono ascoltare da tutti con venerazione".

L'uso dei "foglietti", invece, è un surrogato dei lettore. Al di là delle buone intenzioni sembra contraria a ogni norma legislativa e pratica insieme. Può diventare un gesto per non ascoltare, perché ognuno pensa di leggere per proprio conto, concentrando l'attenzione non al lettore ma a se stesso. E così l'assemblea si disgrega spiritualmente, e non ascolta la parola di Dio.

Qualche suggerimento pratico per rendere più incisivo l'ascolto: lettori diversi per ogni lettura, e, se possibile, alternare una voce maschile e una femminile per spezzare la monotonia; le letture si leggono dall'ambone messo ben in evidenza e dal Lezionario (e non dai foglietti!); prima di iniziare, attendere che l'assemblea sia seduta e in silenzio; non si legga mai ciò che è scritto in rosso (prima lettura, salmo responsoriale ...) si evidenziano con opportune pause sia il titolo (Dal libro ...) sia la conclusione (Parola di Dio); non si abbia mai fretta, perché i ritmi lenti favoriscono l'assimilazione e la meditazione.

Queste condizioni favoriscono l'atteggiamento interiore per ascoltare e integrare nella vita la parola di Dio, secondo l'analogia con la parabola del seminatore (Mt 4,1-9). Fondamentale, però, è credere alla presenza del Signore nella sua Parola e all'attualità del suo messaggio. Fede che si alimenta e cresce con la partecipazione responsabile alla fonte stessa della grazia, ossia ai sacramenti.

- **Partecipare alla liturgia**

Méta ultima della spiritualità laicale è l'unione con Dio, che costituisce anche la perfezione e la santità dei laico. Ciò che unisce Dio all'uomo e l'uomo a Dio è la carità: "Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui" (1 Gv 4,16). L'amore viene liberamente e largamente diffuso ai credenti per mezzo dello Spirito Santo, con il quale si ama Dio sopra ogni cosa e il prossimo per amore di Dio.

Nel dono dell'amore, perciò, va cercato il segreto della spiritualità laicale, sia come fonte di esistenza sia come energia di azione. Con esso il laico si dedica all'assoluto di Dio, crede cioè in Dio creatore e provvidenza, si sente membro vivo di Cristo, che è la chiesa, partecipa alla missione di salvezza, anima le attività secolari con la luce della fede.

E' l'amore che spinge il laico ad ascoltare la parola di Dio, a programmare azioni apostoliche nel mondo, ad alimentare la preghiera di offerta e di adorazione, a confortare negli insuccessi e nelle difficoltà, a orientare tutte le attività verso il fine escatologico. Dall'equilibrio di questa pienezza d'amore si misura la profondità e la fecondità della spiritualità laicale.

Poiché il concilio Vaticano II ricorda che ogni seria "azione apostolica fluisce dall'intima unione con Cristo" (PC 8), è opportuno segnalare i due principali incontri sacramentali che assicurano la genuinità di tale unione, cioè l'eucaristia e la penitenza. Il richiamo alla "liturgia" è essenziale per approfondire la spiritualità laicale. Essa permette l'incontro con l'Autore del mistero della salvezza presente nella storia e nel mondo. In proporzione della partecipazione alla vita liturgica, i fedeli attingono alla stessa fonte della grazia e diventano "lievito" di Cristo e "sale" della terra (SC 8), cioè apostoli e missionari.

In tale prospettiva, l'intera vita laicale diventa una risposta efficace alla Parola, che annuncia la salvezza, e alla liturgia che la offre mediante il segno sacramentale. Quanto più essa è viva, tanto più si realizza la *consecratio* o l'*animatio mundi*. Di qui, l'importanza della formazione liturgica e la grave responsabilità dei laici, altrimenti è come voler salvare il mondo senza Cristo e senza Dio.

La liturgia attua l'opera della salvezza, perché ogni fedele possa riceverla e fare una nuova esperienza della presenza di Dio e di fede più ricca. In quanto "culmine" e "fonte" dell'attività della chiesa, essa costituisce l'azione cultuale più significativa, in cui i fedeli si trovano riuniti per lodare il Signore, per fare comunione con Lui e per ricevere il suo genuino spirito (SC 10.14).

Lode di Dio e santificazione dell'uomo, il binomio su cui corre tutta la spiritualità laicale. Non che Dio abbia bisogno della lode dell'uomo, ma attraverso di essa l'uomo trova la propria santificazione. La missione condotta a termine da Cristo, infatti, è "perfetta glorificazione per Dio e di redenzione per gli uomini" (SC 5).

Nel concetto di redenzione è incluso quello di grazia e quello di

santificazione: l'uno, come dono di salvezza offerto da Dio (Ef 2,8); e l'altro invece come accettazione responsabile da parte dell'uomo che deve rendere efficace e operante il dono ricevuto (Fil 2,12).

La "liturgia" dona la grazia santificante perché diventi vita santificata. E' come una centrale che comunica a tutti la grazia divina, affinché l'uomo sia sempre attivo e vitale. La sua efficacia, però, dipende dalla forza con cui l'uomo la rende presente a se stesso e vi conforma la sua vita.

Il nucleo propulsore della centrale liturgica è il mistero pasquale di Cristo, che si estende dalle origini della storia fino alla sua consumazione. L'eucaristia ne costituisce il rito per eccellenza, scandito secondo il ritmo del tempo liturgico. Essa non sopprime ma polarizza tutti gli altri segni istituiti sia da Cristo che dalla chiesa. Tutti i segni sacramentali esprimono e realizzano la salvezza pasquale, non certo allo stesso modo ma ognuno con il proprio simbolo e all'evento della vita cui si riferisce (SC 7. 60. 61). E' proprio in forza del mistero pasquale che "l'uso onesto di ogni cosa materiale può essere diretto al fine della santificazione dell'uomo e della lode di Dio" (SC 61). La morte e risurrezione di Cristo, perciò, costituisce il *leit-motiv* di tutti i toni della umana sinfonia.

Intorno al mistero eucaristico sono ordinati tutti gli altri sacramenti e sacramentali (SC 6.61; PO 5), perché esso è *culmen* dell'attività della chiesa e *fons* di ogni grazia e di ogni spiritualità. La partecipazione comunionale, perciò, esprime il culmine della stessa celebrazione; e sarebbe un vero controsenso partecipare alla messa senza ricevere la comunione: per il sacerdote celebrante è assolutamente necessario, per i fedeli è vivamente raccomandato (SC 55).

L'incontro eucaristico rafforza quell'amore di carità che fa amare il prossimo per amore di Dio. Nel brevissimo dialogo tra sacerdote e fedele Corpus Christi. Amen - è racchiusa tutta la celebrazione dei mistero: Dio dona, tramite il sacerdote, il Corpo di Cristo; e il fedele l'accetta con la sua personale risposta-di-fede. Questa è tanto più accetta a Dio, quanto più sfocia in opere di giustizia e di carità (Eb 13,16). Nell'eucaristia, perciò, la spiritualità laicale trova la luce di verità per vedere la realtà nella sua dimensione originaria e autentica, e la potenza di grazia per agire e trasformarla a vantaggio dell'uomo.

Molto importante è la correlazione tra eucaristia e penitenza, in quanto getta luce nello spessore più recondito dell'esistenza che è bisognosa di purificazione e di rinnovamento, sempre e dovunque.

Essa, infatti, è permeata di storicità: soggetta alle vicissitudini di cambiamenti, di limitazioni, di manchevolezze, di peccato...

L'esistenza contemporanea sembra caratterizzata da profonde tensioni e da insanabili divisioni, sviluppantesi in cerchi concentrici - dalla famiglia ai gruppi sociali e a popoli interi - provocati dall'affannosa corsa all'egemonia di uno sull'altro. Non è difficile scoprire che le loro cause, invece di risolversi mediante trattative diplomatiche, si acuiscono nel confronto e nel contrasto. Tra le principali cause se ne possono segnalare le seguenti: 1) le ingiustizie presenti e tristemente operanti nel campo economico sociale e culturale; 2) le forze politico-sindacali che antepongono l'interesse proprio a quello comune; 3) le ideologie diverse che oppongono contrastanti visioni di vita e del mondo; 4) le filosofie tendenti a dissociare l'unità dell'uomo, come persona aperta al sociale e al trascendente, in forme unilaterali di individualismo o di collettivismo.

Queste indicazioni, per quanto vaste e profonde, toccano dell'esistenza umana l'aspetto pi ú appariscente e non quello più profondo e intrinsecamente umano. A necessario prendere in considerazione anche la dimensione ontologica dell'esistenza umana, che porta a considerare l'uomo non solo come oggetto ma anche come soggetto delle situazioni di tensioni e di divisioni presenti nel mondo contemporaneo.

A nel cuore dell'uomo, fonte principale dei profondi squilibri, che bisogna sanare i molteplici elementi di contrasto, di cui è soggetto. Esistenzialmente l'uomo sperimenta l'ambivalenza dei limite assoluto. ontologico, e dell'aspirazione senza confine. E non sempre riesce a conservare la corretta unità interiore; anzi il più delle volte decide per il limite ontologico, che porta a rinchiuderlo nelle ristrette di un umanesimo ispirato a ideologie materialistiche e psicanalitiche; altre volte, invece, per l'aspirazione infinita, che conduce alla megalomania e al super-uomo, secondo la logica dell'umanesimo nichilista.

Entrambe le scelte denotano la malattia del secolo: l'assenza di senso nella vita. Oggi, l'uomo ha perduto la "bussola" per orientarsi, e soffre di molteplici forme di nevrosi, da cui cerca di uscirne con qualsiasi mezzo, ma quanto più si agita tanto più sprofonda. Alla radice, perciò, della tragica situazione c'è un male di ordine più etico- teologico che psicologico-sociale.

Ha urgente bisogno l'uomo di recuperare la sua dimensione creaturale e la sua esigenza di interiorità. Con la prima, deve avere

consapevolezza di essere stato creato da Dio per un destino che non si consuma con i beni temporanei, perché eterno; di essere stato redento dal mistero della croce di Cristo; e di essere divenuto partecipe del sacrificio che salva, mediante la fede.

Con l'interiorità, l'uomo deve recuperare l'unità delle sue molteplici attività, mediante l'amore della verità e la padronanza di se stesso. Solo attraverso l'interiorità, l'uomo può vivere la dimensione dei trascendimento della propria vita dalle cose e aprirsi agli altri e a Dio. In questa conquistata autocoscienza interiore si illumina il dialogo con Dio; dialogo che impegna tutta l'esistenza e la qualità della vita. L'uomo si auto-scopre *imago Dei* e *capax Dei*.

Nella consapevolezza di se stesso, l'uomo recupera anche il suo comportamento verso gli altri e verso le cose; accetta i suoi limiti, senza accusare nessuno; e sperimenta la sua libertà. L'uomo è l'essere che vuoi essere libero e vivere in libertà. L'esperienza quotidiana gli rende acuta e drammatica l'aspirazione, sconfinante in Dio, dal quale riceve l'aiuto necessario per ricomporre la sua interiore unità.

In termini di spiritualità, questa complessa operazione di recupero si chiama riconciliazione e suppone il processo di conversione che si identifica con il cammino di fede. La conversione - come si sa - abbraccia sia il cambiamento di cuore sia il cambiamento di vita. A un cambiamento totale che si estende a tutta l'esistenza, diventandone un cammino penitenziale e di fede, segnato cioè da atti e gesti concreti di penitenza. Con la conversione si realizza, perciò, l'evangelico "perdere" per "guadagnare" (Mt 16, 24- 26).

Solo nell'ottica della conversione si può parlare tranquillamente di riconciliazione con se stesso, con gli altri e con la natura, perché a fondamento c'è la riconciliazione con Dio che illumina l'intera esistenza e dispone a ricevere il dono della grazia.

Oggi, la difficoltà più grave per accettare il dono della riconciliazione è la perdita rovinosa dei senso del peccato, che si manifesta nel poco rispetto della vita umana. L'uomo vive immerso in una situazione esistenziale - permeata da invadente secolarismo, da sottile ateismo e da autosufficienti umanesimi - che non permette facilmente di guardare al di là o al di sopra del proprio "naso", con la consequenziale tentazione di negare il peccato per paura di portarne la responsabilità.

Un tentativo di cancellare dalla vita il peccato affonda le radici in quel sentimento di onnipotenza insito in ogni uomo, che emerge

quando la stima di sé è minacciata dalla constatazione del proprio limite o errore, e si manifesta con la pretesa infantile di semplicemente "negare". Atteggiamento che si trasforma in sorgente di frustrazioni e di sprechi di energia a catena, perché la realtà dei male è dipendente dalla struttura metafisica dell'uomo, come ampiamente insegna la storia.

Altro tentativo di cancellare il peccato dalla vita si ritrova nell'atteggiamento psicologico di minimizzare o di ignorare. Anche questo comportamento segue la via dell'inconscio. Si comincia coi non dare importanza al peccato, e si termina con lo sforzo di relegarlo quanto più possibile nell'inconscio, nella pseudo-convinzione di aver distrutto "negativamente" tale realtà.

Dietro questi atteggiamenti si cela quel sentimento di autosufficienza totale, e la perdita della consapevolezza della dimensione creaturale. Auto-perfezionismo che reagisce con l'insorgenza dell'inconscio. L'inconscio negativo, infatti, influisce negativamente nella vita della persona, fino a farne perdere il controllo. Fallisce così l'illusione della propria sicurezza e autonomia, rompendo l'incanto dell'autoinganno.

La perdita dei senso dei peccato è indice della perdita del senso di Dio. In quanto realtà religiosa, il peccato fondamentalmente è rifiuto di Dio e rifiuto dei suo amore salvifico. Onde la stretta dipendenza della morale dalla trascendenza teologica: se l'ordine morale si rende autonomo, si laicizza, ossia scompare il senso dei peccato perché Dio è uscito dalla sfera dell'uomo.

Voler sganciare la sfera morale da quella teologica significa portare l'uomo fuori dell'orbita di Dio, vivere come se Egli non esistesse e cancellarlo dalla scena dei quotidiano. Tentativo che rientra nel generale atteggiamento di rifiutare a-priori ogni trascendenza verticale, per accondiscendere solo alla trascendenza orizzontale.

Le conseguenze più immediate sono: l'assoggettarsi a modelli etici imposti dall'opinione generale, anche se condannati dalla coscienza individuale; le drammatiche condizioni socio-economiche che opprimono gran parte dell'umanità, ingenerando la tendenza a pensare e a vedere gli errori e le colpe solo nell'ambito del sociale.

Benché l'uomo sia capace di allontanarsi da Dio, resta sempre vero che Dio è fedele al suo disegno di amore verso l'uomo. L'urgenza della risposta dell'uomo ad ascoltare l'invito di Dio, oltre che nei sacramenti, deve esprimersi anche nel coltivare lo spirito di preghiera e lo spirito di servizio.

- **Coltivare lo spirito di preghiera**

In una società dominata sempre più dal fenomeno della desacralizzazione, dal cedimento del costume morale nel rispetto della vita propria e altrui, e dalla penetrazione della cultura dell'informazione automatica, risulta molto difficile vivere la dimensione dello spirito e della preghiera, che di quello ne è l'anima.

In tempi relativamente lontani, la preghiera si coniugava facilmente con una visione religiosa dei mondo e della vita, in cui la presenza di Dio era sentita come causa diretta e immediata degli avvenimenti. L'offuscamento di tale concezione, accompagnata da un più sicuro senso di autosufficienza, ha comportato anche un certo alleggerimento del ricorso alla provvidenza divina, con la conseguente perdita dei senso creaturale o di dipendenza da Dio, e dell'istanza di interiorità o di apertura al dialogo con Dio mediante la preghiera.

La conoscenza critica di queste tendenze ha permesso alla spiritualità di ridare più vitalità alla preghiera, specialmente dopo la svolta storica dei concilio Vaticano Il che, attraverso il rinnovamento liturgico, ha favorito un contatto maggiore e continuo con la sacra Scrittura.

L'esperienza della proclamazione della parola di Dio nella celebrazione liturgica e paraliturgica ha evidenziato nel popolo di Dio due tipi di esigenze: l'una riguarda la stessa celebrazione che dovrebbe favorire di più lo spirito di raccoglimento e di meditazione, mediante una preparazione più adeguata; e l'altra, una richiesta di conoscenza più approfondita della stessa parola, mediante piccole "scuole della parola".

Su queste positive indicazioni bisogna insistere per incrementare lo spirito di preghiera, tanto necessario quanto utile per il laico e la sua missione. Impegno che farebbe superare le continue e risorgenti tentazioni dei secolarismo e dell'antropocentrismo, sollecitate spesso da certe correnti teologiche che portano a considerare la preghiera soltanto nella dimensione umana e senza esplicito riferimento a Dio. La preghiera, perciò, viene intesa più come una realizzazione dei dovere di carità verso il prossimo che come dialogo-risposta con Dio. Al carattere "funzionale" della preghiera viene meno cosi la caratteristica peculiare dell'elevazione verso Dio e della contemplazione.

Il risveglio liturgico ha molto contribuito al recupero della dimensione contemplativa della preghiera, specialmente nei giovani

che la vivono sempre più come risposta a Dio, e, quindi, si aprono a un più sentito e responsabile servizio verso gli altri e verso la natura. Le opere di carità sono vissute come conseguenze dell'amore di Dio, alimentato dalla preghiera, senza confonderle con essa.

Le linee di sviluppo dello spirito di preghiera seguono quelle essenziali dei cristocentrismo. Il colloquio uomo-Dio si concretizza attraverso l'unica mediazione dei Cristo: lui solo entra in relazione con Dio Padre, perché solo lui conosce il Padre e ne è l'immagine storica. Poiché in Cristo sono ricapitolate l'umanità e la natura, la risposta dell'uomo o passa attraverso il Cristo o non passa affatto.

Teologicamente, perciò, l'unica preghiera valida è quella dei Cristo. Quelle degli uomini acquistano importanza ed efficacia solamente se fatte nel Cristo, per Cristo e con Cristo, come prega la chiesa nella liturgia. Il riferimento a Cristo ha valore di essenza e non di semplice abbellimento.

Lo spirito di preghiera è non solo cristocentrico ma anche ecclesiocentrico. Se, infatti, la preghiera è preghiera solo se di- Cristo - nel senso che l'incorporazione a Cristo avviene mediante una risposta di fede e di grazia - allora è anche ecclesiocentrica, perché fede e grazia si ricevono unicamente con i sacramenti nella chiesa e dalla chiesa, che è il corpo di Cristo. Chi appartiene a Cristo, appartiene anche alla chiesa, e la preghiera di-Cristo è preghiera della chiesa. Nella preghiera del-cristiano, quindi, è Cristo che prega insieme alla sua chiesa.

Con il mistero cristico la preghiera trasporta l'orante nello stesso mistero trinitario di Dio. L'incorporazione a Cristo si realizza con l'azione dello Spirito che introduce nella relazione coi Padre. La preghiera di-Cristo è un dialogo trinitario che porta a vivere la dignità di "figlio" (Gal 4,5) mediante l'elevazione dello Spirito, nel quale si ha l'accesso al Padre (Ef 2,18).

A fondamento di ogni preghiera c'è sempre la fede che fa conoscere le iniziative divine, introducendo l'orante nelle relazioni personali con Dio. Il contenuto della preghiera viene alimentato da ciò che la fede rivela di Dio. Lo slancio alla preghiera proviene dalla speranza, che la trasforma in invocazione tendente alla contemplazione di Dio. La preghiera diventa espressione di fede, se spera che Dio venga in aiuto con la sua misericordia.

Tutto questo dinamismo scaturisce dalla carità e in essa trova coronamento. Come a dire: la preghiera dipende dalla carità che la esprime. La carità suscita la preghiera, e la preghiera sboccia e fio-

risce nella carità. I principali atteggiamenti oranti - adorazione lode ringraziamento pentimento intercessione - procedono tutti dall'amore verso Dio.

Il precetto evangelico di "pregare sempre, senza stancarsi mai" (Lc 18, 1) può essere tradotto con "amare sempre e continuare ad amare", perché l'anima della preghiera è l'amore di Dio. La vita e tutte le sue manifestazioni sono preghiera per chi ama. L'amore cioè trasforma ogni attività in preghiera. Il "sempre pregare" equivale al "sempre amare". Chi ama non può non continuare ad amare.

È questa concezione della preghiera che insegna all'uomo il proprio ruolo nel mondo e le relazioni con esso. Fondamentalmente nella preghiera si scopre che tra uomo e mondo non c'è insufficienza ontologica. La preghiera fa considerare l'intrinseca bontà di Dio, degli uomini e delle cose.

Attraverso la preghiera, l'uomo scopre ed esperisce che il mondo intero non basta a colmare i bisogni dei proprio cuore, ciò non vuoi dire che la relazione uomo-mondo implichi contraddizione, perché il mondo è in funzione dell'uomo e l'uomo è aperto ai beni trascendenti. Anzi. l'uomo si convince della sua appartenenza al mondo e si impegna a convivere, come risposta di fede all'invito di Dio.

La preghiera così è tornata alla sua fonte, come colloquio tra uomo e Dio, come risposta responsabile alla chiamata di Dio. Dio rivela la sua intenzionalità progettuale all'uomo che l'accoglie e la vive con fede e amore. Nel piano divino, la realtà dei mondo diviene spazio edenico se accolto e vissuto nella sua dimensione originaria di dono. Per questo è stato possibile dire che il mondo è un libro aperto della bontà di Dio. Al di fuori di questa intenzionalità il mondo cade nella muta e amorfa materia, cioè semplice oggetto strumentale e quindi insignificante.

Con fede sincera, con speranza forte e con carità coraggiosa, i laici devono saper recuperare questa dimensione religiosa delle cose, senza nulla togliere al loro valore oggettivo funzionale e autonomo.

Nella visione simbolica viene conservato la visione reale dei mondo, ma non viceversa. Urgente è il recupero, se si vuole che il mondo sia a servizio dell'uomo e l'uomo a servizio degli altri come espressione dell'amore di Dio. Chi crede in Dio, deve vedere il mondo come epifania di Dio, come icone di Dio. Solo in questa luce iconica, l'uomo si sente co-appartenente al mondo, altrimenti anche lui resta come un'incognita senza valore, vanificando tutti gli sforzi di natura ecologica.

IV.3 - AGISCE CON LA CHIESA NEL MONDO

Nella preghiera il laico non è più solo, né è lasciato a se stesso di fronte alla vita e al mondo; con lui c'è la invisibile presenza di Dio, rivelatosi in Cristo Gesù, su cui può fare affidamento. La certezza di questo punto-di-forza permette al laico di superare la paura e la solitudine, e di vedere il mondo nella sua totalità, non più circondato dal nulla e dal caos, ma abbracciato dalla fedeltà dell'amore di Dio.

– **Coltivare lo spirito di servizio**

Il recupero della concezione iconica dei mondo giustifica l'azione dei laico sul mondo e incrementa il proprio spirito di servizio nei confronti degli altri e verso le cose, perché il peso della fiducia non cade direttamente su di lui, bensì su Dio. Pregare e agire nel mondo sono in stretta connessione e relazione, senza che l'uno possa sostituirsi all'altro: la preghiera non dispensa dall'azione, né l'azione dalla preghiera.

Lo spirito della preghiera-azione conduce naturalmente al "servizio" o "diaconia". Termine che nel linguaggio corrente non gode di buona fama, in quanto è sinonimo di assenza di libertà, di asservimento agli altri, qualcosa di penoso; anzi il suo uso è estremamente impopolare e presuppone una gerarchia di ceti nella società, non più ammissibile dalla coscienza umana.

Nel linguaggio cristiano, invece, registra un intenzionale spostamento di accento in quanto viene inteso come un "amarsi" reciprocamente gli uni gli altri, un dare la precedenza all'altro, un vivere per l'altro, perché si ama servendo e donando: l'amore non si commisura, si propaga. Questo contrassegno nasce non per costrizione indotta da condizioni socio-economiche sfavorevoli, ma per gratitudine a Dio che si è chinato verso l'uomo con amore e misericordia. Nel concetto cristiano di "servizio" c'è più la prospettiva dei ringraziamento che quella della solidarietà.

Il cambiamento assiologico è evidente: ciò che l'uomo stima stolto e poco onorevole, è da Dio valorizzato. Il servire viene cronologicamente prima del presiedere, e lo stesso presiedere è fondamentalmente servizio. Da questo principio scaturisce il significato orizzontale dei servizio: non il servizio all'altare-fede in sé e per sé, ma il servizio che dall'altare-fede muove verso gli altri è cristiano, o servizio-di-fede.

Alla luce dei servizio come espressione di-amore, la comunità ec-

clesiale deve sentirsi un organismo diaconico all'interno dei mondo (Ef4,1-16), di cui la perfetta cooperazione dei laici con la gerarchia, e il recupero dei valori essenziali della vita e delle cose attraverso l'esercizio della secolarità ne costituiscono i segni tangibili.

b) - **Collaborare con la gerarchia**

L'esortazione conciliare alla effettiva e concreta collaborazione tra laici e gerarchia costituisce un ideale che la chiesa s'impegna a realizzare in tutti i modi (LG 37). Il suo valore pastorale e spirituale è immenso e merita che le linee programmatiche siano almeno accennate.

I laici hanno il diritto di ricevere dai pastori i beni spirituali, e di esporre le loro necessità e i loro desideri con la massima libertà; hanno la facoltà e il dovere di esporre ai pastori il loro pensiero intorno ai problemi della chiesa, specialmente in campo sociale.

Il testo conciliare ricorda inoltre che tali diritti sono congiunti di pari passo al dovere dei rispetto e dell'amore verso coloro che rappresentano Cristo. In particolare: di accettare l'insegnamento dei pastori e di pregare per essi.

Anche ai pastori il testo conciliare ricorda: di riconoscere e promuovere la dignità dei laici, di servirsi volentieri del loro prudente consiglio, di affidare con fiducia compiti nella chiesa, di garantire piena libertà di azione nelle cose terrestri...

Un campo di prova della cooperazione è costituito dal ministero dell'apostolato, distinto in "comune" e "specifico" (LG 33). L'apostolato "comune" dei laici è onnipresente in tutto il capitolo IV della costituzione *Lumen Gentium*, e scaturisce direttamente dai sacramenti dei battesimo e della confermazione. A conferma basta rifarsi al n. 33 della stessa costituzione.

A questa forma di apostolato sono tenuti tutti i fedeli, laici e pastori, in quanto figli di Dio. Dignità che proviene direttamente da Dio, mediante il perfezionamento della potenza obbedienziale dell'uomo con la grazia soprannaturale. Come membro vivo della chiesa, il laico partecipa anche alla sua missione apostolica, come "inviato" e "mandato" dallo stesso Signore.

Capacità che si concretizza nella partecipazione spirituale al triplice "ufficio" di Cristo: sacerdotale profetico e regale. L'azione apostolica dei laici, perciò, pur supponendo qualificazioni naturali specifiche, non è di ordine semplicemente naturale, ma soprannaturale. In quanto tale, si concretizza come vera e propria collabo-

razione intrinseca con la gerarchia.

Per l'apostolato "specifico" dei laici, invece, è da notare che la forma restrittiva con cui viene descritto lascia pensare a un obbligo meno universale. Ecco qualche testimonianza più significativa: "Oltre all'apostolato comune, i laici possono essere chiamati in diversi modi a collaborare più immediatamente con l'apostolato della gerarchia ... ; [e] hanno inoltre la capacità per essere assunti dalla gerarchia a esercitare, per un fine soprannaturale, alcuni uffici ecclesiastici" (LG 33).

In che cosa possa concretizzarsi questa specifica collaborazione, è difficile precisarlo. La forma dei testi è molto generica. Sembra tuttavia poter distinguere due forme di apostolato specifico: quella non ben precisato della "collaborazione più immediata"; e l'altra per commissione o mandato dalla competente autorità.

Mentre per l'esercizio dell'apostolato comune i laici non hanno bisogno di ricevere alcuna delegazione da parte della gerarchia; per quello di commissione invece devono esprimere più sottomissione, perché dalla gerarchia ricevono un mandato speciale per collaborare.

Comunque si voglia intendere questo "di più" di collaborazione, è da escludere che possa dipendere dal semplice arbitrio della gerarchia, che invece ha un certo "obbligo" per promuovere la vocazione missionaria nei laici. Per quanto concerne l'esplicazione di "alcuni uffici ecclesiastici" è chiaro che il suo esercizio dipende esclusivamente da un atto della competente autorità.

c)- **Esercitare la secolarità**

Per una spiritualità laicale è opportuno approfondire la dimensione "comune" dell'apostolato, perché appartiene all'indole propria del laico, che è chiamato per vocazione alla "consacrazione dei mondo", senza fuggirlo ma vivendovi dentro, trattando e ordinando le cose temporali secondo Dio.

La vocazione apostolica dei laico non è di semplice ordine secolare, ma principalmente d'ordine soprannaturale, è finalizzato cioè nel cercare il regno di Dio in tutte le cose e in ogni attività temporale. La precisione non vuole eliminare in alcun modo il carattere secolare delle cose, ma soltanto marcare la giusta distinzione (e non separazione!) tra il temporale e lo spirituale.

La coscienza di tale vocazione richiede un continuo esercizio di fede per sentirsi sempre in unione sincera con la chiesa e con Cristo,

che agi in perfetta obbedienza al Padre per la salvezza degli uomini (Eb 5,8). La partecipazione dei laici alla missione della chiesa non può consistere solo in un'attività di vita esteriore per una, benché valida, promozione umana, ma deve estendersi fino al raggiungimento della piena libertà come apertura al trascendente, a Dio.

Agendo con la chiesa, il laico si ispira a un atteggiamento propriamente evangelico nel compimento dei suoi doveri secolari - ambito familiare professionale sociale politico culturale... - senza considerarli estranei o estrinseci alla spiritualità della sua vita, tenendo presente il monito paolino: "tutto quello che fate, in parole e in opere, tutto fatelo nel nome del Signore Gesù, rendendo grazie al Padre per mezzo di lui" (Col 3,17).

Nell'impegno secolare dei laico è importante distinguere ciò che appartiene al sociale da ciò che appartiene al naturale. La condizione della società contemporanea, dominata dalla potenza della tecnica, che avvince e trascina l'uomo in ogni ambito dell'esistenza, ne oltrepassa la capacità di decisione e ne mette in questione la sua identità di persona, ha offuscato il senso della vera felicità, rincorrendola spesso in forme alienanti - consumismo droga sesso denaro arrivismo...- e ha perduto la visione religiosa dei mondo e della vita.

In tale situazione di pensiero calcolante e di razionalità tecnico-strumentale, il laico è chiamato a dare il suo concreto e tempestivo contributo, diffondendo un pensiero meditante e la passione per la verità. Impegno che riesce a mantenere viva l'apertura al mistero della vita e del mondo e alla responsabilità della libertà.

Per una diversa possibilità di vita, infatti, si richiede un sapere nuovo che determini un nuovo senso e un nuovo significato al mondo, alla vita e alla libertà. Determinante in questo impegno è la fede, che fa considerare l'altro come prossimo, cioè simile-a-sé e non diverso-da-sè.

Nell'impegno etico di trattare l'altro come persona e mai come individuo, il laico evita, mediante la fede nella presenza di Dio nel mondo e nell'uomo, la tentazione dell'orizzontalismo piatto. Vivere la fede-di-presenza non comporta di necessità la "fuga dal mondo", anzi impegna a trattarlo con amore, in forza dell'amore di Dio che lo anima: solo chi ama veramente Dio eleva la persona amata, ed, elevandola, eleva se stesso.

Come nell'ordine dell'essere, così anche in quello dell'amore c'è una gerarchia di valori, che dalla singola persona si estendono

a tutte le diverse istituzioni: dal nucleo familiare all'insieme della società, dalla specifica professione all'impegno civico. Poiché quelli collettivi - società e umanità - sono delle astrazioni e quindi non amabili, l'impegno dei laico deve rivolgersi verso le persone che realizzano in concreto tali valori, come la famiglia, il luogo di lavoro, le istituzioni civiche...

Questi campi privilegiati della spiritualità laicale sono da intendersi non come attività susseguente a quella di un obbligo, perché la dimensione spirituale è intrinseca alla stessa attività e non qualcosa che si possa aggiungere dall'esterno o svolgere a parte. A nella corretta direzione della famiglia, è nel responsabile compimento dei proprio lavoro, è nella partecipazione seria e responsabile alle attività civili che bisogna testimoniare la presenza dello spirito e di Dio (LG 33.35.36).

Il segreto di questa testimonianza riposa su alcune caratteristiche di spiritualità generale: 1) abbandono di ogni atteggiamento egemonico verso l'altro e sincero senso di servizio; 2) superamento di ogni forma di dualismo tra Dio e mondo, spirito e materia, uomo e cose, e convincimento della presenza dello Spirito dei Signore nella storia, nel mondo e nelle cose; 3) volontà di dialogare con quanti cercano sinceramente il bene e il giusto per gli uomini e per la natura.

Nella cultura contemporanea, intrisa di secolarismo e di industrialismo, l'uomo, sopraffatto dalle non semplici preoccupazioni esistenziali, avverte sempre meno il bisogno di Dio, fino a dimenticarne la presenza e a negarne perfino l'esistenza, e vive come se Dio non esistesse.

La perdita dei senso di Dio porta anche alla "laicizzazione" del tempo e dello spazio. Mentre prima molti avvenimenti e molte cose ricordavano Dio nell'uomo, nel senso che il tempo era ritmato dal calendario liturgico...; ora invece segna il ritmo "laico", fondato sul binomio lavoro-vacanza, con il conseguente svuotamento dei valore religioso della festa, che viene vissuta più in riferimento agli svaghi possibili e meno nel suo contenuto sacro.

Anche lo spazio parla sempre meno di Dio. Prima, chiese cappelle santuari... costellavano il territorio, ed erano mete di pellegrinaggi; ora invece nelle città moderne i quartieri sorgono o senza chiese o con adattate cappelle sommerse in un mare di cemento e soffocate da gigantesche costruzioni.

Lo stesso contatto con la natura, nei suoi fenomeni tremendi e nelle sue bellezze incantevoli, era considerato come un potente ed

eloquente richiamo a Dio creatore; oggi, invece, la semplicità e la rudezza della natura sono avvertiti più semplicemente come occasione di svago o di gusto estetico (per chi lo conserva ancora!).

Riflettendo su queste trasformazioni ci si accorge che spesso non è la fede o la religione, in quanto tali, a essere posto in discussione, quanto un certo modo di vivere la fede o praticare la religione. Se a prima vista ciò ha significato un allontanamento da Dio dei mondo, in realtà bisogna riconoscere il tentativo di instaurare un più autentico rapporto tra uomo e mondo, e tra mondo e Dio.

Il riconoscimento dell'autonomo valore dell'origine dell'uomo costituisce la chiave di lettura dei nuovo rapporto uomo-mondo-Dio, caratterizzato da profonde esigenze pragmatiche ed esistenziali, e dalla consapevolezza della sua maggiore maturità raggiunta.

In tale prospettiva deve muovere i suoi passi responsabili il laico cristiano, la cui spiritualità va. illuminata e integrata con la nuova luce proveniente dalla *capacitas Dei*, che è passata dalla fase contemplativa dei mondo alla fase di trasformazione. Gli atteggiamenti che il laico può assumere sono molteplici, ma il loro comune fondamento è dato sempre dalla dimensione teologica: il mondo come luogo dell'incontro di Dio con gli uomini.

Come "luogo teologico", il mondo è sì altro dall'uomo, ma l'uomo è parte dei mondo, e il mondo partecipa alle conseguenze dei peccato dell'uomo. Il laico, quindi, non può fuggire dal mondo, pena la sua più profonda alienazione, ma deve assumerlo in sé per realizzarsi e restaurarlo.

Quando si parla di "condanna del mondo" o di "fuga dal mondo" bisogna intendere le frasi più in senso teologico che esistenziale, cioè di rifiuto di tutto ciò che è peccato o ha attinenza con il peccato. In questo senso trova giustificazione la duplice funzione del laico: realizzarsi e restaurare.

Nella spiritualità laicale, perciò, non c'è alcuna forma di condanna dei mondo e nessuna rinuncia del mondo. Il significato teologico delle due espressioni vogliono richiamare l'attenzione sulla potenza che il mondo ha di rifiutare Dio, facilmente comunicabile anche all'uomo. A questa diabolica potenza che viene condannata e rifiutata dalla spiritualità laicale, in quanto espressione di peccato, unico nemico di Dio, perché è rifiuto di Dio.

In tale concezione dei mondo, il laico ha due modi fondamentali per trovare la presenza di Dio nelle cose, come una scala che porta al Creatore. Il primo modo è l'atteggiamento di servizio.

Creato a immagine di Dio, l'uomo ha ricevuto l'ordine di sottomettere a sé la terra e quanto essa contiene, di governare il mondo nella giustizia e nella santità, e di riportare a Dio se stesso e l'universo intero (GS 34).

In questo contesto teologico, la natura viene intesa come un "giardino" (0 6,11-12), la cui cura comporta lavoro e sofferenza. In analogia alla sofferenza di Cristo nei pressi dei monte degli Ulivi, anche la vita-servizio del laico è segnata dalla croce. Ad es., Francesco d'Assisi confeziona per sé e per i suoi frati una veste riproducente l'immagine della croce, il saio francescano.

Il secondo modo è l'atteggiamento di lode. Il sentimento di lode nasce quando si loda Dio per se stesso. Ciò presuppone un grado di perfezione tale che fa riflettere Dio nell'uomo, il quale loda Dio proprio perché Dio è e vive in lui. Nella preghiera di lode non si chiede nulla, ma si contempla, si celebra soltanto e semplicemente Dio. La contemplazione di cui si parla è quella indiretta e mediata, cioè attraverso le creature che sono opera di Dio, per cui la stessa natura è chiamata a lodare Dio attraverso l'uomo.

Classico è l'esempio di Francesco d'Assisi nel *Cantico delle creature*: si pone di fronte a Dio attraverso le opere stupende della creazione. Sono "stupende" perché rimandano al Creatore, ma suscitano inizialmente stupore e meraviglia. Proprio per questo le "cose" hanno un duplice significato: uno immediato che provoca curiosità e meraviglia; e l'altro mediato che rimanda alla trascendenza di Dio, nel quale le "cose" appaiono nella loro sublimi me stupende. origine, cioè su

Attraverso la rivelazione divina delle cose, Francesco le trascende a tal punto da dimenticare il significato immediato e gustare solo quello mediato o simbolico che coglie nella profondità della propria psiche. Nel l'atteggiamento di lode facilmente rientrano le tonalità del ringraziamento, dell'adorazione e della contemplazione.

IV.4 - EDIFICA PER LA CHIESA IL REGNO

La quarta grande caratteristica della spiritualità laicale è di natura escatologica, riguarda cioè il fine ultimo di tutto: la costruzione dei regno di Dio per mezzo della chiesa. Si noti la differenza tra chiesa e regno. Storicamente, la chiesa costituisce del regno il germe e l'inizio, che anela al raggiungimento della piena maturità; il regno invece esprime la condizione futura e definitiva della storia e della chiesa.

La chiesa perciò non si identifica né dev'essere confusa con il regno di Dio. Essa è propriamente in cammino verso il regno, e ha per missione la sua edificazione. In un meraviglioso testo conciliare molto denso è scritto che la chiesa ha per condizione la dignità e la libertà dei figli di Dio, per legge l'amore di Cristo e per fine il regno di Dio, "incominciato in terra dallo stesso Dio, e che dev'essere ulteriormente dilatato, finché alla fine dei secoli sia da lui portato a compimento, quando comparirà Cristo" (LG 9).

In questo processo di edificazione, la chiesa procede - secondo S. Agostino - "fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio" (*De civitate Dei*, 18, 51, 2). Come per Gesù il regno di Dio ha segnato la sua missione, così anche per la chiesa, che ne continua l'opera, è la principale attività, per la quale vive e soffre nel mondo fino alla consumazione del tempo.

Per la dinamica escatologica della spiritualità laicale è interessante cogliere qualche caratteristica peculiare del regno. Tra le tante spicca quella di una realtà a un tempo futura e presente, trascendente e immanente, che viene offerta da Dio come dono a chi crede.

Considerata nella dimensione trascendente, viene descritta come un evento improvviso e inaspettato che segna per sempre la posizione di fede assunta nei confronti di Cristo. Illuminante e terrificante insieme è l'affermazione di Cristo: «chi mi testimonia di fronte agli uomini io lo riconoscerò di fronte al Padre mio che è nei cieli» (Mt 10,32). Le sorti di ogni uomo, perciò, si decidono qui in terra nella presa di posizione di fronte a Cristo Gesù.

Considerata, invece, nella dimensione immanente, viene descritta come realtà misteriosa che sazia gli affamati e consola gli afflitti (Mt 5,38-42), e non fa preoccupare più del cibo e dei vestito (Mt 6 p 25- 33). Effetti che costituiscono una forza irresistibile per tutti coloro che prendono sul serio la parola di Dio, identificata con la stessa persona di Gesù. Gli esempi sono molteplici: si presenta come colui che invita a pranzo dei regno i poveri... (Mt 22,1-10); l'amore dei padre verso il figlio perduto (Lc 15,810); la bontà del padrone che tratta gli ultimi come i primi (Mt 20,1-15); senza peccato (Gv 8,45) che perdona i peccati (Lc 5,20; 23,34)...

Al modello divino, perciò, deve ispirarsi la preoccupazione quotidiana dei laico, così da fare emergere dal suo comportamento la tensione verso il regno e la sensibilità per le cose temporali. Anche in quest'attività promozionale non bisogna mai perdere la caratteristica propria di essere tendente verso il regno, nella partecipa-

zione fattiva e. concreta a ogni iniziativa a favore della giustizia e dei benessere.

L'identità del laico autentico non si misura tanto dalla competenza e dalla responsabilità professionali, quanto dalla motivazione evangelica e dalla carità con cui la si vive e la realizza, La sua vita così diventa una testimonianza della realtà futura ed eterna, cioè del regno di Dio. Il laico che riesce a vivere in questa tensione dei regno è anche più disponibile alla collaborazione per una fattiva e concreta attività promozionale della società, perché si trova a contatto con persone e situazioni che richiedono impegno di convergenza per risolvere gravi problemi di esistenza. Presenza responsabile e creazione fantasiosa che esigono capacità di dialogare con tutti, senza discriminazione di credo o di ideologia, e possibilità di offrire la luce evangelica ai bisogni umani e sociali. L'impegno della presenza autentica costituisce la più nobile missione dei laico nel mondo.

V - MISSIONE DEL LAICO

La condizione battesimale è fondamentalmente all'origine della missione salvifica della chiesa nel mondo. L'inserimento *pleno iure* dei laico nell'unico corpo di Cristo - la chiesa - lo coinvolge responsabilmente nell'esercizio di tale missione.

Quest'attività "apostolica" dei laici non può essere considerata occasionale o supplementare, ma costitutiva di un ufficio (*munus*) ordinario e regolare, benché i modi concreti di partecipazione e di collaborazione siamo regolati dalla gerarchia, che ha ricevuto in senso stretto il mandato specifico della missione apostolica.

Tale sembra il senso della dichiarazione conciliare: "I laici... sono chiamati come membri vivi a contribuire con tutte le loro forze... all'incremento della chiesa e alla sua... santità. L'apostolato dei laici è partecipazione alla stessa salvifica missione della chiesa... I laici sono chiamati soprattutto a rendere presente e operosa la chiesa in quei luoghi e in quelle circostanze, in cui essa non può diventare sale della terra se non per loro mezzo. Così ogni laico... è contemporaneamente testimone e vivo strumento della stessa missione della chiesa" (LG 33).

Ulteriori precisazioni sull'orientamento operativo vengono dal decreto *Apostolicam actuasitatem*. In un testo molto denso dottrinalmente recita: "I laici derivano il dovere e il diritto all'apostolato dalla loro stessa unione a Cristo capo. Infatti, inseriti nel corpo mi-

stico di Cristo per mezzo dei battesimo e fortificati dalla virtù dello Spirito Santo per mezzo della confermazione, (i laici) sono deputati dal Signore stesso all'apostolato, [e] vengono consacrati per formare un sacerdozio regale e una nazione santa onde offrire sacrifici spirituali mediante ogni attività e testimoniare in ogni luogo il Cristo" (AA 3).

La chiarezza dottrinale più emergente sembra espressa nel concetto che l'apostolato dei laici è partecipazione alla stessa missione salvifica della chiesa, cioè deriva direttamente dall'essere membro della chiesa di Cristo. Ogni laico, perciò, in quanto laico è costituzionalmente apostolo. Il suo esercizio si estende da ogni forma di attività umana a ogni luogo di espletamento. L'apostolato coincide con la vita concreta e vissuta, e diventa testimonianza. Vivere il quotidiano esistenziale per Cristo significa anche partecipare alla sua stessa missione di salvezza.

L'importanza dottrinale e operativa dei testo citato sopra riposa sulla constatazione che l'apostolato coincide con la vita e non comincia dopo l'attività de lavorativa professionale o civica. In pratica, la stessa azione che il laico compie con fedeltà alla sua identità è partecipazione alla missione salvifica.

Torna ancora utile approfondire il fondamento su cui poggiano i principi di una spiritualità, prima di passarli in rassegna analitica. La chiesa, in quanto accoglie e proclama il dono della salvezza di Dio realizzato dall'opera di Cristo Gesù, è un popolo sacerdotale.

Questo sacerdozio comune si presenta nel NT prima come condizione di elezione, di consacrazione e di grazia (1Pt 2,9-10; Ap 1,6; 5,9-10), e poi come ministero da svolgere a favore di altri (Gal 5,6; 1Pt 2,4-10; Mc 10,45). Suo fondamento è il battesimo, con il cui carattere il laico viene deputato al culto spirituale nel mondo.

Una esemplificazione delle attività quotidiane viene data espressamente dal concilio: "Tutte le opere dei laici: le preghiere e le iniziative apostoliche, la vita coniugale e familiare, il lavoro giornaliero, lo svago spirituale e corporale, se sono compiute nello Spirito; e persino le molestie della vita, se sono sopportate con pazienza, diventano spirituali sacrifici graditi a Dio per Gesù Cristo, e vengono offerti piissimamente al Padre nella celebrazione dell'eucaristia insieme al corpo dei Signore. Cosi anche i laici... offrono (consacrano) a Dio il mondo" (LG 34), senza che per questo il mondo esca dal suo ordine di esistenza.

Nell'esercizio dei culto spirituale, il laico offre se stesso in

unione a Cristo - vera vittima gradita al Padre - in modo da far conoscere agli altri i prodigi operati da Dio. Questa offerta spirituale di sé e delle quotidiane occupazioni diventa attività missionaria o di servizio verso gli altri (1Pt 2,4-10), proprio sull'esempio dei Maestro (Mc 10,45).

Onde evitare equivoci o generare accarezzevoli illusioni o facili ottimismi, il Concilio si preoccupa di precisare il senso e di delimitare i limiti della partecipazione laicale al sacerdozio di Cristo. E cosi dichiara: "Gesù esercitò la sua funzione profetica annunciando il regno dei Padre, sia con la testimonianza della vita sia con la forza della parola. Gesù continua a svolgere questa sua funzione sino alla fine dei tempi, non solo per mezzo della gerarchia che insegna in nome e con la potestà di lui, ma anche per mezzo dei laici, che per questo li costituisce suoi testimoni e li istruisce con il senso della fede e con la grazia della parola, ' affinché la forza dei Vangelo risplenda nella vita quotidiana familiare e sociale" (LG 35).

La testimonianza della vita e della fede rende i laici efficaci operatori delle verità sperate proprio nel mondo, che non sempre favorisce la loro accettazione. L'ambito della testimonianza non ha limiti né confini, nel senso che spazia dall'intimo della famiglia agli organismi internazionali. Lo stesso si dica dei campo d'azione che abbraccia tutta la realtà esistenziale.

Per una verifica e feconda penetrazione nell'ordine temporale, il laico deve operare in una triplice dimensione: 1) agire con grande onestà e con sicura competenza nella sua attività; 2) collaborare con la gerarchia nella dilatazione e nell'incremento dei regno di Dio nel inondo; 3) approfondire la verità rivelata e chiedere a Dio il dono della sapienza.

La realizzazione della dimensione antropologica suppone la visione teologica del piano divino, in cui nell'idea del regno di Cristo entra anche il regno dell'uomo comprensivo di tutto l'ordine temporale delle cose. Le caratteristiche dei regno cristico - di verità e di giustizia, di vita e d'amore, di pace e di grazia... - si estendono al regno umano mediante l'impegno specifico e competente di tutti i fedeli, così da realizzare l'umanesimo cristiano espresso con vibrante emozione da S. Paolo: "tutto è dell'uomo, l'uomo è di Cristo, e Cristo è di Dio" (1Cor 3,23).

Il recupero delle realtà temporali nella sfera antropologica esige un atteggiamento positivo verso il inondo, considerato nella sua globalità e nella sua originalità, riferimento che fa cogliere la bontà

e il valore dei mondo, da Dio creato e a Dio ordinato.

Tale ordinamento è intrinseco alla natura stessa delle cose e nulla toglie ad esse valore e autonomia, benché collegate nell'ordine della morale e del religioso. Competenza scientifica e convinzione di fede devono accompagnare l'attività dei laici nelle cose temporali. Solo con tale binomio emergerà la dimensione d'origine e autentica delle cose, perché colte nel loro valore ontologico. La distinzione tra ordine temporale e ordine religioso non pregiudica la loro reciproca autonomia, ma li ordina l'uno all'altro.

Se il laico vuol compiere tale azione di ordinamento o di lievitazione o di consacrazione, deve essere immerso nel mondo ed entrare in comunione con il mondo, cioè partecipare con concreta implicazione ai suoi problemi e alle sue nobili aspirazioni. È necessaria una nuova educazione che sappia vivere i valori temporali delle cose nel mondo e per il mondo. Il laico deve educarsi al mondo per il mondo se vuole consacrarlo.

VI - TEOLOGIA DELLA SPIRITUALITÀ LAICALE

La visione storico-conciliare intorno al concetto di laico ha evidenziato nelle linee generali lo sviluppo possibile di una spiritualità laicale. Indicazioni che esigono la conoscenza adeguata della propria condizione laicale, e la creazione di strutture educative idonee per favorire la formazione di una fede matura.

Molteplici sono gli aspetti negativi dell'infantilismo della fede: mancanza di maturità religiosa; scarsa incidenza nella vita quotidiana; condizioni di inferiorità esistenziali. In una parola si vive la fede in una situazione di passività e di recezione.

La concezione del laico-passivo, che attende di ricevere i doni della salvezza dalla gerarchia, è definitivamente superata. Il concilio si è preoccupato di sollevare la condizione laicale dal grigiore anonimo, in cui si trovava per diverse circostanze storiche, e di darle il suo vero volto.

Questa meravigliosa scoperta resterebbe ugualmente inefficace se non concorresse tutto uno sforzo soggettivo e comunitario per tradurla in una forma personale. In tale prospettiva si colloca l'intento della presente riflessione. Poiché alle spalle di ogni spiritualità c'è una concezione teologica, ora si cercherà di evidenziare i principi generali che soggiacciono a quella laicale.

- PRIMO PRINCIPIO: CRISTOCENTRISMO

Una delle caratteristiche peculiari del cristianesimo è l'idea di Dio come amore discendente verso l'uomo, di cui la visione cristocentrica ne costituisce una sintesi interessante e affascinante. Specialmente nei risvolti filosofici si presenta come superamento di quel rinascente dubbio radicale che intende mettere in discussione la bontà fondamentale del mondo, e di quelle forme nichiliste che vogliono incapsulare l'esistenza nell'esistenziale e contrapporre la materia allo spirito e la vita spirituale alle attività terrene. Alla luce della dottrina cristocentrica non c'è alcuna ombra di opposizione radicale tra spirito e materia: in Cristo si realizza una sintesi dinamica che diventerà perfetta soltanto nel compimento del tempo. In questo processo di realizzazione integrativa, molto importante è la collaborazione responsabile di tutti i fedeli all'opera divina, mediante la consacrazione del mondo.

Riflessi teologici

Che cosa è il cristocentrismo?

Il termine designa quella particolare centralità che Cristo ha nel piano divino del mondo e nella vita spirituale dell'uomo. Entrambi i significati sono documentati ampiamente dalla rivelazione cristiana. Il rapporto Cristo-mondo non è un problema accidentale al Cristianesimo, ma essenziale. Si presenta, infatti, come una religione di incarnazione, il cui posto centrale è occupato da Cristo. In Cristo l'annuncio e il contenuto del messaggio di salvezza convolano a unità.

Dalla rivelazione risulta che il mondo è sta creato dal Verbo di Dio Incarnato, Cristo Gesù, e a lui tende come fine. Perciò, Cristo Gesù è contemporaneamente causa efficiente (principio) e causa finale (fine) dell'intero universo. Nel Prologo di Giovanni, infatti, è categoricamente affermato: «Tutto è stato fatto per mezzo del Verbo [Incarnato], e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste» (Gv 1,3). Il Verbo Incarnato preesiste eternamente in Dio, perché è Dio, è la Parola di Dio, è la Sapienza di Dio, ma è anche vero Uomo, e come tale chiama all'esistenza tutte le cose con amore di benevolenza e le conserva nell'amore di misericordia, fino alla consumazione del tempo. Nell'Apocalisse, poi, Cristo è presentato come «l'alfa e l'omega, il primo e l'ultimo, il principio

e la fine» (Ap 22, 12-13). Terminologia che Giovanni utilizza indifferentemente sia per Dio creatore che per Cristo, principio della creazione e fine di tutto ciò che è stato fatto o creato, verso il quale tendono i secoli e gli esseri tutti.

In relazione a Dio, Cristo è l'"immagine" visibile di Dio invisibile e inaccessibile, e anche l'"unigenito" del Padre, per cui chi vede con la fede Cristo vede anche il Padre. In relazione alle creature, invece, è il "primogenito" di tutte le creature chiamate all'esistenza, cioè è il primo voluto e amato da Dio nelle opere *ad extra*; anzi tutte le creature sono state volute e amate da lui, per lui e in lui hanno consistenza. In relazione alla chiesa, infine. Cristo è il "capo", cioè il principio della vita divina, sia perché in lui abita la pienezza della divinità e della grazia, sia perché l'ha redenta a prezzo del suo sangue.

Nella triplice esaltazione di Cristo, l'accento è posto più sull'incarnazione, culminante nella morte e risurrezione, che sulla creazione, di cui è principio e fine. La "primogenitura" in ordine alle cose create è meno rimarchevole della ri-creazione delle stesse per mezzo del suo amore redentivo. Il mistero della redenzione è profondamente più misterioso di quello della creazione. L'amore di benevolenza è meno grande dell'amore di misericordia.

In questa visione teologica, il sacrificio di Cristo è un vero sacrificio voluto *ab aeterno* dal Padre. Gli effetti non sono limitati alla sfera antropologica, ma si estendono alla sfera cosmica e pneumatologica. È un'azione veramente universale e cosmica come quella del peccato d'origine. Cristo toglie alla radice lo squilibrio operato nell'universo, ristabilendo armonia e collaborazione fra tutti gli elementi dei creato, così da dare gloria e lode al Signore dei Signori.

In un meraviglioso brano agli Efesini, Paolo svela l'arcano disegno di Dio in ordine alla centralità del Cristo, causa dell'universo e dell'uomo. L'intera creazione viene da lui consacrata e continua a essere consacrata dalla chiesa che è il Cristo continuato nella storia. In una forma concitata che non lascia spazio alcuno alla riflessione, si presenta il testo dell'arcano piano, da Dio architettato e da Cristo realizzato:

Benedetto sia Dio, Padre dei Signore nostro Gesù Cristo
che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli in Cristo.
In lui ci ha scelti prima della creazione dei mondo,
per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità

predestinandoci ad essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo,
secondo il beneplacito della sua volontà.
E questo a lode e gloria della sua grazia
che ci ha dato nel suo Figlio diletto;
nel quale abbiamo la redenzione
mediante il suo sangue,
la remissione dei peccati
secondo la ricchezza della sua grazia.
Egli l'ha abbondantemente riversata su di noi
con ogni sapienza e intelligenza,
poiché egli ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà,
secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui prestabilito
per realizzarlo nella pienezza dei tempi:
il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose,
quelle dei cielo come quelle della terra.
In lui siamo stati fatti anche eredi,
essendo stati predestinati secondo il piano di colui
che tutto opera efficacemente conforme alla sua volontà,
perché noi fossimo a lode della sua gloria,
noi che per primi abbiamo sperato in Cristo.
In lui anche voi,
dopo aver ascoltato la parola della verità,
il vangelo della vostra salvezza
e avere in esso creduto, avete ricevuto il suggello dello Spirito Santo
che era stato promesso,
il quale è caparra della nostra eredità,
in attesa della completa redenzione di coloro
che Dio si è acquistato, a lode della sua gloria (Ef 1,3-14).

Schematicamente la potente dossologia si svolge in tre tempi, senza intervallo alcuno e sotto forma di benedizione. Il primo presenta - non in senso temporale ma logico - la lode a Dio per averci ricolmati di ogni beneficio, specialmente della figliolanza adottiva (vv 3-6); nel secondo si benedice Dio per il dono della redenzione e della ricapitolazione in Cristo (vv 7-10); nel terzo e ultimo tempo la benedizione cade sul dono della vocazione alla fede e su quello dello Spirito Santo (vv 11-14).

In questo meraviglioso disegno, tutto l'uomo riceve da Dio tramite l'unica mediazione del Cristo. L'elezione e l'incorporazione a figli adottivi prende consistenza in Cristo, unica via di salvezza,

anzi la stessa salvezza. L'assimilazione a Cristo rende presentabile l'uomo davanti a Dio, che lo vede non direttamente ma unicamente nel Cristo.

Cristo, infatti, è il principio di unità e di intelligibilità, di ordine e di riconsacrazione dell'universo intero, perché con la "ricapitolazione" ha ridato a ogni singola creatura - terrestre e celeste - il suo originario e autentico significato e valore. La sua azione è presentata in chiave escatologica, il cui esito dipende dalla docilità alla voce dello Spirito Santo.

b) - Riflessi antropologici

La dottrina dei cristocentrismo è un fatto acquisito dalla rivelazione e dal magistero ecclesiastico. Il concilio Vaticano Il ha magistralmente richiamato l'attenzione sulla centralità della persona dei Cristo nella teologia e nella spiritualità, nella vita della chiesa e in quella degli uomini e della natura cosmica.

Esplicitamente insegna che la chiesa vive in un totale riferimento a Cristo, sia per l'origine sia per la sopravvivenza nel tempo; e che essa non risplende di luce propria, ma, come "luna" misteriosa unita al "sole", Cristo, deve riflettere sugli uomini la luce riflessa sul suo volto da Cristo (LG 1, 15; PO 2; AG 21).

Quanto più la chiesa si oblia tanto più rende visibile il Cristo, la cui presenza è purificatrice fino alla trasparenza perfetta. Cristo è capo e forma della chiesa, che a lui deve conformarsi per costituire un solo corpo (LG 7). A il sommo sacerdote che si e scelto un popolo sacerdotale per continuare l'opera redentrice, espressa principalmente nel mistero eucaristico e negli altri sacramenti (LG 3.26).

Da Cristo, «come da fonte e capo, promana ogni grazia e la vita dello stesso popolo di Dio» (LG 50), di cui è specialmente maestro di ogni perfezione (Mt 5,48; LG 40). La chiesa, perciò, non è ecclesiocentrica ma cristocentrica; essa prolunga l'incarnazione e l'opera redentrice di Cristo nella storia.

La comprensione della dottrina cristocentrica si chiarisce con il concetto di salvezza, indispensabile sia per l'approfondimento della fede sia per il dialogo con il mondo. Spesso si parla di "storia della salvezza", di "mistero della salvezza", di "piano della salvezza", ma si dà per scontato proprio lo stesso concetto di "salvezza", oppure è legato a rappresentazioni infantili o mitiche' parziali o insufficienti.

Che sia un concetto difficile e complesso da abbracciarsi total-

mente è vero, ma è pur vero che letteratura e predicazione lo presentano non sempre con sufficiente chiarezza. Tra le concezioni più comuni sono da ricordare: quella generica di "salvezza dell'anima"; quella individualistica di "salvare la propria anima"; e quella di "essere salvati".

Alla prima concezione soggiace la dicotonomia spirito-materia, carisma-istituzione, uomo-mondo di chiaro influsso manicheo. La conseguente forma di spiritualità è all'origine della rottura con il mondo e con tutte le realtà terrestri, e dei misconoscimento dei valore e significato del laico nella chiesa.

In questa errata visione dei cristianesimo passa sotto silenzio la stessa novità della bellezza e bontà della creazione. A vero che l'effetto dei peccato ha un significato di "sconsacrazione", ma l'opera redentiva di Cristo ha instaurato una nuova creazione, ricapitolando in sé tutte le cose. È gettato così il fondamento della dimensione secolare della realtà terrena.

Alla concezione individualistica è sottesa, invece, una visione unilaterale del cristianesimo, concepito come una forma di "egoismo soprannaturale" su cui si sviluppa la spiritualità "monadale", cioè chiusa a ogni dimensione comunitaria e sociale della salvezza. La cancrena dell'atteggiamento di deresponsabilizzazione e di fuga dal mondo sono gli aspetti negativi più appariscenti.

Molto si è adoperato il concilio Vaticano II per spezzare questa mentalità cancerogena. La salvezza è un evento individuale che si attua in un contesto comunitario, in questo senso la salvezza è personale.

Dottrinalmente più radicale si presenta la terza concezione intorno alla salvezza, considerata soltanto nel suo aspetto negativo di essere- liberato-da. La liberazione dal peccato, dal male, dalla morte, dall'inferno, dal dominio di satana sono delle esemplificazioni che incidono molto nella concezione e nella pratica della vita.

L'insistenza sulla gravità del peccato e sulla necessità di essere salvato conduce a una spiritualità centrata sulla croce, trascurando l'incarnazione e la risurrezione. Praticamente si ha scarsa attenzione alla presenza dello Spirito nella chiesa e nel mondo: rottura e contrasto tra uomo e ambiente, tra singolo e comunità, tra carisma e istituzione, tra uomo e Dio sono gli effetti più emergenti.

La vita, perciò, si colora di nero e scivola verso il pessimismo. La religione, invece, si carica di rigorismo esasperato. 1 primi a pagarne le conseguenze sono i giovani. Una religione, una morale, una spiritualità con carattere prevalentemente negativo urta, cozza

violentemente contro il senso naturale della vita e di quella giovanile in specie.

Il concetto della salvezza come comunione dell'uomo con Dio in Cristo, e per Cristo con tutti gli uomini viene riproposto con insistenza dall'insegnamento conciliare, che mette in luce l'aspetto positivo di essere-liberato-per. La salvezza dal peccato non è fine a sé stessa, ma finalizzata al possesso comunionale con Dio e con gli uomini (LG 1), per mezzo di Cristo che si auto-presenta come la via (Gv 14,6), la vita (Gv 11,25), il pane vivo (Gv 6,5), il buon pastore (Gv 10, 11), la porta dell'ovile (Gv 10, 9).

L'azione dello Spirito in Cristo, perciò, unisce le due dimensioni dell'amore, quella ontologica o verticale con Dio e quella antropologica o orizzontale con gli uomini, che di per sé sono inscindibili (1Gv 4,20). Dal meraviglioso gesto comunionale di Dio con gli uomini e con il mondo si ricava l'idea di un universo consacrato e quasi divinizzato. Questa volontà di Dio prevede vuole e ama da sempre l'incarnazione dei Figlio, per superare gli ostacoli di ordine ontologico e storico, presenti nella stessa realtà creata dell'uomo e delle cose.

Il mistero dell'incarnazione colma l'abisso ontologico tra trascendenza infinita di Dio e contingenza radicale dell'uomo e della natura in genere, tra esistenza a-temporale di Dio ed esistenza temporale dell'uomo. L'ostacolo di natura storica, invece, dipende dalla volontà libera dell'uomo che rifiuta di essere elevato verso Dio per precipitare verso il nulla o peccato. Il salvataggio dal processo di nullificazione avviene mediante il mistero integrale e totale di Cristo.

In quest'opera divina, l'incarnazione rappresenta l'aspetto positivo della salvezza, mentre la redenzione quello negativo; l'uno ha valore di fine e l'altro di mezzo. La distinzione è soltanto logica, in quanto la realtà è unica e inscindibile: l'amore di Dio verso le creature.

La comunione-unione con Dio è essenzialmente storica, nel senso che si costruisce di giorno in giorno attraverso l'incorporazione a Cristo. L'uomo, infatti, viene da Cristo, vive per Cristo e tende a Cristo (LG 3). Segno e strumento di questa intima e profonda realizzazione è la chiesa (LG 1).

In breve: la salvezza come liberazione riguarda principalmente l'aspetto storico-contingente; mentre la salvezza come comunione, l'aspetto essenziale. L'uno è condizione indispensabile dell'altro, e tutte e due sono inscindibili dell'unico e medesimo atto d'amore di Dio, con il quale si è voluto manifestare all'uomo e al mondo.

c) - Riflessi cosmici

Nella prospettiva cristocentrica, Cristo è al centro del disegno di Dio e al vertice della scala dell'essere. Anche l'anelito verso l'infinito dell'uomo - reso capace di Dio con la creazione - trova in essa la giusta spiegazione e l'adeguata accelerazione. Il rapporto con l'uomo è di molto esemplificato per il possesso di quella capacità o scintilla divina che lo apre alla trascendenza completa e totale, cioè non solo a quella orizzontale o di oltrepassamento, ma anche a quella verticale o di elevazione.

Più complessa, invece, appare la spiegazione dei rapporto tra Cristo e la creazione. E' un dato di fede che anche la creazione - soffrendo le doglie del parto - sarà ricapitolata in Cristo. Come?

Dalla risposta dipende anche l'efficacia dell'azione dell'uomo nella realtà terrestre. t un problema delicato e importante, specialmente in considerazione della nuova concezione scientifica dell'universo non più statico-geocentrico, ma in espansione.

Indipendentemente dalla visione scientifica, la dottrina cristocentrica considera tutta la creazione come ordinata e finalizzata all'uomo; l'uomo a Cristo e Cristo a Dio (1Cor 3, 22-23). L'intuizione paolina è di una straordinaria attualità. La salvezza o liberazione o consacrazione delle realtà terrene non avviene per moto spontaneo o evoluzionistico, ma tramite un impegno personale e responsabile dell'uomo, che, accettando la propria salvezza, può consacrare anche il mondo.

In che modo si realizza questa consacrazione? Come avviene il recupero del valore originario delle cose?

L'accettazione dell'invito divino abilita l'uomo ad amare Dio e secondo Dio. In questa luce le cose appaiono nella loro autenticità creaturale, attraverso la duplice valenza della dimensione simbolica e di quella strumentale. Aspetti propri e autonomi che non sono in contrasto o in contraddizione tra loro, ma complementari e funzionali. Nel rispetto di questa dualità si realizza la consacrazione delle cose, liberandole da un sovrappeso ontologico non dovuto, rendendole così disponibili per la ricapitolazione in Cristo.

E' teologicamente certo che le conseguenze del peccato si fanno sentire anche nell'ordine delle cose terrestri con un peso deformante, senza però farle uscire dall'orbita dell'amore di Dio, e quindi in attesa di essere liberate e trasformate (GS 39.2). L'opera redentiva di Cristo riguarda non solo l'uomo, ma anche tutto l'ordine temporale (AA 5). L'instaurazione del mondo non avviene diretta-

mente ad opera di Cristo, ma nella chiesa per mezzo dell'impegno dell'uomo, cui è intimamente congiunto.

L'uomo, infatti, per la particolare compagine psico-fisica, sintetizza tutti gli elementi del mondo materiale, così che questi attraverso lui toccano il massimo della gerarchia degli enti e prendono voce in lui, per lodare in libertà il loro Creatore (GS 14). In quanto corpo, l'uomo è centro e vertice di tutto ciò che esiste per creazione, e tutto deve essere a lui riferito; in quanto spirito, invece, trascende le singole cose e l'universo nel suo insieme.

Le principali caratteristiche della dimensione spirituale dell'uomo sono l'intelligenza, la coscienza e la volontà. E' una trascendenza su quella materiale che l'uomo sperimenta specialmente nella riflessione sopra di sé e dentro di sé. Spontaneo il riferimento a Pascal: «L'uomo non è che una canna, la più debole della natura; ma è una canna che pensa... Con lo spazio, l'universo mi comprende in sé e mi inghiotte come un punto; ma con il pensiero, io lo comprendo» (Pensieri, 347-348); o anche al concetto di "sublime" in Kant.

Attraverso l'autocoscienza l'uomo assume l'atteggiamento consequenziale verso le cose, non tanto per motivo di giusto orgoglio - il progresso della civiltà ne è prova - quanto nel saper cercare e amare il vero, gustare il bene e ammirare il bello. Questo trascendere il valore strumentale o secolare delle cose permette all'uomo di cogliere il valore simbolico-religioso, con il quale si avvicina alla loro origine ontologica.

"Solamente nel mistero dei Verbo incarnato trova la vera luce il mistero dell'uomo" (GS 22)' Pensiero che sintetizza tutta la visione cristiana della vita ed evidenzia il fondamento della grandezza e dignità dell'uomo nell'essere *imago Christi* e *capax Dei*. E tutto questo in vista e in funzione di Cristo, il *summum opus Dei*, ossia il Capolavoro di Dio.

La dignità umana è stata storicamente diminuita e indebolita dal peccato, che ha infranto l'orientamento dell'uomo verso Dio, se stesso, gli altri e le cose. Di fronte a questo abuso di libertà - fino a rifiutare Dio e a vivere al di fuori di Dio - il Signore non ha mai cessato di amare l'uomo, anzi lo libera dal peccato per reinserirlo nel suo progetto comunionale attraverso l'immagine di Cristo.

È meravigliosamente sublime la visione cristiana della vita e dell'uomo. L'esplicitazione del progetto divino rivela sempre più chiaramente la partecipazione dell'uomo alla natura stessa di Dio, che

si concretizza attraverso la spiritualità.

Con l'intelligenza, l'uomo trascende il mondo sensibile e l'attività sensitiva, raggiungendo la grandezza e la profondità dell'idea universale e necessaria, con cui si apre la strada alla conoscenza di Dio; penetra sempre più profondamente nel buio dell'universo carpendone quanto più segreti possibili, sia al macrocosmo sia al microcosmo; contribuisce potentemente al progresso dell'umanità raggiungendo spesso la sapienza che conduce soavemente al passaggio dal mondo visibile a quello invisibile, dalle creature al Creatore.

L'amore dei bello e dei bene si realizza soltanto nella libertà, aspirazione profonda e legittima dell'uomo, che la cerca ardentemente e costituisce il "segno altissimo dell'immagine di Dio" (GS 17). Il termine di paragone della libertà-volontà dell'uomo resta sempre Dio. Come per sua iniziativa libera e gratuita, Dio comunica all'uomo la sua "immagine" o "capacità", cosi l'uomo si costituisce "in libertà" quando liberamente accoglie l'invito divino e responsabilmente cerca l'Invitante.

L'azione dell'uomo, perciò, deve essere guidata sempre da una scelta libera e mai condizionata da coercizioni o da passioni. Questo agire per personali convinzioni costituisce l'espressione più alta della dignità dell'uomo, che la perfeziona quando raggiunge la libertà- liberata o libertà-per. Traguardo che porta l'uomo nella comunione con Dio sentendosi solidale (= fratello) con tutti gli uomini e con tutte le cose.

Questo in sintesi il concetto di cristocentrismo. Al centro campeggia sovrano Cristo, il capolavoro di Dio, il *summum opus Dei*. Non è in nessun modo Adamo a spiegare Cristo. Il primo Adamo è Cristo stesso "immagine dei Dio invisibile, generato prima di ogni creatura, anzi per mezzo di lui sono state create tutte le cose... e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte le cose sussistono in 1u1" (Col 1, 15-17).

Cristo pertanto è entrato nella storia non *occasionaliter*, non occasionalmente - per sbaglio! - ma voluto formalmente da Dio per essere il centro, la vita e la trasfigurazione. Questo progetto cristologico di salvezza costituisce il primo elemento sostanziale della spiritualità laicale e di ogni spiritualità.

- SECONDO PRINCIPIO: LA FEDE

La riflessione sulla fede come dono non deve far pensare a una

entità completa in sé e per sé, ma a qualcosa di dinamico che esiste solo esistenzializzata, cioè come atto concreto di chi crede. L'affidarsi al messaggio di fede esige impegno personale.

La domanda intorno all'atto di fede non può essere facilmente elusa, perché dalla risposta dipende il valore dell'esistenza, che dischiude il senso della vita e dei mondo.

La fede come dono comporta un dinamismo tale da richiederlo anche dalla risposta dell'uomo, che per comodità viene analizzata in tre tempi, distinti solo logicamente: ascolto accoglienza e risposta.

a) - Fede come ascolto

Se per antonomasia Dio è «colui che chiama» (Rm 9,12), «dà la vita ai morti e chiama il niente all'esistenza» (Rm 4,17); l'uomo invece è per eccellenza il "chiamato", il "*vocato*". E come tale ha l'obbligo di essere degno di colui che lo chiama e della parola che ascolta. Nel processo dei dinamismo della fede, l'uomo è nell'atteggiamento di colui che ascolta. L'ascolto della parola di Dio coincide con l'ascolto di Cristo, che è la Parola vivente. In tale atteggiamento, l'uomo esprime il massimo della sua umanità e il senso più autentico della sua personalità.

Il prestare attenzione alla parola di Dio comporta negativamente la rinuncia a tutto ciò che è a essa estraneo, come l'autosufficienza e il criterio di valutazione del bene e dei male, e positivamente l'apertura alla conoscenza di Dio e alla fede. Classici sono gli esempi della Scrittura: «Ascolta la parola dei Signore» (Is 1, 10; Ger 2,4; Am 7,16), e «Ascolta, Israele» (Dt 5, 1) che introduce in modo solenne il decalogo. Questo principio religioso dell'ascolto è alla base di ogni vocazione: «Parla, o Signore, perché il tuo servo ti ascolta» (1 Sm 3, 10).

Lo stesso principio si trova nel NT, senza della preoccupazione di voler insegnare con la parola, perché qui la parola si traduce in "fatto" e "messaggio". Ascoltare diventa sinonimo di fede - senza ascolto del messaggio non c'è fede - e di beatitudine: beati coloro che ascoltano la parola di Dio. Non bisogna confondere questo tipo di "ascolto" con la semplice percezione uditiva senza alcuna partecipazione personale, al contrario è l'ascolto pregnante effettivo e interiore che suscita l'attenzione del cuore, condizione indispensabile per intendere la parola che si ascolta (At 16,14), per accendere la fede (Mt 8,10; 9,2; 17,20) e per indurre all'azione (Mt 7,16; Rm 2,13). L'ascolto della parola di Dio si realizza veramente

quando l'uomo la converte in azione, ubbidendo alla volontà salvifica del Signore. Fede e ascolto, quindi, s'identificano.

b) - Fede come accoglienza

Nel delicato e complesso dinamismo dell'atto di fede, l'ascolto è solo un momento, anche se primo e fondamentale. Non sempre all'ascolto segue la fede, ossia l'accoglienza della parola di Dio (Mc 4,16; Lc 8,13). Gli è necessaria la comprensione. L'atteggiamento di chi non comprende la parola udita e non l'accoglie provoca facilmente l'indurimento dei cuore, ossia l'indisponibilità all'azione della grazia divina e la chiusura in se stesso. È aperta la via dell'incredulità. L'ascolto, perciò, senza accoglienza non è ascolto (Gv 5,37; 8,43).

Condizioni fondamentali perché Dio apra l'orecchio di chi ascolta la parola, gli illumini la mente per custodirla e gli riscaldi il cuore per agire, sono la libertà e la sincerità. Questo modo di ascoltare assicura la comprensione della parola annunciata e segna l'inizio dell'atto di fede. L'accoglienza della parola di Dio implica un aspetto negativo e un aspetto positivo. Con il primo, l'uomo è chiamato a rinunciare a se stesso, cioè a liberarsi dalla sua impotenza a salvarsi da solo; con il secondo, invece, ad appoggiarsi in Dio che gli assicura la piena realizzazione della sua personalità nel tempo e nell'eternità.

Appoggio che si concretizza nella fede in Cristo, centro e modello di essa. Nella realizzazione del progetto divino, Gesù ha espresso la sua Signoria attraverso l'obbedienza più assoluta al Padre, divenendo per l'uomo credente l'ultima istanza della sua personalità (2Cor 10,5). L'obbedienza contraddistingue il credente, perché sente il dovere di accogliere l'insegnamento che produce la giustizia (Rm 6,16) e conduce alla verità (1Pt 1,22). Diventa cosi il figlio dell'obbedienza (1Pt 1, 2.14).

c) - Fede come risposta

L'ultimo tempo dei dinamismo dell'atto di fede è la risposta concreta e fattiva alla parola ascoltata e accolta. Essa si manifesta in una varietà di aspetti che spaziano dall'intima adesione alle molteplici occupazioni dell'uomo. Come si approfondirà nel prossimo capitolo, l'illuminazione delle cose (realtà terrestri) con la fede è possibile nella misura in cui si riconosce presente nelle cose stesse il contenuto della fede, che costituisce con esse una contempora-

neità e non una giustapposizione di realtà. Qui, interessa evidenziare soltanto il fondamento biblico della risposta umana alla parola di Dio.

Nel paradigmatico discorso della montagna, Gesù appare l'interprete definitivo della parola di Dio. La sua parola risuona più perfetta di quella dei profeti e degli scribi: «insegna come uno che ha autorità» (Mt 7,28; Mc 1,22). A proprio quest'autorità che contraddistingue l'insegnamento di Gesù, rendendolo affascinante agli ascoltatori. Paragona chi ascolta a colui che costruisce sul fondamento della roccia la sua casa che giammai crollerà per le avversità esistenziali (Mt 7,24).

In altri luoghi dei Vangelo, dichiara beato l'uomo che ascolta e mette in pratica la sua parola, facendogli gustare in anticipo il regno escatologico, promesso a chi spende la propria vita per la causa della "parola" (Mt 16,25) e a chi obbedisce alla chiamata di Dio. Obbedire alla parola di Dio significa attualizzarla. Così intesa, essa non rimane inattiva ma sollecita chi la possiede ad agire per la santificazione degli uomini e il recupero della dimensione autentica delle cose, secondo l'esplicita dichiarazione di Gesù: «le mie parole sono spirito e vita» (Gv 6,63). In forza di questa partecipazione alla vita di Cristo, il credente riceve la purificazione interiore e il mandato di consacrare il mondo.

3) - TERZO PRINCIPIO: LA SECOLARITÀ

Mentre nei paragrafi precedenti si è descritto la tipologia teologica dei laico, ora invece si cercherà di mettere in luce quella,secolare o antropologica, così da giustificare la sua peculiare spiritualità.

- Che cosa è la secolarità?

Non è facile dare una risposta esaustiva. Deriva da *saeculum* che nella letteratura cristiana significa mondo, vita terrena..., mentre in quella classica indica tempo età generazione.. Anche nel significato di "mondo" non è per nulla facile dare una descrizione, perché molteplici sono i presupposti ontologici storici e culturali. Per avere un'idea della complessità del problema basti pensare che ai termini "mondo-secolo" sono collegati: mondano, mondanità, mondanizzazione, secolare, secolarità, secolarizzazione, secolarismo, laico, laicale, laicità, laicizzazione, laicismo ecc.; mentre ai

loro concetti: cose, fatti, essere, natura, materia, creazione, storia ecc. Senza entrare nelle particolari analisi, si accenna soltanto al significato generale di possesso storico in cui la complessità di "mondo" viene liberato dalla tutela dei controllo religioso e da concezioni metafisiche chiuse. Questa liberazione da ogni forma di subordinazione alla sfera religiosa s'identifica con l'affermazione dell'autonomia dei mondo, che non si traduce in indipendenza o autosufficienza ontologica senza cadere nell'ideologia del secolarismo o del laicismo.

Le analisi fenomenologiche ed esistenzialistiche concludono per una "apertura trascendentale" dei mondo che si manifesta come unità. L'uomo - che appartiene al mondo - può afferrare quest'unità come la può mancare, egli cioè possiede la libertà. Cogliendola può porre la distinzione metafisica dell'apertura trascendentale, cioè la distinzione tra spirito e materia, anima e corpo; mancandola, invece, resta chiuso nella stessa fatticità opaca del mondo. Questa scelta-decisione di non aprirsi alla dimensione dello spirito rende l'uomo senza speranza, mentre l'accettazione pone il rischio di cadere nel dualismo. L'importanza di essere liberi!

Anche se teoricamente il concetto di mondo autonomo debba rimanere distinto da quello di creazione, non si può accantonare il problema di natura teologico-morale dell'uso dello stesso mondo in rapporto all'uomo. Di fronte a esso il cristiano si trova a riconoscere il mondo come entità creata e autonoma, e, nello stesso tempo, a dichiararlo "infirmato" a causa del peccato d'origine (1 Cor 7,29-3 l; Rm 8,20-22). Questo atteggiamento dialettico caratterizza in modo essenziale e universale l'essere dei cristiano. li vero rischio non gli deriva tanto dalle cose in se stesse quanto dal suo cuore che è incapace - senza la fede e la grazia - di stabilire un rapporto ben ordinato con la realtà mondana o secolare. In questo abbozzo di quadro teoretico, si cercherà di leggere la dimensione secolare del laico che appartiene all'entità creaturale del mondo ed è aperto alla dimensione teologica, come dimostrato nei due precedenti principi. La lettura è in chiave spirituale.

Per la secolarità il laico si distingue dal clero e dal religioso. Per definizione clero significa parte, cioè messo a parte per il Signore e lontano dalle cure dirette dei mondo. Clero, perciò, è sinonimo di consacrato al Signore. Il religioso, invece, ha la sua ragion d'essere nel testimoniare lo spirito delle beatitudini evangeliche, mediante la "fuga dal mondo", i cui segni principali sono i tre voti -

povertà castità e obbedienza - e la clausura. Con l'istituzione religiosa la chiesa insegna che le realtà terrestri se non passano attraverso il crogiuolo delle beatitudini - spirito di umiltà, di pazienza, di povertà, di purezza; spirito di rinuncia alla ricchezza, al potere, al piacere, all'egoismo, all'arrivismo, all'autosufficienza... - non rientrano nel disegno divino di salvezza.

Se per istituzione clero e religioso vivono ai confini della secolarità, i laici, invece, per definizione vivono direttamente nel secolo: sono implicati in tutti e singoli i doveri e affari di questo mondo, e nelle ordinarie condizioni di vita familiare sociale e politica, di cui la loro esistenza è come impastata e intessuta.

Recita il Concilio: "E' propria e peculiare dei laici l'indole secolare; per loro vocazione è propri dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinarie secondo Dio; [i laici] vivono nel secolo... e sono da Dio chiamati a contribuire dall'interno alla santificazione dei mondo mediante l'esercizio del proprio ufficio e sotto la guida dello spirito evangelico... principalmente con la testimonianza della loro vita, con il fulgore della loro fede, della loro speranza e carità. Ai laici, quindi, spetta particolarmente di illuminare e ordinare le realtà temporali... secondo Cristo" (LG 31).

b) - Che cosa è l'ordine temporale?

Che valore attribuire all'affermazione conciliare: i laici hanno la vocazione di restaurare l'ordine temporale, secondo il disegno di Dio?

La risposta suppone la conoscenza dell'espressione "ordine temporale". A da intenderla come quel complesso di realtà proprie dell'uomo in quanto vive nel mondo: famiglia, istituzioni di comunità politica e sociale, economia, arte, professioni, mass media. Nell'ordine temporale bisogna distinguere un significato immediato o diretto che permette all'uomo di realizzarsi pienamente sul piano naturale o secolare; e un significato mediato o indiretto che lo aiuta a raggiungere il fine ultimo per cui esiste, cioè la partecipazione alla vita stessa di Dio. L'ordine temporale, perciò, ha un duplice valore: di fine e di mezzo. Il primo è comune a tutti gli uomini indipendentemente dal loro credo religioso o ideologico; il secondo, invece, è proprio dei credenti in Dio e in Cristo. Confondere i due piani di valori significa precludersi la via per una restaurazione dell'ordine temporale e per un dialogo con gli altri.

Una delle condizioni essenziali per un dialogo costruttivo è una

base in comune tra i dialoganti. Il valore immediato o autonomo della realtà secolare costituisce la base comune tra credenti e non credenti, senza rifiutare il valore mediato o teologico, anzi lo richiede per fondare la sua apertura trascendentale allo spirito. Questo riconoscimento dell'autonomia della realtà secolare comporta nei laici l'accettazione cosciente e responsabile della competenza e della collaborazione nel trattare la stessa realtà secolare.

Il compito peculiare del laico nel secolo non è in alcun modo sussidiario o di complemento, ma è costitutivo e di diritto. La sua obbedienza alla chiesa non riduce né limita la qualità dell'impegno che si sviluppa su un duplice piano: di costruzione e di preparazione. Non semplicemente a parole si costruisce la città terrestre, ma con le opere, ossia con gli strumenti idonei della cultura, della politica, dell'economia, della ricerca scientifica e tecnica, del lavoro, dell'educazione, dell'insegnamento. Se è così, allora, il "luogo teologico" in cui deve operare il laico - secondo la sua specifica vocazione - è il rispettivo mondo della cultura, del lavoro, dell'insegnamento. A lui, quindi, tocca l'arduo compito di animare l'ordine temporale con la qualità cristiana della vita.

c) - Competenza e responsabilità

Come intendere quest'animazione dei mondo? Che valore attribuirle?

Problemi molto delicati e molto complessi, che possono solo essere accennati. A da notare che nel popolo di Dio si sta creando una nuova presa di coscienza della nuova situazione che spinge il credente a riesaminare il suo posto e il suo ruolo nel mondo in continua trasformazione. Il mondo attuale è un mondo nuovo e più umanizzato. Le scoperte scientifiche che regolano le risorse della natura e il dominio tecnico delle sue energie hanno messo l'uomo nella condizione di considerare il mondo meno come simbolo e più come realtà oggettiva e autonoma.

La conseguente desacralizzazione del mondo - secondo il concetto di *Entzauberung* di Max Weber - ha gonfiato il potere esaltante e sovrano dell'uomo. Da un lato, essa pone l'uomo in una condizione in cui il suo senso religioso viene turbato; dall'altro presenta un aspetto di catarsi per la fede molto importante, liberandola da certe superstizioni e da certi complessi di insicurezza.

Di fronte a questa nuova situazione il laico non deve schierarsi a favore di una campagna sacralizzante, perché il mondo non ha bi-

sogno di alcuna sacralizzazione per essere santificato. Oltre alla distinzione tra sacro e santo, è da tener presente anche la non identificazione tra civiltà cristiana e civiltà ecclesiastico-clericale. Distinzioni utili per salvaguardare la verità della dottrina e l'efficacia dell9azione, in quanto salvano la trascendenza del divino e la responsabilità dell'uomo.

Spesso sui laici cade l'accusa di dualismo: credenti in chiesa e non credenti nella vita social-politica, intesa unicamente nel suo fine immediato e autonomo. Ma è anche vero che alcuni enunciati dottrinali ne sono inconsciamente all'origine. Si pensi a tutto ciò che sta dietro al binomio fede-ragione o grazia-natura, dove la ragione-natura è considerata infrastruttura della fede-grazia.

In tale interpretazione la grazia di Cristo appare isolata ed estranea alla realtà dei mondo, contro l'esatta interpretazione della parola di Dio, spiegata nel principio dei cristocentrismo. Perciò un maggior rispetto della parola sacra, uno studio più coscienzioso di essa, uno spirito più docile al magistero della chiesa e un'attenzione più libera ai segni dei tempi potrebbero evitare simili anomalie nella vita concreta.

L'inserimento del laico nelle realtà terrestri deve essere intrinseco se si vuoi assicurare un contributo reale per la restaurazione del mondo, secondo i due piani di valore dell'ordine secolare. Collaborazione che chiama in causa il problema della competenza specifica e della responsabilità personale.

Molto importanti sono in proposito alcuni pensieri della lettera enciclica *Pacem in terris* di Giovanni XXIII: «Non basta essere illuminati dalla fede e accesi dal desiderio del bene per penetrare di sani principi una civiltà» (n. 77); «La competenza scientifica, la capacità tecnica, l'esperienza professionale, se sono necessarie, non sono però sufficienti per ricomporre i rapporti della convivenza umana... (che ha per) fondamento la verità, (per) obiettivo la giustizia (per) forza propulsiva l'amore (e per) metodo di attuazione la libertà» (n. 78); «Non si dimentichi che la gradualità è la legge della vita in tutte le sue espressioni; per cui anche nelle istituzioni umane non si riesce a innovare verso il meglio che agendo dal di dentro di esse gradualmente» (n. 86).

E' delineato un programma di vita laicale, secondo cui il laico può vivere nella giusta dimensione la sua secolarità, sempre nel rispetto dell'autonomia delle cose e della libertà di chi non condivide la sua stessa preoccupazione di fede.

Alla concreta sua realizzazione due ostacoli sempre emergenti si frappongono: la tentazione dell'ordine temporale a chiudersi in se stesso e ritenersi ontologicamente autosufficiente; e la tendenza a voler mortificare la dignità della persona umana,come documenta il progresso tecnologico non più facilmente controllabile dall'uomo che pure l'ha prodotto.

La costituzione *Gaudium et spes* stigmatizza così i due atteggiamenti: «Sbagliano coloro che - sapendo che in terra non abbiamo una cittadinanza stabile ma cerchiamo quella futura - pensano per questo che possono trascurare i propri doveri terreni e non riflettono che invece proprio la fede li obbliga ancor di più a compierli secondo la vocazione di ciascuno; e (sbagliano) coloro che pensano di potersi immergere talmente negli affari della terra, come se questi fossero estranei del tutto alla vita religiosa, che consisterebbe - secondo loro - esclusivamente in atti di culto e in alcuni doveri morali» (n. 43).

È facile rilevare che il "distacco tra la fede che si professa e la vita quotidiana" costituisce l'errore spirituale più grave dell'attuale momento culturale. Di conseguenza chi trascura gli impegni sociali sotto qualsiasi forma, o vede opposizione tra attività sociale e vita religiosa o riduce la vita di fede soltanto ai doveri del proprio stato, sbaglia grossolanamente sia contro il prossimo che contro Dio, mettendo così gravemente in pericolo la propria salvezza. L'invito del concilio Vaticano Il suona di ammonimento per correggere in tanti cristiani quella mentalità pedagogico-spirituale troppo angusta che vede della vita solo l'aspetto individualistico e non anche quello sociale, dimenticando che la dimensione sociale è connaturale a un sano e corretto concetto di persona.

Questi pericoli devono mettere in guardia da una valutazione troppo ottimistica della secolarizzazione, e guardare alla fede in chiave più cosmica che individualistica. In tal modo l'impegno dei laico si colloca nella ricerca del dono per interpretare gli avvenimenti della storia alla luce della fede nella presenza attiva della provvidenza divina.

Il grande problema attuale dei "segni dei tempi" che richiama quello dei profetismo. Leggere i segni dei tempi non è facile per niente: suppone fede profonda, libero discernimento, sincera discrezione e tanto coraggio, per non cadere inconsapevolmente nell'astrazione della realtà concreta.

Gli avvenimenti, infatti, sono fatti e segni a un tempo che mai

sopportano sovrapposizione. Vanno ascoltati e rispettati per quello che sono e secondo le loro leggi. Ogni tentativo "prematuro" di sovrannaturalizzazione potrebbe risultare invece una mistificazione. Per questo i laici nelle loro azioni e attività devono seguire la coscienza cristiana, pur essendo contemporaneamente fedeli e cittadini (AA 5).

Il fondamento della coscienza cristiana poggia «sull'amore di Dio e del prossimo» (GS 16), che dolcemente spinge all'azione nel rispetto più assoluto della dignità dell'altro. Nella fedeltà a tale coscienza, i laici non possono agire più individualisticamente ma soltanto in collaborazione con gli altri nel cercare la verità che aiuta a risolvere i problemi della città secolare.

Fondamentale caratteristica della collaborazione è il dialogo: «arte di spirituale comunicazione» che poggia sul quadrilatero della chiarezza, della mitezza, della fiducia e della prudenza (Paolo VI). La dialettica dei dialogo esige che i dialoganti siano su di un piano di perfetta uguaglianza e di franca sincerità. Senza tale piano risulterebbe una finzione tattica che renderebbe inutile ogni sforzo, in quanto sarebbe espressione almeno implicita di calcolata volontà di potenza o di superiorità.

La metodologia in atto dei dialogo riposa su alcune convinzioni: 1) superamento dello scoglio dell'isolamento egoistico; 2) persuasione che la vita è collaborazione; 3) consapevolezza di essere parte di un tutto; 4) sincerità nel ricercare la verità o la soluzione; 5) rispetto della dignità di ogni persona; 6) sforzo per instaurare l'unione effettiva degli uomini.

Riducendo all'essenziale tale metodologia si può dire che dove non c'è rispetto della persona e amore per la verità, ivi non c'è né dialogo né possibilità di instaurarlo. Condizioni che presuppongono un concetto di verità che non sia espressione della soggettività di uno dei dialoganti, ma abbia valore oggettivo e assoluto; e un concetto di cooperazione che realizzi la soggettività d'ambo le parti, onde evitare il sentimento dell'autosufficienza.

Con un dialogo serio e sincero si raggiunge la visione della realtà che si costruisce progressivamente non per una vittoria di una parte sull'altra, ma per una penetrazione solidale della sua verità, attraverso la concorde realizzazione dei giusto, dei bello e dei bene. Valori di cui i dialoganti hanno estremo bisogno per vivere e sopravvivere. Difficile l'arte del dialogo, ma non impossibile.

L' analogia entis tra univocità ed equivocità Questioni ontologiche nella tradizione aristotelico-tomista

Antonella Doninelli[1]

La questione sull'analogia dell'essere in san Tommaso è una delle più studiate, dibattute e riprese dalla storiografia filosofica.

La versione comunemente divulgata, secondo cui san Tommaso, riprendendo Aristotele, consegnerà alla tradizione filosofica successiva una visone dell'essere analogica, capace di rendere conto sia della trascendenza divina sia della partecipazione delle cose all' *Actus essendi*, cioè all'essere di Dio, non è poi così scontata.

Anzi non è mancato chi ha segnalato la difficoltà di difendere la multivocità dell'essere costruita sull'analogia di attribuzione, per la quale l'Aquinate sembra propendere nell'ultimo periodo della sua speculazione[2]. Sicuramente ciò dipende dal peso che una tale dottrina ha assunto in ambito ontologico, visto che secondo molti è solo con l'Aquinate che l'Essere è stato veramente posto al centro della speculazione filosofica[3].

---

[1] Istituto Teologico Cosentino. antodoninelli@libero.it Grazie ai miei studenti perché questa ricerca nasce con la finalità di trasmetterla a loro. Grazie alla mia famiglia: Luca, i bambini e i miei genitori per il supporto quotidiano. Grazie a Paola per voler condividere i contenuti di questo scritto con amicizia.

[2] Il primo tra questi fu senza dubbio il celebre commentatore di san Tommaso, Tommaso de Vio, conosciuto anche come il Gaetano o il Caietano (dalla città di Gaeta), cardinale e studioso tomista di primo ordine. Nel suo commentario al *De ente et essentia* e nel *De nominum analogia* afferma chiaramente che l'unico tipo di analogia che si possa ammettere nel descrivere il rapporto tra l'essere di Dio e quello delle creature è l'analogia di proporzionalità, poiché essa sola è in grado di preservare l'irriducibile distanza e differenza tra l'essere di Colui che crea e l'essere delle creature. Sulla scia del Caietano si colloca per sua stessa ammissione Sofia Vanni Rovighi (*Elementi di filosofia*, Marzorati, Milano 1953). Ancora, propendono per un primato dell'analogia di proporzionalità esponenti tomisti di primo piano come p. Reginald Garrigou-Lagrange (*Dieu, son existence et sa nature*, Beauchesne Editions, Paris 1950), Jacques Maritain (*Distinguer pour unir ou les degrés du savoir,* Desclée De Brouwer, Paris 1932) e James F. Anderson (*The Bond of Being. An Essay on Analogy and Existence*, Herder Book Co, St. Louis 1949). Per un quadro esauriente si veda E. Berti, *L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomistica*, in *Nuovi studi aristotelici, IV/1 – L'influenza di Aristotele Antichità, Medioevo e Rinascimento*, Morcelliana, Brescia 2009; pp. 139-166.

[3] Si veda in proposito B. Mondin, *La Metafisica di san Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2002, pp. 192-203.

Ed è giusto che fiumi di inchiostro siano stati versati sulle interpretazioni della proposta tomista, che però a ben osservare la questione si presenta carica di letture differenti e persino divergenti: sullo stesso concetto di *esse*, ma anche e soprattutto sul rapporto tra gli enti e quell' *Esse ipsum*, che diviene il perno dell'intero edificio ontologico di san Tommaso

Questo punto appare quanto mai interessante in una prospettiva di storia delle idee e di storiografia filosofica, si pensi agli infiniti dibattiti tra i due filoni prevalenti della scolastica medievale: quello tomista, sostenitore della necessità di un essere equivoco, seppur analogico, sola condizione per preservare la trascendenza divina e distinguere l'essere del Creatore da quello delle creature; e quello francescano, che con Duns Scoto *in primis* innestò la propria descrizione ontologica nella tradizione dell'univocità dell'essere, di stampo platonico se non addirittura parmenideo.

Ecco perché concentrare l'attenzione su quelle letture meno 'tradizionali' dell'ontologia tomista, può rivelarsi una scelta ricca di spunti interessanti. Il contributo che ci aiuterà nel nostro percorso è quello fornito alla storiografia tomista e, più in generale a quella filosofica, da Enrico Berti.

1. L'antefatto: l'*omonimia pros hen* di Aristotele

Un filosofo sistematico quale Aristotele può essere studiato e analizzato da mille differenti prospettive, tutte in grado di raccontare in maniera efficace lo spessore e la profondità del pensiero del filosofo di Stagira. Eppure non si teme di arrischiarsi in un'affermazione troppo perentoria se si afferma che la 'filosofia dell'essere' o 'filosofia prima' costituisce l'ossatura della speculazione aristotelica, poiché, secondo quanto sostiene lo stesso Aristotele, studiare l'«essere in quanto essere», che è appunto lo scopo precipuo della 'filosofia prima', è il punto di partenza, ma al tempo stesso il punto di arrivo di ogni indagine filosofica

> la filosofia prima (...) in quanto è prima, essa sarà universale e ad essa spetterà il compito di studiare l'essere in quanto essere, cioè che cosa l'essere sia e quali attributi, in quanto essere, gli appartengano[4].

[4] *Metafisica*, E, 1 1026a 30-32. Per tutte le citazioni della Metafisica di Aristotele si utilizzerà l'edizione italiana a cura di Reale G., *Aristotele. Metafisica*, Rusconi, Milano 1993.

L'analisi dell'essere costituisce quindi il punto di partenza nello studio della realtà, in quanto la 'filosofia prima' ha per oggetto i principi, cioè quei concetti espressi mediante enunciati che costituiscono l'inizio di ogni indagine scientifica e filosofica. E' anche però punto di arrivo in quanto la 'filosofia prima' ha al tempo stesso il compito di svelare le profondità ontologiche della realtà che ci circonda e, secondo una celebre regola metodologica aristotelica sempre improntato alla concretezza nella conoscenza di ciò che circonda l'uomo, cioè che è meno esposto all'evidenza della conoscenza sensibile e dell'osservazione, l'«in sé» delle cose, è ciò che si conosce per ultimo[5].

Rispetto a Platone, che sulla scia di Parmenide offriva una visione univoca dell'essere, Aristotele presenta una ontologia fondata sulla molteplicità. Rispetto all'essere univoco delle Idee platoniche, unico vero essere, con Aristotele il panorama ontologico si presenta immediatamente come equivoco e caratterizzato dalla pluralità con cui il termine «essere» è utilizzato per indicare realtà diverse tra loro, seppur accomunate appunto dal fatto di 'essere'.

Aristotele conduce e analizza il problema della struttura dell'essere in numerosi luoghi della *Metafisica*, e non solo. In questa sede, in cui la finalità è quella di richiamare alla mente le acquisizioni e le novità introdotte dall'ontologia aristotelica, ci limiteremo a seguire un percorso che passerà in rassegna alcuni luoghi particolarmente evocativi contenuti nella *Metafisica* e cioè: il libro *Delta*, il libro *Gamma* e il libro *Zeta*.

Nel libro *Delta*, che è una raccolta di termini del lessico aristotelico, Aristotele spiega il significato del termine 'essere' nel capitolo 7. Lo Stagirita distingue 4 sensi principali del termine, che è quindi - come la maggior parte delle parole esistenti - equivoco. Innanzitutto, afferma Aristotele, c'è un senso accidentale in cui si dice che qualcosa 'è'.

E' quel senso che per esempio congiunge due attributi che fanno accidentalmente riferimento ad un medesimo soggetto (questo uomo è 'bianco', questo uomo è 'musico', quindi il 'bianco è musico'). Questo senso è il meno interessante per un'analisi che si proponga di studiare la concezione aristotelica dell'essere per vie

[5] Cfr. *Etica Nicomachea* I,7 1098a 20-23

generali. Il secondo senso di 'essere' che Aristotele individua, sempre in *Delta* 7, è invece l'essere 'per sè', cioè l'essere propriamente detto, nel suo senso più forte.

Su questo torneremo subito dopo aver elencato gli altri due. Aristotele distingue un terzo senso di essere, come 'vero e falso', ossia verofunzionale. Si tratta del senso che si adopera quando, secondo la teoria aristotelica della verità, si dicono congiunte cose che nella realtà sono congiunte, oppure si dicono disgiunte cose che nella realtà sono disgiunte, dicendo il vero, oppure si dicono congiunte cose che sono disgiunte e viceversa si dicono disgiunte cose che sono congiunte dicendo il falso. Questo terzo senso in cui il termine 'essere' è abitualmente utilizzato fa quindi riferimento all'ordine dell'enunciazione, seppure è inevitabilmente presente il legame con il piano ontologico. Il quarto e ultimo senso di essere è invece l'essere detto secondo la potenza e l'atto. Un'acquisizione questa tutta aristotelica, volta ad individuare un modo di 'dire' ed intendere l'essere di importanza notevole per molte questioni filosofiche con le quali Aristotele si trova a fare i conti.

Numerosi apparenti dilemmi, diverse complicate aporie, sono risolte dallo Stagirita proprio grazie alla distinzione tra l'essere in potenza e l'essere in atto, entrambi sensi di 'essere' e quindi modi in cui 'essere' si dice. Basti qui citare un unico importantissimo caso, grazie al quale, Aristotele riesce ad ottenere una fondamentale acquisizione concettuale: la possibilità di definire una generazione in senso proprio[6], come venire all'essere di qualcosa dal non essere, senza violare il precetto parmenideo secondo cui è impossibile che dal non-essere possa derivare un qualunque tipo di essere. La soluzione improntata da Aristotele risiede nell'affermare che quel non-essere dal quale qualcosa si genera non è un non essere assoluto, ma è un non essere in atto una certa cosa, che invece in potenza già è.

Il senso principale di essere che Aristotele individua nel capitolo 7 del libro *Delta* è quello che egli denomina 'essere per sé' o 'secondo le 10 categorie'.

> Essere per sé sono dette, invece, tutte le accezioni che ha l'essere secondo le figure delle categorie: tante sono le fi-

[6] Cfr. *De Generatione et Corruptione*, A, 3

> gure delle categorie e altrettanti i significati dell'essere. Poiché dunque, alcune delle categorie significano l'essenza, altre la qualità, altre la quantità, altre la relazione, altre l'agire o il patire, altre il dove e altre il quando: ebbene, l'essere ha significati corrispondenti a ciascuna di queste[7].

Ecco come la celebre dottrina delle categorie viene presentata nel ricco panorama ontologico di Aristotele. Studiare l'essere nel suo senso più proprio e più forte, vuol dire studiare l'essere detto secondo le 10 categorie che attraverso la distinzione tra sostanza e categorie accidentali compongono la struttura ontologica ideata da Aristotele, denominata dagli studiosi, sulla scia dello stesso Filosofo, omonimia *pros hen*. Probabilmente la formulazione più chiara e più celebre dell' omonimia *pros hen* è esposta da Aristotele nel capitolo 2 del libro *Gamma*:

> L'essere si dice in molteplici significati, ma sempre in riferimento ad un'unità e ad una realtà determinata. L'essere, quindi, non si dice per mera omonimia, ma nello stesso modo in cui diciamo "sano" tutto ciò che si riferisce alla salute, o in quanto la conserva, o in quanto la produce, o in quanto ne è sintomo, o in quanto è in grado di riceverla[8]

Tale denominazione è dovuta al fatto che lo stesso termine 'essere' indica realtà differenti tra loro, presentando quindi la caratteristica propria degli omonimi, secondo la definizione di 'omonimi' che Aristotele dà in *Categorie* 1 si dicono omonime le cose delle quali soltanto il nome è comune, ma la definizione corrispondente al nome è diversa: ad esempio animale è detto l'uomo e il dipinto[9].

> Tuttavia, il caso dell'essere è un caso particolare di omonimia poiché le realtà differenti, tutte designate con lo stesso termine 'essere', ammettono un certo tipo di unità costituito dal far riferimento ad un qualcosa (*pros hen*), che costituisce quindi per loro una sorta di unità. Questo

---

[7] *Metaph.*, Δ, 7 1017a 23-26

[8] *Metaph.*, G, 2 1003a 33.36. Si noti che l'esempio del "sano" è del tutto simile in san Tommaso.

[9] *Cat.*, 1 1a 1-3. *Aristotele, Le Categorie*, a cura di Zanatta M., BUR, Milano 1989.

> termine, vera chiave di volta dell'ontologia aristotelica, è la sostanza, senza la quale nessuna delle altre categorie può sussistere.

La sostanza è la categoria sussistente sulla quale le altre poggiano, e senza la quale le altre categorie non potrebbero neppure esistere.

Scrive Berti:

> Questa categoria pertanto esprime sempre e soltanto "che cos'è" una cosa, e mai quanta, quale, ecc., essa è. Perciò Aristotele indica la categoria della sostanza come la categoria del "che cos'è" per antonomasia, e la designa mediante il termine *ousìa* che di per sè significherebbe essenza, ossi appunto il "che cos'è" di una cosa[10].

La sostanza quindi è l'unica tra le categorie ad avere significato "per sè" mentre le altre hanno significato soltanto in relazione alla sostanza.

Anche sulla sostanza però Aristotele sente la necessità di effettuare ulteriori precisazioni chiedendosi quale tipo di sostanza sia sostanza in senso primario e più forte. L'alternativa si pone tra le sostanze universali (specie e generi) e le sostanze individuali (i sinoli di materia e forma). I luoghi delle opere aristoteliche sulla questione sono numerosi. La soluzione però sembra essere individuata e presentata da Aristotele nei cosiddetti 'libri centrali' della *Metafisica* (*Zeta, Heta, Lambda*) in particolare nel libro Z, capitolo 3 in cui, dopo un'approfondita analisi dei significati del termine 'sostanza', Aristotele conclude affermando che sostanza, nel senso più proprio del termine sono le sostanze universali corrispondenti alla forma. Infatti nella prospettiva aristotelica la forma è ciò che condivide una molteplicità di individui appartenenti alla stessa specie. In altre parole, per quel che riguarda l'essere umano, l'essenza di uomo, condivisa dall'intera specie al di là delle differenze individuali, è ciò che rende l'uomo quello che è, dunque è la sua sostanza.

---

[10] Berti E., *Profilo di Aristotele*, Edizioni Studium, Roma 1993.

2. La novità del concetto di partecipazione introdotto da san Tommaso.

Il ruolo fondamentale che in Aristotele ha la sostanza, in san Tommaso lo assume l'*Esse*, nella sua forma intensiva. L' Aquinate propone una distinzione tra l'*Esse commune* o *universale*, che indica un livello minimo di realtà, per cui le cose semplicemente sono, e che per questo le accomuna tutte, si potrebbe indicare come senso estensivo di 'essere'; e l'*Esse ipsum*[11] o *absolutum*, che rappresenta invece il massimo livello di realtà, poiché indica l'attualità di ogni atto, e può essere indicato come senso intensivo di 'essere'.

Spiega san Tommaso:

> Perciò ogni cosa riceve il completamento definitivo grazie alla partecipazione all'essere. Così **l'essere è il completamento di ogni forma**. Infatti la forma giunge alla pienezza soltanto quando è in atto. In tal modo non esiste alcuna forma se non grazie all'essere[12].

In questo, come in altri molti passaggi simili, san Tommaso intende dire che esiste un senso intensivo di essere attraverso il quale è possibile indicare ciò per cui una cosa è **in atto** proprio quello che è:

> conseguentemente ciò che chiamo essere è l'attualità di ogni atto, cioè la perfezione di qualsiasi perfezione[13].

L'*Esse ipsum* (o *Esse absolutum*), già per la tradizione uno dei modi con i quali indicare l'essere di Dio, è quindi, per adoperare una felice espressione di Mondin[14], una "super-forma", cioè è qualcosa che attraverso il concetto di partecipazione è in grado di per-

---

[11] Cfr. Berti E., *Introduzione alla Metafisica*, UTET, Torino 2006 (1ª ed. 1993), pp. 25-26.

[12] San Tommaso d'Aquino, *Quodlibetalia*, XII, 5, 1. Il grassetto è mio.

[13] Id., *De Potentia*, q.7, a.2, ad 9: «Ad nonum dicendum, quod hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens». Cfr. inoltre sull'essere come prima perfezione e atto di tutti gli atti altri luoghi: *Sum. Theol.*, 1ª, q. IV. a. 1 ad 3 e a. 2; *Quodl.* II, a. 3.

[14] Mondin B., *La Metafisica di san Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, cit., p. 199. La terminologia è probabilmente di influenza neoplatonica.

fezionare ulteriormente negli enti il ruolo della forma, la quale già secondo la lezione aristotelica svolgeva un ruolo determinante e altamente specificante nel sinolo rispetto alla componente materiale.

Ora, secondo san Tommaso, qualsiasi ente trova la sua perfezione soltanto grazie all' *actus essendi*, cioè grazie all'essere, che in quanto atto attualizzante lo rende davvero e definitivamente ciò che deve essere. Ecco come sembra debba essere intesa l'espressione, per la verità alquanto sorprendente per chi è abituato al lessico aristotelico, usata da numerosi interpreti tomisti, secondo cui l'essere sta rispetto all'essenza, come l'atto sta rispetto alla potenza. Ciò che rende una cosa quella che è, è l'essere, inteso nel suo senso intensivo, mentre l'essenza da sola non sarebbe sufficiente.

Da quanto detto appare quindi chiaro il perché molti interpreti non esitino a dichiarare che san Tommaso porta sulla scena ontologica un nuovo e potente concetto di essere, che rivesta da subito il ruolo di protagonista assoluto: l'*Esse ipsum* o *actus essendi*, il quale, a motivo del ruolo che svolge negli enti creaturali e della pienezza con la quale è proprio di Dio, può certamente essere denominato **atto supremo**.

Tuttavia, di questo protagonista della scena ontologica, l'*Esse ipsum*, non è dato conoscere le caratteristiche in maniera esaustiva, anzi per molti autori esso è indefinibile, inaccessibile a motivo del suo essere 'altro' rispetto a tutti gli altri enti, ma anche rispetto a tutte le altre essenze[15].

L'alterità e la trascendenza dell' *Esse ipsum* conduce inevitabilmente al concetto di partecipazione, sul quale si gioca la possibilità di costruire un sistema ontologico capace di rendere conto della relazione, e al tempo stesso dell'incommensurabile differenza e distanza tra l'essere divino e l'essere delle creature.

Sul concetto di partecipazione Berti scrive:

> Uno dei modi più diffusi e tradizionali di concepire la **trascendenza** è quello basato sul rapporto di 'partecipa-

[15] Forse il più autorevole dei tomisti sostenitori dell'inconoscibilità dell'*Esse ipsum* è Cornelio Fabro che nella sua opera più rappresentativa (*Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino*, Torino 1960, p. 233) così si esprime sulla questione: "Il raggiungimento dell'esse come actus essendi non può consistere in una apprensione indivisibile come la comprensione dell'essenza, né essere il termine di arrivo di un qualsiasi processo astrattivo". Come unico modo di accostarsi all'*Esse* Fabro propone un processo ascendente che chiama 'riflessione intensiva'.

> zione', espressione metaforica risalente a Platone per indicare il rapporto tra una realtà che possiede un certo carattere a titolo proprio, e dunque in forma **perfetta**, o eminente, e altre realtà che possiedono lo stesso carattere, ma a titolo **derivato dalla prima**. E dunque in forma imperfetta o parziale. In tali casi, pertanto, si dice che queste ultime realtà "partecipano", cioè prendono parte, hanno in sé una parte, del carattere della prima, mentre la prima **possiede tale carattere "per essenza"**.[16]

In effetti, per san Tommaso l' *Esse ipsum* è quell'ente in cui l'essere coincide con la sua essenza, che a sua volta è l'atto stesso di essere; mentre gli enti creaturali hanno l'essere distinto dalla loro essenza, che non è certo costituita dall'atto di essere in quanto tale, ma da caratteristiche specifiche di volta in volta peculiari e diverse. L'essere delle creature oltre ad essere distinto dalla loro essenza partecipa, in quanto è, dell'essere divino.

Per spiegare in che modo tale partecipazione sussista e abbia luogo san Tommaso utilizza il concetto di analogia.

Le opere principali in cui l'Aquinate parla dell'analogia dell'essere (*De Ente et essentia*, il commento alle *Sentenze*, i commentari alla *Metafisica* e all' *Etica*, *De Veritate*,…) descrivono un panorama sull'analogia assai complesso, che come ha ben evidenziato Porro[17] è impossibile descrivere in termini di sistematicità, anche perché lo stesso san Tommaso parrebbe aver cambiato a più ripresa la propria posizione. La tradizione, soprattutto dal Rinascimento in poi ha voluto però distinguere almeno due tipi principali di analogia[18]: l'analogia di attribuzione e l'analogia di proporzionalità.

L'analogia di attribuzione, indicata anche come analogia *secundum prius et posterius* (o anche *plurium* o *multorum ad unum*) è fondata sulla centralità di un unico termine (detto analogato principale) al quale tutti gli altri fanno riferimento, e dal quale tutti di-

---

[16] E. Berti, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 22. Grassetti miei.

[17] Porro P., *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012 pp. 53-61.

[18] Alcuni ne hanno individuati anche tre, ad esempio il cardinale Gaetano, come già ricordato, uno dei più importanti commentatori di san Tommaso, che ha consegnato alla tradizione filosofica successiva la classificazione forse più famosa dei tipi di analogia in san Tommaso, includendo anche l'analogia di ineguaglianza, assieme a quella di attribuzione e di proporzionalità..

pendono poiché è causa degli altri termini, che sono quindi in un rapporto di dipendenza dal termine principale. Questa analogia è rappresentabile con la seguente serie di rapporti: A:A, B:A, C:A, … Dove A è appunto l'analogato principale. L'analogia di attribuzione può a sua volta essere duplice: intrinseca, se il termine predicato è presente in tutti gli analogati, estrinseca se il termine è presente solo nell'analogato principale.

L'analogia di proporzionalità è una *identitas proportionis*, cioè un'uguaglianza di rapporti che si costituisce quando un termine è usato per vari soggetti proporzionalmente al diverso grado con cui questi soggetti lo posseggono. In questo tipo di analogia non vi è nessun termine veramente in comune, quello che è comune è l'uguaglianza dei rapporti, cioè la proporzione. Questa analogia è rappresentabile con la seguente proporzione: A:B = C:D = E:F … L'analogia di proporzionalità può essere propria, se il termine è effettivamente presente in tutti i soggetti coinvolti nella proporzione, oppure può essere impropria (o metaforica) se il termine non è presente in maniera effettiva in tutti i soggetti coinvolti.

A questa bipartizione, Porro preferisce una distinzione basata piuttosto sul rapporto di derivazione *unius ad alterum* (o analogia di imitazione), giudicata maggiormente adatta a descrivere il rapporto tra Dio e le creature, oppure sul rapporto *duorum ad tertium* (o analogia come convenienza di due o più cose in un'altra).

Una questione che ha interessato la riflessione tomista posteriore a san Tommaso riguarda la difficoltà di stabilire quale tipo di analogia tra quelle descritte nelle opere dell'Aquinate potesse essere considerata la vera erede dell'omonimia *pros hen* aristotelica. Certo la terminologia non aiuta poi molto, se si parte dalla constatazione che in Aristotele il termine 'analogia' in contesti ontologici non compare mai[19]. Probabilmente è impossibile stabilire in maniera certa e definitiva una corrispondenza assoluta tra l'omonimia relativa, nella sua formulazione più chiara e famosa del libro *Gamma*, capitolo 2, e i tipi di analogia di attribuzione o di proporzionalità di san Tommaso. Vero è che l'omonimia *pros hen* sembra essere

[19] Cfr. P. Grenet, *Saint Thomas d'Aquin a-t-il trouvé dans Aristote l'"analogia entis"?*, in *L'attualità della problematica aristotelica*, Atti del convegno franco-italiano su Aristotele, Padova 6-8 aprile 1967, Editrice Antenore, Padova 1970; pp. 153-175.

stata d'ispirazione per entrambe: per un verso il rapporto tra la sostanza e gli accidenti è sicuramente stato il modello del rapporto *multorum ad unum* dell'analogia di attribuzione, ed è significativo che san Tommaso a proposito dell'analogia di attribuzione estrinseca riproponga, seppur con diverse modalità, lo stesso esempio del termine 'sano', che, come abbiamo già visto in precedenza, è proprio l'esempio che utilizza Aristotele per illustrare l'omonimia *pros hen* in *Gamma*, 2.

Per altro verso il tipo di priorità espresso dalla sostanza non è certamente gerarchico o 'gradazionistico', ma piuttosto, potremmo dire, 'fondativo' (sia sul piano logico, sia sul piano ontologico), riguardante cioè la possibilità di sussistere *per se,* o meno, nel rapporto tra la sostanza stessa e ognuna delle altre categorie accidentali. Nell'omonimia relativa aristotelica il ruolo, che san Tommaso chiamerà poi dell'*analogato principale*, è svolto dalla sostanza, tuttavia, pensiamo possa essere confrontabile anche il tipo di rapporto sussistente tra la sostanza e ciascuna delle categorie accidentali. In altri termini, ciò che rende confrontabile il rapporto tra la qualità e la sostanza e il rapporto tra la quantità e la sostanza è che sono entrambi rapporti di dipendenza, sebbene ognuno secondo modalità proprie. Sembra possibile affermare dunque che, in un certo senso, la lezione dell'omonimia *pros hen* possa aver ispirato anche quella che in san Tommaso viene indicata come analogia di proporzionalità (*identitas proportionis*)[20].

Infatti, il presupposto del ricorso all'analogia è che si abbia a che fare con termini, e con enti, in parte uguali e in parte disuguali, nel caso dell'analogia di attribuzione è un termine che è comune nei diversi rapporti, invece nell'analogia di proporzionalità ciò che è comune è il rapporto tra i termini.

La situazione di dover spiegare in che senso l'essere di Dio possa essere rapportato a quello degli enti creati e secondo quali modalità possa essere comunicato dal Creatore alle creature, salvaguardando l'assoluta alterità e trascendenza di Dio, si presenta come una circostanza perfetta.

A questo punto però va precisato quale dei due tipi di analogia, presenti in san Tommaso sia stato considerato più adatto a descri-

[20] Cfr. Berti, *L'analogia dell' essere nella tradizione*…, cit., pp.147-148.

vere il rapporto tra Dio e gli enti creati. Gli studiosi sono abbastanza concordi con l'ammettere che, dopo un percorso fatto anche di cambi di vedute, con una prima fase – sostanzialmente quella delle opere giovanili – in cui veniva preferita l'analogia di attribuzione[21], una seconda invece in cui - per evitare il pericolo dell'univocità dell'essere - l'Aquinate sembrò optare per l'analogia di proporzionalità[22], san Tommaso giunge infine ad una terza fase – nel periodo della sua maturità[23] - in cui afferma che il rapporto tra Dio, l'*Esse ipsum*, e le cose sia descrivibile sì attraverso l'analogia di attribuzione, ma con la precisazione che il tipo di causalità, quindi di partecipazione, tra Dio e le cose, non sia rappresentata dalla causalità formale ma da quella efficiente.

La partecipazione delle cose all'essere divino non sarebbe quindi da intendersi come partecipazione all'essere inteso come forma (o essenza), ma come partecipazione all'essere come atto[24].

Proprio nella teoria dell' *actus essendi* san Tommaso opera la famosa sintesi tra aristotelismo e platonismo, che gli valse senza dubbio il merito di essere riuscito ad adattare la visione aristotelica alla prospettiva cristiana, avvalendosi del prezioso tramite del platonismo e neoplatonismo.

Si è visto, in effetti, che in Aristotele l'omonimia relativa aveva come obiettivo quello di rendere ragione di una molteplicità di sensi in cui si utilizza il termine 'essere' riconoscendolo in numerose e differenti situazioni. Certo l'orizzonte aristotelico non aveva necessità alcuna di salvaguardare la trascendenza e l'alterità di un Dio-Creatore e quindi il tutto pare essere ben funzionale e ben costruito. Su questo terreno san Tommaso chiama in suo soccorso la filosofia e il lessico platonico e neoplatonico.

Per una filosofia cristiana le cose si complicano: la frattura on-

---

[21] Berti (*ibid.,* p. 144) riporta la seguente frase dal *Commento alle Sentenze*: "Omne ens quantumcumque imperfectum a primo ente exemplariter" ed aggiunge che in questa fase si tratta ancora di una causalità esemplaristica, cioè formalistica, che deriva a san Tommaso da Alberto Magno, dagli Arabi e dall'ambiente neoplatonico.

[22] Nel *De Veritate* san Tommaso pare assegnare il primato all'analogia di proporzionalità, spinto dalla tesi aristotelica che tra infinito e finito non c'è alcuna commensurabilità, solo proporzionalità (cfr. Berti, *ivi*).

[23] E' il periodo delle *Summae* e del *Commento alla Metafisica*.

[24] San Tommaso scrive : "nihil prohibet esse proportionem creaturae ad Deum (…) secundum habitudinem effectus ad causam". Cfr. Berti, *ibid*., p. 145.

tologica tra l'essere divino e l'essere delle creature, prevista da un concetto di *creatio ex-nihilo* quale quello giudaico-cristiano, rende arduo qualsiasi tipo di descrizione che voglia stabilire tra l'essere del creatore e l'essere delle creature un rapporto di causalità, di somiglianza, di partecipazione. Quest'ultimo termine ha, come già ricordato, una matrice platonica e non a caso si lega a concetti centrali nelle filosofie neoplatoniche, quali emanazionismo e gradazionismo[25].

Ora proprio l'emanazionismo si contrappone, per la necessità con la quale le cose derivano dal Principio, al concetto biblico di creazione, presentata come atto di volontà da parte di Dio, mentre il gradazionismo, ipotizzando la presenza della stessa essenza divina in gradi via via minori nelle creature, apre la strada per un verso all'eresie gnostiche, quali ad esempio l'ermetismo, per altro verso a concezioni panteistiche.

3. Oltre la perfezione dell'Essere: il 'pensiero di pensiero'. La proposta di Enrico Berti.

Enrico Berti è sicuramente uno dei più grandi studiosi della filosofia di Aristotele, ed è certamente annoverabile tra gli esperti principali di tradizione aristotelico-tomista. E' chiaro che la lettura che Berti propone della filosofia dell'Aquinate, non può prescindere dal confronto con quella aristotelica, che per un attento conoscitore dello Stagirita, quale Berti è, diventa al tempo stesso il punto di partenza e il banco di prova dell'ontologia tomista. In effetti ciò che Berti segnala come problematico nella dottrina dell'*analogia entis* di san Tommaso è proprio la messa a rischio, se non addirittura la perdita, di quella magnifica e duttile multivocità dell'essere che Aristotele riesce a descrivere attraverso l'omonimia *pros hen*.

Berti ravvisa nell'analogia di attribuzione, che secondo l'accordo della maggioranza degli interpreti è stata la scelta ultima e definitiva di san Tommaso, la conseguenza inevitabile di ricadere nell'univocità dell'essere. Una vera beffa per quella tradizione che in ogni modo si è sforzata di argomentare contro gli 'antagonisti' francescani, sostenitori dell'univocità dell'essere di stampo platonico e

[25] Cfr. Berti, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 21-27.

neoplatonico.

Scrive infatti Berti:

> Se infatti c'è un ente che ha **come essenza l'essere stesso**, quest'ultimo viene inevitabilmente concepito come un'essenza unica, cioè come univoco, perciò a tutti gli enti a cui appartiene l'essere apparterrà anche questa essenza, quindi **tutti gli enti avranno la stessa essenza**, **vale a dire l'essere stesso**. In tal modo **tutti gli enti si ridurranno a uno**, perché là dove non vi siano altre forme di essere che quella dell'essere stesso, nulla potrà essere diverso da questo[26].

Inoltre Berti spiega che se anche tra l'essere originario e l'essere derivato si ammettessero dei gradi differenti, in quanto l'ente originario (Dio) avrebbe l'essere come sua essenza, mentre gli enti derivati avrebbero l'essere non essenziale ma partecipato, resterebbe il fatto che l'essere originario e l'essere partecipato sarebbero comunque lo stesso essere, l'essere stesso di Dio[27]. Questa conseguenza appare inevitabile se l'essenza di Dio viene fatta coincidere con l'*Esse ipsum*.

Da qui ne consegue che i pericoli del monismo e dell'immanentismo di stampo neoplatonico sono dietro l'angolo, dal momento che, ripetiamo, il concetto di partecipazione, rimanda necessariamente a qualcosa che abbia una certa essenza a pieno titolo e a qualcos'altro che, derivando da quel qualcosa, abbia quella stessa essenza a titolo derivato, cioè in misura minore, differente quantitativamente, ma sempre identica qualitativamente, cioè nell'essenza.

> C'è tuttavia da chiedersi quanto sia conciliabile questa trascendenza con la visione gradazionalistica dell'essere: dove infatti esistono dei gradi, sembra dover esistere anche una comune essenza, partecipata, appunto, in gradi diversi[28].

Per una metafisica della trascendenza, il punto quindi diventa quindi quello di scongiurare il pericolo di qualsiasi forma di im-

---

[26] E. Berti, *Ibid.*, p. 108. Grassetto mio.

[27] *Ivi*

[28] E. Berti, *L'analogia nella tradizione aristotelico-tomistica*, in AA.VV. *Metafore dell'impossibile*, Brescia 1984; p. 21.

manentismo, e per far questo, ad avviso di Berti, è necessario dimostrare confutativamente che l'essere non è univoco, o per dirla con le parole di Aristotele, non è un genere. Che l'essere non sia univoco, e quindi sono sia un genere, Berti lo mostra agevolmente, sia riprendendo la critica che Aristotele aveva fatto sulla possibilità che l'Essere e l'Uno non siano dei generi[29], sia sulla base dell'esperienza che attesta l'esistenza delle differenze[30].

Resta quindi da stabilire il tipo di rapporto che può sussistere tra un Assoluto (Dio) trascendente e gli enti da esso derivati per creazione.

La proposta di Berti è estremamente affascinante e, a nostro avviso, persuasiva: la soluzione al pericolo del monismo-immanentismo da un lato, e ad un'efficace descrizione della derivazione degli enti da Dio dall'altro, si trova non facendo coincidere l'essenza divina con l'essere, con l' *Esse ipsum*:

> La dipendenza totale dei vari enti da Dio, espressa nel concetto di creazione, non implica necessariamente – anche se, ovviamente non la esclude – una somiglianza tra essi e Dio, quale viene richiesta dall'analogia di attribuzione, cioè dalla dottrina platonica della partecipazione. Questa sarebbe implicata necessariamente solo da una dipendenza di tipo generativo, o emanativo, come accade nel neoplatonismo […] la dottrina della creazione […] non comporta necessariamente che Dio sia inteso come l'Essere per antonomasia, l'*Esse ipsum subsistens*, secondo quanto molti filosofi cristiani (non solo Tommaso d'Aquino) hanno sostenuto.[31]

Il fatto che l'essenza divina debba coincidere con l'*Esse ipsum* non è dunque una necessità, ma un'opzione, certo largamente

---

[29] Aristotele, *Metafisica*, *Beta*, 3 998b 22-27: "Ma non è possibile che né l'Uno né l'Essere siano un genere. (E' necessario, infatti, che le differenze di ciascun genere siano, e che ciascuna differenza sia una. D'altra parte è impossibile che le specie di un genere si predichino delle proprie differenze, o che il genere senza le sue specie si predichi delle sue differenze. Ne segue che, se l'Essere e l'Uno sono generi, nessuna "differenza" potrà né essere né essere una)" (a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993).

[30] E. Berti, *L'analogia dell'essere nella tradizione…*, cit., pp.151-152.

[31] E. Berti, *ibid.*, pp. 153-154.

scelta e che si fonderebbe sul testo dell' *Esodo* (II,14), in cui Dio si presenterebbe all'uomo con le parole "Io sono colui che sono"[32].

Tuttavia Berti giustamente osserva che queste parole pronunciate da Jahvé si presterebbero anche ad altre interpretazioni e non possono essere prese in alcun modo come vincolanti nella questione dell'*Esse ipsum*: inoltre, l'esegesi biblica può contribuire al discorso filosofico come suo materiale, ma non opera a livello linguistico e epistemologico nel discorso filosofico.

Dio potrebbe essere pensato come un ente assoluto che ha per essenza quello che Aristotele chiamò, nel libro *Lamba* della *Metafisica* "pensiero di pensiero"[33], o anche ciò che leggiamo nel Nuovo Testamento in Giovanni[34], cioè l'amore. Sia il pensiero (o intelligenza o sapienza che dir si voglia) sia l'amore sono certamente determinazioni eccellenti, anche di più rispetto all'essere in quanto tale

> **L'essere** può appartenere a Dio in virtù della sua essenza, **senza con ciò costituire la sua essenza,** cioè può essere compreso in questa, […] **ma come incluso in una perfezione maggiore** (come ad esempio il vivere è incluso nel pensare o nell'amare).[35]

L'essenza di Dio, stando così le cose, potrebbe essere costituita da qualcosa, l'intelligenza (o l'amore), che avrebbe certamente in sé la pienezza dell'essere, ma andrebbe oltre l'essere stesso. Ecco perché in questo caso sarebbe scongiurato qualsiasi tipo di monismo tra Dio e le creature, che pur ricevendo l'essere da Colui che ha l'essere in pienezza non ne riceverebbero e condividerebbero comunque l'essenza, andando quest'ultima oltre l'essere stesso.

Ancora la filosofia aristotelica potrebbe fornire altri spunti in questa immagine dell'Assoluto: il dio aristotelico è un essere pensante, quindi vivente, eterno e beato

> …l'attività contemplativa è ciò che c'è di più piacevole

---

[32] Il primo ad interpretare queste parole come l'affermazione di Dio stesso di essere l'Essere per essenza, fu Filone di Alessandria. Cfr. E. Berti, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 23.

[33] Precisa Berti: "Il pensiero, dice infatti Aristotele, è una forma di vita, anzi la più alta forma di vita, perciò un principio pensante è un principio vivente. La sua vita inoltre sarà la migliore che ci possa essere …" (*ibid*., p. 109).

[34] 1Gv, 4, 8

[35] E. Berti, *L'analogia dell'essere nella tradizione*…, cit., p. 154. Grassetto mio.

> e di più eccellente. Se, dunque, in questa felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, Dio si trova perennemente, è meraviglioso. […] e in questa condizione Egli effettivamente si trova[36].

Le due caratteristiche riconosciute in questa ipotesi a Dio, l'intelligenza e l'amore, conducono a maggior ragione alla conclusione che si tratti di un essere personale, creatore degli enti ai quali trasmette l'essere, con un atto d'amore, anzi di volontà, e a motivo della sua sapienza infinita.

In tal modo le determinazioni, cioè l'intelligenza o l'amore, soltanto di Dio si predicano perfettamente fino a costituirne l'essenza, mentre si predicano degli altri enti per analogia, questa volta in maniera non problematica, poiché non rappresentano l'essenza[37] degli enti stessi. Il rapporto causativo tra Dio e gli enti non avrà più a che fare con la trasmissione di parte dell'essenza divina a quest'ultimi, ma semplicemente con la trasmissione dell'essere che, come suggerito, si accompagna, nel suo grado più alto, all'essenza divina, ma non ne costituisce più l'essenza stessa. Tale soluzione riuscirebbe pertanto a rendere conto del rapporto tra Dio e gli enti creati, salvaguardando ad un tempo lo scarto ontologico tra Creatore e creature e l'assoluta trascendenza di Dio.

---

[36] Aristotele, *Metafisica*, *Lambda*, 7, 1072b 24-25

[37] Cfr. E. Berti, *L'analogia dell'essere nella tradizione…*, cit., p. 154.

San Tommaso: cenni sull'approcio analitico alla sua filosofia

Pasquale Antonio Traulo

I. San Tommaso è colui che ha portato a un'espressione culminante il processo del pensiero cattolico, erede e continuatore della *philosophia perennis*, che partendo dai più antichi filosofi greci si sviluppa attraverso Socrate, Platone, Aristotele, assimila quanto di meglio offrono le scuole elleniche e romane, tutti i reali valori di verità espressi dallo spirito umano nei secoli e dopo averli filtrati attraverso la sua visione di credente, è riuscito a operare la prima grande sintesi cristiana della ragione e della fede, della filosofia e della teologia, nelle sue opere, nel suo pensiero, nella sua vita. Tutto quello che dell'umano e del divino il suo genio acuto e solido poteva assimilare, rivivere, riesprimere, in una sintesi nuova, ricca, feconda, per l'universalità della sua visione e la comprensività dei suoi principi costituisce come un seno materno, capace di indefinite possibilità di sviluppo nei secoli.

Egli opera infatti una nuova sintesi del pensiero che si può ritenere definitiva nelle sue linee maestre, ma anche feconda di sviluppi nella sua virtualità inesauribile e capace di assimilazione dei nuovi dati delle ricerche e delle meditazioni umane[1]. In lui una sintesi vitale della natura e della grazia che nel campo dell'intelligenza raggiunge un'acutezza, una profondità, un ordine logico e sistematico, un equilibrio, una vivacità, capacità di analisi e di sintesi, facilità di semplificazione, una forza creativa che a distanza di secoli gli permette di esercitare ancora una straordinaria influenza plasmatrice dall'altrui intelligenza e personalità, per il vigore del suo raziocinio e la straordinaria capacità persuasiva del suo discorso. Lo stesso beato Paolo VI, in occasione del VIII centenario della morte di San Tommaso ha scritto: «Senza dubbio egli possedette al massimo grado il coraggio della verità, la libertà di spirito nell'affrontare i nuovi problemi […] come pioniere sul nuovo cammino della filosofia e della cultura universale»[2].

---

[1] G. B. Mondin, *La Metafisica di San Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, 16.

[2] Paolo VI, Lettera Apostolica "*Lumen Ecclesiae*" (20 novembre 1974), 8: Acta Apostolicae Sedis 66 (1974), 680.

Ancora un altro papa, san Giovanni Paolo II a riguardo scrisse pure: «San Tommaso amò in maniera disinteressata la verità, la cercò dovunque essa si potesse manifestare, evidenziando al massimo la sua universalità»[3]. La stessa liturgia della Chiesa, nel giorno della sua memoria – 28 gennaio – in una antifona mattutina fa recitare: «Tommaso fu investigatore assiduo del mistero di Dio, bramoso di dissetarsi alla sorgente della verità e dell'amore».

Così come lo hanno descritto i biografi, traspare allora il fascino di un uomo superiore, fine e vigoroso nell'intelligenza, buono d'animo, cordiale nel tratto, lineare nel pensiero, inflessibile nel rigore logico, serenamente pacifico nel possesso e nelle asserzioni della verità, quella personalità, storicamente lontana, oggi ancora agisce in noi mediante l'opera in cui ha impresso il segno di sé, influendo su tutto lo sviluppo del pensiero moderno, anche quando ci si è allontanati da lui nelle premesse e nelle impostazioni generali della filosofia.

La sua mente ha creato il possesso integrale della verità, conosciuta sì, ma anche goduta, sofferta, vissuta nella sapienza, *sapida scientia*, sapienza metafisica e teologica. Infatti più precisamente la filosofia al suo vertice speculativo, la metafisica, è una delle forme attraverso le quali l'intelletto può esercitarsi in quella visione complessiva del mondo dalla cui luminosità si ricava, seppure per brevi istanti la più profonda soddisfazione: la sapienza. Anche per lo stesso linguaggio da lui elaborato e perfezionato al servizio dell'insegnamento orale e scritto ha attirato oggi le attenzioni di filosofi cosiddetti analitici. La liturgia domenicana lo esalta: stile conciso (*brevis*), esposizione piacevole (*grata facondia*), pensiero (*sententia*) profondo (*celsa*), limpido (*clara*), robusto (*firma*). C'è tutto un ideale di perfezione linguistica, anzi di metodologia e didattica, c'è un paradigma di qualità da acquisire o da sviluppare.

A quasi 750 anni dalla sua morte, nelle condizioni spirituali, sociali, intellettuali in cui si sviluppa la cultura attuale, vi è posto per questo luminare di dottrina di oggettività, di universalità, di ordine e perfezione, pur essendo un tipico esponente di un mondo cultu-

---

[3] Giovanni Paolo II, Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione *"Fides et Ratio"*, LEV (Città del Vaticano1998), n. 44.

rale che non esiste più? Poiché ben sappiamo che dopo la grande sintesi tomista del Duecento si è verificato un processo storico di sviluppo che ha conosciuto corsi e ricorsi, crisi e ristagni, decadenze e riprese. P. Chenù, uno dei grandi teologi del secolo scorso, al cui autorevole magistero ha attinto lo stesso Concilio Vaticano II, riconosceva S. Tommaso, suo maestro e guida, e lo considerava il meglio equipaggiato di ogni altro per la comprensione del mondo moderno in quanto la sua visione dell'uomo gli appariva di una stupefacente attualità.

«In un'epoca di grande disorientamento com'è la presente, ci si chiede per quale via tentare una vera sintesi del pensiero che illumini l'agire, e prima di questo il senso dell'esistenza. Infatti la verità di cui l'uomo va in cerca non riguarda una realtà qualsiasi, ma riguarda la radice del proprio essere nella quale è riposta la ragione di ogni suo atto e rapporto»[4].

Lo svolgimento della storia sembra spingere gli uomini, volenti o nolenti, alla ricerca e alla costituzione di un meccanismo totale che suppone un'educazione integrale. La metafisica tomista possiede tanta profondità e finezza, tale senso di precisione e di misura che può fondare questa formazione integrale dell'uomo; e in realtà anche coloro che sono urtati dal suo modo esperimentano il fascino della verità – come è successo per me – che da questo modo si sprigiona e godono del soave splendore che da esso rifulge[5]. Chi ama la verità farà lo sforzo di superare certo modo e certo stile e andrà fino al cuore del tomismo che troverà attuale e palpitante. Infatti la sua metafisica fa capire il giusto senso del soprannaturale, la positiva realtà dell'essere, l'autonomia relativa della natura, il valore della filosofia, dell'economia, dell'arte, della scienza, della politica, di tutte le umane forme di vita e di tutte le terrene istituzioni. Fonda poi il concetto di uomo che divenendo anche cristiano, non deve cessare d'essere uomo, ma è più uomo perché diviene uomo in modo più perfetto.

Egli continua ad affascinare chi gli si avvicina e questo è successo anche a me. Tuttavia le sue opere contengono scritti esplicitamente fi-

---

[4] A. Acerbi, *Verità trascendentale. Annotazione sul senso e il compito della filosofia* in «Acta Philosophica», II, 23, 2014, 235-238.

[5] Cfr. R. Spiazzi, *Il pensiero di San Tommaso d'Aquino*,58.

losofici, nel senso che procedono in modo specificamente filosofico[6].

In lui fu molto sentita la necessità di rinnovare la teologia con l'assimilazione del sapere umano di quel tempo per metterlo al servizio della fede. Cerca una più adeguata soluzione al problema del rapporto tra ragione e fede, tra sapere rivelato e verità di ragione, tra teologia e scienze umane, cercando di convertire «l'acqua della scienza pagana nel vino della sapienza cristiana»[7]. L'Angelico offre dunque un esempio di ricerca pacifica della verità, di coraggio per la verità. Leo J. Elders, trattando de: "Il dialogo in San Tommaso", attesta che durante la sua vita Tommaso stesso non ha fatto altro che studiare le dottrine e teorie degli altri autori, rilevare errori ed esporre la verità. Considera che il compito dell'uomo è diffondere la verità, un compito a cui egli stesso ha consacrato tutta la vita; Tommaso come è noto, nello studio delle dottrine dei vari autori, cerca di scoprire e valorizzare le verità, fossero soltanto briciole, ivi contenute ed è esigente quanto ad una conoscenza particolareggiata del pensiero dell'interlocutore[8]. Portata della definizione della sua filosofia, quale *perennis*, cioè portatrice di possibilità raziocinante in tutti i tempi e pertanto convinto della perenne validità del tomismo. Ci chiediamo però quale forma tale validità assuma nella specifica situazione storico – culturale del nostro tempo; tale validità può avere significati diversi in tempi diversi.

Il significato che aveva nel XIII secolo, cioè di raccogliere la sfida dell'aristotelismo della scienza e della cultura laica del tempo, non è lo stesso che essa ha oggi, per questo deve venire il tomismo riformulato alla luce delle esigenze nuove che le diverse situazioni storiche esprimono, senza che sia tradita, la precisa fisionomia ad essa peculiare[9].

Esso infatti è in grado di sostenere un confronto critico serrato sui problemi fondamentali di contenuto e di metodo e che si ripresentano come ineludibili e decisivi (essere, pensiero etc.), che costituiscono la sostanza stessa del pensiero filosofico. Ad esempio S.

---

[6] S.Vanni Rovighi, *Introduzione a San Tommaso d'Aquino*, Laterza, Roma, 1973, 40-41.

[7] A. Lobato, *Introduzione a: L'ente e l'essenza di Tommaso d'Aquino*, Ed. Città Nuova, Roma 1998, 13.

[8] Cfr. L. J. ELDERS, *Dialogo in San Tommaso*, in «Doctor Communis», n.s. 1 (2001), 148.

[9] Cfr. E. BERTI, Il significato del tomismo nel pensiero contemporaneo, in "Studi tomistici 17". Atti VIII Congresso tomistico internazionale, LEV, Città del Vaticano 1982, 359 –

Tommaso, cogliendo i punti deboli della sintesi agostiniana raccolta da Alessandro di Hales e S. Bonaventura (soprannaturalismo e intuizionismo di Agostino) utilizzò come strumento filosofico il solito realismo di Aristotele recuperando nella loro autonomia tutti i valori naturali dopo averne precisato l'ambito nei confronti del soprannaturale, fondandoli attraverso l'impostazione realistica dei problemi del conoscere e dell'essere. Ciò non toglie che, come attesta Leo Elders, sant'Agostino è il padre della Chiesa che agli occhi dell'Angelico gode della più grande autorità ed è citato il più frequentemente, per es. quattro volte più di san Gregorio Magno e si può sostenere che egli abbia composto le sue opere teologiche in dialogo ininterrotto con Agostino[10].

E' convinto del potere della verità che sorpassa tutti gli altri e che Dio stesso riconosce[11]. S. Tommaso figura come astro di prima grandezza, come commentatore di Aristotele, contribuendo in modo decisivo al suo ingresso in Occidente, quale degno discepolo di Alberto Magno, e quale *magister* domenicano di teologia che, con l'ausilio della filosofia, è chiamato a combattere gli errori, a difendere la fede, a comunicare la verità[12]; egli infatti sempre secondo Elders ha trovato nelle opere di Aristotele gli elementi, i principi e le definizioni per costruire la metafisica dell'essere pur nella piena consapevolezza dei difetti e dei limiti del medesimo aristotelismo, ma anche con una mai uguagliata comprensione delle posizioni centrali dello Stagirita. Le numerose citazioni e i più di 2500 riferimenti al *Corpus aristotelicum* nella sola *Summa Theologiae*, mostrano il dialogo interiore costante di Tommaso con Aristotele. Come attesta anche l'enorme lavoro del comporre commentari

366.

[10] Cfr. L. J. ELDERS, *Dialogo in San Tommaso*, in «Doctor Communis», n.s. 1 (2001), 140.

[11] Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestione de Quodlibet* XII. Quaest. IV, art.1.

[12] Riguardo al pensiero tommasiano filosofi e storiografi hanno cercato di affrontare la questione se Tommaso abbia inserito elementi neoplatonici in un impianto di tipo aristotelico o viceversa comune ad altri teologi del tempo. Le posizioni divergono: ad esempio Rudi Te Velde è per la seconda ipotesi; gli elementi di novità sarebbero quelli platonici (Te Velde Rudi, "*Partecipation and substality*", in Thomas aquinas, Brill, Leidenn 1995, p. XI, 61) e con lui autori come Fabro, Gilson, De Finance. Secondo altri autori come la Vanni Rovighi, Ventimiglia, la communis opinio del tempo di Tommaso non era affatto aristotelica ma neoplatonica, per cui l'elemento di novità che sembrò introdurre Tommaso, era di tipo aristotelico. Secondo Gauthier, il compito storico di San Tommaso non è stato quello di cristianizzare Aristotele, giacchè era già stato fatto, ma di restituirlo nella

sulle opere principali di Aristotele[13].

Come pure San Tommaso si presenta quale costruttore di un nuovo sistema filosofico, basato sul concetto intensivo di essere come atto puro (*esse ut actus*) e non più come *esse commune*, (concetto debole che vede cioè nell'essere la linea di demarcazione tra ciò che esiste e ciò che non esiste, tra l'esistente e il nulla) ossia come piattaforma universale della realtà; dunque essere concepito intensivamente in senso forte, come fonte da cui si irradia ogni realtà e perfezione, posto al fondo della realtà dell'ente, sostenendola in tutti i suoi momenti, modalità e forme. Infatti i punti essenziali della nuova metafisica dell'essere sono cinque:

1) intuizione delle perfezione assoluta dell'essere (intuizione di partenza), che è la finestra attraverso la quale egli guarda la realtà e da cui vede Dio, elaborando la prova ontologica a posteriori della sua esistenza; piena identificazione di essenza ed esistenza nella realtà divina.

2) la distinzione ontologica tra ente ed essere;

Tutto ciò delucida il significato e il valore degli altri concetti della metafisica e dei principi supremi della realtà e del pensiero;

---

sua purezza e soprattutto di prendere come strumento della riflessione teologica non più, come aveva fatto Agostino l'eclettismo platonico stoico, ma questo aristotelismo finalmente ritrovato. Questa rivoluzione San Tommaso l'ha fatta. La novità di San Tommaso allora non è stata quella di "battezzare" Aristotele grazie al neoplatonismo cristiano, ma quella di deplatonizzare Aristotele e di utilizzare ciò in filosofia e teologia (Cfr. Gauthier: "*Introduction*", in Anonymi Magistri Artium, ed. R. A. Gauthier, Grottaferrata 1985, p.22). Lo studioso di De Libera poi ha mostrato in modo inconfutabile la differenza tra l'atteggiamento ermeneutico di Alberto Magno e quello di Tommaso riguardo al tema Platone – Aristotele (De Libera A. "*Albert le Grand et Thomas d'Aquin. interpretès du liber de causis*", in Revue de Sciences Philosophiques et thèologique, 1990, 74, pp. 347 – 378): se il primo tendeva a tacerne le differenze e costruiva un commento teso a conciliazione o compromesso tra platonismo e aristotelismo, il secondo distinse Aristotele dal platonismo pagano, cui era stato associato da tutta la storiografia precedente. Filosofi come Sofia Vanni Rovighi, Leo Elders, Giovanni Ventimiglia sono per questa posizione anticoncordista di Tommaso. Consento personalmente con quest'ultimo il quale ha formulato la seguente ipotesi ermeneutica: «E' vero che in Tommaso si trovano sia pagine di chiaro orientamento platonico e neoplatonico che pagine di chiaro orientamento aristotelico, tuttavia mentre le prime raccolgono soprattutto la communis opinio dei teologi del tempo, le seconde rivelano la opzione più tipica e originale di Tommaso e quindi meritano un peso maggiore nella valutazione ermeneutica complessiva della sua opera» (G. Ventimiglia, *To be o esse*, Bari 2012, 323).

[13] Cfr. J. L. Elders., *Dialogo in San Tommaso*, in «Doctor Communis», n.s. 1 (2001), 141 – 142. [vedi anche: L. J. Elders, *Les citations de saint Augustin dans la Somme thèologique de saint Thomas d'Aquin*, in: «Doctor Communis», 40 (1987), 115 – 167].

il principio di identità (l'essere è quello che è); il principio di non contraddizione (lo stesso essere non può insieme essere e non essere); il principio del terzo escluso (un essere o è o non è); il principio di causalità.

3) la distinzione tra essenza e atto di essere negli enti a guisa della distinzione, tra potenza e atto; dove si distinguono ivi è limite, ove si identificano ivi è infinito e assoluto.

Infatti l'essenza è ciò che l'essere è; l'esistenza è l'atto per cui un essere è; la potenza è la capacità d'essere; l'atto è ciò che esiste; la sostanza è ciò che ha esistenza in sé; l'accidente è ciò che non ha esistenza autonoma; il vero è l'essere in quanto conosciuto; il bene è l'essere in quanto voluto.

4) la risoluzione degli enti nell'Essere sussistente, attraverso la via della composizione e partecipazione;

5) l'esistenza di Dio, raggiunto per via ontologica, quale fulcro stabile della sua sintesi speculativa; con i suoi attributi e le sue operazioni (Creazione e provvidenza - ossia la sua natura). Esse sono interpretati come ontologiche; con ciò è posta la base oggettiva.

Certo, S. Tommaso va integrato e ringiovanito (è questo lo sforzo dei rappresentanti del tomismo analitico): nel pluralismo dei sistemi e dei ruoli che sempre più caratterizza la cultura oggi in formazione, esservi fedeli pur nell'aggiornamento e nel progresso significa garantire la serietà del lavoro scientifico con cui si è chiamati a dare alla cultura un supplemento d'anima che sarà il principio unificativo del mondo.

Sembra che una nuova sintesi costruita su di una robusta concezione generale del mondo possa attuarsi attraverso una quantità di apporti convergenti spesso dalle sponde più lontane e impensate (es. filosofia analitica), dovendo tener conto delle diverse specializzazioni in cui si è frantumata l'unità della cultura, segnata dal soggettivismo e dal problematicismo filosofico, con un innegabile sfiducia nell'intelligenza e grande difficoltà o paura ad accostarsi alla filosofia dell'essere, quell'anti intellettualismo che è tipico dell'età moderna.

Certamente non si può attribuire a lui il monopolio della verità o considerarlo come un idolo o un totem; non è mèta, ma faro. Ma la sua filosofia è valida, aperta a tutte le integrazioni, capace di ampi sviluppi ma salda nella sua costruzione fondamentale. S. Tommaso, si può dire, non ha nemmeno fabbricato un suo sistema; ha fatto

ben più: ha realizzato come dicevamo precedentemente una sintesi vitale e trascendente che permane valida e presenta un'indefinita capacità di sviluppo e che è il risultato finora più ricco e più sicuro nel lavoro di conquista della oggettività e quindi di armonizzazione del pensiero umano con la verità e della filosofia con la teologia.

Per cui tutto ciò che la filosofia moderna ha di valido su molti punti che sono stati oggetto delle sue indagini e speculazioni, non dovrà essere abbandonato o distrutto: bisognerà invece accoglierlo, svilupparlo, correggerlo se necessario, renderlo perennemente valido. Ma le grandi linee di una sintesi nuova del pensiero che risani la vita intellettuale e ridoni all'uomo fiducia nella ragione, non potranno essere che quelle tracciate chiaramente da S. Tommaso, che segna un passo definitivo nella storia del pensiero umano.

In realtà non mancano nella situazione odierna certi segnali di possibili percorsi (il tomismo analitico vorrebbe esserne un segnale), nuovi slanci si accendono nelle generazioni nuove che compiuto il ciclo dell'antitesi storica contro la metafisica, sentono il bisogno di un nuovo vigore intellettuale, di un nuovo orientamento alla vita nella verità; infatti l'aspirazione ad essa è l'energia che mentre segna la via, sostiene nel cammino.

All'assimilazione integrale del sistema tomista come dottrina e come vita deve dunque seguire lo sviluppo incessante della virtualità dei principi perennemente attuali per aprire larghe e luminose vie nuove del pensiero e dell'azione. Una sana metafisica quale si realizza alla scuola di S. Tommaso permette di inserirsi vitalmente col pensiero e con l'azione del nostro tempo, così proteso nello sforzo del rinnovamento e del progresso. Su questa via di fedeltà sostanziale e di progresso tematico e di evoluzione omogenea, è possibile agire nel mondo d'oggi. Scrive Bonino: «Si sente oggi il bisogno di un'autentica filosofia tomistica, che non sia una semplice collezione di nozioni estratte artificialmente dalla *Summa Theologiae*, né un insieme di ricette belle e fatte, ma una parte ai dibattiti filosofici contemporanei. La mediazione della filosofia è indispensabile, infatti per evitare un faccia a faccia diretto e sovente improduttivo fra la fede e la cultura contemporanea»[14].

[14] Bonino S. T. "*Faut – il une philosophie tomiste?*" in «Nova et Vetera», 86, 2011, I, 91-109.

Secondo il neotomista De Finance, il compito del neotomismo di cui si ritiene di far parte, è quello di una nuova elaborazione della dottrina tomista partendo dai suoi elementi essenziali, tenendo conto delle acquisizioni e dei bisogni della nostra epoca; a dire suo «si tratta di metterlo a confronto con il nostro universo intellettuale e spirituale, di situarlo nella prospettiva non più di un mondo di sfere sapientemente incapsulate, ma di un cosmo in espansione e in evoluzione, di una umanità divenuta cosciente della sua profondità soggettiva, della sua potenza quasi demiurgica, delle sue dimensioni sociale e storica»[15]

Si deve pur riconoscere che questi neotomisti hanno dialogato più con Kant (tomismo trascendentale), tanto con Kierkegard, Marcel, Jaspers, Heidegger (tomismo esistenzialista) e un po' di più con Husserl (tomismo fenomenologico); ma non hanno dialogato per nulla con la filosofia analitica (ad eccezione di Clavell, autore che insieme a Llano ho avuto modo di analizzare: "*Metafisica*" di Clavell, Alvira – Melendo).

II. «L'importanza dell'istanza metafisica diventa ancor più evidente se si considera lo sviluppo che hanno oggi le scienze ermeneutiche e le diverse analisi del linguaggio. I risultati a cui questi studi giungono possono essere molto utili in quanto rendono manifesti la struttura del nostro pensare e parlare e il senso del nostro linguaggio»[16] San Tommaso d'Aquino, il duecentesco maestro di teologia e filosofia, è una delle grandi figure del passato che hanno recentemente riavuto la maggior attenzione nel contesto di questo nuovo interesse per la storia della filosofia all'interno della tradizione analitica[17].

---

[15] J. De Finance, *Essere e agire nella filosofia di San Tommaso,* Pontificia Università Gregoriana, Roma 1960, 48.

[16] Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, 84.

[17] Con l'espressione «filosofia analitica», dagli inizi del secolo XX si sono intese molte cose, spesso diverse; si è concordi nel ritenere che essa non si configuri come una scuola unitariamente fondata sull'accordo di dottrine o di conclusioni filosofiche, né come un insieme omogeneo di teorie e metodi che si richiamano ad un unico mentore, ma come un movimento e soprattutto come un «fare della filosofia» grossomodo riconoscibile per una costante considerazione della centralità del linguaggio nel trattare i problemi filosofici, per una ricerca costante della chiarezza riscontrabile in uno stile rigorosamente argomentativo, sobrio. Alcune delle figure che nel '900 sono state viste in genere legate alle vicende della filosofia analitica sono appartenenti soprattutto al

Testimonianza ne sia ad esempio quanto pubblicato dal noto filosofo analitico statunitense Alvin Plantinga nel noto saggio: "*Warranted Christian Belief*" che costituisce il terzo trattato sulla nozione di "*Warrant*", ora finalmente tradotto in italiano: "*Garanzia della fede cristiana*" ed. Lindau 2014. L'autore, con il rigore che gli proviene dalla formazione analitica si interroga sull'ammissibilità razionale delle convinzioni cristiane spiegando diffusamente come la fede possa essere considerata una forma di conoscenza peculiare ma attendibile. Tuttavia non si può pretendere che essa venga dimostrata come altre forme di conoscenza, perché è per definizione prima di tutto opera di Dio e una dimostrazione di questo tipo andrebbe oltre le possibilità della ragione filosofica. Del resto per lui il compito principale svolto dalla filosofia in favore della fede cristiana assomiglia a quello della teologia negativa, poiché non consiste tanto nel provarne oggettivamente la veridicità quanto nel confutare o rendere inefficaci le obiezioni contro di essa[18].

Infatti:

> «Nella seconda metà del Novecento il dialogo della neoscolastica non è più con i postumi dello scientismo positivistico e dell'idealismo panlogistico, ma con le

mondo anglofono con Oxford, Cambridge, California, Harvard e precisamente: Frege, Russel, Moore, Wittgenstein, Carnap, Popper, Quine, Lewis, Putnam. (Cfr. Filosofia analitica di Alessandro Pagnini in: La filosofia – stili e modelli teorici del novecento – (autori vari) IV Garzanti, Torino 1996.

[18] Roberto Timossi nella recensione allo stesso libro di Alvin Plantinga, "*Garanzia della fede cristiana*", sottolinea come i filosofi analitici, avrebbero dovuto non occuparsi della credenza in Dio e a maggior ragione della fede religiosa; invece nel corso del tempo si è assistito a un loro crescente interesse per tutto ciò che ha a che fare con l'idea di Dio e la religione. In alcuni casi nell'ambito della filosofia analitica si è arrivati non solo a trattare delle dimostrazioni di Dio, come quelle della prova ontologica modale o delle cinque vie di San Tommaso, ma a prendere posizione contro il rifiuto ateo della teodicea e a favore della validità della scelta religiosa, in particolare di quella cristiana. Per certi filosofi analitici la *natural atheology* tanto in voga tra gli anti metafisici non è un dato scontato, anzi è del tutto giustificabile in termini razionali la credenza religiosa. Tra questo genere di pensatori della tradizione analitica particolarmente attivo è il filosofo statunitense Alvin Plantinga, che si è caratterizzato anche per una difesa in parte originale della fede cristiana cercando di dimostrare che alcune persone possono credere legittimamente che Dio esiste assumendolo quale assioma di fondo in un dato insieme strutturato di credenze, non molto diverso sul piano razionale da un sistema assiomatico di tipo matematico o scientifico. Secondo quella che Plantinga spesso definisce "epistemologia riformata" la credenza teistica, specie quella cristiana, può risultare ragionevole e giustificata in maniera indipendente dalle classiche prove dell'esistenza di Dio. (*Avvenire*, venerdì 6 febbraio 2015 in «Agorà - Libri», 13.

> nuove teorie epistemologiche poste in campo del neoempirismo logico, della filosofia analitica, dall'operativismo e costruzionismo, nonché da strutturalismo ed ermeneutica, coinvolgendo così nel problema filosofia – scienze, anche il sapere storico e il nuovo e vastissimo campo delle scienze umane. I pensatori neoscolastici, nelle loro ricerche epistemologiche intese in senso nuovo e duplice, tentano un'ardua conciliazione fra la tendenza non spenta di una correlazione tra le scienze e l'area del sapere filosofico – metafisico, e il riconoscimento della crescente e necessaria specializzazione della ricerca scientifica»[19].

Molti dei temi filosofici da lui trattati sono stati recentemente dibattuti da parte di pensatori della tradizione filosofica inglese, abbandonando l'originario confinamento nel settore della logica e del linguaggio, prestando così maggior attenzione alla storia, alla tesi di pensatori come, Tommaso, le cui tesi costituiscono esempi di possibilità filosofiche da esplorare senza pregiudizi di sorta. Sono stati così pubblicati svariati articoli di filosofi analitici riguardanti la sua metafisica, la sua teoria della conoscenza e la sua filosofia del linguaggio. Un così diffuso interesse ha portato perfino alla nascita del tomismo analitico che al dire da quando fu utilizzato da John Haldane nei primi anni '90 del secolo scorso si riferisce ad un approccio storiografico a San Tommaso, orientato analiticamente, sia a una nuova corrente della filosofia analitica. Espressione usata sin dalla prefazione al numero *The monist*, curato nel 1997, *Analytical Thomism*, nella nuova edizione dell'Oxford Companion to Philosophy leggiamo ancora una delle rare definizioni di questa corrente di pensiero offerta da Haldane: «un approccio filosofico ampio che mette in mutua relazione stile e preoccupazioni della recente filosofia anglosassone con concetti e temi condivisi da Tommaso e dai sui seguaci»[20]. Lo stesso estensore della voce citata aveva scritto:

> «Penso che il pensiero di Tommaso faccia bene da complemento alla parte metodologica e utilizzata dalla filoso-

[19] Filosofia neoscolastica di Adriano Bausola e Giancarlo Penati, in: «La filosofia – stili e modelli teorici del novecento» – (AA.VV.) IV Garzanti, Torino 1996, 301.

[20] T. Honderich, *The Oxford companion to philosophy New edition,* Oxford University Press, Oxford 2005, 918.

fia analitica; se questa è la forma di analisi critica e di rigore argomentativo più sviluppata della storia, la prima è una fonte ricchissima di idee metafisiche in forme che sono esse stesse ben definite e logicamente. La possibilità di sintesi di forma analitica e contenimento tomistico è una prospettiva affascinante»[21].

Ecco allora, se al primato del linguaggio si attribuisce una connotazione analitica come in area anglosassone, ermeneutica in Germania, o decostruttiva in Francia, l'idea che sottintende tale concezione è il carattere linguistico dell'intera realtà; rivalutare la possibilità di riconoscere il reale significa rivalutare un ontologia minima, la nozione di verità.

E lo stile presuppone la filosofia analitica: è riconoscibile dalla cura dell'argomentazione corredata dall'utilizzo dell'immagine, senza confusione tra loro[22] e dell'interesse per i problemi filosofici, piuttosto che per gli autori e i loro testi, a differenza di quella continentale[23], senza escludere che alcuni filosofi continentali come Wittgenstein e Frege sono ritenuti padri storici, in quanto vi è un'unità di tesi filosofiche di partenza, anche senza condividere tutti i contenuti filosofici. Autori come P. Geach[24], A. Kenny[25], B.

---

[21] J. Haldane, *Dopo Ludwig, Tommaso* in «Sole 24 ore», 2 agosto 1998, 22.

[22] Cfr. F. D'Agostini, *Che cos'è la filosofia analitica?*, in «F. D'Agostini, N. Vassallo» (a cura di), storia della filosofia analitica, Einaudi, Torino 2002, 3 – 76.

[23] K. Milligam, *On the history of continental Philosophy*, in «Topoi», 10, 1991, 115.

[24] Peter Thomas Geach (1916) – deceduto da pochi anni – lettore di logica all'Università di Birgingham – convertitosi al cattolicesimo nel 1938, studioso, amico personale ed esecutore testamentario di L. Wittgenstein, traduttore di opere fondamentali di G. Frege in inglese, è considerato uno dei filosofi più significativi del "tomismo analitico". Fra i suoi scritti: "Form and Existence" – già relazione di conferenza presso la Aristotelian Society di London del 9 maggio 1955, un evento che si conferma come pietra miliare del tomismo anglosassone del '900 - in Proceedings of the Aristotelian Society, ristampato in P. Geach God and Soul, Routledge – Kegan Paul, London pp. 65-74, in cui l'autore si propone di far conoscere la nozione di forma tommasiana ai moderni (p. 252). (il quo – il ciò per cui o ciò in forza di cui – l'essenza). Egli opera la lettura "fregeana" di Tommaso portando ad una valorizzazione degli elementi aristotelici e antiplatonici presenti nella sua antologia. Geach infatti critica Platone che ipostatizza le forme universali trattandole come individui sussistenti. Invece la forma non è ens ma entis. Secondo Kenny: "Geach tratta Tommaso come Tommaso tratta Aristotele: migliorando le sue intuizioni, mascherando tatticamente le sue confusioni, risolvendo benevolmente le sue ambiguità" (Cfr. Kenny, Form, Existence e Essence in Aquinas, Oxford University Press, Oxford 1980, p.66).

[25] Antony J. Patrick Kenny, di Liverpool (1931) già domenicano poi perse lo stato religioso per avere attentato al matrimonio senza dispensa. Ha studiato alla Gregoriana e ad

Miller[26], sono da annoverare nella tradizione analitica della filosofia e sono studiosi di Tommaso d'Aquino pur senza essere tomisti, nel senso classico del termine. Caratteristica costante nella loro corrente di pensiero è la reciproca influenza tra gli studi storico – filosofici su cui concentreremo la nostra attenzione coerentemente a quanto propostoci, e quelli teorici, su cui non ci addentreremo. Essendo infatti la filosofia di Tommaso più ampia e più ricca di quanto non si pensasse ed elaborata in funzione teologica, la filosofia tomistica si ritrova all'interno di tutta la sua opera e questioni apparentemente lontane dalla filosofia possono riservare piacevoli sorprese filosofiche.

Avremo allora autori "analitici di ispirazione tomistica o tomisti in dialogo con la filosofia analitica, o meglio, più semplicemente tomisti analitici, sebbene dunque sia stato primariamente un teologo, una filosofia di ispirazione tommasiana è possibile. Di più essa in grado di inserirsi nei dibattiti contemporanei di metafisica in ambito analitico, a tutto vantaggio del tomismo, della filosofia analitica e del progresso della filosofia in generale. Credo che rafforzare e ripercorre il ponte, inaugurato da Geach, fra l'«esse» latino medie-

---

Oxford. È stato però uno dei più acuti difensori di Tommaso nell'ambito della filosofia della mente, addirittura inaugurando una corrente interpretativa e teorica di studi denominata "*tomismo wittgensteiniano*" e pubblicando un volume importante: "*Aquinas on Mind*", (Routledge, London 1993) oltre a difendere la genialità e l'importanza di san Tommaso di fronte al mondo accademico anglosassone. Altra opera: "*Aquinas on Being*" – 2002 riprendendo e inglobando nel testo quanto pubblicato nel suo "*The five ways*", Routledge, London 1969; e "*Aquinas*" Oxford University Press, Oxford 1980. Kenny riconosce in Geach il merito di "avergli fatto vedere per la prima volta l'attualità e l'importanza della dottrina metafisica di San Tommaso in relazione agli interessi dei filosofi analitici". E la possibile correlazione tra la teoria delle funzioni di Frege e la teoria delle forme di Tommaso, influenzandone il suo pensiero (Cfr. Kenny, "*Aquinas on Being*", pp. 5-6). Si discosta però dal suo maestro Geach nelle sue riflessioni sulla metafisica e ontologia tommasiana considerandola incoerente, oscillante, insostenibile sostenendo che Tommaso sia aristotelico in terra e platonico in cielo (Cfr. Kenny, Aquinas, p. 60). Alle sue considerazioni obietteranno con valide motivazioni altri neotomisti analitici.

[26] Barry Miller, Sidney (Australia) (1923-2006). Padre Marista – docente all'Università del New England – dell'Indiana e di Münster in Germania. Ricordiamo la sua trilogia: "*From existence to God*"(Routledge), London – New York 1992; "*A most unlikely God*", (University of Notre Dame Press, Notre Dame 1996); "*The fullness of Being*". "*A new paradigme for existence*" (University of Notre Dame Press, Notre Dame 2002). Egli si ispira a Geach, soprattutto per la dottrina dei due sensi dell'esistenza: "*There is sense*" e il "*Present actuality sense*". Secondo il Ventimiglia l'opera di Miller è una delle migliori riflessioni filosofiche di ispirazione tommasiana degli ultimi decenni.

vale dell'italiano Tommaso d'Aquino e il to be inglese degli analitici contemporanei possa favorire nuove conoscenze reciproche e riservare ancora qualche piacevole sorpresa per l'intelligenza[27].

1) Tutti gli autori rileggono la concezione dell'essere di Tommaso alla luce di un'idea filosofica di Frege (è ed esiste – differenza).

2) Per tutti ontologia di Tommaso, soprattutto forma o essenza individuale rivalutata negli aspetti aristotelici.

3) Introducono la concezione tommasiana dell'essere all'interno del dibattito analitico dell'esistenza, oltre ad avere altre aree d'interessi come l'intenzionalità, l'azione, la teoria delle virtù, l'antropologia filosofica, la causalità e l'essenzialismo.

Non si può non condividere la costatazione di G. Ventimiglia circa l'isolamento a doppio senso, cioè dei tomisti verso l'ontologia analitica e viceversa. A prima vista non sembra esserci alcun senso comune. Tuttavia se non ci si ferma ai titoli di rispettive opere, ci si accorge che si risponde a domande comuni; il confronto con l'ontologia analitica può servire alla ontologia aristotelico – tomistica per riscoprire le questioni filosofiche all'origine delle sue tesi. L'ontologia scolastica, rischia qualche volta di trasformarsi in un elenco un po' arido e non sempre argomentato di tesi, corredate da citazioni di S. Tommaso.

> «Quelle tesi, tuttavia sono in realtà la sclerotizzazione di risposte ormai dimentiche delle domande corrispondenti. Ebbene il confronto con l'ontologia analitica, che ha un fiuto particolare nell'individuazione precisa delle domande filosofiche di fondo, può servire a riscoprire la vitalità e l'attualità dell'ontologia tommasiana, riconsiderata come un insieme di risposte argomentate a questioni ontologiche medioevali, simili a quelle che agitano l'ontologia analitica contemporanea»[28].

---

[27] G. Ventimiglia, *To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico*, Carocci Ed. Roma, 2002, 354.
Giovane studioso, nato nel 1964, discepolo di Vanni Rovighi; a sua volta discepola di Masnovo, docente alla Cattolica, vivente, e autore di altre opere di: "*Differenza e contraddizione*"; "*Il problema dell'essere in San Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*" (1997). Il suo studio è incentrato soprattutto sui trascendentali di S. Tommaso.

[28] G. Ventimiglia, *to be o esse?*, 39 – 41.

Il tema tomistico dell'ente, essenza, atto di essenza, risponde alla domanda concernente gli analitici: il catalogo generale degli oggetti nel mondo, impegno ontologico e statuto degli universali, l'identità delle cose con la teoria dei sostali che si oppone a quella dei fasci (negatrice della oggettività dell'essenza).

Si può dunque rinvenire una sostanziale analogia o rassomiglianza dei complessi domande – risposte nelle due tradizioni di pensiero aristotelico – tomista e analitica, oltre all'analogia di metodo filosofico, basato su rigore argomentativo e chiarezza terminologica.

> «La filosofia analitica si distingue principalmente per l'enfasi sul metodo analitico: la precisione terminologica, la circoscrizione dei problemi, l'esame sistematico delle alternative, il rigore argomentativo, l'attenzione ai trabocchetti che si annidano nelle parole nei concetti di cui ci serviamo per descrivere il mondo. Questo non significa […] che si tratti di un metodo nuovo: che cosa c'è di più analitico dei Dialoghi di Platone, dei Commentari di Tommaso d'Aquino, dell'Etica "more geometrico" di Spinoza? […] Tommaso d'Aquino è per molti aspetti un paradigma del metodo analitico in filosofia. E se non fosse che ci piace inventare etichette e ideare schieramenti, l'aggettivo "analitico" sarebbe del tutto superfluo. Si parlerebbe di tomismo e basta»[29]

Possiamo comprendere un po' di più gli aspetti storiografici, sia teoretici del tomismo analitico: l'utilizzo dei metodi e delle idee della filosofia analitica può aiutare a valutare la coerenza della tesi di San Tommaso e comprendere i problemi a esse sottesi, aiutando a raggiungere un'interpretazione maggiormente attendibile della sua filosofia, i cui argomenti a livello teoretico possono avere un certo interesse filosofico anche oggi.

L'approccio analitico apre gli argomenti filosofici dell'Aquinate al vaglio razionale e ad una più ampia discussione filosofica, facendolo uscire da un ambiente ristretto, fosse anche quello cattolico, senza volerne solo una "ampia esegesi". La caratteristica di-

[29] A. Varzi, *Filosofi, pensate con più rigore*, intervista a cura di A. Lavazza, in "Avvenire", 26 settembre 2008, 10.

stintiva della filosofia analitica è la sua apertura all'argomentazione filosofica e allo scrutinio razionale, per cui anche una tradizione di pensiero che inizialmente però sembrava lontana quale quella aristotelico – tomistica, pur offrendo sfide da affrontare, può rivelarsi degna di considerazione. Infatti autori come Frege, Wittgenstein, Quine, considerati padri della rinascita della metafisica nella filosofia contemporanea sono stati e sono assenti dagli interessi del tomismo ufficiale pur essendo alcun cristiani cattolici.

«Bisogna superare la «barriera che sopravvive fra analisti e tomisti dell'ignoranza di lavori degli uni rispetto agli altri»[30]; anzi rivolgendo alla filosofia analitica la critica di essere neopositivista, empirista, materialista e antimetafisica; ma a ben guardare riferisce John Greco, professore gesuita che insegna alla Saint Louis University, la ricerca in campo morale e metafisico rifiorisce di nuovo all'interno dell'Associazione filosofica americana ed il meglio di tale ricerca è oggi praticata tra i filosofi analitici. Laddove pressoché tutta la filosofia continentale è diventata post moderna, quella anglo – americana continua a difendere la verità e l'obiettività. Ironicamente la filosofia analitica è diventata la naturale alleata del tomismo e della filosofia cattolica. Ma le vecchie immagini sono dure a morire. Gli analitici hanno dunque meno pregiudizi nei confronti di autori medioevali di quanti non ne abbiano i tomisti nei loro confronti. Si confrontano come è il loro stile sulle problematiche senza citare esplicitamente testi di filosofi che hanno fatto la storia dell'ontologia: Aristotele - Avicenna, Duns Scoto.

Con la scusa di non essere "differenti al testo", si risparmiano di leggere i classici non comportando perciò che nell'ontologia analitica contemporanea non si trovino nuove questioni o nuove soluzioni, né significa che le questioni affrontate e le soluzioni proposte, se pur simili, siano del tutto identiche. E quanto hanno fatto i tomisti analitici. Autori come Haldane, Geach, Kenny, Miller, Weidemann[31],

---

[30] Cfr. M. Dummett, *Il pensiero fa progressi*, in «Rivista di estetica», 38, 1998, 10.

[31] Hermann Weidemann è professore emerito di filosofia all'Università di Münster. Ha dedicato all'ontologia di Tommaso il "*Metaphysik und Sprache*" Karl Alber, Freiburg - München 1975, alcuni studi come l'articolo "*The logic of Being in Thomas Aquinas"* in S. Knuutila, J. Hintikka, Reidel, Dordrecht 1986 pp. 181-200; oggetto è il trovare un criterio per distinguere il present actualy sense dal there is sense (Frege distinguerebbe tra senso e significato (*sense e reference* in inglese e *Sinn und bedeutung* in tedesco). San Tommaso. Il verbo essere, inteso nel senso di there is, ha senso ma non significato,

Martin[32] hanno compreso che la discussione e cooperazione in filosofia avrebbero portato beneficio dal coinvolgimento di autori classici dell'ontologia e inserendoli all'interno della discussione contemporanea, pur continuando a fare filosofia analitica.

"Il tomismo analitico non è il tentativo di offrire un'ampia esegesi della dottrina di San Tommaso al costo della credibilità filosofica"[33]. La preoccupazione teoretica del tomismo analitico rappresenta dunque una "novità apprezzabile".

Questo stile può giovare sia alla filosofia scolastica che rischia di diventare in certi casi materia da museo storia intellettuale[34], sia alla filosofia analitica che rischia di diventare un palcoscenico di *actores* senza *auctores*[35], - vale a dire filosofi "presuntuosi" che non riconoscono quanti, quali auctores del passato, possono aver dato il loro congruo contributo di pensiero -.

Anche lo stesso attuale Papa Francesco, in un'intervista a Civiltà Cattolica ha fatto rifermento a certa scolastica decadente e dunque all'esigenza di rivitalizzare il tomismo. «Come la maggior parte degli scritti di Tommaso costituisce una risposta diretta a bisogni e

---

mentre lo stesso verbo, nel senso del present actualy sense ha senso e significato perché ha un referente nella realtà. Tommaso ora ha utilizzato l'unico verbo significare che è neutro rispetto a senso/significato. Secondo Weidemann, la filosofia di Frege, sebbene lontana dall'ontologia tommasiana si rivela paradossalmente utile in certi casi per una maggiore comprensione di essa). Di lui abbiamo il commento di Tommaso al libro V di Aristotele, fonte della distinzione fra l'essere che si predica secondo le dieci categorie (present actuality sense – predicato sostanziale o esse ut actus essentiae) e l'essere come vero (there is sense – esse ut verum quale predicato accidentale). Fra vero primo modo o vero attuale e vero secundo modo o vero de facto. Questo significato sta al primo come l'effetto alla causa; c'è infatti piena correlazione. Senza essere in rerum naturae, niente essere come vero, cioè niente verità nelle proposizioni.

[32] Christopher Martin, docente presso l'Università di San Tommaso a Houstan nel Texas, laureato ad Oxford con una tesi su: distinzione fra due nozioni di esistenza negli scritti di San Tommaso d'Aquino, sotto la supervisione di Thomas Geach grazie da cui riconosce aver imparato tutto quello che sa su Tommaso, come scrive nella sua opera: "*The Philosophy of Thomas Aquinas*". In essa sottolinea la non derivabilità del there is sense dal present actuality sense, la differenza dell'esse ut verum di Tommaso da l'Es – Gibt Existenz di Frege. Chiaro nella sua esposizione e nel suo linguaggio, il suo intento come confessa, è quello di introdurre i lettori, anche non credenti, alla filosofia di Tommaso, con lo scopo di "fare progressi in questioni di filosofia contemporanea" (Martin C., The Philosophy of Thomas Aquinas, Routledge, London – New York, p. 3).

[33] G. De Anna, *Causa, forma, rappresentazione – una trattazione a partire da Tommaso d'Aquino*, Franco Angeli, Milano 2010, 10.

[34] D. S. Oderberg, *Hylomorphysm and Individuation*, in J. Haldane (ed), Mind, Metaphysics, and Value, University of Notre Dame 2002, 139.

[35] Smith, *Textual Deference*, cit. (cito dalla trad. it., 113).

richieste altrui»[36], cosicché quasi nessun suo scritto è nato dall'esigenza personale di esprimere il proprio pensiero, così si chiede oggi all'Aquinate di rispondere alla "*quaestio de veritate*" che assilla anche noi uomini del terzo millennio, per arrivare al termine del nostro "navigare" con lui, attraverso la mediazione dell'approccio analitico al suo pensiero, come sia attuale e coerentemente soddisfacente alla nostra sete di senso, di verità, la risposta di quello che è invocato quale principe dei teologi e gloria dei filosofi.

E ora di riconoscere che i tomisti analitici non si sono limitati ad essere ammiratori o tifosi di Tommaso, ma ricercatori e studiosi veri.

Il Ventimiglia poi, all'interno di questo distingue come appartenenti a due sottocorrenti quelli del tomismo fregeano – geacheano, che ha sviluppato tematiche ontologiche e metafisiche – linea di pensiero battezzata da Geach nella Conferenza: Form and Existence (1955) e il tomismo Wittgensteiniano – linea di pensiero battezzata in una Conferenza di A. Kenny dal titolo: "The legacy of Wittgenstein all Socratic Club di Oxfor (1958) – che ha sviluppato soprattutto tematiche gnoseologiche, sebbene non esclusivamente correnti di pensiero ed esegetiche che rileggono l'opera di Tommaso valorizzandone aspetti inediti o dimenticati a partire da suggestioni di Wittgenstein o di Frege, due padri storici del movimento filosofico analitico o che partendo da suggestioni tommasiane si inserisce nel dibattito contemporaneo.

Faccio mio ancora quanto sottolineato dal Ventimiglia che: «Rafforzare e ripercorrere il ponte, inaugurato da Geach, fra l' "esse" latino – medievale di Tommaso d'Aquino e il "to be" inglese degli analitici contemporanei possa favorire nuove conoscenze reciproche e riservare ancora qualche piacevole sorpresa per l'intelligenza»[37].

---

[36] J. A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought and Work*, Doubleday, New York 1983 (II ed.) (cito dalla trad. it. Tommaso d'Aquino. *Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1988, 148.

[37] G. Ventimiglia, *To be o esse?*, 354.

Il cammino di umanizzazione in Tommaso d'Aquino

Emanuele Scarpino*

Introduzione

La struttura tripartita della *Summa Theologiae* ci permette di evidenziare un percorso precisamente strutturato che Tommaso propone all'uomo di tutti i tempi, quello della umanizzazione. Sin dalle prime pagine della sua opera l'Aquinate chiarisce: «primo tractabimus de Deo; secundo de motu rationalis creaturae in Deum, tertio de Cristo, qui secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum»[1]. Il percorso sembra strutturarsi attraverso un primo movimento discendente (*exitus*) ed un secondo moto ascendente (*reditus*), che trova la sua realizzazione grazie alla persona di Cristo. La creatura dotata di ragione, definita dal Creatore stesso "molto buona"[2], per acquisire la pienezza delle sue possibilità è chiamata a prendere coscienza della sua essenza e a realizzare nella storicità della sua esistenza quella umanità, di cui ha la perfetta immagine nel Figlio di Dio incarnato.

Per osservare il percorso tracciato da Tommaso è necessario porre delle premesse che stanno alla base del suo sistema filosofico. La prima riguarda la concezione dell'essere come atto, che è perfezione:

> «Ad nonum dicendum, quod hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans,

---

* Studente dell'Istituto Teologico Cosentino "Redemptoris Custos".

[1] *Summa Theologiae,* I, 2, prol.

[2] Cfr. Gen 1,31

sicut actus potentiam: esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non-ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam»[3].

Dio ad alcuni enti ha concesso una maggiore pienezza di essere, seppure differente dalla sua. Gli enti per essenza partecipano alla perfezione divina senza mai eguagliarla, essi possono però porre in essere questa partecipazione esclusivamente attraverso l'essere intenzionale[4].

L'essere intenzionale e la partecipazione nel rapporto di somiglianza

Per comprendere il significato dell'essere intenzionale è indispensabile cogliere i concetti sovraesposti, ovvero quello dell'essere che, inteso come atto, è perfezione e di Dio che è l'*esse per se subsistent*[5].

---

[3] *De potentia, q. 7, a. 2, ad 9*

[4] Per quanto concerne la questione dell'intenzionalità, si tenga presente l'azione di questa attività dispiegata sia in ambito gnoseologico che in ambito ontologico. Per una maggiore chiarezza si ritiene opportuno sottolineare le seguenti precisazioni riguardanti l'esistenza intenzionale:
«La differenza modale delle forme risulta dalla differenza nei riceventi: la forma del colore esiste naturalmente nella parete ma intenzionalmente nell'occhio, perché la parete e l'occhio sono tipi di riceventi differenti: la forma del colore esiste naturalmente nella parete ma intenzionalmente nell'occhio, perché la parete e l'occhio sono tipi di riceventi differenti; allo stesso modo, gli angeli hanno un'esistenza naturale in loro stessi ma un'esistenza intenzionale negli intelletti degli altri angeli. Così, il concetto negativo -immaterialità- acquista un contenuto positivo di esistenza intenzionale; e l'esistenza intenzionale è una differenza modale che risulta dalla differenza nel ricevente. Rimane un passo ulteriore da fare. Perché le forme hanno due modi differenti di esistenza, naturale e intenzionale, a seconda della differenza nei riceventi? Perché il sistema tomista concepisce la perfezione come totalità: se le cose finite, che non possono essere la totalità, devono in qualche modo avvicinarsi alla perfezione che è totalità, devono essere in qualche modo capaci non solo di essere se stesse ma anche, in qualche maniera, altre in quanto altre; ma essere se stessi è esistenza naturale ed essere altri in quanto altri è esistenza intenzionale.» (B. Lonergan, *Conoscenza e interiorità. Il Verbum nel pensiero di S. Tommaso*, Città nuova, Roma 2004, 89).

[5] Per Tommaso la perfezione risiede nella totalità dell'essere, che è Dio stesso. Cfr. V. Danna, *Percorsi dell'intelligenza: un viaggio nella filosofia con Bernard Lonergan,* Effatà, Cantalupa (TO) 2003, 58.

Le creature partecipano in diverso grado alla perfezione divina, mai eguagliandola perfettamente, poiché tutte dipendono per un rapporto stabilito nella creazione dall'Essere per sé[6].

Questa concezione gerarchica della realtà non è un *novum* all'interno del panorama filosofico: già Aristotele aveva teorizzato un sistema di struttura continuativa delle creature, che partiva dai vegetali fino ad arrivare agli uomini; in questo stesso sistema era inoltre presente una suddivisione all'interno del concetto di anima, che analizzeremo successivamente. In cima alla scala gerarchica dominava l'atto puro, di cui l'uomo attraverso l'intelletto agente poteva partecipare[7].

Tommaso, riprendendo questa teoria, inserisce il concetto di

---

[6] A tal proposito è opportuno richiamare brevemente il concetto di analogia, teorizzato da Aristotele e ripreso da Tommaso. Il filosofo greco, sia nella *Metafisica* che in *Categorie*, aveva posto l'attenzione sull'omonimia relativa: egli aveva compreso che il concetto di essere non è univoco, perché non potrebbe dire la stessa cosa di tutti i soggetti di cui si predica. Tommaso sostiene di aver ripreso da Aristotele il tema dell'*analogia entis* -è però da rilevare la mancanza di questa espressione all'interno del *corpus* aristotelico. Intendo porre l'accento sul concetto di analogia di attribuzione intrinseca *secundum Prius et posterius, multorum ad unum*, esposto da Tommaso nel *De ente et essentia*. In questo caso ci troviamo in presenza di un predicato riferito sia all' analogato principale che a quelli secondari. Tommaso però sottolinea il rapporto derivativo che intercorre tra il principale e i secondari: in questo caso non troviamo un collegamento tra gli attributi e la sostanza, bensì un rapporto di dipendenza causale, in cui l'analogato principale (Dio) possiede in senso pieno la determinata definizione, mentre gli altri analogati vi partecipano in maniera imperfetta.

[7] È opportuno operare un chiarimento circa l'idea di scala gerarchica in Aristotele. Mentre, infatti, in Tommaso troviamo un esplicito riferimento a questa concezione, in Aristotele la situazione è differente. Negli scritti del filosofo greco non troviamo espresso il concetto di scala gerarchica tra gli enti, ma nella *Metafisica* lo Stagirita utilizza un'interessante locuzione per esporre l'entità della prima delle sostanze immobili ed immateriali, il motore del primo cielo, che si rivela essere la causa dell'esistenza di tutta la realtà. «[…] il motore del primo cielo, in quanto è causa del movimento di tutti gli altri, i quali sono a loro volta causa della generazione e della corruzione delle sostanze corruttibili, è detto da Aristotele "il primo tra gli enti". È chiaro che si tratta di un primato ontologico, cioè concernente l'essere, nel senso che il primo motore immobile, identificato da Aristotele con il dio supremo, è condizione dell'essere di tutti gli altri enti. Si tratta, naturalmente, non di un essere assoluto, cioè della semplice esistenza, perché Aristotele rifiuta la nozione di creazione, bensì di un essere sempre qualificato, cioè l'essere eternamente mossi, nel caso dei corpi celesti, e l'essere generati, nel caso dei corpi terrestri. Alcuni interpreti hanno tuttavia sostenuto che il primato del primo motore immobile sarebbe anche una priorità di tipo logico, cioè dello stesso tipo di quella posseduta dalla sostanza in generale nei confronti delle altre categorie, cioè una priorità fondata sulla "relazione ad uno". In tal modo il primo motore immobile sarebbe causa non solo dell'essere, ma anche dell'intelligibilità di tutte le altre sostanze e, attraverso queste, di tutti gli altri enti» (E. Berti, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni*

creazione, completamente assente nella tradizione greca, e propone una scala gerarchica suddivisa in due parti: quella degli enti misti a materia e quella degli enti immateriali.

In una situazione di medietà si trova l'anima umana, la più alta delle forme miste a materia, ma la più bassa delle forme pure[8].

Nonostante le creature angeliche si trovino in una posizione gerarchicamente più ravvicinata rispetto all'*Esse per se subsistens*, l'appellativo di ente *imago Dei*, secondo Tommaso, spetta esclusivamente all'uomo. L'Aquinate ben esprime questa sua considerazione all'interno del terzo volume delle *Sentenze*, in cui fa emergere due livelli di analisi, riguardanti l'uno aspetti primari, l'altro aspetti secondari ma decisivi per l'identificazione dell'uomo con

---

della filosofia antica, Laterza, Bari 2012, 63-64). L'espressione contenuta in Metafisica, Λ, 8, 1073 a, 24 «τὸ πρῶτον τῶν ὄντων» indica appunto una netta superiorità del primo motore rispetto agli altri. Pierluigi Donini sottolinea come la consistenza di questa supremazia resti un tema non ben definito, alquanto aporetico nell'opera aristotelica. Lo Stagirita, infatti, non ha mai teorizzato precisamente questo primato, ma sembrerebbe altresì aver connesso la presenza divina alla vita gnoseologica ed etica umana, inserendo nell'uomo una componente 'divina' - si pensi alla dibattuta questione circa l'intelletto agente e i suoi rapporti con il motore immobile. A tal proposito cfr. P. Donini, *La Metafisica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2013, 159-162.
Una volta indicato il senso della superiorità del motore immobile, sembra opportuno accennare alla originale intuizione aristotelica circa gli esseri viventi. Come si dirà con maggiore precisione nelle pagine successive, Aristotele individua tre tipi di anime per gli esservi viventi: vegetativa, sensitiva e intellettiva. Questa distinzione fa riferimento alle funzioni degli esseri viventi: si parte dalle funzioni elementari dei vegetali per giungere a quelle più complesse, legate alla razionalità dell'uomo. Abbiamo già accennato alla situazione di connessione che vede in qualche modo unito l'uomo al primo motore ed ora abbiamo osservato la differenziazione dell'anima in base alle facoltà; da questi elementi possiamo trarre una prima deduzione: pur non essendo in presenza di una chiara scala gerarchica, possiamo intuire una certa differenziazione graduata che Aristotele lascia intendere, relativa agli esseri viventi. Basandoci su queste considerazioni, ci è possibile intravvedere nel sistema aristotelico una struttura abbastanza definita che, pur non assumendo i connotati di una precisa scala gerarchica, può essere considerata un elemento realmente importante per la successiva sistematizzazione tommasiana, che, come vedremo, riprende esplicitamente questi elementi per strutturare la gerarchia degli enti.

[8] Cfr. J. Hersch, *Storia della filosofia come stupore*, Mondadori, Milano 2002, 83. La gerarchia delle forme sostanziali segna un traguardo importante all'interno del panorama filosofico; verrà, infatti, riproposta -anche se in termini differenti- nella concezione monadica di Leibniz, che nella sua opera rivaluta esplicitamente le teorie aristotelico-tomiste relative alle forme sostanziali: "ricerche [...] mi hanno fatto riconoscere che noi moderni non rendiamo abbastanza giustizia a San Tommaso e ad altri grandi dotti di quell'epoca. Così ho riscontrato nelle opinioni dei filosofi e dei teologi scolastici più solidità di quanto non s'immagini" (Citazione di Leibniz G. Reale - D. Antiseri, *Il pensiero occidentale. Età moderna*, La Scuola, Milano 2013, 356).

l'*imago Dei*, come per esempio la capacità di sintesi tra le realtà spirituali e quelle materiali, insieme al ruolo di governo che esso occupa all'interno dell'universo[9].

Una volta compresa la situazione dell'uomo, è opportuno analizzare la modalità dell'intenzionalità che permette all'uomo di partecipare in modo più pieno alla perfezione dell'essere divino.

> «Possiamo distinguere una partecipazione (*partecipatio*) all'interno dell'uomo stesso (fra le sue diverse componenti e facoltà), ed una (fondante anche quella) che descrive il rapporto dell'uomo con il cosmo e con Dio. Questa partecipazione ha luogo in base al principio dionisiano della contiguità dei gradi della gerarchia cosmica [...]. Nella seconda [...] modalità di partecipazione rientra la partecipazione dei primi principi dell'intelletto umano all'intelletto angelico e dell'intelletto in genere all'*Intelligere-Veritas* che è Dio. Si deve distinguere, nell'uomo, l'intelletto in quanto umano con i suoi limiti dalla dimensione intellettuale in quanto tale che lo accomuna alle creature superiori e a Dio stesso. [...] Non essendo tutta la realtà, in quanto in lui l'*esse* è partecipato e determinato da una data essenza finita, l'uomo, animale razionale, è chiamato a completarsi soprattutto attraverso l'intenzionalità della coscienza e della volontà (cfr. *De Verit*. XI, 2.)»[10].

Appare dunque un'immagine di uomo aperto: in primo luogo esso condivide con tutti gli altri enti, anche se in grado differente, la partecipazione all'atto dell'essere. Questa condivisione permette l'attivazione di un dinamismo relazionale, cui prendono parte tutti gli enti e nel quale prende forma un rapporto di partecipazione con-

---

[9] «Cum opponitur quod angelica natura est Deo similior quam humana, dicendum quod verum est, si natura divina in se absolute considererut; si autem consideretur secundum quod est in personis per relationes originis distinctis, sic magis est exemplar totius creaturae; in homine enim invenitur similitudo cum qualibet creatura, non autem in Angelo. Similiter etiam si consideretur inquantum gubernat universum: sicut enim Deus totus est in qualibet parte universi per essentiam, praesentiam et potentiam; sic et anima in qualibet parte corporis». (III *Sent*., d. 2, q. 1, a. 1, sol. 2 ad 1m).

[10] A. Campodonico, «L'uomo tra partecipazione e intenzionalità» in Pontificia Accademia di San Tommaso, *Il Noetica, critica e metafisica in chiave tomistica*, LEV, Città del Vaticano 1991, 333-334.

tinua uomo-mondo, che trova la sua possibilità nella partecipazione comune dell'essere stesso.

In secondo luogo, l'uomo, per via della sua essenza razionale, ha la possibilità di estendere questa sua capacità di partecipazione agli enti a lui superiori, immateriali; può dunque rapportarsi anche a Dio: qui trova il suo fondamento il principio di *similitudo* uomo-Dio[11].

La concezione dell'essere umano e la ripresa aristotelica

Per comprendere in pieno la concezione tommasiana dell'essere-uomo è necessario riprendere le tematiche sistematizzate da Aristotele nel secondo libro del *De Anima*, in cui lo Stagirita sottolinea l'organizzazione unitaria dell'anima, che diventa così il principio dell'essere e delle attività dei viventi. Egli pone in rapporto strettissimo, eliminando la concezione del dualismo greco, l'anima e il corpo, così da concepire diversi tipi di anima a seconda delle funzioni dei diversi esseri viventi (anima vegetativa, anima sensitiva e anima intellettiva)[12].

Tommaso riprende a piene mani l'unità tra corpo e anima, giungendo a concepire l'uomo come un'unità sostanziale di anima e corpo, assurgendo quest'ultimo ad ente partecipe della somiglianza col Creatore.

Come mostrato, l'*humana conditio* vive una mediazione dialettica tra l'immanenza e la trascendenza: da un lato è chiamata a relazionarsi col mondo, dall'altro con il Creatore. Proprio il rapporto che l'anima intellettiva è in grado di instaurare con Dio giustifica l'attribuzione del titolo di *imago Dei* all'uomo.

Tommaso, dopo aver analizzato la presenza di Dio nell'uomo, si sofferma su un'importante distinzione, quella tra *imago* e *vestigium*.

> «L'immagine 'repraesentat secundum similitudinem speciei', il vestigio semplicemente 'per modum effectus', come si rileva anche dal linguaggio comune. Ebbene, solo le crea-

[11] Cfr. *Ibidem*, 334

[12] «atto primo di un corpo avente la vita in potenza» (*De anima* II 1, 412 a 27-28). Questa è la definizione che Aristotele fornisce di anima; essendo atto primo essa è atto di una potenza di agire, ma non è l'esercizio in atto delle diverse funzioni dei viventi. Essa è invece il principio di quelle funzioni. Ecco come si giunge alla visione dell'anima, intesa come principio unitario dell'essere e dell'agire, in modo particolare nell'essere umano. Come vedremo, Tommaso farà sua questa importante distinzione tra atto primo e atto secondo, ponendo l'anima anche come principio dell'agire.

ture razionali 'rappresentano' la 'similitudo divinae naturae', proprio per la loro intellettualità, al di là del semplice essere e del vivere, elevandosi al grado più alto: l'intellettualità. [...] Solo per l'intellettualità si raggiunge la più alta espressione della somiglianza e della imitazione di Dio, e quindi solo questa può spiegare la presenza e la dignità dell'immagine. S. Tommaso arriva a precisare, come abbiamo visto, che anche nell'uomo l'immagine risiede proprio nella 'mens', cioè nella sua intellettualità, nelle altre sue parti o gradi: come il semplice essere o il semplice vivere, 'per modum vestigii', come nelle altre creature»[13].

L'anima intellettiva, quindi, in virtù di questo importante ruolo, è innalzata a principio originario sia dell'essere che dell'agire. Questo elemento risulta centrale poiché ogni uomo sperimenta un completamento del suo essere nel suo agire, cercando di esprimersi e svilupparsi, secondo l'indirizzo indicatogli dall'anima razionale[14].

Da questo risulta chiaro il cambio di rotta che Tommaso impone alla Scolastica, riprendendo le concezioni aristoteliche: se Agostino, seguito da buona parte della cultura medievale, credeva che la corporeità fosse un elemento autonomo, come autonoma doveva essere l'anima, Tommaso ritrova nella persona umana la totalità della sostanza, principio unificatore di materia e forma, di corpo e anima[15].

---

[13] R. Moretti, «Con "l'uomo immagine di Dio" al centro dell'antropologia teologica» in Pontificia Accademia di S. Tommaso, *III Antropologia Tomista*, LEV, Città del Vaticano 1991, 191.

[14] Cfr. «Quinimmo omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur, cum omnis res sit propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius, sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatae.» (I, q. 105, a. 5).

[15] Cfr. «Il corpo cessa, allora, di essere prigione o tomba dell'anima, ma è la materia necessaria di cui l'anima è forma in un nesso inscindibile, è la potenza di cui l'anima è atto, è la carne che è vivificata dallo spirito. Le alte espressioni della persona come l'amore, l'arte, la stessa preghiera si svolgono attraverso la corporeità che è, così, epifania dell'intera grandezza della creatura umana. Si ha in tal modo un umanesimo veramente personalistico che [...] segna alla persona in quanto tale una radicale dignità e nobiltà»: G. Ravasi, *L'umanesimo integrale di Tommaso d'Aquino*, Circolo San Tommaso d'Aquino (Onlus), Aquino FR 2012 - Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, 30-31. A tal proposito si tenga presente la sintesi circa la concezione tommasiana sull'unione corpo-anima in I. Sanna, *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, 125-128.

Dal principio dell'unione sostanziale scaturiscono due importanti acquisizioni: il concetto di persona e la centralità dell'azione.

Per quanto concerne la questione della persona Tommaso riprende un concetto eminentemente aristotelico: lo Stagirita, infatti, una volta chiarito che l'essere non è un genere e che si dice invece in molti modi, ha avuto la necessità di riportare il discorso sull'essere ad una certa unitarietà. L'operazione che compie Aristotele è quella di fare sempre ricorso alla centralità della sostanza nel momento in cui si parla di essere, poiché essa è il modo di essere più perfetto e tutti gli altri modi di essere si vanno a configurare come suoi attributi[16]. Tommaso, ripercorrendo la via del filosofo greco, considera la sostanza il modo di essere più perfetto e, tra tutte le sostanze, ritiene più perfetta quella umana, perché è «naturae rationalis individua substantia»[17], dunque ha l'atto di essere e, perché razionale, ne ha anche la consapevolezza[18]. Pertanto l'atto intenzionale della sostanza razionale può configurarsi come pienamente soggettivo[19].

Risulta chiaro che questa sostanza razionale cosciente trova nel corpo non solo uno strumento, bensì una parte essenziale di sé.

La sua essenza quindi potrà pienamente esprimersi nella storicità. È nella storia, infatti, che la sostanza razionale dispiega il suo essere, godendo della piena libertà concessagli dal Creatore.

---

[16] Cfr. «[...] anche l'essere si dice in molti sensi, ma tutti in riferimento ad un unico principio: alcune cose sono dette esseri perché sono sostanza, altre perché affezioni della sostanza, altre perché vie che portano alla sostanza, oppure perché corruzioni, o privazioni, o qualità, o cause produttrici o generatrici sia della sostanza, sia di ciò che si riferisce alla sostanza, o perché negazioni di qualcuna di queste, ovvero della sostanza medesima. (Per questo, anche il non-essere diciamo che "è" non-essere)» Aristotele, *Metafisica*, Γ, 8, 1003 b, 5-11, G. Reale (a cura di), Bompiani, Milano 2011.

[17] A. M. T. S. Boezio, *De duabus naturis et una persona Christi*, c. 3: PL 64, 1345. Si tenga presente che la prima espressione relativa alla razionalità dell'uomo, osservata come elemento proprio della sua natura, era stata offerta da Aristotele con la differenza specifica dell'uomo di *animal rationale*.

[18] Cfr. «Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura» (*Summa Theologiae,* I, 29, 3).

[19] Cfr. «L'*esse ipsum* di S. Tommaso non è una realtà amorfa, impersonale, una magnifica reggia disabitata; non è l'Uno anonimo e ineffabile di Plotino, ma è il primo sussistente nell'ordine dello spirito, ossia è la prima persona. La persona funge da principio metafisico dal momento in cui non viene considerato come un dato importante dell'analisi fenomenologica, ma è assunto come guida per compiere il passaggio dal finito all'infinito, dal contingente all'Assoluto, dalla creatura a Dio, per compiere cioè la difficile traversata della 'seconda navigazione'» (B. Mondin, *La Metafisica di San Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti,* Studio Domenicano, Bologna 2002, 258).

In quest'ottica diventa chiaro che l'uomo assume il ruolo di signore di se stesso: egli può liberamente completare la sua essenza nella storia. Come ben sintetizza il libro del Siracide, spesso richiamato da Tommaso nella *Summa*, «Da principio Dio creò l'uomo e lo lasciò in balìa del suo proprio volere»[20].

L'azione umana, però, non si configura come una possibilità indefinita: essa è frutto della volontà, che è un appetito intellettivo. Non è difficile comprendere l'indirizzo razionale di questa volontà con il quale il Creatore ha dato vita alla sostanza umana: quello di diventare sempre più uomo, di compiere il cammino della sua umanizzazione, quello quindi di raggiungere la sua felicità portando a compimento la razionalità che gli è propria[21]. A sostenere questo cammino c'è proprio la storia, la contingenza nella quale l'uomo realizza se stesso, perché questa porta in sé le tracce del Creatore[22], dando così all'uomo le coordinate necessarie per unirsi a Dio e realizzare appieno -anche con l'agire- la sua natura.

---

[20] Sir 15, 14.

[21] Cfr. «Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum, alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest; secundum quod dicitur in Psalmo CII, qui replet in bonis desiderium tuum. In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit» (*Summa Theologiae,* Iª-IIae q. 2 a. 8).

[22] Cfr. «L'universo è visto come percorso da una ricerca e da un desiderio che hanno come fine l'uomo, non come una parte, ma come un 'tutto'; l'uomo non è un settore del mondo, ma per il suo intelletto 'è in qualche modo tutte le cose' (*anima est quodammodo omnia*). [...] Lo svolgersi e lo svilupparsi delle cose sono per la verità o la manifestazione dell'uomo; per il suo perfezionarsi, per il suo compiersi personale integrale. L'uomo non è retto da una pura legge a servizio della specie [...], ma da una propria iniziativa [...], o 'in quanto i suoi sono atti personali' [...]. Non è un essere puramente governato, ma un essere 'governante'» (I. Biffi, *Postfazione*, in G. Ravasi, *L'umanesimo integrale*, op. cit., 54-55).
Per quanto riguarda la presenza di Dio nella storia, non è possibile eludere la tematizzazione che Tommaso fornisce sulle cinque vie. L'Aquinate, rifiutando l'argomento ontologico a priori, che prevedeva il passaggio dal pensiero all'essere, propone cinque vie di un percorso ascendente, che prevede la ricerca dell'esistenza di Dio nella storia, a posteriori. Le cinque vie si prefiggono di mostrare l'esistenza di Dio come principio primo, causa di ogni moto, immutabile e necessario. La storia si andrebbe a definire, attraverso questa analisi, come 'gravida' del divino, nel senso che conserva al suo interno i segni della sua esistenza e presenza reale.

La centralità dell'azione umana e il cammino del *reditus*

Si è giunti, così, al secondo moto suggerito da Tommaso, quello del *reditus*, ovvero del ritorno dell'uomo al suo Creatore nella storicità della sua esistenza. È questo uno dei temi più dibattuti in assoluto, vista la delicatezza della questione relativa all'azione dell'uomo. Come si è visto, infatti, la sostanza razionale ha la piena responsabilità di gestire la sua libertà. La modalità di espressione della libertà umana in Tommaso risente in maniera evidente degli influssi aristotelici. Accanto all'aspetto propriamente teoretico, infatti, Aristotele ha dato ampio spazio nella sua ricerca all'indagine pratica, ovvero quella che ha per obiettivo l'azione e la produzione umana nella realtà, la realizzazione della sua storia.

Pur non potendo sviluppare un pensiero pienamente scientifico sull'azione umana, perché contingente, Aristotele intende comunque produrre una trattazione razionale che può essere ritenuta, in un certo senso, una scienza pratica[23]. Lo Stagirita ha dunque voluto avvicinare il bene all'uomo, quello stesso bene che in precedenza Platone aveva assolutizzato e inserito in una realtà lontana dalla storia. Aristotele intende invece ricercare il bene nelle strutture dell'azione, in quella ricerca di felicità che anima la vita umana.

A tale questione Aristotele dedica l'intera *Etica Nicomachea*: il filosofo cerca di comprendere quale sia il bene per l'uomo, quale il fine ultimo della sua esistenza, giungendo a questa conclusione: il bene per l'uomo consiste nello svolgere bene l'attività che gli è propria, quella razionale, consiste cioè nel raggiungimento della virtù.

Nel libro VI dell'*Etica Nicomachea* Aristotele spiega che l'anima razionale è divisa in due parti, una scientifica e una calcolativa. Con la prima conosciamo gli enti essenziali, universali e necessari, mentre con la seconda gli enti contingenti. A queste parti corrispondono altrettante virtù: rispettivamente la σοφία -sapienza- e la φρόνησις -saggezza, prudenza[24]-.

La prima, avendo per oggetto le cause di tutto, costituisce per Aristotele la suprema virtù, quella su cui può mettere basi tutto l'apparato costitutivo della felicità umana, perché essa permette al-

---

[23] Cfr. E. Berti, *Profilo di Aristotele*, Studium, Roma 2009, 239-243.

[24] Da questo momento si utilizzerà il termine *prudenza* per definire la φρόνησισ. La scelta è dettata dall'utilizzo che ne fa Tommaso all'interno delle sue opere; l'Aquinate fa corrispondere al suddetto termine greco quello latino di *prudentia*.

l'uomo di fare filosofia, di svolgere ed amare la sua capacità razionale-discorsiva. La seconda, invece, costituisce una sorta di bussola pratica per l'anima intellettiva, perché è deputata a trovare i mezzi per raggiungere alcuni fini già determinati.

La struttura del sillogismo pratico

Questo aspetto risulta essere particolarmente delicato: non è semplice trovare una chiara formulazione della prudenza in Aristotele[25]. Egli infatti sostiene che non è possibile ridurre la sua funzione esclusivamente alla ricerca dei mezzi, la prudenza è per il filosofo la prima delle funzioni pratiche perché chiamata a coordinarle in vista del bene dell'uomo e dunque della collettività; sembra quasi diventi l'elemento dal quale dipende l'esistenza di tutte le virtù pratiche[26].

Come il ragionamento teoretico ha come obiettivo quello di sapere qualcosa, così il ragionamento pratico ha quello di fare qualcosa. La struttura del ragionamento sembra essere identica, ma quello pratico gode di una particolare connessione con il piano esecutivo.

È facile comprendere allora che la prudenza non può essere pensata come una esclusiva ricerca dei mezzi, perché in virtù del suo intervento il soggetto è chiamato a far seguire l'azione a questa in-

---

[25] Prima di procedere con l'analisi delle proprietà della prudenza è necessario comprendere le implicazioni legate al concetto di φρόνησις, così come era concepito nell'alveo della tradizione greca all'interno della quale si muoveva lo Stagirita. Due parole vanno tenute in considerazione: φρόνησις e σωφροσύνη, entrambe, entrambe derivate dalla radice φρήν, che in greco indica il diaframma (cfr. F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, 2304). Secondo la concezione arcaica, l'esistenza è indicata dalla presenza di aria nelle narici; a gestire lo spostamento d'aria è proprio il diaframma, che diventa quindi la sede dell'organizzazione vitale, da cui dipende la vita stessa. Per questo motivo la radice φρήν ha assunto nel tempo anche il significato di intelletto, usata per significare un buono stato di salute mentale (cfr. significato σωφροσύνη, un buon equilibrio psichico. Da qui nasce il concetto di saggezza, intesa come ricerca del giusto mezzo e ricerca dei fini.

[26] È importante sottolineare lo stretto rapporto che per Aristotele -come per Tommaso- esiste tra il raggiungimento individuale della felicità e quello collettivo. A tal proposito risulta interessante l'analisi proposta da Daniel Westberg: «First, to bring out the point that self-reference in moral thinking is not necessarily a bad thing. A person who tries to find work she enjoys, who spends time on family matters, hobbies, and friend-ships, is not only doing this for herself, family, and friends, but is also serving the common good. The dichotomy between self-fulfilment and altruism is a false one. The well-being of society is served by people pursuing individual goals» (D. Westberg, *Right Pratical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas,* Clarendon Press, Oxford 1994, 3).

dagine, che altrimenti perderebbe ogni significato[27].

Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele inquadra l'opera della prudenza nel rapporto che per attualizzare l'azione è necessario stabilire tra le leggi universali e i casi particolari. Come dirà Tommaso nel *De fine ultimo*, infatti, l'uomo è l'unico ente in grado di comparare il fine alla contingenza presente, così da calcolare le distanze e trovare i mezzi per giungere all'azione. Le teorie aristotelico-tomiste, però, oggi hanno il dovere di confrontarsi con una realtà confusamente configurata, come hanno acutamente registrato i padri conciliari all'interno dell'assise del Vaticano II, i quali hanno cercato di attualizzare il messaggio tomista, anche se con grosse difficoltà[28]. La comparazione cui è chiamata la prudenza viene minata dalla difficoltà della ricerca dei mezzi. Basti pensare che Aristotele riserva buona parte della sua speculazione all'osservazione del funzionamento del ragionamento pratico.

Westberg, nel saggio già citato, mostra il movimento proposto da Aristotele:

> «The reasoning process about actions takes place in the steps preceding action itself: but the difficulty arises in describing and identifying them precisely. First the agent has a desire for an end he would like to achieve. Deliberation is the process of reasoning concerned with the 'means' required to achieve the goal. [...]
> The process of deliberation can thus be seen to have a three-part structure:
> (1) telos (an end or purpose);
> (2) the means (which may involve more than one step) leading to that end; and
> (3) the action to be taken first»[29].

Il procedimento risulta essere chiaramente triadico, ma sia il primo che il secondo punto richiedono ad Aristotele e all'Aquinate

---

[27] La prudenza non può stabilire i fini, ma la sua disposizione dei mezzi risulta indispensabile per il raggiungimento della felicità per l'uomo.

[28] «The preoccupation with the definiton of natural law, and the problem of the absoluteness of norms and their application in a pluralistic modern world, seem to lead many theologians away from the Thomistic view of prudence as a central moral virtue» (*Ibidem*, 10).

[29] *Ibidem*, 17.

alcune importanti chiarificazioni.

Innanzitutto c'è da appurare l'origine del *telos*. Dopo aver posto il fine universale, è necessario osservare il fine realizzantesi nella particolarità delle situazioni. In particolare Tommaso si soffermerà su questo punto, trattando il tema della sinderesi, ovvero della coscienza abituale[30]. Egli distingue la *synderesis* dalla *coscientia*, che è la coscienza attuale.

Da dove l'uomo trae il fine delle sue azioni[31]? L'Aquinate, riprendendo la tradizione aristotelica, sostiene che è la sinderesi -un *habitus* innato- a fornire le proposizioni universali che sono come quelle maggiori dei nostri sillogismi pratici[32].

Prima di procedere con l'analisi del sillogismo, è bene soffermarci brevemente sulla natura della sinderesi. Nel testo di Lottin appena citato si ritrova l'espressione tomasiana di *habitus* innato; questa espressione potrebbe sembrare un ossimoro, ma per com-

---

[30] Questa si differenza dalla coscienza attuale perché si occupa esclusivamente dei principi universali, posti dalla legge divina che indicano all'uomo il generale percorso da compiere per giungere alla sua "deificazione". Per chiarire il punto d'arrivo del percorso del *reditus* si consiglia B. Gherardini, «Sintesi Antropologico-Tomasiana» in Pontificia Accademia di San Tommaso, *I San Tommaso d'Aquino. Doctor Humanitatis*, LEV, Città del Vaticano 1981.

[31] Cfr. «C'è una finalità nella natura perché la fonte dell'*essere* delle cose è una volontà intelligente. In quanto Dio è fonte dell'*essere* delle cose, la sua azione le penetra totalmente, in quanto dà l'essere *non necessitate naturae, sed secundum suae arbitrium voluntatis* dà ad ogni cosa un significato, una finalità: *Eorum autem quae per voluntatem producuntur agentis unumquodque ab agente in finem aliquem ordinatur.* Non si parte qui dall'affermazione che l'uomo si pone dei fini, per studiare poi quale fine ultimo si proponga di fatto; si parte invece dall'affermazione che ogni ente, proprio perché è ente, ha una finalità inscritta, per dir così, nella sua natura, ha un orientamento da seguire, un ideale, un'idea divina da realizzare. E poiché l'uomo, in quanto creatura razionale, può conoscere se stesso, può conoscere, sia pure imperfettamente, qual è il fine al quale è ordinato, e può conoscere la via che lo porta a conseguirlo […]. Il concetto generale di ciò che è *bene* si può ricavare dal concetto di ciò che l'uomo è» (S. Vanni Rovighi, «La fondazione metafisica dell'etica» in Pontificia Accademia di San Tommaso, *I L'enciclica Aeterni Patris nell'arco di un secolo*, LEV, Città del Vaticano 1981, 308-309).

[32] Cfr. «La syndérèse ne se destingue donc pas de la raison pratique, comme une faculté se distinguerait d'une autre faculté puisqu'elle n'en est que l'habitus. Cet habitus est-il inné? Oui, d'une certaine manière, *quodammodo*. La connaissance des premièrs vérités de la raison spéculative, a son point de départ dans la connaissance sensible ou la mémoire; mais dès que le termes sont connus, le rapport qui les relie entre eux est évident par lui-même, par la seule lumière de l'intellect agent, sans nul recours aux industries du raisonnement. La conclusion semble donc bien s'imposer; la syndérèse est un habitus inné, et non une faculté» (O. Lottin, «Syndérèse et coscience aux XIIe et XIIIe siècles», in *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, vol. II/1, Louvain – Gembloux, Abbaye du Mont César - J. Duculot, 1948, 223).

prendere appieno il senso di questa definizione è necessario rifarci alla traduzione scolastica dell'*Aristoteles latinus*. Infatti, nel libro II della traduzione latina dell'Etica Nicomachea troviamo: «Quoniam igitur ea que in anima fiunt tria sunt, passiones, potencie, habitus, horuum aliquid erti virtus»[33].

La parola latina *habitus* corrisponde a quella greca ἕξις, che in italiano viene resa con *disposizione*. Possiamo giungere così alla corretta interpretazione della definizione tomasiana di sinderesi -*habitus*-, che corrisponde dunque ad una disposizione innata nell'uomo.

Essa, infatti, ha il compito di informare l'uomo di alcuni principi eterni, fondamentali, immobili ed universali. Questi potrebbero costituire la premessa maggiore del nostro sillogismo pratico, una premessa che segnali l'indirizzo del fine ultimo, ma che non porta direttamente alla conclusione. Per portare a compimento il sillogismo è necessaria una concretizzazione maggiore, si deve passare dall'universale al particolare. È compito della *coscientia* immettere in una situazione dinamica le leggi poste nella *synderesis*[34].

A questo punto siamo in grado di intendere la premessa maggiore come costituita da un preambolo -che segnala l'indirizzo generico dell'azione- e da un effettivo fine, quello particolare, che si fonda sul desiderio dell'uomo. Anche il tema riguardante il desiderio dell'uomo costituisce un punto di incontro tra le teorie aristoteliche e quelle tomiste. È stato lo Stagirita, infatti, il primo a mettere in rilievo la natura di questo desiderio. Il filosofo distingue la διάνοια -pensiero, facoltà intellettiva- dalla ὄρεξις

-desiderio, tendenza-, sostenendo la tesi secondo cui a muovere l'azione umana può essere solo «il pensiero che determina i mezzi per raggiungere uno scopo, cioè il pensiero pratico», che si concretizza nell'unione dei due elementi, così da formare un desiderio ragionato[35], che la Scolastica definisce volontà[36].

---

[33] Aristoteles, Eth. Nic., II, 4, 05b20, 14-15, R. A. Gauthier (a cura di), E. J. Brill, Leiden-Bruxelles 1972.

[34] Cfr. Summa Theologiae I-II q.90ss.

[35] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 1139b, 5, C. Mazzarelli (a cura di), Bompiani, Milano 2011.

[36] In questo saggio lasciamo volontariamente da parte il tema della controversa identificazione della volontà con l'appetito razionale.

L'azione della prudenza

Secondo Tommaso l'intelletto animato dalla grazia di Dio, che gode della rettitudine dell'appetito, è indirizzato dal desiderio ragionato verso ciò che è percepito come un bene[37]. Una volta identificato l'oggetto del desiderio, l'uomo deve affidarsi alla *prudentia*, *auriga virtutum*, l'unica in grado di disporre dei mezzi perché egli raggiunga l'obiettivo prefissato.

> «La conoscenza dei principi non è, dunque, sufficiente per l'azione: si devono valutare nella loro analicità i dati e "illustrarli" con i principi, per poi fare la scelta. Pertiene alla prudenza di "applicare i principi universali alle conclusioni particolari riguardanti le azioni da compiere" (47, 6, c.); in tal modo essa apre il cammino alle varie virtù morali, ne traccia e ne determina l'itinerario: le virtù morali sono aiutate a raggiungere il loro fine "dalla prudenza, che prepara loro la via disponendone i mezzi opportuni" (*ibid.*, ad 3). La prudenza in questo senso è per eccellenza la virtù della concretezza: "interferendo" nella indeterminatezza della "inclinazione della natura" al fine, che è generica e "opera sempre allo stesso modo" (47, 7, ad 3), la determina nelle sue precise componenti»[38].

Come già precedentemente messo in luce, è l'azione della *prudentia* a svolgere il ruolo di passaggio dal momento teorico a quello pratico. Infatti, al riconoscimento dei mezzi disponibili per la concretizzazione del desiderio consegue immediatamente la prima azione.

Si è andato così a delineare un profilo abbozzato della *prudentia*. L'obiettivo di questo saggio non è certamente quello di offrire una presentazione esaustiva, ma si è animati dal proposito di mettere in rilievo il ruolo preminente svolto da questa prima virtù nel processo di attualizzazione di quel cammino dal quale siamo partiti, il cammino di umanizzazione.

La realizzazione dell'umanità, che tende alla perfezione manifestata dal Figlio di Dio incarnato, è strettamente connessa alla ri-

---

[37] Cfr. Summa Theologiae, I^{a}-II^{ae}, q. 8, a. 1 co.

[38] I. Biffi, «Richiami alla riflessione di san Tommaso d'Aquino sulla prudenza» in *Communio. Rivista Internazionale di Teologia e Cultura*, 156 (1997), 34.

cerca di elementi della vita reale che possano permettere all'uomo di prendere coscienza delle esortazioni che quotidianamente gli vengono poste innanzi. La ricerca dei mezzi costituisce un momento importante per la realizzazione degli obiettivi di bene prefissi, costituisce il punto di unione tra le capacità intellettive e quelle pratiche dell'uomo, è il momento che rappresenta l'uomo nella sua irraggiungibile sinteticità *umano-divina*.

Nel concludere la trattazione, al fine di acquisire un'idea un po' più precisa del ruolo di questa virtù, si propone la contemplazione dell'immagine racchiusa nel noto dipinto di Piero del Pollaiolo del 1470, conservato nella Galleria degli Uffizi a Firenze.

L'artista nel dipingere la personificazione della Prudenza ha inteso rappresentarla con alcuni attributi tipici: lo specchio e il serpente. Questi elementi richiamano alcuni passi della Sacra Scrittura, in cui vengono tratteggiati elementi costitutivi della suddetta virtù. Lo specchio fa riferimento a Sapienza 7, 26: «È riflesso della luce perenne, uno specchio senza macchia dell'attività di Dio e immagine della sua bontà», mentre il serpente richiama Matteo 10, 16: «Ecco: io vi mando come pecore in mezzo ai lupi; siate dunque prudenti come i serpenti e semplici come le colombe».

L'eloquenza dell'arte ci ha offerto, dunque, una opportuna sintesi della prudenza: essa è un mezzo che contribuisce in maniera incisiva alla realizzazione espressiva dell'immagine di Dio nell'uomo, così che egli possa abitare la terra in uno stile sempre più *umano*.

Volontà e scelta in Massimo il Confessore

Tamara Gasser

Il pensiero di Massimo il Confessore rappresenta una felice sintesi, in cui elementi di ispirazione classica, in particolare aristotelica e patristica, sono fusi in una personale visione dottrinale cristiana, ove le principali categorie filosofiche sono ripensate alla luce della rivelazione. Tuttavia, se da un lato la filosofia peripatetica è stata per il Confessore, la base, se pur non apertamente dichiarata[1], su cui ha sviluppato la propria filosofia dell'agire umano per applicarlo successivamente, nella risoluzione della controversia monotelita, alla persona di Cristo, in cui sussistono, senza confusione e opposizione, due operazioni e volontà naturali; dall'altro lato, a differenza di Aristotele, Massimo insiste fortemente sulla componente decisionale dell'atto volitivo, mettendo particolarmente in evidenza la differenza tra volontà naturale e volontà gnomica, correlata alla distinzione tra libertà entitativa e libero arbitrio. Non bisogna dimenticare, infatti, che, mentre per lo Stagirita, volontarietà e libertà non coincidono, con il cristianesimo questo binomio diventa pressoché inscindibile, in quanto, tipico del cristianesimo è la scelta dei fini e solo in virtù di essa l'uomo può volere il male, scegliendolo contro la ragione che gli suggerisce di evitarlo.

1. ALCUNE PREMESSE ANTROPOLOGICHE

Prima di considerare più da vicino, quindi, il concetto di volontà e di libera scelta nelle opere di Massimo il Confessore, ci sembra opportuno, soffermarci su alcuni aspetti della sua antropologia. In particolare si tenterà di esaminare la struttura tricotomia dell'uomo: νοῦς (ο πνεύμα)- ψυχή- σώμ , i concetti di persona e di natura, e la distinzione λόγος - τρόπος[2].

---

[1] Cfr. R.A. GAUTHIER, «Saint Maxime le Confesseur et la psycologie de l'acte humain», in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 21 (1954), 71.

[2] Sull'aspetto antropologico del pensiero di Massimo il Confessore trattato qui di seguito, si veda il recente studio di B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà. L'antropologia di Massimo il Confessore*, Armando Editore, Roma 2002.

1.1. *Schema antropologico tripartito*

Lo schema antropologico tripartito (νοῦς ο πνεύμα- ψυχή- σώμα), usato da Massimo risale a Posidonio e trova la sua più autorevole formulazione in Plotino, il quale parla di uomo sensibile, uomo intellegibile e uomo razionale[3]. Tale schema è sostanzialmente il più usato tra i Padri della Chiesa e tra gli gnostici, pur presentando alcune varianti. Significativa, del nostro autore, è l'analogia tra la struttura dell'uomo e la Chiesa: il corpo, con i suoi sensi, è paragonata alla navata della chiesa, poiché come il corpo è immediatamente visibile ed accessibile, così la navata è d'immediata accessibilità e percezione per chi entra nella casa del Signore. Il santuario (presbiterio), viceversa, è un luogo nascosto. Non dobbiamo dimenticare che allora il santuario, anche in Occidente, era amorevolmente custodito, velato allo sguardo di chi ne era fuori. Allo stesso modo, l'anima è una realtà che si vive ma non cade sotto i nostri sensi umani, è presente ma non è afferrabile. L'intelletto -che qui non coincide con la ragione ma con una sorta di "cuore" spirituale, di profonda interiorità- è assimilato, invece, all'altare. Infatti, come sull'altare avviene la manifestazione di Dio nella presenza sacramentale durante la Divina Liturgia, così nell'intelletto si manifesta in modo ineffabile la presenza divina all'uomo santificato[4].

1.1.1. Il

Riguardo al corpo Massimo non dà alcuna particolare spiegazione, ma preferisce attenersi agli elementi comuni della tradizione. È importante ricordare, però, che nel pensiero del Confessore la realtà fisica assume un valore eminentemente positiva, in quanto anch'essa è opera della volontà creatrice di Dio. Ogni realtà è stata creata, infatti, secondo il suo λόγος, preesistete in Dio, grazie al quale sussiste individualmente e riceve le proprie peculiarità formali[5]. Ma, cosa ancor più importante, ogni creatura possiede nel proprio λόγος la perfezione passibile di compimento nel corso della

---

[3] Cfr. Plotino, *Enneadi* II, 9, 2; VI, 7, 6.

[4] Cfr. Maximus confessor, *Myst.*, 4 in PG 91, 672 A-C.

[5] Cfr. Idem, *Amb.* 7, in PG 91, 1077B-1080C. Specificando ulteriormente lo statuto ontologico dei λόγοι Massimo li considera espressamente le volizioni di Dio. (Cfr. *Ibidem*, 1085B).

propria esistenza: in quest'ottica, e in linea con il pensiero di Aristotele, Massimo dirà che le nature concrete constano di materia e di forma, ragion per cui la forma dà figura alla materia e la specifica in quanto tale. Quest'ultima considerazione risulta fondamentale riguardo alla mutua correlazione tra anima e corpo[6] che, nella loro unione, formano una specie (εἶδος) completa. Non è pensabile, quindi, per Massimo la preesistenza di una delle due parti perché in tal caso si dissolverebbe la specie che è costituita dall'insieme. Già prima della controversia monotelita, Massimo aveva costatato, negli *Ambigua*, che, se anima e corpo costituiscono separatamente una specie a sé, ciò vuol dire che nella loro unione essi formerebbero una terza natura, diversa dalle prime due. La generazione di anima e corpo avviene, perciò, contemporaneamente e la loro unione, voluta da Dio, è inscritta nel loro λόγος. A questo proposito Massimo enuncia un principio di basilare importanza:

> Affermare che con la prima costituzione degli enti, in base alla naturale differenza di ciascuno, non esistono necessariamente i limiti definiti della loro esistenza, implica mescolare tutte le cose tra loro e sostenere che veramente nessun ente è veramente quello che è o ciò che di esso diciamo. […] Infatti, se ogni ente, a qualunque classe appartenga, prima della sua genesi è completo in virtù del suo λόγος proprio e nella preconoscenza che Dio ha di esso, è evidente che cominciando ad esistere, portato all'esistenza, in virtù del suo proprio λόγος, sarà necessariamente completo nella sua stessa attualizzazione[7].

Applicato alla natura umana, risulta evidente che, grazie al λόγος che la caratterizza, essa non può che essere anima razionale e corpo. Il Confessore supera, così, il dualismo proprio dell'antropologia alessandrina, in cui il corpo era considerato estraneo alla costituzione essenziale e originaria dell'uomo, sviluppando un antropologia d'integrazione[8].

---

[6] Cfr. *Ibidem*, 1100C-1101C.
[7] Idem, *Amb*. 42, in PG 91, 1337D-1340A.
[8] Cfr. L. Manca, *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, Armando editore, Roma 2002, 150-151.

1.1.2. La ψυχή

Il carattere di semplicità, immaterialità e intelligibilità dell'anima, presenti già in Platone e Aristotele, sono stati ripresi da diversi pensatori cristiani, tra i quali Gregorio di Nissa[9] e Nemesio di Emesa[10], i quali, conseguentemente alle dottrine medio e neoplatoniche, hanno scorto nella ψυχή il suo carattere di mediazione con un principio, ad essa ancora superiore, il νοῦς (o πνεύμα). Anche sotto questo aspetto, quindi, Massimo può essere, a buon ragione, definito erede dei suoi predecessori. L'anima, infatti, è vista da lui quale luogo della ragione naturale, ossia del λόγος, e di tutte le altre facoltà naturali che consentono all'uomo la mediazione tra la dimensione mondana, cosmica, e quella spirituale, trascendente. Viene, in tal modo superata la marcata opposizione platonica tra sensibile e intellegibile: grazie all'azione mediatrice dell'anima anche il corpo è ricapitolato.

In Massimo sono presenti, inoltre, differenti tipi di distinzioni tricotomiche. Molto frequente è la distinzione νοῦς - λόγος - αἴσθησις, in cui il λόγος, posto in posizione mediana, corrisponde o alla ragione naturale o al νοῦς πρακτικός, che presiede la vita morale.

Un'altra distinzione di carattere tipicamente aristotelica è quella tra razionale – non razionale – non sensibile. Scrive Massimo: «Tutti i corpi sono per natura immobili; vengono mossi però dall'anima: alcuni da un'anima razionale, altri da una irrazionale, altri da una insensibile»[11]. E prosegue:

> Delle potenze dell'anima la prima è nutritiva e accrescitiva; la seconda immaginativa e appetitiva,; la terza razionale e intellettuale. Della prima sola sono forniti i vegetali; della seconda, oltre questa, gli animali non dotati di ragione; della terza, oltre le due, gli uomini. E le prime due potenze si rivelano corruttibili; la terza invece incorruttibile e immortale[12].

---

[9] Cfr. Gregorius Nyssenus, *De anima et resurrectione*, in PG 46, 12A-161C; Idem, *De hominis opificio*, in PG 44, 124D-256C.

[10] Cfr. Nemesius Emesae, *De natura hominis*, in PG 40, 504A-817A.

[11] Maximus confessor, *Cap. char.* 3,31, in PG 90, 1028A.

[12] *Ibidem* 3,32 in PG 90, 1028A. Nella *Disputatio cum Pyrrho* Massimo parla di «tre forme di vita […] la vegetativa, la sensitiva, l'intellettiva.[…] La proprietà della forma di vita vegetativa è il movimento riguardante la nutrizione, la crescita e la generazione; quella della vita sensitiva, il movimento secondo l'impulso; quello della vita intellettiva, il movimento autonomamente libero». (Idem, *Disp Pyr.*, in PG 91, 301 A-B)

Di matrice paolina e plotiniana, presente anche nelle speculazioni gnostiche, è, invece, la tripartizione in carnale – psichico – spirituale[13].

Infine, il Confessore fa uso anche dello schema platonico, razionale – irascibile – concupiscibile, già seguito da Evagrio che distingueva le tre facoltà con i nomi di: νοῦς - θυμός - ἐπιθυμία. Nella *Quaestio ad Thalassium* 16 il Confessore sostituisce, tuttavia, alla triade evagriana il νοῦς con il λόγος (θυμός - ἐπιθυμία - λόγος) aggiungendo il νοῦς come un quarto elemento[14].

In *Ambiguum* 10 Massimo realizza una corrispondenza interessante tra la prima distinzione poc'anzi menzionata (νοῦς - λόγος - αἴσθησι) e i tre movimenti dell'anima, che così descrive:

> Uno [il moto del νοῦς] semplice e senza interpretazione, secondo il quale l'anima muovendosi attorno a Dio conosce in maniera incomprensibile, e in nessun modo da nessun ente, Dio stesso grazie alla sua elevazione. Un altro è [il moto del λόγος] secondo la causa definitiva dell'oggetto sconosciuto, secondo il quale, mossa naturalmente, l'anima impone a se stessa, secondo l'operazione propria della scienza, tutti i λόγοι naturali che sono in essa formatori, secondo la causa dell'oggetto conosciuto. Il terzo [il moto dell' ἴσθησις] composto, per mezzo del quale toccando le cose che sono al di fuori riforma in se stessa i λόγο , partendo dai segni delle cose visibili[15].

Come spiega accuratamente il De Angelis:

> La direzione del movimento naturale va dal basso verso l'alto. Ciò che per una faccia della dicotomia è la fine per l'altra è l'inizio. La dicotomia è così un presupposto per questi movimenti naturali delle parti dell'anima. Sussiste un'analogia tra le differenti parti, riguardo alla dicotomia, per la quale tutti i movimenti dell'anima, sia quelli sensibili che quelli razionali e quelli spirituali

[13] Cfr. Idem, *Ep*. 9, in PG 91, 448A-C.
[14] Cfr. Idem, *Thal*. 16, in PG 90, 300B-C.
[15] Idem, *Amb*. 10, in PG 91, 1112D-1113A.

possono avere, e di fatto hanno, questa doppia direzione. La dicotomia però non divide l'anima, ma anzi serve a unificare il movimento del tutto. In virtù di questa dicotomia la parte sensibile partecipa anche della parte intellettuale poiché, venendo a contatto con le cose sensibili, riceve una visione simbolica dei loro λόγοι grazie alla quale viene condotta alla parte razionale. La parte razionale, logica, non è immanente in sé in quanto la sua conoscenza analitica viene sempre posta in riferimento al νοῦς.
Il νοῦς stesso conosce una dicotomia: poiché non è solo intellettuale, ma anche passivo, in quanto tale può ricevere le immagini dalle parti inferiori dell'anima[16].

1.1.3. Il νοῦς (o πνεύμα)

Il termine πνεύμα usato, anticamente, nella biologia aristotelica e nella medicina, per spiegare i processi della respirazione e del movimento, acquista con la Stoà, oltre al significato fisico, anche quello cosmologico e metafisico. La filosofia stoica, infatti, gli attribuisce la funzione di tenere insieme, compatti, i due elementi passivi, l'acqua e la terra. Il πνεύμα fa, dunque, dell'universo un *continuum* dinamico, una sorta di unico grande essere vivente, percorso incessantemente da questo "soffio caldo", da cui deriva l'interdipendenza fra tutte le parti dell'universo, che gli stoici chiamano "simpatia", nel senso che ogni evento ha ripercussioni su ogni altra parte del mondo.

Soltanto con il giudaismo e il cristianesimo la nozione di πνεύμα assume un connotato spirituale, un qualcosa di "divino", che nell'uomo, designa la sua parte più nobile ed elevata. Esso è il "soffio vitale" - che traduce l'aramaico *rûhâ* - che Dio immette nell'uomo al momento della creazione (cfr. Gn 2,7), in opposizione al termine ψυχή (in aramaico *näfschâ*) che indica, invece, l'"anima" della vita animale.

Adoperato nella tricotomia paolina, il concetto di πνεύμα è stato largamente usato anche da molti Padri della Chiesa tra cui Origene,

[16] B. De Angelis, *Natura, persona, libertà*, 138.

Gregorio di Nissa e anche Massimo il Confessore in *Quaestiones et dubia* 22.

Tuttavia, Massimo preferisce al termine πνεύμα quello di νοῦς. Quest'ultimo entra nella storia del pensiero filosofico con Anassagora che vi scorge la divina ragione ordinatrice del mondo[17]. Platone considera, invece, il νοῦς come la parte più alta dell'anima umana, imparentata con l'Idea trascendente, mentre Aristotele lo concepisce quale ἐνέργεια caratteristica dell'uomo[18]. Lo Stagirita distingue, infatti, il νοῦς θεωρετικός dal νοῦς πρακτικός. Se la διάνοια è conoscenza discorsiva, il νοῦς è conoscenza intuitiva. Essa non è una facoltà ma l'azione stessa, sostanziale e sussistente del pensare: νόησις νόησεως. Inoltre, Aristotele fa un'ulteriore distinzione tra νοῦς παθητικός e νοῦς πρακτικός, considerato il solo veramente immortale ed eterno[19].

La dottrina del νοῦς diventa, però, realmente fondamentale soprattutto nella filosofia di Plotino che lo considera come la "sostanza pensante", la più alta essenza dopo l'Uno e la più alta ipostasi nel regno dell'intelligibile[20].

Tra i pensatori cristiani, Clemente di Alessandria designa il Noûς con Dio Padre e chiama il Λόγος figlio del Noûς, quale immagine di Dio; mentre «il νοῦς umano è immagine dell'immagine»[21]. Origene vede, invece, nel πνεύμα il dono divino presente nell'uomo e il νοῦς come la parte superiore dell'anima[22]. Nel pensiero di Origene, infatti, i due termini non sono interscambiabili, ciò che accade, al contrario, in Evagrio, che porta le due parole allo stesso livello[23] e in Massimo il Confessore, come si evince, dalla struttura triconomica da lui proposta (νοῦς o πνεύμα- ψυχή- σώμα) e da alcuni testi[24].

Massimo è, inoltre, molto vicino a Platone: nella struttura triadica

---

[17] Anassagora, *Frammento* 12.
[18] Cfr. Aristotele, *Sull'anima*, II, 3, 414b 20.
[19] Cfr. *Ibidem*, III, 5, 430a, 23-25.
[20] Cfr. Plotino, *Enneadi*, V, 1, 4, 7; V, 6, 2; V, 9, 5.
[21] Clemens alexandrinus, *Stromata*, 5, 94 ,5, in SC 278, 180; Idem, *Protrepticus*, 10, 98, 3, in SC 2, 166.
[22] Sull'antropologia tripartita di Origene cfr. J. Dupuis, *L'esprit de l'homme. Étude sur l'antropolgie religieuse d'Origène,* Desclée de Brouwer, Bruges 1967.
[23] Cfr. H. De Lubac, *Mistica e mistero cristiano. La fede cristiana*, (sez. 2, vol. 6), Jaca Book, Milano 1979, 80.
[24] Cfr. Maximus confessor, *Cap. char.* 4, 46 in PG 90, 1057C; Idem, *Amb.* 47, in PG 91, 1360.

massimiana, non solo il νοῦς è opposto all'ira e alla concupiscenza[25], ma è identificato anche con la parte contemplativa dell'anima, la cui funzione più alta è quella della contemplazione delle realtà divine, per cui gode di una certa familiarità con Dio[26].

Tra il νοῦς e il mondo divino c'è una certa affinità che, però, per il Confessore, a differenza di Evagrio, è sempre umana, ossia di un essere creato, differente da Dio. Mentre Evagrio contrappone anima e νοῦς, Massimo preferisce sottolineare la loro unione; anche l'opposizione corpo- νοῦς, usata dal Confessore per affrontare temi ascetico- morali, è da leggersi solo in riferimento alla distinzione paolina tra carnale e spirituale, intrecciata con quella platonica di sensibile- intelligibile: «Chi ha staccato il νοῦς dall'amore e dalla cura verso Dio e la tiene legata a qualche oggetto sensibile, costui antepone all'anima il corpo e a Dio creatore le cose create da Lui»[27].

Se da un lato Massimo identifica, più o meno, il νοῦς con l'anima, dall'altro, invece, esso è ritenuto al di sopra della natura umana, per orientare l'intero essere dell'uomo verso Dio. Il νοῦς può essere, perciò, definito non una parte dell'uomo, ma il suo soggetto pensante, l'"uomo interiore": «Chi rinunziò alle cose, ad esempio alla donna e alle ricchezze e al resto, rese monaco l'uomo esteriore, ma non ancora quello interiore. Chi invece rinunziò ai pensieri passionali di queste cose, rese monaco l'uomo interiore, cioè il νοῦς»[28].

Anche nella relazione tra ragione teoretica (νοῦς) e ragione pratica (λόγος), quest'ultima è subordinata alla prima, finché il λόγος sarà pienamente integrato nel νοῦς: «L'operazione infatti è anche manifestazione, e come l'effetto e manifestazione della causa, il λόγος lo è del νοῦς»[29].

Il νοῦς, inteso come soggetto spirituale dell'uomo, di cui rappresenta la sua unità interna e la sua relazionalità con Dio, si avvicina, pertanto, al concetto di ipostasi. Infatti, per il De Angelis: «Il νοῦς sembrerebbe […] una facoltà sintetica rispetto al λόγος teo-

---

[25] Cfr. Idem, *Cap. char.* 1, 49, in PG 90, 970C.
[26] Cfr. *Ibidem*, 1, 50, in PG 90, 970C; 1, 68, in PG 90, 976A.
[27] *Ibidem*, 1, 8, in PG 90, 962D; Cfr. *Ibidem* 2, 92, in PG 90, 1016A.
[28] *Ibidem*, 4, 50, in PG 90, 1060A.
[29] Idem, *Myst.* 5, in PG 91, 680B

retico (ragione naturale) e al λόγος pratico (morale), comprendendo in sé sia l'intelligenza, sia la volontà. Lo spirito sembra essere al di là di ogni connotazione psichica»[30].

La struttura antropologica potrebbe essere, quindi, così delineata:

a) πνεύμα = atto di Dio;
b) νοῦς = livello ipostatico;
c) ψυχή = λόγος + volontà o νοῦς *theoretikos* + (*praktikos*) o intelletto + ira + concupiscenza;
d) σώμα[31].

1.2. *Ipostasi* e *natura*

Dopo aver analizzato i diversi livelli strutturali dell'essere umano, bisogna ora considerare le nozioni di ipostasi e natura, il cui impiego è risultato determinante riguardo al problema della libertà, messa in discussione in ambito cristologico, prima dall'origenismo e poi dal monotelismo. Tale analisi terminologica, svolta a livello teologico, si è rivelata, tuttavia, di fondamentale importanza anche riguardo all'antropologia ove si possono trovare diverse corrispondenze con lo schema tripartito suesposto.

1.2.1. Il concetto di ipostasi

L'uso massimiano del concetto si ὑπόστᾰσις si rifà a quello aristotelico di sostanza con le sue caratteristiche individuali a cui è combinato il significato che assume presso i Padri, ossia di un essere umano individuale separato come persona dagli altri uomini[32].

Nota, a tale proposito, il Dell'Osso[33], che Massimo unisce la nozione di ipostasi di Leonzio di Bisanzio, ovvero di ciò che sussiste per se stesso[34], con quella di Leonzio di Gerusalemme, secondo cui essa è una «natura con le sue proprietà»[35].

---

[30] B. De Angelis, *Natura, persona, libertà*, 145.
[31] *Ibidem*.
[32] Cfr. Maximus confessor, *Op. th. pol.* 26, in PG 91, 276B.
[33] Cfr. C. Dell'Osso, «Il Concilio di Calcedonia e il neocalcedonismo», in P. Scarafoni (ed.), *Cristocentrismo. Riflessione teologica*, Città Nuova, Roma 2002, 54.
[34] Cfr. Leontius Byzantinus, *Contra Severum* in PG 86/2, 1909A; Idem, *Contra Nestorianos et Eutichianos* I, in PG 86/1, 1309B.
[35] Leontius Hierosolymitanus, *Adversus Nestorianos*, in PG 86/1, 1485 B.

Si legge nella *Epistula* 15: «L'ipostasi è ciò che sussiste per se stesso ed è distinto dagli altri […] l'ipostasi è una natura con le proprietà, numericamente distinta da quello dello stesso genere»[36].

Infatti, mentre la natura indica ciò che è comune, l'ipostasi indica il particolare: «Particolare e proprio, l'ipostasi e la persona: si trovano presso di loro [i Padri] queste espressioni che vogliono dire la stessa cosa»[37].

1.2.2. Il concetto di sostanza

Il concetto di οὐσία (traducibile come sostanza o essenza) possiede in Massimo, come già in Leonzio di Bisanzio, una duplice accezione che risale probabilmente alla distinzione aristotelica di sostanza prima e sostanza seconda, ma che risente, altresì, dei notevoli apporti della cristologia postcalcedoniana.

Il Confessore distingue, infatti, l'οὐσία come categoria ontologica suprema, di cui fanno parte tutti gli esseri viventi all'infuori di Dio[38], dall'οὐσία καθ᾽ἕκαστον, praticamente identica alla nozione di natura[39].

Innanzitutto, è da rilevare che l'οὐσία, nel pensiero di Massimo, è una categoria della creazione, non eterna, e che, quindi, Dio è al di sopra di essa, al contrario di quanto presumevano i greci.

> I Greci, affermando che la sostanza degli esseri coesiste con Dio sin dalll'eternità ed ha ricevuto da Lui soltanto le proprie qualità dicono che non c'è nulla che sia contrario alla sostanza, ma questo contrario si trova nelle sole qualità. Noi invece affermiamo che la sola divina sostanza non ha qualcosa di contrario, essendo eterna ed infinita e comunicando l'eternità alle altre so-

---

[36] Maximus confessor, *Ep*. 15, in PG 91, 557D.

[37] *Ibidem*, 545A.

[38] «Dio non è una sostanza secondo la sostanza definita semplicemente ed in modo da essere anche principio; neppure una potenza secondo la potenza definita semplicemente ed in modo che sia anche qualcosa di mezzo; neppure un'operazione secondo l'operazione definita semplicemente ed in modo che sia anche fine del movimento sostanziale colto anteriormente secondo la sostanza, ma un'entità autrice della sostanza e superiore alla sostanza ed una proprietà fattrice di ogni operazione e senza fine e, per dirla in breve, autrice di ogni sostanza, potenza, operazione, principio, mezzo e fine». Idem, *Cap. th. et oec*. 1,4 in PG 90, 1084B-C.

[39] Cfr. H.U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961², 214.

> stanze; che invece alla sostanza degli esseri appartiene il non essere come contrario e che il suo sempre essere ed il non essere sono in potere di Colui che veramente è e che i doni di Lui non sono soggetti a pentimento. E per questo essa sempre è e sarà retta dalla Sua potenza onnipotente, anche se ha il non essere come contrario, come si è detto, essendo tratta da Dio dal non essere all'essere e dipendendo il suo essere o non essere dalla volontà di Lui[40].

Il passo evidenzia che una delle prime differenze tra i pensatori cristiani e quelli ellenici riguarda proprio il concetto di essere, non più considerato una nozione univoca, ma caratterizzato dalla distinzione fondamentale tra l'essere di Dio e quello delle creature. L'οὐσία è pensata, quindi, come una categoria generale di essere creato, soggetta ai limiti creaturali, quali la contrarietà, la dualità e la differenza, la cui norma unificante è il principio dell'essere.

Inoltre, per Massimo, l'οὐσία per realizzarsi necessità di un atto di auto-pienezza che nelle creature razionali conduce all'essere-bene e dalla potenzialità naturale all'effettiva attualità. Il Confessore, infatti, scandisce il processo dal principio al fine ultimo dell'uomo in tre tappe principali caratterizzate dalle espressioni: essere – essere bene – essere sempre[41]. La prima espressione corrisponde al λόγος della natura, la seconda al modo (τρόπος) d'esistenza. che gli è conforme[42], mentre la terza ossia l'"essere sempre" non è proprio dell'essere, a differenza dell'"essere" non procede da potenze e operazioni, e a differenza dell'"essere bene" non dipende dalla scelta ma è dato per grazia[43].

1.2.3. Il concetto di natura

Per φύσις, Massimo intende, invece, ciò che è comune a tutti gli esseri individuali; accezione identica al secondo senso in cui, come

---

[40] Maximus confessor, *Cap. char.* 3, 28, in PG 90, 1025B.

[41] Cfr. Idem, *Amb.* 65, in PG 91, 1392A.

[42] Per il Confessore, l'"essere" corrisponde all'immagine divina impressa nell'uomo, mentre l'"essere bene" alla somiglianza con Lui; quest'ultima, pertanto, è paragonata alla virtù. L'uomo, però, può anche "essere male", quando fa un uso errato delle sue potenze e operazioni, ossia non conformi al λόγος della sua natura. (Cfr. L. Manca, *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, 157-158)

[43] Maximus confessor, *Amb.* 65, in PG 91, 1392A-B; Idem, *Amb.* 7, in PG 91, 1073C.

si è detto, può essere considerata l'οὐσία, ovvero, come sostanza seconda aristotelica[44].

Dai vari scritti del Confessore, emerge che le nozioni di comune, universale, generale, essenza e natura sono equivalenti, come anche quelle di particolare, proprio, ipostasi e persona che li sono opposte:

> Il comune, l'universale o il generale, secondo i Padri, sono l'essenza e la natura. Essi affermano in effetti che queste cose sono equivalenti[45].
>
> L'essenza e la natura sono una stessa cosa, come l'ipostasi e la persona[46].
>
> L'essenza è ciò che significa il comune e il non circoscrivibile, [ciò che è l'uomo per esempio], perché chi dice questo significa la natura comune, senza indicare con una parola un certo uomo, conosciuto in particolare e per nome. Una natura è ciò che è riconosciuto in tutti quelli che si dicono di una stessa specie (εἶδος)[47].
>
> Una natura è, […] secondo i Padri, una specie predicata in molteplici esempi e differenti per numero […]. Un'essenza[…] per i Padri, è un'entità naturale predicata di numerosi e differenti ipostasi[48].
>
> L'essenza e la natura si identificano. Ambedue infatti sono comuni e universali, perché sono categorie di molti e diversi secondo il numero, e non sono mai circoscritte a una sola persona[49].

Il concetto di natura è, inoltre, al contrario di quello di ipostasi, indice di limite e relatività. Nessuna cosa naturale è, infatti, fine a se stessa, ma vi è una apertura e tensione interna a una trascendenza che si manifesta nel τρόπος, inteso come elemento di qualificazione energetica[50].

---

[44] Cfr. Idem, *Op. th. pol.* 23, in PG 91, 264 A-B; 265C; Idem, *Ep.* 15, in PG 91, 545A.
[45] Idem, *Ep.* 15, in PG 91, 545A.
[46] *Ibidem*, 549B.
[47] Idem, *Op. th. pol.* 23, in PG 91, 265C.
[48] Idem, *Op. th. pol.* 26, in PG 91, 276A.
[49] Idem, *Op. th. pol.* 14, in PG 91, 149B.
[50] Cfr. B. De Angelis, *Natura, persona, libertà*, 185-186.

1.3. *I concetti di potenza ed energia*

Sempre in sintonia con la filosofia peripatetica[51], Massimo riconduce alla φύσις e al suo λόγος, quale "codice genetico" che guida il suo processo di autorealizzazione, l'elemento dinamico della creazione.

Il principio dell'ἐνέργεια assume, così, un ruolo di primaria importanza sia per ciò che concerne il rifiuto dell'origenismo, sia per la risoluzione del conflitto monotelita, in quanto ogni natura può e deve avere una sola energia naturale e, quindi, due nature devono averne due diverse.

Prima di analizzare brevemente questo concetto bisogna, tuttavia, accennare a quello di "potenza" (δύναμις) anch'esso strettamente correlato a questi due.

La potenza è intesa, infatti, dal Confessore come la capacità (o facoltà) di operare, o come l'attitudine propria ad agire[52]; capacità che non può essere pensata senza l'essenza o la natura: «la potenza [viene] dall'essenza e [risiede] nell'essenza»[53]. Una essenza senza potenza non è un'essenza. L'essenza può avere però differenti potenze, come alcune potenze possono essere comuni a più essenze.

Se le potenze, a loro volta, permettono alle essenze di compiersi, si suppone, quindi, che esse vengano messe in atto; compito questo che spetta all'energia, la sola a permettere alla potenza di passare dallo stato di semplice capacità (o possibilità) all'esercizio concreto della propria facoltà[54].

Ciascuna potenza ha, infatti, un'operazione naturale corrispondente e ciascuna energia dipende da una potenza, senza la quale a nessun essere è dato di avere una propria attività. Nessuna potenza è, inoltre, fine a se stessa ma è sempre «per una energia»[55], ossia destinata a essere esercitata da essa[56].

Anche l'energia, quindi, strettamente connessa alla potenza è

---

[51] Cfr. Aristotele, *Fisica* II, 1, 192b 21-22. È da notare, però, che, a differenza di Aristotele, la dinamicità della natura è vista da Massimo come creata da Dio.
[52] Cfr. Idem, *Amb.* 7, in PG 91, 1100B.
[53] Idem, *Op. th. pol.* 1, in PG 91, 33 .
[54] Cfr. Idem, *Amb.* 24, in PG 91, 1261C.
[55] Idem, *Amb.* 65, in PG 91, 1392 .
[56] Cfr. J.-C. Larchet, *La théologie des energie divines. Des origines à saint Jean Damascène*, Les editions du Cerf, Paris 2010, 332-340.

una proprietà dell'essenza[57]. Ogni natura è contraddistinta dalla sua propria "energia" ossia dalla sua modalità di operazione che è il movimento prodotto naturalmente da ogni natura vivente[58]. Per questo motivo natura e operazione non possono essere scisse, ma vanno inseparabilmente insieme. La loro dipendenza è reciproca: negare l'energia significa negare l'essenza e viceversa[59], e con essa anche l'esistenza[60].

«Infatti - ricorda Massimo - tutti esplicitamente insieme dissero ed insegnarono che ciò che è proprio della stessa sostanza è proprio pure della stessa operazione e ciò che è proprio della stessa operazione è proprio della stessa sostanza»[61]. Inversamente là dove l'essenza è differente, non vi potrà essere una stessa energia[62].

1.4. *La distinzione* λόγος - τρόπος

Altrettanto importante risulta, inoltre, la distinzione λόγος - τρόπος, proveniente dalla teologia trinitaria dei Padri Cappadoci, che non solo ha pervaso tutto il pensiero del Confessore ma gli ha offerto anche la base concettuale per dipanare gli errori del monotelismo/monoenergismo. Adoperato da Massimo in un contesto trinitario, l'uso di questa diade risulta, infatti, molto vicina a quello dei suoi predecessori[63], mentre la sua originalità si manifesta proprio nel significato attribuitole in campo antropologico e cristologico.

Dagli scritti di Massimo emerge che il λόγος è fisso, invariante, immutabile, inalterabile, e che corrisponde, in un certo senso, alla "legge di natura", mentre il τρόπος è soggetto a diversificazioni, variazioni, modificazioni o innovazioni e può essere definito il "modo" in cui un'essenza esiste, un principio è applicato, la natura opera o, nel caso dell'uomo, in cui la persona fa uso delle sue facoltà naturali o esercita la loro energia[64].

---

[57] Cfr. Idem, *Op. th. pol.* 7, in PG 91, 80 B-C.
[58] Cfr. Idem, *Disp. Pyr.*, in PG 91, 348A.
[59] Cfr. *Ibidem*, in PG 91, 349B.
[60] Cfr. Idem, *Op. th. pol.*16, in PG 91, 200C.
[61] Idem, *Disp. Pyr.*, in PG 91, 348C.
[62] Cfr. *Ibidem*. Cfr. anche J.-C. Larchet, *La théologie des energie divines*, 340-350.
[63] Cfr. M.E. Butler, *Hypostatic union and Monotheletism. The dyothelite christology of St. Maximus the Confessor*, Fordham University, New York 1993, 110-116.
[64] Cfr. J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon Maxime le Confesseur*, Les Éditions du Cerf, Paris 1996, 144.

> Ogni novità, per parlare in generale, risiede nel τρόπος della cosa innovata, non nel λόγος della sua natura: un λόγος innovato, in effetti, corromperebbe la natura, in quanto non conserverebbe inalterato il λόγος secondo la quale essa è; mentre il τρόπος innovato, mentre viene conservato il λόγος della natura, mostra una potenza miracolosa in quanto mostra la natura operante e operata al di sopra della propria legge. Il λόγος della natura umana è l'anima e il corpo e l'essere la natura [costituita] da un'anima razionale e da un corpo, mentre il τρόπος è l'ordine nell'operazione e l'essere operato naturalmente, spesso cambiato e alterato senza tuttavia che la natura sia in nulla cambiata da esso[65].

Come in ambito trinitario così anche in quello antropologico, il Confessore mette in correlazione il λόγος all'essenza o natura e il τρόπος all'ipostasi o persona[66]:

> Ci si inganna se si attribuisce alla persona in quanto persona l'operazione caratteristica della natura, e non il "come" e "in qual modo" del suo compimento secondo il quale è conosciuta la differenza di quelli che agiscono e delle cose che son compiute, per o contro la natura. Perché principalmente è in quanto è qualche cosa, ma non in quanto è qualcuno, che ciascuno di noi opera, cioè in quanto uomo. Così, in quanto qualcuno, come Pietro e Paolo, egli dà forma al τρόπος dell'operazione; con intensità o rilassamento, come questo o quello, egli determina secondo la sua disposizione di volere (γνώμη). Di là, da una parte, che nel τρόπος si riconosce la diversità delle persone secondo l'azione (πράξις) e che, d'altra parte, nel λόγος si riconosce il carattere invariante dell'operazione naturale.

---

[65] Maximus confessor, *Amb.* 42 in PG 91, 1341D.

[66] Balthasar e Sherwood, sostengono che sia possibile identificare il τρόπος e il λόγος rispettivamente con i concetti di ipostasi e natura; Larchet, al contrario, rigetta tale posizione sulla base del carattere fondante della nozione di λόγος – natura (cfr. H.U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 164; P. Sherwood, *St. Maximus the Confessor. The Ascetic Life, the Four Centuries on Charity*, Londra 1955, 82; J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon Maxime le Confesseur*, 146).

> Perché non questo è dotato di più operazione e più λόγος, e quello di meno, ma noi abbiamo tutti lo stesso λόγος e allo stesso grado l'operazione che gli corrisponde. È giusto o ingiusto che si sia come questo o come quello, a seconda che si attinga alla natura o ci se ne discosti[67].

Spiega B. De Angelis: «Il τρόπος dipende sempre dalla disposizione del volere (γνώμη) e dalla scelta (προαίρεσις) della persona, e li esprime in una maniera d'essere o in un comportamento [...] che acquista senso relativamente al λόγος, il quale, come abbiamo visto precedentemente, definisce la norma di ciò che l'uomo è secondo la sua vera natura»[68].

È, quindi, in base al τρόπος, che si accorda o meno al λόγος della natura, che gli uomini vengono ritenuti giusti o ingiusti; la nozione di τρόπος richiama, infatti, la possibilità dell'uomo di determinarsi liberamente in rapporto al λόγος della sua essenza che è orientata a Dio, come suo compimento e fine.

> Quando la disposizione del volere è unita al λόγος della natura, la scelta di quelli che l'hanno così mantenuta non sarà dissenso a Dio, poiché non si considera assolutamente nulla di irragionevole nel λόγος della natura – che è anche la legge naturale e divina – quando il movimento di scelta si fa in conformità al λόγος della natura. E se non c'è nulla di irragionevole nel λόγος della natura, verosimilmente la disposizione del volere mosso secondo il λόγος di natura avrà un'operazione in completo accordo con Dio[69].

2. La volontà naturale

Il concetto di volontà riceve la sua vera e propria tematizzazione solo dopo il 640, ossia negli anni in cui Massimo prende parte attiva nella controversia monotelita. Se, infatti, possiamo ritrovare degli elementi anticipatori nelle sue opere precedenti a questa data, per quanto riguarda la volontà gnomica, pochissimi sono, invece,

---

[67] Maximus confessor, *Op. th. pol.* 10, in PG 91, 136D-137B.
[68] B. De Angelis, *Natura, persona, libertà*, 89.
[69] Maximus confessor, *Or. dom.*, in PG 90, 901D.

i riferimenti alla nozione di volontà naturale.

La volontà umana è trattata, per lo più, genericamente, in rapporto alla volontà divina, come ad esempio nell'*Opusculum* 26 del 640, quando facendo sua una citazione di S. Ireneo, afferma: «La volontà (θέλησις) e l'attività di Dio è la causa creatrice […] La volontà dell'anima spirituale è la ragione che c'è in noi, dunque, questa è una potenza libera dell'anima»[70].

2.1. *La volontà come movimento naturale*

La prima reale definizione in merito la si trova nell'*Opusculum* 16, ove il Confessore cita le parole di un monaco lasciato nell'anonimato: «[La volontà naturale] è una potenza appetitiva di ciò che è naturale e contenente tutte le proprietà inerenti essenzialmente alla natura»[71].

Tra i monoteliti era sorta, infatti, una confusione sia tra la nozione di volontà (θέλημα) e volizione (θέλησις), sia tra la volontà stessa con quella di voluto (θεληθὲν) o volente (θελητὸν). Per Massimo, coloro che identificano i primi due termini non danno un'adeguata definizione di volere: «Perché […] secondo quelli che dicono così, l'atto del desiderio sarebbe la definizione del desiderio, l'atto del moto sarebbe la definizione del moto, l'umanità dell'uomo»[72]. I due concetti andrebbero, quindi, distinti a priori, a prescindere dagli oggetti empirici. E aggiunge, riferendosi alla seconda coppia terminologica che, pur ammettendo, «che essi chiamino la volontà volizione, in nessun caso può essere il voluto o il volente. Come potrebbe essere la stessa cosa il desiderio e la cosa desiderata? Se fosse così, verso che cosa si muoverà, se è propriamente la stessa cosa ciò verso cui si muove e non essendoci per natura un'altra cosa che questa?»[73]. In riferimento a Dio, infatti, la confusione tra il volere e il suo oggetto avrebbe comportata l'assurda conclusione che la sua volontà fosse soggetta all'apparire e allo sparire in base alla comparsa e alla scomparsa delle creature volute da Lui; rapportata invece all'uomo, essa avrebbe comportato che tanto l'esistenza che la forma della morale della nostra volontà fosse dipesa dagli oggetti stessi desiderati[74].

[70] Maximus confessor, *Op. th. pol.* 26, in PG 91, 276B.
[71] Idem, *Op. th. pol.* 16, in PG 91, 185D.
[72] *Ibidem*, 188B.
[73] *Ibidem*, 188B-C.
[74] Cfr. *Ibidem*, 188C-D.

Nella *Disputatio cum Pyrrho*, ove non solo è ripresa ma anche ulteriormente approfondita questa distinzione, Massimo ribadisce che altro è la volontà sostanziale di Dio, altro è l'oggetto della sua volontà, allo stesso modo della vista che non può essere identificata con l'oggetto veduto: infatti la prima gli appartiene sostanzialmente, il secondo è a lui esteriore[75].

Confondere la volontà con il suo oggetto avrebbe significato identificare il movimento con il suo termine, cosicché lo stesso movimento sarebbe stato eliminato. L. Manca nota che già nella distinzione tra volontà e il suo oggetto si può rilevare una chiara definizione tecnica di volontà: «la volontà, è un movimento che si costituisce come relazione mediatrice tra il soggetto e il suo oggetto desiderato. La potenza volitiva non è qualcosa di esterno a noi, come i suoi oggetti, ma qualcosa di proprio, radicato nella nostra natura»[76].

Sempre nella *Disputatio*, partendo dalla vita intellettiva propria dell'uomo, il Confessore ci offre un'accurata spiegazione sul perché si debba considerare l'uomo dotato di volontà per natura: «Se dunque per natura è proprio degli esseri dotati di vita intellettiva il movimento autonomamente libero, allora ogni essere intellettivo è dotato per natura anche di volontà. Infatti il beato Diadoco di Foticea definì volontà la libertà autonoma»[77]. Poco più avanti, collegandosi ancora al potere dell'uomo di autodeterminarsi liberamente, Massimo precisa:

> […] se l'uomo è razionale per natura e ciò che è razionale per natura è pure autonomamente libero per natura – Infatti la libertà autonoma secondo i Padri è la volontà –, allora l'uomo è dotato di volontà per natura. […] Ancora: se l'uomo è stato creato ad immagine della beata e sovra essenziale divinità e la natura divina è per natura autonomamente libera, allora anche l'uomo, essendo veramente sua immagine, è per natura autonomamente libero. E se è autonomamente libero per natura l'uomo è per natura dunque per natura dotato di volontà[78].

---

[75] Cfr. Idem, *Disp. Pyr.* in PG 91, 292D-293A.
[76] L. Manca, *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, 176.
[77] Maximus confessor, *Disp. Pyr.* in PG 91, 301C.
[78] *Ibidem*, 304C.

Questo passo risulterà estremamente importante anche per comprendere la differenza tra volontà naturale e γνώμη.

Nell'*Opusculum* 1, in cui la riflessione di Massimo ha raggiunto la sua piena maturità, la volontà naturale (θέλημα) è considerata, invece, come la sorgente, il punto di avvio, di altri passaggi e aspetti della volontà, come il consiglio (βουλή), la decisione (προαίρεσις), la modalità di scelta (γνώμη), il libero arbitrio (ἐξουσία), l'opinione (δόξα) e la prudenza (φρόνησις)[79]. Alla definizione classica dell'*Opusculum* 16, viene, inoltre, aggiunto che «l'essenza contenuta in essa per natura, tende ad essere, a vivere e a muoversi attraverso i sensi e il νοῦς, desiderosa di realizzare la sua piena e naturale entità»[80].

La "naturalità" della volontà riceve, così, in questo scritto, la sua più compiuta definizione; «è vista, infatti, come il desiderio razionale e quindi come una forza di attualizzazione dei valori vitali umani nella loro totalità; in quanto razionale, essa è, a fortiori, una tendenza verso la positività del suo essere razionale»[81].

2.2. *Il processo della volontà*

Bisogna notare che l'*Opusculum* 1 risulta di fondamentale importanza non solo per la definizione del concetto di volontà ma anche per la descrizione del processo volitivo ivi contenuto, elaborato da Massimo nel contesto di una discussione escatologica sulle conseguenze del monotelismo:

> Noi desideriamo prima di deliberare, e dopo aver deliberato noi giudichiamo; dopo aver giudicato scegliamo liberamente ciò che ci è mostrato dal giudizio essere migliore rispetto a ciò che ci è stato mostrato peggiore[82]. [L'uomo] per aver inteso [ciò che è razionale per natura] ricerca (καὶ βουλόμενον ζητεῖ). Dopo aver ricercato, esamina (καὶ ζητοῦν σκέπτεται). Dopo aver esaminato, delibera (καὶ σκεπτόμενον βουλεύεται). Dopo aver deliberato, decide (καὶ βουλευόμενον κρίνει). Dopo aver deciso, sceglie liberamente (καὶ κρίνον προαιρεῖται ὁρμᾷ). Dopo aver liberamente

[79] Cfr. Idem, *Op. th. pol.* 1 in PG 91,12A-B.
[80] *Ibidem*, 12C.
[81] L. Manca, *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, 179.
[82] Maximus confessor, *Op. th. pol.* 1 in PG 91, 13A.

> scelto, inizia [un'azione]. Dopo aver iniziato impiega qualcosa. E nell'impiego di un oggetto cessa dalla mozione appetitiva verso quella cosa. Perché nessuno fa uso di qualcosa senza aver prima iniziato [l'atto]. E nessuno inizia senza averlo prima scelto liberamente. E nessuno sceglie liberamente qualcosa senza aver prima deciso [cosa scegliere]. E nessuno decide senza aver prima deliberato. E nessuno delibera senza aver prima esaminato [le alternative]. E nessuno esamina senza aver prima inteso. E nessuno intende senza aver prima riflettuto. E nessuno riflette senza essere mosso da appetito. E nessuno è intelligentemente mosso da appetito senza essere da una natura razionale. Perciò l'uomo essendo per natura una creatura razionale è appetitivo, riflessivo, capace di intendere, cercare, esaminare, scegliere liberamente, iniziare [un atto], impiegare [qualcosa][83].

Uno schema quasi identico, in riferimento a un contesto cristologico, lo si può ritrovare anche nella *Disputatio cum Pyrrho*:

> […] ciò che è per natura razionale, ha come sua facoltà naturale l'appetito razionale, che si chiama pure volontà dell'anima intellettiva, in base alla quale noi volendo ragioniamo, e ragionando vogliamo con la volontà. E volendo ricerchiamo, indaghiamo e deliberiamo, giudichiamo, stabiliamo, scegliamo, vediamo, usiamo. Come si è detto, per natura è proprio di noi appetire razionalmente, cioè volere e ragionare, deliberare e ricercare, indagare, decidere, giudicare, stabilire, scegliere, agire ed usare; non sono dunque necessarie le attività naturali degli esseri intelligenti[84].

Dai testi succitati possiamo tentare una schematizzazione degli stadi dell'attività volitiva, in cinque punti essenziali[85], accompagnati dai dovuti confronti con lo Stagirita, nonché da alcuni ac-

---

[83] *Ibidem*, 21D-24A.
[84] Idem, *Disp. Pyr.* in PG 91, 293B-C.
[85] Cfr. B. De Angelis, *Natura, persona, libertà*, 104-110.

cenni al pensiero stoico:

1) Il primo stadio è il desiderio (βούλησις)[86], che già in Aristotele, è strettamente connesso all'elemento immaginativo. Lo stesso Massimo definisce la βούλησις in termini di «appetito immaginativo (ὀρεξις φανταστικὴ)»[87], ma maggiormente vicino al pensiero stoico, tende a conferire alla ragione un ruolo fondamentale già nel momento iniziale del processo volitivo[88].

Inoltre, come per il filosofo ellenico, il desiderio è riferito al suo oggetto che è il τέλος dell'atto di volontà[89]. I beni, a cui il desiderio tende, possono essere, però, o reali o apparenti. Se per Aristotele «la volontà ha per oggetto il fine, ma alcuni pensano che esso sia il bene, altri ciò che appare bene»[90], allo stesso modo, anche Massimo dichiara: «Ora la γνώμη non è nient'altro che una certa quale volontà orientata in rapporto ad un bene reale o ritenuto tale»[91].

2) Il secondo momento è la ricerca (ζήτησις), concetto adoperato da Nemesio di Emesa che, alla stregua dello Stagirita, lo utilizza, tuttavia, maggiormente in ambito teorico, preferendo, per le questioni pratiche, di più quello di βούλευσις[92]. Il termine ζήτησις lo ritroviamo in Massimo anche nella *Quaestio ad Thalassium* 59, ove, usato in un contesto differente, sta a indicare il semplice movimento della mente che si dirige a un qualcosa di conosciuto[93]. Importante notare che per il Confessore tale concetto è riferito alla parte razionale dell'anima[94]; è la facoltà razionale, infatti, che ricerca ciò che è desiderato, quando è cosciente del suo scopo[95].

3) Alla ricerca seguono, poi, la riflessione (σκέψις) e la deliberazione (βούλευσις). Oggetto della riflessione è ciò che è stato cercato, mentre oggetto della deliberazione è ciò che è stato riflettuto.

---

[86] É bene precisare che il termine "desiderio", con cui viene tradotto il greco βούλησις, non deve essere confuso con l'area semantica usuale che vi scorge un contenuto mentale più elaborato.
[87] Idem, *Op. th. pol.* 1 in PG 91, 13B.
[88] Cfr. R.A. Gauthier, «Saint Maxime le Confesseur et la psycologie de l'acte humain», 65-66.
[89] Cfr. Maximus confessor, *Op. th. pol.* 1 in PG 91, 13C.
[90] Aristotele, *Et. nic.*, III, 4, 1113a 15-16; Cfr. Idem, *De anima*, III, 10, 433a 27-29.
[91] Maximus confessor, *Disp. Pyr.* in PG 91, 308C.
[92] Cfr. Nemesius Emesae, *De natura hominis* 34, in PG 40, 736B-737A.
[93] Cfr. Maximus confessor, *Thal.* 59, in PG 90, 615C.
[94] Cfr. Idem, *Thal.* 39, in PG 90, 392C.
[95] Cfr. Idem, *Ep.* 2, in PG 91, 397A-B.

È evidente, quindi, che nessuno delibera se prima non ha riflettuto.

Secondo il Gauthier, Massimo si sarebbe servito anche qui di una delle distinzioni logiche di Nemesio[96] senza, tuttavia, comprenderne bene il significato:

> *Némésius, à la suite d'Aristote, s'était applique à distinguer de la notion de délibération les notions voisines de recherche (*ζήτησις*) et d'exame (*σκέψις*),* et il *avait vu dans la délibération qui résout les questions pratiques une* espèce *particulière du* genre *recherche ou examen, qui englobe, outre la solution des questions pretiques, celle des questions spéculatives. Saint Maxime n'a pas compris cette distinstinction logique et il l'a transformée en une consecution chronologique, faisant de la recherché, de l'examen et de la déliberation non plus un genre et une espèce, mais trois actes consécutifs: à la recherche succède l'examen et à l'exame la délibération*[97].

4) Al quarto punto possiamo collocare il giudizio (κρίσις) che è una funzione tipicamente razionale.

5) All'ultimo posto, infine, vi è la scelta (προαίρεσις) che, pur essendo l'atto finale del processo di volontà, è ritenuta da Massimo, in accordo con il filosofo ellenico, ancora strettamente legata all'elemento del desiderio[98]. La προαίρεσις è definita, infatti, «appetito deliberativo (ὀρεξις βουλευτική)»[99]. La componente appetitiva non scompare; cambia, tuttavia, la modalità dell'aspetto desiderativo.

Il desiderio, nella fase decisionale, si concentra sul modo *concreto* per raggiungere l'oggetto ultimo della βούλησις. La scelta come la deliberazione, verte sui mezzi per raggiungere il fine desiderato. Esaminando le parti dell'*Ethica Nicomachea* riguardanti la scelte e la deliberazione, si può vedere che: «La deliberazione ha luogo a proposito di quelle cose che per lo più si verificano in un certo modo, ma che non è chiaro come andranno a finire, cioè quelle in cui c'è indeterminatezza»[100]; «Noi deliberiamo non sui

---

[96] Cfr. Nemesius Emesae, *De natura hominis* 34, in PG 40, 736C-737A.
[97] R.A. Gauthier, «Saint Maxime le Confesseur et la psycologie de l'acte humain», 72.
[98] Cfr. *Ibidem*, 82.
[99] Maximus confessor, *Op. th. pol.* 1 in PG 91, 16B.
[100] Aristotele, *Et. nic.*, III, 3, 1112b 8-9.

fini, ma sui mezzi per raggiungerli»[101]; «[…] la volontà ha come oggetto piuttosto il fine, la scelta, invece, i mezzi»[102]; allo stesso modo, per Massimo, «il consiglio non concerne un fine, ma i mezzi verso il fine»[103]. La decisione sia per lo Stagirita che per il Confessore verte su ciò che è in nostro potere. Aristotele ritiene che: «[…] la scelta riguardi solo le cose che dipendono da noi»[104]; «[…] deliberiamo sulle cose che dipendono da noi, cioè su quelle che possono essere compiute da noi»[105]; così come afferma anche Massimo: «Noi decidiamo sulle cose in nostro potere, e che possono essere compiute per le nostre abilità, e che hanno un fine sconosciuto»[106].

Bisogna osservare, infine, che la προαίρεσις in quanto esprime l'intenzione è congiunta in modo particolare alla γνώμη, di cui ci occuperemo dettagliatamente nel paragrafo seguente.

Per caratterizzare ulteriormente il processo volitivo, Massimo introduce, a volte, anche altri due termini: ὀρμή e χρῆσις.

È bene notare, innanzitutto, che l'uso del termine ὀρμή, negli scritti del Confessore, non possiede un significato univoco. Mentre nei *Capita de charitate*, la nozione di ὀρμή indica un impulso, precedente alla decisione della mente[107], negli *Opuscula* 16 e 14, essa designa un impulso autodeterminativo in relazione alla volontà gnomica[108]. Connessa, talora, con il movimento, l'ὀρμή suole indicare anche la totalità del processo volitivo verso l'azione pratica[109].

Il concetto di uso/ prassi (χρῆσις) risale, invece, al significato conferitogli da Epitteto, strettamente connesso con quello di rappresentazione.

Si deve notare che la rappresentazione, nel pensiero stoico, è una nozione chiave del processo volitivo; mentre l'animale ha il potere di usare delle sue rappresentazioni unicamente in maniera

---

[101] *Ibidem*, III, 3, 1112b 11-12.
[102] *Ibidem*, III, 2, 1111b, 26-27.
[103] Maximus confessor, *Op. th. pol.* 1 in PG 91, 17A.
[104] Aristotele, *Et. nic.*, III, 3, 1111b 30.
[105] *Ibidem*, III, 2, 1112a.30-31.
[106] Maximus confessor, *Op. th. pol.* 1 in PG 91, 16D.
[107] Cfr. Idem, *Cap. char.* 2, 56, in PG 90, 1001D.
[108] Cfr. Idem, *Op. th. pol.* 16, in PG 91, 192B-C; Idem, *Op. th. pol.* 14, in PG 91, 153A-B. L'ὀρμή, nei significati fin'ora considerati, sembra così quasi identificarsi con il concetto di βούλησις.
[109] Cfr. *Ibidem*, 153B.

inconscia e automatica, l'uomo, dotato di coscienza, può scegliere liberamente di acconsentire o meno ad esse[110]. L'uso che l'uomo fa delle sue rappresentazioni indica, quindi, il suo libero assenso o rifiuto. Ricorda il Gauthier[111]:

> *L'usage des représentations, c'est donc l'assentiment et l'impulsion mêmes, et la faculté qui use* (δύναμις χρηστική)*, c'est la faculté qui juge et qui apprécie*[112]*, c'est la faculté qui décide*[113]*, en un mot pour Épictète, fidèle en cela à l'intellectualisme de Chrysippe, c'est la raison même*[114]*. On comprend dès lors la place capitale que tient dans la morale d'Épictète la notion d'usage des représentations, notion qui englobe en un seul toutes les diverses composantes de l'acte intérieur du libre arbitre, l'assentiment et l'impusion. C'est dans cet usage que réside l'essance même du bien*[115]*, et toute la tâche de l'homme de bien consiste à user de ses représentations conformément à la nature, en d'autres termes à la faire un usage droit*[116]*.*

Anche per Massimo le cose non sono in se né buone né cattive, ma a metà strada; è l'uso che noi ne facciamo che le qualifica moralmente[117], così come l'essere virtuosi o viziosi dipende sempre dall'uso che noi facciamo delle nostre rappresentazioni e degli oggetti. Sia per il Confessore che per Epitteto vi è, inoltre, una doppia χρῆσις: quella delle rappresentazioni o dei pensieri e quella delle cose. La prima riguarda il giudizio, la decisione interiore che il soggetto compie, mentre la seconda l'azione esteriore che ne consegue[118].

Anche per il peccato ricorre la stessa distinzione: il desiderare la donna d'altri, ad esempio, è relazionato al pensiero, mentre l'adulterio all'azione[119].

---

[110] Cfr. Epitteto, *Diatribe*, I, 6, 13-22; I, 16, 18; II, 8, 6.
[111] R.A. Gauthier, «Saint Maxime le Confesseur et la psycologie de l'acte humain», 75.
[112] Cfr. Epitteto, *Diatribe*, II, 23, 6.
[113] Cfr. *Ibidem*, II, 23, 7-15.
[114] Cfr. *Ibidem*, I, 1, 4-6.
[115] Cfr. *Ibidem*, I, 20, 15; I, 30, 4; II, 1, 4; II, 22, 29.
[116] Cfr. *Ibidem*, III, 3, 1; II, 23, 42; III, 16, 15; IV, 5, 23; IV, 10, 26.
[117] Cfr. Maximus confessor, *Cap. char.* 4, 91, in PG 90, 1069C-D.
[118] Cfr. Idem, *Op. th. pol.* 1, in PG 91, 29A.
[119] Cfr. Idem, *Cap. char.* 2, 17, in PG 90, 989A-B; 2, 78, in PG 90, 1009A.

Nel processo volitivo, Massimo, tuttavia, adopera il secondo significato del concetto di χρῆσις, ponendo tale termine alla fine dei diversi passaggi dell'atto umano[120].

3. La volontà gnomica

Se negli scritti anteriori al 640 è quasi impossibile individuare il concetto di volontà naturale, appare, invece, frequente l'uso del termine γνώμη, il quale assume in Massimo il significato di disposizione o modo d'uso della volontà.

Nonostante la γνώμη compari già in Aristotele, nel libro VI dell'*Ethica Nicomachea*, tra le tre forme del sapere pratico affini alla φρόνησις, è Gregorio di Nissa, l'autore antecedente più affine, al particolare utilizzo massimiano del termine in esame. Per il nisseno il concetto di γνώμη indica la volontà spirituale soggettiva dotata di libera scelta, non soggetta ad alcun potere esteriore[121]. Dagli scritti di Gregorio, risulta anche che la γνώμη, pur essendo intimamente legata alla decisione, è distinta da essa[122].

Si deve, inoltre, tenere presente che, all'inizio della sua attività, Massimo non possiede ancora un vocabolario tecnico ben definito per quanto riguarda quella parte della volontà che concerne propriamente la persona, dovuto anche all'ambiguità con cui lo stesso concetto veniva adoperato. Massimo nota, infatti, nella *Disputatio cum Pyrrho*,

> che il termine γνώμη presso la Sacra Scrittura ed i Santi Padri è dotato di vari e molteplici sensi, come risulta evidente a coloro che leggono accuratamente. A volte infatti lo impiegano nel senso di esortazione e consiglio […]; altre volte nel senso di deliberazione […]; altre volte in senso di decreto […]; a volte ancora nel senso di opinione, fiducia, intenzione […]. Insomma, per non rendere prolisso il discorso passando in rassegna tutto su un solo argomento, trovai complessivamente ventotto significati relativi al termine γνώμη , dopo averli con attenzione esaminati nella Sacra Scrittura e nei

[120] Cfr. Idem, *Op. th. pol.* 1, in PG 91, 21D.
[121] Cfr. Gregorius Nyssenus, *De anima et resurrectione*, in PG 46, 120C-D; Idem, *De hominis opificio*, in PG 44, 184B.
[122] Cfr. Idem, *De anima et resurrectione*, in PG 46, 120C.

> santi Padri. Ed esso non rivela la caratteristica di un termine generale o particolare, ma la comprensione di chi legge è determinata dalle espressioni che lo precedono o da quelle che lo seguono. Perciò è impossibile limitare tale nome ad un solo ed unico significato[123].

3.1. *Primi elementi del concetto di*

Fin dalle sue prime opere, Massimo distingue la γνώμη, intesa come quella disposizione della volontà che dipende da noi, da ciò che è secondo natura. Tale concetto si riscontra, infatti, già nell'*Epistola* 2 del 624/625, indirizzata a Giovanni il Cubiculario. Incentrata sul tema della carità, la lettera traccia l'intero percorso della vita spirituale dell'uomo, dalla creazione alla sua divinizzazione. L'uomo, grazie alle diverse potenzialità e facoltà inscritte nel suo λόγος da Dio, può giungere mediante una vita conforme ad esse, alla conoscenza e somiglianza con il suo Creatore. Questo movimento secondo natura, dipende, quindi, dalle disposizioni del suo volere (γνώμη): egli può accordarsi con il proprio λόγος ed essere così unito a Dio, o allontanarsi dal λόγος della sua natura e così anche da Dio[124]. Similmente anche l'*Epistola* 3 ritorna sullo stesso concetto di γνώμη, ossia di quella disposizione di volere per cui ci è data la possibilità di realizzare in noi l'immagine e somiglianza con Dio[125]. L'*Epistola* 14 insiste, invece, sulla cura della propria γνώμη: solo prendendosene cura l'uomo può volere il bene stesso voluto da Dio[126].

Nei *Capita de charitate* 4, 13, osserva Massimo che: «Il sempre essere e il non essere della sostanza razionale e intellettuale dipendono dalla volontà di Colui che creò tutti i beni; l'essere invece questi buoni o cattivi secondo la scelta (κατὰ προαίρεσιν) dipende dal volere delle creature»[127].

Mentre ciò che dipende da Dio è solo bene, ciò che dipende dall'uomo può anche essere male perché la volontà umana, essendo la volontà di un essere creato, soggetto a mutazioni, nella

---

[123] Maximus confessor, *Disp. Pyr.*, in PG 91, 312B-C.
[124] Cfr. Idem. *Ep.* 2, in PG 91, 396B-D.
[125] Cfr. Idem, *Ep.* 3, in PG 91, 409 A-C.
[126] Cfr. IDEM, *Ep.* 14, in PG 91, 533B.
[127] Idem, *Cap. char.* 4, 13, in PG 90, 1052.

sua esistenza terrena, è propensa a oscillare tra il bene e il male: «Unica sostanza semplice, uniforme, senza qualità, pacifica e immutabile è la sostanza infinita, onnipotente e creatrice di tutti quanti gli esseri.

Ogni creatura invece è composta di sostanza e accidente ed è sempre bisognosa della provvidenza divina, non essendo libera da mutabilità»[128].

A causa peccato, la volontà di scelta (προαίρεσις) dell'uomo è portata ad allontanarsi dal λόγος della sua natura e, quindi, da Dio, essendosi esaurita la sua propensione al bene[129]. Adamo, infatti, mediante la sua volontà gnomica ha peccato, si è appropriato della sua natura invertendone il movimento: la forza inizialmente destinata a portarlo verso Dio l'ha portato lontano da Lui. Le distinzioni sono prevalse sull'unità; l'uomo si è separato in tanti individui, ciascuno con proprie volontà, proprie energie, propri amori che rivendicano una reciprocità.

È prevalsa, così, la diversità della persona sull'unità della natura. Non seguendo più il proprio λόγος che lo conduceva a Dio ma la γνώμη che lo ha allontanato da Lui, l'uomo si è indirizzato, in tal modo, verso la dispersione e la morte.

La riconciliazione con il λόγος della sua natura esige, pertanto, un cambiamento gnomico[130] che può realizzarsi mediante l'esercizio della carità: «La carità persuade la γνώμη di andare d'accordo con la natura senza ribellarsi mai al λόγος della natura. Quindi in virtù di questo λόγος, siccome abbiamo una stessa natura, tutti possiamo avere la stessa γνώμη o la stessa volontà mediatrice tra noi e Dio, senza separazione tra noi e Lui»[131].

Volgendosi verso se stesso e il mondo sensibile, subentrano, infatti, nell'uomo varie passioni, come, in particolare, l'ignoranza, l'egoismo e la sopraffazione sul prossimo[132], le quali contrastano, per Massimo, con quel λόγος comune alla natura umana da cui scaturisce anche un'unica e identica γνώμη[133].

---

[128] *Ibidem* 4, 9, in PG 90, 1049B.
[129] Cfr. Idem, *Thal.*, in PG 90, 405D-408C..
[130] Cfr. *Ibidem*, 280D.
[131] Idem, *Ep.* 2, in PG 91, 396C.
[132] Cfr. *Ibidem*, 396D.
[133] Cfr. Idem, *Thal.*, in PG 90, 724D-725A.

Non vi può essere, quindi, riconciliazione con Dio senza riconciliazione della γνώμη con il λόγος della propria natura.

Un ruolo importante in questo processo spetta, secondo il Confessore, alla divina Provvidenza che tende a favorire la libera azione degli esseri razionali verso il λόγος naturale universale[134].

3.2. *La* γνώμη *e il problema del male*

Il problema del male viene ripreso e approfondito da Massimo durate la controversia monotelita che, per salvaguardare l'integrità della volontà umana di Cristo, lo conduce a elaborare un'accurata distinzione tra volontà naturale e modalità d'uso della volontà (γνώμη).

Nell'*Opusculum* 20, Massimo cerca di spiegare come mai la volontà umana non segue sempre quella divina. La nostra volontà, infatti, non si contrappone naturalmente a Dio. Causa dell'opposizione è il peccato del quale non esiste alcun λόγος naturale ed è quindi contro natura[135]; ciò avviene, quindi, non per il λόγος ma per il τρόπος del suo movimento, secondo un cattivo uso[136].

L'*Opusculum* 16, ci presenta, invece, la γνώμη, debitamente distinta dalla volontà naturale, come: «un desiderio volontario, capace di produrre deviazioni in entrambi i sensi ed in grado di determinare non la natura, ma propriamente la persona e la sostanza»[137]. Nelle righe successive, essa compare, inoltre, specificatamente in rapporto al male; qui, Massimo sottolinea, nuovamente, che ciò che è propriamente naturale non può contenere nessun fattore dissociativo[138].

Tale concetto è ripreso anche nell'*Opusculum* 3 in cui viene riaffermato che il peccato è entrato nel mondo a causa dell'errata disposizione della volontà (γνώμη) che al posto di volgersi al bene ha preferito il male[139].

La nozione di γνώμη si intreccia, così, sempre di più, con l'analisi del male volontario, la cui origine ed effetti sono strettamente correlati con il discorso sulla persona. La γνώμη è, infatti, una dis-

---

[134] Cfr. *Ibidem*, 272A-B.
[135] Cfr. B. De Angelis, *Natura, persona, libertà*, 95.
[136] Cfr. Maximus confessor, *Op. th. pol.* 20, in PG 91, 233B-237C.
[137] Maximus Confessor, *Op. th. pol.* 16, in PG 91, 192 -C.
[138] Cfr. *Ibidem*.
[139] Cfr. Idem, *Op. th. pol.* 3, in PG 91, 56A-C.

posizione volitiva propria di un soggetto personale[140]. Come ricorda il De Angelis, il peccato non appartiene alla natura perché, se così fosse, Dio sarebbe autore del peccato, ma è una scelta umana, una scelta personale operata dall'uomo attraverso quella che Massimo definisce volontà gnomica[141].

Nella *Disputatio cum Pyrrho*, il Confessore sottolinea, ancora una volta, la distinzione tra volontà naturale e gnomica: la prima corrispondente a una realtà semplice e perfetta, la seconda allo stato di ignoranza e di peccabilità. È per questo motivo che Massimo, mentre non si stanca di combattere per il riconoscimento di una volontà naturale umana di Cristo, si rifiuta di attribuirgli quella gnomica, che lo ridurrebbe a un «semplice uomo, strutturato come noi quando si tratta di deliberare, limitato da ignoranza, da incertezza e dalla presenza di contrari, dal momento che qualcuno delibera intorno a cose incerte e non intorno a ciò che è privo di incertezza»[142]. Per il Confessore, il Verbo incarnato, non sussistendo semplicemente come noi, ma in un modo divino, «possedeva per natura anche l'appropriazione rispetto al bene e l'avversione rispetto al male»[143]. Pertanto, essendo la volontà radicata nella natura, ne consegue che nessuna potenza naturale può, di per sé, opporsi a Dio. Anche le virtù, quindi, sono naturali. Mediante l'ascesi, l'uomo, infatti, non introduce in sé la virtù, ma si propone solo di allontanare, per mezzo del discernimento, l'inganno derivante dai sensi:

> L'esercizio e le fatiche che l'accompagnano furono concepiti dagli amanti delle virtù soltanto per allontanare l'errore che si insinua nell'anima mediante la sensazione, non per reintrodurre di nuovo dall'esterno le virtù: infatti esse sono innate in noi dalla creazione […]; perciò non appena viene allontanato perfettamente l'er-

---

[140] Cfr. Idem, *Ep.* 12, in PG 91, 484A.

[141] Prima della controversia monotelita Massimo non usa il termine γνώμη in senso negativo, ma come costitutivo della dignità umana. Anche a Cristo, infatti, in varie sue opere, come ad esempio nell'*Orationis dominicae expositio*, è attribuita una volontà gnomica. Inoltre, mentre in quest'opera non vi è ancora differenza tra volontà naturale e γνώμη, tale distinzione sarà centrale nella fase antimonotelita del suo pensiero cristologico. Cfr. I.A. Mc Farland, «"Naturally and by grace". Maximus the Confessor on the operation of the will», *Scottish Journal of Theology* 58 (2005), 417-418;420-421.

[142] Maximus confessor, *Disp. Pyr.*, in PG 91, 308D.

[143] *Ibidem*.

> rore, insieme l'anima rivela lo splendore della virtù secondo natura. Infatti chi non è stolto è saggio; chi non è pauroso o temerario è coraggioso; chi non è dissoluto è temperante; chi non è ingiusto è giusto. La ragione secondo la natura è la saggezza; il metro di giudizio, la giustizia; l'ira, il coraggio; la concupiscenza, la temperanza. Dunque con l'eliminazione delle attività contro natura sogliono apparire quelle secondo natura ed esse sole, come con l'asportazione della ruggine appaiono il fulgore e lo splendore secondo natura del ferro[144].

Anche nella *Disputatio*, perciò, per spiegare il conflitto della volontà, Massimo ricorre alla distinzione λόγος - τρόπος. È al τρόπος, ossia al modo d'uso della volontà, e non al λόγος, che appartiene il momento di determinazione aperto al bene o al male. La mutabilità o sviamento non toccano, quindi, la potenza naturale, fonte inviolata di energia per il bene nell'uomo, ma sono caratteristiche proprie del τρόπος, come spiegato poco prima da Massimo stesso: «Noi infatti possediamo naturalmente l'impulso verso ciò che è bene semplicemente per natura; otteniamo invece l'esperienza di come questo sia un bene mediante la ricerca e la deliberazione. Per questo ci è convenientemente attribuita anche la γνώμη, che è un modo d'uso, non un principio di natura, poiché altrimenti innumerevoli volte si sarebbe cambiata natura»[145].

3.3. Γνώμη *e* προαίρεσις

Da quanto detto fin'ora, emerge, pertanto, che «la γνώμη si può considerare come una costellazione motivazionale della persona che è presente nel momento della decisione, ma non s'identifica con quest'ultima»[146]. Nell'*Opusculum* 1, che rappresenta la fase più matura del pensiero massimiano, dichiara il Confessore, che fra γνώμη e προαίρεσις intercorre il rapporto che vi è fra abito e atto[147]. Non si può, quindi, considerare la γνώμη una facoltà distinta dalla volontà, ma un modo di attuarsi di questa che non appartiene alla

---

[144] *Ibidem*, 309C-312A.
[145] *Ibidem*, 308D.
[146] L. Manca, *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, 185.
[147] Maximus Confessor, *Op. th. pol* 1, in PG 91, 17C.

natura ma alla persona. Il suo sviluppo dipende dalle attuali condizioni di esistenza dell'uomo, sottoposto a una continua attività di discernimento.

Il pensiero di Massimo, a riguardo, diventa maggiormente comprensibile in riferimento alla questione escatologica del ruolo della volontà umana in cielo.

> Ogni cosa che è per natura capace di libera scelta è anche capace di giudizio tra due opposte direzioni [di azioni]. E se è capace di giudicare tra direzioni opposte, allora senza dubbio è anche capace di scegliere liberamente tra loro. E se è capace di scegliere liberamente tra loro – poiché il moto di entrambe è in suo potere – allora non può essere immutabile per natura.
> Così, poiché consiglio, giudizio e libera scelta sono tutti [diretti verso] cose incerte che sono in nostro potere, allora quando non ci sono cose incerte, come quando la Verità autosussistente si è manifestata chiaramente a tutti, allora la libera scelta non sarà mossa da nessuna delle cose che sono nel mezzo e che sono in nostro potere, perché non ci sarà valutazione o decisione tra direzioni opposte, come quando preferiamo il migliore al peggiore. Ma allora in questo caso se la libera scelta non esiste secondo la legge di natura che prevale al presente – poiché ogni incertezza è stata rimossa dalle cose – allora ci sarà solo un appetito attivo e intellettuale.
> Così, sarà diretto soltanto verso il godimento mistico, in un modo ineffabile, di ciò che è naturalmente l'oggetto del suo appetito, verso ciò esso è attratto dalle cose già elencate. E la sazietà di questo appetito è l'intensità infinita dell'appetito stesso verso le cose che sono godute, ciascuna partecipando sopranaturalmente all'intensità che egli desidera[148].

Rifacendoci allo studio di B. De Angelis[149], cerchiamo, adesso, di spiegare il testo succitato:

La προαίρεσις (tradotta, qui, come "libera scelta"), in quanto

[148] *Ibidem*, 24B-D.
[149] Cfr. B. De Angelis, *Natura, persona, libertà*, 112-113.

energia e attività naturale propria della creatura razionale, implica sia un giudizio tra opposti sia il movimento verso uno di questi opposti. Siccome, poi, il movimento è naturale ed è fautore di cambiamento, ne consegue che la creatura dotata di προαίρεσις è mutevole per natura. Inoltre, essendo la libertà di scelta la sua energia e attività naturale, non scegliere per la creatura vuol dire venir meno a ciò che essa è. I santi del cielo devono, quindi, necessariamente essere anch'essi dotati di προαίρεσις.

Se nella vita terrena i risultati della libera scelta sono, però, legati a incertezza, nell'ἔσχατον tale incertezza scompare. Ciò implica la cessazione di quei processi psicologici ad essa connessi, quali, ad esempio, la ricerca e valutazione. Gli oggetti della scelta non saranno, quindi, caratterizzati da opposti, ma solo da beni uguali e reali, che non sono in nostro potere. Nello stato deificato la capacità di decidere non sarà, pertanto, conseguenza di un processo di ragionamento discorsivo.

Attratta naturalmente verso le cose soprannaturali, la προαίρεσις sarà, inoltre, saziata dalla moltitudine degli oggetti da scegliere, la cui partecipazione, per i santi, avviene mediante intensità diverse.

Il processo volitivo che, per l'uomo terreno, segue il seguente schema: λόγος – βούλησις – ζήτησις – σκῆψις – βούλευσις – κρίσις – προαίρεσις, assume, così, nell'ἔσχατον una forma semplificata: λόγος – βούλησις – προαίρεσις, dovuta alla scomparsa degli elementi di incertezza e di opposizione propri della condizione psicologica della vita presente.

Mentre la γνώμη è esclusa dalla realtà futura, la προαίρεσις, scevra da condizionamenti, non viene negata ma soltanto perfezionata. È nella libertà escatologica che essa trova, infatti, la sua vera pienezza e il suo compimento[150].

3.4. *La volontà umana come libera autodeterminazione*

Si può dire, infine, che la perfezione della volontà coincide con la perfezione della libertà che è essenzialmente autodeterminazione del movimento del volere, non della sua mutabilità che ne è un difetto contingente. Escludere la γνώμη, più che eliminare la libertà vuol dire, quindi, rinsaldarla.

---

[150] Cfr. *Ibidem*, 113.

Massimo nota che, nell'ἔσχατον, la volontà umana dei beati sarà pienamente adeguata alla volontà divina mediante la rinuncia al modo d'uso della volontà (γνώμη), «così che da dove ci viene l'essere da lì anche desideriamo ricevere l'essere mossi»[151]. Tutto ciò che si muove, secondo il Confessore, si muove perché tende per natura al proprio fine. Pertanto, anche la volontà, solo nel raggiungimento del proprio fine, potrà dirsi pienamente realizzata. A questo classico schema greco di pensiero bisogna aggiungerne un secondo: la coincidenza del τέλος con l'ἀρχή. Non essendo la natura umana, di cui la volontà è espressione, *causa sui* ma avendo la sua origine in Dio, Dio deve essere anche il fine naturale dei suoi moti.

> Infatti tutto quello che ha avuto origine subisce il moto, in quanto non è movimento in sé o potenza in sé. Se, dunque, le creature razionali certamente hanno avuto origine e si muovono, perché per loro natura sono da un inizio, in quanto esistono, esse si muovono verso un fine per loro volontà a causa dell'essere bene. Il fine del movimento di chi si muove sta, infatti, nell'essere sempre bene, così come il principio è l'essere quello che è Dio, il quale dona l'essere e concede la grazia dell'essere bene, in quanto è principio e fine: deriva da lui, infatti, in quanto principio, anche il nostro semplice muoverci, ed il nostro muoverci in un certo modo è verso di lui, in quanto è fine[152].

Immedesimandosi, quindi, per la volontà con la propria causa, l'uomo risulta essere compiutamente libero, in quanto vuole ciò che Dio vuole da lui, e il suo volere diventa un tutt'uno con la volontà creatrice e salvifica di Dio. Come afferma il Sicari: «Nell'uomo attuale l'αὐτεξούσιον è anzitutto autoappropriazione: la sua libertà consiste nell'accogliere e far proprio ciò che egli per natura è. Ma egli non è se stesso se non in Dio, che è il suo principio e il suo compimento, non il suo fine estrinseco ma la sua intima perfezione»[153].

---

[151] Maximus Confessor, *Amb*. 7, in PG 91, 1076B.
[152] *Ibidem*, 1073B-C.
[153] A. Sicari, *Volontà e scelta in Massimo il Confessore e in Gregorio di Nissa*, Edizioni Zara, Parma 1984, 14.

Solo nell'unione con la volontà di Dio l'uomo è, pertanto, davvero libero; una libertà, tuttavia, non da intendersi in senso assoluto, essendo questa una prerogativa unicamente divina, ma partecipata. A tale proposito, Massimo pone due esempi significativi che mostrano mediante la deposizione di ogni determinazione personalistica la piena coincidenza con la volontà stessa di Dio: Cristo che dice «Non come voglio io, ma come vuoi tu» (Mt 26,39), e Paolo, che dichiara «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20)[154].

Si comprende, pertanto, come l'adeguazione della volontà umana con quella divina non significa la perdita per l'uomo della sua natura creaturale e l'assunzione di quella di Dio - trasformazione questa che non avviene nemmeno in Cristo, ne tanto meno nei beati- ma la consapevolezza che la propria perfezione consiste nel essere "ricettacolo", ovvero, in una passività costitutiva che non esclude l'attività propria della natura. La scelta per Dio, che coincide con la rinuncia all'esercizio del volere gnomico dell'uomo e, quindi, con ciò che costituisce un limite alla sua stessa natura, avviene, infatti, sempre per iniziativa della stessa persona[155]. Spiega Massimo che non avviene «la eliminazione dell'αὐτεξούσιον, ma […], piuttosto, che vi sarà una collocazione naturale ferma e immobile, ovvero una uscita da sé dovuta alla nostra volontà»[156].

A questo punto, sembra, però, necessario porre un ultimo accenno sulla definizione e il valore che il concetto di libero arbitrio assume nel pensiero del Confessore. Il libero arbitrio (ἐξουσία), per Massimo, non è equiparato alla scelta (προαίρεσις), come egli stesso afferma nell'*Opusculum* 1:

> Il libero arbitrio è una sovranità autonoma negli affari di nostra competenza, o sovranità non impedita nell'uso di ciò di cui disponiamo, o un appetito, non sottoposto ad altro, di cose che dipendono da noi. Dunque il libero arbitrio non è la stessa cosa che la libera scelta. Poiché secondo il libero arbitrio noi scegliamo, ma non esercitiamo il libero arbitrio secondo la scelta; l'uno sceglie soltanto, l'altra utilizza ciò che dipende da noi

[154] Cfr. Maximus Confessor, *Amb.7*, in PG 91, 1076B.
[155] Cfr. L. Manca, *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, 192-193.
[156] Maximus Confessor, *Amb.7*, in PG 91, 1076B. Sugli aspetti escatologici della libera scelta cfr. J.P. Farrell – D. Phil (Oxon), *Free Choice in St. Maximus the Confessor*, St. Tikhon's Seminary Press, South Canan, Pennsylvania 1989, 99-130.

> e ciò che vi si riferisce; cioè per libera scelta, giudizio e consiglio. Perché secondo il libero arbitrio noi deliberiamo, giudichiamo, scegliamo, ci mettiamo ad agire e ci serviamo di ciò che dipende da noi[157].

Infatti, «la προαίρεσις è l'attuazione concreta, nei limiti delle possibilità, del libero arbitrio. Il libero arbitrio è la facoltà, la προαίρεσις la sua concretizzazione»[158]. Ma, non lo si può nemmeno identificare con il concetto di γνώμη che è «appetito interiore di ciò che è di nostra competenza, da cui procede la scelta; o una disposizione per ciò che è in nostro potere e di cui noi deliberiamo attraverso l'appetito»[159]. Si deve notare, però, che anche l'ἐξουσία come la γνώμη è legata all'incertezza, alla possibilità di commettere scelte erronee. Da questo risulta che, nemmeno il libero arbitrio è la libertà in senso pieno, ossia, la libertà entitativa (l'αὐτεξούσιον)[160] propria di Dio e, per partecipazione, dell'uomo divinizzato.

Conclusione

Il Prado, seguendo il Gauthier, ritiene che «*la mayor originalidad de la doctrine de Maximo el Confessor consiste en haber alaborado la nocion de potencia volitiva y haber mostrado que ella integra esencialmente la constituction de la naturalezza humana*»[161].

Senza dubbio la volontà naturale, per Massimo, è l'appetito aristotelico, ma mentre per quest'ultimo esso sorge dallo sfondo indifferenziato del desiderio, per il nostro autore esso scaturisce dalla θέλησις, concetto d'origine oscura, estraneo sia ad Aristotele che a Epitteto. La θέλησις, come nota il Gauthier, «*n'est plus un désir raisonnable, c'est un désir rationnel par nature c'est une faculté*

---

[157] Maximus Confessor, *Op. th. pol* 1 in PG 91, 17D-20A.

[158] Massimo il Confessore, *Opuscoli teologici e polemici*, a cura di B. De Angelis, Dehoniana Libri – Pardes Edizioni, Bologna 2007, 128 (nota 118).

[159] Maximus Confessor, *Op. th. pol.* 1 in PG 91, 17C.

[160] Nella lingua greca non esiste, infatti, un termine specifico che indichi la possibilità di riconoscere all'uomo una responsabilità dell'azione, se si tiene conto che la nozione di ἐλευθερία designa esclusivamente la libertà in sede politica, come ad esempio la libertà dalla tirannide o dai nemici.

[161] J.-J. Prado, *Voluntad y naturalezza. La antropologia filosofica de Maximo el Confessor*, Ediciones de la Universidad Nacional, Rio Quarto 1974, 269.

(δύναμις), *emportée par son propre élan, avan toute intervention de la connaissance, vers ce même bien universel de la nature que la raison est faite pour connaître*»[162].

Tuttavia, la vera originalità di Massimo non consiste nell'aver sottratto la volontà dalla sfera del desiderio irrazionale dell'uomo, ove era stata posta dalla filosofia aristotelica, collocandola in quella della sua natura razionale. L. Manca nel suo studio, ci ha ampiamente dimostrato, infatti, che questa operazione era già stata condotta brillantemente da Agostino[163]. Merito del Confessore è di aver elaborato il concetto di volontà in riferimento a un analisi minuziosa sul rapporto e distinzione tra natura e persona.

Mentre Agostino ha privilegiato l'aspetto psicologico-esistenziale della volontà, Massimo è stato indotto, dagli eventi storici e dottrinali del suo tempo, a soffermarsi di più sul suo aspetto teoretico. Ogni ente creato è caratterizzato da un "movimento naturale" e la volontà, in quanto desiderio razionale, è la forma più evoluta a cui tale movimento perviene. In Massimo notiamo una visione integrata della materia con lo spirito, grazie, appunto, a una ontologia del movimento naturale a cui partecipano tutti gli esseri del creato fino all'uomo, a cui è affidato il compito di essere il "mediatore" tra il mondo creato e il Creatore, tra la realtà spirituale e materiale. Il concetto di natura elaborato dal Confessore contiene, così, i presupposti per essere divinizzata, per arrivare, cioè, mediante l'uomo *mediator*, fino a Dio.

Inserita in questo quadro ontologico, la volontà umana è vista come la fonte da cui promana la pienezza di tutte le potenzialità della natura umana, vertice di quell'organizzazione dell'energia biologico-spirituale propria della natura nella sua peculiarità umana. Collocata in una visione teologica cristiana, la volontà, quale movimento naturale razionale e spontaneo, non può, però, prescindere dal problema morale della vita dell'uomo e dagli interrogativi sull'origine del male.

Essendo il male uno "sviamento" del desiderio naturale dal suo fine originario, Massimo ritiene che questa "deviazione" non può avvenire come movimento naturale, il quale caratterizzandosi

---

[162] R.A. Gauthier, «Saint Maxime le Confesseur et la psycologie de l'acte humain», 78-79.
[163] Cfr. L. Manca, *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, 13-71.

come spontaneo e predeliberativo è orientato costantemente al bene. Non è concepibile, infatti, che la natura e, di conseguenza, la volontà in quanto tale, possa deviare.

Per rispondere al problema del male, il Confessore sposta, quindi, la sua attenzione da una dimensione strettamente naturale della volontà alla modalità d'uso di quest'ultima (γνώμη). Il male appartiene alla fase deliberativa, personale, dell'uomo.

Bisogna osservare, tuttavia, che mentre la nozione di volontà naturale è ben chiara negli scritti di Massimo, non si può dire lo stesso per quella di γνώμη che subisce, come si è visto, variazioni di significato e di applicazione: da un lato essa rappresenta la capacità di inclinazione verso il bene e il male, dall'altro rappresenta unicamente la tendenza al male.

Certo è che la γνώμη rappresenta una certa maniera (τρόπος) contingente di utilizzo della volontà. Legata alla facoltà di scegliere, di decidere, essa è posta nella sfera dell'arbitrarietà e variabilità propria di ogni comportamento individuale dell'uomo *viator*, segnato dal dubbio e dall'incertezza.

Nell'ἔσχατον, infatti, il Confessore ipotizza la sua sparizione, dal momento che le tappe più importanti dell'atto volitivo della ragione umana nella filosofia greca, quali la deliberazione e la scelta, sono da lui relegati a una fase transitoria, destinati a essere superati e assorbiti in quel desiderio spontaneo razionale proprio dello stato di beatitudine, in cui la natura umana acquista la sua pienezza.

Al seguito del Prado, anche noi ci chiediamo se questo venir meno della γνώμη non ponga in penombra l'istanza personale dell'essere umano, privilegiando la categoria della natura[164]. Senza dubbio, in Massimo, manca un adeguato approfondimento in merito all'istanza personale e vi è una eccessiva distinzione tra volontà naturale e gnomica che non pone sempre in giusta evidenza il senso di continuità tra queste due; tale scelta, tuttavia, è spiegata dall'intento apologetico dell'autore, interessato a dover difendere l'integrità della natura umana di Cristo, dotata di una propria volontà e operazione, accanto a quella divina. Era necessaria, quindi, una maggiore concettualizzazione della nozione di natura e non

[164] Cfr. J.-J. Prado, *Voluntad y naturalezza. La antropologia filosofica de Maximo el Confessor*, 275.

tanto di quella di persona, in quanto la Chiesa era, pressoché, unanimemente d'accordo sulla ipostaticità divina di Cristo.

In ogni modo, credo che, al termine di questo studio, sia giusto riconoscere a Massimo il merito di aver saputo applicare, non senza le dovute modifiche, gli studi peripatetici sull'agire umano, alla cristologia per la risoluzione della controversia monotelita. Non argomentazioni apodittiche ma una riflessione seria, fondata sulla filosofia dell'uomo e l'etica, hanno contribuito, infatti, alla definizione del VI concilio ecumenico, manifestando ancora una volta l'importanza di una seria riflessione filosofica per una più profonda conoscenza del mistero di Cristo.

La libertà di ricerca: dal diritto alla vita al dovere alla vita

Aquilina Sergio

1.Il rapido ed inarrestabile avanzare del sapere scientifico, in modo particolare nelle *scienze della vita*, pone, più che nel passato, all'attenzione del dibattito giuridico il delicato tema dei limiti che devono accompagnare l'appagamento della conoscenza[1].

Con il costante e sempre più veloce progredire delle "*scienze sperimentali*", infatti, si sono sempre più spesso posti all'attenzione dei giuristi, ma anche dell'opinione pubblica, casi in cui appariva dubbio, da un punto di vista giuridico prima ancora che etico, se fosse o meno lecito porre in essere nuovi trattamenti o sperimentazioni che il progresso tecnologico aveva reso possibile.

Il fatto che l'uomo sia allo stesso tempo soggetto partecipante alla ricerca e scopo della ricerca medesima, implica numerose problematiche di ordine scientifico, giuridico ed etico[2].

Il presente lavoro ruota attorno al concetto cardine di dignità e di centralità della persona intesa come *bussola* che deve guidare l'intera ricerca scientifica. Infatti, il vero progresso scientifico deve difendere la vita e migliorarla, non esiste vero progresso contro la dignità della persona umana. Il diritto alla salute, come diritto fondamentale, rappresenta la spinta propulsiva e il motore della ricerca scientifica affinché possa essere garantito non solo il *diritto* alla vita, e ad una vita dignitosa, ma possa altresì trovare fondamento la pretesa del diritto dei singoli nei confronti dello Stato - ordinamento, il quale, pertanto, ha il corrispondente *dovere* di garantire agli individui il bene più prezioso, ovvero la vita[3].

L'evidente procedere, dinamico ed innovativo, della scienza ci pone innanzi ad un inarrestabile susseguirsi di fattispecie e di ipo-

---

[1] Cfr., F., ZANUSO, *Il filo delle parche. Opinioni comuni e valori condivisi nel dibattito biogiuridico*, Franco Angeli, Milano 2009.

[2] Cfr., F. D'AGOSTINO, *La bioetica, le biotecnologie e il problema dell'identità della persona*, in A. PAVAN (a cura di), *Dire Persona*, Il Mulino, Bologna 2003.

[3] Cfr., F. CAVALLA, *Diritto alla vita, diritto sulla vita. Alle origini delle discussioni sull'eutanasia*, in F. ZANUSO (a cura di) *Il filo delle parche. Opinioni comuni e valori condivisi nel dibattito biogiuridico*, Franco Angeli, Milano 2009.

tesi diverse da analizzare, ma soprattutto da disciplinare. Negli ultimi decenni, le scienze mediche hanno sviluppato in modo considerevole le loro conoscenze sulla vita umana negli stadi iniziali della sua esistenza, giungendo, a conoscere meglio le strutture biologiche dell'uomo e il processo della sua generazione. Questi sviluppi, come si cercherà di dimostrare, sono certamente positivi e meritano di essere sostenuti, quando però, servono a superare od a correggere patologie che concorrono a ristabilire il normale svolgimento dei processi generativi. Essi sono invece negativi, e pertanto non si possono condividere, quando implicano la soppressione di esseri umani o usano mezzi che ledono la dignità della persona, o ancora sono adottati per finalità contrarie al bene integrale dell'uomo.

La libertà di ricerca trova il proprio fondamento di legittimazione in diverse norme della Costituzione. Gli artt. 9 e 33 della stessa, infatti, stabiliscono il dovere della Repubblica di tutelare la salute sia del singolo che della collettività.

La nostra Costituzione aveva provveduto, dunque, a proclamare in modo solenne la libertà di manifestazione di pensiero con ogni mezzo affermando, quindi, contemporaneamente tanto i valori personalistici quanto la libertà di ricerca.

È chiaro che sarebbe arduo cercare di fondare in costituzione il riconoscimento diretto di un diritto soggettivo, direttamente azionabile dalla ricerca scientifica e al godimento dei suoi risultati. La questione è se il soggetto, affetto da una malattia che può essere curata esclusivamente attraverso trattamenti basati sulla genetica, possa agire a tutela del suo *diritto alla salute* invocando la rimozione di quelle limitazioni alla ricerca e alla sperimentazione scientifica che gli tolgono quelle "*aspettative comprese nel contenuto minimo del diritto alla salute*". Alla luce di ciò, non va dimenticato che il primo imperativo etico dell'uomo verso se stesso e verso gli altri è il rispetto, la difesa e la promozione della vita. In tal senso, infatti, le diverse carte dei diritti, mettono in primo piano la vita e la sua inviolabilità.

Ed allora, vivere è un diritto oppure un dovere? Un tale interrogativo, può apparire provocatorio, ma a ritengo non lo sia. Ciò, soprattutto se prestiamo attenzione alla cronaca quotidiana sono sempre più numerosi i casi in cui un malato affetto da gravissime patologie invalidanti si appella alle autorità politiche, affinché gli

venga riconosciuto il diritto di ricevere le cure necessarie, pertanto, qui, si oppongono questioni etiche, di cui il diritto si fa portatore.

Detto in altri termini, nel gioco di nuovi equilibri delineato dagli artt. 9 e 33, il problema costituzionale della ricerca scientifica diventerà quello individuare il contenuto dell'art. 9 e dell'art. 33 ed il limite che nell'adempimento del primo va rispettato per non incorrere nella violazione del secondo (e, si può aggiungere, il limite che nell'adempimento del secondo va rispettato per non incorrere nello svuotamento del primo). La mappa degli interessi in gioco andrà perciò ricostruita di volta in volta, valutando quanto la protezione di uno comprima la tutela dell'altro.

Visti i pericoli e le minacce che un uso scorretto delle tecniche e quindi uso scriteriato della natura potrebbe arrecare ai valori fondamentali della persona, lo Stato è obbligato a discutere la questione relativa ai *limiti* da porre alle opportunità offerte dal progresso scientifico.

Il problema dei *limiti* non può essere lasciato senza risposta, in quanto si tratta, in realtà, di una questione di "*responsabilità*" a cui nessuno si può sottrarre.

2.Fin dalle origini dell'umanità l'interesse a conoscere se stessi e l'ambiente circostante ha fatto nascere un corpo di conoscenze che, con il tempo, acquisendo il metodo proprio della ricerca, è divenuto scienza.

La ricerca scientifica e tecnologica è, infatti, un'attività connaturata all'uomo se solo si pensa che quello che noi chiamiamo "uomo primitivo", ha svolto per millenni un'intensa attività di ricerca, studiando il moto degli astri, selezionando specie vegetali e animali, scoprendo i segreti delle tecniche di coltivazione, imparando a lavorare metalli e materiali ceramici, adottando sofisticate tecniche di costruzione edilizia e navale, etc[4].

La seconda metà del XX secolo è, senza alcun dubbio, riconosciuto dalla storia come una fase di violenta e irresistibile esplosione delle scienze sperimentali e della tecnica, accompagnata da una rapida e disordinata trasformazione culturale. L'uomo, infatti,

---

[4] Cfr., G. NENCINI, *La ricerca scientifica in Italia,* La Nuova Italia Scientifica, Roma 1989, pp. 25 e ss.

ha nelle sue mani la straordinaria potenzialità di modellare, plasmare e trasformare a sua volontà tanto l'ambiente quanto lo stesso uomo, in tal modo egli è pervaso da un "delirio di onnipotenza"[5]. Oggi l'uomo si trova di fronte a delle sconcertanti possibilità, proprio perché è stato, è, e continuerà a essere "tentato" dalla voglia di fare tutto quello che la scienza e la tecnica gli rendono possibile. Il Novecento, si chiude lasciando al nuovo secolo un patrimonio di conoscenze che nessun secolo aveva prodotto. Ma il Novecento è anche il secolo in cui la tecnologia è emersa come il principale fattore di trasformazione; la sua modalità di esistenza è essenzialmente l'innovazione tecnologica, che diviene poi veicolo di innovazione sociale, culturale e intellettuale. Senza voler formulare alcun giudizio di valore sulle innovazioni che si riversano sulla società occidentale alla fine del secolo, è facile affermare che il ritmo dei cambiamenti, particolarmente rapido, sembra svolgere in tale processo un ruolo chiave; la conoscenza e le tecniche, ma anche la mentalità, i rapporti sociali e i metodi di organizzazione del lavoro si evolvono a ritmo costante e sostenuto. Il binomio scienza-tecnologia, con la scienza che è divenuta motore dell'innovazione e il complesso tecnologico - produttivo che è divenuto sostegno economico, sociale e strumentale del progresso scientifico, si propone come protagonista assoluto del nuovo secolo[6].

Non a caso, l'epoca contemporanea è caratterizzata da una particolare sensibilità nei confronti di tutti quei problemi suscitati proprio dalla possibilità di intervenire artificialmente sull'uomo, e quindi sono oggi sempre più frequenti interventi sulla vita tanto nella fase iniziale, quanto in quella finale e sulla cosiddetta vita

---

[5] Cfr., A. SERGIO, *La libertà responsabile della ricerca*, Aracne Roma 2010, pp. 28 e ss. «Scienziati e tecnologi sono immersi in una atmosfera psicologicamente inebriante, tale da offuscare la loro capacità di riflessione e di analisi, anche nel momento in cui devono fornire delle risposte ad alcune domande che si impongono necessariamente. Ovvero qual è il reale valore di tali conquiste? Esse implicano rischi e problemi da cui l'uomo non può prescindere nel momento in cui ne valuta le possibili applicazioni? Dovrebbero, quindi, essere posti dei limiti allo sviluppo di determinate tecniche o ance di date ricerche? Esistono e si possono definire dei criteri su cui fondare tali limiti? Quali punti di riferimento devono avere tanto lo scienziato quanto il tecnologo nel momento in cui tendono a promuovere il progresso? E ancora, fin dove si estende la loro responsabilità nell'orientare le ricerche e nello sviluppare le applicazioni? Il problema dei limiti, quindi, non può essere lasciato senza risposta, in quanto, in realtà, si tratta di una questione di "responsabilità" a cui nessuno può sottrarsi».

[6] Cfr., A. SERGIO, *La libertà responsabile della ricerca*, cit., pp. 65 e ss.

marginale[7] .

Di fronte a una siffatta situazione ci si chiede se la vita può essere creata, manipolata e distrutta o contrariamente esistono dei limiti al potere dell'uomo sulla stessa. È, quindi, opportuno domandarsi fino a che punto può spingersi lecitamente il dominio dell'uomo sull'uomo in campo medico-biologico. Tale interrogativo pone un problema molto importante, soprattutto in un'epoca come quella attuale, in cui il progresso scientifico sembra non avere frontiere fisse, anzi, al contrario, tende a svincolarsi dai presupposti etici e andare ben oltre determinati confini[8].

Da qui, la necessità sempre più urgente di dare una risposta a diversi interrogativi, primo fra tutti quale debba essere l'oggetto meritevole di tutela tra la libertà di scelta nella ricerca scientifica o il dovere alla vita. A tali interrogativi, sicuramente, né le scienze sperimentali, né le tecnologie più avanzate sono in grado di rispondere, in quanto né le une, né le altre, possono trovare nella propria metodologia e nei contenuti delle proprie ricerche e dei propri risultati gli elementi necessari per elaborare risposte appropriate. E' proprio da qui che nasce l'esigenza che le altre scienze si lascino stimolare dai nuovi impulsi provenienti dai progressi talvolta sconcertanti, della scienza e della tecnica. Queste scienze sono la filosofia, la tecnologia, il diritto, alle quali per le caratteristiche metodologiche di ricerca e di analisi, ma soprattutto per il contenuto, compete indagare e mettere in luce i principi essenziali da cui dedurre le risposte desiderate. Occorre, in primo luogo, soffermarci su cosa si intende per ricerca, soprattutto ricerca relazionata all'ambito biomedico.

---

[7] Cfr. L. PALAZZANI, *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, Giappichelli, Torino 1996, pp. 76 e ss. «Nel primo caso si fa riferimento, ad esempio, alla possibilità di produrre e clonare zigoti ed embrioni in vitro a scopo esclusivamente sperimentale, all'uso sempre più diffuso delle tecniche di fecondazione artificiale omologa ed eterologa, alla possibilità di fecondazioni interspecifiche, alla diffusione della maternità surrogata, e così via. Nel secondo caso si fa riferimento, ad esempio, alla possibilità di sostituire meccanicamente determinate funzioni vitali, al progresso della chirurgia dei trapianti, alla possibilità di usare nuovi metodi per controllare e programmare la morte ritardandola, e così via. Mentre, nell'ultimo caso si fa riferimento alla possibilità di pianificare l'eliminazione di feti malformati attraverso la diagnosi genetica prenatale, alla possibilità di predire il verificarsi di determinate malattie incurabili, alla possibilità di disporre di soggetti umani per la sperimentazione, e così via».

[8] Cfr., E., SGRECCIA, *Fondamenti ed etica biomedica*. Vita e pensiero, Milano 2006.

Nel preambolo delle ultime *International Ethical Guedlines for Biomedical Research Involving Subeject*[9] la ricerca biomedica, appartiene alla ricerca scientifica e utilizza metodi e strategie che appartengono alla stessa. Si tratta di un'attività umana e intelligente che, partendo dall'accumulazione di informazioni raccolte con metodi scientifici accreditati e valicati nonché ottenute mediante l'osservazione di eventi spontanei o evocati da situazioni sperimentali, produce conoscenze che hanno un valore generale. In tal senso, si assiste a un vero e proprio dominio pervasivo della tecno scienza nella gestione della salute umana, spesso a scapito del senso stesso del curare o del prendersi cura del paziente. Il dominio, a volte acritico, della tecno-medicina è dovuto ai successi ottenuti dalla ricerca biomedica, applicata alla salute dell'uomo e dall'evidente progresso registrato nella cura e nella prevenzione delle malattie.

Come ogni libertà, però, anche quella della scienza non va intesa come un valore assoluto, ovvero sciolto da qualsiasi limite e regolamentazione; ciò significa che il punto di vista scientifico non accetta niente dogmaticamente o per autorità, ma ammette solo ciò che evidente, sperimentalmente o logicamente provato.

Alla luce di ciò, la necessità di proteggere i valori costituzionali dell'essere umano ha spinto la dottrina giuridica a introdurre la regolamentazione di alcune tecnologie al fine di far conciliare il bisogno di progresso con l'esigenza di tutelare quei diritti di cui la persona è portatrice.

Nell'ambito degli ordinamenti personalisti, che pongono la persona al centro, è necessario che la libertà di ricerca, come tutte le altre libertà, trovi il proprio limite nell'esercizio delle libertà altrui. Questo perché non sempre il ragionamento scientifico si esaurisce nel pensiero, ma in molti casi necessita di una verifica sperimentale. Inoltre, il bisogno dello scienziato di verificare il proprio ragiona-

[9] Tali linee guida sono state pubblicate nel 2002 dal *Council for International Organizations of Medical Sciences* (CIOMS) in collaborazione con l'*Organizzazione Mondiale della Sanità* (OMS). Si legge che «il termine "*ricerca*" si riferisce a una classe di attività rivolta a sviluppare o a contribuire a ottenere conoscenze generalizzabili. Tali conoscenze consistono in teorie, principi o relazioni, o nell'accumulazione di informazioni su cui si fondano, che possono essere corroborate da accreditati metodi scientifici di osservazioni. Il termine "*ricerca*" viene in genere modificato dall'aggettivo "biomedica" per indicare la sua relazione con la salute». Cfr. M. EANDI, *Bioetica della ricerca*, in "*Archivio Teologico Torinese*", Anno XIV, 2008.

mento porta a una manipolazione dell'oggetto, ossia a un'alterazione dello stato naturale delle cose[10].

Tutti i problemi connessi all'enorme progresso in ambito biomedico hanno spinto la giurisprudenza a introdurre un apparato di garanzie giuridiche, allo scopo di salvaguardare l'uomo dalle minacce provenienti da una società tecnologicamente avanzata[11].

Senza dubbio il diritto deve mantenere il suo scopo e quindi il suo fine a partire così, da quella *teorizzazione hobbesiana dello Stato*[12], che è quello di tutelare dalle aggressioni esterne i beni fondamentali della persona, la sua dignità, ma soprattutto la vita. Di conseguenza, è opportuna una regolamentazione giuridica adeguata, e lo stesso Stato si è impegnato ad assicurare il perseguimento di una condizione di benessere psicofisica dell'uomo attraverso la Costituzione che pone la persona al vertice della gerarchia dei valori[13].

L'esigenza di una maggiore tutela, comunque, non si pone solo per i valori tradizionali, riconosciuti nella nostra Carta Costituzionale, ma anche per tutte le vicissitudini poste dalla società, in relazione ad una sua rapida evoluzione, sebbene alcune previsioni costituzionali non godano di una specifica protezione; come ad esempio, il diritto del singolo a un patrimonio genetico non manipolato, il diritto alla unicità, il diritto a una morte dignitosa esente da ogni accanimento terapeutico[14]. La persona, in altri termini, deve rappresentare quel faro che orienta i complessi processi scientifici, inoltre non può essere messo in dubbio che le libertà scienti-

---

[10] Cfr., L. CHIEFFI, *Ricerca scientifica e tutela della persona*, ESI, Napoli 1993, pp. 74 e ss.

[11] Cfr. F. D'AGOSTINO, L. PALAZZANI, *Bioetica. Nozioni fondamentali,* La Scuola, Bscia 2007, pp. 56 e ss. «Il biogiurista è chiamato, infatti, a difendere, attraverso il diritto, la dignità dell'essere umano come bene indisponibile (sottratto all'arbitrio del più forte) proibendo ogni forma di strumentalizzazione del corpo umano e violazione della vita».

[12] Cfr. E. SGRECCIA, G.P. CALABRÒ, (a cura) *I diritti della persona nella prospettiva bioetica e giuridica*, Lungro (CS) 2002; T. HOBBES, *Leviatano*, trad. it., G. MICHELI, Firenze 1976; inoltre sull'argomento Cfr., F. CAVALLA, *Diritto alla vita, diritto sulla vita*. *Alle origini delle discussioni sull'eutanasia*, cit.

[13] Cfr. G.P. CALABRÒ, *op*. cit. «La persona e la sua dignità, unitamente al rispetto dei suoi valori intangibili ed inalienabili rappresentano i criteri regolativi della vita politica, e questi valori non possono essere fondati sulle mutevoli maggioranze di opinioni, ma solo sul riconoscimento di una legge morale oggettiva, inscritta nei nostri cuori che diventa criterio normativo della stessa legge civile».

[14] COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, 25 maggio 2001, *Orientamenti bioetici per l'equità nella salute*.

fiche costituiscano aspetti e forme della libertà di manifestazione del pensiero, e la Carta Costituzionale evidenzia gli ambiti di tutela di queste libertà.

In tal senso, infatti, la libertà di ricerca trova il proprio fondamento di legittimazione in diverse norme della Costituzione. Gli artt. 9 e 33 della stessa stabiliscono il *dovere* della Repubblica di tutelare la salute sia del singolo che della collettività. La Costituzione, quindi, attribuisce alla libertà scientifica[15] una diversa tutela e il costituente tende così a distinguere, sotto il profilo della tutela giuridica, i processi di cognizione che riguardano l'espressione del pensiero culturale, arte, scienza, ricerca, da un'ampia categoria rappresentata dalla manifestazione del pensiero genericamente considerata[16].

La consacrazione nella Costituzione della libertà di esprimere il pensiero scientifico trova conferma nel fatto che durante i lavori preparatori della Costituzione venne introdotto l'art. 27, diretto a garantire la libertà dell'arte e della scienza, i quali erano, infatti, considerati come elementi di crescita culturale e spirituale dell'umanità.

La nostra Costituzione aveva provveduto, dunque, a proclamare in modo solenne la libertà di manifestazione di pensiero con ogni mezzo; affermando, quindi, contemporaneamente tanto i valori personalistici quanto la libertà di ricerca. Ciò però impone la necessità di individuare il bene prevalente, nel momento in cui l'esercizio dell'uno possa pregiudicare il godimento dell'altro. È rilevante sottolineare il fatto che tanto il *diritto della libertà di ricerca* quanto i *valori personalistici* sono comunque beni di rilievo costituzionale, pertanto entrambi devono essere considerati attentamente.

Nonostante questa valenza che accomuna i due valori, l'importanza riconosciuta al valore della persona potrà comportare una limitazione a tutte quelle indagini che rischiano di pregiudicare il benessere fisico della stessa. In un ordinamento personalista, nel quale i beni della vita e della salute si pongono al di sopra di ogni

---

[15]Cfr., S. LABRIOLA, *Libertà di scienza e promozione della ricerca*, Cedam, Padova 1979. L'A. richiama, con riferimento alla Costituzione italiana, questa tematica che si articola nella lettura coordinata dell'art. 33, comma I Cost. «*L'arte e la scienza sono libere e libero ne è l'insegnamento*» con l'art. 9, comma I Cost. «*La Repubblica promuove lo sviluppo della cultura e della ricerca scientifica e tecnica*», abbracciando, in tal modo la nozione di "*attività scientifica*".

[16] Cfr., L. CHIEFFI, *op.* cit.,

altro bene, non si può assolutamente sacrificare il singolo allo scopo di ampliare le conoscenze scientifiche. Questo serve a evidenziare il fatto che deve essere sempre la scienza al servizio dell'uomo e non l'uomo al servizio di questa.

La Corte costituzionale ha talvolta riconosciuto che esiste un apprezzabile "interesse, costituzionalmente rilevante, della ricerca scientifica"[17],di solito collegandolo con uno stretto nesso strumentale al diritto alla salute.

Fino a quando, la libertà di ricerca viene costruita come settore particolare e (secondo alcuni) "*privilegiato*" della libertà di espressione del pensiero, in ciò accostandosi alla libertà di insegnamento (e, per altri profili, alla libertà di culto), essa si sviluppa nell'alveo delle tradizionali libertà "*negative*", che lo stereotipo corrente vorrebbe sostanzialmente incentrate su una pretesa che lo Stato e i suoi apparati, si astengano da porvi limiti o ostacoli se non per tutelare altri interessi costituzionalmente rilevanti.

Posta questa premessa, si deve riconoscere che non è facile individuare, attraverso le affermazioni di principio contenute negli articoli 9 comma 1 e 33 comma 1 Cost., l'area della ricerca scientifica.

Un primo punto di partenza è quello per cui, secondo l'opinione prevalente l'oggetto dell'attività scientifica, dal punto di vista della rilevanza costituzionale, è comprensivo sia delle scienze esatte e sperimentali ma anche delle cosiddette scienze morali, verso le quali lo Stato ha gli stessi obblighi delle scienze naturalistiche ed esatte, a cui, più generalmente, nel linguaggio corrente si usa attribuire il termine scienze[18]. Mancando, però, una indicazione costituzionale precisa[19], si deve procedere ad individuare tale nozione

---

[17] Corte cost. sent. 201/1995. Altrove la Corte ha inserito la ricerca tra gli "essenziali beni comuni" (sent. 500/1993) e come un "*valore costituzionalmente protetto come la ricerca scientifica*" (sent. 423/2004, ripresa da numerose altre decisioni sul riparto di competenze tra Stato e Regioni).

[18] Cfr. G. DE CESARE, *L'organizzazione della ricerca scientifica: aspetti problematici e organizzativi,* in Riv. it. sc. giur., 1969 ; S. LABRIOLA, *Libertà di scienza e promozione della ricerca*, in "*Riv. trim. dir. proc. Civ*"., 1979.

[19] Un certo grado d'indeterminatezza delle norme è un dato fisiologico dell'esperienza giuridica. «*La formulazione generica degli enunciati normativi rappresenta, infatti, un naturale corollario della loro struttura condizionata e, a sua volta, quest'ultima è frutto dell'aspirazione a durare indefinitivamente nel tempo, regolando in via ipotetica situazioni di fatto, in larga misura, imprevedibili al momento in cui veniva redatto il precetto normativo. Sotto tale profilo, il carattere indeterminato della formazione si espande alla*

per altre vie. In primo luogo, applicando il metodo empirico, si può affermare che non è ricerca tutto quanto rientra nell'ambito più vasto della materia relativa all'istruzione; secondariamente, non è ricerca tutto quanto è finalizzato a processi di sviluppo industriale, cioè la cosiddetta ricerca tecnologica.

Un ulteriore metodo per delineare i contorni del concetto di ricerca scientifica è quello, in carenza di una definizione giuridica, di ricorrere a definizioni elaborate in ambiti extragiuridici.

La circostanza che nella disciplina normativa del settore manchi una definizione normativa è, a giudizio di alcuni[20], diretta conseguenza sia del carattere dinamico dei concetti di scienza e ricerca, che mal si prestano a cristallizzazioni normative, sia del carattere profondamente tecnico delle locuzioni stesse, che rende inevitabile il loro carattere pre - giuridico e la loro elaborazione da parte di scienze diverse.

Pur non essendoci, dunque, una definizione giuridica di ricerca scientifica, in uno dei pochi documenti "ufficiali" in materia, essa viene indicata come "*il lavoro creativo intrapreso in modo sistematico allo scopo di aumentare il patrimonio di saperi, compresa la conoscenza dell'uomo, della cultura e della società, e come uso di questo patrimonio di conoscenze per disegnare nuove applicazioni*"[21].

---

massima potenza nel ramo del diritto costituzionale. (…). Occorre quindi dare per scontato che un certo tasso d'indeterminazione contraddistingua l'intera produzione normativa, e specialmente quella di rango costituzionale». M. AINIS, *Cultura e politica, Il modello Costituzionale*, Padova, Cedam, 1991.

[20]Cfr., A. PAPA, *Ricerca scientifica ed enti di ricerca,* in DE MARCO E. (a cura di), *La pubblica istruzione,* in Trattato di diritto amministrativo, diretto da Santaniello, vol. XXXIX, Cedam,Padova 2007. Secondo l'A. «*Il ricorso a definizioni extragiuridiche è molto accentuato in relazione ai diritti culturali, per le caratteristiche proprie di questo settore nel quale ogni definizione normativa rischia di alterare il processo di evoluzione culturale della comunità*». Sul punto s. v. anche le considerazioni svolte da F. MERLONI, *Ricerca scientifica (organizzazione)*, in Enc. del Diritto, Giuffré, Milano 1989, secondo il quale «l'assenza nel diritto positivo di definizioni chiare della materia può essere ascritto a sue ordini di fattori. In primo luogo viene riconosciuto un ruolo spesso strumentale all'attività di ricerca rispetto ad altre funzioni ed interessi pubblici, con la conseguenza che la normativa è piuttosto attenta ai prodotti finali e alla loro utilizzazione che non a disciplinare l'attività di ricerca e di sviluppo necessarie alla loro produzione. In secondo luogo è prevalente la definizione della ricerca scientifica come attività libera, anche nei casi di interventi finanziari rilevanti per promuovere lo sviluppo ritenuto insufficiente».

[21]Cfr., L. SAPORITO, *La ricerca scientifica*, Cedam, Padova 2007, "tale definizione è contenuta nel *Manuale di Frascati*", OCSE, Parigi, 1981.

Questa definizione rende bene evidente le due finalità cui la ricerca è rivolta - la crescita del patrimonio di conoscenze e l'applicazione di queste ultime alla realtà -che sono alla base della pressoché comunemente accettata distinzione tra "*ricerca fondamentale o di base*" e "*ricerca di applicata*"[22].

La ricerca di base può essere definita come *"il lavoro sperimentale o teorico compiuto, in primo luogo, per acquisire una nuova conoscenza dei fondamenti e dei fatti osservabili"*[23]. Nell'ambito di questa categoria viene poi individuata una sfera maggiormente circoscritta, quella della *ricerca orientata*, che rappresenta sempre un'investigazione originale ma diretta ad un obiettivo specifico. L'attività di *ricerca di base* non comporta necessariamente un'applicazione immediata, in quanto si concretizza in uno sforzo diretto ad ottenere una conoscenza sempre più approfondita delle diverse materie oggetto dell'indagine[24].

Tuttavia essa costituisce la fonte del progresso economico e sociale dal momento che le idee, le scoperte, potranno successivamente condurre, grazie a nuove ricerche applicative, alla produzione di nuovi beni e di nuovi strumenti destinati ad agevo-

---

[22] Un'ulteriore e più articolata classificazione distingue tra *ricerca pura,* perseguita per l'insito piacere intellettuale dell'esplorazione; *ricerca basica* , orientata verso un problema, *ricerca tattica,* orientata verso un obiettivo; *ricerca di sviluppo*, finalizzata all'adattamento di tecniche per affrontare le esigenze pratiche della produzione e del consumo su larga scala; *ricerca operazionale,* vertente sull'applicazione di metodi, di tecniche e di strumenti scientifici a problemi relativi alle operazioni di un sistema. Per una panoramica sulle varie classificazioni possibili relative alla ricerca scientifica si rimanda a G. DE CESARE, *L'organizzazione della ricerca scientifica: aspetti problematici e organizzativi,* in "Riv. it. sc. Giur"., 1969.

[23] Così L. SAPORITO, *La ricerca scientifica,* cit.,

[24] D'altro canto non è possibile sapere e neanche immaginare a priori se e a quali risvolti applicativi potrà condurre la ricerca di base. Una tale opinione fu espressa già in sede di Assemblea Costituente dall'on. G. FIRRAO, seduta del 30 aprile 1947, il quale affermò che *«di nessuna ricerca scientifica, anche la più astratta in apparenza può a priori affermarsi che essa non avrà nel tempo alcun riflesso sull'economia e sulla produzione. Galileo, Keplero, Newton, eletta schiera di scienziati del XVII secolo, non intuirono forse le profonde trasformazioni che dalle loro geniali formulazioni scientifiche scaturirono, nelle ardite realizzazioni della tecnica; da Watt, a quelle di Pacinotti e Ferraris, così come nel nostro secolo la formulazione del modello atomico di Bohr, le conclusioni di Plank, e le geniali interpretazioni di De Broglie e Shrodinger erano lontane dal prevedere l'utilizzazione dell'energia atomica, nelle realizzazioni industriali, che sarà alla base di una nuova grande rivoluzione della civiltà meccanica nel prossimo cinquantennio, così come non possiamo ancora prevedere le conseguenze che, nel pensiero scientifico di domani , avrà il principio di Eisenberg e a quali risultanze tecniche la interpretazione statistica della meccanica potrà condurci»*.

lare e far progredire la condizione umana[25].

La *ricerca applicata*, invece, talvolta definita come "*ricerca e sviluppo*" (R&S), viene descritta come quell'insieme di attività volte a dare applicazione pratica ai risultati della ricerca scientifica di base allo scopo di ottenere nuovi prodotti o nuove tecniche produttive. Essa si basa sulla finalizzazione delle conoscenze scientifiche e si propone di migliorare l'efficacia tecnica ed economica della produzione mediante l'impiego di nuove materie e l'introduzione di nuovi sistemi e metodi di lavoro[26].

Le due tipologie di ricerca non hanno, però, natura consequenziale l'una con l'altra, potendo le attività svolte nei due diversi ambiti rimanere separate e distinte. Ciò può accadere sia per l'impossibilità di trasferire la ricerca di base al mondo produttivo, sia per incapacità organizzativa e mancanza di coordinamento tra i due settori, ma anche perché in alcuni settori della ricerca il procedimento scientifico si conclude con lo svolgimento del processo mentale in base al quale il ricercatore parte da un'ipotesi e giunge ad una manifestazione del pensiero scientifico.

La nozione di ricerca scientifica, dunque, arrivando a ricom-

---

[25]Cfr., L. SAPORITO, *La ricerca scientifica, cit.*. Alla luce delle considerazioni svolte nel corpo del testo, ben si comprende il grave errore di prospettiva dell'Italia, che ha investito prevalentemente nella ricerca strumentale a scapito di quella di base, che tuttavia è la sola in grado di assicurare in sé il progresso delle conoscenze. Nel lungo periodo, una politica di tal genere priva il Paese di risultati significativi, dal momento che senza un adeguato sviluppo della ricerca di base non vi è sufficiente bagaglio di conoscenze che possano poi trovare in futuro la relativa applicazione. Che le risorse destinate al settore della ricerca siano collocate dagli organi di indirizzo della ricerca in progetti di breve medio periodo, emerge dall'analisi ASTRID, citata in M. CAMMELLI, F. MERLONI (a cura), *Università e sistema della ricerca in Italia. Proposte per cambiare,* Il Mulino, Bologna 2006, in cui si afferma che *«in Italia l'orientamento prevalente delle politiche pubbliche in materia di ricerca scientifica è stato nel senso di concentrare le scarse risorse a disposizione al fine di premiare iniziative scientifiche (soprattutto progetti di ricerca) che promettessero risultati ravvicinati, rapidamente utilizzabili per il perseguimento di interessi pubblici»*.

[26] Cfr., A. PAPA, *Ricerca scientifica ed enti di ricerca,* cit., . La legge del 17 febbraio 1982, n. 46, all'art. 9, ha definito applicata la ricerca che *"di norma deve concludersi con la fase del prototipo di ricerca e del progetto pilota sperimentale, che precede quella della innovazione, sviluppo e preindustrializzazione".* L'art. 14 della medesima legge definisce poi come "innovazione tecnologica" i programmi che introducano *"rilevanti avanzamenti tecnologici finalizzati a nuovi prodotti o processi produttivi già esistenti. Tali programmi riguardano le attività di progettazione, sperimentazione, sviluppo e reindustrializzazione, unitariamente considerate".* Cfr. F. MERLONI, *Ricerca scientifica (organizzazione e attività)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXXIX, Giuffré, Milano 1989.

prendere sia le attività sia le procedure che generano "nuova conoscenza", è un concetto che si sviluppa su una molteplicità di livelli, a ciascuno dei quali corrisponde un diverso diritto di libertà e che sono soggetti ad un diverso grado di tutela.

Il primo livello della libertà di ricerca scientifica può essere sicuramente identificato nel diritto di ogni ricercatore a scegliere le materie e gli obiettivi della propria ricerca, a pensare e ragionare liberamente su questi[27].

Al riguardo, la dottrina è per la maggior parte concorde nell'indicare nel metodo seguito, per pervenire ad una nuova conoscenza, il principale "*fattore esterno*"[28] di identificazione del pensiero scientifico[29]. A prescindere dal giudizio sulla serietà e validità di una manifestazione scientifica, sarà proprio il metodo seguito per presentarla e svilupparla a comprovarne la natura prettamente scientifica[30].

A un secondo livello, si colloca la libertà di ognuno di comunicare agli altri, siano essi colleghi coinvolti nel processo di sviluppo della conoscenza o meno, i propri pensieri, le proprie idee, spiegazioni e conclusioni in relazione ad una certa indagine. Questa comunicazione è una parte centrale del processo attraverso il quale si produce conoscenza, ed è essenziale per diffondere nuove idee tra gli scienziati.

Un terzo livello di attività che, nei settori in cui la ricerca non si

---

[27] *Ibidem. «The freedom to think is essential, because neither science nor research can exist without people cogitating, analyzing, rationalizing, and determining the relations between the data and the topic, as well as the significance of the relations»*.

[28] Cfr., S. FOIS, *Principi costituzionali e libera manifestazione del pensiero,* Giuffré, Milano 1957. L'Autore ritiene inidoneo a distinguere in modo rigoroso il pensiero scientifico sia un criterio "*materiale dell'oggetto*", non esistendo oggetti in relazione ai quali non sia possibile un'attività di pensiero scientifica, sia un "*giudizio sul valore scientifico della manifestazione*", in quanto sarebbe un giudizio necessariamente soggettivo ed arbitrario.

[29] Cfr., A. MURA, *Art. 33 34*, in *Commentario della Costituzione*, G. BRANCA, (a cura), Zanichelli, Bologna – Roma 1975, il quale sostiene che *«Per quanto riguarda le manifestazioni scientifiche, si può cercare di individuarle ricorrendo al criterio del modo e del metodo con cui vengono presentate e sviluppate, prescindendo da un giudizio sul valore scientifico della manifestazione. Modo e metodo scientifico, agli effetti della distinzione, sarebbe quello considerato tale in un determinato momento storico dall'opinione prevalente»*.

[30] Il che consentirà a questa espressione del pensiero umano di godere della particolare tutela assicurata, in modo rafforzato, dal testo fondamentale (art. 33 Cost.), non soggiacendo ai limiti prescritti da quest'ultimo per le manifestazioni del pensiero in genere (*ex* art. 21 Cost.).

concluda con un processo mentale, deve essere necessariamente compreso nella libertà di ricerca scientifica, occorre dopo che sia già stato scelto l'oggetto dell'indagine e quando si sia già avuto modo di formulare al riguardo alcune ipotesi. In questa fase, infatti, si raccolgono o si producono i dati che gli scienziati utilizzeranno per confermare o meno le ipotesi precedentemente formulate.

Affinché poi le osservazioni sui dati empirici possano avere validità *erga omnes,* tali dati devono essere raccolti, o generati, secondo alcune rigorose prescrizioni. La libertà di ricerca, perciò, include anche la libertà di raccogliere o generare dati in maniera conforme al metodo scientifico.

La questione è se il soggetto, affetto da una malattia che può essere curata esclusivamente attraverso trattamenti basati sulla genetica, possa agire a tutela del suo *diritto alla salute* invocando la rimozione di quelle limitazioni alla ricerca e alla sperimentazione scientifica che gli tolgono quelle "*aspettative comprese nel contenuto minimo del diritto alla salute*".

3. A questo punto, è importante evidenziare che il rispetto della persona costituisce, quindi, un limite invalicabile per il desiderio di conoscenza. Ogni nuovo metodo che, direttamente o indirettamente, vada a ledere tale diritto non potrà essere considerato lecito, soprattutto perché, nella gerarchia dei valori, il vertice è rappresentato dai diritti dell'individuo.

La nascita della bioetica, non a caso coincide con la necessità di stabilire il confine tra lecito e illecito delle innovazioni scientifiche e tecnologiche. Anche se lo scopo della bioetica non è quello di liberalizzare o ostacolare il progresso scientifico e tecnologico, ma semplicemente quello di regolamentare la prassi e le norme che disciplinano il comportamento dell'uomo, in particolare nel momento in cui questo interviene sulla vita. La scienza e la tecnica, infatti, possono intervenire sulla vita solo se non ledono la dignità e i diritti della persona che, rappresentano la *ratio essendi* dello stesso ordinamento giuridico[31].

Per comprendere quale sia l'effettiva portata della nozione di ri-

[31]Cfr. G. P. CALABRÒ, P. B. HELZEL, *Il sistema dei diritti e dei doveri*, Giappichelli, Torino 2007, pp. 48 e ss.

cerca scientifica e quale il suo contenuto non si può prescindere dal fatto che la nostra Costituzione ponga al suo vertice la persona umana[32], collocando l'uomo e il suo benessere al centro dell'ordinamento giuridico, come valori assoluti[33], prevalenti su qualsiasi altro valore, compresa la libertà di ricerca, e pertanto non suscettibili di alcuna strumentalizzazione[34]. La vita, l'integrità fisica, la dignità dell'essere umano, vengono cioè ritenuti beni da realizzare e salvaguardare con ogni sforzo in quanto considerati precondizioni irrinunciabili al godimento di altri valori[35].

Alla luce del valore personalista cui è ispirata la Costituzione italiana[36], la rilevanza giuridica del fenomeno culturale, tra le quali assume rilievo primario la ricerca scientifica e tecnologica, prende forma in una prospettiva che è strumentale alla realizzazione del valore giuridico della persona.

In quest'ottica, sarebbe dunque più corretto parlare di "*libertà dell'uomo dalla scienza*", non essendo l'uomo in funzione della scienza, ma la scienza in funzione dell'uomo e dei suoi valori primari[37].

L'ispirazione personalista della nostra Costituzione, impone quindi, la necessità di effettuare un *bilanciamento* tra questi valori

---

[32] Il nostro testo fondamentale, sin dai primi articoli, rigetta in radice sia una concezione utilitarista dell'essere umano, che negando a quest'ultimo il rango di valore primario lo degrada ad oggetto passivo dell'azione altrui, ad *entità bio socio economica* funzionale al perseguimento di un'utilità pubblica, sia un'ideologia informata ad uno scientismo puro, la quale considera il desiderio di conoscenza e le sue applicazioni tecniche dei fini da perseguire a costo di qualunque sacrificio. Cfr. L. CHIEFFI, *Ricerca scientifica e tutela della persona*, cit.,

[33] Corte cost. sent. 10 dicembre 1987, n. 479.

[34] Corte cost. sent. 24 marzo 1988, n. 364.

[35] Cfr., L. CHIEFFI, *Ricerca scientifica e tutela della persona*, cit.

[36] Già durante i lavori preparatori della Costituzione fu sottolineata l'esigenza di affermare la priorità e l'autonomia della persona, Cfr. on. A. MORO, seduta del 10 settembre 1946 ed, ancora, on. A. MORO, Ass. Cost., seduta del 13 marzo 1947, nella quale l'on. affermò che «uno Stato non si sarebbe potuto qualificare realmente democratico se non si fosse posto al *"servizio dell'uomo",* se non avesse avuto come *"fine supremo la dignità, la libertà, l'autonomia della persona umana",* se non fosse stato *"rispettoso di quelle formazioni sociali nelle quali la persona umana liberamente si svolge e nelle quali essa integra la propria personalità"»*; on. P. TOGLIATTI, seduta del 9 settembre 1946, secondo cui «obiettivo di tutte le forze politiche, all'interno del regime democratico, doveva essere quello di assicurare un *"più ampio e libero sviluppo della persona umana"»*.

[37] Cfr. L. SAPORITO, *La ricerca scientifica,* cit.; L. CHIEFFI, *Ricerca scientifica e tutela della persona*, cit.; P. PERLINGIERI, R. MESSINETTI, *Art. 9*, in *Commento alla Costituzione italiana*, ESI, Napoli 2001.

e la libertà di ricerca al fine di individuare il bene cui riconoscere prevalenza, ogni qual volta l'esercizio dell'uno possa determinare un grave pregiudizio per il godimento dell'altro.

La primazia riconosciuta al valore della persona implica, perciò, che sia lecito porre limiti[38] ad indagini in grado di pregiudicare, oltre misura, il benessere dell'individuo, non potendosi tollerare gravosi sacrifici per il singolo in nome dell'altrui salute o dell'ampliamento delle conoscenze scientifiche[39].

Gli articoli che salvaguardano la libertà della scienza e della ricerca scientifica e tecnica (art. 9 e 33 Cost.), rappresentando dunque dei valori che, pur potendo, a giudizio della Corte costituzionale[40], esteriorizzarsi liberamente *"senza subire orientamenti ed indirizzi univocamente ed autoritariamente imposti"*, non potrebbero considerarsi tutelati *"fino al punto di pregiudicare altri interessi costituzionalmente garantiti"*[41].

Per sapere come bisogna trattare la vita è necessario prima conoscere che cos'è la vita, anche perché la questione della vita, ma soprattutto del suo *significato* e del suo *valore*, non può che occupare un posto di primo piano della bioetica. Pertanto, il primo e decisivo problema della bioetica è rappresentato dalla precisazione dei concetti fondamentali tanto di *vita umana* quanto di *persona* e *dignità*. Infatti, se c'è un postulato indiscusso nel dibattito contemporaneo, esso riguarda, innegabilmente, il valore universalmente conferito alla categoria di persona. Che ci si riferisca agli ambiti della filosofia e della teologia, o a quelli più specializzati del diritto e della bioetica, la persona resta la fonte di legittimazione per ogni discorso teoricamente corretto[42] .

---

[38] L'esercizio di una libertà, seppure a tutela privilegiata, può essere regolamentato e delimitato ogni qual volta ne derivi un pregiudizio per un'altra figura giuridica di vantaggio, parimenti meritevole di attenta considerazione, rinvenendo nella Costituzione il proprio fondamento di legittimazione. Cfr. L. CHIEFFI, *Ricerca scientifica e tutela della persona*, cit.

[39] Nel bilanciamento prevarrà, invece, la ricerca scientifica quando questa sia *strumentale* al benessere della collettività e dell'individuo. È il caso ad esempio, in presenza dei richiesti requisiti soggettivi ed oggettivi, della sottoposizione del singolo ad interventi sperimentali.

[40] Corte cost. sent. 23 marzo 1976, n. 57.

[41] *Ibidem*

[42] R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Giappichelli, Torino 2007, pp. 123 e ss.

Ciò spiega perché uno dei concetti filosofici utili nella determinazione del riconoscimento o dell'attribuzione del valore vita è proprio il concetto di persona.

Gran parte degli autori che si occupano di bioetica, fa riferimento a una nozione di vita di tipo biologico, utile esclusivamente a identificare il campo che è oggetto di studio, senza far riferimento alla vita intesa quale valore.

Questa configurazione è prevalente nella cultura liberale, che tende a scorporare le questioni bioetiche da quelle morali, spesso emarginando praticamente queste ultime. Anche perché, mentre la *dimensione biologica* della vita non pone questioni, e come tale risulta essere di facile accoglienza; viceversa, l'*accezione morale* della categoria vita diventa un problema specialmente nel contesto del pluralismo etico.

Sulla base di ciò, se si vuole mettere in pratica una riflessione etica capace di orientare la tecno scienza è indispensabile riprendere e ritrovare quell'accezione morale della categoria vita.

Sul significato da attribuire alla categoria vita, si sono poi contrapposte in Italia, l'*etica laica*, sostenitrice del concetto di *qualità* della vita, e l'*etica cattolica*, con l'affermazione della *sacralità* della vita.

Un corretto approccio etico alla bioetica richiede, quindi, che sia noto e ci sia accordo sulla nozione di persona e il correlativo concetto di dignità, intesa come il fondamento dell'indisponibilità del bene vita, in quanto essa è strettamente legata all'unicità e irripetibilità di ciascun essere umano.

Come è noto l'etimologia del termine *persona*, che corrisponde alla traduzione del termine greco *pròsopon*, che indicava la maschera usata nelle rappresentazioni teatrali per distinguere i vari personaggi, indicando l'apparenza dell'uomo, il suo ruolo. Tale significato è stato poi recepito dal mondo latino per mutare, e in profondità, nell'epoca medioevale.

È stata la riflessione cristiana sul mistero trinitario ad attribuire alla parola un significato più profondo per indicare il mistero di Dio: una sola natura in tre persone. Persona è così l'altro nome dell'uomo, quello che ne indica l'esistenza misteriosa. Ogni uomo in quanto tale è, perciò, persona. Tale identità sola permette di comprendere il senso della dignità umana e di porre quest'ultima a fondamento dei diritti dell'uomo; laddove ciò sia dimenticato c'è solo

spazio per il sopruso, per la violenza[43].

Già al livello del senso comune, il riferimento alla persona, indica una soggettività degna in qualche misura di rispetto e di tutela. Si tratta di un'intuizione, oltretutto, confermata da una lunga tradizione nel pensiero filosofico occidentale che ha tematizzato la persona come categoria etica. Se, dunque, *persona* indica la *soggettività morale* (ossia ciò che non è oggetto manipolabile, ma soggetto da rispettare), sembrerebbe proprio il criterio filosofico adatto per la bioetica che ricerca la distinzione tra le azioni lecite ed illecite nei confronti della vita (precisamente, sarebbero illecite le azioni qualora ci si trovasse di fronte ad una persona, lecite nel caso se ne escludesse la presenza).Tuttavia, se si registra una condivisione nel ritenere che il concetto di "*persona*", possa essere utilizzato in bioetica, non vi è unanimità sul modo di intenderne il significato.

In effetti, il rispetto della persona, pur richiamato nei più importanti testi giuridici e avvertito come irrinunciabile dal c.d. "*senso comune*", è ormai divenuto "una comoda e flessibile etichetta, ridotta quasi ad una convenzione linguistica, facilmente ritagliabile, adattabile ed applicabile a concezioni eterogenee ed in diversi contesti[44].

Nel contesto attuale, è possibile individuare due tendenze opposte sul modo di concepire l'essere "persona" in riferimento alla vita.

Una prima tendenza definita "*separazionista*" di chi argomenta a favore di una separabilità o di una separazione del concetto di persona dall'essere umano e dalla vita umana[45], e una tendenza detta "*personalista*" di chi giustifica una intrinseca coincidenza tra persona ed essere umano.

E' evidente che le teorie "*separazioniste*", escludendo dal rico-

---

[43]Cfr., F. D'AGOSTINO, L. PALAZZANI, *Bioetica nozioni fondamentali*, La Scuola, Brescia 2007.

[44] Cfr., G., DE MARTINO, *Etica e bioetica. I problemi morali della medicina e della scienza,* Liguori, Napoli 2008.

[45] Cfr., V. POCAR, *Sul ruolo del diritto in bioetica*, in *Sociologia del diritto*, 1999 «E' questa una teorizzazione che ha dei precedenti. Già lo schiavismo, il colonialismo, il razzismo, il nazismo, il maschilismo, erano *teorie separazioniste*, in quanto ritenevano che lo schiavo rispetto al libero, il colonizzato rispetto al colonizzatore, l'individuo appartenente ad una razza rispetto ad un'altra razza, l'ebreo rispetto all'ariano, la donna rispetto al maschio, benché esseri umani, non fossero persone. La peculiarità della bioetica è l'introduzione di queste separazioni nell'arco del ciclo della vita umana, rispetto alle diverse fasi di sviluppo psico-fisico».

noscimento personale alcune fasi di sviluppo della vita umana, ritengono leciti interventi manipolativi, e sono le etiche della "disponibilità" o "qualità della vita umana". Nella prospettiva "separazionista" non si parla di persona (in senso ontologico), ma semmai di individuo: se si parla di persona se ne parla in senso ontico. Persona non è l'individuo umano in sé e per sé (ossia, in riferimento al suo essere proprio, alla sua essenza), ma persona è l'individuo, umano o non umano, al quale si attribuisce, "stipulativamente" il concetto di persona, in quanto si rileva (empiricamente, a posteriori) la presenza di determinati caratteri o proprietà specifiche.

La Palazzani, definisce riduzionistiche le posizioni di coloro che scindono persona ed individuo umano[46]; denuncia altresì il preciso intento operativo che guiderebbe questo orientamento: "Le teorie che posticipano l'inizio della persona rispetto all'inizio della vita umana e che separano la persona dall'essere umano hanno un fine ben chiaro, ovvero fornire al medico, allo scienziato, all'operatore o a chiunque si trovi ad affrontare una situazione esistenziale critica e conflittuale, un criterio utile e agevole da applicare al caso concreto per risolvere i dilemmi"[47].

Le teorie, invece, che riconoscono la presenza della persona in ogni manifestazione della vita umana considerano illecite le manipolazioni e ammettono alcuni interventi solo a determinate condizioni, quali ad esempio le condizioni terapeutiche, queste ultime, infatti, sono le etiche della "indisponibilità" o "santità della vita umana"[48]. In realtà, la separazione fra persona e individuo è un ti-

---

[46] Secondo la *prospettiva riduzionistica* l'essere geneticamente e biologicamente umano non è persona sin dal momento della fecondazione: lo diventa in qualche momento successivo. Allo stesso modo, la vita della persona finisce prima della morte naturale dell'organismo umano vivente. Ci sono, dunque, esseri umani che non sono persone, che non lo sono ancora o che non lo sono più. Cfr. L. PALAZZANI, *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, cit.,

[47] *Ibidem*.

[48] Cfr. E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, Vita e Pensiero, Milano 1990. «Solo se poniamo alla base di tale ragionamento il fatto che tutti gli esseri umani sono persone e quindi hanno una soggettività, possiamo riconoscere una serie di principi, quali: la *difesa della vita*, dunque la sua intangibilità e indisponibilità; il *principio terapeutico*, per il quale ogni intervento sulla vita è giustificato solo se ha il fine di guarire il soggetto su cui si interviene; il *principio di libertà e di responsabilità*, dove la libertà riconosce come limite oggettivo il rispetto della libertà dell'altro; il *principio di socialità e sussidiarietà*, ossia il raggiungimento del bene comune attraverso il bene del singolo e la solidarietà verso chi ha bisogno».

pico portato della mentalità moderna e delle sue peculiari quanto più deleterie caratteristiche.

Nel progetto scientifico moderno l'uomo è visto come sdoppiato in un livello in cui è considerato soggetto inalienabile (la persona interpretata come titolare di diritti) e in un altro in cui è oggetto ossia parte della natura fisico - biologica, su cui sovrintende la mano della scienza. Il concetto di persona, laddove non sia inteso secondo un'ottica riduttiva, implica una visione integrale dell'uomo, non come ammasso di cellule o di parti ma come totalità, come "consistenza"[49]. Su questa premessa si pone chi afferma la piena identità fra individuo e persona e che, per lo più, si rifà alla nota frase di Boezio. La tradizionale definizione boeziana "*rationalis naturae individua substantia*", ripresa da San Tommaso è così entrata definitivamente nella tradizione occidentale, si fonda sull'affermazione dell'individualità, ovvero sia dell'essere in-diviso, pertanto, l'individuo è chi incarna una certa totalità e una, almeno relativa, autonomia[50].

Alla luce di tali considerazioni, dunque, la persona è soggetto individuale sostanziale dotato di spiritualità, e perciò stesso capace di razionalità volta all'intero, relazionalità, interiorità, autopossesso, autocoscienza, libertà, dominio dei propri atti. Essa esiste non solo in sé, ma anche per sé, e pertanto si colloca al vertice dell'esistenza individuale, realizzando nella maniera più piena il concetto di individualità[51].

---

[49] Al riguardo, puntuali sono le osservazioni contenute in C. VIAFORA, *Fondamenti di bioetica*, Ambrosiana, Milano 1989, pp. 36 e ss. L'A. afferma che «di fronte a questa realtà complessa ed integrale non desta sorpresa il fatto che la stessa scienza medica si percepisca come inadeguata al proposito e che cerchi, quindi, di negare che l'uomo sia più di una somma di parti da porre ad oggetto di analisi; tuttavia, degna di nota, al riguardo, è la creazione Oltralpe di una "specialità" in *Medicina Generale*, nel tentativo di recuperare, proprio a livello specialistico, quella "visione d'insieme" che i singoli studi destinati alle parti, ai "pezzi di ricambio", non paiono certo assicurare».

[50] Cfr. F. BOTTURI, *Embrione umano e persona*, in "*Per la filosofia*", 1992. "*Individuo*" deve essere inteso, in questa accezione, anche l'embrione, secondo Franco Botturi poiché «la sostanzialità di questo individuo dipendente sta nella rilevazione a livello biologico dell'azione immanente, vitale appunto, di cui è dotato l'embrione: la sua capacità di autocostruzione biologica lo pone come individuo già dotato di una certa autosufficienza; ma non semplicemente come un organo di un organismo che lo include, dal momento che la sua autocostruzione progredisce verso una condizione di vera e propria totalità sussistente».

[51] Cfr. V. POSSENTI, *La bioetica alla ricerca dei principi: la persona*, in " *Medicina e Morale*", n. 6/1992.

L'accelerazione del progresso scientifico di questi ultimi decenni, caratterizzato da un legame sempre più stretto tra sapere teorico e applicazione pratica, ha fatto si che se da un lato l'uomo è affascinato dai nuovi scenari che si dischiudono con inedite possibilità di interventi nei confronti della natura; dall'altro è consapevole che gli effetti di taluni interventi possono incidere sull'intima composizione della realtà, provocando l'alterazione della stessa identità umana individuale, modificando anche altre specie viventi animali e vegetali, mettendo in serio pericolo la stessa sopravvivenza della vita sulla terra e dell'ambiente in generale[52].

E' di fronte all'emergere di tali problematiche che si assiste a una dilatazione dell'etica della vita, la quale è dinnanzi a una sfida che va ben oltre le contingenze del momento storico attuale, in quanto sono in gioco i valori di fondo della nostra civiltà, il senso stesso che diamo alla nostra umanità e, non ultimo, alla stessa modernità occidentale che, davanti ai nuovi scenari, punta lo sguardo sull'uomo, per poi allargarlo oltre l'uomo, alla vita animale e vegetale.

Detto ciò, non va dimenticato che il primo imperativo etico dell'uomo verso se stesso e verso gli altri è il *rispetto*, la *difesa* e la *promozione* della vita. Infatti, le diverse carte dei diritti mettono in primo piano la vita e la sua inviolabilità[53].

La prima considerazione da fare è che il diritto alla tutela della vita ha precedenza rispetto al diritto alla libertà; ciò significa che la libertà deve essere responsabile della vita propria e di quella degli altri. Questo può trovare giustificazione nel fatto che, come osserva Sgreccia, per poter essere liberi bisogna essere vivi, e per questo la

---

[52] Cfr. F. D'AGOSTINO, L. PALAZZANI, *Bioetica nozioni fondamentali*, cit., «Si pensi agli interventi all'inizio della vita dell'essere umano, quali la sperimentazione sull'embrione, la procreazione medicalmente assistita, l'ingegneria genetica, la clonazione. Ma si pensi, inoltre, in riferimento alla fine della vita dell'essere umano, alla possibilità di sostituire meccanicamente le funzioni vitali cardiaco-respiratorie, all'accanimento terapeutico, al progresso della chirurgia dei trapianti, alle richieste eutanasiche per anticipare la morte, ma ancora agli interventi sugli animali e sull'ambiente con l'uso di tecniche sperimentali, quali le biotecnologie, l'ingegnerizzazione di nuovi organismi viventi, l'ibridazione».

[53] Cfr. A. CASSESE, *I diritti umani oggi*, Laterza, Roma - Bari 2005, pp. 64 e ss. La *Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo* approvata e proclamata dall'Assemblea delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948 all'art. 3 afferma: « Ogni individuo ha diritto alla vita, alla libertà e alla sicurezza della sua persona». La *Convenzione di salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali*, proclamata a Roma il 4 novembre 1950, all'art. 2 afferma:«Il diritto di ogni persona alla vita è protetto dalla legge».

vita diviene elemento necessario per esercitare la libertà[54].

Nel contesto attuale, siffatta libertà è necessaria soprattutto nella società del benessere, nel momento in cui il benessere economico ha sostituito il valore della persona, e in cui c'è posto per il rispetto della vita, della famiglia solo in funzione del benessere stesso. La vita, infatti, può diventare oggi oggetto di fabbricazione e manipolazione, così come può essere ridotta a mero strumento e, dunque, a *mezzo* anziché *fine* della ricerca scientifica. Oppure essa può venir prolungata artificialmente, trasfigurando i tratti della vita "propriamente umana" in un'esistenza meramente biologica[55].

Vivere è un *diritto* oppure un *dovere*?

Sembra una domanda provocatoria ed assurda, ma a conti fatti non lo è. Se prestiamo attenzione alla cronaca quotidiana sono sempre più numerosi i casi in cui un malato affetto da gravissime patologie invalidanti si appella alle autorità politiche, affinché gli venga riconosciuto il diritto di morire. Dunque, se esiste un diritto di morire, che spesso viene negato, è lecito dedurre che la vita non debba più essere considerata come un diritto a sua volta, bensì come un dovere imposto dai costumi sociali e religiosi della nostra società. Pare che la vita sia, a prescindere, un bene irrinunciabile, al punto di diventare quasi "dovere di vivere".

Il problema, però, non viene mai posto sul valore che la vita ha per il singolo, ma su una sorta di coscienza collettiva che ha il potere di intromettersi nella dignità dell'individuo, imponendogli una decisione, piuttosto che un'altra.

Non vi è dubbio che siamo di fronte a temi complessi, che toccano in profondità l'animo umano, costringendolo a ripensare con radicalità ai valori sui quali fonda la propria esistenza. Provare a riflettere seriamente su chi o che cosa sia persona significa, infatti, porsi la domanda chi siamo e cosa vogliamo essere tanto come singoli quanto come comunità[56]. Alla luce di ciò, tanto il biologo quanto il medico, hanno il dovere di prospettare sentieri di bene per la condizione umana, attraverso la continua evoluzione scientifica.

---

[54] Cfr. E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica,* cit., pp. 213 e ss.

[55] AA..VV., *Dire persona, oggi*, in «*Hermeneutica*», Annuario 2006, Morcelliana, Brescia 2006.

[56] Cfr. V. POSSENTI, *Il Principio Persona*, Armando, Roma 2006.

In un mondo che muta profondamente sotto la spinta delle innovazioni tecnologiche, il destino dei diritti e dei doveri sembra naufragare nella mutevole insicurezza della virtualità dei rapporti[57], in tal senso, allora occorre ripensare alla nozione di dovere. Il termine «*dovere*», in italiano viene adoperato tanto come sostantivo che come verbo e deriva dal latino «*debere*», una parola composta, formata da «*de*» che sta per «*da*» e «*habere*» che significa «*avere*», pertanto assume il significato di «*aver avuto da qualcuno qualcosa e perciò essergli debitore*»[58]. Il significato originario del termine dovere, è precisamente quello di «*ciò che si deve fare*», in altre parole, ciò che si ha l'obbligo di fare, o che le circostanze impongono di fare[59]. Pertanto potremmo considerare il dovere come un'azione che è conforme ad un ordine razionale o ad una norma. Nel significato di azione conforme ad un ordine razionale, la nozione di dovere trae origine dagli Stoici, per i quali è dovere (*kathêkon*) ogni azione o comportamento tanto dell'uomo, quanto delle piante e degli animali che si conformi all'ordine razionale del tutto[60].

Diogene Laerzio, ad esempio, definiva *dovere* «ciò la cui scelta può essere razionalmente giustificata»[61] ed aggiunge che doverose sono quelle azioni «che la ragione consiglia di compiere, come

---

[57] Cfr. G.P. CALABRÒ, P.B. HELZEL, *Il sistema dei diritti e dei doveri,* cit, pp. 182 e ss. .

[58] Voce *Dovere*, in «*Dizionario Enciclopedico Italiano Treccani*», Roma 1970.

[59] Sull'argomento s. v. anche quanto esposto da J .M.FINNIS, *Legge naturale e diritti naturali*, trad. it., F. VIOLA (a cura), Torino 1996, pp. 34 e ss. in cui si osserva come, di fatto «i filosofi e i moralisti trovano il sostantivo «obbligo» conveniente per indicare un'ampia gamma di concetti: che ci sono cose, nell'ambito del nostro potere di fare o di non fare, le quali (indipendentemente da ciò che desideriamo) noi dobbiamo fare (ma non perché vi siamo costretti); che ci sono cose che è nostro *dovere* fare, che è *illecito* o *vergognoso* non fare».

[60] Cfr. N. ABBAGNATO (a cura di), voce *Dovere*, in «*Dizionario di Filosofia*», Torino 1971; per quanto concerne il significato di dovere per gli Stoici si veda N. ABBAGNATO (a cura di), *Storia della filosofia*, vol.I, Torino 1993, in cui si osserva come «l'etica per gli stoici sia fondamentalmente un'etica del dovere e la nozione del dovere, come conformità o convenienza dell'azione umana all'ordine razionale, diventa per la prima volta per gli Stoici, la nozione fondamentale dell'etica»; sempre sull'argomento s. v. quanto esposto da E. BETTI, voce *Dovere Giuridico*, in «*Enciclopedia del diritto*», Milano 1965, in cui si osserva come «poiché l'uomo non vive isolato, ma in comunione con i propri simili, si ritiene conforme a ragione che egli, nella vita di relazione, si comporti in modo da riuscir loro utile: compiendo così il suo dovere, egli attua insieme la propria e l'altrui felicità, nella quale si identifica la giustizia sociale».

[61] Cfr.D. LAERZIO, *Vita dei filosofi*, trad. it., M. GIGANTE (a cura di), Milano 1993, p. VII.

onorare i genitori, i fratelli, la patria e andar d'accordo con gli amici»[62].

La nozione dovere è *ab origine* un concetto specifico della morale e designa, come avverte Kelsen, «la norma morale nella sua relazione con l'individuo al quale è prescritta o proibita dalla norma una data condotta»[63]. Quindi, dire che un individuo ha il dovere morale o è obbligato ad osservare un dato comportamento, equivale a dire, secondo Kelsen, che «vi è una norma (morale) valida che impone tale comportamento»[64].

Tutto ciò chiarisce il perché, nella lingua italiana, i sostantivi *dovere* ed *obbligo* siano due sinonimi tra loro relati[65]. Infatti, alcune espressioni adoperate, come osserva Hart, nel linguaggio normativo, possiamo facilmente ritrovarle nel linguaggio comune tanto del diritto quanto della morale[66].

Il termine dovere è spesso utilizzato al plurale, nel senso di «*doveri*», per indicare il complesso di compiti ed obblighi inerenti ad una determinata condizione, ovvero i doveri del proprio Stato. Nei testi costituzionali, così come anche nella nostra Costituzione, si è preferito, solitamente, dare maggior risalto alla proclamazione dei diritti di libertà rispetto all'enunciazione dei doveri inderogabili e di solidarietà. Ciò è dovuto probabilmente alla natura stessa delle dichiarazioni costituzionali, le quali, nascendo per lo più all'indomani di regimi autoritari, hanno preferito affermare «l'esistenza di diritti naturali o innati dell'uomo, preesistenti allo Stato e che questo è tenuto a riconoscere e tutelare»[67]. Comunque, sempre nel rispetto dei diritti innati ed inviolabili, alcune Costituzioni, compresa la nostra, «per disciplinare i rapporti fra i singoli ed i pubblici poteri», hanno «previsto una serie di prestazioni puntuali e di com-

---

[62] Cfr.D. LAERZIO, *Vita dei filosofi*, cit., pp. IX e ss.

[63] Cfr. H. KELSEN, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, trad. it., Milano 2000.

[64] *Ibidem*

[65] Sull'argomento s. v. H. L. A. HART, *Contributi all'analisi del diritto*, trad. it., Milano 1964.

[66] Cfr. G.P. CALABRO'- P.B .HELZEL, *Il sistema dei diritti e dei doveri*, cit. «Frasi del tipo "io ho un obbligo", oppure "io devo", o ancora "io sono obbligato" esprimono un giudizio morale, secondo il quale è moralmente giusto fare ciò che la legge prescrive, ma nello stesso tempo si riconosce come giuridicamente obbligatorio. Pertanto dire "ho il dovere di fare…" equivale a dire "ho l'obbligo di fare…", questo perché i due termini, di fatto, esprimono un unico concetto».

[67] Cfr. C. CARBONE, *I doveri pubblici individuali nella Costituzione*, Milano 1968.

portamenti qualificanti, il cui adempimento, per la sua necessarietà e rilevanza sociale, viene considerato un dovere»[68].

Accanto, dunque, ai diritti inviolabili si sono posti i doveri anch'essi attribuiti all'uomo, rimarcando, ancora una volta il carattere meramente personalistico della nostra Costituzione[69]. L'individuo, quindi, è titolare tanto di diritti quanto di doveri sia come singolo, «sia come titolare di organi, sia in quanto dotato di un particolare status di rilievo costituzionale»[70].

Tuttavia, a livello costituzionale, non esiste una puntuale ed esplicita enucleazione del diritto alla vita sia quale diritto autonomo, che quale diritto facilmente enucleabile di per sé da dettami o principi preliminari o preminenti; tale manchevolezza non facilita il travaglio verso una normativa per la regolamentazione completa di tutte le contingenze e le casistiche in cui può ritrovarsi l'esigenza di salvaguardia di quel diritto[71].

Né, invero, può rinvenirsi conforto nel panorama europeo ed internazionale, ove le enunciazioni normative risultano decisamente differenziate, ed in alcuni casi abbastanza ondivaghe, e comunque sicuramente, manchevoli di un quadro nitido e comune[72].

---

[68] Cfr. T. MARTINES, *Diritto costituzionale*, Giuffrè, Milano 2000.

[69] Cfr., G.M. LOMBARDI, *Contributo allo studio dei doveri fondamentali*, Milano 1967 «Tale concetto personalistico, fa sì che titolare dei doveri, come dei diritti fondamentali, è essenzialmente il soggetto privato: sia esso il cittadino oppure lo straniero, sia esso persona fisica o ente giuridico».

[70] Cfr. G.M. LOMBARDI, *op. cit*. pp. 15 e ss.

[71] In Italia il diritto alla vita può facilmente ritrovarsi nel risalto che la normativa penale pone, per esempio, nel regolare come fatto illecito il suicidio; il proposito suicida non è riscontrabile nel caso dell'eutanasia e, quindi, in quest'ultimo caso si avrebbe quel raffronto tra diritto alla vita e diritto ad una morte dignitosa che in sostanza verrebbe a giustificare secondo i fautori della eutanasia la necessità di regolamentarne l'occorrenza.

[72] E' opportuno qui, dare una breve sintesi della situazione legislativa che si ritrova in alcuni Paesi Europei: REGNO UNITO: la materia è disciplinata dal *Mental Capacity Act*, approvato nell'aprile del 2005. Tale documento regolamenta l'istituto delle dichiarazioni anticipate di volontà e le situazioni relative ai trattamenti sanitari per i soggetti incapaci di prendere decisioni in modo autonomo.
SPAGNA: la disciplina è regolamentata dalla *ley 41* del 2002 entrata in vigore il 2003: "*Legge sui diritti dei pazienti*". Essendo la materia già disciplinata dalla legislazione locale in diverse Comunità Autonome, la legge statale si limita a definire una norma quadro a livello nazionale. In particolare vengono regolamentati i temi relativi al consenso informato, al diritto ad accettare o rifiutare un trattamento, ma anche alla possibilità di definire in anticipo la decisione rispetto a un trattamento sanitario futuro (le istruzioni preventive).
DANIMARCA: con una legge sul "*living will*" è stata istituita un'apposita "*Banca dati elettronica*", che custodisce le direttive anticipate presentate dai cittadini.

Tale insufficienza è, parimenti, dovuta anche alla costante e rapida evoluzione medico - scientifica degli ultimi decenni; l'evidente procedere, assai dinamico ed innovativo, della scienza pone, giorno dopo giorno, l'opinione pubblica, i professionisti, il legislatore, nonché la dottrina, innanzi ad un inarrestabile susseguirsi di fattispecie e di ipotesi assai diverse da analizzare, studiare e da disciplinare.

L'art. 2 della nostra Costituzione recita che la Repubblica «*riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo sia come singolo, sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale*». Ponendo sullo stesso piano i *diritti inviolabili* ed i *doveri inderogabili*, il costituente si è mosso nel senso di attribuire, da un lato, i primi al soggetto privato, nella misura in cui viene inserito nel tessuto normativo e organizzativo dell'ordinamento statale; mentre d'altro canto ha costruito i secondi come loro limiti essenziali. Inoltre, tale articolo costituisce, come acutamente definito da Mortati, la «*norma - chiave*», nel senso che con la sua formulazione la Costituzione chiarisce che «non è l'uomo in funzione dello Stato ma quest'ultimo in funzione dell'uomo»[73].

Così, pur collocato dalla dottrina, all'apice della gerarchia dei valori costituzionali, tale diritto viene semplicemente anteposto ed addirittura sottinteso: come *conditio sine qua non* per l'esercizio di ogni altro diritto e libertà, fondamentali o costituzionalmente garantiti[74].

In altri termini, secondo la lettura dell'art. 2 Cost. e l'interpretazione esaustiva del suo dettato, esso sancirebbe esclusivamente e pienamente il rispetto della persona umana, nella sua essenza ed esistenza, e ciò contro ogni e qualsiasi volontà e, quindi, pur anche contro il medesimo soggetto nell'interesse del quale essa è rivolta che, eventualmente, ne volesse scalfire la portata e la intangibilità[75].

---

[73] Cfr. C. MORTATI, *Istituzioni di diritto pubblico*, Cedam, Padova 1967, pp. 77 e ss.

[74] *Ibidem*. «Di conseguenza, una volta ricondotto il *"diritto alla vita"* a tale norma (art.2 Cost.), esso ricoprirebbe il gradino più alto del nostro ordine costituzionale e pertanto, secondo tale principio, prevarrebbe rispetto a qualsiasi legge ordinaria, non potendo comunque fare affidamento su un proprio *corpus* di norme apposite».

[75] Peraltro, vediamo come altrove, la stessa Costituzione riaffermi i dettami esposti, per larghe linee, con l'art. 2, grazie al dettato dell'art. 32 che sentenzia che *"La Repubblica*

I doveri, pur essendo i «*custodi dei diritti*», non assumono un valore assoluto, bensì sono subordinati ai diritti individuali. I diritti e i doveri sono, dunque, due facce di una stessa medaglia, nel senso che non vi può essere un dovere senza un diritto e viceversa[76].

Come affermato da Scarpelli, un «soggetto ha responsabilità se ha un dovere di comportamento»[77]. L'*ethos*, secondo i greci è quell'insieme di regole di comportamento sociali ed individuali, ed in tal senso riveste, dunque, un ruolo centrale «che i valori e le norme morali hanno nella gestione della vita individuale e comunitaria»[78].

Ed allora ripercorrendo la teoria Arendtiana, gli effetti della tecnica, se per un verso possono essere meravigliosi, dall'altro possono diventare difficilmente gestibili[79]. Infatti, agli uomini non basta più osservare i processi naturali, semmai imitarli, ora preferiscono agire su di essi portando «l'irreversibilità e l'imprevedibilità umane nel dominio naturale, dove non esiste rimedio per annullare ciò che è stato fatto», iniziando, così, processi che altrimenti non sarebbero mai esistiti. La tecnica, in definitiva, ha trasformato in oggetto il suo stesso autore[80]. Ma, nello stesso tempo, il paradosso della condizione moderna, a cui assistiamo, consiste nella riduzione della stessa statura dell'uomo; infatti, la completa mortificazione del suo orgoglio metafisico procede, come osserva Jonas, «di pari passo con la sua conquista di un privilegio e di un *potere* quasi divini». Egli, infatti, continua Jonas «detiene il monopolio del valore

---

tutela la salute come fondamentale diritto dell'individuo e interesse della collettività, e garantisce cure gratuite agli indigenti. Nessuno può essere obbligato a un determinato trattamento sanitario se non per disposizione di legge. La legge non può in nessun caso violare i limiti imposti dal rispetto della persona umana".

[76] Cfr. G.P. CALABRO'- P.B. HELZEL, *op.* cit.

[77] Cfr. U. SCARPELLI, *Riflessioni sulla responsabilità politica. Responsabilità, libertà, visione dell'uomo*, in R. ORECCHIA (a cura di), Milano 1982, pp. 14 e ss.

[78] Cfr. M. A. FODDAI, *Sulle tracce della responsabilità. Idee e norme dell'agire responsabile*, Giappichelli, Torino 2005, p. 49.

[79] H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, trad, it., Milano 1989, p. 65, «infatti, mentre un tempo la profanazione della natura e la civilizzazione dell'umanità andavano di pari passo, e la vita dell'uomo, da chè questo ha fatto la sua comparsa sulla terra, è trascorsa sempre parallelamente alla tecnica, nel nostro tempo è avvenuto l'esatto contrario. Lo sconfinato potere che la tecnica ha dato all'uomo, ha portato alla celebrazione dell'idea di un uomo nuovo in cui il singolo è la fedele riproduzione dell'identico, e la scienza finisce con il divenire uno strumento di terrificante potere che permette ai suoi detentori di migliorare la realtà, di rimodellarla secondo i piani e i progetti umani e di assecondarla nel suo cammino verso l'autoperfezionamento».

[80] Cfr. H. ARENDT, *op.* cit., pp. 69 e ss.

in un mondo privo di valori»[81] poiché ciò è quanto gli è dato dal potere che la moderna tecnologia gli ha conferito, un potere, però, che può essere esercitato in un vuoto di norme, determinando il potere principale dell'etica contemporanea[82].

In tal senso, dunque, la tecnica moderna, ha prodotto uno squilibrio esistenziale della natura, e se da una parte ha dato all'uomo il senso, più che giustificato, di una quasi onnipotenza, dall'altra, ne ha sottolineato la limitatezza della conoscenza, ovvero l'incapacità dell'uomo stesso, di dominare cognitivamente il potere acquistato, raggiungendo una piena consapevolezza degli effetti del suo uso[83]. Pertanto, nella misura in cui l'uomo persegue il potere in tutte le sue attività, e tende a porre il potere a priori come valore supremo e norma dell'agire, «non è più il dover-essere che norma il poter-essere», ma avviene l'esatto contrario, vale a dire che «tutto ciò che è possibile diventa anche moralmente auspicabile»[84].

Ed allora, ovviamente, si prospetta uno scenario alquanto allarmante, poiché si configura la possibilità che l'uomo possa fare anche ciò che non riesce personalmente a controllare, e la tecnica finisce con il divenire una forza indipendente dalla stessa volontà umana. Una volontà in cui l'accresciuto potere tecnologico ha superato i limiti della necessità, divenendo puro e semplice desiderio, un desiderio senza limiti. E, se un tempo nella vita della nostra società vi era il «tradizionale divieto del desiderio», oggi si è avuto un capovolgimento radicale che si è tradotto in un *imperativo* del desiderio[85].

La tecnica, con il suo volto ammaliante, ci ha letteralmente sedotto, inducendoci a credere di poter realizzare immediatamente i nostri desideri[86]. In questo senso, il passaggio ad una visione nuova della natura con la relativa capacità di intervenire all'interno di essa

---

[81] Cfr. H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, trad. it., Bologna 1992, p. 25.
[82] *Ibidem*.
[83] Cfr. F. VIOLA, *Le trasformazioni della responsabilità*, in «*Studi Cattolici*», n. 388, 1993, p. 17.
[84] Cfr. F. BELLINO, *I fondamenti della bioetica*, Laterza, Roma 1993, p. 32.
[85] Cfr. F. CIARAMELLI, *Incremento della tecnica e proliferazione dei desideri*, in AA.VV., *Nuove frontiere del diritto*, Laterza, Bari 2001, pp. 48 e ss.
[86] Cfr. F. CIARAMELLI, *op. cit.*,: «La tecnica si è trasformata in una formidabile scorciatoia che ci consente di accorciare notevolmente "l'intervallo temporale" tra il desiderio e la sua realizzazione».

ha finito, di fatto, con il creare non poche conseguenze[87]. Infatti, fintanto che le creazioni della tecnica rimangono allo stadio di strumenti, nel senso di cose senza vita, allora è sempre l'uomo che deve farle funzionare, ma quando si ha «la consapevolezza di essere una copia di una creatura che si è già manifestata in una forma vivente», allora viene a mancare «l'autenticità del proprio essere, ossia la libertà di scoprire se stessi»[88]. Il mondo, in questi termini, finisce col diventare l'oggetto della volontà dell'uomo, che, pertanto, non può che essere, come afferma Jonas, volontà di potenza[89].

L'essere umano, dunque, è giunto al punto tale di diventare più pericoloso per la natura, e quindi, per se stesso, di quanto la natura lo sia mai stata per l'uomo. La minaccia principale che incombe sull'uomo e contro cui l'uomo deve lottare è se stesso. È arrivato il momento per l'uomo, minacciato com'è dalla tecnica e dall'imperante potere di fare rispetto a quello di prevedere, valutare, giudicare, di iniziare a porsi la domanda se non sia necessario trovare un nuovo fondamento etico che dia valore tanto all'agire collettivo che a quello individuale. Nuovi doveri mai prima d'ora conosciuti, osserva Jonas, provengono da quell'impulso naturale comunemente avvertito verso la salvezza[90], pertanto, dobbiamo seguire l'insegnamento di Bacone e far sì che il genere umano recuperi «quel suo diritto sulla natura che ad esso compete per lascito divino»[91].

L'azione umana, nel contesto della civiltà tecnologica, ha una portata immediatamente universale e, quindi, il suo mutamento quantitativo porta, in realtà, ad un mutamento qualitativo dell'azione, che ha per oggetto il mondo intero nella sua globalità ed in primo luogo la permanenza della vita umana sulla terra. L'uomo ha, quindi, una "*responsabilità per l'esistenza*", nel senso che ha la responsabilità verso se stesso e verso chi non c'è ancora, ma ci sarà un giorno. Si tratta, in altre parole, di una responsabilità che comprende «l'universo esteso a tutti gli esseri umani, presenti, ma anche

---

[87] Cfr., H. ARENDT, *op.* cit., p. 82.
[88] Cfr., H. JONAS, *Creazioni dell'uomo*, in "Il Mulino", n.4, 1987, pp. 126 e ss.
[89] Cfr., H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., pp. 112 e ss.
[90] Cfr., H. JONAS, *Scienza come esperienza personale*, trad. it., Brescia 1992, p. 69.
[91] Per maggiori approfondimenti rinvio a M. VIDAL, *Etica civile e società democratica*, trad. it., Torino 1992. pp. 58 e ss.

passati o futuri»[92]. È la responsabilità del «prendersi cura» (*Sorge-für-Verantwortung*)[93] simile a quella che hanno i genitori verso i propri figli o a quella dell'uomo di Stato che sa che una forma di governo responsabile fa sì che la politica possa continuare anche in futuro. Dobbiamo, dunque, sembra suggerire Jonas, reinvestire di senso etico l'agire umano verso la natura; recuperare, cioè, nei riguardi di quest'ultima quella *pietas*[94] che ha ispirato l'uomo in ogni secolo e che l'odierna manipolazione ha reso impossibile, un "prendersi cura" al tempo stesso della natura e dell'umanità. L'essere umano, dunque, ha il dovere *assoluto* di rispettare la vita umana, poiché, in quanto tale, essa è intangibile, un bene indisponibile che deve essere tutelato.

In questo senso, il futuro dell'umanità deve costituire il primo dovere dell'intera collettività, ed in esso è sottinteso anche quello «della natura in quanto *conditio sine-qua non*», poiché come avverte, ancora una volta Jonas, siamo stati generati dalla natura e, pertanto, «siamo debitori verso la totalità a noi prossima delle sue creature» riconoscerle dunque, una «dignità propria che si contrappone all'arbitrio del nostro potere». La natura deve essere intesa come un'entità che comprende armonicamente tanto l'uomo quanto la totalità degli altri enti viventi sulla terra, dei quali egli non deve considerarsi il dominatore, ma il custode che se ne serve rispettandoli.

---

[92] Cfr., H. ALTAN, *Responsabilità. Il principio e le pratiche*, in S. RODOTÀ (a cura di), *Questioni di bioetica*, Laterza, Bari 1993, pp. 96 e ss.

[93] Cfr., H. LENK, *La responsabilità nella tecnica*, in «*Intersezioni. Rivista di storia delle idee*», n.2, 1993.

[94] Cfr., H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., p. 42, pertanto, secondo Jonas «all'insufficienza dell'orizzonte morale tradizionale ed antropocentrico, deve essere contrapposta un'etica, non più limitata dalla reciprocità e dalla contemporaneità dell'obbligazione, ma che sia capace di fare del futuro dell'umanità l'oggetto prevalente di ogni preoccupazione».

[95] M. MORI, *Il filosofo e l'etica della vita*, in A. DI MEO-C. MANCINA (a cura di), *Bioetica*, Roma - Bari 1988, pp. 38 e ss.

[96] Cfr. G.P. CALABRÒ, *Diritto alla vita, principi costituzionali ed interpretazione per valori*, in «*Medicina e Morale*» n. 4/1997, pp. 98..

[97] H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit.

[98] Il riferimento è alla Genesi (II), *15-12-17*; s. v. inoltre A. TARANTINO, *La problematica odierna della natura delle cose*, Giuffrè, Milano 2008, pp. 78 e ss.

Il Mistero di Dio che si svela tra Trinità e Storia

Enzo Gabrieli

Gioacchino occupa un posto importante nella storia della teologia trinitaria: pensatore senza dubbio in anticipo sul suo tempo conferisce ad essa un apporto originale. Il suo contributo consiste nella scoperta-annuncio di quello stretto rapporto fra Trinità e storia, che ne costituisce l'aspetto fondamentale e più caratteristico, oserei dire anche inedito, di tutto il suo pensiero. Il merito maggiore dell'Abate calabrese non è però quello di avere elaborato o riproposto le tesi teologiche tradizionali sulla Trinità, specialmente in quella essenziale Summa del mistero della Trinità del Psalterium; l'originalità della sua dottrina trinitaria consiste nell'avere legato il mistero trinitario alla storia degli uomini, "*con una concezione nuova e stimolante rispetto alla scontata riflessione dei pensatori cristiani dell'antichità, tendenti a vedere un'ordinaria presenza o provvidenza di Dio, uno e trino, nelle vicende terrene. Per Gioacchino Dio non è un puro concetto astratto da meditare e approfondire nella rigida sfera dei suoi connotati metafisici, all'ombra della seducente filosofia scolastica che distrae dall'amore delle verità celesti, ma è realmente il Dio vivente e trascendente, che attua la sua vita trinitaria anche nella realtà del mondo da Lui creato e nel dinamismo dell'evoluzione storica*"[1].

Così, da una parte, egli conferisce una essenziale dimensione storica alla Trinità, recuperando, pur senza comprometterne la trascendenza, il senso della sua immanente presenza nel mondo; dall'altra, conferisce una dimensione teologico - trinitaria alla storia nella quale legge o scopre l'azione della Trinità, che diviene il suo fondamentale canone di interpretazione e di comprensione.

"*In un'epoca dominata dalla nascente scolastica che minacciava agli occhi del mistico di ridurre ed impoverire il mistero supremo della fede, nel quale è incentrata tutta la historia salutis, in uno sterile paradigma di astratte nozioni metafisiche o in un arido teorema teologico, Gioacchino si preoccupa soprattutto di reinserire il mi-*

[1] F. D'Elia, *Gioacchino da Fiore, un maestro della civiltà europea*, Soveria Mannelli, 1991, p. 51

stero trinitario nel circolo storico, nella vita dialettica del divenire storico, considerando la Trinità come il prototipo trascendente e il centro supremo di convergenza di tutta la storia umana"[2], la quale, a sua volta, è riletta e interpretata come figura temporale e manifestazione progressiva del mistero del Dio uni – trino.

La teologia trinitaria di Gioacchino da Fiore si pone come pensiero-contemplazione del Dio uno-trino. Egli è soprattutto un teologo e, come tale, assegna un valore totale, assoluto al mistero della Trinità nell'ambito dell'esperienza cristiana. Tuttavia, l'assolutezza del mistero trinitario e della connessa teologia non esclude che l'uno e l'altra offrano uno strumento prezioso per capire la storia. La storia è riflesso triadico dell'unità – trinità di Dio. La considerazione della teologia trinitaria di Gioacchino è condizionante per tutte le sue idee e perciò mantiene un primato nell'ordito delle sue concezioni; se si prescinde, in lui, dalla teologia trinitaria o se questa viene mistificata, vien meno tutto l'edificio ideale della sua dottrina o tutto viene frainteso.

Lo studioso Antonio Crocco evidenzia che "*la concezione gioachimita della storia, oltre a sviluppare l'idea fondamentale di una evoluzione o di un progresso nella storia, concepita come realtà dinamicamente viva, si fonda originariamente sulla dottrina filosofico-teologica dell'esemplarismo divino, anche se questo viene inteso ed applicato al processo storico con un procedimento del tutto originale e, a rigore, teoricamente difforme dalla dottirna esemplarista tradizionale*"[3].

Nel piano provvidenziale di Dio Agostino ci aiuta a cogliere come il Signore Gesù Cristo ha una sua posizione centrale nella storia, determinando in essa due economie; questa concezione cristocentrica apre la strada a quella trinitaira: "*come in Dio vi sono tre Persone, così la storia del mondo, concepita come immagine e riflesso nel tempo del mistero trinitario, deve considerarsi distinta in tre grandi periodi o stati, attribuiti proprietate mysterii alle tre Persone divine*"[4].

Al contrario, nella concezione cristocentrica le economie sono

---

[2] A.Crocco, *Introduzione al libro di E. Buonaiuti*, "*Gioacchino da Fiore: i tempi – la vita-il messaggio*", Ed. Giordano, Cosenza 1984, pag. 25

[3] A. Crocco, *Gioacchino da Fiore e il gioachimismo*, Ed Liguori, Napoli 1976, pg. 76.

[4] Ivi, p.76

due, rappresentate dall'Antico e dal Nuovo Testamento. Comunque la divisione ternaria della storia si armonizza con quella binaria, fondata sui due Testamenti. Infatti, il primo stato del mondo coincide con l'Antico Testamento, mentre il secondo e il terzo si collocano all'interno del Nuovo Testamento.

Radicando il divenire del tempo storico nell'eterno processo delle divine Persone, senza risolvere questo in quello, Gioacchino si sente autorizzato a superare l'assolutezza del Cristo a favore di una visione più propriamente trinitaria degli stati o periodi della storia: all'età del Padre egli vede succedere l'età del Figlio e, ormai alle porte, la terza età, quella dello Spirito. Così, la Trinità com'è "in sé" o Trinità immanente si rivela nella storia o economia della salvezza, quindi come Trinità "per noi" o Trinità economica; d'altra parte, di conseguenza, la "historia salutis", diventa il riflesso della vita intratrinitaria.

"*Gioacchino pensa storicamente la Trinità: il dinamismo della rivelazione delle divine Persone è per lui la manifestazione, nel divenire del tempo, del movimento eterno della vita divina immanente. La dialettica simbolica passato - futuro, profezia - speranza, che congiunge i tre stati del mondo, quello del Padre o della legge a quello del Figlio o della grazia e questo a quello dello Spirito o della libertà piena nell'amore, è assunta a significare la relazione che congiunge le Persone divine tra di loro*"[5].

Tale visione si ricava chiaramente, per esempio, da due passi del "Tractatus super Quattuor Evangelia": "*come all'inizio del secondo stato lo Spirito manifestò in parte la sua gloria e la manifesterà in pienezza all'inizio del terzo, così egli offre una prima intelligenza che spetta al secondo stato, ad immagine della sua processione dal Padre, e ne offrirà un'altra propria del terzo stato, ad immagine della sua processione dal Figlio*"[6]. "*Il terzo stato, che avrà inizio con Elia, si riferisce propriamente allo Spirito Santo, per il fatto che in quello egli manifesterà la sua gloria, come il Padre nel primo stato e il Figlio nel secondo. Siccome poi lo Spirito Santo non procede solo dal Figlio ma, come dicono i Santi Dottori, principalmente dal Padre, al fine di manifestare la sua processione con il Figlio dallo stesso Padre,*

---

[5] B. Forte, *Trinità come storia*, ed. San Paolo, C. Balsamo, 1988. p,81-82.
[6] G. da Fiore, *Tractatus supe Quattour Evangelia*, 24,21-27

venendo con il Figlio stesso all'inizio del secondo stato, anche allora ha manifestato in parte la sua gloria per manifestarla in pienezza alla venuta di Elia"[7]. Così appare chiaramente che "*nella storia si rivela il dinamismo della gloria: quello che si dispone nel tempo delle missioni divine rivela il movimento della vita intratrinitaria, che dal Padre si dispiega nel Figlio e con Lui nello Spirito in una circolarità una e trina, seconda la tavola dei cerchi divini del Liber Figurarum"*[8].

"*Pensata a partire dalla storia di rivelazione, la Trinità è colta come dinamismo fecondo delle divine Persone nella loro trascendente unità, saldata alla storia, che trova in essa senso, ma non risolta nella storia"*[9] D'altra parte, poiché Gioacchino legge e scopre la Trinità nella storia, può anche leggere la storia alla luce del Mistero, in una dimensione intrinsicamente trinitaria. *"Pensando storicamente la Trinità,*- scrive ancora Bruno Forte - *l'Abate pensa parimenti trinitariamente la storia; egli vede lo svolgersi del tempo ad immagine dello svolgersi della vita intradivina"*[10].

Ci sono allora tre "status mundi", inteso questo come storia o realtà in divenire: "tre stati del mondo a motivo delle tre Persone della divinità; tre tempi a somiglianza delle tre Persone"[11].

Così egli descrive i caratteri dei tre stati: *"il primo stato è quello in cui fummo sotto la legge, il secondo quello in cui fummo sotto la grazia, il terzo, che attendiamo da vicino, quello sotto una maggiore grazia; il primo nella servitù servile, il secondo nella servitù filiale, il terzo nella libertà; il primo nel timore, il secondo nella fede, il terzo nella carità; il primo stato fu proprio dei servi, il secondo dei liberi, il terzo degli amici; il primo nella luce delle stelle, il secondo nell'aurora, il terzo nel meriggio; il primo nell'inverno, il secondo nell'inizio della primavera, il terzo nell'estate; il primo stato appartiene al Padre, che è creatore del tutto; il secondo al Figlio, che si è degnato di assumere il nostro fango; il terzo allo Spirito Santo di cui dice l'Apostolo: dov'è lo Spirito del Signore, ivi è la libertà"*[12].

In queste immagini risalta sempre chiara l'idea della spinta

---

[7] Ivi, 24,7 - 16
[8] B. Forte, *Trinità come storia*, Ed. Paoline 2010
[9] Ivi, p. 83.
[10] Ivi, p. 83
[11] G. da Fiore, *Liber Concordiae*, II,1,6,9a; IV, 2,44a.
[12] ivi, V,84,112.

ascensionale della storia verso un punto di pieno compimento. Il movimento intimo della vita intratrinitaria diventa il simbolo e il modello della vicenda storica. Perciò, se la prima età è quella che rispecchia i caratteri della prima Persona, il Padre, e la seconda quelli del Figlio, la terza deve essere necessariamente quella dello Spirito e sarà l'età perfetta e conclusiva, così come lo Spirito Santo, procedendo dal Padre e dal Figlio, chiude il circolo trinitario.

"*L'aspetto grandioso di questa concezione è che essa salda la vicenda umana alle sue radici eterne e coglie lo svolgersi dei tempi non come sospeso nel nulla e perciò condannato all'insensatezza, ma come fondato nel procedere delle stesse divine Persone, in un movimento di vita che viene da ciò che è più della storia e tende nella storia a ciò che la supera. La Trinità diventa il senso e la forza della vicenda umana, l'origine, il luogo e la meta della storia. Nel pensiero dell'Abate calabrese la circolarità ermeneutica è perfetta, sia pure nell'acerbità di una intuizione anticipatrice: dall'economia egli va all'immanenza del mistero, per tornare dall'immanenza della vita divina alla storia e leggerne il senso profondo, trinitariamente fondato. La storia di rivelazione rimanda così alla gloria e questa offre la chiave di lettura della storia, di cui si pone come origine e supremo compimento. In Gioacchino il ritorno alla storia nel pensiero della Trinità ne fa riscoprire la forza esistenziale salvifica, la dinamica ultima di profezia nella speranza: una speranza viva fondata nella maniera più radicale nel significato trinitario della storia*"[13].

La teologia trinitaria di Gioacchino nel primo libro del Salterio a dieci Corde

Per una breve analisi del pensiero trinitario di Gioacchino è necessario innanzitutto distinguere due problemi tra loro diversi: quello dell'esposizione vera e propria della teologia trinitaria dell'abate e quello, sorto solo successivamente alla sua morte, della condanna di alcune proposizioni di un suo scritto, perduto, riguardanti tale materia e l'attacco alla teologia trinitaria di Pietro Lombardo. La storiografia infatti, nella maggior parte dei casi, nell'affrontare il primo problema è inevitabilmente scivolata nel se-

[13] B. Forte, op. cit. p. 84-85

condo, confondendo in parte le cose.

In effetti, nel corso dei trent'anni che separano la stesura del primo libro dello *Psalterium decem cordarum* (appunto il trattato di teologia trinitaria dell'abate, composto nel 1183/84) dal Concilio Lateranense IV (1215), molte cose vanno cambiando. In particolare, la teologia monastica come *lectio divina* – di cui Gioacchino può essere considerato l'ultimo grande rappresentante – volge ormai al suo definitivo tramonto e si sta imponendo sempre di più l'influsso delle scuole, in particolare quelle parigine, per la quali la teologia è "scienza" nel senso di sapere trasmissibile (*doctrina*). È necessario dunque, per quanto riguarda la stesura del primo libro del *Salterio a dieci corde*, contestualizzare con precisione le circostanze e il clima culturale in cui l'abate calabrese maturò la decisione di dedicarsi alla riflessione sulla Trinità, separando l'analisi di tale tema dalla sentenza di condanna delle proposizioni contro Pietro Lombardo da parte del Concilio lateranense del 1215, condanna che cade appunto trent'anni dopo, in un contesto culturale assai mutato, e che vede, nella definizione dell'ortodosso dogma trinitario secondo la formulazione e il linguaggio della scolastica, il punto di arrivo di una discussione quanto meno secolare.

Le discussioni trinitarie

La discussione sulla materia trinitaria era ancora piuttosto accesa, come si era visto solo pochi anni prima durante il Concilio lateranense III (1179)[14]; vivace da almeno cent'anni, cioè da quando Anselmo d'Aosta, nel 1076, aveva composto il suo *Monologion*: in esso viene presentata una determinata, chiara ed essenziale trattazione del tema trinitario con l'indiscussa radice unitaria. Le discussioni e le polemiche si susseguono nel corso dei decenni seguenti: ne prendono parte lo stesso Anselmo, Roscellino e Pietro Abelardo negli anni 1119-1121, quest'ultimo contestato (e condannato al concilio di Soissons nella primavera del 1121) da Alberico di Reims. Dopo la condanna, Abelardo riformula in modo ampio e organico la dottrina trinitaria nella *Theologia scholarium*, la cui versione definitiva, molto ampia e articolata, risale agli anni

[14] Riprendo in breve il quadro presentato da Ghisalberti, *Monoteismo e trinità*, cit., pp. 165-167. Rimando a questo studio per i singoli riferimenti.

1137-1139. Da Abelardo dipendono sia Pietro Lombardo, suo discepolo, che ultimò i *Libri quatuor sententiarum* intorno al 1150, sia Bernardo di Clairvaux e Guglielmo di Saint Thierry, i quali, pur con critiche puntuali, in realtà mostrano di averne subìto l'influsso proprio a proposito dell'impianto teologico della trattazione trinitaria, incentrato sull'espansione dell'intelligenza della fede.

Un'ulteriore data significativa per il dibattito trinitario è senza dubbio il 1179, anno in cui si tiene, sotto Alessandro III, il terzo Concilio lateranense. Proprio al concilio alcuni maestri chiesero un provvedimento di censura nei confronti della teologia di Pietro Lombardo, in particolare per una sua tesi riguardante il non-valore dell'umanità di Cristo. Alessandro III intendeva condannare le *Sentenze* del Lombardo per la nuova terminologia aristotelizzante: la condanna non ebbe seguito perché un gruppo di cardinali filolombardiani vi si oppose[15]. Nel medesimo volgere di anni, sembra accentuarsi la polemica tra «teologia monastica» e «teologia scolastica»: Gualtiero di San Vittore, nel suo scritto *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, redige un aspro attacco contro quattro teologi a suo giudizio aristotelizzanti: Pietro Abelardo, Gilberto de la Porrée, Pietro di Poitiers e Pietro Lombardo. Gualtiero attribuisce a tutti e quattro eresie ed errori in campo trinitario e cristologico, ambiti trattati con «leggerezza scolastica». Nel suo scritto, inoltre, il vittorino pare accusare apertamente Pietro Lombardo di professare una *quaternitas* in campo trinitario[16].

Il contesto in cui si muove e si inserisce Gioacchino (come ormai cistercense e come abate in contatto con la curia pontificia) è ancora in piena ebollizione ed evoluzione, che non era ancora giunto a cristallizzare un dogma preciso in materia trinitaria e in cui un autore come il Lombardo, che nel 1215 diventerà un'autorità di riferimento, rischiava ancora di essere censurato per le sue opinioni teologiche.

Lo stesso Gioacchino racconta nel prologo dello *Psalterium*, le circostanze in cui avrebbe ricevuto quell'illuminazione (intuizione o visione) che lo spinse a dedicarsi alla stesura del trattato trinitario. Nella festa di Pentecoste trascorsa a Casamari (ma la circo-

---

[15] G. Di Napoli, *Gioacchino da Fiore e Pietro Lombardo*, in Rivista di Filosofia neo-scolastica 71 (1979), p. 631.

[16] Ghisalberti, *Monoteismo e trinità, cit.*, p. 178, nota 31.

stanza della festività potrebbe essere simbolica, trattandosi della festa dello Spirito santo donato agli Apostoli), durante la recita di alcuni salmi in onore dello Spirito santo, egli si sarebbe trovato in difficoltà per un improvviso vacillare della fede, una *haesitatio* sulla conoscibilità e credibilità del centrale articolo di fede sul Dio uno e trino, «*come se fosse troppo difficile da capire o credere, che le tre persone fossero un solo Dio e che il Dio uno fosse al tempo stesso nient'altro che le tre persone della divinità*». Con grande spavento, temendo per la salvezza della propria anima, l'abate invocò lo Spirito santo per conoscere il mistero della Trinità, quello Spirito che Gesù aveva promesso di inviare ai suoi per accedere all'intelligenza di ogni verità (Gv. 16,13). Cominciò dunque a recitare alcuni salmi, ed ecco apparirgli nell'animo la forma triangolare del salterio decacorde (nominato due volte nei salmi: Ps. 33,2 e 92,4); in tale forma gli si rivelò così nettamente il mistero della santa Trinità che egli sentì l'immediato bisogno di esclamare: «*Quale Dio è grande quanto il nostro Dio? Tu sei un Dio che fa miracoli!*»[17].

Nel momento di tale "intuizione geometrica" sorse dunque in Gioacchino una nuova comprensione e concezione relativa all'unità della sostanza o essenza divina, che esiste non separata per sé ma nella triade delle persone. Con tale concezione egli in effetti si pone in polemica con la formulazione della dottrina trinitaria da parte delle scuole parigine, e in special modo, anche se l'abate non ne fa esplicitamente il nome, con Pietro Lombardo, che era già stato accusato, dalla scuola vittorina, di professare una "quaternità".

Se dunque, secondo il racconto di Gioacchino, all'origine del trattato *De contemplatione Trinitatis* (il titolo del primo libro del *Salterio*), sembra esserci quella che gli studiosi hanno definito «la visione di Pentecoste», è necessario tener presente che alcune letture fatte evidentemente a Casamari avevano spinto l'abate a riflettere proprio sulle tematiche trinitarie, fino alla decisione di dedicarvi uno specifico trattato, con l'intento di controbattere alle formulazioni scolastiche più recenti relative al tema trinitario.

Le letture che sembrano aver giocato un ruolo determinante in questa direzione sono principalmente due: Bernardo di Clairvaux e Pietro Alfonsi.

---

[17] G. DA FIORE, *Psalterium decem chordarum*, f. 227ra-227va.

È proprio seguendo Bernardo, infatti, che Gioacchino polemizza contro la razionalizzazione del dogma trinitario compiuta in ambito scolastico, metabolizzando per questa via il contrasto tra teologia monastica e teologia scolastica. In particolare, Bernardo, nel *De consideratione* (testo citato espressamente da Gioacchino), aveva denunciato un errore trinitario incentrato sull'ammissione di una quarta divinità (*quaternitas*); egli non la attribuisce direttamente ad alcuno, ma scrive: «*la quaternità infatti è una connotazione specifica dell'universo, non una caratteristica della divinità. Dio è Trinità. Dio è ciascuna delle tre persone. Se si vuole aggiungere come quarta la divinità, sono convinto che non la si debba adorare, perché non è Dio … Ma è meglio lasciar perdere questo quarto elemento, che accogliamo senza onore*»[18].

L'abate calabrese, nel suo trattato trinitario, pare riprendere puntualmente il dibattito di Bernardo contro tale concetto e, polemizzando contro eretici lontani (Sabellio e Ario), sembra aver di mira in effetti la teologia trinitaria di Pietro Lombardo, di cui non fa tuttavia, almeno in quest'opera, menzione esplicita (cosa che invece sembrerebbe aver fatto nel perduto *De unitate seu essentia Trinitatis*, condannato dal concilio, e ha fatto, senza però approfondimenti, nel *Tractatus de vita sancti Benedicti*)[19].

Un secondo scrittore che ha sicuramente influito sul pensiero di Gioacchino è Pietro Alfonsi (c. 1040 – c. 1140), un ebreo spagnolo convertito al cristianesimo, autore di un volume di *Dialogi* che godettero di un certo successo. L'opera di Pietro Alfonsi era conosciuta e circolava nel mondo cistercense, dal momento che alcuni manoscritti che ce la tramandano provengono proprio da Cîteaux (due mss., databili tra XII e XIII secolo) e da Clairvaux (una copia, del XIII secolo)[20].

---

[18] B. di Clairvaux, *De consideratione*, V, VII, 15, in San Bernardo di Clairvaux, *Trattati*, Milano 1984, p. 915.

[19] C. Baraut, Un tratado inédito de Joaquín de Flore: *De vita sancti Benedicti et de officio divino secundum eius doctrinam,* in Analecta Sacra Tarraconensia 24 (1953), pp. 76-77: «Abolita primo impietate Sabellii, qui personas negavit, secundo pravitate Arrii, qui unitatem scidit, tertio blasphemia Petri, qui unitatem a Trinitate dividens, quaternitatem inducit».

[20] Richiama l'attenzione sulla tradizione manoscritta cistercense dell'opera di Pietro Alfonsi F. Robb, *Joachimist Exegesis in the Theology of Innocent III and Rainier of Ponza*, in Florensia 11 (1997), p.147, nota 55.

Alcuni capitoli dei *Dialogi* contengono riflessioni sulla Trinità che vengono riprese puntualmente da Gioacchino: si tratta dell'interpretazione trinitaria del nome di Dio, secondo le lettere ebraiche con cui veniva scritto (IEUE e le singole sillabe IE, EU, UE)[21] , e dell'esegesi, anch'essa in chiave trinitaria, di due passi biblici (da Isaia e dall'Apocalisse) relativi alla proclamazione del *Sanctus*[22] .

È poi ipotizzabile che anche l'"intuizione geometrica", che risolve i dubbi trinitari di Gioacchino con la visione del triangolo del salterio a dieci corde, derivi proprio da Pietro Alfonsi, che, nell'interpretazione del nome ebraico di Dio, aveva usato proprio la figura del triangolo per rappresentare simbolicamente la Trinità, disponendo le sillabe IE, EU e UE ai vertici del triangolo e il nome intero IEUE nel mezzo[23]. Il passo in più che Gioacchino compie è quello di rapportare la figura geometrica del triangolo a quella, evocativa ed eloquente, del salterio a dieci corde; la simbologia viene così allargata, dal momento che le dieci corde tese tra i due lati obliqui e uguali simboleggiano da un lato i nove cori angelici e l'uomo, posto alla sommità della gerarchia celeste in virtù dell'incarnazione, dall'altro i sette doni dello Spirito Santo e le tre virtù teologali.

Infine, un terzo autore che recentemente è stato indicato come una delle possibili fonti del trattato trinitario di Gioacchino è Pietro Abelardo e la sua *Theologia scholarium*. L'influenza della teologia trinitaria di Abelardo può essere giunta a Gioacchino verosimilmente attraverso le opere di Bernardo e di Pietro Lombardo, con i quali l'abate dialoga in vario modo nei suoi scritti, ma come abbiamo visto non si può neppure escludere che l'abate calabrese abbia potuto consultare direttamente la *Theologia scholarium* di Abelardo in qualche biblioteca delle abbazie dove egli soggiornò (in particolare a Casamari). Si possono identificare in effetti alcuni punti di contatto precisi: il tema del *Bonum* (sommo bene) come ciò che nella Trinità rende comune a molti ciò che è proprio di uno solo, e dunque come caratteristica che mostra una

---

[21] Cfr B. McGinn, *L'abate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale*, Genova 1990 (Opere di Gioacchino da Fiore. Strumenti, 2), pp. 185-187.

[22] V. De Fraja, *Una vocazione d'oltralpe: Iohannes de Baiona, monaco florense,* in Florensia 11 (1997), pp. 52-53.

[23] F. Robb, *Did Innocent III Personally Condemn Joachim of Fiore?,* in Florensia 7 (1993), pp. 84-86, nota 44.

singolare capacità unificatrice; l'annotazione, di carattere logico-grammaticale, circa l'uso di persona al plurale, a proposito della Trinità; la riflessione sulle tre caratteristiche divine di potenza, sapienza e volontà/amore, e delle rispettive persone della Trinità a cui sono attribuibili; la comune difesa della via della similitudine, dal momento che, dice Gioacchino, «l'infermità della nostra capacità non può contemplare le cose invisibili di Dio se non attraverso le cose sensibili»[24].

Numeri e simboli

Gioacchino, nella stesura delle sue opere, gioca ripetutamente con il significato simbolico dei numeri. Il numero tre naturalmente occupa un posto del tutto privilegiato, particolarmente per il suo valore trinitario. Secondo l'ordine esposto da Gioacchino stesso, nella trilogia dei suoi scritti principali la *Concordia* è la prima opera, dedicata al Padre, segue poi l'*Expositio in Apocalypsim*, dedicata al Figlio, e infine viene lo *Psalterium decem cordarum*, dedicato alla Spirito santo. A sua volta, il *Salterio* si divide in tre libri, «perché tre sono le persone della divinità, in cui risiede la bellezza della nostra fede»[25]; il primo libro (*De contemplatione Trinitatis*) si attribuisce al Padre, il secondo (*De numero psalmorum et de perfectione vel significatione ipsius numeri*) al Figlio, il terzo infine (*De institutione psallentium*, brevissimo e pensato forse solo per completare il numero tre) allo Spirito santo. A sua volta ancora, il primo libro, il vero e proprio trattato di teologia trinitaria, si suddivide ulteriormente in sette parti, dette *distinctiones*, con un simile valore simbolico.

Dopo aver impostato su basi linguistiche la distinzione tra unità, singolarità e pluralità, nella prima *distinctio* Gioacchino fa una solenne e articolata professione di fede trinitaria. In essa, riconosciuta la provenienza non direttamente dalla sacra scrittura del termine Trinità, collaudato dai Padri e dai concili, l'abate formula secondo lo schema dei maestri l'enunciazione del credo trinitario (*Psalterium*, I, 1, f. 231v – Allegato alla fine di questo studio).

Viene anche introdotta la figura del salterio decacorde di Davide

[24] G. DA FIORE, *Psalterium decem chordarum*, f. 229
[25] *Ivi*, f. 227

(che in effetti, più che un vero e proprio triangolo, è un trapezio isoscele con la base minore molto corta). Essa è il filo conduttore del trattato, dal momento che per l'abate è figura eloquente del mistero trinitario: si tratta di un vero e proprio *sacramentum fidei*, per il particolare accesso al mistero che consente. Vi sono infatti due note peculiari dello strumento che Gioacchino valorizza in modo originale: l'espansione spaziale e quella temporale.

L'unità della sostanza delle tre persone della Trinità viene paragonata all'unità della figura del salterio, che pure è formato da tre angoli (*cornua*) specifici. Ugualmente, come l'unità dello strumento – rappresentato visivamente dal *circulus* o *rotunditas,* cioè dal foro centrale dello strumento – non annulla le *extremitates* del salterio, così l'unità della sostanza nella Trinità non annulla le tre persone divine (*Psalterium*, I, 2, f. 233r). Tramite tali immagini, Gioacchino polemizza contro il triplice errore nella definizione della Trinità rappresentato dal sabellianesimo, che riduce la Trinità a una mera triplicità di nomi vuoti di realtà, dall'arianesimo, che pone nella Trinità una gradazione scindendone l'unità sostanziale, e dal quaternarismo, che negando il nesso di reciprocità fra le persone e la sostanza, concepisce quest'ultima come qualcosa di distinto realmente dalle persone, quasi come un quarto elemento (*quartum aliquid*)[26] (*Psalterium*, I, 3, 234va).

La figura triangolare del salterio è capace di evocare la relazione delle persone divine con lo spazio del mondo: il Padre-Oriente, dal quale inizia la vita del cosmo, si relaziona al Figlio-Aquilone, dove le opere di Dio ottengono la vittoria sul diavolo; entrambi si relazionano allo Spirito-Meriggio australe, che dona il fulgore della luce e la vita dal suo calore (*Psalterium* I, 4, f. 237ra).

Gioacchino ricorda poi che i difformi vertici o angoli del salterio si relazionano anche temporalmente, evocando come il mistero della Trinità sia entrato nel tempo e come il tempo sia entrato nella manifestazione della Trinità. Nella figura triangolare, i tre angoli/vertici rappresentano le tre persone divine e ogni persona indica un principio – il Padre come principio del Figlio, il Padre e il

[26] Cf. A. TAGLIAPIETRA, *Il "prisma" gioachimita. Introduzione all'opera di Gioacchino da Fiore*, in GIOACCHINO DA FIORE, *Sull'Apocalisse,* trad. e cura di A. TAGLIAPIETRA, Milano 1994, p. 86.

Figlio come unico principio dello Spirito Santo (in questo Gioacchino è uno strenuo difensore del *Filioque*, contro le posizioni della chiesa greca) e lo Spirito santo come principio non solo della creazione ma anche dell'invio del Figlio nel mondo.

L'angolo in alto è più ampio rispetto ai due in basso, perché indica il Padre in quanto principio assoluto delle relazioni trinitarie. Esso rivela l'eternità del Padre, che resta imperscrutabile affinché venga temuto, mentre negli altri due angoli si rivela la manifestazione temporale del Figlio e dello Spirito santo, che si svelano nel tempo per partecipare gli uomini la conoscenza e l'amore, e in cui tutta la Trinità si fa conoscere per farsi amare (*Psalterium*, I, 5, 239ra). Traspare così in Gioacchino l'intento pedagogico della rivelazione trinitaria, che promuove il passaggio da uno stato di servitù-obbedienza a uno stato di amicizia-carità.

Gioacchino ritiene che tale intento pedagogico della rivelazione trinitaria abbia richiesto il monoteismo antico, al fine di preservare la fede degli Ebrei, che sarebbe stata turbata dalla rivelazione del nome trinitario. L'età veterotestamentaria appare infatti connotata come un'età puerile: un popolo di bambini non avrebbe capito l'unità intima della Trinità, ma avrebbe pensato a una divisione, a tre dèi più che a un Dio trino. Il monoteismo veterotestamentario fu così un'intrascendibile verità, ma anche una forma di incompletezza. Il monoteismo trinitario della nuova alleanza è invece il segno dei tempi adulti, maturi, carichi di un'intelligenza spirituale più piena. Nel linguaggio biblico veterotestamentario, secondo l'esegesi patristica, Dio aveva tuttavia rivelato qualcosa che lasciava intravedere il mistero trinitario, ad esempio quando vengono usati per indicare Dio termini al plurale, o manifestando solamente ai profeti il Figlio e lo Spirito della sua bocca.

La rivelazione trinitaria dunque, rispettando la pedagogia divina, viene situata in una progressione che fa gioco con la storia e occulta per un tempo ciò che svela in un tempo successivo di pienezza e compimento (*Psalterium* I, 6, f. 239v). Tale movimento e progressione della storia è letta, in questa fase della riflessione di Gioacchino, secondo uno schema nettamente binario, con il Padre e l'età veterotestamentaria da una parte, il Figlio e lo Spirito santo e l'età neotestamentaria dall'altro. Non compare ancora alcuna idea di progressione tra l'età del Figlio e quella dello Spirito santo.

Il percorso di Gioacchino prosegue con un tracciato che si può

definire di «Trinità onomastica», nella convinzione che i nomi manifestino le differenze delle tre persone senza incrinare l'unità della Trinità. Ancora una volta si tratta di un tema presente in Abelardo, che colloca, all'inizio della sua *Theologia scholarium*, l'avvio della rivelazione con il Timore di Dio, ed il suo perfezionamento con l'Amore-Carità. L'abate esplicita che Dio-Padre è nominato *Timor* per la sua grande potenza, perché quanto più uno è potente, tanto più è temuto; il Figlio è nominato Sapienza, perché «il Timore è inizio della Sapienza», e lo Spirito santo è nominato Carità, perché, come dice l'Apostolo, la pienezza della legge è l'amore e «*quod si ita est, liquet quod initium sapientie in timore est, finis autem in caritate*» (*Psalterium* I, 6, f. 241ra).

Nella settima e ultima *distinctio* Gioacchino sviluppa la nozione di pienezza del tempo in rapporto alle dieci corde trasversali poste nello strumento musicale. In queste ultime sono designati gli angeli e gli uomini santi. Egli spiega allora come la figura aiuti a comprendere fino in fondo il significato dell'appartenenza degli angeli e dei beati al mistero trinitario: essi sono come le dieci corde che attraversano il salterio, fissate sui due lati che vanno a formare i due angoli della base, ossia fissate nel Figlio e nello Spirito santo, che operano congiuntamente (*Psalterium* I, 7, f. 242rb)[27].

La nuova prospettiva

Se fino al 1185 Gioacchino pensa al dispiegamento della storia umana secondo uno schema binario, suddiviso in età dell'Antico Testamento – segnata principalmente dall'azione del Padre – ed età del Nuovo Testamento – segnata dall'azione del Figlio e dello Spirito santo –, negli anni immediatamente successivi matura una svolta fondamentale nella sua visione[28]. Tale svolta è documentata dalla stesura del secondo libro dello *Psalterium* (che si presenta «esternamente» come una complicata spiegazione circa il modo in cui i centocinquanta salmi del salterio manifestino la Trinità), parallela alla composizione del secondo libro della *Concordia*. Gio-

[27] Anche per l'analisi del contenuto del primo libro dello *Psalterium*, mi sono basata sul quadro presentato da Ghisalberti, *Monoteismo e trinità*, cit., pp. 168-177.

[28] Il passaggio da una interpretazione all'altra è analizzata in L. Potestà, *La visione della storia di Gioacchino*, Pro manoscritto conservato presso l'archivio della Vice Postulazione

acchino vi lavora, secondo quanto dichiara nel prologo dello *Psalterium*, circa due anni dopo aver concluso il primo libro di quest'opera, quindi intorno al 1186.

In queste sezioni, Gioacchino affronta ancora il tema della Trinità, secondo una nuova prospettiva e simbologia: la Trinità stessa, infatti, dichiara nell'Apocalisse: «Io sono l'alfa e l'omega». Per l'abate allora la lettera alfa maiuscola (A) indica che le persone sono tre e che il Figlio e lo Spirito santo sono mandati dal Padre, posto al vertice di essa (*missio*). Anche le tre *virgule* dell'omega minuscola (ω) rivolte verso l'alto indicano le tre persone: la *virgula* mediana, che deriva dalle altre due, indica lo Spirito santo che procede in pari modo dal Padre e dal Figlio (*processio*). L'omega maiuscola (Ω, che però l'abate intende come un cerchio perfetto) rappresenta infine l'unità divina. Le due figure dell'alfa maiuscola e l'omega minuscola rinviano a due visioni differenti del rapporti fra Trinità e storia: modello ternario (tre ordini, tre *status*) e modello binario (due popoli, due Testamenti; si tratta del modello che Gioacchino aveva applicato nei suoi primi scritti). Questi due modelli vengono chiamati *prima diffinitio* e *secunda diffinitio*[29].

È dunque a partire dal secondo libro del *Salterio a dieci corde* e del secondo libro della *Concordia*, in cui affronta il tema delle due *diffinitiones*, che Gioacchino introduce, nella questione del rapporto tra Trinità e storia, un «modello dei tre» e nel contempo si pone il problema di ritrovare un ritmo ternario anche nel «modello dei due». Poiché si tratta di due differenti proiezioni del medesimo mistero teologico, l'abate è convinto che i due modelli non si escludano a vicenda e si sforza anzi di integrarli reciprocamente.

Di fatto, il suo nome e la sua eredità dottrinale resteranno legati a quello ternario, che rappresenta l'aspetto più innovativo della sua dottrina: nella storia si succedono, in parziale sovrapposizione tra loro, i tre *status* del Padre (*tempus ante legem et sub lege*, in cui ha prevalso l'*ordo coniugalis*), del Figlio (*tempus sub gratia*, caratterizzato dall'*ordo clericalis*), e dello Spirito santo (*tempus sub ampliori gratia*, che sarà caratterizzato dall'*ordo spiritalis*). Il terzo

[29] *Ivi*, pp. 194-198. La questione è affrontata in E. R. Daniel, *The Double Procession of the Holy Spirit in Joachim of Fiore's Understanding of History*, in *Speculum* 55 (1980), pp. 469-483; McGinn, *L'abate calabrese*, cit., pp. 176-179.

status, iniziato in germe sia al tempo di Elia sia a quello di san Benedetto, si profila come epoca di pienezza e di perfezione della storia. Ne saranno protagonisti i monaci (ossia l'*ordo spiritalis*), benché gli altri due ordini – coniugati e chierici – non siano destinati a scomparire del tutto, così come il Padre e il Figlio non cessano di operare nell'epoca dello Spirito santo.

Una simile visione della storia, tripartita secondo il modello della Trinità, e in cui ognuna delle tre epoche viene attribuita come propria a ciascuna delle tre persone della Trinità, era già stata prospettata da alcuni autori del XII secolo. In particolare, è possibile ipotizzare una conoscenza, da parte di Gioacchino, di alcune opere di Onorio Augustodunense, di Ruperto di Deutz e di Anselmo di Havelberg[30].

Gioacchino, come fa ad esempio Anselmo, prospetta una visione della storia come percorso «in avanti», che implica, nella storia dell'uomo, forme via via più elevate di vita spirituale e di conoscenza del mistero divino. Centrale diventerà, a questo proposito, l'interpretazione del passo paolino: *"La nostra conoscenza è imperfetta e imperfetta la nostra profezia. Ma quando verrà ciò che è perfetto, quello che è imperfetto scomparirà. […] Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente"* (*I Cor* 13, 9-12). La condizione di perfezione maggiore appartiene ancora alla storia, non all'eternità. In questo senso, la sua visione della storia si pone contro quella della tradizione medievale agostiniana[31].

Per Agostino, la storia ha già raggiunto, con l'incarnazione, la passione e la resurrezione di Cristo, il suo *climax*; Cristo è l'evento ultimativo, il compimento di tutte le profezie dell'Antico Testamento e di tutto il divenire storico.

"Che Adamo abbia trascinato gli uomini alla rovina, che Cristo li abbia redenti – questo in fondo è tutto il contenuto della «conce-

---

[30] H. Grundmann, *Studi su Gioacchino da Fiore*, Genova 1989 (Opere di Gioacchino da Fiore. Strumenti, 1), p. 93-98; E.R. Lerner, Refrigerio dei santi: il tempo dopo l'Anticristo come tappa del progresso terreno nel pensiero medievale, in Id., Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale, Roma 1995, pp. 28-32.

[31] Sull'esegesi di questo testo chiave in Gioacchino, cf. H. Mottu, *La manifestazione dello Spirito secondo Gioacchino da Fiore. Ermeneutica e teologia della storia secondo il «Trattato sui quattro Vangeli»*, Casale Monferrato 1983, pp. 182-198.

zione della storia» cristiana dopo Agostino. E tutto questo contenuto è già realizzato: dopo Cristo per ciascun uomo c'è solo una questione decisiva – non una questione che investe la storia, bensì la vita religioso-personale: se professa la propria fede in Cristo e partecipa della grazia, oppure no. Tutto dipende da questo; il resto è indifferente. Soprattutto, è indifferente quello che accadrà ancora nel futuro terreno; infatti fino alla fine di questo mondo terreno non può accadere altro che una professione delle «verità della fede cristiana» così come è accaduto finora"[32].

Gioacchino invece ritiene come ormai imminente una nuova svolta nella storia, e che lo *status* dello Spirito santo, già iniziato come *germinatio* sia durante lo *status* del Padre con Elia ed Eliseo, sia nello *status* del Figlio con san Benedetto, si affermerà ben presto con la sua piena *fructificatio*, con una nuova dispensazione di grazia ancora maggiore.

Le processioni trinitarie

McGinn, portando un contributo alla riflessione trinitaria, distingue tra le processioni eterne nella Trinità e le missioni temporali, vale a dire la missione del Figlio nell'incarnazione e quella dello Spirito nel dono della grazia. Sebbene infatti questa distinzione introduca una nota "scolastica" da cui l'abate rifugge, qualcosa di simile non pare estraneo alle sue stesse intenzioni[33].

Nella natura divina stessa, la processione dello Spirito santo dal Padre e dal Figlio non implica in alcun modo la minima inferiorità, almeno non più di quanto faccia l'origine del Figlio dal Padre. Gioacchino insiste sulla uguaglianza delle tre persone e sulla completa identità di ognuna con l'intera sostanza divina. Egli è in linea con la tradizione della dottrina trinitaria sia orientale sia occidentale, secondo cui lo Spirito santo viene identificato con il legame d'amore che unisce le tre persone in maniera indissolubile. La complessità delle relazioni tra il Figlio e lo Spirito santo deriva dal fatto che entrambe le persone sono anche inviate nel mondo. La comprensione della missione da parte dell'abate calabrese si fonda su Agostino, anche se con l'accento particolare che Gioacchino con-

[32] H. Grundmann, *Studi su Gioacchino da Fiore*, cit., p. 80.
[33] McGinn, *L'abate calabrese*, cit., p. 188.

ferisce a tutto ciò che egli mutua da altri. D'importanza particolare, per comprendere il suo punto di vista circa i ruoli della seconda e della terza persona, è la sua adesione al principio di Agostino che distingue ciò che la Scrittura dice di Cristo secondo «*quid in eis sonet secundum formam Dei, in qua aequalis est Patri, et quid secundum formam servi quam accepit, in qua minor est Patre*»[34].

Distinguendo tra missione e dono, Gioacchino afferma che «*missio ad eum pertinet tantum qui alium vel alius mittit, donatio et ad eum potest pertinere qui mittitur et ed eum qui mittit*»[35]. Ciò spiega cosa egli intendesse dire con l'affermazione: «*Sola missio manet in causa*»[36]. In questa prospettiva, non è solo il Padre ad inviare il Figlio, ma anche lo Spirito santo, in quanto l'uomo-Dio è inviato dalla Trinità per attuare la salvezza dell'uomo e per dare inizio alla rivelazione della comprensione spirituale che pertiene alla terza persona. Il Figlio riceve dal Padre in quanto egli è Dio, ma in quanto uomo riceve anche i doni dello Spirito santo da riversare sui suoi seguaci, le membra del suo corpo. Lo Spirito santo, la persona che procede dai due, è pure da loro stessi inviata nel mondo.

Lo Spirito che entra nel cuore dei fedeli e che sarà effuso più pienamente nell'imminente terzo *status* non può sostituirsi a Cristo, ma poiché è lo Spirito mandato dal Salvatore viene a completare l'opera che il Dio uomo ha iniziato.

Gioacchino, prospettando uno *status* dominato dallo Spirito, che completa e perfeziona l'età inaugurata da Cristo, non intende mettere da parte la centralità stessa di Cristo; al contrario, come sostiene nell'interpretazione della visione dell'Apocalisse riguardo all'Agnello ritto in mezzo al trono e circondato dai quattro esseri viventi (Ap. 5,6), «*inter hos enim Christus medius fuit. Sed quare in medio throni? Quia et ipse thronus generaliter e duobus perficitur testamentis. Quasi ergo in medio throni et quatuor animalium et seniorum tamquam occisus visus est agnus Dei, quia et ipse est (ut ait apostolus) pax nostra que fecit utraque unum, medium parietem solvens macerie*» (Ef. 2, 14)[37].

---

[34] Agostino, *De Trinitate*, 1, 11, 22, citato in McGinn, *L'abate calabrese* cit., p. 188 (p. 212, nota 82).

[35] G. da Fiore, *Psalterium decem chordarum*, I, 2, f. 235

[36] *Ivi*, II, f. 258

[37] G. da Fiore, *Expositio in Apocalypsim*, Venetiis 1527, f. 111rb-va. Considerazioni su questo passo in McGinn, *L'abate calabrese*, cit., p. 191.

Al pari di Bernardo di Clairvaux, Gioacchino è più interessato all'opera salvifica di Cristo come fonte e modello della nostra salvezza, che alla speculazione sulla modalità dell'unione di divinità e umanità nella persona di Cristo. La sua teologia della redenzione, basata sull'umile discesa del Verbo nella carne, cosicché noi possiamo essere salvati dalla fede amorevole in lui, è del tutto conforme alla visione monastica tradizionale, in particolare quella dei grandi scrittori cistercensi.

In questo contesto monastico-cistercense si inserisce coerentemente la cosiddetta *Oratio* (che in uno dei due manoscritti che la tramandano è intitolata *Soliloquium*), in cui Gioacchino, rivolgendosi direttamente a Cristo, riflette sul mistero dell'incarnazione e della passione. Centrale è l'analisi dei motivi per cui, tra le persone della Trinità, fu proprio il Figlio, e non il Padre o lo Spirito santo, ad incarnarsi e a subire la passione. Anche in questo caso, riveste grande importanza l'intento pedagogico del mistero trinitario, poiché è solo attraverso l'umiliazione, l'abbassamento e la pazienza nella sofferenza che l'uomo può educarsi alla grazia di cui farà dono lo Spirito santo[38].

Come i suoi predecessori monastici, Gioacchino pone l'accento sui *magnalia Christi*, i più grandi misteri salvifici della vicenda terrena di Cristo, la natività, la passione, la resurrezione e l'ascensione, che egli vede rivelati nei quattro esseri viventi che rappresentano i quattro vangeli; ma egli supera i propri predecessori attribuendo un ruolo speciale alla quinta grande opera del redentore, l'invio dello Spirito santo, che ebbe inizio nel giorno di Pentecoste, ma avrebbe avuto un'ulteriore diffusione all'inizio del terzo *status*, con una nuova discesa dello Spirito, e avrebbe raggiunto il suo compimento nella perfetta spiritualizzazione di tutti i salvati nella resurrezione generale e nell'ottavo giorno dell'eternità. Per Gioacchino, lo Spirito santo non è sostitutivo della figura di Cristo, né integra una qualche insufficienza nella sua opera di salvezza, per quanto la natura progressiva della comunicazione che lo Spirito fa dell'opera di Cristo conferisca un aspetto particolare alla concezione gioachimita delle missioni divine[39].

---

[38] Il testo del Soliloquium o Oratio è stato pubblicato, da P. De Leo, *Una preghiera inedita di Gioacchino da Fiore*, in Rivista storica calabrese, n.s. 9 (1988), pp. 99-114.

[39] McGinn, *L'abate calabrese*, cit., p. 191.

Concludendo vogliamo dare la parola all'abate per rileggere un brano[40] tratto dal Salterio delle dieci corde:

Non considerare pertanto la sostanza divina – ovvero il solo Dio, che sai essere trino – come divisa in tre persone, sì da ritenere le tre divise come l'oliva, il mirto e la palma, che sono diversi per natura e per genere; ma neppure come tre olive, che sono di una sola natura ma sono tuttavia fra loro disgiunte in virtù di ciò che è proprio dei corpi; e neppure come tre rami piantati in un'unica radice, sì da ritenere che la sostanza sia la radice e i tre rami le ipostasi, come afferma la perfidia di alcuni, il che significa introdurre la quaternità. Ma se, costretti dalla necessità, dobbiamo servirci di una qualche figura visibile, allora prendiamo ciò che vi è di più nobile fra le cose che sono prive di ragione: prendiamo questa luce, che risulta avere una qualche immagine di quella vera luce che illumina non tanto gli occhi esteriori degli uomini reprobi, quanto i cuori degli eletti, e dalla quale sempre promana quella luce che illumina ogni uomo che viene in questo mondo [Gv 1,9], e procede quel calore che vivifica tutte le cose, giacché da tale luce, il sole, nasce incessantemente il raggio e procede instancabilmente il calore, i quali pure giungono alla terra in modo tale, da non staccarsi dalla fonte da cui vengono. Ciò è senza dubbio figura del Figlio, che discende a illuminarci senza allontanarsi da quel Padre che lo aveva inviato, e figura dello Spirito Santo, che ugualmente ci fu donato con lui, perché cacciando il gelo della nostra pigrizia, ci accendesse all'amore col fuoco della carità; di modo che nella luce della carità, che è Cristo, vediamo che cosa si debba fare e nel calore dello Spirito Santo riusciamo a compiere ciò che conosciamo. Hai dunque il mistero della Trinità molto meglio nell'unico sole che in tre corpi. E tuttavia sei distante da quella purezza che mostra il creatore del sole quando dice: il Padre è in me ed io sono nel Padre [Gv 14,10], e : Colui che mi ama manterrà la mia parola e il Padre mio ama, e verremo a lui e faremo una casa presso lui [Gv 14,23]; sei distante, dicevo, molto più di quanto l'Oriente dista dall'Occidente: perché il sole non può venire insieme al suo raggio, mentre il Padre viene col Figlio e, senza alcun dubbio, anche con lo Spirito Santo. Il Padre non può essere infatti da nessuna parte senza il Figlio, né il Figlio e

[40] G. da Fiore, *Psalterium decem chordarum*, lib. I, ff. 229rb-229va

lo Spirito santo possono andare in qualche luogo senza il Padre, perché ovunque è il Padre, ovunque il Figlio, ovunque lo Spirito santo, e tutto il Figlio è nel Padre e il Padre nel Figlio, tutto lo Spirito santo è in entrambi, e il Padre e il Figlio sono in lui, poiché sono una cosa sola. Cosicché viene altresì detto semplice colui che è veramente il Dio trino, perché le tre persone veramente sono in modo tale, che tuttavia l'ima è nelle altre, e nessuna mai può essere divisa dalle altre. E se il raggio e il calore del sole sono davvero due cose, e tuttavia per nessuna ragione possono essere separate, quanto grande è la cecità di chi non riesce a credere nel Dio trino, a meno di non allontanare dalla fede la vera unità? Non puoi introdurre una separazione fra calore e splendore - pur non dubitando che essi siano due cose - e intanto vuoi rompere la sostanza divina per poter credere al Dio trino?