		1
		1

I cerchi trinitari, Liber figurarum di Gioacchino da Fiore, Tav.

FIDES QUAERENS

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

Direttore Scientifico

Rosetta Napolitano

Comitato di Redazione

Antonio Acri, 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), 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 2016

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.

Un ricordo di don Antonio Bartucci di Enzo Gabrieli		pag.	7
Introduzione di Rosetta Napolitano	pag.	9	
Per un'analisi di semiotica visiva: il caso di Wassilij Kan di Eleonora Mazza Pallone	dinsk	kij pag.	11
L'attualità della Casti Connubii Tra teologia e diritto ca di Giulio Cesare De Rosis	anon	ico pag.	31
Il rinnovamento spirituale della Chiesa a partire dai Pa Esaminando l'opera "Le cinque piaghe della santa Ch di Antonio Acri		pag.	39
Semplicemente così di Franco Staffa		pag.	61
Diritto al'istruzione e libertà religiosa di Francesco Siciliano		pag.	71
Presenze aristoteliche nella filosofia araba medievale Il caso dei "Fratelli della Purità" di Antonella Doninelli		pag.	97
«Dio in me, io in Lui» Il Corpo nel pensiero della Beata Elisabetta della Trini di Rosetta Napolitano	tà pag.	107	
La tela della Madonna del Suffragio dell' Oratorio di San Gaetano a Cosenza di Alessandra Pagano		pag.	115
La tavola della Madonna del Carmine del Museo Diocesano di Cosenza di Lorenzo Coscarella		pag.	119
La radice della santità nel cammino mistico e di carità di Elena Aiello di Enzo Gabrieli		pag.	123

Un ricordo di don Antonio Bartucci

Don Enzo Gabrieli Direttore Responsabile "Fides Quaerens"

Quando don Antonio Bartucci, Prefetto degli studi del nostro Istituto teologico Cosentino, nel 2010, mi ha chiesto di dirigere questa rivista ne sono stato onorato. Lo conoscevo sin dagli anni giovanili, quando da chierichetto ebbi modo di servigli la messa, di apprezzarne subito le qualità umane e culturali, di ricevere da Lui la prima comunione nella nostra Rogliano.

Un sacerdote con il quale non si parlava mai di cose banali, ma che mi esortava anche negli anni della formazione in Seminario allo studio e al valore della ricerca. Don Antonio da tutti conosciuto come il sacerdote professore, uomo schivo e di ricerca, nascondeva nei tratti caratteriali una grande timidezza ma che accanto ai suoi libri diventava autorevolezza e grande sicurezza di linguaggio e di concetti.

Fu lui a parlarmi di studi innovati che seguiva con passione, quali quelli legati all'intelligenza artificiale e alle nuove piste teologiche tedesche e spagnole, quando ancora cominciavo a sentir parlare di ricerche scientifica. A lui tante volte confidavo le mie piccole scoperte storiche sulla nostra cittadina e restai edificato quando volle collaborare, per un periodo, anche con il settimanale "Parola di Vita" con alcuni editoriali di grande portata, profondità e comunicativa.

Fu proprio lui a volere come logo della rivista e del nostro Istituto Teologico Cosentino i tre cerchi dell'abate di Fiore, il grande pensatore medievale della nostra terra, che ha coniugato fede e contemplazione, fedeltà alla chiesa e tentativi di andare "Oltre" gli orizzonti, così come permette la speculazione teologica. Cercare e contemplare il mistero Trinitario, indagando con la mente e invocandolo con la preghiera, sono il giusto intreccio che il credente deve fare nella vita per usare la parola nella liturgia e la cultura nella vita. Monsignor Francesco Nolè, Arcivescovo di Cosenza-Bisignano, presiedendo la celebrazione esequiale ha avuto modo di dire: "Ha utilizzato i due pulpiti per evangelizzare: quello della parola nella liturgia, come parroco, e quello della penna, dell'intelligenza della cultura per annunciare la Parola di Dio agli studenti o a coloro che leggevano i suoi scritti. Ma lo scopo è lo stesso: mettere al servizio di Dio e dei fratelli i doni ricevuti".

Questa rivista, giunta al suo settimo numero, ha accolto preziosi contributi di ricerca teologica prodotti da docenti e studenti del nostro presi-

dio accademico cosentino, con quell'apertura all'agorà della ricerca calabrese, quale può essere la nostra prestigiosa Università della Calabria, con un atteggiamento rispettoso, dialogante, schietto e sincero.

Ricordandolo perciò nella preghiera, nella fatica della ricerca e ancor più della pubblicazione, con grata memoria ho voluto scrivere queste righe come doveroso omaggio ad un uomo, ad un sacerdote, ad uno studioso di cui la nostra Chiesa e il nostro Istituto possono fregiarsi di averlo avuto come dono.

*Prof.ssa Sr ROSETTA NAPOLITANO*Direttrice dell'Istituto Teologico Cosentino

Fides Quaerens, giunge al ottavo anno di pubblicazione con una serie di contributi che mettono sempre meglio in evidenza il suo carattere peculiare di strumento di comunicazione e di dialogo, oltre che spazio privilegiato di confronto e di ricerca. Questo numero raccoglie, infatti, diversi contributi di docenti interni all'Istituto Teologico Cosentino, come anche di studiosi esterni, appartenenti al mondo accademico calabrese. Essi vogliono essere un modo per arricchire gli ambiti filosofici e teologici che rappresentano il filo conduttore della rivista, e per stimolare a un'ulteriore riflessione sui temi proposti, volutamente vari e articolati.

Come già avvenuto più volte in passato, si è voluto dedicare una parte della rivista ad una sorta di "palestra culturale" per gli studenti, che nasce dalla sollecitazione dei Docenti delle diverse aree. Siamo infatti convinti, in quanto comunità accademica dedita alla formazione dei futuri presbiteri, che sia più che mai urgente dare all'insegnamento un carattere di stimolo al lavoro personale e di gruppo, che possa creare negli studenti l'ansia della ricerca di modalità sempre nuove per rispondere in modo adeguato alle sfide culturali del mondo odierno.

Date le finalità squisitamente formative della rivista, per renderla il più possibile fruibile alla consultazione, già da diversi anni si pubblica anche in supporto digitale. A partire dal prossimo anno, inoltre, dietro suggerimento del Comitato scientifico, si decide di redigere un solo volume, affinché la consultazione dei risultati della ricerca annuale del nostro Istituto Teologico risulti più semplice e agevole.

Per un'analisi di semiotica visiva: il caso di Wassilij Kandinskij

Eleonora Mazza Pallone

Introduzione

Questo lavoro rappresenta lo sviluppo di una possibilità interpretativa che, sulla base della semiotica visiva, considerandone le istanze portate avanti sia dalla "Scuola di Parigi" (semiotici strutturalisti e generativisti), che della semiotica interpretativa, accompagni l'evoluzione artistica di Wassilij Kandinskij e si integri con il suo minuzioso impianto teorico.

Perché proprio Kandinskii? La risposta è semplice. Il suo percorso artistico si sviluppa intorno alla ricerca dell'anoggettualità, pone come obiettivo l'eliminazione nell'opera pittorica di ogni riferimento al reale materiale. Obiettivo da raggiungere seguendo un graduale lavoro teorico e pratico. Il passaggio all'astrazione (perifrasi che riassume la vita artistica di Kandinskij) comporta una smaterializzazione del reale quotidiano, referente oggettivamente riconoscibile, in nome della messa in scena delle sensazioni e dei sentimenti individuali, intangibili. In questo primo articolo si tratterà di focalizzare il lavoro di Kandinskij prima del 1910, ovvero nel periodo in cui l'oggetto e la narrazione sono ancora distinguibili nei dipinti, nonostante il palese distacco dalle correnti pittoriche contemporanee. È la fase in cui le sensazioni dell'animo dell'artista, prendono forma negli oggetti reali, questi ultimi sublimati in forme e colori che ricordano allo spettatore ciò a cui si riferiscono, comunicando nello stesso tempo qualcosa che va oltre al mero riferimento. La teoria a cui tenta di dar forma Kandinskij in guesti anni, si presta perfettamente alle analisi plastica e figurativa, di cui si compone la semiotica visiva¹.

Scegliendo un autore come Kandinskij, quindi, è emersa la necessità di corredare alle analisi semiotiche anche delle analisi prettamente pittoriche sulla base di quanto egli stesso teorizza nei suoi trattati fondamentali: *Dello Spirituale nell'Arte* e *Punto e Linea nel Piano*. Kandinskij scrive molto per commentare le sue creazioni e per affermare uno stile pittorico non ancora molto comprensibile e quindi benvisto dalla società del suo tempo. Fino a che punto la semiotica e l'intenzione dell'autore coincidono o si completano? Nel caso di letture differenti, cosa va privilegiato? E perché? Ulteriori quesiti a cui provvedere una risposta.

¹ Sarà solo con il secondo articolo che si capirà quanto queste due branche diventino un tutt'uno con la teoria dell'Artista e quanta importanza sia necessario dare, nell'ambito della pittura astratta, generante realtà parallele, all'intentio autoris che diventa, così, l'habitus interpretativo dell'opera.

1. KANDINSKIJ DAL 1866 AL 1909

Vasilij Vasil'evic Kandinskij nasce il 4 dicembre 1866 a Mosca. Nonostante i suoi anni più intensi lo vedranno impegnato in terra tedesca, il riferimento a cui volgerà lo sguardo più spesso (specie nei primi anni della sua carriera artistica), sarà proprio la Russia, i suoi paesaggi, i colori, le sue bellezze, le sue fiabe. Si può tranquillamente affermare che Kandinskij sia "russo anima e corpo"².

Già da bambino, a Odessa, il piccolo Vasilij inizia a prendere lezioni di disegno e di musica. È lì che frequenta il liceo di studi umanistici e nascono in lui quelle sensazioni incomprensibili, nostalgiche, tipiche dell'animo degli artisti. Il paesaggio moscovita, in particolare, è quello che resterà più impresso nella sua mente, quello che comunque, anche negli anni in cui Mosca non poteva essere che un ricordo, animerà profondamente le sue opere.

Durante gli anni di studio in giurisprudenza ed economia all'Università di Mosca, dedica alla pittura le sue ore libere e tenta di fissare sulla tela il coro dei colori emanato dalla natura, ma i risultati che ottiene non lo soddisfano: dinanzi alle forme ed ai colori caratteristici di una Mosca al tramonto, il suo animo è commosso e tormentato: sentivo che l'arte in generale e le mie forze in particolare erano troppo deboli dinanzi alla natura³.

Un viaggio nel governatorato di Vologda nel 1889 permette l'incontro non solo con la vigorosa arte popolare della Russia Settentrionale⁴, ma anche e soprattutto, l'incontro con le opere di Rembrandt all'Ermitage di San Pietroburgo. Il 1896 è l'anno decisivo che consacra Kandinskij all'arte. Gli eventi fondamentali, cui segue il trasferimento a Monaco (*Il Mulino delle Arti*), sono l'esposizione, a Mosca, degli impressionisti francesi e la rappresentazione al *Teatro di Corte* del *Lohengrin* di Wagner.

La tela impressionista che più scuote Kandinskij è *Il Pagliaio* di Claude Monet: è il quadro a vedersi nella sua interezza, non propriamente il pagliaio, l'oggetto. Questa fatica nel riconoscere ciò che viene rappresentato, che dovrebbe presentare una corrispondenza facilmente individuabile nel mondo esterno, è assente, o comunque richiede un

² Becks-Malorny 1991, p.7.

³ Sguardo al Passato, in Kandinskij 1976, p.156. Solo con una raggiunta maturità artistica comprenderà che la natura e l'arte abitano due mondi non coincidenti, e pertanto rispondono a principi diversi che non obbligano l'arte all'imitazione pedissequa (per quanto possibile) del mondo esterno.

⁴ I diversi costumi dei contadini, variabili a seconda delle zone, incontrati durante il viaggio; i colori del paesaggio, variabili anch'essi; i colori, gli oggetti e l'angolo "rosso" della casa contadina: a K. sembra di essere in un grande dipinto e di muoversi attraverso esso aggrappandosi ai suoi elementi nascosti. Questa capacità, appresa grazie al viaggio, la conserverà per tutto il suo avvenire artistico.

grande sforzo d'immaginazione. L'oggetto non è quindi indispensabile per il quadro. Inizia la risoluzione al problema del rapporto *natura-pittura* che tanto aveva scoraggiato Kandinskij. L'assistere alla rappresentazione del *Lohengrin* è invece funzionale al legame tra la musica e i colori connessi a Mosca, all'ispirazione madre dell'animo artista.

Il Lohengrin mi parve una perfetta realizzazione di tale Mosca. I violini, i bassi gravi e particolarmente gli strumenti a fiato incarnarono allora per me tutta la forza di quell'ora di prima sera. Vidi nella mente tutti i miei colori, erano davanti ai miei occhi. Linee tumultuose, quasi folli si disegnavano dinanzi a me. Non osavo esprimere le mie impressioni dicendo che Wagner avesse dipinto musicalmente "la mia ora". Mi riuscì però del tutto chiaro che l'arte in generale ha poteri molto maggiori dì quanto avessi creduto fino allora, e d'altra parte ero convinto che la pittura fosse in grado di sviluppare forze non inferiori a quelle della musica⁵.

La decisione definitiva di intraprendere la carriera artistica avviene però grazie a una scoperta scientifica: la divisione dell'atomo. Quest'evento scatenò in Kandinskij un forte senso di debolezza, segnò il crollo dei muri più solidi del suo mondo: anche nelle scienze esatte c'è un margine notevole d'errore, i risultati possono essere sconfessati e non sono mai definitivi. E quindi il buon senso spinge a seguire le proprie inclinazioni.

Trasferitosi a Monaco nel 1896, nel 1901 fonda l'associazione espositiva e d'arte *Phalanx* e la Scuola di Pittura *La Falange* (che avranno vita rispettivamente fino al 1904 e fino al 1903). Sono anni molto produttivi per Kandinskij: tele, xilografie, disegni, poesie, saggi; il suo repertorio è vasto, inizia a farsi avanti l'idea di creare una teoria sui colori⁶ ed espone i suoi lavori a Monaco, a Mosca, a Parigi. Il 1909 vede la nascita della *Neue Kunstlervereinigung München*, associazione della quale diviene primo presidente. È in quest'anno che egli dipinge le prime *Improvvisazioni*⁷ e, immancabilmente, i paesaggi di Murnau.

Alla fine del primo decennio del '900, Kandinskij inizia, quindi, a sviluppare una propria linea stilistica i cui motivi tecnici principali saranno la piattezza, la linea contenuta, il cromatismo saturo e l'uso del bianco e del nero.

⁵ Ivi, p.158. Musica e pittura nell'opera di Kandinskij si accompagneranno vicendevolmente. Ogni colore evoca un suono, così come le forme. Approfondiremo questo aspetto nella seconda parte.

Teoria dei colori che troverà compimento nello scritto Dello Spirituale nell'Arte, 1912.
Definizione di Improvvisazioni in Dello Spirituale nell'Arte del 1912 in Kandinsky 1976 pp.136-137 «Espressioni, principalmente inconsapevoli, per lo più sorte in modo improvviso, di eventi di carattere interiore, e quindi impressioni dalla "natura interiore." Chiamo questo tipo di quadri "improvvisazioni"».

Quest'inclinazione, dovuta principalmente alla sua abilità nella xilografia e agli insegnamenti della scuola di Stück, sarà solo il preludio di quella che è la via percorsa sulla strada della scomparsa dell'oggetto. Sono i colori ad interessarlo principalmente, ma l'ispirazione è ancora legata al paesaggio, alla natura, soprattutto nelle linee del disegno, che lasciano percepire all'osservatore (con un po' d'immaginazione) l'oggetto del dipinto. Ma lo slancio verso qualcosa di totalmente nuovo è avvenuto.

Il tempo, il movimento, sono dettati dalla tavolozza e dal pennello: il soggetto è il colore, è lui che si carica dei significati, è lui che detta le regole per la sua osservazione. L'oggetto c'è, ma è un residuo. L'arte pittorica inizia a distanziarsi dalla natura, dal nitido stagliarsi di figure reali e abbandona la satura imitazione del particolare.

In pittura, come nelle altre arti, non basta rendere l'esteriorità della natura, la sua oggettività, nella quale c'è troppa casualità. È necessario (così come è necessario che l'uomo abbia un cuore) che accanto a una minore o maggiore presenza degli oggetti ci sia, palese o occulta, una struttura salda e perciò eterna. Una struttura delle parti indipendenti e una delle parti fra loro collegate, che creino nel quadro un'unica intatta struttura.

1.2 Analisi dell'autore

Le creazioni pittoriche di Kandinskij nel primo periodo di Murnau, per quanto ritenute ancora convenzionali, rendono chiara questa fase preparatoria per tutto lo sviluppo artistico successivo. La ferrovia. Il passaggio di un treno. Cosa dà di più la sensazione del passaggio, del movimento, del tempo? La casa di Murnau è situata proprio in prossimità dei



binari ferroviari e Kandinskij non perde l'occasione per cogliere quest'attimo fuggente narrando una scena tipica di saluto a chi parte. Il treno, il fumo della locomotiva, i pilastri della luce, la ragazza che saluta e le case in lontananza si distinguono ancora, ma la composizione è decisamente libera da schematismi figurativi rigidi.

Non c'è costruzione prospettica, il colore tende a dissolvere e confondere (se non annullare) gli oggetti particolarmente nella parte destra del quadro. La dinamicità è data dalla pennellata veloce dal basso verso l'alto e da sin-

istra a destra, nonché dallo stagliarsi della figura in movimento, nera, con un pastoso e coloratissimo sfondo, che sembra scuotersi anch'esso al passaggio del treno. Il dipinto non è silenzioso, risuona per l'intensità dei suoi contrasti cromatici che lo rendono, si potrebbe dire, inquieto.

Tempo, contrasti cromatici, movimento, inquietudine, suono.

Un artista sa divincolarsi all'interno delle sue opere; Kandinskij media col suo sguardo interiore le immagini che la natura gli offre dinanzi. Ma cosa avviene se tali creazioni divengono oggetto di osservazione al di là di ogni spiegazione fornita dall'artista? Esiste uno studio che si occupi della comprensione del sistema dei segni interno ad un'opera pittorica?

2. SEMIOTICA

È la *Semiotica* ad occuparsi dello studio dei sistemi di segni che permettono la comunicazione. Questa disciplina, il cui nome deriva dal greco *semeìon*, cioè "segno", vanta una storia antica: è campo d'interesse per Platone e Aristotele, per la tradizione filosofica greco-latina, nonché per Agostino che la unifica alla riflessione sul linguaggio. La sua ripresa in chiave moderna si colloca tra il XIX e XX secolo, grazie a Charles Sanders Peirce, per il quale la Semiotica è una disciplina totalizzante, e a Ferdinand de Saussure, che invece la intende come una cornice utile a fornire gli strumenti per la comprensione del funzionamento delle lingue. I due studiosi, non avendo lasciato un corpus completo che definisse il più possibile la direzione della loro riflessione, hanno fatto sì che l'interpretazione del loro pensiero inaugurasse una lunga stagione di dibattiti, fattasi particolarmente intensa durante gli anni '60-'70 del secolo scorso.

Dal dibattito post-saussuriano, nasce la *Semiotica del Testo*, che sposta l'attenzione dal *segno*, come oggetto di studio, al *testo*. La semiotica testuale porta in sé una dicotomia che rimarca la distinzione tra i paradigmi peirceano e saussuriano, quella tra *Semiotica Strutturale* e *Semiotica Generativa* o *Interpretativa*.

Altra distinzione che col passare del tempo tende ad accentuarsi è quella tra la *Semiotica generale* e le *Semiotiche speciali*: la prima è di stampo più filosofico e fornisce la base teorica ad ogni possibile semiotica speciale, anche se ne è sostanzialmente slegata. Le seconde costituiscono grammatiche di sistemi di segni specifici, riferiti a testi che non sono linguistici, ma che avviano comunque un processo comunicativo e obbligano il ricevente ad attuare processi inferenziali per la lettura del referente. Le categorie poste dunque dalla semiotica generale vengono, in un certo senso, trasferite ed adattate per lo studio di un nuovo campo d'analisi, di un nuovo oggetto.

2.1 Semiotica visiva

In tal senso prende le mosse la *Semiotica Visiva* che può essere annoverata tra le *Semiotiche speciali* in quanto si occupa di analizzare i testi visivi per spiegare il funzionamento del loro linguaggio. Ecco la risposta ai quesiti lasciati in sospeso: sarà la *Semiotica Visiva*, con i mezzi che ci fornisce, a permetterci di analizzare da un punto di vista esterno le opere di Kandinskij. Quali saranno i risultati? Riusciranno a rispettare gli intenti dell'autore? Per capirlo si procederà con due tipi di analisi che derivano i loro strumenti proprio dalla dicotomia della semiotica testuale: un'analisi *figurativa*, che bada sia al riconoscimento di oggetti e scene nell'immagine, sia alla lettura di questi in chiave narrativa; e un'analisi *plastica*, attenta alla produzione di senso da parte degli elementi visivi slegati dalla rappresentazione realistica.

2.1.1 Semiotica figurativa 8

La semiotica visiva figurativa concentra la sua riflessione intorno al problema del riconoscimento delle immagini come significanti di oggetti del mondo e al funzionamento narrativo dei testi visivi (cfr. supra § 2.1).

2.1.1.1 Problema del riconoscimento

Riguardo la questione del riconoscimento e della possibilità di dare significato alle immagini, la *semiotica strutturale* propone un dibattito di notevole portata. Dal momento che la semiotica si occupa dei segni⁹ e dei testi che questi compongono, e dato che in questo lavoro i testi da considerare sono testi visivi, l'attenzione si concentrerà su un particolare tipo di segni: le *icone*. Si possono definire le *icone* come segni per *primità*¹⁰: vengono percepiti, collegati al loro equivalente nel mondo esterno e, quindi, riconosciuti. Questo non significa però che tra l'*icona* e l'*oggetto* materiale intercorra un rapporto 1:1, non c'è uguaglianza, ma corrispondenza di alcuni tratti dell'oggetto reale con ciò che è rappresentato; inoltre la corrispondenza può essere intesa anche nel senso di una somiglianza percettiva e reattiva di fronte all'oggetto e all'immagine di questo. U. Eco definisce il termine "icona" un termine ombrello per via

⁸ Per l'adozione delle procedure di seguito elencate ed analizzate, cfr. Polidoro, 2008.

⁹ Ricordando che in Peirce 1931-1959, nella proposizione 8.332, si definisce il segno un «qualcosa attraverso la conoscenza del quale noi conosciamo qualcosa di più.». Il segno è bifacciale, composto da significato e significante (o espressione e contenuto), che, ai fini della sua comprensione, dev'essere decifrato mediante processi inferenziali.

La proposizione 2.276 dei C. P. di Peirce, definisce la *primità* come qualità caratterizzante di un'icona in quanto *representamen*, immagine prima del suo oggetto, quella che si crea nei suoi tratti distintivi non appena si considera l'oggetto in questione. È un rapporto senza mediazione, immediato. Le immagini pittoriche possono essere definite *ipoicone* in quanto segni iconici al di là della loro matrice culturale, convenzionale.

della sua applicazione troppo varia e vasta, può comprendere fenomeni troppo diversi tra loro definendoli iconici per motivi differenti¹¹.

Il cosiddetto *dibattito sull'iconismo* deriva infatti dalla necessità di definire il *segno iconico*. U. Eco fa partire tutto il processo inferenziale da una semiosi percettiva primaria, grazie alla quale avviene il contatto col mondo e l'elaborazione di *tipi cognitivi* (TC), ossia procedimenti per creare le condizioni di riconoscibilità ed identificazione di un oggetto. Un *tipo cognitivo* è privato, ma esiste un suo risvolto pubblico, il *contenuto nucleare* (CN), che raccoglie tutte le caratteristiche dell'oggetto in questione riconosciute e condivise dalla comunità. L'essere privato del TC ha i suoi vantaggi: l'imprecisione, la flessibilità, la modificabilità e la controllabilità che lo caratterizzano, permettono al possessore di adattarlo alle proprie conoscenze e di alimentare la propria creatività relativizzando, quindi, il rapporto tra segni visivi e referente¹².

Emerge chiaramente a questo punto l'esistenza della componente convenzionale dei segni iconici: se è l'individuo a possedere un TC, è certo che questo verrà mediato dalla sua cultura. Ecco perché spesso capita di non comprendere appieno immagini appartenenti a culture totalmente differenti dalla propria; le motivazioni di un determinato procedimento illustrativo egiziano, per esempio, per quanto presenti, possono essere difficilmente individuate da chi non si è mai interessato all'arte egizia¹³.

Il fattore culturale è fondamentale per A. J. Greimas, il quale ritiene che la conoscenza del mondo avvenga mediante uno schema di lettura (mondo naturale¹⁴) basato proprio sulla cultura. È il *formante figurativo* (l'echiana *icona*) il nucleo della riflessione, ossia l'insieme di tratti sufficienti per il riconoscimento dell'*oggetto* che vanno da un massimo ad un minimo di densità figurativa (rispettivamente *iconicizzazione* e *astrazione*)¹⁵.

La prima cosa da fare per analizzare figurativamente l'olio *Murnau – Veduta con ferrovia e castello* del 1909, è quindi andare alla ricerca di elementi che possano portare l'osservatore a riconoscere immagini del mondo nel quale vive. Il primo oggetto a risaltare è il treno nero collocato

¹¹ Cfr. Eco 1975, cap. 3.

¹² Eco 1997, cap. 3.

¹³ cfr. Polidoro 2008, pp. 14-15.

¹⁴ Il mondo naturale, per Greimas, non è da intendersi come qualcosa di originario e anteriore all'uomo, bensì una natura già culturalizzata, dove già in maniera elementare possa agire l'universo semantico collettivo. Infatti, già opporre natura/cultura significherebbe catalogare elementi per definirli secondo l'una o l'altra accezione, e quest'operazione, estremamente relativa perché dipendente dalla cultura di chi cataloga, ha già caratteristiche non-naturali.

Cfr. Greimas, Courtés 1979, trad. lt. 1986.

¹⁵ cfr. Polidoro 2008, p. 16.

nella parte bassa del dipinto: non possiede affatto tutte le caratteristiche che normalmente si attribuirebbero ad un treno, ma possiede solo quelle necessarie, appunto, al suo riconoscimento: la lunghezza che si sviluppa in orizzontale, la parte inferiore dotata di sporgenze diverse ma abbastanza regolari da poter sembrare ruote, il comignolo per la fuoriuscita del vapore (anch'esso rappresentato). Altri elementi, poi, favoriscono la resa del treno in quanto tale, anche se non appartengono alla sua figura, bensì al contesto nel quale di solito si trova, come le rotaie, per esempio, che lo accompagnano lungo il suo tragitto, o anche i due lampioni posti su entrambi i lati del convoglio. Dalla figura in basso a sinistra, con un po' d'attenzione e con l'aiuto del contesto, emergerà l'immagine di una donna nel gesto del saluto col fazzoletto ai viaggiatori ed è curioso che sia proprio il fazzoletto, e quindi il gesto a lui connesso, ad avere il maggior risalto. Il treno passa attraverso un paesaggio di campagna, si vede il lago e, nella sezione superiore alcune case sulla destra ed il castello sulla sinistra. Lo sguardo si perde verso un orizzonte non definito che sconfina in un cielo poco annuvolato.

2.1.1.2 Risalire al significato

Una volta riconosciuti i significanti delle immagini, sarà necessario risalire al loro significato. Per farlo ci si può riferire all'iconografia e all'iconologia. L'iconologia lega la rappresentazione al momento storico della sua creazione, mira a rilevare quei valori simbolici che stanno al di là dei significati relativi all'immagine in quanto tale. L'iconografia si afferma come disciplina nell'Ottocento e pone come scopo l'individuazione di schemi attraverso i quali vengono rappresentati temi ricorrenti. Grazie allo studio iconografico è possibile riconoscere i personaggi rappresentati mediante caratteristiche inscindibili da loro ed attributi aggiunti che semplificano l'identificazione. Caratteristiche ed attributi sono radicati nelle varie culture, si sono sedimentati lungo il corso della storia, culla di tradizioni e leggende appartenenti a tutti i popoli. Per questo motivo l'iconografia è diacronica: tiene conto della formazione di un personaggio, di un tema, di un motivo lungo tutta una tradizione popolare o anche in tutte, o nella maggior parte, delle opere create da un artista. Nel primo caso si potrebbe considerare come esempio l'iconografia religiosa (Santa Lucia con i bulbi oculari in una mano, la palma nell'altra ed il mantello rosso del martirio), nel secondo caso, invece, proprio la produzione astratta di un autore contemporaneo.

Dall'immagine complessiva che si ricava dagli elementi del dipinto in analisi, il tema potrebbe essere quello del viaggio, o della partenza, oppure una semplice rappresentazione del paesaggio filtrata dallo sguardo dell'artista. Il treno evoca spesso l'idea di un addio, e potrebbe essere

questo il caso per due ordini di motivi: il treno è in movimento, ma soprattutto la donna saluta col fazzoletto qualcuno che va via¹⁶.

2.1.1.3 La connotazione

Il prodotto iconografico altro non è se non un *codice*¹⁷ definito e stabile, almeno in relazione al tempo storico della sua creazione ed alle intenzioni dell'autore che, in alcuni casi, proprio per questo particolare arbitrio dell'artista, possono essere travisate da interpretazioni illimitate.

Al significante di un immagine, si collega un significato, ma questo processo non ha una conclusione netta, anzi, innesca una catena di attribuzioni di significati che può essere spezzata solo dall'espediente dell'ancoraggio¹⁸. Una tale situazione è inversamente proporzionale alla densità figurativa (per dirla in termini greimasiani): più l'immagine è chiara, meno significati le si potranno attribuire, e viceversa. Il livello letterale dell'immagine, detto *denotativo* è quello che lega il significante al significato di base, quello che si potrebbe dire il più palese. Se a questo significato se ne associano di ulteriori, si darà avvio al processo che Barthes chiama *connotativo*:

Un sistema connotato è un sistema il cui piano di espressione è esso stesso costituito da un sistema di significazione.

Ogni sistema di significazione è costituito da un *piano dell'espressione* e un *piano del contenuto* e, su questo sistema di base che si chiamerà *denotativo*, si costruirà un nuovo sistema, quello *connotativo* appunto, che lo assumerà come *significante*¹⁹.

¹⁶ È il tipico saluto dall'epoca che, almeno nella cultura occidentale, si rivolge a chi va via per molto tempo. Il fazzoletto è anche qualcosa di molto personale e pertanto conferisce al saluto quell'enfasi e quel trasporto che un normale saluto non esprimerebbe.

 ^{*}CDiciamo codice ogni accoppiamento di due sistemi che serva a mettere in rapporto almeno due entità identificate ciascuna secondo una dei due sistemi. Se e solo se tale messa in rapporto è in rapporto semiotico, tale da stabilire, come si è detto, un collegamento di una "y" e di una [x], sicché i sistemi in questione sono quelli di identificazione di sensi e segnali, il codice può dirsi codice semiologico.» in De Mauro 1990, p. 19.
 Quello artistico è un codice affatto particolare; usualmente non si definirebbe tale, ma considerando il saggio del linguista russo R. Jakobson, Linguistica e Poetica, contenuto in Jakobson 1963, nell'opera d'arte la differenza tra codice e messaggio si annulla in quanto essa conterrebbe entrambe. L'espressione del messaggio di un prodotto iconografico è dato dal prodotto stesso, nella sua forma compiuta, che comunica il suo contenuto al di là del messaggio verbale (che può solo fornire un aiuto alla sua comprensione).

¹⁸ Quaİsiasi elemento, come un testo verbale, è utile ad ancorare la lettura al senso che l'autore voleva attribuire alla sua opera, oppure a focalizzare l'attenzione su determinati particolari piuttosto che su altri. Si potrebbero intendere gli scritti di Kandinskij proprio nel senso di una necessità di limitare le interpretazioni possibili (che potrebbero essere decisamente troppe) dei suoi dipinti alle proprie intenzioni.

¹⁹ L. J. Prieto evidenzia quello che secondo lui rappresenta un errore nel sistema connotativo di Barthes, in quanto sostiene che non sia il segno sul piano denotativo (signifi-

L'idea resa nel dipinto, supportata dalla dimensione spazio-temporale (la Russia all'inizio del XX secolo), è quella dell'emigrazione. Sulla base quindi del fatto che un treno stia passando attraverso una campagna mentre una donna saluta (*livello denotativo*), potrebbe innescarsi la serie di significati ulteriori che si sono ipotizzati nel paragrafo precedente (*livello connotativo*).

2.1.1.4 Figure retoriche: metonimie e metafore

Il meccanismo connotativo applicato a testi visivi può far riflettere sul fatto che non sia da escludere la presenza di figure retoriche utili per suggerire, appunto, eventuali o comunque più precisi significati delle immagini. *Metonimie* e *metafore* sono quelle più frequenti ed individuabili anche all'interno di un'opera pittorica. La *metonimia* mette in relazione due istanze, il contenente per il contenuto, un colore per uno stato d'animo, per esempio il colore grigio per la passività. La *metafora* è la sostituzione di un termine con un altro (può essere anche un accostamento, non per forza una sostituzione), in questo caso, di un'immagine con un'altra per analogia o somiglianza; questa figura permette all'osservatore di notare particolari che potevano sfuggire ma anche di stimolare la fantasia e la riflessione sui possibili significati.

La retorica del quadro in analisi si basa su un contrasto di toni, nonché di movimenti. Il paesaggio è immobile, nei suoi colori caldi della terra e freddi dell'acqua e del cielo, quasi indifferente a quello che accade al suo interno dove un nero treno va via muovendosi da destra verso sinistra²⁰, salutato da una donna, mentre lascia alle sue spalle, ossia alla destra del quadro, un panorama alquanto spettrale, prevalentemente nero, buio che lascia un presagio di qualcosa di oscuro verso il quale tutto si dirige²¹.

Metafora del progresso che cerca di avanzare nella tranquilla vita di campagna distruggendo tutto ciò che di buono il passato ha insegnato? Oppure della difficile vita che affronterà chi resta nella propria patria e non emigra per cercare lidi migliori? Difficile, se non impossibile, fornire una risposta definitiva senza tener conto delle intenzioni dell'autore.

²⁰ Si vedrà successivamente che il movimento orizzontale che porta da destra a sinistra è il più faticoso da seguire, probabilmente per una questione di cultura e usi nella lettura e nella scrittura. Cfr. infra cap. 3.

cato e significante riuniti) a fungere da base per il successivo significante connotativo, bensì che sia proprio il significante denotativo, o meglio, il sottoinsieme dei significanti denotativi che non posseggono caratteristiche pertinenti per il significato a quel livello, a poter essere espressioni per un nuovo contenuto a livello connotativo. Cfr. Prieto 1991, pp. 55-67.

²¹ È lo sguardo a dirigersi verso destra abitudinariamente nella lettura, pertanto l'osservatore passerebbe dai toni caldi e tranquilli della campagna a quelli freddi e morti dei ruderi del castello e della coda del treno.

2.1.1.5 Il tempo e la narrazione

Cosa non può assolutamente mancare in un'immagine è il fattore tempo. Senza il tempo non c'è movimento, né narrazione, la riflessione diventa statica, come bloccata in una dimensione piatta. In un dipinto possono essere rappresentate una o più azioni contemporaneamente. Nel caso della raffigurazione dell'azione singola, l'artista sceglie se creare un'istantanea considerando il momento iniziale (azione incoativa), quello intermedio (azione durativa) o quello finale (azione terminativa); può anche optare per la rappresentazione contemporanea delle fasi dell'azione o, ancora, per la distribuzione di queste fasi su figure diverse nell'opera stessa. Le azioni non hanno tutte lo stesso statuto: alcune sono in primo piano e altre fungono da sfondo. Diviene allora necessario a questo punto comprendere un'opera pittorica in una struttura narrativa.

È la Semiotica Generativa che si fa carico dello studio prettamente narrativo dei testi. Uno strumento fondamentale della semiotica narrativa greimasiana è il percorso generativo che permette di analizzare un testo distinguendo innanzitutto due tipi di strutture: strutture discorsive (comprendenti figure, temi e percorsi figurativi) che riguardano il testo così come si presenta al lettore, e strutture semio-narrative, fondamenta per tutta la creazione del discorso. Sono due i livelli della struttura semionarrativa: il livello profondo si caratterizza per le opposizioni che si generano al suo interno secondo lo schema del quadrato semiotico, mentre nel livello superficiale sono gli attanti a dar vita ad una trama non dettagliata, ma indicativa. Nel quadrato semiotico (discendente diretto dell'aristotelico quadrato delle opposizioni) sono i rapporti tra i significati profondi ad essere messi in gioco, relazioni schematiche che però contribuiscono alla formazione ed alla caratterizzazione reciproca degli elementi. È il livello di maggiore astrazione.

Immediatamente successivo è il *modello attanziale* che vede concretizzarsi in figure narrative (*attanti*), non identificabili concretamente, i valori presenti nel quadrato. Da qui ha origine il *programma narrativo*²² all'interno del quale si muovono gli *attanti*: il *Destinante* attribuisce *valore* ad un *Oggetto*, convincendo il *Destinatario* di un *voler-fare* per ottenere l'Oggetto. Per raggiungere tale scopo, il *Soggetto* (prima *Destinatario*) deve acquisire mediante l'*Aiutante* i modi del *saper-fare* e del *poter-fare*, superando così gli ostacoli postigli dall'*Opponente*.

Le strutture discorsive incarnano la concretezza testuale: gli *attanti* divengono *personaggi* e la storia si svolge secondo le regole del mondo che

²² Programma narrativo di base che prevede inizio, sviluppo e fine, all'interno del quale si svolge un programma narrativo d'uso, cioè tutte quelle azioni (e relative conseguenze) compiute dal Soggetto per entrare in possesso dell'Oggetto desiderato.

crea. È a questo livello che i testi prendono una caratterizzazione propria; infatti, mentre le strutture semio-narrative funzionano allo stesso modo in ogni tipo di testo, queste assumono regole diverse a seconda del tipo di discorso che deve svolgersi.

Si ipotizzi una narrazione sulla base dei significati che sono emersi finora nell'analisi. Sulla base della semiotica generativa, si può partire dal livello profondo della struttura semio-narrativa prendendo come tema di fondo il viaggio per la costruzione del *quadrato semiotico*²³. Ne deriveranno le seguenti opposizioni:

Viaggio	Permanenza
Non Permanenza	Non Viaggio

Per cui da un lato si verifica una situazione di movimento che si oppone ad una di stallo; il viaggio è contrario al desiderio di permanenza che *implica* il non viaggio, il quale è *contrario* alla non permanenza implicata invece dal viaggio. Si passa a questo punto al livello superficiale della struttura e quindi al modello attanziale per cui da un lato c'è un soggetto in partenza che viaggia (o comunque va via definitivamente) per non rimanere in un luogo dove non può trovare l'oggetto che cerca. Si separa necessariamente da chi invece rimane in quel luogo, per desiderio o per necessità. Si verifica un abbandono, un distacco per la ricerca dell'oggetto del desiderio ed iniziano le peripezie del personaggio per ottenerlo e poi, in caso di successo, poi ripristinare la situazione allo stato iniziale ma con quel qualcosa in più dato dalla soddisfazione della riuscita²⁴. Così, dopo aver brevemente fornito i connotati per la costruzione di uno scheletro narrativo, è possibile creare una vera e propria storia basata su quanto si vede nel dipinto, immaginare nomi di personaggi, situazioni precedenti e/o successive al tempo in cui i fatti si svolgono (il tempo del dipinto in questione è di un'azione durativa, presa nel suo pieno svolgimento), passare dunque dalla struttura semio-narrativa a quella discorsiva. E tutto ciò a discrezione dell'osservatore se l'autore non si è pronunciato in proposito con espedienti particolari di organizzazione spazio-temporale²⁵.

²³ Cfr. *supra* § 2.1.1.6.

²⁴ Si è ipotizzato un lieto fine, ma niente impedisce che le cose non vadano esattamente come spera il personaggio.

²⁵ Interessante esempio per la comprensione degli espedienti pittorici che possono esprimere una successione temporale in un unico piano è il saggio di Felix Turlemann, La doppia spazialità in pittura: spazio simulato e topologia planare a proposito di Loth e le figlie in Corrain - Valenti 1991.

2.1.1.7 II rapporto testo - fruitore

Un testo enuncia qualcosa, comunica qualcosa a qualcuno; a prescindere dalla sua tipologia lo scopo è sempre, in qualche misura, di tipo comunicativo. E ogni comunicazione che si rispetti, prevede un rapporto, una dialettica tra testo e suo fruitore.

Un'opera pittorica si riferisce spesso ai suoi osservatori e porta in sé le caratteristiche che dovrebbe possedere il suo lettore modello. Un quadro si fa osservare. Può addirittura simulare la situazione di enunciazione mediante *débrayage enunciativo*, se presenta un'immagine obiettiva che lascia l'interpretazione all'osservatore e si colloca nel contesto spazio-temporale della sua creazione; o di *débrayage enunciazionale* che colloca nella stessa attualità, nello stesso momento dell'osservazione, opera e fruitore, in quanto l'opera si riferisce direttamente al lettore, richiama la sua attenzione e lo coinvolge nei suoi schemi.

Una corretta interpretazione esige sempre la conoscenza delle intenzioni di chi crea l'opera. Nel paesaggio di Murnau rappresentato da Kandinskij però l'enunciazione non è molto chiara, il dipinto non mostra espedienti per cui la lettura possa essere univoca, tutto dipende dalla conoscenza dell'autore come artista, del suo percorso e, nel caso non fosse possibile attingere a ciò, sarebbe la fantasia dell'osservatore ad emergere. Il limite tra la correttezza e l'errore in ambito artistico è piuttosto vago. Capita che gli autori, per meglio farsi comprendere o per giocare, in un certo senso, con la percezione dell'osservatore, utilizzano espedienti come gli astanti (personaggi mediatori che indicano all'osservatore il nucleo della scena), oppure mettono in evidenza errori, costruiscono porte, specchi, finestre, cornici al fine di marcare le tracce dell'enunciazione visiva entrando in una dimensione opaca grazie alla quale è possibile una riflessione meta pittorica, sulla pittura stessa. Ma così si inizia ad invadere il campo della semiotica plastica.

2.1.3 SEMIOTICA PLASTICA²⁶

La seconda branca della semiotica visiva è la semiotica plastica. A differenza della semiotica figurativa, l'interesse si concentra non sul riconoscimento degli oggetti presenti nel testo visivo, ma sui mezzi formali grazie ai quali questi sono creati, indagandone il significato. Il significato può esistere, quindi, a prescindere dal riferimento al mondo reale, può appartenere anche solo a quegli elementi tecnico-espressivi (colore, forma, organizzazione dello spazio) fondamentali in un dipinto.

La composizione degli espedienti tecnici utilizzati dall'artista, riesce a far nascere effetti di senso che l'osservatore non sempre riesce razional-

²⁶ Anche in guesto caso ci si servirà di Polidoro 2008.

mente a comprendere, ma dai quali si sente, in un certo senso, avvolto; sono effetti che parlano alle sensazioni, che suscitano in chi si trova dinanzi a loro, sentimenti d'inquietudine, di attrazione, di piacere, di rilassamento, di ripugnanza.

Sono proprio queste sensazioni, fondamentalmente, a costituire il significato dell'organizzazione dell'opera. Contenuto figurativo e contenuto plastico quasi sempre coesistono²⁷, ma entrambi godono di totale autonomia, sono indipendenti l'uno dall'altro; certo, l'interazione c'è e non è da poco ma, in alcuni casi, un aspetto può prevalere sull'altro.

L'esigenza di dimostrare che anche la composizione merita un'attenzione analitica in quanto dotata di espressione e contenuto propri, si è avvertita già nel XVIII secolo, per accentuarsi sempre di più (anche grazie ai contributi di Kandinskij ²⁸) fino a rendersi una vera e propria disciplina con la *Scuola di Parigi* e con Greimas.

2.1.3.1 PERCEZIONE

2.1.3.1.1 Leggi di unificazione figurale

Prima della Scuola di Parigi, la riflessione si concentra sul versante percettivo, sui prodotti immediati del processo di percezione.

Chiunque, osservando un quadro astratto, si farà un'idea del complesso del dipinto: non percepirà i singoli particolari a sé stanti, ma verrà investito da un misto di forme, linee e colori che gli permetteranno di avere una visione d'insieme. Secondo alcune teorie che la semiotica plastica prende in prestito dalla Gestaltpsychologie tale visione non si può dire che sia elaborata casualmente, ma che risponda a leggi precise di unificazione figurale. Sono nove i fattori per i quali si riesce a percepire un insieme di elementi come parti di un'unica configurazione:

- *Vicinanza*: elementi vicini sono percepiti come appartenenti alla stessa unità:
- Somiglianza: elementi simili sono accorpati in un'unica unità;
- Destino comune: elementi con la stessa direzione e lo stesso movimento formano un'unità;
- Persistenza dell'organizzazione iniziale: si proietta l'organizzazione iniziale delle forme di una situazione, anche se questa si modifica;
- *Direzione e buona continuazione*: se gli elementi si riuniscono in un punto, quelli con la stessa direzione fanno parte di un'unità;

²⁷ Per la pittura astratta si parla di pittura non figurativa. Lo si vedrà con la seconda analisi proposta, *infra* §. 2.1.4.

²⁸ In particolare, tra gli scritti più importanti per la sua analisi ci si può limitare a ricordare Lo spirituale nell'arte, 1912, e Punto e Linea nel Piano, 1926. Se ne tratterà nella seconda e terza parte di questo lavoro.

- *Chiusura*: se le forme degli elementi sono chiuse, le si selezionano come unità;
- Esperienza passata: si riconosce un'unità sulla base dell'esperienza e la si considera come tale;
- *Direzionalità*: riguarda la direzione di un'intera struttura che può influenzare quella dei suoi punti interni;
- *Orientamento*: elementi con uguale orientamento appartengono ad una stessa forma.

2.1.3.1.2 Rapporto figura-sfondo

L'insieme di ciò che è percepito, altro non è se non il rapporto che s'instaura tra figura e sfondo. Tendenzialmente si definirebbe la figura ciò che si trova in primo piano nell'opera, e sfondo ciò che, invece, è relegato al secondo piano. Questa asserzione non è errata, ma troppo riduttiva: sono stati finanche individuati dei fattori precisi per i quali figura e sfondo possono essere distinti. L'orientamento per esempio, la grandezza relativa, i rapporti di inclusione, di convessità, di simmetria e di costanza di larghezza, costituiscono, a ben guardare, uno schema abbastanza attendibile (anche se le possibili ambiguità devono sempre essere tenute presenti) per catalogare distinzioni solitamente spontanee.

La figura, peraltro, è in continua relazione col suo sfondo e questo rapporto è definito proprio dalle scelte stilistiche e materiali applicate per la loro composizione. La figura, con bordi compatti, può stagliarsi nettamente contro uno sfondo sfumato, evanescente; in tal caso si dirà che il loro rapporto è oggettuale. Ma la figura può risaltare anche per mezzo del suo colore denso e compatto (*epifanico*) su un colore indefinito, insaturo (*diafanico*).

2.1.3.1.3 Vettorialità e direzione

Si è parlato in precedenza di movimento dal punto di vista figurativo in relazione al tempo²⁹. Ma l'idea del movimento, non è forse data anche (e soprattutto) dalle configurazioni visive e dalla relativa resa percettiva? Gli studi sulla questione della resa percettiva sono ancora aperti e le ipotesi sono molteplici; può derivare dal modo in cui ci si è abituati a leggere un'immagine, ma anche da forze che, in un certo senso si esprimono mediante vettori, elementi visivi che l'osservatore dota di direzione e verso a seconda della sua esperienza con gli oggetti del mondo reale o della percezione di oggetti astratti dotati di punte (o comunque forme ed espedienti prospettici) tendenti in un verso preciso. Se le forze sono bilanciate e presenti, senza creare confusione nella percezione complessiva

²⁹ Cfr. supra § 2.1.1.5.

2.1.3.2 Equilibrio compositivo

Raggiungere un equilibrio compositivo significa anche organizzare gli spazi affinché il tutto risulti leggibile senza troppe difficoltà e, per far questo, si rende necessario il calcolo dei pesi visivi differenti che prendono gli elementi a seconda della loro posizione nel dipinto. Tra alto e basso è difficile che ci sia simmetria (così come tra destra e sinistra), se questa ci fosse, il quadro risulterebbe sostanzialmente statico. È utile però tenere in considerazione il fatto che in basso gli elementi diventano più pesanti, in alto acquistano leggerezza (così come è più facile leggere un'immagine da sinistra verso destra, che non da destra verso sinistra)³⁰.

2.1.3.3 Le categorie plastiche

Per passare ora dall'espressione plastica al suo contenuto significativo, si terrà in considerazione Greimas e la *Scuola di Parigi*, che servirà ad applicare la divisione strutturale del testo al linguaggio plastico. Per prima cosa è necessario categorizzare le figure - elementi base dell'espressione visiva - in categorie plastiche. Questa operazione è praticamente illimitata semplicemente perché possono esistere un numero infinito di figure e, pertanto, la catalogazione può variare ed ampliarsi nel momento in cui si incontra una forma, un colore, una configurazione spaziale nuova, non annoverata precedentemente.

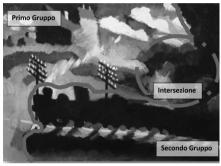
Le categorie plastiche presentano alcuni sottogruppi che riguardano la catalogazione delle forme, dei colori e dello spazio. Le categorie eidetiche hanno a che vedere con la forma e la loro applicazione pertinente è relativa al contesto in cui è inserita una figura: è difficile assegnare un attributo ad una forma se prima non la si è potuta confrontare con delle altre! Nelle categorie cromatiche, che hanno chiaramente a che vedere con il colore, sono i radicali cromatici, la saturazione ed il valore (il grado di luminosità) ad essere oggetto d'analisi. La teoria di Türlemann³¹ propone undici radicali di base (nero, bianco, rosso, verde, giallo, blu, marrone viola, rosa, arancione e grigio) e ne indaga i rapporti che intrattengono distinguendo, innanzitutto, gli acromatici, i semicromatici e i cromatici. Gli acromatici e i semicromatici si distinguono per luminosità

³⁰ Non ci sono teorie che diano una spiegazione precisa di questo fenomeno: le ipotesi sostenute da Arnheim per l'opposizione alto/basso (spazio anisotropico) riguardano la concezione della forza di gravità, per quella sinistra/destra, invece, si pensa alla disposizione degli emisferi dell'encefalo, o più semplicemente, ad una questione culturale di impostazione dell'attività di lettura.

³¹ Le rouge et le noir di Paul Klee, F. Turlemann in Corrain 2004.

(valore), mentre i *cromatici* vengono differenziati in *primari psicologici* (che hanno un grande rilievo percettivo) e *radicali* verso cui i primari tendono. I *primari psicologici* formano coppie di antonimi che si oppongono in quanto non è possibile alcun contatto fra di loro. Infine (non perché siano con questa esaurite tutte le categorie, ma perché sono tra le più rilevanti e immancabili), le *categorie topologiche* che permettono di distinguere tra uno spazio rappresentato e uno spazio rappresentante che rendono conto delle posizioni delle figure, nonché del loro orientamento. Esistono categorie topologiche *lineari*, se le posizioni sono valutate secondo un asse, *planari* se invece la valutazione avviene secondo un punto di riferimento.

Per partire con l'analisi plastica del dipinto di Murnau, si creeranno gruppi di figure seguendo i criteri di unificazione figurale elencati nel § 2.1.3.1.1. Il gruppo con maggiore risalto è quello che collega il treno, la sua ombra ed i ruderi del castello sulla destra del dipinto. È un faticoso movimento che procede da destra verso sinistra, un movimento



che l'occhio non segue con fluidità, che risulta un po' faticoso. Ma le pennellate, specie quelle sulla sezione destra, spingono tutte a sinistra e la posizione del treno, facilmente individuabile, porta l'osservatore a non poter vedere altra direzione da attribuire a questo unico complesso. Anche la nuvola di vapore diretta in tutta la sua leggerezza in alto a destra con tocchi veloci di colore, contribuisce a stabilire non solo la direzione del convoglio, ma anche l'idea del suo movimento. È una situazione di incrocio diagonale tra la nuvola e il treno, ma proprio per la possibilità di attribuire loro un significato figurativo si ha la certezza del verso che i vettori raffiguranti tali elementi devono assumere.

Il secondo gruppo è quello formato dal paesaggio nel quale è possibile includere la donna per la gamma di colori scelta dall'artista e comunque tutta la sezione sinistra (ad eccezione della porzione di spazio occupata dal treno). Le pennellate sono dirette in alto o in alto a destra, perciò il loro movimento è leggero, ma non slanciato, anzi, il complesso potrebbe dirsi statico: non ci sono lunghe linee o zone di colore molto allungate, i tratti sono tutti molto brevi; soltanto nella parte centrale sulla destra la pennellata si deforma a contatto con il gruppo analizzato in precedenza. I colori del secondo complesso sono per lo più appartenenti alla gamma del giallo e del blu, colori della terra e del cielo. Il giallo più intenso ap-

partiene al muro della casa in alto ed ai capelli della donna; il blu invece raggiunge il punto di massima intensità in alto a sinistra, nel cielo sui tetti delle case. Le tinte scelte sono simili a quelle reali, senza troppe stravaganze (ammesso che si possano chiamare così), ma i colori che emergono di più sono i bianchi, inferiori numericamente rispetto a colori come il giallo, però più contrastanti non solo col loro sfondo, ma anche con il gruppo emergente.

2.1.3.4 Simbolismo e semisimbolismo

Comprendere il contenuto di un linguaggio plastico, però, implica in particolare l'applicazione di schemi culturali ai quali si fa riferimento quasi inconsapevolmente. Interviene quindi il simbolismo come meccanismo di significazione grazie al quale un'espressione plastica si lega stabilmente ad un significato. Scomodare la cultura in tale ambito, significa, come già accaduto precedentemente con la connotazione³², spianare la strada a molteplici interpretazioni a seconda del bagaglio culturale individuale. Per evitare tali derive, la soluzione più auspicabile è quella di ricercare le coerenze testuali: colori, forme insiemi figurali confrontati con il contenuto simbolico accordatogli più frequentemente da una cultura, in particolare da quella dell'artista. Anche qui ci si rifà quindi al meccanismo dell'ancoraggio³³.

Nel simbolismo, dunque, sono singoli valori dell'espressione e del contenuto ad essere messi in relazione. Si potrebbe però passare ad un livello più complesso di relazione tra categorie (che sono cioè rapporti di elementi in un piano) rispettive ai due piani simbolici e parlare di semisimbolismo. I sistemi semisimbolici possono funzionare per ridondanza (più categorie dell'espressione per un solo contenuto) e possono essere sincretici (coinvolgono più linguaggi o più testi secondo una selezione precedente). Possono presentarsi anche contrasti dati dalla presenza nello stesso testo entrambi i termini di una categoria dell'espressione o del contenuto. Uno dei contrasti possibili può essere quello della categoria timica che vede opporsi disforia ed euforia; questa è una delle categorie meglio rese nei testi visivi grazie ai mezzi a disposizione dell'espressione. È grazie al semisimbolico che la relazione tra il discorso figurativo e quello plastico emerge chiaramente: è l'anello di congiunzione tra le due branche della semiotica visiva. Ma soprattutto interviene laddove la semiotica figurativa non riesce ad intervenire.

Si provi ora a badare alle *categorie eidetiche, topologiche* e *cromatiche* nel complesso sulla base di quanto detto finora. I due gruppi sono in forte

³² Cfr. *supra* § 2.1.1.3.

³³ Cfr. *supra* § 2.1.1.3.

contrasto per la direzione delle pennellate, in quanto il primo gruppo tende a dirigersi verso sinistra mentre il secondo verso destra; per la topologia, che vede il primo gruppo disposto ad angolo retto tra la destra ed il basso ed il secondo perfettamente incastrato, anch'esso ad angolo retto, occupante la sinistra e l'alto. Il punto di fusione tra le due parti è costituito dalla parte centrale della sezione destra: le pennellate sconvolgono il loro andamento ed i tratti, complessivamente uniformi in entrambi i gruppi, divengono più lunghi e slanciati. La categoria cromatica però è forse quella che rende meglio l'idea del contrasto. Il primo gruppo è prevalentemente nero con accenni di blu e verdi intensi, molto scuri; il secondo si avvicina a queste tinte solo per una questione di resa ombreggiata, altrimenti la prevalenza è di colori estremamente vivaci e luminosi come il giallo e l'azzurro. Due forze in contrasto che possono solo rappresentare uno scontro, una lotta, a causa della loro marcata differenza e dalla forza generata dall'incontro che cambia i connotati fissi del dipinto. Per ampiezza e direzione si direbbe essere il primo gruppo a prevalere, quindi la dimensione calda, allegra, pacifica (attributi istintivi dati ai colori presenti), ma a causa della figuratività (che non può essere ignorata) e della posizione in primo piano del primo gruppo, è questo, come già detto, ad avere la maggior emergenza e, probabilmente la supremazia sul secondo gruppo, con le sue tonalità di aggressione, di distruzione, di morte.

La semiotica plastica molto deve alle opere di Kandinskij che hanno proprio come scopo non solo l'analisi dell'evoluzione dell'arte, ma anche rendere l'arte qualcosa di analizzabile di per sé, per quella che è e non per il necessario riconoscimento delle immagini rappresentate nel mondo della realtà quotidiana.

La sublimata presenza dell'oggetto

Questa prima analisi, relativa all'olio *Murnau*. *Veduta con ferrovia e castello* del 1909, fornisce la possibilità di compiere un'analisi plausibile anche dal punto di vista delle branche della semiotica visiva (nonché dell'autore, ovviamente) grazie alla sua natura non del tutto astratta. È stato infatti possibile effettuare un'analisi con riferimento alla realtà quotidiana, riconoscendo elementi in essa reperibili, anche se trasfigurati dalla fantasia dell'artista. Di questa trasfigurazione ne ha dato formalmente atto la semiotica plastica, con le sue configurazioni di elementi, appunto, plastici, riferibili a null'altro se non a se stessi. L'habitus a cui arrestare, quindi, il processo interpretativo è dato tanto da elementi oggettivi propri della realtà quotidiana che da quelli comunicati, mediante testi e documenti, dall'artista stesso. La semiotica ha un gran potenziale interpretativo in

questo caso: possiede gli strumenti per pervenire alle stesse conclusioni del pittore e, in questo caso specifico, può averne conferma. Non sempre però è data questa possibilità. Non sempre gli artisti desiderano spiegare univocamente le proprie opere. È in quel caso che, quindi, le possibilità interpretative proposte dalla semiotica visiva acquistano la maggior rilevanza, forniscono un ampio e specifico strumentario di lettura dell'opera. Come si vedrà nell'articolo successivo però, l'applicabilità disciplinare della semiotica affronta problemi di validità e addirittura epistemologici, nel momento in cui non solo non è più possibile un riferimento chiaro e univoco alla realtà quotidiana, in quanto l'opera presentata è estremamente individuale e privata, ma non si può prescindere da una lettura univoca indirizzata proprio da chi l'opera la crea. A quel punto, sarà una sola intentio a prevalere e gli strumenti si piegheranno al volere e alla necessità dell'arte pura.

L'attualità della Casti Connubii Tra teologia e diritto canonico

Giulio Cesare De Rosis*

Introduzione

In questo contributo cercheremo di trattare gli aspetti giuridici e non solo afferenti ad un importante documento diremmo oggi "consegnato alla storia", nel senso che la sua validità - pur rimanendo intatta - è stata ampliata dal Concilio ecumenico Vaticano II e dal successivo magistero pontificio. Si tratta dell'Enciclica "Casti connubii" del Papa Pio XI pubblicata il 31 Dicembre 1930. Ma prima di trattare nel merito il documento vediamo brevemente come si è arrivato ad esso.

Dalla Arcanum Divinae Sapientiae alla Casti Connubii

E' il 1880 quando papa Leone XIII scrive l'enciclica *Arcanum Divinae Sapientiae*: fu la prima di un Papa dedicata al tema della famiglia e del matrimonio cristiano. In difesa della famiglia, insidiata da rinascenti errori, il Pontefice esaltò il valore del matrimonio, elevato da Gesù alla dignità di Sacramento. Ricordata l'origine del matrimonio e le successive degenerazioni della poligamia, Leone XIII riaffermò gli scopi e la disciplina del matrimonio cristiano; condannò il matrimonio civile e il divorzio; riaffermò l'esclusivo potere legislativo e giudiziario della Chiesa in materia di vincolo nuziale. La lettera enciclica di Leone XIII intendeva infatti difendere i popoli cristiani dalle false dottrine ispirate dai detrattori della fede circa la natura del matrimonio, inteso da essi come fatto meramente umano e perciò di competenza dello Stato¹. Cinquanta anni dopo, con intento anche celebrativo, è la volta di un altro documento stilato dal terzo successore di papa Gioacchino Pecci. Parliamo dell' enciclica *Casti connubii* di Pio XI.

Humus culturale, storico e sociale

Nel 1930 in Italia il Fascismo era nella sua apoteosi. C'è da tener conto di questo. Dal 1861, anno dell'unificazione del Regno d'Italia, i rapporti tra Stato e Chiesa erano andati sempre più logorandosi, poiché lo Stato mal sopportava l'ingerenza della Chiesa sulle questioni politiche che

^{*} Studente dell'Istituto Teologico Cosentino "Redemptoris Custos"

¹ Cfr. LEONE XIII, Lettera Enciclica *Arcanum Divinae Sapientiae*, 10 Novembre 1880 in www.vatican.va.

ormai non erano più di sua competenza.

Anche il matrimonio, come istituzione, fu vittima di questa separazione: la legge civile riconosceva solamente il matrimonio laico e non ammetteva a quello religioso alcuna validità; viceversa, la Chiesa Cattolica non era disposta ad accettare alcuna forma di matrimonio che non fosse quella regolata dai suoi ordinamenti.

Durante il fascismo, Mussolini, conscio del fatto che data l'impossibilità di incorporare la Chiesa nella sua ottica totalitaristica, l'unico modo per averne il consenso era quello di lasciarle ampio spazio ed ampia autonomia, nel 1929 firmò con il cardinale Pietro Gasparri, segretario di Stato di papa Pio XI i Patti Lateranensi, che prevedevano la stipula di un concordato con la Chiesa che regolasse definitivamente i rapporti tra Regno e Chiesa.

Anche la legislazione matrimoniale subì una modifica: da quel momento in poi il matrimonio disciplinato dal rito canonico ebbe effetti civili e tale matrimonio, usato anche oggi dalla maggioranza delle persone, fu detto "concordatario". Il concordato, che regola i rapporti tra la Chiesa e lo Stato, assicura alla Chiesa la libertà nell'esercizio del potere spirituale, garantendo alcuni privilegi agli ecclesiastici; riconosce, dunque, gli effetti civili del matrimonio religioso e delle sentenze di nullità dei tribunali ecclesiastici.

Il fascismo diede un grande impulso al matrimonio, anche se qualche volta rischiò di cadere nel ridicolo: si pensi che addirittura nel 1937 fu introdotta una tassa che penalizzava i celibi!

Un' anticipazione circa l'educazione della prole affidata alla famiglia, poi sarà ripresa nella *Casti connubii*, la troviamo nella lettera enciclica *Divini Illius Magistri*, promulgata il 31 dicembre 1929, e dedicata al tema dell'educazione cristiana della gioventù. Scopo dell'educazione, secondo papa Achille Ratti, è indicare quella serie di comportamenti che portano l'uomo a realizzare lo scopo soprannaturale per cui è stato creato: per cui ne deduce che solo l'educazione « cristiana » è vera educazione. Nel raggiungere questo obiettivo concorrono tre società: la famiglia, la società civile e la Chiesa.

- Punti nevralgici dell'Enciclica.

L'enciclica si compone di quattro parti: sulla natura del matrimonio, sui suoi benefici, sugli errori teorici e pratici diffusi contro il matrimonio cristiano, sui rimedi contro tali errori. Al di là della trattazione dei singoli argomenti, la *Casti connubii* fornisce un utile schema o indice dei principali problemi relativi al matrimonio, in gran parte, come vedremo, ancora attuali e presenti. Pio XI ricorda che esiste un diritto naturale a sposarsi (o a

non sposarsi) che la legge umana non può eliminare o circoscrivere (la critica è qui rivolta contro le leggi razziali, che limitano il matrimonio fra gli appartenenti a razze diverse, leggi che la dottrina della Chiesa non può approvare).

"Questa enciclica, pur adottando la dottrina classica (beni, fini e proprietà), conteneva almeno sette riferimenti all'amore coniugale (amor, dilectio o caritas). Sulle tracce del Catechismo tridentino, Pio XI affermava che esso riguarda tutti i compiti della vita coniugale e conserva nel matrimonio cristiano «un qualche primato di nobiltà». L'autore più innovativo fu però H. Doms, con il volume Sul senso e il fine del matrimonio. Confortato dalle aperture di Pio XI, egli propugnava l'abbandono dello schema tradizionale dei fini e dei beni, a suo parere incapace di valorizzare l'amore coniugale, in favore del concetto di unità a due, che esige una mutua donazione fisico-spirituale (e quindi l'amore coniugale): la prole, che può derivare dall'unione fisica, è un arricchimento dell'unità a due e non un fine primario"².

La Casti connubii all'interno del Codice Pio Benedettino.

L'enciclica è stata redatta quando è vigente il Codice di diritto canonico pubblicato dal Papa Benedetto XV il 27 maggio 1917, il cosiddetto codice pio-benedettino. Per ciò che concerne il matrimonio nel codice del 1917 i fini considerati erano tre, uno primario, il bonum prolis (la procreazione ed educazione dei figli), e due secondari, mutuum auditorium (sostegno morale) e remedium concupiscentiae (rimedio del desiderio carnale). Nel codice del 1983, promulgata dal papa Giovanni Paolo II, questa gerarchia dei fini è stata abolita; esso riporta come fini del matrimonio il bonum prolis ed il bonum coniugum (rispetto e sostegno del coniuge nei confronti dell'altro). Ma questa è un'altra storia.

La Casti connubii com'è noto, fu uno spartiacque nella storia della chiesa cattolica. Si trattò infatti del primo pronunciamento papale su argomenti che concernevano il corpo vivente e il suo governo: sulla sessualità coniugale, sulla contraccezione e l'aborto e sull'eugenetica. Sono gli anni in cui nell'area tedesca si concentra una disputa teologica intorno alla «questione coniugale». Questa disputa vide contrapposti un clero aperto al dialogo con la modernità e un gruppo di fautori della morale tradizionale fondata sul diritto naturale. Ne fu l'emblema il caso sollevato dall'articolo «La rivoluzione del matrimonio» del sacerdote Matthias Laros³.

² ERIO CASTELLUCCI, *Piena valorizzazione dell'amore coniugale* in "Vita pastorale" 6 giugno 2005.

³ Cfr. Lucia Pozzi, La «Casti connubii», il magistero e la legge naturale: note sulla storia della genesi del documento pontificio, in "Cristianesimo nella storia" 3/2013, pp. 799-822.

"L'enciclica poneva la famiglia nell'occhio dell'attenzione primaria della Chiesa. Fino a quest'epoca si riteneva infatti la realtà della famiglia e del matrimonio un dato comunemente accettato, e di fatto esso rientrava in modo pacifico ed assoluto nel patrimonio sociale, culturale ed educativo di tutti. Questa tranquilla ovvietà del dato matrimoniale e familiare era tuttavia da tempo intaccata ed il pensiero post-illuministico aveva messo in crisi e profondamente minato quella organicità culturale che reggeva i fondamenti dell'istituto matrimoniale e familiare.

Coestensivamente alla cultura in senso lato – che veniva pervasa da un antropocentrismo di matrice laica che problematizzava l'intero panorama del vissuto religioso ed ecclesiale ed intaccava profondamente il riferimento profondo al dato cristiano – entravano in una situazione di disagio anche il matrimonio e la famiglia. Ecco perché Pio XI pose una rinnovata attenzione alla realtà del matrimonio e della famiglia, al fine di mantenere nell'ambito cristiano lo specifico di questa istituzione, nella quale la realtà antropologica, teologica, spirituale e sociale si fondano in un inseparabile *unicum*"⁴.

Rilevanza Canonico – giuridica del Documento

L'enciclica di Pio XI continua il discorso di *Arcanum* sia per ciò che riguarda le conseguenze nefaste del matrimonio civile sia per mettere in chiaro che è volontà di Dio che il matrimonio rato e non consumato sia indissolubile. Afferma infatti che la fermezza e l'indissolubilità del matrimonio, anche naturale non possono essere messe in discussione da nessuna potestà umana. Il Pontefice, per dare più forza al suo discorso, non manca di far riferimento ai canoni del tridentino che avrebbero definito solennemente l'unità e la fermezza del vincolo di cui Dio stesso è autore.

Pio XI continua a ribadire che la *inviolabilis firmitas*, la legge instaurata da Cristo non può essere inviolata dalla volontà umana se questo testo può dare l'impressione che papa Achille Ratti stia parlando dell'indissolubilità intrinseca solamente, i dubbi sono fugati subito dopo, quando, parlando dei matrimoni naturali e di quelli rati non consumati che possono essere sciolti solo dalla Chiesa ex iure divino, è categorico nel precisare: "tuttavia tale facoltà non potrà mai applicarsi e per nessuna ragione al matrimonio cristiano rato e consumato". Pio XI da anche la ragione teologica di questa indissolubilità estrinseca che lui stesso intende indagare con reverenza e semplicità, che è da ritrovare " nel significato mistico del matrimonio cristiano, che si ha in maniera piena e perfetta nel matrimonio consumato tra fedeli" secondo il passo paolino di Ef 5, 32. Il matrimonio si riferisce infatti alla unione "più che perfetta" (perfettis-

⁴ Francesco Pilloni, Danza nuziale. Itinerario teologico e catechismo per coppie e famiglie, Effata editrice, Torino 2002, p.16.

sima illa coniunctio) che vi è tra Cristo e la Chiesa, che è indissolubile. Solo nel matrimonio rato e consumato è presente il simbolo e la ragione mistica dell'indissolubilità. L'intervento di Dio, perfezionando l'amore umano naturale conferma l'indissolubilità e l'unità del matrimonio e santifica le persone dei coniugi.

La Casti connubii, in base a guesta analogia tra il matrimonio cristiano e l'unione Cristo – Chiesa, stabilisce il primato dell'ordo amoris, da cui provengono tutti gli obblighi matrimoniali. Essa infatti, sottolineando che dall'unione degli animi proviene l'unità profonda dei coniugi - spirituale e corporale- si sofferma sul significato del vocabolo sacramentum. L'enciclica facendo proprio la dottrina agostiniana dei tria bona, fa il tentativo di trovarne il nesso con il concetto di contratto e ne approfondisce il significato religioso con passaggi molto significativi. Il sacramentum designa sia l'indissolubilità del vincolo matrimoniale che l'elevazione e la consacrazione del contratto a segno efficace di grazie, acquistate per i meriti del Cristo. Il papa Pio XI riprende guesto concetto di consacrazione con una notevole espressione riguardante i coniugi, che sarà poi riutilizzata dal Concilio Vaticano II nella Gaudium et spes: "da un tale sacramento fortificati e santificati e quasi consacrati". Espressione che sta ad indicare la nobiltà dello stato dei coniugi cristiani e soprattutto la santità di tale vincolo. Immagine di quello che unisce in un mistero di amore, il Cristo e la Chiesa, da esso infatti emerge l'inviolabilis firmitas, come pure il bonum fidei, origine di una unità, castità, carità e obbedienza onesta e nobile per costruire la pace familiare, la dignità e la felicità del matrimonio.

Dal punto di vista dottrinale, Pio XI ha chiarito che l'indissolubilità estrinseca ex iure divino proviene dalla consumazione la quale ha un significato teologico mistico – fondamentale, per il costruirsi del sacramento. Ribadisce, in linea con la Tradizione che il Romano Pontefice non ha la facoltà di scioglierlo. Anche se non è una definizione dogmatica la sua posizione si aggiunge a tutto l'insegnamento magisteriale, confermandolo ed arricchendolo della sua visione teologica. Dal punto di vista dell'antropologia, la *Casti connubii* pone in evidenza la valenza positiva dell'amore umano, che è la materia che Dio può lavorare per portarla alla perfezione dell'amore divino.

E' un'enciclica dunque che osa indagare sul fondamento teologico del sacramento e anche guardare con occhio fiducioso, anche se disincantato, sulle vicende ed energie umane. Il periodo 1880 – 1930 teologicamente molto fecondo per ciò che riguarda la teologia del matrimonio, ha

MARIA CRISTINA FORCONI, Antropologia cristiana come fondamento dell'unità e dell'indissolubilità del patto matrimoniale. Roma 1996, pp. 104 – 107; Cfr. GRZEGORZ KADZIOCH, Il ministro del sacramento del Matrimonio nella tradizione e nel diritto canonico latino e orientale, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997 pp. 103 – 104.

visto dunque venire alla luce la seconda enciclica cardine dei tempi moderni che avrà notevole ripercussione sul magistero che seguirà⁵.

Il matrimonio è indissolubile ma sappiamo delle "deroghe" in alcuni particolarissimi casi. Ebbene vi furono dei casi che hanno coinvolto lo stesso Pio XI. «Si trattava di matrimoni di non cattolici, di cui uno era battezzato e l'altro no.

Tali matrimoni erano finiti col divorzio; in seguito, una delle parti voleva diventare cattolica e sposare una persona cattolica. Pio XI nel 1924 concesse lo scioglimento»⁶. Il 2 aprile 1924 concesse lo scioglimento per le già citate ragioni a Elizabeth Bukovicz e Carolo Bukovich. Altro scioglimento di un matrimonio simile fu concesso da Pio XI il 10 luglio 1924⁷.

Attualità dell' Enciclica di Pio XI.

Oggi c'è la pretesa di riconoscimento da parte dello stato di alcune forme di contratto che non sono il matrimonio. Il dibattito che si è innestato – anche in casa cattolica - sul riconoscimento delle convivenze, nell'immaginario collettivo è un fatto nuovo. Spesso si dice che bisogna prendere atto di una situazione sociale che è cambiata e quindi non chiudere gli occhi davanti alle nuove realtà. Certo, il livello odierno di disgregazione della famiglia è indubitabilmente più alto di quello di 40-50 anni fa. E però sorprenderà certamente sapere che la teorizzazione della convivenza e del suo riconoscimento giuridico è molto antica, al punto che ne parla l'enciclica *Casti Connubii*. E il Papa dà un giudizio molto chiaro su questa pretesa, un giudizio che vale anche per oggi, perché – sia detto per i "revisionisti" – l'enciclica è un documento del Magistero e quindi sempre valido visto che il Magistero non va in prescrizione.

"Tale natura, affatto propria e speciale di questo contratto (il matrimonio, ndr), lo rende totalmente diverso, non solo dagli accoppiamenti fatti per cieco istinto naturale fra gli animali, in cui non può esservi ragione o volontà deliberata, ma altresì da quegli instabili connubii umani, che sono disgiunti da qualsivoglia vero ed onesto vincolo di volontà e destituiti di qualsiasi diritto di domestica convivenza".

"...Movendo da tali principi (la riduzione del matrimonio a istituto esclusivamente umano, soggetto alla volontà dell'uomo), alcuni giunsero al punto di inventare altre forme di unione, adatte, come essi credono,

⁶ Cfr. DIMITRIOS SALACHAS, *Lo scioglimento del matrimonio non sacramento in favore della fede*, in "Ura Orientalia" VI (2010), p.207 -231; -La sitografia consultata per la redazione del presente testo non è stata esplicitata trattandosi di notizie riguardanti il carattere generale dell'argomento e non di studi di ultima edizione.

⁷ ZBIGNEW PILAT, Rilevanza giuridica delle interpellazioni e delle cauzioni nello scioglimento del Matrimonio, Edizioni Università Pontificia Gregoriana, Roma 2007, p. 75

alle presenti condizioni degli uomini e dei tempi, e propongono quasi nuove forme di matrimonio".

Conclusioni.

Il matrimonio viene dall'uomo, in quanto risale al libero consenso degli sposi. La natura del matrimonio invece, istituito da Dio, è "sottratta alla libertà umana". Da "Dio autore della natura e da Gesù Cristo redentore della medesima natura" vengono "l'istituzione, le leggi, i fini, i beni del matrimonio". Abbiamo riportato l'insegnamento della *Casti connubii* con uno sguardo attento perché il documento, oggi quasi dimenticato, si rivela ancora 85 anni dopo la sua redazione come ammonimento profetico di grandissima attualità. Il Vaticano II presuppone questo riassunto autorevole della tradizione cattolica che va accolta con rinnovato vigore anche al tempo presente.

IL RINNOVAMENTO SPIRITUALE DELLA CHIESA A PARTIRE DAI PADRI

Esaminando l'opera "Le cinque piaghe della santa Chiesa"

di Antonio Acri*

"L'atto del parlare, del parlare autentico, esige il rispetto della parola poiché su chi parla vigila la parola Originaria, il Logos, eterno e storico nello stesso tempo, dal quale sono dette parole che sono Spirito e Vita".

Introduzione

Antonio Rosmini² venticinquenne scrive un libricino, *Dell'educazione cristiana*. *Saggio sull'unità dell'educazione*, che pubblicherà nel 1825 e che dedica e regala alla sorella Giuseppa Margherita, a lui legatissima, e che seguirà la scelta del fratello nella vita religiosa. Il fine dell'operetta è quello pedagogico rivolto alla formazione dei giovani cristiani. Finalità che è tipica della cultura cattolica soprattutto nell'età della Restaurazione, una cultura tutta rivolta alla riconquista della società europea sconvolta dalla Rivoluzione francese, le cui radici da estirpare vengono chiaramente individuate nella diffusione delle idee operata dal movimento culturale dell'Illuminismo³.

Com'è noto, infatti, in quegli anni non a caso nascono le prime iniziative del laicato cattolico, proprio con la finalità di diffondere la cultura cristiana presso le nuove generazioni. Quelle iniziative – studiate da Gabriele De Rosa, da Candido Bona, da Sandro Fontana e da altri storici nei loro lavori⁴ – si caratterizzarono proprio per l'impegno nella edizione e nella diffusione gratuita delle opere di autori cattolici. Rosmini ne sposò a tal punto lo spirito e i programmi da farsi lui stesso promotore di imprese

^{*} Studente dell'Istituto Teologico Cosentino "Redemptoris Custos"

¹ A. BARTUCCI, L'uno e i molti nel pensiero di Rosmini, in Fides Quaerens – Rivista dello Studio Teologico Cosentino "Redemptoris Custos" dell'Arcidiocesi di Cosenza-Bisignano, Rende 2009, a. 0 n.1 (2009) n.s.

² Beato Antonio Rosmini Teologo, filosofo, fondatore, nasce a Rovereto (Trento), 24 marzo 1797 e muore a Stresa, 1 luglio 1855. Beatificato il 18 novembre 2007, la memoria liturgica ricorre per la Chiesa Cattolica il 1 luglio.

³ G. IGNESTI, Il rinnovamento della Chiesa sul fondamento dei Santi Padri nel pensiero di Antonio Rosmini. http://www.lumsa.it/giuseppe-ignesti.// bello dell'insieme. Per una educazione enciclopedica, a cura di E. MANNUCCI E G. SALZANO, Roma 2014.

⁴ P. BRUNONE LANTERI, *Direttorio e altri scritti*, con introduzione di R. De Mattei, Cantagalli, Siena 1975.

grandiose quali quelle di una edizione poliglotta della Sacra Scrittura, accanto alla quale progettò la ristampa critica di "Tutti i Padri greci e latini".

E ne scrisse nel febbraio del 1825 a Giuseppe Brunati: "Oh voi mi direte, e' saranno di que' nugoloni che si mostran la state, che promettono mari e diluvi, e poi, dati alcuni spruzzoli... si dileguano a' venti... de' quali nugoloni si cuopre così agevole il cielo d'Italia! Non so io di questo; ma vedremo...". Consapevolezza certo della vastità dell'impresa, ma anche chiara audacia nel progetto e lucido giudizio sulla necessità di ricorrere a quelle fonti per rinnovare le basi stesse della cultura cattolica del tempo.

Rosmini si ispira ai Padri

Il modello cui Rosmini si ispira è il pensiero di S. Agostino⁵, precisamente quello espresso nell'opera *De catechizandis rudibus*, che noi oggi diremmo: la catechesi dei semplici. Comunicare dunque il nucleo centrale della fede in modo che sia comprensibile a tutti. Ma accanto ad Agostino egli ha presenti e cita anche altri Padri della Chiesa, come Origene, Tertulliano, Ireneo, Basilio, Cirillo, Atanasio e Giovanni Crisostomo.

Essi sono visti, contemporaneamente, come i "testimoni delle verità rivelate", come difensori della stessa dottrina contro gli eretici: Rosmini intende camminare sulla loro scia, perché essi incarnano in maniera emblematica la tradizione della Chiesa.⁶

Rosmini naturalmente si pose il problema che sempre nella storia della Chiesa han dovuto affrontare quanti nelle varie epoche hanno sentito la necessità e l'urgenza di un autentico rinnovamento spirituale e materiale perché il messaggio evangelico meglio fosse accolto nei mutati tempi della storia umana.

Se il problema per Rosmini era infatti quello di operare intellettualmente per la riforma della cultura cattolica, in modo che fosse comprensibile anche agli uomini del suo tempo e servisse loro per rinnovare nell'intimo la loro fede nel messaggio di Cristo, era necessario dunque che egli si richiamasse alle radici storiche del cristianesimo poste in essere fin dalla sua nascita, a quelle esperienze cui diedero vita i pastori delle comunità ecclesiali dei primi tempi, immediatamente legati alle tradizioni stesse trasmesse dagli Apostoli alle Chiese da loro fondate: che è quanto dire rifarsi a quegli scrittori cristiani che con l'esempio della loro vita e l'ortodossia delle loro riflessioni sul nucleo stesso della fede nella Buona Novella furono riconosciuti dalle stesse prime comunità cristiane

⁵ Antonio Rosmini al p. Antonio Bottari, somasco: "Agli occhi miei il maggiore de' Padri è Sant'Agostino", in: A. ROSMINI, Epistolario completo di Antonio Rosmini-Serbati prete roveretano, Ed. Coi tipi di Giovanni Pane, Casale 1887-1894. Voll. 13

⁶ A. STAGLIANO', La teologia secondo Rosmini, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 128-129

come loro autorevoli fondatori. È questo infatti che conferisce a quanti vennero poi chiamati "Padri della Chiesa" il carattere di solidi punti di riferimento per la rinascita della cristianità anche nelle successive epoche della storia, in quel processo sempre necessario di una nuova presentazione del messaggio di Gesù, in costante fedele adesione al suo pensiero e alla sua vita⁷.

Naturalmente se il ricorso ai Padri ci consente di includere la nostra vicenda attuale nel grande fiume della continuità rappresentata dalla storia stessa della Chiesa, con un contatto diretto alla fonte della Scrittura e, quindi, alla Rivelazione biblica, tuttavia esso ci consente solo di abbeverarci a questa fonte spirituale, che orienta il nostro animo e la nostra mente, ma non ci offre le soluzioni concrete che solo noi, in piena libertà, dobbiamo concepire e realizzare in risposta a quel che il nostro tempo esige da noi e a quel che lo Spirito divino suggerisce al nostro animo. L'aiuto che ci viene dai Padri non sostituisce la nostra libera volontà e responsabilità, ma certamente orienta e ispira il nostro impegno presente, sollecita il nostro discernimento.

Sarebbe una falsa prospettiva, una pericolosa illusione quella di pensare che attraverso i Padri noi possiamo riprodurre tali e quali nel nostro tempo i caratteri propri della comunità cristiana dell'epoca apostolica: sarebbe una prospettiva errata, perché priva della consapevolezza della dimensione storica degli eventi passati, della lunga teoria dei secoli trascorsi, della nostra presente esperienza di vita.

L'influsso del pensiero patristico a partire dallo scritto "della sofferenza"

Possiamo però, anzi dobbiamo fare tesoro del modo con cui i Padri hanno letto e spiegato ai loro contemporanei le Sacre Scritture, riprendere quindi la loro lezione che fondamentalmente consiste nel leggere attentamente la lettera di tali Scritture al fine di comprenderne appieno lo spirito: che è quanto dire leggere nella Bibbia la parola stessa di Cristo, la Parola ultima di Dio agli uomini. Imitare dunque i Santi Padri nel modo stesso con il quale essi hanno letto la Scrittura, non ripetendo pedissequamente quanto loro hanno già detto nei primi secoli della cristianità, ma offrendo noi il nostro contributo, del tutto nuovo, di intelletto e di vita spirituale, cioè attraverso la nostra comprensione razionale e la concreta esperienza personale, per rispondere a quel che Dio stesso per mezzo di Gesù Cristo presente nella Bibbia ancor oggi ci chiede nel profondo del nostro animo⁸.

⁷ G. IGNESTI, Il rinnovamento della Chiesa...

⁸ G. IGNESTI, Il rinnovamento della Chiesa...

La lettura della Bibbia da parte dei Padri ci aiuta quindi a recuperare la prospettiva che, sull'esempio stesso di Gesù Cristo, essi nutrirono grazie all'azione dello Spirito nel comprendere gli scritti dell'Antico Testamento.

Il Manzoni appezzò molto questo primo scritto del Rosmini, nel quale individuò chiaramente proprio la fonte d'ispirazione nella Patristica.

"Nel 1827 – racconterà Niccolò Tommaseo⁹ a Giovanni Sforza¹⁰ – don Alessandro Manzoni conobbe di persona (me indegno e non necessario presentatore) l'abate Rosmini, del cui libro intorno all'educazione cristiana (se la memoria non sbaglia il titolo), libro dedicato all'unica sua sorella, esso Manzoni aveva già detto di sentirvi lo spirito de' primi Gran Padri, per affettuosa meditazione a lui noti".

Il grande scrittore lombardo scrisse dunque al Tommaseo come a suo avviso tale libro gli apparisse "composto secondo lo spirito e anche la forma de libri dei Padri". E il Tommaseo farà suo il giudizio del Manzoni il quale, come si è detto, affermò di "sentirvi lo spirito de' primi Gran Padri, per affettuosa meditazione a lui noti".

Ma analoga attenzione per i Padri è già presente anche in un precedente manoscritto giovanile rosminiano, *Il giorno della solitudine*, scritto dal Rosmini tra i quattordici e i sedici anni, operetta inedita pubblicata po-

¹⁰ Sfòrza, Giovanni, conte di Cotignola e signore di Pesaro. - Figlio naturale (n. 1466 - m. 1510) di Costanzo I. Confermato dal pontefice nell'investitura di Pesaro (1483 e 1490), dovette legarsi (1493) alla politica dei Borgia e sposare Lucrezia; ma, cambiata la politica papale, dovette subire l'annullamento del matrimonio (1497) e fuggire di fronte alla minaccia del Valentino (1499). Riebbe la città dopo la morte di Alessandro VI (1503).

⁹ Tommasèo, Niccolò. - Scrittore (Sebenico 1802 - Firenze 1874). Nato in una famiglia di commercianti italiani, compiuti i primi studì nel seminario di Spalato, nel 1817 si trasferì per gli studî di legge a Padova, dove conobbe A. Rosmini. Nell'ambiente padovano, dopo il conseguimento della laurea (1822) e un breve soggiorno a Sebenico, iniziò la sua carriera di scrittore e pubblicista; si trasferì poi a Milano (1824-27), dove lavorò per l'editore Stella, si legò di devota amicizia ad A. Manzoni (si vedano i Colloqui col Manzoni, post., 1928) e cominciò a collaborare all'Antologia (v.) di G. P. Vieusseux; quindi a Firenze, dove intensificò tale collaborazione, strinse amicizia con G. Capponi ed ebbe una sofferta relazione amorosa con Geppina Catelli. Dopo la chiusura della rivista, causata in parte da un suo articolo-recensione che provocò il risentimento dell'ambasciatore d'Austria, scelse la via dell'esilio in Francia (1834), vivendo a Parigi, a Nantes e infine in Corsica; di qui, beneficiando di un'amnistia, rientrò in Italia (1839), fece ritorno a Sebenico e si stabilì per un decennio a Venezia. Fu un periodo d'intensa attività letteraria e anche politica. Imprigionato nel gennaio 1848 per le sue posizioni antiaustriache, liberato nel marzo, insieme a D. Manin, dal popolo insorto, fu ministro nel governo provvisorio, ambasciatore a Parigi e tra i più accesi protagonisti della difesa della Repubblica veneziana; caduta la quale si rifugiò a Corfù (1849), dove riprese la sua attività scrivendo tra l'altro un libro su quegli avvenimenti (Venezia negli anni 1848 e 1849, 2 voll., post., 1931-50), e sposò la vedova Diamante Pavello, che lo assistette nella sua incipiente cecità. Solo nel 1854 tornò in Italia, stabilendosi a Torino e poi a Firenze (1859), dove morì.

stuma solo ai nostri giorni sulla rivista "Lateranum"11.

In questo scritto giovanile, quasi un brogliaccio su letture fatte grazie alla ricca biblioteca paterna, Rosmini cita, oltre ad Agostino, molti altri padri della Chiesa, quali tra gli altri Lattanzio, Gerolamo, Giustino, Eusebio e Clemente Alessandrino.

Tale breve saggio giovanile precede quindi l'opera già citata sull'educazione cristiana. Esso si basa fondamentalmente sull'uso dei manuali del padre domenicano Antonino Valsecchi, considerato il maggiore apologista cristiano del Settecento, e del "franzese" Nicolas Frèret, morto nel 1749, autore di una famosa opera intitolata *Examen critique des apologistes de la religion chrétienne*, pubblicata postuma¹², ma che conobbe grande fortuna in tutta Europa essendosi ristampata in numerose edizioni. Sebbene Rosmini negli anni a venire avrebbe criticato l'uso dei manuali, giudicando scientificamente più corretto il ricorso alla citazione diretta degli autori attraverso le loro stesse opere, inizialmente in questi suoi lavori giovanili egli si avvalse largamente dell'uso di questi manuali a carattere enciclopedico, correggendo poi questo suo uso con il rivedere accuratamente tali suoi scritti giovanili, integrandoli anche ampiamente persino con l'inserimento dei testi originali degli autori citati.

Questo manoscritto giovanile del Rosmini riveste poi una particolare importanza per ricostruire un momento della sua formazione teologica e filosofica, quello della sua primissima giovinezza, quando cominciò a crescere moralmente e intellettualmente grazie anche alla meditazione sui volumi della biblioteca di famiglia, in un momento delicato della sua vita di giovane, precedente a quegli anni più maturi cui per lo più si è poi concentrato l'interesse della storiografia. Furono quei primissimi anni giovanili quelli della sua iniziale formazione da autodidatta, precedenti agli stessi studi universitari, anni che gli consentirono di formarsi quella cultura di base sulla quale poi tornò affinandola e verificandola con metodo negli anni a venire.

Ma l'influsso più profondo del pensiero dei Padri è chiaramente ancor oggi visibile nello scritto che al Rosmini provocò grandi sofferenze, ma che gli conferirà il titolo di sensibile e intelligente precorritore, quasi un vero e proprio profeta dei nuovi tempi della Chiesa contemporanea, nell'opera intitolata: *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*.

Uno scritto che, com'è noto, fu steso da Rosmini già nell'autunno-inverno del 1832 e pubblicato dopo l'elezione del Cardinale Giovanni Maria

¹¹ G. LORIZIO, Un manoscritto giovanile rosminiano: Il giorno della solitudine. Trascrizione e interpretazione, in Lateranum, n. s., n. 2 (1993).

¹² Uscì postuma nel 1766. L'opera però fu attribuita a molti autori, tra i quali persino al barone d'Holbach.

Mastai-Ferretti, Pio IX¹³, forse stimolato da una vivace e profonda corrispondenza che egli intrattenne in quel periodo con il Tommaseo, ma che va ricondotto a mio parere, come vedrò più innanzi, alla forte impressione che si ebbe negli ambienti più avvertiti del cattolicesimo europeo a causa degli eventi che interessarono le comunità cristiane d'Irlanda, Belgio e Francia tra il 1829 e il 1832. E fu forse l'andamento stesso di quegli eventi e le ripercussioni che essi ebbero nella Curia romana che consigliarono Rosmini a soprassedere alla stampa di quelle pagine, rinviandole a un'epoca più propizia a una loro migliore accoglienza¹⁴.

A partire dal titolo stesso dell'opera si può rinvenire l'influsso esercitato su Rosmini dalle sue vaste e profonde letture della prima letteratura cristiana, infatti l'immagine delle cinque piaghe di Cristo in croce è anch'essa di antica origine patristica. Questo richiamo all'immagine delle piaghe nel Cristo crocifisso è dallo stesso Rosmini ricordato nella nota *Risposta al p. Theiner*¹⁵, nella quale egli fece cenno come tale immagine fosse già stata al centro dell'intervento di Papa Innocenzo IV al Concilio di Lione, nel 1245, e poi più volte ripresa da altri, senza offrire motivo di critica. Ma è lo spirito intero che permea tutta l'opera, quello della riforma interna della Chiesa, che è in tutte le pagine riflesso costante del forte richiamo da parte del Rosmini all'esempio della Chiesa primitiva.

La concezione ecclesiologica del Rosmini alla base della sua forte tensione per la riforma religiosa ha tra le sue fonti ispiratrici lo stesso movimento ecclesiale tendente a una vera e propria "riforma cattolica" quale da tempo nell'età moderna era auspicata da tutta una forte corrente spirituale. E se quella Chiesa dei primi tempi non è dal Rosmini intesa come un modello del tutto immutabile rispetto alle forme storiche in cui si era espresso, soprattutto nei suoi momenti istituzionali, tuttavia l'eredità spirituale di quelle prime comunità cristiane andava, a suo avviso, custodita e rinverdita, pur tenendosi appunto conto delle mutate circostanze dei tempi¹⁶.

Lo studioso che più di tutti ha messo in luce l'importanza dei Padri nel pensiero di Rosmini, è Antonio Quacquarelli, scrive che a suo parere "senza la base patristica non si può comprendere il libro *Delle Cinque Piaghe*" ¹⁷.

¹³ A. ROSMINI, Le cinque piaghe della Santa Chiesa, apparati e note di N. GALANTINO, Ed. San Paolo, Milano 2007, p. 306

¹⁴ Come Rosmini stesso scrisse in un paragrafo aggiunto nell'ultima pagina della sua opera, in occasione della sua pubblicazione nel 1846. Vedi A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, a cura di C. RIVA, Morcelliana, Brescia 1971, p. 357.

¹⁵ A. ROSMINI, *Risposta ad Agostino Theiner*, a cura di R. ORECCHIA, Ed. Cedam, Padova 1972, vol. I, p. 7.

¹⁶ G. IGNESTI, Il rinnovamento della Chiesa...

¹⁷ A. QUACQUARELLI, La lezione patristica di Antonio Rosmini, Stresa-Roma 1980, p. 64.

E certamente il Padre della Chiesa verso il quale Rosmini esprime nettamente la sua più viva preferenza è Origene, che viene da lui definito "lume splendidissimo della Chiesa", nonostante fosse all'epoca guardato con sospetto dal mondo cattolico. Con una certa finezza, infatti, Rosmini lo chiama, con accorte parole, "un Padre del terzo secolo della Chiesa", evitando di usare la formula diretta di Padre della Chiesa. Ma resta comunque la sua forte predilezione per Origene, del quale Rosmini evidenzia la grande lezione donata alla Chiesa, alla quale tutta, per ogni futura generazione, il grande dottore alessandrino del II-III secolo ha insegnato la via maestra del legame profondo che deve intercorrere tra la lettura orante delle Sacre Scritture e l'esempio coerente della vita.

Quanto il possesso delle ricchezze e dei beni materiali avesse col tempo contribuito nella Chiesa alla corruzione del sacerdozio viene dal Roveretano sottolineato proprio riprendendo una delle preoccupazioni costanti degli "antichi Padri", in primo luogo del "grande Origene",

"quel grande formatore di Vescovi e di Martiri", che esortava il clero del suo tempo a "cessare d'essere i sacerdoti di Faraone, per divenire i sacerdoti del Signore, come Paolo, come Pietro, come Giovanni, che non avean né oro né argento, ma che pure possedevano tali ricchezze, che la possessione della terra intera non avrebbe potuto lor dare".

E commenta Rosmini come Origene con coerenza confermasse questi principi con una condotta di vita estremamente semplice e povera. Essersi allontanati da tali precetti – deplorava il Nostro –, soprattutto a partire dal VI secolo, aveva causato grave danno agli uomini di Chiesa che furono pertanto "oppressi dalla mole delle cure secolaresche, che toglieva i loro animi alla contemplazione delle divine cose, e rubava il loro tempo prezioso e le lor forze alla dispensazione della parola di Cristo a' fedeli, all'educazione del Clero, e all'assiduità delle pubbliche e private preghiere"¹⁸.

Ed è ancora a un Padre che Rosmini ricorre per trovare conferma di tale sua preoccupazione, a san Gregorio Magno, del quale ripete i continui lamenti sparsi nelle sue lettere e nelle sue omelie, circa la condizione del suo alto ministero apostolico che lo costringe a dedicare troppo tempo a svolgere funzioni profane, a servizio della Chiesa a lui affidata e dello stesso popolo cristiano, scrivendo come

"sotto colore dell'episcopato [...] sono ritornato al secolo: giacché in questa moderna condizione del pastorale offizio, debbo servire a tante cure terrene, che non mi ricorda d'aver mai servito a tante nella vita laicale. [...] Laonde piango me

¹⁸ A. ROSMINI, Delle cinque piaghe..., cit., pp. 87-88.

stesso, cacciato lungi dalla faccia del mio Creatore"¹⁹. Ma ai giorni nostri – si chiedeva Rosmini retoricamente, ma con viva speranza – non è chiaro, anche a chi "pur solo abbia il lume dell'intelletto non appannato, a vedere che è scoccata l'ora in cui l'impoverire la Chiesa è salvarla?"²⁰.

Il danno creato alla Chiesa da questa cultura prevalente negli alti prelati era stato già denunciato all'inizio del Trecento dallo stesso Dante Alighieri che aveva sottolineato come la loro attenzione fosse concentrata nello studio e nelle controversie sui Decretali, mentre "l'Evangelio e i dottor magni son derelitti"²¹ e, con parole ancor più precise, sempre l'Alighieri aveva rimproverato i cardinali italiani in procinto di partecipare al Conclave di Carpentras ai primi di giugno del 1305, di essersi allontanati dall'insegnamento dei Padri della Chiesa, scrivendo loro: "lacet Gregorius tuus in telis aranearum; iacet Ambrosius in neglectis clericorum latibulis; iacet Augustinus abiectus, Dionysius, Damascenus et Beda [...]"²².

Questa attenzione degli uomini di Curia tutta rivolta allo studio con zelo del diritto canonico, mentre le scritture dei "dottor magni" della Chiesa erano dagli stessi lasciate in abbandono, sono purtroppo due importanti segni che confermano, anche attraverso le pagine di Dante, il severo giudizio del Rosmini su quel processo di mondanizzazione e di distacco dalle fonti della Scrittura che soprattutto dal Trecento in poi sembra aver caratterizzato tanta parte della vita di taluni pastori della comunità ecclesiale.

Questi oneri profani gravati sulle spalle dell'alto clero produssero, secondo Rosmini, vari danni nella vita della Chiesa, distogliendo i vescovi dal loro dovere primario di maestri del popolo di Dio, soprattutto verso i sacerdoti a loro sottoposti, diminuendo la loro funzione nella comunità ecclesiale nel compito primario di provvedere all'educazione del clero e del popolo di Dio, cioè a uno dei principali impegni del loro governo pastorale.

Questa necessità di dare prioritaria attenzione ai beni materiali fu una delle ragioni che contribuì a provocare la disunione tra vescovi e sacerdoti, insieme alla distrazione di entrambi dalla loro formazione sulle Sacre Scritture e sugli insegnamenti lasciati dai Padri della Chiesa nei primi secoli di vita delle comunità cristiane: si trattava di quel danno che Rosmini stesso indica come "la piaga della mano diritta della santa Chiesa, che è la insufficiente educazione del Clero".

Così grande fu presso i Santi Padri questa preoccupazione circa la for-

¹⁹ Ivi, p. 89.

²⁰ Ivi, p. 163.

²¹ D. ALIGHIERI, La Divina Commedia. Paradiso, c. IX, vv. 133-135.

²² D. ALIGHIERI, Epist., XI, 16.

mazione del Clero che – ricorda Rosmini – provvidero fin da subito all'istituzione in Alessandria di una vera e propria scuola: una scuola che lo stesso san Girolamo faceva risalire all'iniziativa di san Marco, nonché al programma dell'apostolo Paolo quando raccomandava a Timoteo di trovare "uomini idonei ad insegnare altrui" la dottrina evangelica. Non era tuttavia questa la preoccupazione di provvedere a una finalità puramente intellettuale, quasi ci si curasse della conservazione di una dottrina astratta, ma di istruire nuovi pastori per il popolo di Dio, di formare un clero di vescovi e presbiteri da inviare al governo delle chiese locali²³.

La formazione del Clero, il tema "rosminiano"

Sempre riguardo al tema per lui centrale della formazione del Clero, la riflessione sul pensiero di Origene consente a Rosmini di soffermarsi su un problema di carattere didattico che più volte nel corso degli anni sollecitò la sua attenzione, quello dell'uso dei compendi, allora agli inizi dell'Ottocento molto in voga sia per utilità nella ricerca sia come strumento per l'educazione. Egli nota come Origene nella sua opera di insegnante nel rapporto con i suoi discepoli

"non si serviva di compendi, ma leggeva insieme a [loro] tutti i principali filosofi" e solo successivamente li introduceva direttamente "dinanzi le sacre carte, onde [...] attingere le dottrine di Dio"²⁴,

abituando quindi gli allievi a confrontarsi sempre direttamente con le fonti, con i testi, sia della cultura classica sia delle Sacre Scritture, senza avvalersi di strumenti, quali i compendi, che fungono da sintesi e riepilogo dei "grandi autori". Rosmini trae dunque da questo insegnamento una certa correzione di un metodo che lui stesso aveva da giovane largamente praticato, quello dell'uso didattico dei compendi. E riconosce che tale strumento è del tutto insufficiente, giacché con esso

"non si farà mai nulla; non si giungerà né pure a mettere un giovanetto sulla via maestra del vero sapere". Conviene, a suo parere, leggere e spiegare direttamente i grandi autori; e anche se tale impegno si può svolgere solo in parte, "una parte può bastare a ispirare il discepolo, a fargli acquistare alcun concetto della grandezza della sapienza cristiana"²⁵.

Soltanto in questo modo il discepolo potrà penetrare il senso profondo delle opere prodotte dai grandi autori e, quindi, con l'apprendimento di taluni concetti di tale sapienza potrà operare da sé con piena maturità e autonomia. Questo aspetto della formazione legata alla lettura diretta delle fonti era per Rosmini essenziale proprio per consentire una matu-

²³ G. IGNESTI, Il rinnovamento della Chiesa...

²⁴ A. ROSMINI, Delle cinque piaghe..., cit., nota n. 47

²⁵ A. ROSMINI, Delle cinque piaghe..., cit., nota n. 51

razione spirituale del clero e dei fedeli tutti, giacché non dovevano fermare la loro attenzione alla lettera delle Scritture sacre, ma pervenire più profondamente alla assimilazione interiore dello spirito che nelle scritture stesse era racchiuso, con quell'approccio che proprio Origene gli aveva insegnato²⁶.

In una nota pagina delle *Cinque Piaghe* Rosmini riprende questo tema della necessità di apprendere direttamente dalle Scritture, dai due Testamenti e dalle prime testimonianze delle comunità cristiane delle origini, aggiungendo talune considerazioni che suonano certamente come critiche verso un certo modo di accostarsi a tali fonti, da quanti ragionano soprattutto su di esse con eccessiva attenzione alla loro lettera e con una scarsa sensibilità verso il loro spirito.

A suo avviso infatti è indubbia la circostanza che "i costumi del Clero esser periti nella Chiesa in quel tempo [in cui] si divise nelle scuole la formazione del cuore da quella della mente". Non si pose attenzione che l'educazione del Clero doveva mirare a far crescere non tanto degli eruditi quanto dei veri padri, come a tal fine dovevano essere formati i nuovi sacerdoti delle comunità cristiane, affinché a loro volta, come veri e propri padri verso i loro figli, fossero in grado di tramandare la dottrina di Cristo alle future generazioni dei credenti. E con una certa ironia Rosmini descrive la decadenza delle opere via via prodotte negli ultimi tempi della storia della Chiesa, rispetto alla freschezza delle opere delle origini: afferma che, se non si ritorna alla sapienza dei primi tempi, il rischio grande sarà quello che i libri prodotti nell'epoca più recente saranno "giudicati tutto ciò che di più meschino e di più svenevole fu scritto ne' diciotto secoli che conta la Chiesa: libri [...] senza spirito, senza principi, senza eloquenza e senza metodo"27, frutto questo di un'età nella quale "si divise [...] la formazione del cuore da guella della mente²⁸.

Seguendo quel che Eusebio nella sua *Storia* ricorda, Rosmini invita i cristiani del suo tempo a *imitare "quegli uomini santi de' primi tempi a desiderare non tanto di sapere, quanto di penetrare la verità coll'animo"* giacché quel che essi ricercavano non era tanto una verità puramente intellettuale, quanto una "verità santa", non una "pura dottrina ideale, ma una verità pratica e reale"³⁰.

Sullo stesso problema relativo alla promozione della formazione culturale del Clero, Rosmini si richiama anche all'insegnamento del grande Clemente Alessandrino, maestro di Origene, che a questi insegna come

²⁶ G. IGNESTI, Il rinnovamento della Chiesa...

²⁷ A. ROSMINI, Delle cinque piaghe..., cit., pp. 110

²⁸ Ivi, p. 111.

²⁹ Ivi, p. 113.

³⁰ Ivi, p. 113.

allo studio delle scienze sacre si debba sempre unire la partecipazione alla vita liturgica della Chiesa, nutrendosi anche alla mensa eucaristica, secondo lo stesso esempio di Cristo.

Parlando di Clemente, infatti, Rosmini scrive "come questo discepolo degli Apostoli unisce insieme la distribuzione del pane all'istruzione delle parole", giungendo a paragonare "l'istruzione all'Eucarestia".

Ed anche Origene infatti – sottolinea Rosmini – nutre "le stesse idee", quando afferma:

"Non dee [...] ascoltar la parola di Dio alcuno non santificato l'anima e il corpo; perché poco appresso dee entrare al convito delle nozze: dee mangiar la carne dell'Agnello, e bere alla Tazza della salute".

Commenta il Rosmini: "Ecco la bella unione del Sacramento divinissimo e della parola!"³¹. L'importanza della liturgia è centrale nella visione ecclesiologica di Rosmini, poiché in essa egli vede quasi la sintesi della partecipazione del fedele alla vita di fede, sia nello spirito sia nella sua stessa presenza fisica, cioè nella sua intera umanità di anima e di corpo. Per questo si impegnerà molto perché fosse promossa nei fedeli ogni forma di coinvolgimento in ogni momento dell'azione liturgica, oltre che con il cuore, anche con la vista, con l'intelletto, con i canti e con la stessa parola³².

Come si vede, il discorso di Rosmini si allarga dalla preoccupazione di provvedere all'insufficiente educazione del Clero a quella della formazione culturale dell'intera comunità dei credenti, affinché anche questi possano consapevolmente partecipare alla liturgia eucaristica. Questa ultima riflessione permette quindi di cogliere il carattere profondamente unitario del pensiero rosminiano espresso nel libro sulle *Cinque Piaghe*, sì che ogni particolare aspetto della sua meditazione sulla Chiesa, sulla necessità di risanare le diverse piaghe di cui ella è afflitta, risulta strettamente connesso, quasi interdipendente con ogni altro aspetto³³. Infatti, anche questa carente formazione sulla vita liturgica è motivo d'incomprensione tra i credenti, "i quali nelle sacre cerimonie non hanno forse mai inteso cosa alcuna, e vi sono intervenuti siccome stranieri spettatori presenti ad una scena, su cui non sanno ben chiaro che si tratti da' Sacerdoti"³⁴.

E questo impedisce ai fedeli di comprendere e vivere nella propria coscienza quel "sentimento della propria dignità di membri della Chiesa", cioè non solo di intendere, ma soprattutto di sperimentare "quell'unione in un sol corpo e in solo spirito, nella quale e Clero e popolo si prostra in-

³¹ Ivi, p. 119, n. 1.

³² G. IGNESTI, Il rinnovamento della Chiesa...

³³

³⁴ Ivi, p. 79.

nanzi all'Onnipotente e tratta con lui, ed egli con esso". Ora – si chiede Rosmini – soprattutto in un momento è necessario che "la plebe cristiana sia consenziente in tutte le cose, e perfettamente una [...] allora che i cristiani adunati nel tempio eseguiscono concordi le sacre funzioni".

E qui si saldano i problemi relativi alla formazione intellettuale con quelli di carattere liturgico:

"Egli è dunque necessario, o almeno grandemente utile e conveniente, che il popolo possa intendere le voci della Chiesa nel culto pubblico, che sia istruito di ciò che si dice e si fa nel santo sacrificio, nell'amministrazione de' Sacramenti, e in tutte le ecclesiastiche funzioni: e però l'essere il popolo pressoché diviso e separato d'intelligenza dalla Chiesa nel culto, è la prima delle piaghe aperte e sparte che grondano vivo sangue nel mistico corpo di Gesù Cristo"³⁵.

Torna quindi l'elemento della necessaria unione della predicazione con la liturgia, quella "bella unione del Sacramento divinissimo e della parola", unione che giustamente Rosmini tanto amava nel pensiero di Origene.

La parola di Dio illustrata ai fedeli dal Clero deve essere sempre accompagnata da una vita condotta in modo coerente, non deve limitarsi a un'esegesi fine a se stessa, ma deve comportare un'adesione intima alla parola divina, fino a divenire una vera e propria orazione, una esperienza della preghiera nella vita concreta, un contatto con Dio attraverso i sacramenti: quella che verrà chiamata *lectio divina* è già in questo insegnamento di Origene ben definito e Rosmini segue entusiasta questo insegnamento.

Dal grande maestro di Origene, Clemente Alessandrino, Rosmini ripeteva l'invito che quello rivolgeva ai suoi allievi a "compire colla rettitudine della loro vita quella notizia di verità che ricevevano nella mente" ³⁶.

In tal modo nella Chiesa dei primi tempi si viveva una profonda unione tra tutte le componenti della comunità ecclesiale, tra il laicato e il sacerdozio, tra i Vescovi e il Clero tutto, nonché tra tutti i Vescovi in unione tra loro. Infatti, ricorda Rosmini, l'istruzione dei fedeli per partecipare attivamente alla vita liturgica della Chiesa, ben li preparava a divenire essi stessi i futuri ministri della Chiesa stessa, così come tra loro potevano essere poi scelti i futuri vescovi quali pastori e capi:

"Cosa non punto rara nell'antichità, che ne ricorda tanti esempi, come di S. Ambrogio, di S. Alessandro, di S. Martino, di S. Pier Crisologo, e di altri tali sollevati d'un tratto dal-

³⁵ Ivi, pp. 63-64.

³⁶ lvi, pp. 116-117.

l'umiltà dello stato di semplici fedeli, dalla vita nascosta od occupata in governi profani, all'episcopato"³⁷.

La tradizione "lato sensu" patristica

In Rosmini tuttavia l'insegnamento dei Padri non è limitato a quel che questi avevano direttamente lasciato in eredità ai cristiani durante la loro vita nei primi cinque secoli di storia della Chiesa – come ancor oggi in senso proprio siamo soliti considerare – ma si estende a quel che nelle età successive con lo stesso spirito dei Padri viene percepito e vissuto da altri insigni maestri e scrittori ecclesiastici.

Viene così da lui individuato come un filo rosso di una tradizione *lato sensu* patristica, quasi l'eredità di quei primi grandi spiriti nei secoli successivi³⁸. È evidente come questa eredità patristica viene dal Rosmini individuata prevalentemente nelle comunità monastiche e sacerdotali durante i secoli dell'età medievale, comunità tutte dedite alla vita di preghiera e di studio dei primi documenti della cristianità: egli infatti individua una sorta di continuità tra la cultura patristica e quella monastica medievale, quasi un prolungamento in altra età, e quindi in altra civiltà, dell'età dei Santi Padri.

Esemplare è sotto questo aspetto quel che il Rosmini scrive di San Bernardo e di San Bonaventura, dei quali dice "sono ingegni di eccezione: essi scrivono colla dignità de' primi Padri"³⁹. E Bernardo è quasi il simbolo di questo prolungamento dell'età patristica, tale è la centralità che egli assegna alla Bibbia quale parola di Dio vivente nella Chiesa, una parola che va letta nell'ambito della liturgia, quando la comunità cristiana ascolta tale parola mentre partecipa alla mensa eucaristica. Anche Bernardo infatti insegna ai suoi discepoli la lettura pregata della Bibbia, convinto come Gregorio che "ruminando" in tal modo la Parola del Signore, il cristiano cresce progressivamente con la crescita stessa della conoscenza che acquisisce delle Sacre Scritture.

Attraverso Bernardo noi assistiamo, sia pure con libertà e originalità, a un vero e proprio sviluppo in piena età alto-medievale del pensiero patristico. Ma Rosmini, a mio parere, va ben oltre, quando individua in talune figure ancor più vicine a noi, come Filippo Neri e Ignazio di Loyola, dei novatori in sintonia spirituale con i Padri, al punto da indicarli come modello per la sua stessa Congregazione.

³⁷ Ivi, p. 78.

³⁸ G. IGNESTI, Il rinnovamento della Chiesa...

³⁹ Ivi, p. 106, n. 1.

L'unità e la libertà della Chiesa per Rosmini

Come si è visto, preoccupazione costante di Rosmini è quella dell'unità della Chiesa, unità che può essere conseguita sanando le piaghe di cui essa soffre: l'unità infatti deve fondarsi su una vita spirituale fortemente vissuta da ogni membro del corpo ecclesiale, dai vescovi, dal clero e dai fedeli tutti, uniti perché sacramentalmente e interiormente guidati dallo Spirito Santo che agisce sui loro cuori perché nel corso della storia diffondano il messaggio di salvezza a tutti gli uomini.

Da queste ultime riflessioni si vede come dietro le varie pagine del libro sulle *Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, ben oltre l'analisi di ciascuna delle Piaghe e delle indicazioni sui rimedi suggeriti per sanarle, è tutta una visione organica della Chiesa che muove il Rosmini, certamente una visione basata sulla condizione di vita fatta alla Chiesa cattolica dai difficili eventi del suo tempo, da quei primi decenni dell'Ottocento che nonostante tutto egli pure giudicò come una stagione che esigeva un rinnovamento profondo della Chiesa stessa⁴⁰.

L'opera è senz'altro di altra provocazione spirituale, di ampia prospettiva ecclesiale, di coscienzioso impegno cristiano⁴¹ di sensazionale coraggio del prete roveretano che ha agito sulla storia e sulla Chiesa in maniera profetica.

In questa opera della sofferenza, si focalizza, quasi esclusivamente, la dimensione politico-ecclesiologica, rintracciando come filo conduttore la preoccupazione fondamentale del "recupero critico delle condizioni dell'esistenza della chiesa come soggetto di autentica evangelizzazione nel mondo e per l'uomo".⁴²

L'esigenza di una riforma ecclesiale richiedeva pertanto, come già più volte nel passato, di ricorrere a una riflessione teologica ben fondata e radicata nella tradizione della Chiesa, una tradizione autentica quale poteva essere data solo da un ritorno alle fonti dei Padri, dall'esame della vita delle comunità cristiane dei primi secoli, dalla teologia vissuta da quelle comunità apostoliche, testimoniata dalla partecipazione di tutte le componenti ecclesiali alla vita liturgica, alla vita sacramentale; una partecipazione che si esprimeva nell'unione del Clero e dei fedeli in una comunità di amore con al centro il Cristo stesso, vero pastore di tutto il popolo cristiano.

⁴⁰ G. IGNESTI, Il rinnovamento della Chiesa...

⁴¹ L. DE SIMONE, *La questione liturgica tra le piaghe della Chiesa, in Una profezia per la Chiesa, Antonio Rosmini verso il Vaticano II,* Edizioni Feeria Comunità di San Lorenzo, Firenze 2009

⁴² L. NEGRI, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa. Il malessere della cristianità oggi,* in AA.VV., *Rosmini tra Vangelo e cultura,* Città Nuova, Roma 1997, p. 52

Noi possiamo oggi ammirare la profondità di lettura della visione rosminiana della Chiesa e la forte carica profetica che la ispirava, non solo perché ha anticipato taluni motivi del rinnovamento promosso dal Concilio Vaticano II, ma soprattutto perché ha saputo correttamente leggere quei segni dei tempi che già potevano essere colti nella sua epoca e li ha saputi tradurre in una riflessione teologica e storica utile alla crescita della comunità ecclesiale. E fu un'operazione culturale intelligente e coraggiosa che mostrava già allora quale tempra di personalità eccezionale fosse il suo autore, dotato di una tale indipendenza di spirito e di un livello così alto di autoconsapevolezza da saper affrontare temi al tempo ancora così delicati e controversi⁴³.

Di fatto, le immagini e i concetti sul culto cristiano che troviamo in *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* sono sorrette da intento significativo meno rigido, più carismatico, in linea con quell'orientamento liturgico di sparute avanguardie che in quegli anni cominciavano a intravedere l'inconsistenza teologica di una concezione cultuale ingessata e giuridicizzata⁴⁴.

Questo libro era dunque il frutto in primo luogo di un'analisi storica di lungo periodo che muoveva Rosmini a ritenere giunto il momento propizio per una riflessione all'interno della Chiesa stessa sulle necessità poste dai nuovi tempi, necessità di soluzione di problemi nuovi sulla base degli esempi tratti dalle comunità cristiane dei primi tempi. Ma tale analisi storica non si limitava al ricordo dei primi secoli di vita della Chiesa: essa infatti tendeva, attraverso pagine particolarmente lunghe e sofferte, a esaminare via via tutti i secoli di storia, dalla nascita dell'età medievale fino all'Ottocento, individuando nel feudalesimo, sia come istituzione sia come cultura, il tarlo che, assimilato dal contesto storico della società civile, aveva corroso nell'interno la stessa vita ecclesiale e inciso su questa a tal punto da menomarne la libertà⁴⁵.

Rosmini definisce "barbarissimo sistema" quello del feudalesimo, "principalissima fonte di tutti i mali", giacché implicando "una servitù personale, [...] è già per questo solo ripugnante al carattere ecclesiastico, che è quello della libertà"⁴⁶.

Ora tuttavia, scrive Rosmini:

"Il feudalismo in gran parte è caduto, e va via più dileguandosi in presenza dell'incivilimento delle nazioni, come le ombre si fuggono a' raggi della luce: la Chiesa non ha più

⁴³ G. IGNESTI, Il rinnovamento della Chiesa...

⁴⁴ L. DE SIMONE, La questione liturgica tra le piaghe della Chiesa..., p. 174

⁴⁵ G. IGNESTI, Il rinnovamento della Chiesa...

⁴⁶ A. ROSMINI, Delle cinque piaghe..., cit., p. 330.

feudi. Ma al feudalismo sopravvivono i suoi principj legali, le sue abitudini, il suo spirito: la politica de' governi s'ispira ad esso, i codici moderni hanno ereditato dal medio evo una sì infausta eredità. Noi segnaliamo la cagione, perché se ne considerino gli effetti"⁴⁷.

Questa analisi sulla condizione fatta alla Chiesa, anche nell'età contemporanea, a motivo della oppressione della sua libertà, a causa dell'intromissione dei poteri politici degli Stati – vuoi dei principi o dei gabinetti, vuoi delle classi dirigenti o delle burocrazie, vuoi delle stesse nazioni – soprattutto nelle elezioni vescovili, induce Rosmini a prevedere che la Chiesa stessa, resa debole da tale operato, possa essere dilaniata da un vero e proprio "scisma": nel passato infatti – egli scrive – "né la persecuzione, né la fame hanno fatto perire le Chiese d'Oriente, di Germania e d'Inghilterra; esse sono perite per l'intervento corruttore del potere nella formazione dell'episcopato" 48.

La Provvidenza divina non abbandonerà tuttavia la Chiesa, secondo la promessa fattale dal suo Fondatore. Ed Ella infatti ancora una volta interverrà per "restituire alla Chiesa quella piena libertà di esistere che non fu mai toccata da mano mortale impunemente" E qui Rosmini propone una interpretazione degli eventi storici assai ardita, soprattutto se si considera l'epoca nella quale egli scriveva queste coraggiose pagine, piene di significato profetico, sia per la Chiesa cattolica, sia per la considerazione delle altre comunità cristiane non più in piena comunione con Roma, sia per i riflessi che negli anni a venire tali parole avranno nell'orientamento sulla difficile composizione dei rapporti tra Stato e Chiesa nell'età contemporanea. Egli scrive infatti che:

"uno sguardo solo sulla terra, e la risposta è fatta. La tremenda sanzione della Divina Provvidenza non è più nelle tenebre, non si fa indovinare. Ella è incominciata, e sonante in varj punti d'Europa e dell'universo. L'Inghilterra e l'Irlanda, gli Stati uniti, il Belgio hanno libertà di eleggere i Vescovi: a nessun prezzo la Provvidenza si rimarrà dal redimere alla Chiesa una tale libertà in tutte le nazioni della terra: ne stieno certi i monarchi. I popoli, sì popoli sono la verga di cui ella si serve. Le ribellioni sono esecrabili: e chi più le esecra della Chiesa? Chi più le condanna? Ma quello che non fa la Chiesa, quello che non fanno i buoni; quello appunto il fa la potenza di Gesù Cristo che è Signore de' regi e de' popoli, che piega

⁴⁷ Ivi, p. 320.

⁴⁸ Ivi, p. 306.

⁴⁹ Ivi, p. 314.

al suo volere le cose tutte, e che suol cavare sempre i beni da' mali. Egli userà anche il braccio de' malvagi al suo intendimento"50.

Il giudizio di Rosmini sul tema della libertà della Chiesa si fonda dunque su una lettura degli eventi storici che accadono sotto i suoi occhi: legge in taluni fatti il segno dei nuovi tempi e non si fa problema nel trarre da tali accadimenti quasi il segno della sanzione della stessa Divina Provvidenza. Rosmini è pienamente avvertito che la stessa Santa Sede nella prassi ha accolto positivamente tali novità, anche se a Roma non se ne coglie ancora in pieno tutto il loro intrinseco significato, la loro potenzialità per la vita stessa della Chiesa nelle sue diverse esperienze presso tutti i popoli: o, come sottolinea Rosmini, "in vari punti d'Europa e dell'universo", poiché infatti – come ribadisce poco oltre – "a nessun prezzo la Provvidenza si rimarrà dal redimere alla Chiesa una tale libertà in tutte le nazioni della terra".

Nella stessa pagina Rosmini andò oltre con il pensiero e scrisse: "Sì, lo scompiglio di tutta l'Europa, oso dire che è irreparabile, perché non v'avrebbe che un solo mezzo di fuggirlo, quello di rimettere la Chiesa di Dio nella sua piena libertà, e nell'usare verso di essa tutta la sommissione e la giustizia. Ma questo mezzo è anche il solo che non si vede, è il solo che sciaguratamente si rifiuta. Tutto si tenta, tutto s'adopera, gli eserciti e le più prudenti negoziazioni; ma tutti questi mezzi sono simili a que' soccorsi estremi che colla più grande premura e vigilanza si prestano ad un moribondo, i quali assai ottengono quando riescono a prolungare per alcuni istanti i suoi mortali patimenti. Manca forse l'intelligenza? No, manca la fede: manca un sufficiente amore alla giustizia. Non si crede che la Provvidenza abbia un consiglio fisso nel governo degli eventi; non si crede che la Chiesa abbia una missione che vuol essere ad ogni costo adempiuta: l'uomo si persuade di poter fare senza di lei; così l'incredulità toglie poi anche l'intelligenza, cioè rende inintelligibile il sacro universal grido de' popoli cristiani, quello della libertà: i quali popoli dicono di ribellarsi per una cagione non vera; mentendo a se stessi; poiché della vera cagione, per la quale si sollevano, essi hanno una profonda coscienza, e ne manca loro l'espressione. Deh! S'impari, che i cristiani, essendo essenzialmente liberi, non possono servire all'uomo, in cui non

⁵⁰ Ivi, p. 314-315.

veggano Iddio, non possono servire che ad una condizione, di apprendere dal magistero della Chiesa la legge evangelica di umiltà e di mansuetudine, e che la Chiesa schiava e spregiata non è più atta a loro insegnarla. Ah se queste verità s'intendessero! Vi sarebbe forse ancor tempo!"⁵¹.

Questi del Rosmini sono accenti che riecheggiano, come si è già detto, scritti del primo cattolicesimo liberale francese, in particolare soprattutto quelli sia del Lamennais, sia del Lacordaire, sia di altri redattori dell'"Avenir" 52, scritti apparsi in quel cruciale biennio di vita della rivista, a cavallo tra il 1830 e il 1831: un biennio fortemente segnato dagli echi delle due grandi novità di carattere liberale accadute pressoché nello stesso tempo in Irlanda e nel Belgio, alle quali decisivo era stato il contributo di pensiero e di azione dei cattolici di quei due Paesi. Ma non si può tacere come questa pagina del Rosmini – da lui composta, come noto, nel 1832, ma ancora non resa manifesta con la sua pubblicazione a stampa – presenti talune assonanze con alcuni brani che due anni dopo, nel 1834 scriverà persino il Lamennais nel libretto, anch'esso steso di getto, dal forte tono profetico, Les paroles d'un croyant. Non si può non notare come gli stessi eventi europei di quel breve torno di tempo vengono, come già visto, citati nella stessa pagina dal Rosmini e come abbiano su di lui un'influenza analoga a quella che subirono i cattolici liberali francesi spingendoli a fondare quella rivista, "L'Avenir", che non a caso recava come sottotitolo il motto: "Dieu et la liberté".

Come l'abate bretone, infatti, Rosmini si lancia in una lettura della storia del suo tempo tutta proiettata sul futuro, leggendo negli eventi l'opera stessa della Divina Provvidenza, la quale si servirebbe dell'azione dei popoli per affermare nella storia il segno stesso della "novità" del messaggio cristiano: la libertà dei figli di Dio. Una libertà che in primo luogo è interiore, è spirituale, ma che non può non manifestarsi come segno caratteristico anche nelle stesse opere che i cristiani realizzano vivendo nella società umana. Ma, a differenza del Lamennais, per Rosmini il messaggio cristiano non può essere ridotto a strumento di istigazione alle rivoluzioni politiche e neppure a sommovimenti sociali: il suo compito è di gran lunga più profondo ed è quello di convertire gli spiriti e le co-

⁵¹ Ivi, pp. 315-316.

Lamennais, Lacordaire, l'abate Olimpe-Philippe Gerbet e Charles de Montalembert, si unirono alla rivoluzione di luglio, esigendo l'applicazione integrale della costituzione del 1830, di sostenere le rivoluzioni in Polonia, Belgio e Italia e il 16 ottobre 1830 fondarono il giornale L'Avenir, il cui motto era «Dio e la libertà!». In un contesto rivoluzionario a maggioranza anticlericale, il giornale sposava coraggiosamente ultramontanismo, difesa della sovranità assoluta del papa in materia religiosa, liberalismo, democrazia e cattolicesimo.

scienze, che solo in un secondo momento potranno indirettamente agire negli uomini al fine di trasformare le istituzioni politiche e sociali, informandole a carità e libertà⁵³.

La diversa situazione storica in cui Rosmini operava, ma soprattutto la diversa prospettiva verso la quale muoveva, lo consigliarono a procedere con una maggiore gradualità rispetto agli amici francesi: questa è la ragione più profonda che lo spinse a rinviare a tempi più propizi la pubblicazione del libro sulle *Cinque Piaghe della Santa Chiesa*.

Anche gli scrittori de "L'Avenir" erano consapevoli della necessità di promuovere un rinnovamento della cultura cattolica, e guindi di come questo necessitasse di una azione in profondità e per un lungo periodo, ma in palese contraddizione con tali convincimenti compirono allora atti precipitosi e inopportuni. Rosmini, invece, rispetto ai cattolici liberali d'oltralpe, era soprattutto attento a non mescolare fino a confondere il problema, per lui centrale e preminente, del rinnovamento spirituale e culturale del cristianesimo contemporaneo con quello, altrettanto importante, ma certamente diverso, della cultura politica, nonché della conseguente azione politica da parte dello stesso popolo cristiano. Era consapevole come fra i due problemi, da tenersi sempre ben distinti, vi fosse certamente un'indubbia correlazione, ma anche come questa non dovesse esprimersi che per via indiretta, attraverso cioè quella coscienza che abita ben viva nell'intimo di ogni persona. Di qui la priorità che egli assegnava al processo di crescita morale e spirituale della comunità cristiana, della Chiesa stessa⁵⁴.

Ciononostante non possiamo non rimanere colpiti dallo spirito che anima questa pagina del Rosmini, dall'afflato poetico che la pervade, dallo spirito profetico che per un attimo lo spinge quasi a prevedere la rovina futura dei troni dei potenti ad opera dei popoli, animati da quella stessa libertà che il messaggio evangelico ispira nei cuori.

Al tempo stesso, però, non possiamo non rilevare come l'analisi storica che su questo punto sorregge il discorso di Rosmini pecchi di eccessivo ottimismo. Egli interpreta correttamente lo svolgimento storico di lungo periodo e con grande intelligenza anticipa con la sua riflessione gli eventi futuri. Ma, come lui stesso scrive, il feudalesimo solo "in gran parte" poteva esser detto "caduto". Anche sotto il profilo della vicenda storica delle istituzioni politiche, non era questione del tutto secondaria che lo Stato Pontificio fosse ancora ritenuto da gran parte della stessa comunità dei credenti, una forma giuridica essenziale alla libertà della Santa Sede, e che anzi da molti cristiani, compreso lo stesso Pontefice, fosse

⁵³ G. IGNESTI, Il rinnovamento della Chiesa...

⁵⁴ G. IGNESTI, Il rinnovamento della Chiesa...

considerato quasi uno strumento indisponibile alla volontà degli uomini, poiché voluto dalla stessa Provvidenza divina, a difesa della Chiesa.

Questo discorso, presso gran parte dei cattolici, si estendeva poi e quasi si fondeva in un'unica visione culturale, nella concezione cioè, allora di gran lunga prevalente, della stessa comunità politica, anch'essa quasi per volontà della Provvidenza divina, come strutturata su base saldamente gerarchica, di tipo feudale, chiusa in sé e accentrata. Da questo punto di vista, nel pensiero di Rosmini era forse latente una sorta di contraddizione, una certa sfasatura tra le sue proposte di riforma volte al rinnovamento della comunità ecclesiale e la sua concezione della società politica (una concezione quest'ultima che rivelava, rispetto alle necessità dei tempi, interessanti ma timide aperture, insieme a orientamenti del tutto superati).

Era una contraddizione forse dettata in lui dal timore che proposte troppo innovative sul piano politico e istituzionale potessero suscitare forti opposizioni nella società del suo tempo, soprattutto fra i credenti⁵⁵.

Il fine di Rosmini era fondamentalmente tutto concentrato sulla crescita della missione spirituale della Chiesa e, quanto alla società politica, sulla salvaguardia dei diritti essenziali della persona, soprattutto di quelli relativi alla sua libertà. Nelle sue concezioni politiche era presente una visione ancora sostanzialmente conservatrice, preoccupata delle riforme introdotte dal costituzionalismo di tipo francese, che lo portò a sostenere talune soluzioni istituzionali in gran parte superate dagli eventi; una visione conservatrice consapevole del forte peso ancora esercitato sull'Europa dalle grandi potenze, nonché dai modelli culturali che queste rappresentavano sul piano sociale e su quello politico. Dove invece il suo interesse essenziale era tutto rivolto alla difesa della libertà della persona, e quindi alla tutela della libertà della stessa comunità ecclesiale e finalizzata al suo rinnovamento spirituale.

Conclusioni

Questa attenzione assai concentrata sul problema, tutto interno alla Chiesa, della sua riforma spirituale, da un lato rende più difficile a Rosmini la lettura della realtà storica della società a lui contemporanea, fino al punto come già si è detto di indicare soluzioni concrete a taluni problemi istituzionali socio-politici di tipo francamente anacronistico, ma dall'altro favorisce in lui la originale definizione di principi generali d'ispirazione cristiana cui a suo avviso la società politica non può non essere orientata.

Questo tipo di lettura di carattere fortemente teorico porta Rosmini a

⁵⁵ G. IGNESTI, Il rinnovamento della Chiesa...

elaborare un pensiero che con il tempo rivelerà in sé una capacità di proiezione nel futuro veramente profetica, ricca di positive influenze sia sul piano ecclesiale, sia su quello socio-politico.

Era peraltro anch'essa una conseguenza della visione culturale e spirituale che Rosmini nutriva circa il processo di sviluppo storico dell'umanità, un processo che a suo avviso richiede sempre una lenta e profonda maturazione negli animi di quei principi morali e spirituali che solo il messaggio evangelico può favorire. E a tale scopo la lettura orante della Sacra Scrittura, attraverso la meditazione che di essa nella Chiesa dei primi secoli avevano condotto i Padri, era la via che Rosmini indicava ai cristiani del suo tempo come quella più sicura e feconda per fondare una cultura idonea a rispondere ai problemi della società moderna. Seguendo l'insegnamento di un grande Padre della Chiesa, quale san Gregorio Magno, anche Rosmini era profondamente convinto che per fondare una vera cultura cristiana in ogni tempo – e quindi anche nell'età a noi contemporanea – è sempre necessario crescere interiormente nella parola di Dio; come quel grande Pontefice scriveva, Scriptura cum legentibus crescit: cioè la buona novella recata da Cristo e tramandata attraverso le Sacre Scritture può favorire quella crescita necessaria perché ogni uomo possa dar vita a una autentica e nuova cultura, portatrice di bene all'umanità.

Il suo esempio di umiltà e sottomissione alla Chiesa istituzionale, che come tutte le istituzioni, comprende il ritardo i carismi profetici, ci sia di sprone a continuare ciò che Rosmini a preconizzato.

In un tempo come il nostro che mostra notevole attenzione per i "beni culturali" della Chiesa, apprezzandoli però né più né meno che alla stregua di reperti archeologici di pregio, si paventa l'occasione, ancora una volta, di far uscire dal chiuso dei templi, delle sagrestie – direbbe papa Francesco - quel capolavoro di cultura cristiana, d'umanità, d'arte e di salvezza che è la liturgia, perché nati da questa e non sono nulla senza di essa. Questa è la sfida che Rosmini lancia ancora con la parresia evangelica che segna decisamente il suo scritto ispirato da fede profonda, carità sincera, in cui traccia il disegno di una Chiesa dinamica, attenta all'uomo perché molto attenta a Dio, una Chiesa semper reformanda!

Franco Staffa*

La cultura odierna è declinabile con il paradigma del *takeaway*; difatti l'uomo corre alla ricerca di esperienze che siano da *portar via* a) velocemente, b) facilmente e c) includendo più cose possibili: una cultura del *takeaway* fast, easy, all.

I primi sintomi insorgenti di tale tendenza si possono constatare nella lingua, primigenio ricettacolo di nuove culture e visioni del mondo; se infatti prima del 1982 era impensabile che un italofono medio potesse comprendere la parola 'fast-food', ormai solo un'esigua parte della popolazione italiana non ha mai pranzato almeno una volta in una tavola calda del genere.

Dal 1995 gli automobilisti italiani si imbattono lungo le autostrade nei 'fast-pay' e, dal 1999, chiunque, nel valutare le offerte delle compagnia telefoniche per la linea internet, può scegliere la compagnia 'fast-web'.

Accanto alla corte dei *fast* si dispiegano quelle dei vantaggiosi pacchetti *all*-inclusive' e, infine, tutto è più semplificato con la comparsa della lunga schiera degli *easy*, che rendono l'uomo libero di godere con il minimo degli sforzi ciò che più desidera.

Con il fast l'uomo ha guadagnato tempo, con l'all ha guadagnato risorse, con l'easy si è liberato dalla fatica: verrebbe spontaneo chiedersi cosa faccia l'uomo ora che ha più tempo, più energie e più risorse.

Riecheggiano alcuni versi di Salvatore Quasimodo che scrive: «Sei rimasto ancora quello della pietra e della fionda, / uomo del mio tempo»¹; infatti mentre la tecnologia avanza, l'uomo di questo tempo cade nell'oblio del proprio abbrutimento, tradendo sé stesso: ogni qualvolta che l'uomo abdica alla propria ragionevolezza e volontà, in favore di una più comoda vita, snatura la propria essenza, la quale si compie necessariamente entro due coordinate, la virtù e la conoscenza.

Il binomio virtù e conoscenza è l'oggetto dell'*orazion picciola* formulata da Dante per Ulisse nel XXVI canto dell'*Inferno*. L'eroe omerico racconta che pronunciò questa orazione parenetica per continuare il *folle volo* verso le colonne d'Ercole.Dante-Ulisse afferma che la *semenza* dell'uomo è il perseguire *virtute* e *canoscenza*², ovvero l'uomo stesso è originato per essere virtuoso e conoscere, tutti processi che postulano uno

^{*} Studente dell'Istituto Teologico Cosentino "Redemptoris Custos"

¹ S.Quasimodo, Uomo del mio tempo in Tutte le poesie, Mondadori, Milano 2003

A. DANTE, La Divina Commedia. Inferno a cura di A.M. Chiavacci Leonardi , Mondadori, Milano 2005

L'illusione del *touch* incatena l'uomo al sofà, con l'inganno di assoluto dominio sul mondo.

Qual visione più ammaliante.

Non si comprende che è il *touch* a dominare l'uomo, il quale riacquista un cibernetico cordone ombelicale che lo rende dipendente da ogni forma di tecnologia, cosicché la tappa evolutiva che donò all'uomo una posizione eretta svanisce in una manciata di secondi, facendo indietreggiare l'uomo di milioni di anni.

La sindrome da smartphone³ ha spinto l'uomo a smettere di alzare la testa per mirare il cielo, sempre chino su una tastiera osserva il mondo da un *tablet*.

Non c'è da meravigliarsi se, poi, risulti dilagante tra i giovani un'assoluta indifferenza⁴ a ciò che accade attorno a loro: non si è più abituati a pensare, questo stanca, l'esercizio allo sviluppo di un pensiero divergente si affievolisce sempre più per demandare ad altri l'elaborazione di concetti.

Al limite ci si può fermare a un'estemporanea manifestazione di valutazione, debitamente preceduta dall'espressione 'secondo me'.

Il soggettivismo, sintomo delle scorciatoie del pensiero imperante, domina sovrano; è più facile, infatti, esprimere pensieri orientati dal 'secondo me', scevri di qualsiasi *auctoritas*, che sforzarsi di costruire una propria *Weltanschauung* frutto del confronto con altri modi di intendere il mondo.

Il relativismo è sintomo del desiderio del disimpegno totale a vivere seriamente il mondo.

Gli studi umanistici sono considerati chimere del passato, quisquilia dei nostalgici retrò, solo la tecnica è ritenuta degna di nota⁵, e la conseguenza di tutto ciò è l'imbarbarimento dell'uomo, non più capace di cogliere la realtà in maniera diretta, senza il filtro di una telecamera.

Lo smarrimento etico nel quale si è immersi non è avulso da questa tendenza culturale, difatti l'uomo perdendo il contatto con la realtà pensa che tutto possa spiegarsi con le categorie del *takeaway*, del soggettivismo⁶.

smart_phone-50049875/1/ (ultimo accesso 13 -01-2013)

³ Cfr. E.GIOVINAZZO, << Vivere a testa bassa: "sindrome" da smartphone>> in la Repubblica.it 7 gennaio 2013 http://www.repubblica.it/persone/2013/01/07/foto/vivere a testa bassa sindrome da

⁴ Sul tema rimando a UMBERTO GALIMBERTI, L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani, Feltrinelli, Milano 2007

⁵ Cfr. F. Botturi, << Se la società si inchina ai tecnocrati>>, in Avvenire, 9 gennaio 2013
⁶ Basti pensare alla moda diffusa nei social network, per cui la veridicità e l'oggettività di alcuni "stato" non è data dallo stesso portato oggettivo, ma dal numero degli apprezzamenti espressi. Pertanto alcune esternazioni, sebbene ragionevolmente apprezzabili, vengono del tutto trascurate in favore di più banali espressioni del tutto aliene da qualsiasi oggettività.

Sembra, dunque, che sia giunto il tempo di ritornare a prendere sul serio questa nostra realtà, ed è proprio ciò che si propone di perseguire Maurizio Ferraris nel *Manifesto del nuovo realismo*⁷. Una nuova stagione forse si sta per inaugurare, un tempo in cui si può nuovamente gridare: bentornata realtà⁸!

La mancanza di realismo è caratteristica di questa cultura, la quale è stata definita con almeno quattro aggettivazioni: postmoderna, debole, liquida, gassosa.

Il fondamento della cultura postmoderna è l'indirizzo filosofico secondo cui non esistono fatti, ma solamente interpretazioni⁹, per cui a ognuno è data la possibilità di assurgere le proprie elucubrazioni mentali a verità, la quale smette di essere una categoria declinabile al singolare, per assumere la pluralità frutto delle singole posizioni assunte. Insomma, impera indisturbato lo sprezzante *anythings goes* ¹⁰ dell'epistemologo austriaco Feyerabend. Al filosofo francese Jean- François Lyotard è possibile attribuire la paternità dell'espressione 'postmoderno' che qualifica questa cultura.

Con un pamphlet¹¹ del 1979, il filosofo francese intuiva nel postmoderno la fine delle *grand récits*, ovvero delle grandi sintesi teoriche attraverso cui la modernità ha cercato di offrire una legittimazione filosofico-politica del sapere: Illuminismo, Idealismo, Marxismo.

Con la dichiarazione della morte di Dio, si assiste all'affievolimento del progresso filosofico, ovvero della ricerca della verità, la quale diviene assolutamente relativa.

Maurizio Ferraris propone di sintetizzare la cultura postmoderna in tre punti cruciali: l'ironizzazzione, plasticamente manifesta dalle virgolette, simile al tropo retorico, tende a mistificare tutti i dati reali, divenendo un protocollo del *politcally corretc*¹²; la desublimazione, per cui il

⁷ M.Ferraris, Manifesto del nuovo realismo, Laterza, Roma-Bari 2012

E questo il titolo di una raccolta di saggi, a cura di Mario de Caro e Maurizio Ferraris, in cui si avvia un confronto circa il nuovo realismo. Attorno alla questione del realismo vengono interpellati dieci protagonisti dello scenario filosofico mondiale: Bilgrami, De Caro, Di Franceso, Eco, Ferraris, Marconi, Putnam, Recalcati, Rovane, Searle. Cfr. MARIO DE CARO – MAURIZIO FERRARIS (a cura di), Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione, Einaudi, Torino 2012

⁹ Cfr. F. Nietzsche, Frammenti postumi, 1885-1887,7, in Opere complete, vol.8/1 a cura di G.Colli e M. Montanari, Adelphi, Milano 1990

¹⁰ Feyerabend è convinto che sia impossibile afferrare una realtà stabile e oggettiva, in quanto non è afferrabile dall'uomo, e sul piano metodologico non rimane che aderire all'anarchismo, il cui motto è anything goes. La teoria del tutto va bene viene esplicata per la prima volta dall'epistemologo austriaco in Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza, Feltrinelli, Milano 2002

¹¹ Cfr. J.-F. LYOTARD, La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere, Feltrinelli, Milano 1981

¹² M. Ferraris, Manifesto del nuovo realismo, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 9

desiderio costituisce di per sé un elemento emancipativo¹³; la deoggettivazione, per cui partendo dall'assunto nietzschiano che esistono solo interpretazioni, si rifiuta categoricamente qualsiasi discorso caricato di oggettività, la quale assieme alla realtà e alla verità sono considerata un male. L'unione di questi tre punti cruciali dà esito a ciò che Ferraris in un suo articolo¹⁴ chiama *realitysmo*.

«Chiamiamo questa sindrome "realitysmo" perché alla sua origine ci sono quelle commedie costruite con personaggi reali che sono i reality. Il realitysmo poggia su tre meccanismi fondamentali. Primo è la giustapposizione, per esempio in programmi come Voyager, in cui un servizio sulla fissione dell' atomo può essere preceduto o seguito da uno sullareincarnazione. Il secondo è la drammatizzazione: si prende qualcosa di reale, per esempio la deposizione di Michele Misseri agli inquirenti nel caso di Avetrana, e lo si drammatizza con attori, trasformandolo in una semifinzione, come è avvenuto l'autunno scorso a Domenica in. Così anche in assenza di fatti, si può allungare una storia all' infinito. Il terzo potremmo chiamarlo onirizzazione. Il caso tipico è offerto da Ruby a Kalispera!, che sostiene di essersi costruita sin da piccola delle «vite parallele», lasciando allo spettatore di decidere in quale di questi mondi paralleli sia incappato» 15.

Accanto all' attribuzione "postmoderna", il pensiero di questo tempo è stato definito debole¹⁶ e, successivamente, perfino liquido¹⁷; scrive Andrea Vaccaro:

¹³ IBIDEM, p. 16. Ferraris riconduce questa tendenza al ritorno alla vita dionisiaca esaltata da Nietzsche ne *La nascita della tragedia*.

¹⁴ M. Ferraris, << Benvenuti nel realitysm>> in la Repubblica, 29 gennaio 2011

⁵ IBIDEM

¹⁶ Il pensiero debole fu inaugurato ufficialmente nel 1983 dal libro omonimo curato da Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti. Per pensiero debole si intende un tipo di pensiero che rifiuta le categorie forti della metafisica. << La debolezza del pensiero nei confronti del mondo, e dunque anche della società è probabilmente solo un aspetto della *impasse* in cui il pensiero si è venuto a trovare alla fine della sua avventura metafisica. Ciò che conta adesso è ripensare il senso di quella avventura ed espolarare le vie per andare oltre: appunto, attraverso la negazione [...] dei tratti metafisici del pensiero, prima fra tutti la "forza" che esso ha sempre creduto di doversi attribuire in nome del suo accesso privilegiato all'essere come fondamento>> cfr. G.Vattimo- P.A. Rovatti, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983

A Zygmunt Bauman si deve il merito di aver descritto con uno stato di liquidità il pensiero postmoderno. Bauman sostiene che mentre nell'età moderna tutto era dato come una solida costruzione, ai nostri giorni, invece ogni aspetto della vita può venir rimodellato artificialmente. Cfr. Z. BAUMAN, Modernità liquida, Laterza, Roma-Bari 2005

«Se la cultura fosse un elemento chimico, il passaggio da uno stato solido a uno stato liquido e infine a uno gassoso rientrerebbe nell'ordine delle cose. Le transazioni di fase in ambito culturale, invece, parrebbero fuori luogo; eppure nella nostra epoca, sembra proprio verificarsi»¹⁸.

Dalla difficoltà di percepire la realtà, divenuta quasi inafferrabile come un corso d'acqua, ora sembra che la cultura sia divenuta intangibile, per l'appunto gassosa.

«Scomparse le memorie fisiche, reso obbligatorio il denaro virtuale, introdotto per i computer il sistema cloud, persino la realtà dei corpi rischia di evaporare in una serie di bit»¹⁹.

Ci si trova dinanzi a una società molto complessa, le cui tendenze culturali, sebbene variamente qualificate (postmoderno, debole, liquido, gassoso- e da ultimo in questo contributo cultura del *takeaway*) hanno un unico minimo comun denominatore: l'incertezza. Ovvero la mancanza del certo. Per 'certo' s'intende:

«rispondente a verità per quanto riguarda il passato o il presente, e quindi indubitabile, degno di fede, o circa il verificarsi di un evento o di un risultato futuro»²⁰.

La mancanza di certezza appare ineludibilmente legata alla scomparsa del concetto di verità, che sembra divenire del tutto inutile; infatti diviene più importante il concetto di solidarietà, contrapposto al dato oggettivo che viene messo in disparte.

Si svende la verità in nome della solidarietà, che appare categoria più idonea per la convivenza nella società pluralista di questo nuovo millennio: è il relativismo pratico nel quale la verità è immersa, sbiadita, ridotta a mero soggettivismo. Se tutti hanno ragione, se ogni opinione reca in sé verità, la realtà appare costruita dalle singole verità che ogni individuo pone in essere, e socialmente costruita, infinitamente manipolabile.

ware distribuite e visualizzate in rete.

 ¹⁸ A.VACCARO, << E dentro la "nuvola" la cultura è gassosa...>>, in Avvenire, 8 gennaio 2013.
 19 IBIDEM. Il termine inglese 'cloud'- nuvola- indica l'insieme di tecnologie che permettono di memorizzare, archiviare, elaborare dati grazie all'utilizzo di risorse hardware-soft-

²⁰ G.DEVOTO-GIAN CARLO OLI, il Devoto-Oli. Vocabolario della lingua italiana, Le Monnier, Milano 2013

Se ciò fosse vero si precipiterebbe in una babele dell'io, costruita sul fondamento del soggettivismo e individualismo.

Il retto processo ermeneutico non è modellare la realtà secondo i propri pregiudizi²¹, al contrario è lo sforzo di intuire la portata oggettiva del mondo circostante, il quale per essere non necessita obbligatoriamente della presenza dell'uomo.

È indubbio, però, che vi siano alcune realtà socialmente costruite, come ad esempio l'IVA²², sarà dunque necessario fare alcuni distinguo. Ferraris nel suo *Manifesto* propone di distinguere gli oggetti della realtà in tre classi:

«gli *oggetti naturali* che esistono nello spazio e nel tempo indipendentemente da soggetti; gli *oggetti sociali*, che esistono nello spazio e nel tempo dipendentemente da soggetti; e gli *oggetti ideali*, che esistono fuori dallo spazio e dal tempo indipendentemente da soggetti»²³.

Il realista non rifiuta *tout court* l'opportunità che alcune realtà dipendano dalle interpretazioni, e pertanto da schemi concettuali, tuttavia, la tensione dialettica in cui entra il realista si attua nei confronti dei costruttivisti, i quali ritengono che la realtà sia *tutta* costruita dagli schemi concettuali dell'uomo e dai suoi apparati percettivi. Queste persuasioni possiedono delle implicazioni non semplicemente conoscitive, ma etiche e politiche, le quali potrebbero spingere la società postmoderna a una deriva relativista irreversibile. Se tutto dovesse dipendere dai nostri schemi concettuali, dalle nostre interpretazioni, si potrebbe, per assurdo, perfino affermare che la Shoah non sia mai avvenuta. Il che sarebbe non solo irragionevole ma oltretutto folle!

Ferraris, a buon ragione, individua alcuni dati interpretabili e altri necessariamente non interpretabili, la vera questione risiede nell'ascrizione delle singole realtà alle categorie individuate²⁴.

Per evitare che vi sia una reale deriva postmoderna, il *Manifesto del nuovo realismo* propone tre antidoti a quelle che sono considerate le fal-

²¹ Con pre-giudizio si intende, secondo il pensiero di Gadamer, l'insieme dei presupposti culturali e vitali da cui sorge un determinato atteggiamento interpretativo. Cfr. H.-G. GADAMER, Verità e metodo, Bompiani, Milano 2004

²² Cfr. M.Ferraris, Op.cit., p. 72

²³ IBIDEM, p. 71

²⁴ Ad esempio, il matrimonio gode di una propria aseità o è legato agli schemi concettuali degli uomini? Se esso è indipendente dagli schemi concettuali umani reca con sé caratteristiche di rigidità e, dunque, nella sua essenza non può essere modificato; se invece è dipendente dal pensiero umano, può essere modificato a seconda delle visioni del mondo dominanti, ed aprirsi finanche a forme del tutto diverse da quelle originarie.

lacie del postmoderno: la fallacia dell'essere-sapere, la fallacia dell'accertare-accettare, la fallacia del sapere-potere.

La prima fallacia postmoderna sostiene che solo ciò che si conosce può esistere realmente, tuttavia il realismo coglie un'autonomia del mondo rispetto agli schemi concettuali e agli apparati percettivi. Il costruzionista confonde l'ontologia con l'epistemologia. Lo statuto ontologico di un ente non dipende da ciò che si attribuisce ad esso ma dalla sua propria essenza, l'acqua è bagnata non perché noi decidiamo che essa lo sia, l'acqua è bagnata *semplicemente* perché è bagnata, ovvero perché la realtà ha una propria inemendabilità²⁵, che nessuno potrà correggere. L'ontologia del reale, dunque, diviene l'antidoto alla fallacia dell'essere-sapere, le colonne d'Ercole di ogni ermeneutica.

Il realista non è certamente un rassegnato, non si limita ad accettare la realtà così come si presenta; anzi sarebbe del tutto inutile accertare dei fatti, sapere che questi sono, magari, negativi e accettarli passivamente. I postmoderni tendono a essere acquiescenti, specie se seguaci del pluralismo dell'equivalenze²⁶, per cui tutti i valori sono uguali, nessuno è valutabile in maniere qualitativamente altra, e dunque è bene che tutto sia lasciato nello *status* in cui si trova. Il realista, invece, una volta accertata la realtà la critica²⁷, ovvero cerca di giudicarla e di migliorarla, così facendo si supera la fallacia dell'accertare-accettare.

Il pensiero nietzschiano ha fortemente influenzato quello postmoderno ed ha consegnato a questa cultura la distorta equivalenza sapere-potere. Il pensiero debole ha considerato la verità negativa²⁸, quale fonte di intolleranza e di fondamentalismo; si è passati dal considerare tutta la realtà come interpretazione all'estremizzazione nichilistica di una totale assenza di certezza e verità.

Il *nihil* si sostituisce alla *aitia*²⁹, non esiste più un fondamento primo; il razionalista, che Nietzsche emblematizza con la figura di Socrate, diviene il primo bersaglio da attaccare e da sostituire con il filosofo tragico, il quale invece di cercare la verità, «dietro alle maschere cerca altre maschere»³⁰. Il mito prende il sopravvento sulla ragione, e Dioniso³¹ diviene la divinità a cui volgere i propri tributi. Ecco perché Ferraris auspica

²⁵ Per inemendabilità Ferraris intende: « il fatto che ciò che ci sta di fronte non può essere corretto o trasformato attraverso il mero ricorso a schemi concettuali, diversamente da quanto avviene nell'ipotesi del costruzionismo». Cfr. M.Ferraris, Op. cit., p. 48

²⁶ Cfr. D. MARCONI, Per la verità. Relativismo e filosofia. Einaudi, Torino 2007

²⁷ Critica nel senso kantiano del giudicare che cosa è reale e che cosa non lo è, e nel senso marxiano del trasformare ciò che non è giusto. Cfr. M. FERRARIS, *Op. cit.*, p. 61

²⁸ Cfr. G. VATTIMO, Addio alla verità, Meltemi, Roma 2009

 $^{^{29}}$ Cfr. I. Bertoletti, << Idealtipi dell'ateismo>>, in Hermeneutica, Morcelliana, Brescia 2012

³⁰ M. Ferraris, *Op. cit.*, p. 99

³¹ Cfr. F. NIETZSCHE, La nascita della tragedia, Adelphi, Milano 1984

il ritorno di un'età dei lumi, ove il sapere diviene osare e l'uomo si appaga nuovamente nel togliere il velo e trovare la verità, dimodoché il ritorno all'oggettivizzazione della realtà favorisca il superamento della fallacia postmoderna sapere-potere.

Il realismo fin qui esposto è quello proposto da Ferraris nel suo *Manifesto*, ma in realtà vi sono due filoni principali.

Il primo rappresentato dai filosofi Hilary Putnam, Mario De Caro, Akeel Bilgrami e Carol Rovane, i quali intendono il realismo come una concezione in cui il rispetto delle istanze naturalistiche si coniuga con il riconoscimento dell'autonomia e dell'irriducibilità della sfera normativa. Il secondo è rappresentato da Umberto Eco, Diego Marconi, Maurizio Ferraris e John Searle, i quali concepiscono il realismo come una istanza ontologica che blocca il proliferare indiscriminato delle interpretazioni.

In questo contributo è evidente come si propenda per un realismo delimitante, capace di rifondare la società postmoderna a partire dalle due coordinate intraviste da Dante nella sua *Commedia*: la virtù e la conoscenza.

Senza la ricerca della conoscenza, ovvero la ricerca della verità, l'uomo perde di vista la propria realtà e si rifugia in tiepide illusioni. In particolare il realismo minimale³² può rappresentare una possibile strada verso tale rifondazione.

Vi è una irriducibilità epistemologica della verità, la quale è indipendente dalla nostra conoscenza o ignoranza, al contrario di ciò che sostiene il relativismo concettuale³³, secondo cui la verità dipende dallo schema concettuale adottato. Certamente è vero che per conoscere e descrivere la realtà è necessario utilizzare alcuni schemi concettuali; difatti senza il concetto chimico 'cloruro di sodio' sarebbe alquanto improbabile descrivere il sale, ma sarebbe altrettanto fuorviante ritenere che l'esistenza del sale possa dipendere dalla descrizione della chimica. Legittimamente, Diego Marconi sostiene che le cose hanno delle proprietà indipendentemente dalla conoscenza che l'uomo può avere di esse³⁴. Per tanto non è plausibile accettare che ci siano scelte interpretative capaci di trasformare il sale da cloruro di sodio in solfuro di potassio (sic!).

Contro ciò che sostengono molti pensatori ermeneutici o postmodernisti, che sfruttano il relativismo concettuale per attaccare la nozione di fatto, il realismo minimale risponde attraverso il principio di Tarski: per ogni enunciato 'p' si ha che 'p' è vero solo se p. L'enunciato 'Piove' ri-

³² Sostenuto da Diego Marconi.

³³ Cfr. D. Marconi, *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino 2007. In particolare il cap. Il *Relativismi*.

³⁴Cfr. D. MARCONI, Realismo minimale, in MARIO DE CARO – MAURIZIO FERRARIS (a cura di), Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione, Einaudi, Torino 2012

sulterà vero solo se piove.

A *prima faci*e il principio tarskiano può apparire estremamente triviale, ma se si considerano le quotidiane esperienze nel quale l'uomo è immerso, non si potrà non cogliere l'irriducibile esattezza di tale principio. Difatti ogni giorno l'uomo ha che fare con fatti riconducibili all'enunciato 'p' è vero solo se p³⁵.

La realtà risulta essere *semplicemente così* come essa è, tuttavia afferrare la semplicità della realtà non è operazione altrettanto banale, anzi il cogliere la realtà nella veridicità della sua essenza postula un grande sforzo da parte dell'uomo, il quale necessariamente per afferrarla dovrà ritornare a dominare il progresso tecnologico; infatti se l'*easy*, l' *all* e il *fast* hanno consegnato più risorse, più tempo e più forze all'uomo postmoderno, questi dovrà sfruttare tali opportunità per riflettere maggiormente su sé stesso e sulla realtà che lo circonda.

L'uomo postmoderno dovrà impedire che la tecnocrazia possa svelare la verità delle cose, poiché

«la causa della difficoltà della ricerca della verità non sta nelle cose ma in noi. Infatti, come gli occhi delle nottole si comportano nei confronti della luce del giorno, così anche l'intelligenza, che è nella nostra anima, si comporta nei confronti delle cose, che per natura loro sono le più evidenti di tutte»³⁶.

«Scrutare i segni dei tempi»³⁷ è l'imperativo di ogni cristiano, il quale è chiamato a conoscere il mondo per essere capace di annunciare Cristo a tutti gli uomini.

Se da una parte

«la Chiesa considera la filosofia un aiuto indispensabile per comunicare la verità del Vangelo a quanti ancora non la conoscono»³⁸,

tuttavi, non ritiene di canonizzare né proporre una qualsiasi filosofia per far valere le proprie istanze³⁹. Difatti, la Chiesa ha la libertà di scrutare e

³⁵ La signore che attende l'autobus delle 7.30 alla fermata difficilmente considererà un'interpretazione l'evenienza del mancato passaggio del bus a causa di un guasto al motore.

³⁶ Aristotele, Metafisica, 1, 993,10

³⁷ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes* (7 dicembre 1965) n.4

³⁸ GIOVANNI PAOLO II, Lettere enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998) n. 5

³⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettere enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998)

discernere quali, tra i sistemi di pensiero elaborati dall'uomo, possano essere quelli capaci di aiutare l'uomo ad innalzarsi verso la contemplazione della verità⁴⁰.

In questo contributo si è scelto di analizzare una nuova tendenza filosofica che possa aiutare l'uomo a recuperare con forza la sua vocazione originaria: la ricerca del vero.

Il nuovo realismo, per tanto, si ritiene che si presenti come un valido rimedio per arginare la dittatura del relativismo che mira a vanificare il concetto stesso di verità e, quindi, depauperare l'uomo della propria essenza teleologica.

Non un mero esercizio filosofico, questo, ma un doveroso tentativo di munirsi pastoralmente di strumenti validi per essere nel mondo segni della Luce delle genti.

⁴⁰ Cfr. IBIDEM

Diritto al'istruzione e libertà religiosa

Francesco Siciliano

Diritti umani del nostro tempo

Oggi giorno risulta essere sempre più urgente comprendere quali siano i valori comuni all'umanità intera soprattutto per una interrelazione tra mantenimento di pace e rispetto dei diritti. Torna quindi d'attualità la riflessione circa il rapporto esistente tra i singoli diritti positivi, per loro intrinseca struttura particolare e contingente, ed un diritto naturale universale, presente nel cuore di ciascuno al di sopra delle legislazioni del proprio Paese di appartenenza e su cui tutti possano concordare. Già a partire dal V secolo a. C., nel mondo greco era stata elaborata la distinzione tra leggi umane espressamente emanate e leggi non scritte che avrebbero dovuto essere universalmente valide in quanto conformi all'ordine divino nel mondo. I Sofisti affermavano che il diritto di natura era più elevato delle leggi positive esistenti, ponendo quindi la natura umana come principale punto di riferimento per le idee giuridiche.

Numerose sono state le concezioni del diritto di natura. Aristotele concepì la legge naturale come un insieme di precetti universali ovunque validi, ispirati da desideri comuni a tutti gli uomini; mentre diritto positivo, creato dagli uomini secondo esigenze non puramente razionali era invece, diverso nei singoli ordinamenti. Cicerone definiva la legge di natura come "vera legge" ed appunto per tale motivo sosteneva che sarebbe empio mutarla con altra, né sarebbe lecito derogarvi in alcuna sua parte..legge sempiterna ed immutabile avrebbe vincolato tutte le genti e in ogni tempo....

La Lex Naturae esiste da sempre, è voluta dalla divinità e vincola gli uomini in modo paritario. Cicerone mostra quindi di condividere il principio di uguaglianza e con le sue considerazioni certamente andò a favorire il sorgere della dottrina giusnaturalistica¹. Nell'antichità pagana ancora non possiamo parlare di "diritti dell'uomo", questo nonostante l'elaborazione di vari postulati riguardanti libertà e uguaglianza.

Estremamente importante in questo senso fu il contributo dato dal cristianesimo con la dottrina dell'*Imago Dei* che affermò l'uguaglianza di fronte a Dio; l'individuo è cittadino senza smettere di essere uomo, egli ha diritti essenziali che nessun potere politico potrà annullare. In ogni modo, l'uguaglianza non appare ancora come diritto universale dell'uomo. Nel Medioevo troviamo le prime tracce di una tutela giuridica in-

¹ F. BATTAGLIA, *Le Carte dei diritti (dalla Magna Charta alla Carta di San Francisco)*, Edizioni Sansoni, Firenze, 1946, p.10.

tesa in senso moderno: vengono elaborati, degli accordi privati di tipo pattizio tra autorità locali e soggetti di diritto.

Oggetto di questi sono stati dei diritti essenziali: il diritto all'integrità fisica, a non essere ucciso, a formarsi una famiglia, a non essere privato illegalmente di quelle cose possedute legittimamente. Nel regno spagnolo già nel primo medioevo, il codice regio affermava che ogni cittadino in possesso dei diritti civili dovesse ritenersi immune dalle minacce che dal re fossero state arrecate alla sua integrità fisica, al suo onore, alla sua proprietà; ciò alla luce di quegli obblighi che lo legavano alla corona.

Si parla più precisamente di "obblighi naturali" poiché l'ordinamento giuridico si basava sul consenso dei *fideles* ed ove il suddito non era tutelato poteva sciogliere il rapporto, delineandosi così un mutuo dovere di fedeltà. La *Magna Charta* del 1225, asserisce invece, un diritto di resistenza quale misura di tutela che legittima il ripudio del vassallaggio qualora si venga meno all'impegno reciproco di protezione e fedeltà².

Ma per l'evoluzione pubblicistica occorre attendere la *Petition of rights* del 1628 e il *Bill of rights* del 1689. Con queste carte, vengono difesi i diritti del Parlamento e quelli del popolo nei confronti del re.

Come possiamo notare, con il passare del tempo, l'attenzione viene focalizzata sul bene dell'individuo isolato, egli viene rivalutato nel Rinascimento e lo Stato assume il compito di promuovere la felicità dei singoli, cioè il pieno sviluppo delle loro capacità. Ma una formulazione piena si ha solo nella *Declaration des droits de l'homme et du citoyen* del 1789 e i *Bills of rights* americani, dimostrando così come il costituzionalismo non abbia potuto prescindere dalla centralità dei diritti umani. L'art. 1 della Dichiarazione francese pose le basi per l'affermazione del principio di universale uguaglianza: «Gli uomini nascono e restano liberi e uguali nei diritti». Ed a proposito dei diritti naturali l'art.2 enuncia: «Il fine di tutta l'associazione politica sta nella conservazione dei diritti naturali ed imprescrittibili dell'uomo.

Questi diritti sono la liberta, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione». Pur ricordando la diversità delle fonti (una costituzionale e l'altra internazionale) e dei contesti (la prima del 1789 e la seconda del 1948), la Dichiarazione francese appare come l'antesignana più diretta della Dichiarazione universale del 1948.

Questa è sorta proprio dalle atrocità della seconda guerra mondiale che aumentarono il bisogno di protezione internazionale dei diritti umani. Gli orrori e le gravi violazioni perpetrate nel corso del conflitto mondiale hanno indotto infatti gli Stati costitutori, ad includere tra le sfere della cooperazione internazionale, consacrate nell'art.1 della Carta delle Na-

² G. GOZZI, Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali, Edizione Laterza, 2001, p.37.

zioni Unite, anche la volontà di «promuovere ed incoraggiare il rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali per tutti senza distinzione di razza, sesso, di lingua o di religione».

È dunque stata questa la reazione della comunità internazionale a quelle gravi e generalizzate violenze di cui alcuni governi si sono fatte responsabili nei confronti di interi popoli e stati sovrani. Ecco come a questo punto, è necessario dare una definizione di diritti umani, vale a dire, come quei diritti morali³ forniti di una qualche forma di positivizzazione, sia che essa si traduca in testi legislativi ed in accordi internazionali sia che più semplicemente si esprima attraverso atti diffusi di riconoscimento pratico. Ed allora un diritto umano è il frutto della connessione tra un diritto morale e un processo di positivizzazione.

Con ciò si vuole indicare sia che la positivizzazione è indispensabile, sia che ad essa non si potrà mai attribuire un ruolo assolutamente costitutivo dei diritti umani. Per questo la regolamentazione, la determinazione, la specificazione dei diritti, cioè in una parola la loro positivizzazione, non devono essere ritenute una limitazione, ma il modo in cui essi esistono come diritti, perché vi è identità tra un diritto legale ed il suo esercizio o la sua praticabilità. Il diritto naturale, come principio di organizzazione e di ordinamento della società costituisce, pertanto, la condizione d'esistenza e d'esercizio dei diritti dell'uomo.

Nella pratica giuridica, la natura del diritto e la natura dell'uomo s'incontrano ed è la prima a dare alla seconda una consistenza operativa, fornendo un contesto di mutuo riconoscimento e fiducia reciproca che aiuta a superare le differenti concezioni antropologiche e ideologiche. Così la pratica dei diritti e l'improbabile accordo pratico, che la sostiene, permettono la coesistenza delle libertà, che è oggi divenuta un elemento essenziale della sopravvivenza stessa dell'essere umano⁴.

La "laicità" dello Stato

Nella recente esperienza del nostro Paese si sono spesso verificate sia vicende in qualche misura legate all'oggetto di studio del diritto eccle-

³ Cfr., K. R. MINOGUE, *Natural Rights, Ideology and the Game of Life*, in *Human Rights*, ed. by E. Kamenka e A. Ehr-Soon Tay, Arnold, London 1978, p. 17, I'A. «fa riferimento ai "diritti morali" piuttosto che ai "diritti naturali" perché questi ultimi sono più precisamente diritti soggettivi individuali che appartengono alla sfera politica e si evidenziano in determinati contesti storici e culturali in presenza di una determinata configurazione del potere politico».

⁴ Cfr. A. VERDROSS, Due fondamenti empirici delle norme di diritto naturale. Una ricerca comparativa sulla determinazione del diritto naturale secondo Johannes Messner e della morale sociale secondo Viktor Kraft, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", n. 50/1973, pp. 713-722, «Messner definisce il diritto naturale come "l'organizzazione dei rapporti sociali in accordo con le finalità umane esistenziali».

siastico, a quei rapporti cioè, tra lo Stato e le confessioni religiose considerati nella loro dimensione giuridica, sia momenti di attrito che hanno visto esponenti politici sposare opzioni di matrice etica, dichiaratamente non confessionale.

Concorrono a determinare tale situazione di crescente rilevanza delle questioni ecclesiastiche, tra gli altri, l'ininterrotto flusso migratorio che sfocia in Italia, la maggiore consapevolezza, tanto nei cittadini quanto negli stranieri, dei propri diritti; e, non ultimo, il crescente processo di globalizzazione. Alla luce di ciò ritengo pertanto necessaria una considerazione sul principio di laicità dello Stato, "principio supremo" dell'ordinamento costituzionale, il quale costituirà incipit e fondamento di tutte le successive riflessioni e dal quale inevitabilmente procede la teorica attinente ai principi del diritto ecclesiastico. Passeremo in seguito all'analisi dei rapporti tra lo Stato italiano e le diverse religioni, come disegnati dal Costituente e successivamente evolutisi. La posta in palio è ovviamente il principio di laicità, in quanto dovrà e deve costituire il più solido pilastro della convivenza civile. La suddetta laicità si afferma in Italia, nei secoli XVIII-XIX, ricalcando una matrice unica che ispira buona parte dell'esperienza europea⁵. L'operare congiunto dell'immanentismo e del razionalismo illuministici e della realizzata separazione tra sfera temporale e spirituale, conduceva il moderno stato europeo ad affermare la propria incompetenza in materia religiosa; ma tale incompetenza, che in origine significava solo aconfessionalità del potere costituito, finiva poi per comprendere anche la rinuncia da parte di questo ad indirizzare le scelte dei singoli, così da configurarsi neutrale nei confronti di ogni opzione religiosa, filosofica o trascendente in genere⁶ dunque la prima fase storica di affermazione dello stato laico in Europa vede i rapporti tra potere secolare e spirituale ispirati ad un rigido separatismo.

Celebre, a tal proposito, la frase di Cavour "Libera Chiesa in libero Stato", vale a dire, libera la Chiesa di occuparsi delle anime dei suoi fedeli, ma libero anche lo Stato di curare le cose terrene secondo le proprie leggi.

In questo senso R. RÉMOND, Évolution de la notion de laïcité entre 1919 et 1939, in Tolérance et laïcité de la fin du Moyen Age à l'époque contemporaine, in Cahs. Hist., t. IV, n. 1, 1959, pp. 71 ss., par-tic. p. 72., «il quale sottolinea altresì l'inutilità di qual-sivoglia studio sulla laicità che non comprenda anche l'esame del panorama storico e culturale nel quale la stessa viene ad inserirsi. S. SICARDI, Questioni aperte nella disciplina del fenomeno religioso: dalla laicità al sistema delle fonti, in Quad. dir. pol. eccl., 2005, I, pp. 3 e ss., «Ritiene invece che lo studio delle modalità pratiche e contingenti attraverso le quali la laicità si realizza all'interno di un dato ordinamento, sia legittimo solo ove accompagnato ad una chiara percezione del significato a priori dell'idea di laicità» M. MANCO, Esposizione del crocifisso e principio di laicità dello Stato, in Quad. dir. pol. eccl., 2005, I, pp. 31 e ss.

6 (vedi supra, § 1-3);

Una netta inversione di rotta si ebbe nel 1929 quando il regime fascista stipulò con la Santa Sede i Patti Lateranensi. I Concordati della prima metà del XX secolo, strumenti di alleanza con la Chiesa cattolica⁷, conducono ad un nuovo confessionalismo e determinano la scomparsa dello stato laico nella sua configurazione liberale, neutrale e rigidamente separatista⁸ e con ciò il fascismo faceva ufficialmente dell'Italia uno stato confessionale.

Solo successivamente, con la revisione delle disposizioni concordatarie fu possibile riaffermare che «lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani» affermando in tal modo i principi della distinzione di ordini e di bipolarità; l'Italia torna pertanto ad essere, uno stato laico.

Questi principi riconoscono comunque alle istituzioni religiose la possibilità di negoziare accordi con lo Stato, secondo il modello delle relazioni internazionali, nelle materie di loro competenza. Con l'art. 7 la Costituzione recepisce i Patti Lateranensi, cioè gli accordi dell'11 febbraio 1929 da Mussolini (per l'Italia) e dal Cardinale Gasparri (per la Santa Sede).

Il 18 febbraio 1984 è stato sottoscritto tra il Governo italiano e la Santa

Al Concordato del Laterano, stipulato nel 1929 con l'Italia, fanno seguito quello del 1933 con l'Austria e il Reich germanico, del 1940 con il Portogallo (revisionato nel 2004), del 1953 con la Spagna di Franco.

⁸ Cfr., cfr. MICCOLI, G., La questione della laicità nel processo storico contemporaneo, relazione svolta in occasione del convegno «Laicità e dignità delle ideologie nella cultura e nei partiti italiani», Verona 3 novembre 1979, in ID., Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea, Casale Monferrato, Marietti, 1985, pp. 490 ss. «La situazione non è molto diversa nei paesi del blocco comunista: l'adesione ad una ideologia ufficiale "totalizzante" non ha, sul carattere laico dello stato, effetti meno devastanti di quelli prodotti dal confessionismo. Sul passaggio, verificatosi nel XX secolo, «dalla critica politica della religione alle nuove religioni politiche», che ha condotto all'affermazione storica di «dottrine sacralizzate ed intangibili» che «del modello antico di cristianità, ripetono l'uso incondizionato della forza coattiva da parte dello Stato, posta a difesa e a garanzia delle loro integrali verità».

A proposito del sospetto di sostanziale inutilità che grava su tale disposizione, rimane da evidenziare in questa sede che, se difetto vi è, trattasi di difetto congenito, se è vero che in Assemblea costituente le principali obiezioni mosse all'adozione dell'art. 7, 1° comma, nella formulazione che ora leggiamo (la quale, come buona parte delle disposizioni costituzionali, fu il frutto dell'accordo compromissorio tra i due partiti maggioritari in assemblea, Democrazia Cristiana e Partito Comunista) si fondavano appunto sulla sua inutilità pratica o, ad un livello più fine di esegesi giuridica, sulla sua idoneità ad essere inserito in un trattato internazionale, piuttosto che in un testo costituzionale. In particolare, se indiscusso era il carattere originario dell'ordinamento della Chiesa, grossi contrasti si ebbero a proposito del riferimento alla reciproca sovranità di Stato e Chiesa, la quale non richiedeva, e anzi avrebbe dovuto rifiutare, ogni riconoscimento in una Costituzione autonomamente e unilateralmente datasi da uno Stato. In proposito si vedano le argomentazioni portate in aula da Calamandrei (p. 174 e pp. 360 ss.), Croce, (p. 216), Condorelli (pp. 303 ss.), Labriola (p. 318 e p. 321), Nitti (p. 326), Cevolotto (pp. 390 ss.).

Sede un nuovo accordo, contenente "modifiche consensuali del Concordato lateranense": si tratta di un documento che, ispirato ai principi di eguaglianza e neutralità espressi dalla Costituzione repubblicana e, al tempo stesso, più consono ai valori espressi dal Concilio Vaticano II, ha introdotto rilevanti novità nei rapporti tra Stato e Chiesa, riaffermando la laicità dello Stato. Si è così concretizzato quel principio pattizio, esplicitato nell'ultima parte dell' art. 7, in base al quale lo Stato italiano s'impegna a stabilire di comune intesa con la Chiesa ogni modifica dei Patti Lateranensi. Tuttavia, per comprendere la portata di siffatto principio, è necessario anzitutto recepire cosa s'intende con il termine "laico".

Questa locuzione proviene dal greco *laikós*, che significa 'membro del *láos*', cioè del popolo di Dio: indica il battezzato che non è stato ordinato e non ha preso i voti, i laici, in ciò dunque, si distinguono dai consacrati.

Essi sono chiamati primariamente a costruire le realtà umane sovrannaturali, ad amministrare - se ordinati - i sacramenti, ad occuparsi dell'apostolato seguendo fedelmente la legge divina. Il laico cristiano, invece, è tenuto propriamente a curare le realtà umane naturali quali il lavoro, l'economia, la politica, le scienze fisiche e naturali, le arti, ecc. Perciò cogliamo come questo vocabolo, riferito alle persone, non è assolutamente sinonimo di non credente, ateo, agnostico o simili. Comprendiamo dunque, che è proprio da siffatto termine da cui deriva il concetto di laicità che esprime il senso pieno il ministero del laico come animatore delle realtà temporali; pertanto, per esteso, la laicità indica il modo in cui queste realtà devono essere vissute ed animate. Ma qual è questo modo? Si tratta di una domanda fondamentale, perché le realtà temporali sono quelle in cui convivono e si confrontano tutti gli uomini, credenti e non. Intendere correttamente la laicità - sia nella prospettiva cristiana, sia in quella del non credente - è la condizione perché il confronto sia anche incontro.

E l'incontro non può che avvenire sul piano comune del diritto naturale il quale è il solo che consente lo sviluppo e la crescita di queste realtà, e la comprensione razionale da parte di tutti. Ecco qual è la vera nozione di laicità, intesa come lo sforzo della ragione di scoprire le leggi e i valori propri delle realtà naturali per garantirne il pieno sviluppo, senza integralismi religiosi, ma anche senza preclusioni per il fenomeno religioso. Così definita da Benedetto XVI, siffatta "sana laicità", comprende tutti, credenti e non, uniti in questo sforzo. Il sistema politico, infatti, deve guardarsi pure dagli integralismi ideologici, non può produrre interamente da sé ed imporre la verità che lo sostiene, altrimenti avremmo il totalitarismo. La democrazia riprende dalla società il tessuto etico e culturale ancorato ai valori naturali - di cui ha in ogni caso bisogno; ed ha bisogno anche di un sostrato religioso.

In questo modo la religione, ufficialmente esclusa dalla sfera politica, vi rientra in modo indiretto ma ugualmente determinante¹⁰. Inoltre, il legame tra politica e piano religioso, posto anche solo nei termini minimi del rispetto della realtà sociale e dei diritti umani, consente anche di ricavare un ulteriore, fondamentale elemento costitutivo della laicità ovvero, la libertà religiosa. Infatti, la definizione che ci siamo sin qui sforzati di dare della laicità è evidentemente una definizione di ordine filosofico-politico; ma la sua traduzione giuridica può aversi solo nell'individuazione dei diritti fondamentali meritevoli di tutela.

Ebbene, uno degli indicatori più significativi del pieno sviluppo delle realtà naturali, della loro autonomia da imposizioni integralistiche è proprio il rispetto della libertà religiosa: la libertà di tutte le religioni di credere, praticare e professare la propria fede; ed anche quindi la libertà di non credere. Non esiste (se non nell'ordinamento costituzionale francese, con tutte le degenerazioni che ne sono derivate) una laicità quale principio autonomo cui debbono conformarsi le libertà. Esistono, al contrario, le libertà concrete che strutturano la laicità, la quale è chiamata a difenderle. Anche il non credente dovrebbe ammettere che la realtà umana non è riducibile alla dimensione esclusivamente immanente, ma altresì comprende una dimensione trascendentale (comunque venga letta). L'apertura al soprannaturale è fondamento anche della società politica liberale e ha forgiato il pensiero liberaldemocratico. Infatti, la libertà umana trova spazio nella società politica se quest'ultima sa di essere una societas imperfecta, di non poter trovare in sé, nelle proprie regole, nelle proprie strutture il fondamento ultimo.

Solo se il fondamento della società è esterno alla politica, il potere di questa non può essere assoluto ma diventa costruttivo per una politica fondata sul benessere del cittadino e sulla tutela dei suoi diritti. Ecco, dunque, come in questo senso deve essere inteso il significato ontologico della laicità, come la libertà del singolo di professare o non la propria fede nel reciproco rispetto e sensibilità delle diverse professioni religiose, le quali devono essere tutelate in ugual misura dallo stesso Stato (art. 8 Cost.). È questa autonomia che rende sia lo Stato sia i singoli veramente liberi, e da cui trova fondamento il senso proprio della laicità come autonomia dal piano temporale e politico ma anche da quello morale e religioso; tuttavia ciò è possibile solo se lo Stato ha di fronte un'autorità religiose sono tali se lo Stato non pretende di scegliere arbitrariamente i propri interlocutori. Riconoscere la rilevanza del fenomeno religioso in

¹⁰ Discorso di sua Santità Benedetto XVI ai partecipanti al convegno nazionale promosso dall'unione giuristi cattolici italiani, 9 dicembre 2006.

quanto tale significa ammettere che si tratti di fenomeno la cui autorità promana dall'Alto. Non è possibile imporre alle Chiese il metodo proprio della politica - il consenso democratico - e, conseguentemente, un modello "congregazionale": la reciproca autonomia del piano politico e di quello religioso, di Stato e Chiesa, non può significare separazione assoluta. I Concordati o le Intese sono gli strumenti giuridici con cui in molti Paesi i due ordinamenti, Stato e Chiesa, definiscono i rispettivi ambiti; va da sé che il contenuto dei singoli accordi non è sempre omogeneo e non raggiunge l'optimum. Le parti, naturalmente, debbono esigere il rispetto dei principi che giudicano irrinunciabili: i principi di ordine pubblico e i diritti fondamentali della persona, per lo Stato; le libertà religiose per la Chiesa. È in questo rapporto tra politica e religione che la laicità diventa l'ago della bilancia, il punto di equilibrio nel quale s'incontrano credenti e non per una convivenza civile.

La famiglia come società naturale

Il problema della famiglia viene discusso in molteplici sedi, da quelle legislative a quelle scolastiche, dai partiti ai sindacati, dalle associazioni ai convegni. Vengono promulgate leggi, si prendono provvedimenti assistenziali, si divulgano scoperte relative alla regolamentazione delle nascite e alla cura della sterilità. Si discute di aborto, divorzio, unioni civili ecc. Perché tutto questo interesse? Le ipotesi sono molte e, fra queste, la più valida è certamente quella secondo cui la famiglia soffre di un periodo di crisi, nella sua stabilità, nell'organizzazione dei rapporti interpersonali, nella sua integrazione con la società, nella ricerca di valori perenni¹¹. Se i giuristi riformatori vogliono forgiare un nuovo bagaglio di valori, è normale che l'istituto della famiglia, il quale più di ogni altro si erige sul diritto naturale, venga messo in discussione! In questi ultimi anni molte sono state le trasformazioni intervenute nel condizionare la così detta "famiglia tradizionale", fra cui: l'ingresso delle donne nel mondo del lavoro, l'industrializzazione, il declino dei valori religiosi, l'esaltazione dell'autonomia individuale, la realizzazione personale in sfere differenti da quella matrimoniale¹². La tutela offerta dal nostro ordinamento al diritto di famiglia, appare oggi articolata e complessa, pertanto, per comprenderne le ragioni, dobbiamo necessariamente partire dal tessuto costituzionale evidenziandone i tratti evolutivi che ha subito nel corso del tempo. La Costituzione italiana, riconosce e tutela la famiglia legittima, cioè fondata sul matrimonio, attribuendole la dignità di società na-

¹¹ Cfr. A. UGENTI, *La famiglia oggi e domani,* Editrice Àncora, Milano 1980, p. 5.

¹² Cfr. C. FIORAVANTI, La protezione internazionale dei minori in Europa, in Comunicazione e studi, 1997, pp. 384 e ss.

turale, gruppo intermedio tra lo Stato ed il cittadino e formazione sociale ove si sviluppa la personalità dei suoi membri, alla quale riconosce pertanto i diritti inviolabili. Effetto primario che scaturisce dal matrimonio è l'instaurarsi del rapporto di filiazione legittima tra i genitori ed i figli in esso concepiti. Quello della famiglia è un tema che lo Statuto Albertino non trattava, lasciando la regolamentazione della materia alle norme contenute nel Codice civile. Il fascismo, poi, contribuì a conservare una concezione gerarchica della famiglia, con il predominio assoluto dell'uomo, conforme al tipo di organizzazione che il fascismo voleva imprimere a tutta la società. I principi successivamente introdotti dai Costituenti, invece, sono stati molto innovativi per la mentalità del tempo, giacché ispirati, in primo luogo, dall'uguaglianza morale e giuridica fra coniugi.

Anche se con molto ritardo rispetto all'entrata in vigore della Costituzione, nel 1975 sono state cambiate le disposizioni relative a questo tema contenute nel Codice civile. Il marito non è più il capo famiglia ed i coniugi hanno gli stessi diritti e doveri: in particolare hanno il diritto - dovere di educare, istruire, e mantenere i figli. Uguale tutela per i figli legittimi e quelli naturali. La famiglia diventa il nucleo della società e precede la formazione dello Stato¹³, vale a dire che i principi su cui è basata sono naturali prima che giuridici: l'assistenza ai figli, la protezione e la cura degli stessi, il rispetto e l'obbedienza dei figli verso i genitori, sono sentimenti spontanei prima ancora che obblighi imposti dalla legge. Ma la disposizione più decisiva dedicata dalla nostra Costituzione alla famiglia è l'art. 29, che negli anni è stata oggetto di numerose interpretazioni¹⁴. La presente sottolinea due profili: che la famiglia è una società naturale; che a questa, in quanto tale, la Repubblica riconosce diritti. L'evocato articolo, dunque, non impone alla Repubblica di riconoscere come famiglia solo quella definita quale "società naturale fondata sul matrimonio", ma impone di riconoscere i suoi "diritti", in quanto espressione dell'autonomia sociale rispetto al potere dello Stato. Entrambi gli aspetti risultano imprescindibilmente legati, giacché l'uno e l'altro finiscono per accedere all'idea che la famiglia, secondo l'attuale ordinamento giuridico, costituisce, comunque, un valore da tutelare¹⁵.

È stato evidenziato in dottrina come dall'art. 29 prendano consistenza ben tre diversi punti di vista. Il primo inerente il gruppo, che inevitabilmente condiziona i diritti del singolo componente e su cui si innestano i cc. dd. obblighi di solidarietà. Il secondo, relativo ai singoli, i quali de-

¹³ Ivi., pp. 385 e ss.

¹⁴ Art. 29 Cost. "la Repubblica riconosce i diritti della famiglia come società naturale fondata sul matrimonio"

¹⁵ Cfr. L. ARCIDIACONO - A. CARULLO - G. RIZZA, *Diritto costituzionale*, I edizione, Cedam, Padova 2010, pp. 90 e ss.

vono trovare nella famiglia - quale formazione sociale - adeguato svolgimento della propria personalità. Infine, il terzo riguardante i limiti posti all'attività normativa statale, che si deve far carico del riconoscimento di tali diritti e del relativo mantenimento. Aspetto di peculiare interesse contenuto nella disposizione costituzionale è il riferimento al matrimonio, quale istituto sul quale si fonda la società naturale "famiglia" ¹⁶.

Con questa nozione di espressione giusnaturalista, si vuole indicare il fatto che gli uomini e le donne si uniscono per una necessità che è propria della loro natura e che soddisfa l'esigenza individuale di trovare e comunicare affetto, cooperazione e sentirsi amati. Il senso dell'intenzionalità morale che mosse i costituenti, riporta al centro due categorie, quelle di persona e di reciprocità. La prima rimanda alla responsabilità di realizzarsi mediante il dono di sé, la seconda invece richiama ad un elemento antropologico biblico, in cui l'essere umano non può esistere da solo, ma soltanto in relazione con l'altro. In un tempo in cui sembrano prevalere le unioni libere, i divorzi e la sfiducia verso i legami matrimoniali "per sempre", l'articolo rimanda al concetto personalista della reciprocità che non si limita all' "essere con" ma è soprattutto un "essere per" sia nell'ambito privato che sociale. Dal dibattito dei costituenti, emerge anche il ruolo fondamentale di sostegno e di aiuto dello Stato alla famiglia che ci fa invece chiedere quanto sia stato rispettato dalla classe politica. Dai verbali della Costituente, emerge anche che il pensiero cattolico del tempo, aveva accentuazioni differenti. Per l'on.

La Pira, la famiglia doveva essere riconosciuta e protetta come istituto di diritto pubblico, perché è un negozio di diritto divino, un vero e proprio istituto trascendente che gode di una sua autonomia e di un particolare riconoscimento. Per l'on. Dossetti, la famiglia era un *unicum* che, benché dipenda dal valore della persona umana, è comunque una realtà da tutelare in sé. Per l'on. Moro, invece la famiglia, era il luogo in cui meglio di ogni altro il soggetto può crescere e realizzarsi, pertanto l'art. 29, era compreso come manifestazione dell'art. 2 della Costituzione.

Quella dell'on. Dossetti, rimane la posizione assunta sia dalla dottrina che dalla Corte Costituzionale. Secondo la visione dossettiana, la famiglia deve essere compresa in una visione teologica, non è l'estensione della propria realizzazione ma è il formare attraverso l'alterità, una propria autonomia data dall'unione dell'uomo con la donna. Secondo il dettato costituzionale non può esistere famiglia, se questa non è fondata sul matrimonio tra un uomo e una donna.

Nella misura in cui questa formazione sociale è produttiva di trame di

¹⁶ Cfr. L. ARCIDIACONO - A. CARULLO - G. RIZZA, *Diritto costituzionale*, op. cit., R. BIN, - G. PITRUZZELLA, *Diritto Pubblico*, Giappichelli, Torino 2007, pp.58 e ss.

relazioni interpersonali, da cui derivano diritti e doveri, per il divenire della persona e per il bene della società, si richiede un atto formale e solenne per la sua costituzione con il quale coloro che intendono realizzare una famiglia si assumono *coram omnibus* i diritti e i doveri che conseguono alla scelta assunta. A fondare questa concezione ha contribuito l'antropologia cristiana, ma sono la Corte Costituzionale italiana e la Corte di Giustizia europea a sostenerla attraverso sentenze recenti.

Negli ultimi tempi, sta mettendo in discussione l'origine naturale asserendo a nuovi generi di famiglie, pur riconoscendo infatti i diritti di taluni soggetti quali primari ed essenziali tuttavia, non è possibile, per la medesima ragione, tutelari in una unione al pari di quella naturale, e questo non per alcuna discriminazione, ma per l'integrità e salvaguardia dell'istituto famiglia. Esso è nato come comunione di rapporti naturali, come artigiano di vita, il cui amore è procreatore di altro amore; un legame diverso da questo non porta a siffatto risultato e come tale non può definirsi. Ciononostante, è un dovere riconoscere la dignità di ogni persona umana, particolarmente di chi ha una differente tendenza sessuale, pertanto dobbiamo garantire i diritti della singola persona in tutto il suo essere, senza alcun pregiudizio, ma non l'unione di queste al pari della medesima costituzione familiare della quale risulta essere incompatibile proprio per natura. L'errore, infatti, sta proprio nel fatto che oggi l'attenzione del diritto è rivolta alla realizzazione dei desideri umani, al compiacimento del cittadino, dimenticandosi però di tutelare la parte più debole che in questo caso è rappresentata dalla prole. Il matrimonio è sorto proprio per custodire quel processo di creazione-generazione che porta a vita il quale non è il risultato, né di una relazione poligamica, né omosessuale o di altro genere, ma solo di un incontro di amore tra un uomo e una donna, dal quale partorisce la persona. Le scienze umane, soprattutto la psicologia e la pedagogia, hanno dimostrato l'importanza della prima infanzia nella costruzione della personalità ed il primato della famiglia sugli altri istituti educativi¹⁷. È osservazione comune che i rapporti fra genitori e figli, soprattutto con gli adolescenti e i giovani, sono oggi più difficili che nel passato, e causa di tensioni dolorose per tutti. È conseguenza dell'accelerazione del ritmo di sviluppo storico, delle diverse sensibilità e gerarchie di valori, della generale crisi dell'autorità e dell'obbedienza, di una ricerca d'autonomia che non sempre è autentica libertà umana. Mai come oggi i genitori devono essere preoccupati dell'esempio che offrono ai figli, in modo particolare nella vita morale¹⁸.

¹⁷

¹⁸ DOCUMENTO PASTORALE DELL'EPISCOPATO ITALIANO, Matrimonio e famiglia oggi in Italia, Edizioni Paoline, 1969, p. 34.

Vanno raccomandate quelle iniziative che possono aiutare i genitori a compiere il loro dovere, come, la necessità che l'educazione sia opera congiunta di padre e madre, l'esigenza di non rinunciare all'esercizio rispettoso e fiducioso dell'autorità intesa come servizio di amore, l'importanza dell'educazione indiretta ossia del clima familiare fatto di semplicità e dialogo aperto, il bisogno che i genitori non cedano a nessuno i loro compiti educativi ma li sappiano esercitare con senso di responsabilità e collaborazione con gli organismi civili ed ecclesiali che completano l'opera educativa soprattutto per quanto riguarda la scuola¹⁹.

È da questi sentimenti che è orientato l'art. 30 Cost., il quale riconosce appunto ad ambedue i genitori il diritto-dovere di mantenere, educare e istruire i figli.

Non si tratta solo di un dovere, dunque, ma anche di un diritto, ovvero, della facoltà per i genitori di scegliere liberamente l'indirizzo educativo per i propri figli, rispetto al quale l'intervento dello Stato può essere solo di sostegno. L'impegno non può limitarsi al solo aspetto economico, ma piuttosto esige un contributo di affetto e di esperienza, che coinvolge ciascuno nel processo di formazione della personalità del minore. La norma non autorizza, però, i genitori ad imporre modelli di comportamento in modo autoritario, ma richiede di misurare ogni scelta con le attitudini e le inclinazioni naturali dei figli, nel rispetto della loro personalità e dei loro fondamentali diritti di libertà, che la Costituzione garantisce loro, anche se minorenni. Quindi, la potestà dei genitori costituisce una funzione educativa diretta alla promozione delle potenzialità dei figli e va esercitata soprattutto nell'interesse del minore. È necessario, pertanto, creare un bilanciamento tra il modello di vita che i genitori suggeriscono e consigliano, il carattere del minore, le sue tendenze e potenzialità. Il medesimo articolo, impone alla legge, di assicurare ai figli nati fuori dal matrimonio ogni tutela giuridica e sociale, purché compatibile con i diritti dei membri della famiglia legittima. Il principio di responsabilità dei genitori verso la prole, la preminenza delle esigenze di concreta tutela dei singoli sulle astratte istanze di difesa delle istituzioni e la posizione costituzionale di privilegio assicurata alla persona del minore emergono, infatti, con la stessa evidenza dalle disposizioni dell'art. 30 Cost. Anche l'art. 31 Cost. tutela la maternità, l'infanzia e la gioventù e non limita tali garanzie alla famiglia legittima.

Questa disposizione esprime un ampio *favor* sia nei confronti della famiglia che del minore ed individua a livello costituzionale i cardini di un ampio programma di sostegno della famiglia e di protezione dell'infan-

¹⁹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Lumen gentium, n.11; Gravissimum educationis, nn. 3, 6; Apostolicam actuositatem, n. 11; Dignitatis humanae, n. 5.

zia e della gioventù. Lo Stato è impegnato a realizzare politiche sociali di sostegno e, del resto, il citato art. 31, prevede espressamente che la Repubblica agevoli con misure economiche ed altre provvidenze – come assegni familiari, assegni di studio, agevolazioni fiscali, prestiti agevolati – la formazione della famiglia e l'adempimento dei compiti ad essa relativi, con particolare riguardo alle famiglie numerose. Ne risultano precisati i caratteri di una norma che immediatamente si segnala per il suo valore politico, perché tende a prefigurare un sistema di assistenza proprio di uno Stato democratico, nella più generale prospettiva di un ordinamento che tende verso un regime di sicurezza sociale²⁰. Come può emergere da siffatti enunciati, lo Stato, ha il compito di sostenere e custodire la famiglia respingendo ogni attacco che possa minacciare la salvaguardia della stessa e l'organigramma di tale istituto. Non è la famiglia a dover cambiare, ma è il cittadino a dover confermare la stessa, con la consapevolezza che nessuna altra unione diversa da quella naturale è del suo pari, tale parere prescinde da qualsiasi considerazione etica di diritto positivo poiché risulta essere così proprio per lex naturalis. Ecco il giudizio al quale siamo chiamati tutti a convenire per il perdurare e il rigenerarsi dell'intera civiltà.

Due diritti in crisi: il diritto all'educazione e all'istruzione

Troppo spesso, quando parliamo di scuola e dei suoi problemi, dimentichiamo che essa è inserita in una società in rapidissima trasformazione, di cui è in larga misura lo specchio. La crisi del sistema scolastico è il riflesso di quella che, a vari livelli, coinvolge tutti noi. In realtà, la nostra epoca, ha messo in moto alcuni processi che rendono problematico il concetto stesso di educazione. Ritengo dunque che è dunque da qui che bisogna partire, qualora vogliamo affrontare seriamente il problema del ruolo educativo della scuola. Essa infatti è, od almeno dovrebbe essere, il luogo in cui l'educazione si realizza attraverso la trasmissione di un patrimonio culturale elaborato dalla tradizione, mediante lo studio e la formazione di una conoscenza critica. Nella nostra società, però, è l'idea stessa di educazione ad essere messa in discussione, la quale suppone un orizzonte condiviso di valori che oggi non esiste più. Si esalta la libertà dell'individuo di determinare in piena autonomia il proprio cammino, di rielaborare la propria identità – fino al caso limite della scelta del proprio genere (teoria del gender) – senza doversi confrontare con uno standard prestabilito di "normalità"²¹.

²⁰ Cfr. M. BESSONE, *La famiglia nella Costituzione Art: 29-31*, I edizione, Commentario della Costituzione a cura di G. Branca, Bologna, 1977, pp. 72 e ss.

²¹ Cfr., P. B. HELZEL, A. R. RIZZUTI, *Quale diritto all'identità per i transessuali*, in "Dike Kai Nomos, Quaderni di cultura politico-giuridica", Falco Editore, Cosenza 2014, p. 17.

In un clima culturale in cui il confronto con la realtà, si sfrangia in una miriade di prospettive diverse e contraddittorie, assumendo la forma di un grande gioco a sfondo estetico, come potrebbe una qualsiasi istituzione – la famiglia e, a maggior ragione, la scuola – pretendere di imporre un modello univoco di verità e di dedurre dei fini valoriali da proporre a tutti? La convinzione diffusa è che educare non significhi più trasmettere un sapere, proporre contenuti, valori, visioni del mondo, esperienze significative, ma addestrare gli alunni a muoversi agilmente nella complessità, utilizzando tutto senza mai impegnarsi veramente con nulla. Di conseguenza l'insegnante non è più un "maestro" capace di far comprendere le tante sfaccettature di una problematica generale, ma soltanto un allenatore, un trainer, la cui funzione è di far acquisire ai giovani delle competenze ben localizzabili, intese come abilità ristrutturabili e plasmabili in vista dell'acquisizione di altre informazioni. Ma gli educatori non possono essere considerati semplici facilitatori; hanno un ruolo e un compito ben più ampio e importante: presentare, attraverso le diverse discipline, riferimenti simbolici e modelli di comportamento che possano essere significativi per la vita reale dei giovani²².

All'insegnante, viene quindi richiesto di essere un educatore nel senso proprio del termine cioè di mettere accanto la funzione di approccio al reale mediante quel tipo di angolatura scientifica, letteraria o filosofica, dei veri e propri spunti educativi.

Questo avviene quando l'insegnante è portatore di una cultura che non coincide con la sua competenza nozionistica, in tal senso, la cultura di un insegnante non è soprattutto ciò che sa, ma, come ci ha insegnato Giovanni Paolo II, è ciò che si è. La cultura, è il modo specifico di essere e di esistere dell'uomo, è quella posizione di fronte a se stessi e alla realtà che da ubicazione istintiva diventa visione. C'è una cultura fondamentale che caratterizza la personalità ed è il timbro che l'uomo si porta dietro per tutta la vita. La cultura matura s'incrementa in tutte le circostanze che l'uomo incontra e quindi certamente attraverso la professionalità che ha scelto o che gli è capitato di dover fare.

Nella scuola l'emergenza educativa diviene una richiesta di cultura al docente che non si aggiunge all'insegnamento, ma lo anima, lo forma nel senso di principio di organicità. Attraverso l'ammaestramento fatto con totale intelligenza e con evoluzione di carattere metodologico e contenutistico passa qualcos'altro; è proprio questo che educa e diventa una proposta di umanità. Se la forma del nostro insegnamento non ha la dignità di una cultura, esso decade, trovando difficilmente interesse.

²² COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITA-LIANA, La sfida educativa, editori Laterza, Bari 2009, pp. 49 e ss.

L'istruzione di oggi purtroppo ha vissuto la grande illusione tecnoscientifica e burocratica: la tecno-scienza, che ha pervaso anche le materie letterarie, e questa enorme burocratizzazione, che tende a ridurre una autentica libertà d'insegnare, rendono la scuola nel suo concreto svolgersi lontana dalla vita dei giovani. L'uomo non è uomo perché conosce; ci sono macchine che conoscono nel senso immediato e quantitativo della parola più che l'uomo: l'uomo fa dell'impegno culturale la forma del suo agire. L'uomo vive da uomo perché agisce, perché incarna la cultura in un'impresa²³, uomini non si nasce ma si diventa.

Questo significa che nessun nato di uomo può diventare tale se non entra in contatto con altre persone, con altri esseri umani maturati a persone, che lo invitano, lo provocano. In effetti che cosa succede quotidianamente? Che il bambino, appena nato, comincia un rapporto particolarissimo con la madre, che non è più quello intrauterino puramente naturale; ma è un rapporto con la madre stessa in cui ella, attraverso la sua cultura, si rapporta al bambino e comincia gradualmente ad avviarlo al linguaggio. E il linguaggio non è un prodotto della natura, è un prodotto della cultura. Allora l'essere nato da uomini è un essere che non è ancora uomo fin quando non passa dalla condizione della mera fisicità a quella della cultura. E questo avviene soltanto nel seno di una comunità. Ecco come nasce per grazia, per una circostanza particolarissima qual è quella dell'incontro di un figlio di uomo, zoo logicamente uomo, specie umana/uomo, con una comunità di cultura, con una comunità di umanità che è diventata tale perché si è venuta maturando culturalmente.

Allora, il diritto del bambino all'educazione non è, come tutti gli altri diritti umani, una parte del patrimonio che non si può non riconoscere nel momento in cui si afferma che il soggetto attivo della vita collettiva è il popolo, ma attinge il proprio diritto a qualche cosa di più profondo, perché il diritto del nato di uomo è quello di diventare uomo. Mentre un pulcino diventa gallina anche se nessuno se ne cura viceversa, un essere nato da uomini, un essere biologicamente umano non diventa uomo se non viene accolto. Il diritto del bambino all'educazione, a differenza di tutti gli altri diritti umani, è il diritto ad entrare nella cultura, è il diritto ad entrare nell'umanità, è il diritto a non restare puramente e semplicemente un essere la cui animalità è tutto quello di cui questo essere dispone²⁴.

²³ Cfr. L. NEGRI, *Emergenza educativa*. *Che fare?*, *Fede e Cultura*, Jaca Book, Verona, 2008, pp. 4 e ss.

²⁴ A. MASULLO, "Conferenza regionale sulle Scuole dell'infanzia in Emilia-Romagna" tenuta il 25-26 ottobre 2002 nella sala Auditorium, Viale Aldo Moro n. 18, Bologna. La conferenza è stata organizzata dalla Regione Emilia-Romagna, dall'Ufficio scolastico regionale per l'Emilia-Romagna, dall'ANCI regionale con la collaborazione di IRRE-ER, Lega Autonomie, UPI-ER, Università di Bologna, Associazioni gestori scuole paritarie: FISM, ARERIPAB, Concooperative, Legacoop.

È proprio da questi sentimenti che partorisce il "principio di corresponsabilità" – la potestà dei genitori – che deve guidare i coniugi nella vita familiare²⁵.

È un diritto /dovere quello di mantenere, istruire ed educare i figli, ponendo giustamente la responsabilità di educare ed istruire nelle mani dei genitori. Il contenuto di questa potestà è di due tipi: il primo, di natura personale, comprende il dovere di custodire, allevare, educare ed avviare ad una professione il minore; il secondo, di natura patrimoniale, ricomprende la rappresentanza legale del minore, l'amministrazione e l'usufrutto legale dei suoi beni (315 c.c.). Questo articolo andrebbe letto assieme all'147 c.c., nel quale si aggiunge che i genitori devono tener conto nel processo educativo "delle capacità, dell'inclinazione naturale e delle aspirazioni dei figli". Così il diritto dei genitori di educare i figli è in funzione del diritto che i figli hanno di ricevere un'educazione adeguata alla loro dignità umana e alle loro necessità: è quest'ultimo che costituisce la base del primo.

Gli attentati a questo diritto dei genitori costituiscono, in sostanza, un attentato al diritto del figlio, che per giustizia deve essere riconosciuto e sostenuto dalla società. Essa dev'essere considerata in questo contesto, come una istituzione destinata a collaborare con i genitori nel loro lavoro educativo. Prendere coscienza di questa realtà appare più urgente se consideriamo che attualmente sono numerosi i motivi che possono indurre i genitori – a volte senza esserne interamente consapevoli – a non comprendere l'ampiezza del meraviglioso lavoro di loro competenza, rinunciando in pratica al ruolo di educatori integrali. L'emergenza educativa, tante volte evidenziata da Benedetto XVI, affonda le radici in questo disorientamento: «L'educazione tende ampiamente a ridursi alla trasmissione di determinate abilità, o capacità di fare, mentre si cerca di appagare il desiderio di felicità delle nuove generazioni colmandole di oggetti di consumo e di gratificazioni effimere» 26; in tal modo i giovani «si sentono alla fine lasciati soli davanti alle grandi domande che nascono inevitabilmente dentro di loro»²⁷, alla mercé di una società e una cultura che ha fatto del relativismo il proprio credo. Alle prese con queste possibili difficoltà, e come conseguenza del loro diritto naturale, i genitori devono rendersi conto che la scuola è, in certo qual modo, un prolungamento

²⁵ Art. 30 Cost. "È dovere e diritto dei genitori mantenere, istruire ed educare i figli, anche se nati fuori dal matrimonio. Nei casi di incapacità dei genitori, la legge provvede a che siano assolti i loro compiti. La legge assicura ai figli nati fuori del matrimonio ogni tutela giuridica e sociale, compatibile con i diritti dei membri della famiglia legittima. La legge detta le norme e i limiti per la ricerca della paternità."

²⁶ Benedetto XVI, Discorso al Convegno della Diocesi di Roma , 11-VI-2007.

²⁷ Benedetto XVI, Discorso alla Conferenza Episcopale italiana, 29-V-2008.

della loro famiglia, uno strumento del loro compito personale di genitori e non soltanto un luogo dove viene fornita ai figli una serie di conoscenze. Come primo requisito, lo Stato deve salvaguardare la libertà delle famiglie, in modo che possano scegliere a ragion veduta i centri d'insegnamento da essi giudicati più convenienti per l'educazione dei propri figli; e sempre lo stesso Stato ha il compito di assicurare il diritto all'istruzione proprio come disposto dalla Costituzione all'art. 34 «La scuola è aperta a tutti.

L'istruzione inferiore, impartita per almeno otto anni, è obbligatoria e gratuita. I capaci e meritevoli, anche se privi di mezzi, hanno diritto di raggiungere i gradi più alti degli studi. La Repubblica rende effettivo questo diritto con borse di studio, assegni alle famiglie e altre provvidenze che devono essere attribuite per concorso». Bisogna innanzi tutto notare che la Costituzione distingue nettamente l'istruzione inferiore da quella superiore. Per l'istruzione inferiore infatti l'art. 34 stabilisce i principi dell'obbligatorietà e della gratuità; per quella non obbligatoria invece non è riprodotta la garanzia della gratuità, ma è sancito il diritto non di tutti, bensì soltanto dei capaci e meritevoli, ancorché privi di mezzi, di raggiungere i gradi più alti degli studi, fruendo di apposite agevolazioni volte a rendere effettivo tale diritto. Sarebbe tuttavia riduttivo risolvere il diritto all'istruzione nella gratuità di quella inferiore e nelle provvidenze volte a favorire la frequenza alla scuola, e cioè nelle prestazioni di assistenza scolastica.

Un primo aspetto del diritto all'istruzione è costituito infatti dall'offerta di strutture di istruzione da parte dello Stato, dalla conformazione del sistema scolastico pubblico, dalla sua idoneità a superare le disomogeneità delle situazioni socio-culturali di partenza degli alunni con una modulazione dell'attività didattica adeguata alle specifiche esigenze dei singoli casi²⁸. Da questo punto di vista viene in rilievo innanzi tutto la disposizione costituzionale secondo cui «la Repubblica istituisce scuole stabili per tutti gli ordini e gradi»²⁹.

Tale disposizione ha posto infatti allo Stato un vero e proprio obbligo di provvedere direttamente al bisogno dell'istruzione, obbligo che è stato largamente adempiuto con la realizzazione di un'ampia rete di scuole statali che ha consentito una grande estensione della scolarità³⁰.

Vanno poi considerate le condizioni di ammissione al servizio del-

²⁸ Cfr, G. ROSSI, *Il diritto allo studio e l'amministrazione scolastica,* in "Annali della p.i.", XIX - 1973, Quaderno n. 1, p. 295, secondo cui "è opportuno dall'insieme del funzionamento della scuola che dipende la realizzazione del diritto allo studio".

²⁹ Art. 33, 2° comma, Cost.

³⁰ Per alcuni dati sintetici si vedano ISTAT, le *Statistiche sull'evoluzione della scuola: 1946-1985*, in "Annali della p.i.", XXXIII (1987), p. 194 ss.

l'istruzione, e cioè la disciplina delle tasse richieste per la frequenza della scuola statale. L'erogazione secondo criteri sociali del servizio dell'istruzione, costituisce infatti un importante fattore di superamento degli ostacoli economici alla fruizione del servizio medesimo e quindi va inquadrato anch'esso fra le misure volte ad allargare le possibilità di accesso all'istruzione.

La Costituzione, come si è notato, garantisce la gratuità soltanto per la scuola dell'obbligo e non anche per gli altri gradi di istruzione. La legislazione ordinaria ha tuttavia stabilito il principio della gratuità anche per la scuola materna³¹ mentre per l'istruzione secondaria superiore e per quella universitaria l'importo delle tasse è fissato in una modesta percentuale del costo reale del servizio, salvo riduzioni ed esenzioni per gli appartenenti a famiglie di condizione economica disagiata. Bisogna considerare poi gli aspetti qualitativi del sistema scolastico: la misura del soddisfacimento del bisogno di istruzione dipende infatti anche dalla qualità e dall'efficacia del servizio offerto e cioè dall'idoneità delle attività scolastiche a far conseguire agli allievi i risultati di apprendimento cui esse sono preordinate, riducendo i fenomeni di insuccesso e di abbandono. In questa prospettiva una misura molto importante deve essere considerata la realizzazione della scuola materna, disciplinata dalla L. 18 marzo 1968, n. 444, la quale ha superato una concezione puramente assistenziale di tale istituzione, assegnandole fini di educazione, di sviluppo della personalità infantile, di assistenza e di preparazione alla freguenza della scuola dell'obbligo.

La scuola materna si caratterizza dunque come una istituzione volta al superamento precoce delle situazioni di condizionamento sociale suscettibili di incidere negativamente sul successo degli alunni negli ulteriori gradi di istruzione. È pur vero che l'iscrizione alla scuola materna ha carattere facoltativo, la gratuità della frequenza e soprattutto l'istituzione di un ampio numero di scuole hanno tuttavia determinato una generalizzazione del servizio che assume un importante valore quale strumento di miglioramento dell'efficacia del sistema scolastico nel suo complesso³².

La qualità del sistema scolastico peraltro è in funzione di vari fattori tra cui si possono annoverare, a titolo puramente esemplificativo, la realizzazione di un adeguato patrimonio di edilizia scolastica, la disponibilità delle attrezzature e dei sussidi necessari per i diversi tipi di attività didattica, il raggiungimento di un equo rapporto tra docenti e allievi, la qualificazione del personale docente, il prolungamento del tempo scolastico,

³¹ L. 18 marzo 1968, n. 444, art. 1, 3° comma.

³² Sulla scuola materna si rinvia a S. FREGO, Evoluzione e prospettive dell'ordinamento della scuola materna, in "Riv. giur. Scuola", XXVII - 1988, p. 211 ss.

l'adozione di specifiche misure di sostegno a favore degli alunni handicappati, l'adeguamento delle attività didattiche alle esigenze e alle possibilità degli studenti, anche con lo svolgimento di corsi serali per i lavoratori e con l'attuazione di sperimentazioni didattiche. Anche l'istituzione degli organi di partecipazione sociale alla gestione della scuola è stata inquadrata tra le misure rivolte all'attuazione del diritto all'istruzione affermandosi che perché il diritto allo studio possa realizzarsi, occorre un modo differente di far scuola in una istituzione scolastica diversa perché non più funzionalizzata esclusivamente a trasmettere valori culturali, ma a recepire anche ciò che evolve e matura nel contesto sociale; diversa perché gestita socialmente, cioè sottoposta ad un cosciente e democratico controllo, e rivolta all'ampliamento delle strutture a tutti i livelli. Solo in questo modo la scuola può definirsi tale: un luogo di crescita e di maturazione in cui i diritti dei bambini vengono concretizzati attraverso l'esercizio dei diritti genitoriali di cui lo Stato ne è il curatore, offrendo non solo l'apprendimento culturale ma soprattutto quello antropico e valoriale necessari per la formazione della persona umana.

L'insegnamento della religione nel nuovo concordato

La questione dell'insegnamento della religione nelle scuole pubbliche, non è assolutamente un problema "nuovo", infatti, contrariamente a quanti molti pensano, la religione entrava nelle scuole pubbliche italiane ben prima del concordato del 1929. La legge Casati del 13 novembre 1859, attenuava il rigido modello separatista della legislazione liberale mantenendo i direttori spirituali nelle scuole classiche e negli istituti tecnici e conservando l'obbligo specifico nei diversi tipi e gradi di scuola. Le Istruzioni relative ai Programmi del 15 settembre 1860, chiarivano che l'insegnamento della religione cattolica, aveva il compito di inculcare nei fanciulli l'idea dell'importanza della obbedienza verso le Podestà costituite, non già per timore dei castighi, ma per ossequio a quei principi di pubblico interesse, che esse rappresentano e tutelano: sostanzialmente, l'insegnamento della religione cattolica era concepito, da parte dello Stato, come rafforzamento dell'autorità politica.

Nei programmi del regio decreto del 10 ottobre 1867 del ministro Michele Coppino, autore della legge sull'istruzione obbligatoria, l'insegnamento della religione cattolica passava in secondo piano rispetto all'italiano e all'aritmetica, materie considerate essenziali per cementare la recente e precaria unità nazionale, in un paese largamente analfabetizzato e che da poco aveva introdotto in tutto lo stato il sistema metrico decimale. All'indomani della Breccia di Porta Pia e della fine del potere temporale del Papa, la circolare del 29 settembre 1870, del ministro della

Pubblica Istruzione Cesare Correnti, stabiliva che l'istruzione religiosa scolastica venisse impartita solo su richiesta dei genitori. Nel 1888 la commissione presieduta da Pasquale Villari, incaricata dal ministro Paolo Boselli di redigere i nuovi programmi per la scuola elementare concludeva con una relazione del segretario Aristide Gabelli il quale affermò come lo Stato non può fare nessuna professione di fede; pertanto nei programmi del 1888 l'insegnamento della religione cattolica fu di fatto soppresso; questa impostazione fu confermata nel 1894 dal ministro Guido Baccelli. I programmi del 1905, scritti dal filosofo Francesco Orestano, segnavano la definitiva espulsione dell'insegnamento della religione cattolica nelle scuole statali. Solo nel 1923, durante il governo fascista, la riforma della scuola rese obbligatorio l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole elementari, con decreto reale del 1º ottobre del 1923, n 2185, del ministro della Pubblica Istruzione Giovanni Gentile. La circolare n. 2 del 5 gennaio 1924 garantiva comunque agli alunni che professavano altre fedi di astenersi.

Con il concordato del 1929 si introduceva e rendeva obbligatoria l'ora di religione anche nelle scuole medie e superiori, quale fondamento e coronamento dell'istruzione pubblica. Nel 1984 ci fu invece una inversione di rotta poiché con la stipula del Concordato venne meno l'obbligatorietà dell'insegnamento.

Nelle modifiche concordatarie del 1984 la formula viene sostanzialmente trasformata affermando come la Repubblica italiana, riconoscendo il valore della cultura religiosa e tenendo conto che i principi del cattolicesimo fanno parte del patrimonio storico del popolo italiano, continuerà ad assicurare, nel quadro delle finalità della scuola, l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche non universitarie di ogni ordine e grado. La seguente legge è stata poi applicata attraverso Intese fra lo Stato italiano e le diverse confessioni religiose³³ e, per gli aspetti più strettamente organizzativi, dalle successive Intese fra il Ministero della Pubblica Istruzione e la Conferenza episcopale italiana³⁴.

Da quanto possiamo dedurre dal testo dell'attuale Concordato, le motivazioni che sostengono la presenza del'I. R. C. (insegnamento della religione cattolica) nella scuola pubblica sono di ordine antropologico, storico, culturale e sociologico. Dal punto di vista antropologico «la dimensione religiosa non è un semplice fatto di cultura, bensì un elemento costitutivo della stessa struttura ontologica dell'uomo (anteriormente al sorgere e allo svilupparsi di forme positive di culto e di religione), se ne

³³ L. 449/1994, 516 e 517/1988, 101/1989, 116 e 520/1995 con valdesi e metodisti, avventisti, pentecostali, ebrei, battisti e luterani.

³⁴ DPR 751/1985 modificato dal DPR 202/1990.

deduce che essa non può essere esclusa tra le componenti formative dell'uomo e, quindi, dall'azione educativa della scuola»³⁵. Dal punto di vista storico e culturale, il Concordato revisionato pienamente riconosce che i valori della religione cattolica appartengono da sempre al popolo italiano, tanto da costituirne parte rilevante del suo patrimonio storico. La religione cattolica è sì largamente radicata nel tessuto vivo della società italiana «per la forza del Vangelo, fino ad essere fermento della sua storia, della sua civiltà, della sua cultura, dei suoi impegni per una ordinata convivenza civile e per aperti rapporti di collaborazione in Europa e nel mondo, per il progresso di tutti i popoli e per la pace»³⁶.

D'altra parte non può essere disatteso il diritto di ogni persona, perennemente inquieta e desiderosa di scoprire e conoscere la "verità religiosa" anche nella scuola, che deve pur poter dare una risposta ai giovani che s'interrogano sul significato e sul fine ultimo della vita, in forza della nativa aspirazione dell'uomo verso la ricerca della verità. L'I. R. è, pertanto, richiesto dalla dimensione religiosa dell'uomo, in quanto tale, aderente o no a confessioni religiose positive, e che Bobbio, così acutamente descrive in una intervista comparsa sul Regno n. 8, 15 aprile 1982: «Essere fuori della Chiesa non vuol dire però non essere religiosi. Per me l'uomo religioso è quello che conserva il senso del mistero e quindi dei propri limiti [...] Credo che il senso religioso della vita consista nel rendersi conto che l'uomo è un atomo minuscolo in un universo infinitamente grande, di cui conosce una piccolissima parte.

Conosce molto poco della causa. E meno ancora, anzi nulla, del fine. Il problema religioso nasce appunto dalla domanda (senza risposta): «a che scopo?». Per quanto, poi, riguarda coloro che credono, non possono essere disattesi i precisi diritti delle famiglie credenti (e gli alunni stessi) hanno nei confronti della scuola perché essa «non solo non ponga in pericolo la fede dei loro figli, ma anzi completi, con adeguato insegnamento religioso, la formazione integrale»³⁷.

La mentalità odierna, purtroppo, promuove l'indole di una scuola che vuole a tutti i costi estraniare il senso religioso educando gli alunni a una mentalità tecnica improntata verso il progresso scientifico al fine di disconoscere il nostro umanesimo; questa cultura del razionale orienta l'alunno verso una visione orizzontale dell'esistenza insegnando a credere all'illusorietà di Dio e ad un egocentrismo delle proprie capacità.

³⁵ Cfr., G. DELLA TORRE, Rassegna di diritto ecclesiastico e matrimoniale, 1985. L'insegnamento di religione nel Concordato revisionato, p. 381. Cfr. inoltre ID, Scuola Civile, Scuola Laica e I. R., Queriniana, Brescia 1983, p. 247.

³⁶ Dichiarazione della Presidenza della CEI, n. 2, 18-2-1984

³⁷ GIOVANNI PAOLO II, Discorso alla Curia Romana, 28-6- 1984, n. 6 Nota della Pres. CEI 23-9.1984, n.5.

Il senso del potere, la conquista del successo, l'affermazione di se stessi, prendono il posto al rispetto e alla cura dell'altro, all'amore vicendevole, alla morale religiosa, al crocifisso nelle aule. Proprio questo, risulta essere un problema corrente e di banale polemica nei salotti televisivi, infatti ci sono state variate proteste in merito all'affissione del crocifisso cattolico nelle sedi scolastiche in quanto lederebbe i principi costituzionali di laicità dello stato e di libertà religiosa. In merito si è espressa nel 2006 la VI sezione del Consiglio di Stato con la decisione n. 556 del 13 febbraio 2006 che sembra voler mettere la parola fine alla seguente querelle argomentando quanto segue: «premesso che il Crocifisso, o più esattamente la Croce, a parte il significato per i credenti, rappresenta il simbolo della civiltà e della Cultura cristiana, nella sua radice storica, come valore universale, indipendentemente da specifica confessione religiosa, le norme citate, di natura regolamentare, sono preesistenti ai Patti Lateranensi e non si sono mai poste in contrasto con guesti ultimi. Occorre, poi, anche considerare – continua il Consiglio di Stato – che la Costituzione Repubblicana, pur assicurando pari libertà a tutte le confessioni religiose, non prescrive alcun divieto alla esposizione nei pubblici uffici di un simbolo che, come il Crocifisso, per i principi che evoca e dei quali si è già detto, fa parte del patrimonio storico»³⁸.

La lunga ed articolata sentenza si sofferma anche sul concetto di laicità, specificando come «la laicità, benché presupponga e richieda ovunque la distinzione tra la dimensione temporale e la dimensione spirituale e fra gli ordini e le società cui tali dimensioni sono proprie, non si realizza in termini costanti e uniformi nei diversi Paesi, ma, pur all'interno della medesima civiltà, è relativa alla specifica organizzazione istituzionale di ciascuno Stato, e quindi essenzialmente storica, legata com'è al divenire di questa organizzazione». In sostanza per Palazzo Spada il concetto di laicità italiano è differente da quello britannico o da quello francese, e così via.

³⁸ (Circ. n. 1867 della Div. III n. 2134 del Reg. Circ., emessa il 29 maggio 1926). «Analogamente si esprimeva il Ministro di Grazia e Giustizia, a seguito di un esposto di un privato al Presidente della Corte di Appello delle Marche, sulla vicenda, dopo il nuovo Concordato della circolare che prescrive il crocifisso nelle aule giudiziarie sostenendo il dovere di mantenere il simbolo, il Ministro ha affermato che il cristianesimo è componente integrante della nostra storia il crocifisso, il segno più alto del cristianesimo, appare, allora, per tutti, credenti e non, come il simbolo di questa nostra civiltà come il segno della nostra cultura umanistica e della nostra coscienza etica. Si ritiene, dunque, che la presenza nelle aule ove si amministra la giustizia la presenza del simbolo rappresentativo della legge morale e dell'etica che sta alla base della nostra società sia tuttora opportuna e non contrasti con i principi di libertà di pensiero e di religione posti dalla Costituzione. Infatti tale simbolo sarà letto in termini religiosi dall'uomo che crede, ma avrà valore indicativo e morale anche per chi vede la vita e la storia solo come vicenda terrena».

Quindi le argomentazioni della sentenza si rivolgono a cercare in concreto e più semplicemente a verificare se l'esposizione del crocifisso nelle aule scolastiche sia lesiva dei contenuti delle norme fondamentali del nostro ordinamento costituzionale, che danno forma e sostanza al principio di laicità che connota oggi lo Stato italiano, ed al quale più volte ha fatto riferimento la Corte Costituzionale.

Si legge infatti: «È evidente che il crocifisso è esso stesso un simbolo che può assumere diversi significati e servire per intenti diversi; innanzitutto per il luogo in cui è posto». Infatti se si trova in un luogo di culto il crocifisso è propriamente ed esclusivamente un simbolo religioso, mentre invece, prosegue la sentenza: «[...] in una sede non religiosa, come la scuola, destinata all'educazione dei giovani, il crocifisso potrà ancora rivestire per i credenti i suoi accennati valori religiosi, ma per credenti e non credenti la sua esposizione sarà giustificata ed assumerà un significato non discriminatorio sotto il profilo religioso, se esso è in grado di rappresentare e di richiamare in forma sintetica immediatamente percepibile e intuibile (al pari di ogni simbolo), valori civilmente rilevanti».

Il Consiglio di Stato intende espressamente riferirsi a quei valori stanno alla base ed ispirano il nostro intero ordinamento costituzionale, ovvero il fondamento del nostro convivere civile, «[...] ed in tal senso il crocifisso – prosegue la sentenza – potrà svolgere, anche in un orizzonte laico, diverso da quello religioso che gli è proprio, una funzione simbolica, altamente educativa, a prescindere dalla religione professata dagli alunni». Questa sentenza ci deve far riflettere sull'importanza del culto all'interno della nostra civiltà: esso non è un insieme di credenze bigotte o popolari, non è un rigetto della verità scientifica, non è un freno al progresso tecnologico, ma il più grande patrimonio dell'umanità in quanto contenitore e custode di veri valori che oggi vengono posti sotto processo³⁹. L'uomo ha, infatti, la pretesa di costruirsi un proprio sistema valoriale perché quello "tradizionale" è considerato ormai obsoleto e surclassato dal momento che ostacola la divinizzazione del super-uomo⁴⁰.

È per questo che il nostro Stato non può dichiararsi strettamente confessionale, in quanto non possono coesistere due divinità: o l'uomo o Dio! Siamo di fronte a un *aut aut*! E poiché il nostro cuore è intriso di egoismo e di sete di potere, preferiamo estraniare Dio per adorare noi stessi.

Di siffatto culto lo Stato ne diventa il tempio, luogo in cui si adorano leggi civili scambiandoli per dieci comandamenti, e i politici la nuova classe di sacerdoti, i quali evangelizzano modelli di comportamento erronei. In questo tentativo, oltretutto, fanno proselitismo i moderni pro-

³⁹ Cfr. G. PETRONIO, L'attività letteraria in Italia, Palumbo, Firenze 1984, pp. 510-511.

⁴⁰ Cfr. F. NIETZSCHE, Aurora, II, 114; trad. it., F. Masini, ed. Adelphi, Roma pp. 83 e ss.

grammi di governo che promettono una felicità apparente proponendo leggi per licenziare atteggiamenti contro natura, più precisamente tal genere di movimento prende il nome di "legalismo etico" che consiste nel considerare fonte di moralità ogni legge emanata dallo Stato, in *strictu sensu* tutto ciò che non è fonte statale diventa immorale. Questo è dovuto al fatto che il pensiero comune è retto dalla volontà di recidere dalla legge statale il diritto naturale in quanto considerato improprio da poter fornire una giustizia egualitaria per tutti i cittadini...

Si tratta, in sostanza, di una vera e propria operazione luciferina, che ormai ha preso il sopravvento e tende ad espandersi a macchia d'olio! È giunto il momento che l'uomo si renda conto di siffatto grave peccato che sta commettendo, infatti proprio come il diavolo rinnegò l'amore di Dio volendosi sostituire alla sua supremazia, così l'uomo odierno brama di sostituirsi al Cristo sul trono della croce; pertanto è urgente che egli ritorni pentito come pecora smarrita all'ovile del buon pastore prima dell'avvento del mercenario, e Dio nella sua infinita misericordia l'accoglierà nel proprio gregge⁴¹.

Non vorrei sembrare apocalittico nel mio pensiero, ma se l'umanità intera non si converte, presto o tardi non saremo nemmeno più liberi di professare il nostro credo, e dovremo sottostare a un dio che non ci appartiene; altro che principio di laicità dello Stato! L'Isis, con la sua operazione terroristica, oltre a procurare morte e distruzione vuole privarci della nostra religione affissando come emblema la bandiera nera sulla cupola di San Pietro... E noi che facciamo? Vogliamo togliere il crocifisso nelle scuole, sponsorizziamo le famiglie di fatto, rinneghiamo in sostanza il nostro Dio! Affinché tutto questo non si realizzi, propongo agli esponenti delle diverse fazioni politiche e agli stessi cittadini la seguente operazione di rettifica: anzitutto ridare il primato al diritto naturale come fonte di tutti i diritti, la conseguente abrogazione di tutte quelle norme che ne sono contrarie, e ovviamente la rivalutazione della religione quale maestra di valori per la costituzione di una società civile. Solo in questo modo l'uomo recupererà la propria dimensione, divenendo costruttore di pace e di concordia poiché ha fondato il suo diritto nella legge naturale facendone il primo motore⁴².

Mentre infatti il diritto positivo opprime la vita, il diritto naturale la promuove e questo perché esso è stato scritto direttamente dal dito di Dio: *lex naturalis est cor unum et anima una cum lege divina*. Ecco che facilmente comprendiamo come la legge creata trova la sua origine nella

⁴¹ FRANCESCO, Misericordiae Vultus, (11 Aprile 2015), n.1.

⁴² T. D'AQUINO, *La Somma teologica*, I-II, q. 35, aa. 1-2, IX trad. it., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1985, pp. 204 e ss.

legge del Creatore; è Dio stesso che dispone una regola naturale differente ma non discordante da quella divina in quanto figlia del medesimo Padre. Questa perfetta simbiosi tra legge naturale e divina è dovuta oltretutto non solo da un legame filiale ma soprattutto da un medesimo interesse che è la tutela e la cura dell'uomo, legalizzata e regolarizzata nel più sacro dei diritti ovvero nel diritto alla vita. A questo punto, dobbiamo fare una opportuna chiarificazione: è il diritto divino che ponendo nei suoi postulati logici il diritto alla vita disciplina in *simili modo operandi* il diritto naturale. Dunque, possiamo affermare con certezza quanto segue: la *lex divina, lex vitae*, e la *lex naturalis* sono nient'altro che la parcellizzazione di una unica, grande e preziosa legge: la *lex Charitatis*.

Presenze aristoteliche nella filosofia araba medievale Il caso dei "Fratelli della Purità"

Antonella Doninelli1

Negli ultimi anni nel panorama scientifico ha riscosso un notevole interesse qualsiasi tentativo volto alla ricerca di elementi di coesistenza e punti d'incontro tra le diverse anime culturali, religiose e filosofiche che diedero vita al complesso e variopinto pensiero medievale.

Quanto di più distante possa esistere dallo stereotipo, troppo diffuso, di un Medioevo stantio e monolitico, che ormai poco avrebbe da dire ai pensatori e agli uomini contemporanei. A ben guardare l'epoca medievale offre un'enormità di spunti dai quali partire per interrogarsi sulla possibilità che anche mondi apparentemente inconciliabili presentino invece tematiche e fonti comuni una volta colta l'opportuna chiave di traduzione concettuale.

Non sembra certo un azzardo affermare che la coesistenza tra cultura cristiana e cultura musulmana è stata sicuramente facilitata da quel sostrato comune costituito dalla filosofia di Aristotele. Principio d'Autorità nell'Occidente Latino, insieme al Testo Sacro, 'Sigillo' dei filosofi per la tradizione islamica (proprio come Maometto fu il 'sigillo' dei Profeti), il filosofo di Stagira rappresentò davvero il punto di congiunzione tra due universi culturali distanti tra loro e sotto molto aspetti inconciliabili – basti pensare a queste due identità religiose fondate su verità di fede apertamente alternative, sebbene altre siano invece suscettibili di essere poste in conformità, mentre Aristotele è parimenti lontano dai due insiemi di verità di fede.

E' risaputo che uno dei criteri attraverso cui classificare i pensatori scolastici è basato proprio sulle modalità con le quali essi ricevettero e si lasciarono influenzare dalla filosofia aristotelica, e proprio grazie a questo tipo di classificazione è possibile riflettere sul fatto che è consuetudine denominare una corrente scolastica dell'Occidente medievale, quella più intransigente e più fedele al testo aristotelico, "Averroismo latino", nome che congiunge l'aggettivo "latino" (dunque collocato in Occidente, dunque di ambientazione cristiana) al sostantivo derivato dal nome del più celebre commentatore di Aristotele per la sua capillare opera di glossa-

¹ Ringrazio tutti coloro che mi hanno permesso di sottrarre qualche ora di impegno alla mia bella e rumorosa famiglia per dedicarmi alla stesura di questo articolo, impedendomi di dimenticare quella parte di me che ama la ricerca filosofica. Una dedica speciale è per i miei bambini Francesco-Flavio, Rita, Chiara, Elia, i miei quattro piccoli tesori, alla cura dei quali non potrei mai preferire nessuna altra attività.

² Cfr. F.E. Peters, Aristotle and the Arabs, New York University Press – London University Press, New York – London 1968, pp. 223-225.

tore: l'arabo musulmano Averroè.

La trasmissione² delle opere di Aristotele ha dunque caratterizzato tanto il Medioevo latino, quanto l' 'età di mezzo' araba e in entrambi i casi la traduzione e l'opera di commento ai testi aristotelici ha incontrato ed è stata influenzata da altre dottrine filosofiche e dalla sfera religiosa.

Basti pensare a tutte quelle opere psudo-aristoteliche che venivano accettate dalla comunità degli studiosi – in entrambe le realtà geo-culturali – come degne di essere studiate e utilizzate come autentiche portatrici di autorità razionale. Ecco perché sarebbe necessario evidenziare alcuni nuclei forti di influenza genuinamente aristotelica tanto nella tradizione latina quanto in quella araba, e questo è ciò che ci piacerebbe fare – seppur in maniera assai limitata – nel presente contributo.

Numerosi studi sono stati condotti relativamente alla profonda influenza della filosofia aristotelica sui più importanti pensatori arabi (nomi che tutti conoscono, come Avicenna, Averroè). Un territorio invece di gran lunga meno studiato è quello dei movimenti esoterici sorti nel contesto del pensiero islamico, a cavallo tra filosofia, alchimia, ermetismo e dottrine religiose.

Questo è il caso dei cosiddetti "Fratelli della Purità" (I w n al- af), intellettuali dediti allo studio della filosofia e delle scienze, operanti a Bassora nel X secolo. La purificazione alla quale si fa riferimento già nel nome attribuito al gruppo è quella dell'intelletto, che necessita di essere liberato dalle false credenze e conoscenze, condizione assolutamente necessaria per giungere alla salvezza dell'anima, vero scopo ultimo di ogni essere umano. La conoscenza è agli occhi dei "Fratelli" riservata soltanto ad una ristretta cerchia di individui e non a tutte le persone, soprattutto è difficilmente raggiungibile senza una vita fatta di studio e di preghiera, intesa come intima unione con Dio. E' sicuramente un elemento fondamentale nel pensiero dei "Fratelli della Purità" la necessità di coniugare la conoscenza alla fede.

Gli stessi contenuti di conoscenza non risulterebbero ugualmente efficaci per qualcuno non in grado di accompagnarli, nella propria esperienza

³ Scegliamo di utilizzare la versione "Fratelli della Purità" e non "Fratelli della purezza" oppure "Fratelli della Sincerità", come pure alcuni studiosi fanno, per una questione di omogeneità con il Francese e l'Inglese, che usano rispettivamente "Frères de la Pureté", "Brethren of Purity".

⁴ Sebbene estraneo ad una riflessione esoterica, un pensatore latino come san Bonaventura non dice qualcosa di molto diverso nella prima delle sue *Collationes in Hexaemeron*, una raccolta delle conferenze tenute a Parigi sul finire della sua vita di fronte ai suoi confratelli francescani. E non si tratta certo di un'idea isolata nella tradizione del pensiero cristiano.

⁵ A. DONINELLI, «Il "Sigillo dei Filosofi". Aristotele nelle epistole dei "Fratelli della Purità" (Ikhwan al-Safa)», Scintilla, 6 (2009) 67-80. Proprio in questo scritto viene evidenziata

personale, ad una genuina e salda fede in Dio⁴. Ad esempio la dottrina della creazione della quale ci siamo occupati in un precedente articolo⁵, necessita non soltanto di una spiegazione e di una comprensione razionali, ma della rivelazione divina e della risposta umana ad essa, appunto la fede.

Il fatto che la salvezza dell'anima sia un traguardo che soltanto in pochi saranno in grado di raggiungere è una caratteristica elitaria del pensiero dei "Fratelli", che dividevano idealmente gli uomini in 'eletti' e in persone 'comuni', appartenenti al 'volgo'. L'elitarismo – che corrisponde al perfettismo del mondo latino - di una simile concezione è probabilmente da ricondurre all'appartenenza dei "Fratelli della Purità" alle correnti shiite dell'Islam, in particolare a quella corrente indicata come 'ismailita'⁶, secondo quanto sembrano sostenere i principali studiosi della setta, Carmela Baffioni e Yves Marquet⁷. Inoltre l'influenza degli ambienti ismailiti si riscontra anche nella descrizione della struttura gerarchica dell'universo e dei domini naturali⁸.

L'importanza dei "Fratelli" risiede soprattutto nel carattere enciclopedico della loro produzione. Ci resta infatti sotto il loro nome una raccolta di 52 *Epistole* (*Rasa'il*) divise in quattro libri. Le *Epistole* affrontano ogni campo oggetto di scienza, dalla logica alla filosofia naturale ed è dav-

una certa analogia tra la concezione creazionistica dei "Fratelli" e la teoria aristotelica della generazione, intesa come passaggio da non essere all'essere. In effetti i "Fratelli della Purità" parlano di un doppio livello di creazione, una prima procedente per emanazione, che avviene fuori dal tempo, nella quale da Dio si producono gli esseri spirituali, quali Intelletto Universale, Anima Universale e Materia Prima, e poi di un secondo livello che dà l'essere agli enti materiali e che vengono di volta in volta plasmati grazie alla Materia Prima e le forme archetipe dell'Intelletto Universale. In Aristotele troviamo una situazione del tutto analoga allorché lo Stagirita spiega l'alternarsi in natura degli enti naturali (la formula usata in diverse occasioni, soprattutto nel corso del *De Generatione et Corruptione* si può rendere con la seguente proposizione: "la generazione di un ente corrisponde alla corruzione di un altro ente e viceversa") proprio grazie al supporto delle forme e della materia prima, che in quanto eterne costituiscono di volta in volta, rispettivamente la componente formale-specifica e il sostrato materiale nella formazione degli enti fisici.

⁶ L'appartenenza dei "Fratelli della Purità" all'ismailismo sarebbe supportata dal fatto che la loro opera ricevette il sostegno di Ahmad, uno degli imam nascosti, prima dell'avvento dei fatimidi. Cfr. A. VENTURA, Confessioni scismatiche, eterodossie e nuove religioni sorte nell'Islam, in G. FILORAMO (a cura di), Islam, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 309-404.

⁷ Cfr. C. Baffioni, Gli Ikhwan al-Safa e la loro enciclopedia, in C. D'Ancona (a cura di), Storia della filosofia nell'Islam medievale, vol. I, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2005, pp. 449-489 e Y. Marquet, La Philosophie des Ihwan al-Safa. Nouvelle édition augmentée, S.E.H.A. – ARCHÈ, Paris-Milan 1999.

⁸ N. EL-BIZRI (ed.), *Epistles of the Brethren of Purity. The Ikhw n al- af ' and their Ras 'il. An Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 107-108. Si tratta del volume di introduzione generale al progetto di una edizione bilingue con traduzione inglese di tutte le Epistole: alcuni gruppi di esse sono già apparse in volumi specifici, con utili introduzioni particolari, tutte le altre Epistole saranno pubblicate progressivamente.

vero facile notare, scorrendo i titoli delle singole epistole, quanto esse siano ispirate alla filosofia aristotelica. D'altra parte, i "Fratelli" operarono in un contesto geografico, Bassora, non distante da Bagdad, che fu la culla delle prime traduzioni dal Greco al Siriaco (e poi all'Arabo) delle opere di Aristotele a cura dei traduttori della celebre 'Casa della Saggezza' voluta fortemente dal califfo Al-Ma'm n, attiva a partire dall'830.

Badawi distingue tre periodi nella ricezione delle opere di Aristotele: 1) il periodo delle traduzioni e di Al-Kind , 2) un periodo d'assimilazione filosofica e teologica con Al-F r b , Miskawaih, Sijist ni, 3) un periodo di sistemazione e creazione con Avicenna, Ab al-Barak t e Fakhr al-D nal-R z 9 .

Il luogo geografico in cui si diffusero le traduzioni di Aristotele e operarono i "Fratelli della Purità" vide una fioritura copiosa di dottrine filosofiche, sicuramente maggiore e più articolata che altrove. Questo probabilmente dipese dal fatto che soprattutto in Iraq i Siriaci cristiani orientali, o nestoriani, avevano ereditato una propensione spiccata verso i ragionamenti filosofici, la logica, senza essere assorbiti da una spiritualità che li facesse vivere appartati dal mondo, mentre i Siriaci cristiani occidentali, detti anche giacobiti, entrarono molto presto in contatto con tendenze mistiche, neoplatoniche, che li condussero presto a prediligere una vita lontana dalla mondanità¹⁰.

Nel presente studio vogliamo concentrare l'attenzione sui "Fratelli della Purità" e alcuni degli aspetti del loro pensiero che li rendono debitori verso Aristoele. La presenza aristotelica non si ferma, in effetti, ai titoli e ai soggetti generici, ma si riscontra anche nel vocabolario dei "Fratelli", che fanno largo impiego di termini chiave aristotelici quali "materia", "elementi", "sostanza", "sillogismo" e tanti altri. Ma crediamo sia possibile spingersi ancora oltre una tassografia lessicale, fino ad arrivare a parlare di un vero e proprio aristotelismo semantico dei "Fratelli della Purità", espresso nelle dottrine e nei concetti elaborati dalla setta.

Non sembra una forzatura nei confronti dei "Fratelli" se si considera, ad esempio, il fatto che già Fackenheim in un suo studio del '43 aveva addirittura sostenuto che l'influenza aristotelica permea in modo decisivo anche la metafisica dei "Fratelli", fondata prevalentemente sui concetti di sostanza e accidente, certamente in misura maggiore rispetto a quella neoplatonica, fondata sui processi emanativi¹¹.

Nella consapevolezza di non volere praticare osservazioni storiogra-

A. BADAWI, La trasmission de la Philosophie grecque au monde arabe, Vrin, Paris 1987, p. 76
 Cfr. E.-L. YOUSIF, Les Philosophes et traducteurs Syriaques. D'Athènes à Bagdad, Harmattan, Paris-Montreal 1997; O. E. CHAHINE, L'originalité créatrice de la philosophie musulmane, A. Maisonneuve, Paris 1972.

¹¹ E. FACKENHEIM, «The conception of Substance in the Philosophy of the Ikhwan as-Safa' (Brethren of Purity)», *Medieval Studies* 5 (1943) 115-122.

fiche dicotomiche, quanto piuttosto delle analisi su punti specifici e ben delimitati all'interno delle quali influssi neo-platonici ed aristotelici non sono affatto esclusivi gli uni degli altri, vorremmo avanzare una proposta di lettura relativamente ad una specifica parte delle dottrine dei "Fratelli" nell'ambito della filosofia naturale: si tratta del caso dell'embriologia.

Già Carmela Baffioni si è occupata in alcuni suoi pregevoli saggi della teoria del concepimento e dello sviluppo dell'embrione nel pensiero dei "Fratelli della Purità", delle possibili fonti che ispirarono le riflessioni del gruppo di pensatori di Bassora, mettendo in evidenza come gli astri svolgano un ruolo importante nell'influenzare lo sviluppo del feto e nello stabilirne i caratteri futuri. In particolare, nell'articolo intitolato *L'influenza degli astri sul feto nell'enciclopedia degli I w n al- af ¹*, Baffioni chiude le sue argomentazioni riaprendo la questione relativa alle fonti che possano aver influenzato le teorie embriologiche dei "Fratelli", questo dopo aver convincentemente mostrato che tali fonti difficilmente possono essere rintracciate in studiosi arabi ad essi contemporanei o di poco antecedenti.

L'intenzione che perseguiamo in questo breve scritto è quella di porre all'attenzione della comunità scientifica la forte analogia che la concezione dei "Fratelli della Purità" presenta con quella elaborata da Aristotele, che si potrebbe dunque configurare come la loro fonte principale, a proposito della formazione e dello sviluppo dell'embrione umano o, più in generale, animale. Gran parte di ciò che si ritrova in Aristotele non passò poi sostanzialmente nei filoni predominanti della medicina antica e medievale: per esempio non si ritrova – se non con sostanziali differenze appunto – in un autore di riferimento come Galeno, il quale opterà per scelte diverse relativamente al ruolo del cuore nel funzionamento dell'organismo e sul fatto che solo il seme maschile sia portatore di forma. D'altra parte, considerata la fortuna del pensiero aristotelico anche in ambito arabo, cui abbiamo brevemente fatto riferimento, e considerato il già descritto contesto geografico dei "Fratelli", ci sembra assai verosimile che i "Fratelli" avessero avuto una conoscenza approfondita dello Stagirita, tale da fare loro preferire le teorie aristoteliche rispetto ad altre.

I testi aristotelici di riferimento sono innanzitutto il *De generatione animalium*¹³ e poi anche il *De generatione et corruptione*¹⁴. Ad una prima analisi della teoria aristotelica appare chiaro che la concezione della riproduzione animale (e dunque umana) dello Stagirita si fonda su due idee centrali:

¹² C. BAFFIONI, «L'influenza degli astri sul feto nell'enciclopedia degli I w n al- af », in Medioevo 23 (1997), numero monografico a cura di C. D'ANCONA, 409-439.

¹³ Per il *De Generatione Animalium* si fa riferimento all'edizione italiana a cura di D. LANZA e M. VEGETTI, ARISTOTELE, *Opere Biologiche*, UTET, Torino 1996².

¹⁴ Per il De Generatione et corruptione facciamo riferimento a traduzioni nostre.

102

La sostanza si genera da ciò che è sinonimo¹⁵.

Oppure anche nel libro Zeta:

Ciò ad opera di cui le cose si generano è natura: natura intesa nel senso di forma, della medesima specie del generato (ancorché risiedente in un altro individuo): infatti, è sempre un uomo che genera un altro uomo¹⁶.

2) l'assunto per cui il principale fautore del processo generativo, dal concepimento dell'embrione al suo sviluppo, è il calore, e dunque in un senso derivato il Sole.

Ora, entrambi i punti li ritroviamo in modo sorprendente nella concezione filosofica dei "Fratelli della Purità".

In effetti, il 'principio di sinonimia' così importante in Aristotele sembra esserlo anche nel pensiero dei "Fratelli": Marquet sottolinea che per i "Fratelli" l'appetito sessuale è finalizzato alla riproduzione e alla conservazione della specie. In altri termini la riproduzione consente la conservazione delle forme nella materia, dal momento che gli individui sono in continuo divenire, si generano e si corrompono, mentre le forme (dunque le specie) sono eterne e si trasmettono perpetuamente da genitore a figlio. Questo è quanto Marquet¹⁷ ricava dagli scritti dei "Fratelli", ed è tutto perfettamente in linea con la teoria della generazione elaborata in modo più che originale da Aristotele¹⁸.

Se nella componente formale dell'embrione c'è una perfetta corrispondenza tra le teorie di Aristotele e quelle dei "Fratelli della Purità", tale corrispondenza c'è anche per quel che riguarda l'aspetto materiale, che in entrambe le teorie è costituito dai residui utili prodotti dai corpi femminile e maschile, il residuo mestruale e lo sperma, che come appena detto ha però soprattutto il compito di veicolare il trasferimento della forma da padre a figlio¹⁹.

¹⁷ Marquet, La philosphie des Ikhwan..., op. cit., p. 188.

^{15 1070}a 4-5. Per la Metafisica si fa riferimento all'edizione italiana a cura di G. Reale, Aristotele, Metafisica, Bompiani, Milano 1993.

¹⁶ 1032a 24-25.

¹⁸ Sulla generazione/corruzione in Aristotele ci permettiamo di rinviare alla nostra monografia A. DONINELLI, Dal non-essere all'essere. Generazione naturale ed eternità del mondo nel "De generatione et corruptione" di Aristotele, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2006.

¹⁹ Nella visione aristotelica il ruolo materiale dello sperma è praticamente nullo, poichè la materia dello sperma è destinata a dissolversi. Ciò che è invece il ruolo proprio del

In senso aristotelico, indagare un certo fenomeno equivale ad individuarne le famose quattro cause (formale, materiale, efficiente e finale)²⁰; si potrebbe dunque analizzare a questo punto quale sia in entrambi i casi la causa efficiente della generazione animale, ricordando che la causa finale negli enti naturali coincide con quella formale, poiché il fine di ogni essere vivente è quello di raggiungere il compimento della propria forma nel suo stato di perfezione, coincidente con la fase adulta.

Ebbene ancora una volta ci si trova nella condizione di osservare una strettissima analogia tra la teoria aristotelica della generazione e quella dei "Fratelli". Infatti il Sole²¹ è indicato in entrambe le teorie come l'origine del movimento, cioè l'origine di ciò che dà il via al procedimento di formazione dell'embrione.

Più precisamente in Aristotele è il calore del Sole a rendere possibile, quando esso si approssima alla terra nel suo moto apparente, la generazione degli enti naturali, ed è il calore – quindi una componente essenziale del Sole – la causa di una sorta di 'cozione' indispensabile al prodursi della generazione di un nuovo ente, nel caso che stiamo esaminando l'embrione umano²². Il ruolo del calore in relazione alla nascita e allo sviluppo della vita è un punto fermo della filosofia naturale di Aristotele e di gran parte del pensiero antico. Si ricordi che Aristotele aveva una concezione cardiocentrica dell'essere vivente, cioè attribuiva il ruolo principale, all'interno di un corpo vivo, al cuore. Una tale visione era confermata da fatto che il cuore risulta essere il primo organo a costituirsi nell'embrione, e porta in se le 'forme' di tutti gli altri organi. Inoltre il cuore è la sede del calore, anzi del cosiddetto 'fuoco igneo' capace di generare non soltanto gli elementi materiali di un corpo, ma pure quelli formali. Da questo fuoco igneo si produce quel 'pneuma' (o 'soffio caldo') che attraverso lo sperma passa di padre in figlio²³.

La vera natura del pneuma è un problema ancora non risolto dalla comunità scientifica di allora. Aristotele stesso evidenzia il carattere eccezionale del pneuma affermando che esso non ha nulla a che fare con i quattro elementi terrestri (acqua, aria, terra e fuoco) che sono all'origine di tutti i corpi fisici. La natura del pneuma è secondo Aristotele analoga

seme maschile è la trasmissione dell'essenza. Il residuo sanguigno femminile invece è "secondo la materia prima" (De Generatione animalium I, 20 729a 32-33), nel senso che esso svolge una funzione analoga a quella della materia prima nella generazione degli enti fisici elementari.

²⁰ Cfr. M. MATTHEN, «The four Causes in Aristotle's Embriology», *Apeiron* 22 (1989) 159-169. ²¹ "In effetti un uomo lo generano un uomo e il Sole", per cui *Fisica* II, 2 194b 13.

²² Cfr. De Generatione et Corruptione II, 10; Fisica II, 2 194b 13.

²³ Per le concezioni anatomiche antiche si veda il bel volume di P. MANULI, M. VEGETTI, Cuore, sangue, cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico, Episteme Editrice, Milano 1977.

a quella dei corpi celesti. In che cosa sarà dunque possibile rintracciare tale analogia? Con ogni probabilità è il calore vivificante del pneuma a renderlo simile a quel corpo celeste che è il Sole. Come il Sole, avvicinandosi alla terra, porta all'essere gli enti fisici non dotati di anima sensitiva, così il pneuma è quel calore, veicolato dallo sperma, che negli animali rende possibile la solidificazione dei residui sanguigni e la formazione dell'embrione. E proprio in virtù della sua natura particolare e del suo calore, secondo Aristotele il pneuma è in diretta provenienza da cuore, che, riuscendo a superare in modo deciso l'enfalocentrismo di Platone, assume nelle teorie anatomiche aristoteliche una funzione decisiva. Tale funzione emerge in modo evidente in quanto scrivono Manuli e Vegetti:

Tutte le finalità si attuano pienamente nel cuore il quale, come un dio del corpo, è un organismo autonomo ed autosufficiente, un microcosmo nel macrocosmo: «il cuore è come un essere vivente all'interno degli animali che lo possiedono» (P.A. 666b 16-17), «è come un animale dotato di una propria esistenza separata» (De motu 703b 20-22)²⁴.

Inoltre è proprio nel cuore che ha origine lo sperma, che verrebbe prodotto proprio nella regione vicino al diaframma. Nello stesso tempo dallo sperma, generandosi un nuovo individuo, si genererà per primo un nuovo cuore. Un importante ruolo di mediazione tra il cuore e lo sperma lo svolge il sangue, è, si ricordi, il residuo sanguigno che grazie all'influsso del calore diviene sperma, per poi ricominciare il ciclo con la formazione del nuovo cuore, del nuovo sangue e di nuovo sperma²⁵.

Veniamo ora a quanto è possibile ricavare da ciò che resta sul pensiero dei "Fratelli della Purità". Nell'*Epistola sul concepimento*, la numero 25 della raccolta, che Carmela Baffioni ha messo in larga parte a disposizione nel suo saggio già citato²⁶, si leggono due passaggi nei quali si mostra inequivocabilmente il ruolo fondamentale del calore prima e del Sole poi:

quando il calore dello sperma riscalda l'umidità del sangue e la fa maturare, e quell'umidità si riscalda e coagula, allora diventa un grumo, così come il latte si coagula col caglio (421.8 e sgg.)

²⁴ Manuli, Vegetti, Cuore, sangue, cervello, op. cit., p. 128.

²⁶ BAFFIONI, L'influenza degli astri sul feto, op. cit., pp. 416-420.

Aggiunge in modo appropriato il testo di MANULI e VEGETTI: "In questo senso l'eternità dell' ousia-specie è espressa dal rapporto di consanguineità che lega i singoli individui" (Cuore, sangue e cervello, op. cit., p. 149).

Poi entra il quarto mese e la potestà passa al Sole, il capo degli astri, (...) e le forze delle sue spiritualità si impadroniscono del pezzetto di carne masticata, viene infuso in esso lo spirito della vita, e vi si effonde l'anima animale, in quanto il Sole è il capo degli astri nello sfero (424.3 e sgg.)

Non v'è dubbio quindi intorno al ruolo che anche nel pensiero dei "Fratelli della Purità" il Sole assume in relazione alla formazione dell'embrione umano. Ogni specie animale ha come riferimento astrale un corpo celeste, e nel caso della specie umana tale riferimento è il Sole²⁷.

Come Carmela Baffioni mette bene in luce, nel pensiero dei "Fratelli" le teorie aristoteliche si accompagnano a dottrine, probabilmente di lontana origine egiziana, secondo cui tutto il decorso dello sviluppo del feto subirebbe influssi astrali di vario tipo, e questo è un elemento estraneo alla matrice tradizionale greca. Ciò non toglie che però tutto il resto si presenti fortemente caratterizzato dalla filosofia di Aristotele, che è stata preferita anche alle teorie mediche di Ippocrate, riprese poi da Galeno, poiché nella loro visione del concepimento lo sperma non era prerogativa maschile, ma anche femminile ed entrambe le componenti spermatiche davano luogo alla generazione dell'ente naturale e alla trasmissione della forma specifica²⁸. In effeti, in Aristotele si possono distinguere due tipi di sangue: il primo è quello che produce l'accrescimento del corpo (perciò è detto auxeticon), il secondo è invece il sangue destinato alla riproduzione, quello cioè dello sperma destinato ad imprimere la forma nel residuo sanguigno femminile (questo secondo tipo è perciò chiamato threptikon e spermatikon)²⁹.

Ancora una volta Aristotele viene preferito ad altri intellettuali che in teoria avrebbero dovuto avere maggiore presa nella cerchia dei "Fratelli" per assonanza di pensiero platonizzante oppure esoterico: un'ulteriore prova del fatto che il pensiero dei "Fratelli della Purità" può essere a giusto titolo qualificato come connotato da strategie e contenuti aristotelici e inserito pertanto nel vastissimo panorama degli interpreti di Aristotele, vero sostrato filosofico per l'Occidente e l'Oriente, approdato ed utilizzato anche nei reconditi luoghi della speculazione mistico-filosofica musulmana.

²⁷ Cfr. Marquet, La philosophie des Ikhwan, op. cit., p. 219.

²⁸ Questa importante notazione è tratta da un altro bel saggio di Carmela BAFFIONI (The Scope of the Ras 'il Ikhw n al- af) contenuto nel volume N. EL-BIZRI (ed.), The Ikhw n al- af and their Ras 'il. An Introduction, Oxford University Press, Oxford 2008.

²⁹ Cfr. J.M. COOPER, Metaphysics in Aristotle's embriology, in D. DEVEREUX, P. PELLEGRIN, études réunies par, Biologie, Logique et Metaphysique chez Aristote, Actes du Séminaire CNRS-NSF Oléron 1987, Editions du CNRS, Paris 1990, pp. 57-84.

«Dio in me, io in Lui» Il Corpo nel pensiero della Beata Elisabetta della Trinità

Sr Rosetta Napolitano

Parlare del corpo dal punto di vista della Teologia Spirituale implica quasi obbligatoriamente fare riferimento alla tematica dell'inabitazione trinitaria nell'anima del giusto. Dio abita nella persona del battezzato come in un tempio, e ne fa la Sua dimora, luogo teologico della Sua presenza nel mondo. Questa realtà ha un solido fondamento nella Sacra Scrittura, in modo particolare nel Vangelo di Giovanni, laddove Gesù afferma che: «Se uno mi ama osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui» (Gv 14, 23), e nelle lettere di San Paolo, soprattutto nella prima ai Corinzi, dove si trovano espressioni eloquenti a riguardo: «Santo è il tempio di Dio che siete voi» (1 Cor 3, 17), «Glorificate Dio nel vostro corpo» (1 Cor 6, 20).

Si tratta, evidentemente, di una Presenza interiore che, in virtù dell'unità dell'uomo, spirito incarnato, influenza il corpo e il suo modo di essere nel mondo, di relazionarsi con l'altro da sé. Eppure, nel corso della storia della spiritualità, questo aspetto è stato poco considerato, privilegiando l'indagine sulla modalità di tale Presenza nell'anima del giusto, piuttosto che le sue conseguenze sulla corporeità e, più in particolare, sull'intera personalità del cristiano.

L'argomento, come è facile intuire, è piuttosto complesso, se lo si affronta partendo da un punto di vita strettamente antropologico e dogmatico, dal momento che implica il riferimento all'unità dell'uomo e alla base filosofico - teologica che ad esso soggiace, ai trattati sulla Trinità e sulla Grazia. Esso, tuttavia, è immediatamente comprensibile e sicuramente più affascinante, se lo si affronta a partire dal punto di vista squisitamente esperienziale e mistagogico, facendo riferimento, secondo il metodo fenomenologico tipico della Teologia Spirituale, all'esperienza dei santi e dei testimoni della fede.

Per tale motivo, in questo studio, ho pensato di prendere in esame alcuni scritti della beata Elisabetta della Trinità nei quali ritengo si possano individuare degli elementi molto interessanti e concreti circa l'influsso reale dell'inabitazione trinitaria sul corpo e sul suo essere *sacramento della persona*, secondo la felice espressione di San Giovanni Paolo II¹.

Chi era Sr Elisabetta della Trinità? Una monaca di clausura carmelitana, al secolo *Maria Giuseppina Elisabetta Catez*, nata a Camp d'Avor,

¹ K. Wojtyla, *Persona e atto*, Bonpiani, Milano 2001.

presso Bourges, in Francia nel 1880 e vissuta Digione dal 1887 fino alla morte, avvenuta il 9 novembre 1906, nel Monastero della cittadina, a 26 anni d'età e tre di professione religiosa. Questa monaca, nonostante la sua breve esistenza terrena, ha vissuto la realtà dell'inabitazione trinitaria, da lei sintetizzata splendidamente nell'espressione: «Dio in me e io in Lui»², con una consapevolezza tale da poter essere a ragione indicata come il modello del cristiano che permette a Dio di manifestarsi pienamente in lui.

Da alcuni suoi scritti, principalmente lettere e riflessioni fatte durante i ritiri spirituali, credo emergano soprattutto tre caratteristiche che fanno intuire la sua concezione del corpo informato dalla presenza Trinitaria. Esso è inteso come: riflesso di Dio, prolungamento dell'umanità del Cristo, veicolo dell'amore dello Spirito Santo.

Riflesso di Dio

Suor Elisabetta, fin dalla fanciullezza e dal giorno della sua prima comunione in particolare, è attratta dall'idea che Dio possa abitare in lei come in un tempio. Non sa ancora nulla dell'inabitazione trinitaria, non ha ancora letto San Paolo, ma inizia a intuirla a partire dal momento in cui la priora del Carmelo le rivela un possibile significato del suo nome: casa di Dio. E' come se le si aprisse un orizzonte nuovo nel quale si sente totalmente a suo agio. L'approfondimento di tale realtà la porterà a comprendere che, così come l'aspetto di una casa varia a seconda dell'impronta delle persone che la abitano e le conferiscono un tono particolare e originale, immediatamente visibile, analogamente, l'anima che si lascia docilmente e consapevolmente abitare dalla Trinità, ne diventa il riflesso fedele, mostrando, attraverso il corpo, la presenza e l'azione del suo Divino ospite. La modalità di tale presenza è spiegata in alcuni passaggi dei suoi scritti. E' interessante, a tale proposito, ciò che scrive ad una sua amica, Margherita Gollet, poco prima di entrare in monastero:

Chiedigli, te ne prego che Egli sia talmente in me che lo si senta avvicinandomi e si pensi a Lui... Noi siamo le sue ostie viventi, i suoi piccoli cibori. Sì, che tutto in noi lo rifletta e lo possiamo donare alle anime.

E' così bello appartenere a Lui, essere tutte sue...³

Secondo Elisabetta, il corpo riflette la presenza di Dio così come un ostensorio l'ostia consacrata: non ha bisogno di fare nulla, semplicemente mostra ciò che c'è dentro. Se contiene Gesù lo si vede immediatamente e acquista valore, altrimenti, è un oggetto come un altro, per prezioso che possa essere.

² B. Elisabetta della Trinità, *Alla signorina Margherita Gollot* (Lettera 45), in: *Scritti...*, 121.

³ B. Elisabetta della Trinità, *Alla signorina Margherita Gollot* (Lettera 48), *Scritti...*, 127.

Si comprende meglio quello che la santa vuole dire, pensando che per più di tre anni ha dovuto ritardare l'entrata in convento, a causa della contrarietà della madre verso la sua scelta, accettando di partecipare a feste e riunioni mondane. E' chiaro che in questi ambienti non poteva parlare di Dio direttamente. Ed ecco che ricorre alla cura della vita interiore, in modo particolare all'adorazione della Trinità in lei, per far sì che chiunque l'avvicini l'avverta e pensi a Dio. E le testimonianze ci dicono che in lei c'era qualcosa di regale, una dignità e una compostezza del tutto naturali, non artefatte, e una grande amabilità e gentilezza, nonostante il carattere irruento e sanguigno⁴.

Una delle sue amiche disse: "In Chiesa, come nei salotti, il suo atteggiamento era naturale, semplice, composto, disteso; anzi, dimostrava la tranquilla gaiezza di chi è in pace e può sorridere sempre, ma il suo sorriso e il suo sguardo profondo sembravano vedere al di là delle cose passeggere. Come erano luminosi i suoi occhi... brillanti, trasparenti! Mi si manifestava in quello sguardo tutta la sua anima pura, raggiante.⁵

L'amore di Dio si può dire "trasudasse" da tutto il suo essere concretizzandosi nelle sue azioni e nel suo modo di relazionarsi.

L'attualità di una lezione simile penso non abbia bisogno di commenti. Viviamo in un contesto storico in cui l'apparire sta prendendo gradualmente il posto dell'essere, e questo si nota anche in molti cristiani, che si stenta a riconoscere come tali al di fuori del contesto liturgico – religioso. Non è un caso che Papa Francesco *nell'Evangelii Gaudium*, dopo aver parlato lungamente dell'evangelizzazione e delle sue caratteristiche, ricordi che: «Occorre sempre coltivare uno spazio interiore che conferisca senso cristiano all'impegno e all'attività».⁶

Elisabetta testimonia che la preziosità di un'esistenza, e la stessa bellezza del corpo, è data dalla cura della vita interiore. E non è una forzatura. La persona che vive la realtà dell'inabitazione trinitaria, e tutti i santi lo hanno fatto, ciascuno a suo modo, acquista una bellezza peculiare, anche se non sempre coincide con i canoni della bellezza ai quali siamo abituati. Basti pensare ai volti e agli occhi dei santi e dei Beati, anche di quelli più vicini a noi, come il Beato Francesco Maria Greco, da poco elevato all'onore degli altari, a Santa Teresa di Calcutta, a San Giovanni Paolo II: volti belli anche nella vecchiaia, perché illuminati da uno

^{4 «}Una sera la signora Anna W, Le Bon de Wexwla le disse: "Elisabetta, lei non è davvero qui, lei vede Dio". Ed ella in risposta aveva soltanto sorriso» (A. M. SICARI, Elisabetta della Trinità. Un'esistenza teologica, Jaca Book, Milano 2000, p. 41).

⁵ M. Poinsenet, Questa presenza di Dio in te, OCD, Milano 1971, 138.

⁶ Francesco, Evangelii Gaudium, Esortazione apostolica, EDB, 2013, n. 262.

sguardo limpido, sereno, pieno di luce. È l'attuazione di quello che dice Gesù nel Vangelo di Matteo: «La lampada del corpo è l'occhio; perciò, se il tuo occhio è semplice, tutto il tuo corpo sarà luminoso» (*Mt* 6, 22-23).

Prolungamento dell'umanità di Cristo

L'altra conseguenza dell'inabitazione trinitaria sul corpo, quella che a mio parere è la più originale in Elisabetta, è che le dà la capacità di essere un *prolungamento dell'umanità di Cristo*. Scrive nella sua lettera al Chierico *Chevignard*, suo fratello spirituale:

Cerchiamo di essere per Lui in certo modo un'umanità supplementare in cui Egli possa realizzare tutto il suo mistero, ed io l'ho pregato di stabilirsi in me come Adoratore, come Riparatore, come Salvatore, e non posso dirle quanta pace mi dà il pensiero che Egli supplisce alle mie impotenze.⁷

La presenza della Trinità nell'anima del giusto, creando una relazione con Tutte e con ciascuna Persona divina, porta non solo a riflettere l'immagine di Dio, come è naturale in chi si lascia abitare da Lui, ma anche a partecipare dell'opera redentrice del Figlio, permettendogli di "incarnarsi" nella persona che lo accoglie, prendendone possesso e agendo liberamente in essa.

Ovviamente, ciò non può realizzarsi se non si è fatto un lungo cammino spirituale, a meno di una grazia speciale da parte di Dio. E' necessario, infatti, che la persona sia disposta non soltanto ad accogliere Dio e ad adorarlo dentro di sé, ma a lasciarlo agire, mettendo nelle sue mani tutte le facoltà dell'anima e del corpo, affinché Egli possa utilizzarle per portare a compimento il suo progetto salvifico, secondo ciò che è meglio per la persona stessa e per la chiesa. E' quello che la tradizione spirituale chiama lo stadio dei *proficienti*, ovvero di coloro che, dopo essersi impegnati in un cammino di conversione e di purificazione, hanno iniziato a camminare più speditamente nel cammino della perfezione.

Elisabetta chiama questo permettere al Signore Gesù di prendere possesso del proprio corpo: "umanità aggiunta". Da un punto di vista antropologico-dogmatico forse l'espressione può sembrare eccessiva, quasi una svalutazione del valore e dell'individualità della persona, ma da un punto di vista teologico - spirituale non esprime altro che la concretizzazione di quello che afferma San Paolo, dopo un lungo cammino di vita cristiana: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me. Questa vita che vivo nella carne la vivo nella fede nel Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me». (Gal 2, 20)

Cristo infatti vive nella gloria, ma può continuare agire nel Suo corpo

B. ELISABETTA DELLA TRINITÀ, Al Chierico Chevignard (Lettera 183), in: Scritti..., 322-323.

mistico che è la Chiesa, attraverso i cristiani che, spinti dalla fede e dall'amore per Colui che per primo li ha amati, gli permettono di agire attraverso di loro, donandogli tutto il loro essere affinché Egli continui la sua opera salvifica nel mondo. L'individualità e la personalità di ciascun credente vengono pienamente rispettate, perché ciascuno è "umanità aggiunta" secondo il suo carattere, i suoi doni, la sua vocazione.

Anzi, questo lasciar agire Cristo permette di realizzare pienamente se stessi e la propria personalità, dal momento che siamo stati creati a immagine di Dio in Cristo e solo nella conformazione a Lui, possiamo essere pienamente noi stessi, nonostante le imperfezioni che, inevitabilmente, tendono a ritardare tale cammino verso la pienezza della nostra umanità.

È interessante notare, a tale proposito, anche il realismo di Elisabetta che, consapevole di non poter portare avanti un compito così impegnativo con le sue sole forze, chiede al Signore di stabilirsi in lei come "Adoratore, Riparatore e Salvatore", evocando tutte le modalità della missione del Figlio di Dio, quasi a voler sottolineare la concretezza di una Presenza che non si limita a instaurare una relazione puramente interiore e personale, ma apre gli orizzonti alle necessità della Chiesa e dell'umanità, nella consapevolezza che Egli supplisce alle sue impotenze. Elisabetta, infatti, come giustamente osserva Sicari, uno dei suoi più acuti biografi: «non era un'idealista, perduta in un suo beato "sogno spirituale". Dell'umanità ella aveva la concezione più tradizionale: una massa di uomini peccatori tutti bisognosi del Figlio, del Padre e dello Spirito Santo»⁸.

Veicolo dell'amore dello Spirito Santo

Proprio tale riferimento allo Spirito è la terza caratteristica dell'influsso dell'inabitazione sul corpo, secondo la visione di Elisabetta. Ella lo vede come il veicolo necessario e privilegiato dell'amore che esprime la terza Persona della Trinità, senza il quale tutto rimane al livello di una spiritualità disincarnata e teorica. Scrive in un passo dell'*Elevazione alla Santissima Trinità*, una stupenda preghiera che sintetizza la sua vocazione:

O fuoco che consumi, Spirito d'Amore, vieni sopra di me, affinché si realizzi in me come una incarnazione del Verbo, che io gli sia una umanità aggiunta nella quale Egli possa rinnovare tutto il suo mistero.⁹

Elisabetta considera la concretizzazione del suo essere *incarnazione* del Verbo, umanità aggiunta, unicamente opera dello Spirito Santo, inteso come Spirito d'Amore, attraverso il quale Egli può rinnovare tutto il

⁸ A. M. SICARI, Elisabetta della Trinità..., 16.

⁹ B. ELISABETTA DELLA TRINITÀ, Elevazione alla Trinità, in: Scritti..., 605.

suo mistero, che è essenzialmente un mistero d'amore. La Beata viene qui sicuramente ispirata dalla dottrina di San Giovanni della Croce che, nel Cantico Spirituale afferma: «Lo Spirito Santo solleva l'anima a così mirabili altezze da renderla capace di produrre in Dio la stessa spirazione d'amore che il Padre produce col Figlio e il Figlio col Padre, spirazione che non è altro che lo Spirito Santo»¹⁰.

Così come, infatti, all'interno della Santissima Trinità lo Spirito Santo è il legame d'amore tra il Padre e il Figlio, analogamente, abitando nel cuore dei credenti, li spinge ad amare Dio e il prossimo così come Lui vuole. In tal modo, tutto ritorna a lode e gloria di Dio, che suscita il volere e l'operare secondo i suoi benevoli disegni. Infatti, come giustamente osserva San Paolo nella seconda lettera ai Corinzi: «È Dio stesso che ci conferma, insieme a voi, in Cristo e ci ha conferito l'unzione, ci ha impresso il sigillo e ci ha dato la caparra dello Spirito nei nostri cuori» (2 Cor 1,21-22).

L'azione dello Spirito è veicolata dal corpo, attraverso il quale la persona è spinta a vivere concretamente le esigenze di quell'amore che sperimenta dentro di sé e a dilatare il cuore per saper "vedere" i bisogni del prossimo e cercare di rispondervi. In tutti gli scritti di Elisabetta si trova il riferimento all'amore vissuto, che parte dell'esperienza interiore per aprirsi a tutti. Scrive in una sua lettera al canonico *Angels* quando ormai è carmelitana da diversi anni e ha fatto esperienza della bellezza e della difficoltà della vita comunitaria, che per una claustrale è un vero e proprio esercizio quotidiano della pratica dell'amore fraterno:

Com'è bello dare quando si ama! Ed io l'amo tanto quel Dio che è geloso di avermi tutta per sé. Sento tanto amore intorno alla mia anima! E' come un oceano in cui mi getto e mi perdo; è la mia visione sulla terra in attesa del "faccia a faccia" nella luce! Egli è in me e io in Lui. Non ho che da amarlo e lasciarmi amare, ad ogni istante, in ogni cosa: svegliarmi nell'amore, muovermi nell'amore, addormentarmi nell'amore, con l'anima nella sua anima, il cuore nel suo cuore, gli occhi nei suoi occhi, affinché attraverso il contatto egli mi purifichi, mi liberi dalla mia miseria"¹¹ (...) "Non voglio che quello che lui vuole, non desidero che quello che lui desidera. Non gli chiedo che una cosa: amarlo con tutta l'anima, ma di un amore vero, forte, generoso¹².

¹⁰ S. GIOVANNI DELLA CROCE, Cantico B, Str. 39, 3, in: Opere, a cura di: F. DI S. MARIA, Edizioni OCD, Roma 2007.

¹¹ B. ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *Al canonico Angles* (Lettera 146), in: *Scritti..*, p. 263.

¹² A. M. SICARI, Elisabetta della Trinità .., 72.

In queste espressioni non c'è nulla di teorico o intimista, ma solo la concretezza evangelica dell'amore al prossimo vissuto per amore di Dio, che porta ad una gioia profonda. In quel: "è bello dare quando si ama" emerge la felicità di colei che ha trovato la piena realizzazione della sua esistenza. Per Elisabetta, che quotidianamente fa esperienza della presenza intima della Trinità, non solo nell'adorazione e nel colloquio interiore, ma in tutte le attività della giornata, la felicità consiste unicamente nella donazione quale frutto di una convivenza intima e soprannaturale. Le testimonianze ci parlano infatti di una capacità di donazione al di sopra della norma, in ogni piccola cosa:

«Ella si sentiva "immersa", "perduta" nella Trinità, ma proprio in questo profondo centro ritrovava tutti coloro che amava, tutti coloro che entravano in relazione con lei, tutti gli uomini di cui sentiva anche soltanto parlare: la Trinità era per lei il luogo reale di "tutti gli appuntamenti", il luogo in cui tutti e ciascuno potevano essere incontrati: ognuno nella sua individualità, ognuno nel suo bisogno, ognuno nel suo personalissimo destino»¹³.

Gli stessi legami affettivi, sia familiari che comunitari, erano per lei riflesso dei legami trinitari.

E' commovente leggere nelle lettere che scrive dal Carmelo ai familiari, e in modo particolare alla madre, espressioni che parlano di un amore autentico, squisitamente umano, e al tempo stesso soprannaturale, perché secondo la sua espressione: "Dove dimora l'amore incarnato non ci sono più distanze". E quando non può esprimere l'affetto per i suoi amici e per la sua famiglia attraverso il calore del contatto fisico, vietato dalla regola carmelitana, riesce comunque ad esprimerlo attraverso l'accoglienza e una preghiera costante e continua, a riprova che non esiste impossibilità per chi ama. Il corpo è coinvolto comunque, sebbene in un modo diverso, perché non esiste impossibilità per chi ama nello Spirito Santo. A tale proposito, osserva Papa Francesco:

Il bene tende sempre a comunicarsi. Ogni esperienza autentica di verità e di bellezza cerca per se stessa la sua espansione, e ogni persona che viva una profonda liberazione acquisisce maggiore sensibilità davanti alle necessità degli altri. Comunicandolo, il bene attecchisce e si sviluppa. Per questo, chi desidera vivere con dignità e pienezza non ha altra strada che riconoscere l'altro e cercare il suo bene.¹⁴

L'esperienza spirituale di Elisabetta della Trinità, che potremmo definire mistica nel senso proprio del termine, ossia di comunione piena e pro-

¹³ *Ibidem*, 16-17.

¹⁴ Francesco, Evangelii Gaudium, 9.

fonda con Dio, credo ci possa far comprendere come sia possibile, anche oggi, dare la giusta considerazione al corpo quale *sacramento della persona* evitando gli estremi, sempre in agguato, dello *spiritualismo* e del *materialismo*. L'attrazione che l'uomo contemporaneo prova nei confronti di alcune religioni orientali che sembrano essere maggiormente incentrate nella cura della vita interiore rispetto al cristianesimo, ma che portano di fatto all'alienazione e alla fuga dalla realtà, può essere contrastata soltanto ritornando alla più genuina tradizione spirituale cattolica, basata sull'Incarnazione.

Elisabetta è stata profondamente interiore e profondamente inserita nella realtà della sua vita claustrale, dimostrando che un'autentica spiritualità contemplativa porta a dilatare il cuore, non a costringerlo. Da questo punto di vista, la sua concezione del corpo come: *riflesso di Dio, prolungamento dell'umanità del Cristo, veicolo dell'amore dello Spirito Santo* è di una straordinaria attualità, anche per ben realizzare la nuova evangelizzazione alla quale siamo più volte chiamati da Papa Francesco, che ritorna spesso sul profondo collegamento tra preghiera e azione, ¹⁵ senza le quali, insieme, è impossibile fare emergere la vera dignità dell'uomo creato a immagine di Dio in Cristo per mezzo dello Spirito Santo.

Credo che la beata carmelitana ha insegnato soprattutto questo: quale sia la dignità di un uomo che porta abitualmente nel cuore Dio Trinità. Una dignità che è frutto di una personalità integrata, anima e corpo, perfettamente realizzata nel suo essere a immagine del suo Creatore.

E ha trasmesso alla Chiesa intera il desiderio di lasciarsi realizzare da un Dio così ricco di misericordia.

¹⁵ «Evangelizzatori con Spirito significa evangelizzatori che pregano e lavorano. Dal punto di vista dell'evangelizzazione, non servono né le proposte mistiche senza un forte impegno sociale e missionario, né i discorsi e le prassi sociali e pastorali senza una spiritualità che trasformi il cuore... Occorre sempre coltivare uno spazio interiore che con ferisca senso cristiano all'impegno e all'attività» (*Ibidem*, 262).

La tela della Madonna del Suffragio dell' Oratorio di San Gaetano a Cosenza

Alessandra Pagano

Attualmente esposto nel Museo diocesano di Cosenza, il dipinto, su tela, proviene dall'Oratorio del Suffragio, edificio compreso nel complesso della chiesa di San Gaetano a Cosenza e sede un tempo dell'Arciconfraternita della Madonna del Suffragio e delle anime del Purgatorio.

La tela non è firmata ma in basso a destra riporta la data 1685 e, a sinistra, l'iscrizione: «LUCRETIA DI PAULA – PER SUO VOTO». È presente inoltre lo stemma gentilizio della famiglia Di Paula (o De Paola).

L'Oratorio del Suffragio fu fondato dai padri Teatini, seguaci della regola di San Gaetano, giunti a Cosenza nel 1624¹. L'edificio ha una sola navata e presenta un soffitto a volta in muratura con larghe arcate in corrispondenza delle finestre.

La congrega del Suffragio e delle anime del Purgatorio fu fondata il 29 maggio 1762 ottenendo il regio assenso nel settembre di quell'anno². Le attività dei confratelli si esplicavano principalmente, da un lato, nel mutuo soccorso – per esempio attraverso l'assistenza agli infermi e i maritaggi per le fanciulle povere – dall'altro, nella diffusione in città del culto della Madonna del Suffragio.

La tela del Suffragio era originariamente collocata sul soffitto dell'Oratorio ed era valorizzato dalla presenza di decorazioni che correvano per tutto il soffitto con figure di angeli e altri fregi³. Tale ubicazione era documentata ancora negli anni Trenta⁴.

Spostata dalla primitiva sede, è stata successivamente custodita nell'Arcivescovado.

In occasione di recenti lavori di restauro dell'Oratorio, nella stessa ubicazione della tela è stato rinvenuto un altro dipinto sottostante, realizzato ad affresco e raffigurante il medesimo soggetto. Nel cartiglio in basso a sinistra si legge «JOSEPPE D AQUINO, (F.) P.S.D.A. 1683». L'opera pertanto sarebbe stata realizzata solo due anni prima la tela del Suffragio. Anche in questo caso sono rappresentati in alto la Madonna con il Bambino circondata da San Giuseppe e San Gaetano (?), in basso le anime del Purgatorio.

In questa seconda opera, le figure si stagliano su un fondo piatto color oro a differenza della tela in cui il trono di nuvole crea un discreto senso di profondità all'immagine. Il tratto nella tela è più raffinato e i dettagli somatici sono resi in maniera più realistica con maggior rispetto della tridi-

mensionalità. Resta da chiarire perché due opere del medesimo soggetto siano state sovrapposte a distanza di così poco tempo.

Secondo Giorgio Leone, la tela insiste su stilemi già abbandonati da oltre sessanta anni e su cui l'autore sembra attardarsi. Tale particolarità stilistica è particolarmente riscontrabile nelle parti meno ridipinte⁵.

L'opera rappresenta la Madonna con il Bambino mentre due angeli le cingono il capo con una corona. In basso vi sono le anime del Purgatorio che Lei, per mezzo degli angeli, trae purificate dalle fiamme. A destra della Vergine è rappresentato San Giuseppe, riconoscibile per la verga fiorita, suo attributo principale; a sinistra San Gaetano.

La Madonna è adagiata sulle nuvole da cui spuntano due teste di angeli. I Santi sono rappresentati inginocchiati e nell'atto di venerare la coppia sacra. Il Bambino adagiato tra le braccia della madre compie una mezza torsione con il busto, imprimendo movimento al gruppo. Tale movimento, invero molto comune nelle rappresentazioni del soggetto, contribuisce anche ad accentuare la tridimensionalità della figura, sottolineata dalle leggere ombre createsi sul corpo. La metà inferiore del dipinto è rappresentato dalle anime del Purgatorio che gli angeli estraggono dalle fiamme. La scena si svolge su più livelli di profondità e l'artista insiste con un certo virtuosismo nella resa dei particolari anatomici delle figure in primo piano. Sullo sfondo si intravede il cielo velato da nubi rossastre, probabilmente illuminate dalla luce delle fiamme del Purgatorio. Predominano i colori caldi che creano un'atmosfera rarefatta che ammorbidisce le linee e ingentilisce i volti dei personaggi, compresi quelli sofferenti dei penitenti.

La figura a sinistra della Madonna, benché non abbia attributi specifici, è identificabile con il fondatore dei Teatini sia perché, come San Giuseppe, era venerato nella chiesa sia per le similitudini con le più consuete raffigurazioni del Santo.

In città vi sono altre immagini che riproducono tale personaggio e un confronto con la tela dell'Oratorio sembra confermare l'identificazione con San Gaetano. In particolare si cita un piccolo affresco posto in edicola votiva a nicchia incassata nella muratura di un sopportico nel quartiere di Sant'Agostino. Si tratta di una Madonna con Bambino tra San Giuseppe e San Gaetano⁶, opera risalente al XIX secolo. In questo caso, il fondatore dei Teatini è raffigurato con l'attributo tipico, ovvero il libro con il motto «SERVATE ET FACITE», per cui l'identificazione è certa⁷. Confrontando le caratteristiche di questa figura con quella dell'Oratorio del Suffragio, appare una forte somiglianza tra le due che contribuisce ad avvalorare l'identificazione del soggetto della tela. Un'altra opera di anonimo pittore meridionale, collocabile tra il XVIII e il XIX secolo e

realizzata in un'edicola parietale ad arco incassata nella muratura di un palazzo nel quartiere di Sant'Agostino⁸, rappresenta una Madonna del Suffragio tra San Giuseppe e un santo chierico regolare che, benché non abbia attributi specifici, Giorgio Leone tende a identificare con San Gaetano⁹. Lo studioso tuttavia considera anche la possibilità di un'identificazione con Sant'Andrea Avellino, tra i santi venerati dai Teatini. Anche in questo caso si riscontrano molte somiglianze con la figura della tela dell'Oratorio.

BIBLIOGRAFIA

Andreotti, D. *Storia dei cosentini*, II, S. Marchese, Napoli, 1869. Leone, G. *Percorsi critici per una storia dell'arte nella città di Cosenza*, in L. Bilotto (a cura di), *Cosenza nel secondo millennio*, Atti del corso di Storia popolare, Pubblisfera, *Castrovillari*, 2000

Leone, G. Santi di strada, Le nuvole, Cosenza, 2000 Minicucci, C. Cosenza sacra, Edizioni Chiappetta, Cosenza, 1932

FONTI ARCHIVISTICHE

Archivio di Stato di Cosenza, Consiglio generale degli Ospizi, Opere Pie.

La tavola della Madonna del Carmine del Museo Diocesano di Cosenza

di Lorenzo Coscarella

Tra le opere pittoriche custodite dal Museo Diocesano di Cosenza rientra un dipinto raffigurante la Madonna del Carmine, opera di bottega meridionale eseguita ad olio su tavola, di cm 78 x 105. Si tratta di una Madonna col Bambino, identificabile come Madonna del Carmine (o del Carmelo) per lo scapolare che la Vergine tiene con la mano destra, attributo iconografico che contraddistingue.

L'opera riprende una iconografia della Madonna del Carmine molto diffusa nel Meridione, legata alla riproposizione delle caratteristiche dell'icona conservata presso la Basilica del Carmine Maggiore di Napoli. La grande venerazione dell'icona napoletana, risalente al XIII sec. e detta anche della Madonna Bruna per il colore della pelle, ha fatto sì che questa divenisse una sorta di prototipo per numerose altre immagini della Madonna del Carmine¹.

Molte delle raffigurazioni successive dunque riprendono, nella composizione e a volte anche nelle dimensioni, le caratteristiche dell'icona napoletana, e così fa anche la tavola cosentina. Questo spiega il motivo della riproposizione dello schema tipico delle icone bizantine in un'opera che risale al XVI secolo inoltrato. La Madonna rientra nella tipologia della *Glykophilousa*, o Madonna della tenerezza, per l'accostamento delle guance della Vergine e del Figlio in atteggiamento affettuoso.

Maria regge il Bambino con entrambe le mani e lo avvicina al volto, mentre questi con la mano destra le carezza il mento e con la sinistra le tiene il manto. La Madonna è avvolta in un mantello nero con delle orlature d'oro. Rossa è invece la tunica che indossa al di sotto così come la fascia che le copre la fronte, mentre l'interno del panneggio è verde, tutti elementi ripresi dall'icona di riferimento. Sulla spalla destra della Vergine si nota la stella, altro elemento ricorrente nella simbologia delle icone mariane e ripreso poi in numerose altre immagini che a queste si ispirano. Il Bambino ha una veste rosa che gli lascia scoperta la gamba sinistra e parte delle braccia. Lo scapolare che tiene Maria nella mano destra

¹ In Calabria sono presenti diversi esempi del genere, tra i quali spicca, per interesse e antichità, l'icona della Vergine custodita presso la chiesa del Carmine di Bagnara Calabra. Cfr. Giorgio Leone, L'iconografia della Madonna del Carmine e la committenza confraternale in Calabria dal XVI al XIX secolo, in Liana Bertoldi Lenoci (a cura di), Confraternite, chiesa e società: aspetti dell'associazionismo laicale europeo in età moderna e contemporanea, Fasano, Schena, 1994, pp. 717-754.

appare elaborato, formato da due parti quasi trasparenti con ricchi decori in oro e tenute insieme da due nastri azzurri. Il particolare dello scapolare non compare nell'icona napoletana nella sua forma originaria, ma a questa era stato aggiunto nel corso del tempo e venne poi ripreso dalle altre raffigurazioni ad essa ispirate. Sia il capo della Madonna che del Bambino sono aureolati.

L'immagine della Vergine si staglia su un fondo oro tipico delle icone bizantine e nella parte alta due angeli a figura intera stanno per porre una corona, anch'essa dorata, sul suo capo. Le figure dei due angeli sembrano appena tratteggiate ma sono invece realizzate con cura dei particolari, con le vesti e le ali dorate che si confondono con lo sfondo dello stesso colore. Gli incarnati di testa, mani e gambe sono invece scuriti e poco leggibili.

Da notare, in primo piano in basso a destra, la piccola figura di un uomo orante, con mani giunte e sguardo rivolto alla Madonna, vestito in abito nero e con cappuccio. Non è chiaro se si tratti di un laico, di un ecclesiastico o di un membro di confraternita, in ogni caso la figura è da identificare con quella del committente dell'opera. Il personaggio è separato dalla Vergine da una sorta di basso muretto che lo divide dalla scena sacra.

Il dipinto, riconducibile ad autore meridionale della seconda metà del '500, è di buona fattura, anche se la sua esecuzione è limitata dal dover ripetere caratteristiche già codificate. Ciò si nota nella scarsa espressività del volto della Vergine, mentre è più incisiva la resa del volto del Figlio e delle figure degli angeli.

Nel 1933 l'opera viene citata da Alfonso Frangipane come Madonna del Carmine², e attribuita a «rifacitore tardo cinquecentesco, o del principio del sec. XVII, delle icone siciliane e calabresi bizantineggianti del periodo anteriore»³.

Fa parte della collezione di opere che prima di trovare la sua attuale collocazione nel museo era conservata tra le sale del palazzo arcivescovile. Qui erano confluiti nel tempo dipinti provenienti da diverse chiese cittadine, su tutte la cattedrale. Alcuni documenti dell'Archivio storico diocesano hanno contribuito a gettare luce sull'opera e hanno confermato la provenienza di questo dipinto proprio dalla principale chiesa cittadina. I documenti attestano di una collocazione della tavola in cattedrale fino agli anni Trenta del '900 quando, per la precisione, si trovava «appesa ad un pilastro, accanto all'altarino, nella IV cappella, a de-

² Alfonso Frangipane, *Inventario degli oggetti d'arte in Italia*, II, Calabria, Roma, Libreria dello Stato, 1933, p. 121.

³ Ibidem

stra, entrando dalla porta maggiore»4.

L'opera era racchiusa in una cornice «d'epoca posteriore assai» ed era destinata al culto. La cornice citata, visibile in alcune foto d'epoca, era in legno con una ricca cimasa intagliata sulla sommità.

Anche se non sono emerse attestazioni esplicite alla tavola precedenti agli anni '20, è comunque ipotizzabile una sua provenienza dalla stessa cattedrale *ab antiquo*. È vero che il culto verso la Madonna del Carmine trova moltissime altre attestazioni in chiese e cappelle cittadine, sia officiate che soppresse⁵. Ma più che ipotizzarne una remota provenienza da queste, verrebbe facile spiegarne la presenza con l'esistenza di altari o cappelle dedicate alla Madonna del Carmine all'interno del duomo stesso in epoca antica.

Già nella prima metà del '500, infatti, era presente nella cattedrale un altare dedicato alla Madonna del Carmine, citato nella «Platea Vecchia» (risalente agli anni 1539-1541) come «Cappella di S(an)ta m(ari)a del Carmino di Mons(igno)re loise Cavalcante»⁶. La cappella della Madonna del Carmine, dunque, era nel '500 di diritto di patronato di una delle famiglie nobili cittadine, e nell'elenco citato compare come la penultima di quelle presenti «da la parte del Choro di Mons.r R.mo l'Arcivescovo», dunque nella navata a sinistra di chi entra⁷.

Una traccia di questo antico altare, la cui presenza si perse durante i vari rifacimenti, permane però ancora sul primo pilastro a sinistra di chi entra. Su uno dei lati del pilastro si legge infatti, incisa nel tufo a testimonianza della presenza in quel punto dell'altare suddetto, una iscrizione in gran parte mutila ma che è possibile trascrivere nel seguente modo: «PRO D[EIPAR]AE VIRGI/NIS HONORE DE MONTE / CARMELO EXTITIT HIC / ARA DE I[VREPAT]RON/ATUS O[...]ARITAE / DE CAV[AL-CANTI]BUS».

Già nel corso dell'episcopato di mons. Roberto Nogara (1935-1940) la tavola venne portata presso il palazzo arcivescovile insieme a molte altre opere⁸, divenendo uno dei pezzi più antichi della raccolta che avrebbe

⁴ Archivio Storico Diocesano Cosenza (da ora ASDCS), 1.1.4.26, Cattedrale: opere d'arte – Comm. Dioc.

⁵ Basti pensare alla tela custodita nella chiesa cosentina della Madonna del Carmine, collocata sulla parete destra ma già pala del dismesso altare maggiore, di epoca successiva alla tavola in questione ma raffigurante anch'essa la Vergine sul modello della Madonna Bruna di Napoli.

⁶ Biblioteca Civica di Cosenza, *Platea Vecchia*, f. 41. In copia fotografica presso ASDCS.

⁷ La presenza della "Cappella di S. Maria del Carmelo della Famiglia Cavalcanti", con riferimenti a protocolli notarili conservati presso l'Archivio di Stato di Cosenza, è citata anche in Mario Borretti, La Cattedrale di Cosenza. Monografia storica-artistica, Cosenza, Serafino. 1933.

⁸ Giuseppe Santagata, (1983) Il Duomo di Cosenza, Edizioni Frama Sud.

dovuto formare la galleria d'arte di un erigendo museo diocesano.

Venne esposta, dal 17 al 31 marzo 1973, in una mostra d'arte e di cimeli del duomo cosentino, tenutasi per celebrare il 750° anniversario della consacrazione della stessa cattedrale che ricorreva nel 1972. La tavola, esposta insieme alle altre opere d'arte nel salone degli stemmi del palazzo arcivescovile, è indicata nell'elenco delle opere come «Madonna del Carmine - tavola del XVI sec. »⁹.

Qualche anno dopo la tavola venne consegnata perché fosse restaurata alla professoressa Maria Pia Di Dario Guida. Ciò è testimoniato dal verbale di consegna dell'opera custodito presso l'Archivio Storico Diocesano, datato 7 luglio 1981 e stilato in occasione del trasposto presso il laboratorio della Soprintendenza¹⁰.

Tornata nel palazzo arcivescovile, la tavola è stata finalmente esposta al pubblico con l'apertura del nuovo Museo Diocesano nel giugno 2013.

Fonti

- Archivio Storico Diocesano Cosenza, 1.1.4.26, Cattedrale: opere d'arte Comm. Dioc.
 - Archivio Storico Diocesano Cosenza, Segr. 3.12.
- Biblioteca Civica di Cosenza, *Platea Vecchia*, f. 41. In copia fotografica presso ASDCS.

Bibliografia

- Mario Borretti, *La Cattedrale di Cosenza. Monografia storica-artistica*, Cosenza, Serafino, 1933.
- Alfonso Frangipane, *Inventario degli oggetti d'arte in Italia*, II, Calabria, Roma, Libreria dello Stato, 1933.
- Giorgio Leone, L'iconografia della Madonna del Carmine e la committenza confraternale in Calabria dal XVI al XIX secolo, in Liana Bertoldi Lenoci (a cura di), Confraternite, chiesa e società: aspetti dell'associazionismo laicale europeo in età moderna e contemporanea, Fasano, Schena, 1994, pp. 717-754.
- Mostra d'arte e di cimeli del duomo, Salone degli stemmi Arcivescovado Cosenza 17-31 marzo 1973. Opuscolo della mostra.
 - Giuseppe Santagata, (1983) *Il Duomo di Cosenza*, Edizioni Frama Sud.

⁹ Mostra d'arte e di cimeli del duomo, Salone degli stemmi – Arcivescovado – Cosenza 17-31 marzo 1973. Opuscolo della mostra.

¹⁰ ASDCS, Segr. 3.12. Nel documento si legge: «Oggi, addì 7 luglio 1981, presso la sede vescovile, la sottoscritta Maria Pia Di Dario Guida Soprintendente Agg. Presso la Soprintendenza ai Beni AAAS della Calabria, prende in consegna dal Signor Silvio Colantoni una tavola dipinta raffigurante la "Madonna del Carmine", con cornice dorata; la tavola suddetta viene trasportata, per motivi di restauro, presso il Laboratorio della Soprintendenza – Maria Pia Di Dario Guida».

La radice della santità nel cammino mistico e di carità di Elena Aiello

di Enzo Gabrieli

"Non c'è amore senza sacrifico"¹. Uno dei detti della Beata cosentina, Elena Aiello², mette in luce una dimensione della carità cristiana che richiede, al gesto di solidarietà non solo un cuore disposto a donare con gioia quanto la partecipazione di se stessi. L'elemosina o la carità non sono il superfluo, sono una parte di te, un pezzo di te, che rende sacro il gesto che stai facendo (sacrum-facere).

Nella vita della Aiello, fondatrice delle Suore Minime della Passione, è evidente come la Carità ha scandito ogni giorno della sua ministero e del suo governo. L'impossibilità di garantire, con costanza, alle sue orfanelle il necessario per vivere, dopo averle accolte dalla strada non l'ha mai fatta crollare nella tentazione di mollare tutto, di chiudere l'opera.

La Provvidenza, nella figura paterna e di potente intercessore, in quella che era la sua carità organizzata (come più tardi ci ha ricordato papa Benedetto³) che è sempre in pericolo di svuotamento senza l'aggancio a Dio; con San Giuseppe con il quale Lei, come ancor oggi testimoniano le sue figlie viventi, aveva un rapporto schietto, immediato, filiale. Il gesto di girare la statua di cartapesta verso la parete (faccia al muro) non era un dispetto ma un semplice modo di chiedere, di invocare, di pretendere, con l'insistenza della vedova evangelica, le grazie necessarie. Richieste pure perché non destinate alla soddisfazione di un bisogno personale ma le necessità primarie delle ragazze che la stessa Provvidenza le aveva affidato. E, con straordinaria puntualità, la Provvidenza bussava alla porta: il cesto del pesce, la spesa mandata dal tal signore, un sacco di patate, la verdura dell'avvocato.

Tutta la sua vita è stata scandita dalla dinamica della carità. Il titolo di un libro scritto da una sua figlia la dice lunga sulla spiritualità della "mo-

¹ ELENA AIELLO, Dei detti delle Suore, cart, 23 – Archivio Postulazione

² È la prima donna calabrese dell'epoca moderna a salire agli onori degli altari, e la sua è la prima beatificazione che si è svolge in Calabria. Questi primati appartengono a suor Elena Emilia Aiello, soprannominata «la monaca santa», fondatrice della Congregazione delle Suore minime della Passione di Nostro Signore Gesù Cristo, nata il 10 aprile del 1895 a Montalto Uffugo, nel Cosentino, e vissuta 66 anni, fino al 19 giugno 1961.

³ BENEDETTO XVI, Caritas in veritate: "lo sviluppo ha bisogno di cristiani con le braccia alzate verso Dio nel gesto della preghiera, cristiani mossi dalla consapevolezza che l'amore pieno di verità, caritas in veritate, da cui procede l'autentico sviluppo, non è da noi prodotto ma ci viene donato. Perciò anche nei momenti più difficili e complessi, oltre a reagire con consapevolezza, dobbiamo soprattutto riferirci al suo amore" (n.79).

naca santa" che seppe legare misticismo e amore al prossimo, concreto e dinamico: *Infaticabile nella carità*⁴.

La vita di questa consacrata è segnata dalla Passione del Signore che diventa scelta preferenziale (passione per l'uomo) per i poveri, per i deboli e in generale per quelli che la società tende a lasciare ai margini. Fin da bambina manifesta il desiderio di farsi religiosa, ma le vicende della Prima Guerra Mondiale ne ritardano la realizzazione. Dopo gli eventi bellici entrerà nell'Istituto delle Suore del Preziosissimo Sangue, ma le gravi malattie che si manifesteranno presto, la obbligheranno a rientrare nella sua famiglia, dove le sue condizioni si aggravano fino a far temere il peggio. Guarirà dalla malattia in modo miracoloso.

Dopo l'incontro con Luigina Mazza fonda a Cosenza la sua Opera con la finalità di "onorare la Passione del Signore e soccorrere spiritualmente e concretamente, gli umili, i poveri e in modo particolare l'infanzia bisognosa"⁵. Le giovani che entreranno in questa nuova Opera, saranno chiamate Minime per l'affinità spirituale che le avvicina a san Francesco di Paola, scelto da Elena Aiello come modello e patrono principale della nuova famiglia religiosa.

Sin dai primi passi della fondazione le è richiesto di accompagnare questo "casa di carità" salendo sulla Croce della sofferenza mistica, ma anche sulla croce delle incomprensioni all'interno della stessa chiesa locale. Lo stesso Decano Mauro, suo parroco a Montalto Uffugo prima, l'Arcivescovo di Cosenza, Aniello Calcara, guarderanno al nascente Istituto con non poca e forse eccessiva prudenza, a volte rallentandone il passo, almeno fino a che tutte le nubi di sospetto non si diradarono.

Ma la fecondità dell'opera sta proprio nel crogiuolo del sacrificio, nel restare inchiodati per amore non per forza a quel mistero nel quale era entrata dicendo il suo "si" a Cristo.

Messe alla prova le due giovani ragazze, insieme alle prime sorelle, seppero rendere fecondi quegli anni nel silenzio dell'obbedienza, nel salire spesso sulla croce della povertà. Quante storie ancora raccontano le sue figlie di vera e nascosta povertà che hanno vissuto nelle case, sulle loro tavole. E' vero che era la stessa povertà delle famiglie, ma loro si erano fatte carico anche della povertà delle tante orfanelle: povertà materiale, umana, sociale e di reinserimento.

A quasi novant'anni dalla fondazione dell'Istituto delle Suore Minime (si compiranno nel 2018) mi piace ricordare quella notte del Si, quando la giovane Elena, nel travaglio della decisione ma al soffio dello Spirito Santo, si preparava a partire per la sua avventura di carità e di evangeliz-

⁴ Cfr E. Amodio, *Infaticabile nella carità*, edizioni Paoline 2011

⁵ Regola della Congregazione delle Suore Minime

zazione, lasciando il paese Natale e andando nella vicina Cosenza.

Nel suo Si tanti si, tanti atti d'amore e di bene, tanta santità ed in meno di un secolo il Signore ha fatto meraviglie con pochi mezzi, due donne, un sogno (ma che era quello di Dio) e la disponibilità a partire.

"Suor Elena Aiello è una carezza di Dio per la nostra Chiesa" ha scritto l'Arcivescovo metropolita di Cosenza-Bisignano monsignor Nunnari; "nella sua figura emergono con chiarezza i tratti distintivi della calabresità: il coraggio di osare, la tenerezza e la forza, la completa fiducia in Dio ... suor Elena - è un modello esemplare di vita che incarna la figura e la santità delle nostre donne calabresi, le tante madri, sorelle e spose"6.

I tratti distintivi di questo sentiero di santità, percorribile e possibile sono: la fiducia in Dio, una famiglia cristiana, l'amore al prossimo e la disponibilità a partecipare al mistero della Passione.

Elena Aiello cresce in un ambiente familiare cristiano; all'età di 4 anni ripete già le formule del catechismo, e così, vedendola particolarmente buona, generosa e intelligente, viene mandata dai genitori presso le Suore del Preziosissimo Sangue per frequentare la scuola e seguire i corsi di Catechismo. Elena apprende facilmente, tanto che le Suore, quando ha 8 anni, le fanno insegnare la Dottrina ai più piccoli. Dopo la morte della mamma, nel 1905, Elena si adopera in famiglia, aiutando il papà nella sartoria, compiendo i lavori domestici, senza però mai tralasciare di soccorrere i poveri e gli ammalati. Anche perché vuole fortemente diventare religiosa e donarsi totalmente a Dio. E per questo progetto sceglie l'Istituto delle Suore del Preziosissimo Sangue. Ma non sarà la sua strada. Poco tempo dopo è vittima di una grave malattia, per la quale subisce dolorose operazioni senza anestesia che sopporta con fede eroica: viene rimandata a morire a casa.

Elena però è miracolata, e benedetta da Dio: Gesù le annuncia che guarirà, ma anche che il Venerdì santo di ogni anno soffrirà le pene della Croce, "se lei lo vorrà". Radice del misticismo non è una pena inflitta ma la disponibilità, la scelta di partecipare alla Passione. E così sarà. In tutti i Venerdì santi degli anni successivi Elena suda sangue, e sul suo corpo si formano le stigmate che il Sabato santo scompaiono miracolosamente.

Il suo "Si alla Passione" risente della teologia paolina: "Perciò sono lieto delle sofferenze che sopporto per voi e completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo che è la Chiesa" (Col 1, 254). La sua partecipazione non è fine a se stessa, non è per far figura con il mondo, è una partecipazione nascosta, offerta e di taglio ecclesiologico.

⁶ SALVATORE NUNNARI, Messaggio per la Beatificazione di Madre Elena Aiello, La carezza di Dio, Cosenza 2011

Da un punto di vista oggettivo non manca senz'altro niente. La passione di Cristo è stata più che sufficiente per la redenzione dell'uomo. Cristo infatti ha compiuto l'opera affidatagli dal Padre (Gv 17,4) e ha attestato dalla croce che ha compiuto tutto (Gv 19,30). Quando l'Apostolo scrive ai Colossesi non vuole dire che la passione di Cristo sia stata "imperfetta o incompleta" o che ad essa si debba aggiungere qualcosa. Egli considera la Chiesa come un solo corpo (diremmo successivamente con la teologia un corpo mistico) con il Signore; basta pensare agli insegnamenti su Cristo capo e noi membra anche nella lettera ai Corinzi (cfr 1 Cor 12, 12ss)

Che cosa è dunque questa "mancanza"? E' la presa di coscienza che la passione si è compiuta in Cristo e ora si prolunga anche nelle sue membra. E questa partecipazione non è sprecata né superflua. Essa è meritoria per il soggetto che soffre/offre e fa penitenza, ma anche per le altre membra del corpo. Non va mai dimenticato che san Paolo aggiunge alla sua affermazione "che egli soffre a favore del Suo corpo (di Cristo) che è la Chiesa".

Occorre anche ribadire che Dio salva gli uomini non come un "deus ex machina", ma attraverso la loro cooperazione personale e vicendevole, così come insegna Sant'Agostino "Dio, che ti ha creato senza di te, non può salvarti senza di te". Come nessuno viene al mondo senza la partecipazione/disponibilità all'atto creativo dei genitori, così analogamente nessuno si salva senza la sua partecipazione e la mediazione della Chiesa. Il Signore ci chiama, ci vuole, ci coinvolge per vocazione ad essere suoi collaboratori. "Siamo infatti collaboratori di Dio" (1Cor 3,9).

Papa Pio XII, sotto il cui pontificato visse ed operò la nostra beata, afferma nella *Mystici Corporis*: "Mistero certamente tremendo né mai sufficientemente meditato, come cioè la salvezza di molti dipenda dalle preghiere e dalle volontarie mortificazioni a questo scopo intraprese dalle membra del mistico corpo di Gesù Cristo" (n. 42). È vero che Cristo è l'unico Redentore, ma Cristo stesso ci rende partecipi della redenzione perché con le nostre vita e anche le nostre penitenze diveniamo ministri e canali dei meriti infiniti della sua passione.

Ispirata da questi eventi cominciati in casa, con l'amica Luigia Mazza - anch'essa desiderosa di farsi religiosa per essere prossime dell'uomo piagato, - si trasferiscono a Cosenza, e insieme fondano l'Istituto delle Suore Minime della Passione di N. S. Gesù Cristo. Da quel momento diventa sempre più inarrestabile e continua l'opera di accoglienza e di carità di Suor Elena, che stabilisce come modello di vita per sé e le sue figlie proprio la Passione di Gesù e il primato della carità testimoniato da san Francesco da Paola.

⁷ AGOSTINO D'IPPONA, Sermo CLXIX, 13

Umiltà, carità e sacrificio sono le basi su cui madre Elena edifica la sua famiglia religiosa per risanare il tessuto sociale del suo tempo e soccorrere i fratelli più deboli e disagiati. Virtù che toccano la sua carne completamente. In particolare, si occupa dell'infanzia bisognosa: istituisce per gli orfani alcuni istituti, e ne apre uno Magistrale per garantire un futuro alle ragazze che devono abbandonare l'orfanotrofio. Oltre a tutto questo, madre Elena accoglie le sempre più numerose persone che provengono anche da lontano per avere un colloquio e cercare in lei aiuto e conforto. E i Pontefici le riconoscono speciali doti di abnegazione, carità e profezie. Nel 1961, mentre è a Roma per l'apertura di una nuova casa, la sua salute crolla: ricoverata nell'ospedale San Giovanni, alle 6,19 di lunedì 19 giugno conclude la sua vita terrena.