

# Fides Quaerens

1

---

---

*i quaderni*

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

**Numero 1 · 2018**

**Direttore Responsabile***Enzo Gabrieli***Direttore Scientifico***Rosetta Napolitano***Comitato di Redazione***Antonio Acri, Roberto De Cicco, Pompeo Rizzo, Eugenio Sottile.***Comitato Scientifico***Luca Parisoli (Università della Calabria e ITCS), Aquilina Sergio (Università della Calabria e ITCS), Pasquale Giustiniani (PFTIM - Napoli), Francesco Brancaccio (ITCS), Enzo Bova (Università della Calabria e ITCS), Emilio Salatino (ITCS e ISSR).*

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: [studiotologico@libero.it](mailto:studiotologico@libero.it). • [seminarioac@libero.it](mailto: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

®parola di vita - Dicembre 2018

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.

*L'archivio completo delle riviste in formato digitale è disponibile nel sito:  
[www.paroladivita.org/fidesquaerens](http://www.paroladivita.org/fidesquaerens)*

## SOMMARIO

Introduzione  
di **Enzo Gabrieli** pag. 5

---

### 1<sup>a</sup> PARTE

---

“Un aiuto che gli sia simile” (*Gen 2, 4b-24*)  
di **Dario De Paola** pag. 9

Le questioni di genere tra etica e diritto  
di **Sergio Aquilina** pag. 19

“Molto ragionamento e poca osservazione conducono all’errore”  
(Alexis Carrel). Il caso Bruce David Brenda Reimer.  
di **Michele Florio** pag. 31

---

### 2<sup>a</sup> PARTE

---

L’ingiustizia della “hybris”. Risposte di vendetta e misericordia  
di **Antonella Doninelli** pag. 41

Due Fondatori a confronto nell’esercizio della giustizia:  
Francesco M. Greco e Elena Aiello  
di **Mario Corrado** pag. 61

La nozione di giustizia nella razionalità neoplatonica  
di **Leonardo Spataro** pag. 71

Chiamata universale alla santità e i procedimenti canonici  
per le Beatificazione e Canonizzazioni  
di **Enzo Gabrieli** pag. 79

4



Questo quaderno raccoglie alcuni interventi dei docenti del nostro Istituto Teologico Cosentino tenuti nel corso dell'annuale Giornata di Studi ma anche alcuni contributi che i docenti ci hanno fatto pervenire e non sono entrati nella rivista annuale Fides Quarens.

Sempre di più l'ITCS si sta rivelando una bella fucina di pensiero dinamico dove ciascuno fa la sua parte in ambito accademico e particolarmente in quello teologico. E' sempre più crescente la proficua collaborazione con alcune Facoltà della vicina Università della Calabria grazie allo scambio di docenze e agli inviti in occasione di momenti culturali per un dialogo ed ascolto reciproco.

L'iniziativa delle Giornate di Studio che docenti e studenti programmano insieme dà a questi percorsi la giusta linfa per aprire l'Istituto teologico anche agli esterni per un contatto con le comunità e le associazioni parrocchiali e quanti si pongono in condizione di "uditori" della nostra ricerca teologica.

*Don Enzo Gabrieli*

Direttore Fides Quarens e docente ITCS

6



---

---

1<sup>a</sup> PARTE  
STUDI SULL'IDENTITÀ  
DI GENERE

8





### Abstract

Through the examination of the second creation tale, we focus on God's concern to make to man “a help that corresponds to him”. Nobody is made for loneliness. The way in which the narrative presents the creation of the woman wants to mean the unity and the original complementarity existing between man and woman. They belong to the same but diversified reality, also from the sexual point of view.

**Keywords:** Help, similar, male and female, wamb.

### Introduzione

Il libro della Genesi conserva due racconti della creazione, testimonianza della riflessione fatta da due tradizioni diverse, quella sacerdotale, solenne, ieratica, liturgica contenuta in *Gen 1*, e quella più pittoresca, immediata, la tradizione jahvista, in *Gen 2*. Costituiscono un duplice sguardo sulla stessa realtà per coglierla in modo più completo.

La prima narrazione presenta la creazione dell'uomo come un'apoteosi al sesto giorno; l'uomo è l'ultima creatura di Dio che appare preoccupato di predisporre innanzitutto un ambiente idoneo alla vita umana. L'uomo è posto al vertice delle opere fatte da Dio, la creatura «*tov meod*». Il secondo racconto presenta un ordine inverso. L'uomo è la prima delle opere fatte da Dio, necessaria all'intero creato che, senza l'uomo, non avrebbe significato alcuno. La sequenza narrativa di *Gen 2* non va interpretata cronologicamente, come se Dio avesse creato prima l'uomo e poi la donna, ma in maniera unitaria; si tratta «di un unico grande evento creativo, quello dell'essere umano che si dispiega in tutto il suo senso e giunge a compimento solo quando si rivela come essere umano differenziato, cioè uomo e donna»<sup>1</sup>.

La prima narrazione ha come vertice il sabato, destinazione dell'uomo e di tutta la creazione; la seconda, mette al centro l'uomo visto in rapporto con Dio, con il creato e con la donna.

### 1. La creazione dell'uomo (*Gen 2,4b-8*)

Dopo una frase che riassume la prima narrazione della creazione (v. 4b

---

<sup>1</sup> B. COSTACURTA, *Uomo e donna, creati e redenti, chiamati alla comunione*, in *La logica del dono. Incontro internazionale Donne*, Città del Vaticano 1997, 52.

«quando il Signore Dio fece la terra e il cielo»), il racconto prosegue con la descrizione del nulla. Un quadro negativo: non c'era cespuglio campestre, non c'era erba, non c'era pioggia, non c'era uomo. Due elementi negativi meritano di essere evidenziati: l'assenza di acqua perché Dio non aveva fatto piovere e l'assenza dell'uomo che incanalasse l'acqua e lavorasse la terra. Senza l'uomo la pioggia non ha quasi la possibilità di fecondare la terra; senza la presenza dell'uomo, il creato sarebbe incompleto. L'uomo, allora, è necessario alla terra e, senza di lui, Dio non fa piovere perché nessuno potrebbe sfruttare i corsi d'acqua e irrigare il suolo.

**«Allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo» (v.7a)**

Finalmente si arriva ad una affermazione positiva: la creazione dell'uomo che avviene in due momenti. Innanzitutto Dio plasma l'uomo con la polvere del suolo. Il Creatore viene presentato come un artigiano che modella un vaso. Il verbo *jātsar* è utilizzato per descrivere l'attività del vasaio e si ritrova spesso per presentare l'opera creatrice di Dio. Nella vocazione del profeta Geremia, si legge «prima di formarti nel grembo materno...» (1,5); nel Sal 33,15 «lui che, solo, ha plasmato il loro cuore». La stessa immagine è presente in Ger 18,1-6 e in Sir 33,10 dove Dio viene presentato come un vasaio che modella la sua creatura<sup>2</sup>. Dio è, allora, «come un ceramista (*jotser*) che, in forma intelligente e artistica, porta a termine una sua opera con abilità e destrezza»<sup>3</sup>. Il verbo si usa anche per descrivere l'elezione di un personaggio designato ad un ruolo importante (Is 49,5: «ora ha parlato il Signore che mi ha plasmato suo servo dal seno materno»)<sup>4</sup>.

L'uomo ha la sua esistenza e la sua forma da Dio, «tutti gli elementi che compongono il corpo umano appartengono alla terra»<sup>5</sup>, è creato dalla terra, o meglio dalla polvere della terra (*'afar ha'adamah*) e, perciò, è imparentato con la terra, con la materia. Questo sottolinea la sua fragilità e debolezza ricordata varie volte nella Bibbia. In Gb 10,8-9 leggiamo: «le tue mani mi hanno plasmato e mi hanno fatto integro in ogni parte [...],

<sup>2</sup> Per i racconti mitici del vicino Oriente Antico, cf. A. TERINO, *Le Origini. Bibbia e Mitologia. Confronto fra Genesi e mitologia mesopotamica*, Milano 2004<sup>2</sup>; G. RAVASI (ed.), *L'Antico Testamento e le culture del tempo*, Roma 1990, 225-271; M. CIMOSA, *L'ambiente storico-culturale delle Scritture ebraiche*, Bologna 2000, 23-96; L. MAZZINGHI, *La creazione e il poema babilonese Enuma Elish*, in *Parole di Vita* 1(2007), 53-55.

<sup>3</sup> S.J. BAEZ, *L'uomo nel progetto di Dio: Genesi 1-3*, in B. MORICONI (ed.), *Antropologia Cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, Roma 2001, 184.

<sup>4</sup> Cf. B. OTZEN, *jātsar*, in J. BOTTERWECK–H. RINGGREN (edd.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento [= GLAT]*, III, Brescia 2003, 977-978.

<sup>5</sup> C. WESTERMANN, *Genesi*, Casale Monferrato (AL) 1995<sup>2</sup>, 32.

ricordati che come argilla mi hai plasmato e in polvere mi farai tornare»; in Sir "Il Signore creò l'uomo dalla terra e ad essa lo fa tornare di nuovo (17,1)»; «Anche gli uomini provengono tutti dalla polvere e dalla terra fu creato Adamo» (33,10); nel Sal 103,14 «Egli sa di che siamo plasmati, ricorda che noi siamo polvere».

**«e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente» (v. 7bc)**

È la seconda azione che Dio compie sull'uomo plasmato con polvere della terra. Adam riceve da Dio un "alito di vita" (*nishmat hajjim*) che lo rende un essere vivente (*nefesh hajjah*). Due realtà costituiscono l'uomo: una proveniente dalla terra e l'altra da Dio stesso. «A prima vista, siamo in presenza del respiro, cioè di una vitalità fisica e biologica, per cui il legame sarebbe quello che intercorre tra Creatore e creatura attraverso la vita. In realtà, però, non si usa qui il termine più specifico *ruah*, lo <spirito-respiro-alito> assegnato anche agli animali [...] ma *nishmat*, che è riservato quasi esclusivamente a Dio e all'umanità»<sup>6</sup>. Questo soffio esprime la relazione tra Dio e l'uomo. Dall'esperienza di ogni giorno l'uomo comprende che vive perché respira e non può vivere senza respirare. *Nefesh*<sup>7</sup> designa la forza vitale di un essere da cui deriva anche il senso della vita<sup>8</sup>. In Gen 2,7 il significato «viene rafforzato e accentuato dalla determinazione successiva *hajjah* (vivente).

L'espressione può essere resa con *essere vivente* oppure *individuo vivente*<sup>9</sup>. Da Dio l'uomo riceve un soffio, come se Dio facesse un bocca-a-bocca con questa creatura "terrosa" per insufflargli quella vita che è in lui e senza la quale nessun uomo vivrebbe. Afferma Giobbe «se Dio richiamasse il suo Spirito a sé e a sé ritraesse il suo soffio, ogni carne morirebbe all'istante e l'uomo ritornerebbe in polvere» (34,14s). «Dio non soffia un'anima nel corpo dell'uomo, ma piuttosto lo fa diventare un'anima vivente (così l'espressione ebraica), cioè un essere vivente»<sup>10</sup>. L'uomo è *nefesh*, cioè una realtà viva, una persona vivente.

<sup>6</sup> G. RAVASI, «Adamo dove sei?». *Interrogativi antropologici contemporanei*, Milano 2017, 11-12.

<sup>7</sup> Cf. H. SEEBASS, *nefesh*, in *GLAT*, V, Brescia 2005, 963-983: riporta i vari significati, da quello fondamentale "faringe, cavo orale, gola", a "respiro, organo della respirazione", a "fame, desiderio, brama" fino ad arrivare al senso di "vita".

<sup>8</sup> Per es. in Pr 8,35-36; Gio 4,3.

<sup>9</sup> A. BONORA, *La Creazione: il respiro della vita e la madre dei viventi in Gn 2-3*, in *Parola Spirito e Vita* 5 (1982), 11.

<sup>10</sup> C. WESTERMANN, *Genesi*, 32.

Cos'è questo soffio della vita (*neshamah*) che rende l'uomo un essere vivente? Il termine è abbastanza raro nell'AT e difficile da tradurre. In Pr 20,27 è «una fiaccola del Signore che scruta tutti i recessi segreti del cuore». Non si tratta tanto di un semplice respiro, quanto dell'autocoscienza, della consapevolezza di sé, della vita interiore che ci rende infinitamente superiori alle realtà del mondo<sup>11</sup>. «Siamo in presenza di un elemento specificante per l'interiorità della persona umana: essa appartiene al mondo animale non solo nella sua caducità, ma anche per il dono della *ruah*, cioè della vita; però si distingue dal mondo animale per la coscienza, per la libertà e moralità, per quella *nishmat hajjim* che la collega in modo unico al Creatore»<sup>12</sup>.

La Bibbia non dice che l'uomo è composto di corpo e anima, o di corpo, anima e spirito: «l'uomo è creatura di Dio con la sua intera esistenza. Quindi Dio non ha a che fare solo con l'anima, ma anche e allo stesso modo con il corpo»<sup>13</sup>.

La plasmazione con polvere della terra e il soffio nelle sue narici, indica che Dio è autore tanto dell'aspetto materiale che di quello spirituale dell'uomo «anche se il processo dell'evoluzione ha contribuito alla composizione del corpo umano»<sup>14</sup>.

### **«Poi il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente e vi collocò l'uomo che aveva plasmato» (v. 8)**

L'uomo, imparentato con la terra, viene preso e collocato in un altro luogo, nel giardino che Dio ha piantato a Oriente, in Eden. Il verbo *laqach*<sup>15</sup>, usato anche al v. 15 («il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino») è quello tipico dell'elezione: in Dt leggiamo «voi, invece, il Signore vi ha presi, vi ha fatto uscire dal crogiuolo di ferro, dall'Egitto, perché foste un popolo che gli appartenesse, come oggi difatti siete» (4,20). Il Signore Dio prende l'uomo e lo colloca (letteralmente "lo fece riposare" *wajjannahenu*) nel giardino «che sembra essere pensato proprio come lo scenario necessario alla relazione tra il Creatore e l'umanità»<sup>16</sup>. Non si tratta di questo mondo dove è l'uomo a piantare, coltivare ma di

<sup>11</sup> Cf C. DOGLIO, *Il secondo racconto della creazione*, in *Parole di Vita*, 2 (2007), 9.

<sup>12</sup> G. RAVASI, *Il respiro dell'uomo di carne*, in *L'Osservatore Romano* (16.11.2007), 5.

<sup>13</sup> C. WESTERMANN, *Genesi*, 32.

<sup>14</sup> P. HAFFNER, *Il mistero della creazione*, Città del Vaticano 1999, 92.

<sup>15</sup> Il verbo *laqach* si usa nella Bibbia per es. quando Elia, Enoch sono rapiti verso il cielo. Indica un'azione speciale di Dio che trasferisce l'uomo in una zona ultraterrena, misteriosa. Cf. H. SEEBASS, *laqach*, in *GLAT*, IV, Brescia 2004, 847-848.

<sup>16</sup> Fratel MICHAEL DAVIDE, *Dio ama la vita*, Cinisello Balsamo (MI), 2014, 18.

un giardino in cui Dio stesso pianta alberi belli e buoni<sup>17</sup>.

Tra gli alberi piantati da Dio si fa menzione in particolare dell'albero della vita (Gen 2,9), che ritornerà alla fine del racconto in Gen 3,24 e l'albero della conoscenza del bene e del male che sarà al centro del dramma in Gen 3,5. L'uomo è come preso da un luogo deserto, arido per l'assenza di vegetazione e collocato in un luogo ricco di acque, fertile, ricco di alberi. «Vi è come sintetizzato il percorso di Israele dal deserto alla terra promessa, «terra bella e spaziosa, dove scorre latte e miele» (Es 3,8), anzi vi è simbolizzata la destinazione escatologica dell'uomo, il passaggio da questo mondo al regno di Dio»<sup>18</sup>. In questo "prendere" e "collocare" c'è già inscritta la teologia dell'alleanza<sup>19</sup>.

In Dt 4,20 Dio prende Israele per condurlo alla terra promessa; in Dt 30,4 Dio prenderà gli esuli di Israele per ricondurli nella terra.

## 2. La solitudine dell'uomo: la creazione della donna (2,18-25)

**«Il Signore Dio disse: Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile» (v. 18)**

Dio è talmente premuroso e attento nei riguardi dell'uomo, da accorgersi della sua solitudine. Di fronte all'uomo triste perché solo, Dio fa una riflessione: «Gli voglio fare un aiuto ('ezer) simile a lui (*knegdò*)», un aiuto che gli stia davanti, di fronte, al suo fianco<sup>20</sup>, che sia adatto a lui, un aiuto corrispondente, in una relazione di reciprocità<sup>21</sup>. «Ecco per la prima volta nella creazione qualcosa che "non è bene". Sembra che il non-bene sia proprio la solitudine dell'isolamento e, soprattutto, la mancanza di comunione e di relazione. Dio pensa di dare un aiuto ('ezer) che sia per l'uomo adatto (*knegdò*)»<sup>22</sup>. Questo aiuto viene chiaramente specificato come una creatura distinta e complementare all'uomo. «Solo una tale controparte può effettivamente allontanare dall'uomo la solitudine e la mancanza di aiuto»<sup>23</sup>.

La creazione degli animali e il nome imposto dall'uomo, non colmano

<sup>17</sup> L'ebraico *gan* (giardino), viene tradotto in greco con *parádeisos* che designa un parco imperiale.

<sup>18</sup> E. BIANCHI, *Adamo dove sei?*, Magnano (BI) 2007, 181.

<sup>19</sup> Cf. C. DOGLIO, *Il secondo racconto della creazione (Gn 2,4b-25)*, in *Parole di vita 2* (2007), 4-15, qui 10-11; D. SCAIOLA, *Creazione e alleanza*, in *Parole di vita 2* (2007), 16-21, qui 19-21.

<sup>20</sup> Cf. F. GARCÍA LÓPEZ, *neghed*, in *GLAT*, V, Brescia 2005, 560-562.

<sup>21</sup> Sui vari significati del termine 'ezer, cf. J. L. SKA, *La strada e la casa. Itinerari biblici*, Bologna 2001, 131-132.

<sup>22</sup> Fratel MICHAEL DAVIDE, *Dio ama la vita*, 25.

<sup>23</sup> F.J. STENDEBACH, *L'uomo creato come coppia (Gn 1,26-28)*, in *Parola Spirito e Vita 14* (1986) 2, 13-28, qui 14.

la sua solitudine. «Anche gli animali sono stati formati dalla terra come l'uomo, sono esseri viventi come lui, ma non sono *alleati alla sua altezza*»<sup>24</sup>. Manca, in altri termini, una relazione alla pari, un volto, un "tu". In Gen 2 *adam* non è "maschio e femmina" come in Gen 1,27, ma solo maschio poiché la donna è formata dal Signore solo dopo gli animali<sup>25</sup>. La donna, allora, viene plasmata da Dio, come una creatura che possa significare relazione e comunicazione per l'uomo<sup>26</sup>, una creatura con cui dialogare, cosa impossibile da realizzare con gli animali. «L'uomo appare qui per la prima volta come un individuo di sesso maschile. Il fatto che sia solo è presentato come una limitazione che deve essere quanto prima superata»<sup>27</sup>.

**«Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'uomo che si addormentò; gli tolse una delle costole e rinchiuse la carne al suo posto» (v. 21)**

Il termine ebraico *tardemah* indica il sonno profondo in cui Dio fa piombare l'uomo; fa da sfondo alla creazione della donna e insinua che è Dio a crearla e a darle bellezza e dignità. Si tratta di un torpore sacro che caratterizza i grandi interventi divini, come l'alleanza con Abramo (Gen 15,12). Ricorda anche il sonno di Saul risparmiato da Davide (1Sam 26,12) o di Gerusalemme (Is 29,10: «Il Signore ha versato su di voi uno spirito di torpore, ha chiuso i vostri occhi»): è il sonno che impedisce all'uomo di vedere Dio mentre agisce. Il testo della LXX tradurrà *tardemah* con *èkstasis* per insinuare che durante la creazione della donna, l'uomo è "fuori di sé", non è cioè colui che agisce, il soggetto dell'azione, ma la parte passiva nelle mani di Dio. «Il narratore è compreso dell'idea che il creare meraviglioso di Dio non tollera spettatori; l'uomo non può vedere Dio *in actu*, il miracolo nel suo verificarsi; egli può adorare la creazione di Dio solo come avvenimento compiuto»<sup>28</sup>.

Il testo biblico ci fa assistere alla creazione della donna e, nello stesso momento cela quello che avviene sotto i nostri occhi. Dio «tolse una delle

<sup>24</sup> G. BORGONOVO, *La grammatica dell'esistenza alla luce della storia di Israele (Gn 2,4b-3,24)*, in ID. e COLL., *Torah e Storiografie dell'Antico Testamento*, Torino 2012, 429-466, qui 446.

<sup>25</sup> Cf. M. SETTEMBRINI, *Nel Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*, Cinisello Balsamo (MI) 2012, 33.

<sup>26</sup> Cf. F. FORESTI, *Linee di antropologia veterotestamentaria*, in E. ANCILLI (ed.), *Antropologia Teologica*, Roma 1981, 52.

<sup>27</sup> A. SACCHI, *Israele racconta la sua storia. Libri storici del Primo Testamento*, Tricase (LE) 2012, 144.

<sup>28</sup> G. VON RAD, *Genesi*, Brescia 1978<sup>2</sup>, 103. A. NEPI, *Il mistero della coppia nella meta-storia di Gn 1-3*, in *Firmana* 25 (2016), 17 afferma che "l'uomo non può vedere il suo Creatore all'opera, non controlla o conquista ciò che è dono. L'uomo può riceverlo in un perdersi necessario a ritrovarsi".

costole" all'uomo. Non crea la donna dalla terra, come l'uomo e gli animali, ma dall'uomo. Non *plasma* la donna come l'uomo, ma la *costruisce* (*wajjiben*)<sup>29</sup>. Dio vasaio, artigiano diventa ora un architetto che costruisce un'abitazione, una fortezza, una città come luogo di vita sociale. Viene così sottolineato il legame profondo tra uomo e donna. Dalla stessa umanità, dall'uomo, dalla sua stessa vita, dalla sua realtà<sup>30</sup>, viene creata la donna, come umanità altra, come vita altra, in tutto e per tutto in relazione all'uomo e capace di generare vita sociale, *costruita* capace di trasmettere la vita.

La donna è come l'uomo, è parte di lui e al contempo permette all'uomo di guardarsi e di riconoscersi in modo nuovo. «La donna non è una creatura creata in un secondo tempo, quindi subalterna, ma è una creatura che dà pienezza alla creazione ed è della natura più profonda dell'uomo»<sup>31</sup>. Essa viene costruita con la costola tolta all'uomo. Il termine *tzela'* vuol dire anche "fianco", "lato"<sup>32</sup>. «La donna è tratta dal 'lato' perché essa sola è in grado di essere al 'fianco' di Adamo. E, infatti, mentre Dio e i suoi angeli stanno al di sopra dell'uomo e gli animali, come inferiori, al di sotto, solo la donna sta al suo fianco. Solo l'uomo e la donna, fianco a fianco, possono camminare uno accanto all'altro, amandosi»<sup>33</sup>.

**«Allora l'uomo disse: questa volta essa è carne della mia carne e osso dalle mie ossa» (v. 23)**

L'uomo riconosce nella donna la realtà che gli procura finalmente pienezza, gioia. Questa gioia si nota nel canto dell'uomo, una esclamazione piena di stupore che ha uno stile ritmico scandito da tre *zo't* (questa): «questa volta è osso dalle mie ossa... questa si chiamerà *'issah* perché da *'ish* è tratta questa". Finalmente un interlocutore della stessa specie che appare come una gioiosa sorpresa. Si tratta di un grido gioioso alla terza persona, di «una comunicazione che avviene tramite la presenza di Jhwh al quale le frasi sono rivolte»<sup>34</sup>. Per la Parola di Dio, l'essere umano esiste come *'ish* e come *'issah* in dialogo tra loro.

Il gioco di parole *'ish* - *'issah* non tollerato dalla lingua italiana, intraducibile letteralmente, vuole significare la stessa realtà al maschile e al fem-

<sup>29</sup> Cf. S. WAGNER, *banah*, in *GLAT*, I, Brescia 1988, 1403-1414.

<sup>30</sup> Cf. C. DOGLIO, *Il secondo racconto della creazione*, 14.

<sup>31</sup> E. BIANCHI, *Adamo dove sei?*, 31.

<sup>32</sup> In 2Sam 16,13 il termine indica il fianco del monte; in Es 25,12 è il lato dell'arca; in Es 26,20 il lato del santuario.

<sup>33</sup> A. LONARDO, *La bellezza originaria. I racconti della creazione nella Genesi*, Castel Bolognese (RA) 2017, 181.

<sup>34</sup> G. BORGONOVO, *La grammatica dell'esistenza alla luce della storia di Israele*, 448

minile. L'autore cerca così «di escludere qualsiasi intento di superiorità e di subordinazione [...]. Ora sono posti uno di fronte all'altra, come persone che hanno la stessa natura e sono chiamate ad incontrarsi nel libero dono di sé all'altro. Desiderio di desiderare la donna da parte dell'uomo; desiderio di desiderare l'uomo da parte della donna: un fatto quindi relazionale, non come in una specie di egoismo a due»<sup>35</sup>. «Essi sono la stessa realtà, al maschile e al femminile con la stessa natura e dignità, pronti a diventare una sola carne nell'atto fisico e spirituale d'amore»<sup>36</sup>. È la presenza della donna, a rendere l'uomo veramente tale perché finalmente ha un altro da sé di fronte a sé. Ciò che ora l'uomo ha di fronte, è esterno, ma non così diverso come gli alberi e le piante o come gli animali.

'Ezer knegdò «aiuto come davanti a lui», può essere tradotto anche «aiuto contro di lui»<sup>37</sup>, un aiuto che comunque limiti l'uomo, gli opponga resistenza, lo contrasti, ma tutto sommato gli assomigli. Commenta a questo proposito Enzo Bianchi che l'alterità uomo-donna, «comporta una conflittualità, una differenza che crea tensione. Per questo l'alterità è ciò che più ci indispetta, ci disturba e infastidisce [...] questa dimensione conflittuale va accettata [...] uomo e donna sono realmente differenti»<sup>38</sup>. Proprio in questa conflittualità, in questa polarità sta la ricchezza del rapporto e la possibilità per l'uomo di ri-scoprire le sue potenzialità e i suoi limiti<sup>39</sup>.

**«Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre, si unirà alla sua donna e i due saranno una sola carne (*basar 'ehad*)» (v. 24)**

È questa una frase riassuntiva e conclusiva del narratore, anzi il vertice dell'intero racconto che vuole spiegare un dato di fatto: la potente attrazione dei sessi tra di loro<sup>40</sup>.

«La creazione della donna dalla carne dell'uomo è il fondamento del-

<sup>35</sup> F. RAURELL, *Lineamenti di antropologia biblica*, Casale Monferrato (AL) 1986, 201.

<sup>36</sup> G. RAVASI, *Il Libro della Genesi (1-11)*, Roma 1990, 63; cf. P. HAFNER, *Il mistero della creazione*, 93; GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Mulieris Dignitatem*, (15-8-1988), n. 6: EV 11, 1224-1228; ID., Udienza Generale del 9.4.1986, *L'uomo creato a immagine di Dio*, in *L'Osservatore Romano* (10.4.1986), 4.

<sup>37</sup> Cf. J.L. SKA, 'Je vais lui faire un allié qui soit son homologue' (*Gen 2,18*). A propos du terme 'ezer-aide', in *Biblica* 65(1984), 233-238; M. DE MERODE, "Un aide qui lui correspond". L'exégèse de *Gen. 2,18-24 dans les écrits de l'Ancien Testament, du judaïsme et du Nouveau Testament*, in *Revue Théologique de Louvain* 8 (1977), 329-352; F. GARCÍA LÓPEZ, *neghed*, in *GLAT*, V, 560 sostiene che "il significato primario e fondamentale di *ngd* è "stare all'opposto, stare di fronte a qualcuno, confrontarsi".

<sup>38</sup> E. BIANCHI, *Adamo dove sei?*, 187-190.

<sup>39</sup> Cf. G. MICHELINI-G. GILLINI-M. ZATTONI, *La Torà e le relazioni familiari. Lettura esegetica e contestuale di dieci testi biblici*, Cinisello Balsamo (MI) 2014, 13-14.

<sup>40</sup> Cf. G. VON RAD, *Genesi*, 104.



l'eros, che conduce i due sessi inarrestabilmente uno verso l'altro»<sup>41</sup> e l'attrazione sessuale, la ricerca di questo "tu" femminile da parte dell'uomo, è più forte degli stessi vincoli di parentela<sup>42</sup>. Il verbo "unirsi" (*dabaq*) indica una relazione interpersonale molto profonda che supera il semplice rapporto sessuale significando una connaturalità che crea comunione. L'esito della comunione sta proprio in quel diventare «una sola carne»<sup>43</sup>. La comunione radicale, totale tra uomo e donna «diventa feconda nella carne del figlio, dove non è più possibile separare la carne di *'ish* dalla carne di *'issah*. Proprio nell'accoglienza vicendevole della diversità, diventando una sola carne nel contesto di una donazione mutua e stabile, uomo e donna raggiungono la loro pienezza generando una nuova carne»<sup>44</sup>. «Tutti e due erano nudi» senza provare vergogna. La creatura così come è uscita dalle mani di Dio, è intatta, bella, buona, molto buona. La vergogna derivante dalla presa di coscienza della nudità, è conseguenza del peccato<sup>45</sup>.

### Conclusione

Il racconto di Gen 2 ci presenta Dio come il creatore di tutto e l'uomo come la sua prima creatura «in vista della quale viene fatto tutto il resto. L'essere umano resta dunque al centro del creato e ne rappresenta il punto di riferimento, come in Gen 1 ne era il culmine»<sup>46</sup>. L'uomo riconosce se stesso nella scoperta della donna, dell'altro da sé che finalmente annulla il senso della solitudine (Gen 2, 18-33)<sup>47</sup>.

<sup>41</sup> F.J. STENDEBACH, *L'uomo creato come coppia (Gn 1, 26-28)*, 15.

<sup>42</sup> Cf. G. VON RAD, *Das erste Buch Mose*, Göttingen 1972<sup>9</sup>, 59-60.

<sup>43</sup> Sul senso dell'espressione cf. M. GILBERT, *Une seule chair (Gen 2,24)*, in *Nouvelle Revue Théologique* 100 (1979), 66-89.

<sup>44</sup> S.J. BAEZ, *L'uomo nel progetto di Dio*, 195; GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città del Vaticano 2001.

<sup>45</sup> Per approfondimenti, cf. G. RAVASI, *La vergogna di Adamo ed Eva. Gn 2-3*, in *Parola Spirito e Vita* 20 (1989), 12-15.

<sup>46</sup> B. COSTACURTA, *Creazione dell'uomo e progetto divino*, in *Parole di Vita* 38 (1993), 8.

<sup>47</sup> Solo una tale controparte, la donna, può allontanare dall'uomo la solitudine e la mancanza di aiuto. Per approfondimenti cf. F.J. STENDEBACH, *L'uomo creato come coppia (Gn 1, 26-28)*, 13-28. Scrive il card. Martini "il mio corpo ha una parola precisa iscritta in sé: questa parola è l'altro [...] la parola iscritta nel corpo, cioè l'altro, dice l'Altro, parla di Dio" C.M. MARTINI, *Sul corpo*, Milano 2000, 51-52. Il rapporto uomo-donna è da intendere anche come incontro sessuale. Cf S. VIRGULIN, *La fecondità della coppia: crescete e moltiplicatevi*, in *Parola Spirito e Vita* 14(1986), 29-41; M. GILBERT, *Soyez féconds et multipliez (Gn 1,28)*, in *La Nouvelle Revue Théologique* 106(1974), 729-742; A. BONORA, *Corpo e bellezza nell'Antico Testamento. Spunti per un'estetica biblica*, in *Id., Corpo bello e mortale*, Casale Monferrato 1983; BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica *Deus Caritas est* (25.12.2005), nn. 3-11: *EV* 23, 1543-1560; O. VALLET, *Eros et Agape*, in *Etudes Théologiques et Religieuses* 59(1984), 91-94.

La donna è l'immagine speculare dell'uomo, è sua carne e sue ossa, «è proprio della stessa stoffa dell'uomo»<sup>48</sup> ed è destinata a formare con lui una sola carne creando un rapporto comunione unico. La comunione nasce dall'attenzione verso l'altro da sé e dall'esporsi alle attenzioni dell'altro, dal lasciarsi guardare dall'altro. La narrazione ci presenta la vita dell'uomo come comunione e incontro, come unità e stupore della differenza e nella differenza<sup>49</sup>. La differenza uomo/donna, intesa anche come differenza sessuale, è un dato scritturistico. *Adam* si rivela maschio nella misura in cui si scopre tale davanti alla donna. L'essere maschio e femmina fa capire, all'uomo e alla donna, di essere interdipendenti, di essere necessari l'uno all'altro.

La condizione sessuata fa sì che l'uomo e la donna si proiettino costantemente l'uno verso l'altra. Le due narrazioni di creazione non parlano astrattamente dell'essere maschio e femmina, ma vogliono evidenziare la reciprocità necessaria a diventare il terreno fertile che trasmetta la vita. La donna è 'ezer per l'uomo; permette cioè all'uomo di ritrovare se stesso attraverso di lei, è il suo aiuto che lo libera dalla solitudine e lo rende capace di identificarsi. E questo perché è dello stesso genere di lui. Afferma giustamente Sir 36,29 «Chi conquista una donna fa la conquista migliore. Ella è un'alleata, una fortezza ('ezer) e una colonna d'appoggio». Ma il secondo racconto della creazione insiste anche sul fatto che l'uomo è vivo perché il Signore gli ha insufflato nelle narici un alito di vita, e il suo essere è tutto nello stare di fronte al suo Creatore, nella capacità che ha di incontrarsi con Lui. Ed è lo spirito vitale, lo spirito dell'uomo, che Jhwh gli ha partecipato creandolo, che gli permette di essere il suo "tu", il suo interlocutore, il suo partner dell'alleanza<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> J.L. SKA, *La strada e la casa*, 139.

<sup>49</sup> Cf. M.T. PORCILE SANTISO, *La donna spazio di salvezza*, Bologna 1994, 142-159.

<sup>50</sup> Cf P. CODA, *Dio uno e trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, Cinisello Balsamo (MI) 1995, 56; A. GIRLANDA, *Antico Testamento. Iniziazione biblica*, Cinisello Balsamo (MI) 1992, 60 dice che: "l'uomo è l'essere a cui Dio può rivolgere la sua parola, è il suo interlocutore, è un "tu" per Dio col quale egli stabilisce una comunicazione intelligente e libera, come non può fare con nessun'altra creatura tra quelle a cui ha dato origine".

### Abstract

In recent years, the issue of gender identity and transsexualism has been at the center of the ethical-legal debate. This is a problem that involves different contexts of society, where the dignity of the person and the development of his personality are involved. In particular, in the context of the legal discourse, it is necessary to provide answers to the questions raised by a question such as gender identity, proposing solutions that aim to redeem the conflict between “what one is” and the profound conviction of belonging to the biologically opposite sex, through the recognition of the freedom and dignity of the human person, always in the light of an ethics of responsibility.

**Keywords:** gender; identity; ethics; responsibility

### Verso una trasfigurazione epocale

Il secolo attuale con i cambiamenti tutt'ora in atto, fa registrare una mutazione antropologica epocale le cui ricadute rilevanti riguardano i processi di costruzione e ridefinizione identitaria. In tal senso, c'è chi pensa che la dicotomia tra vita pubblica e vita privata che in forme diverse è stata sempre presente nella storia occidentale, sia prossima a scomparire o forse già scomparsa<sup>1</sup>. La principale struttura della vita privata la famiglia, ha conosciuto ormai da tempo una mutazione profonda che ha abbattuto i muri tra l'interno e l'esterno della casa<sup>2</sup>.

Lo sviluppo dell'economia industriale, l'ingresso delle donne nel mondo del lavoro prima e nella sfera pubblica poi, sono le cause più evidenti di questo processo. Un processo che sembra non fermarsi mai, in nessuno delle tappe via via raggiunte. Oggi è l'intimità, il valore principale garantito dalla famiglia ad essere stravolta, violata da una pervasiva giuridificazione e dal sistema della comunicazione totale, che ha ridotto la parola ad un mero utensile di pensiero, rendendo la comunicazione impersonale<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> P. B. HELZEL, *Identità di genere tra squilibri e parità*, in F. ASTONE, F. MANGANARO, R. ROLLI, F. SAIITA (a cura), *Nuove forme di tutela degli squilibri di genere*, Atti del Convegno di Copanello, 26-27 Giugno 2015, Cedam, Padova 2016, 1.

<sup>2</sup> C. MANCINA, *La laicità al tempo della bioetica*, Il Mulino, Bologna 2009, 49.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 51 e ss.

La sfera più “propria” della vita quotidiana, quella costituita dagli eventi della nostra vita corporea, nascita sessualità generazione, morte - investita violentemente dalle nuove tecnologie è diventata terreno di decisioni pubbliche controverse e dunque oggetto di un dibattito politico mediatico senza limiti né rispetto<sup>4</sup>. Infatti, le riflessioni bioetiche sollecitate dagli studi di genere (*gender studies*) sono molteplici e complesse. Al centro di questo campo di studi, vi è il tema dell'appartenenza sessuale nel suo processo di costruzione sociale e nelle conseguenze che essa ha sull'agire, il relazionarsi e l'interagire degli individui all'interno della società. (quel rapporto pubblico privato poco fa accennato).

Occorre sottolineare che in tale studio, inoltre si sono delineate due prospettive di analisi principali: quella *essenzialista*, che muove a partire da una concezione biologicamente radicata di tali differenze, considerate come naturali e immutabili; e quella *costruttivista*, che si fonda invece su una concezione perlopiù sociale e culturale delle differenze, portando in particolare l'attenzione sui processi attraverso i quali gli individui vengono spinti verso la propria identità di genere. Le questioni di genere hanno, dunque, ricadute significative sul pensiero antropologico contemporaneo ed in particolare, sul concetto di identità sessuata<sup>5</sup>.

Il quesito introduttivo soggiacente alla comprensione del principio d'identità, si sviluppa attorno alla definibilità e alla riconoscibilità del soggetto indagato circa la sua uguaglianza o disuguaglianza rispetto ai medesimi soggetti, e nel caso più specifico del soggetto - persona, attorno alla domanda volta a scoprire l'identificazione del pronome “chi”. La visione che emerge da queste differenti problematiche, dimentica l'identità nel suo aspetto fondativo, trascurando nella ricerca i possibili orizzonti metafisici e le successive implicazioni etiche e giuridiche. Non a caso, l'identità, ha assunto i connotati problematici di una nozione difficilmente definibile e massimamente sfuggente proprio allorché i tradizionali quadri di riferimento, sociali culturali e politici, sono andati in frantumi, producendo sempre più, una diffusa sensazione di incertezza complessità ed ambivalenza che determina un modo di intendere la propria individualità ed il mondo radicalmente diverso dal passato.

Da qui l'eterna domanda “Chi sono”? domanda quest'ultima, legata in maniera inequivocabile al tema dell'identità alla sua definizione al processo di socializzazione e relazione tra individuo e società, società che ap-

<sup>4</sup> A. SERGIO, *Elementi di bioetica giuridica*, Falco Editore, Cosenza 2013, 67 e ss.

<sup>5</sup> P. B. HELZEL, A. R. RIZZUTI, *Quale diritto all'identità per i transessuali?* in *Dike Kai Nomos*, Falco Editore, Cosenza 2014, 17.

pare come un bizzarro microcosmo che concentra in sé tracce di un ambiguo presente in cui artificiale, apparenza, illusione, inganno, divengono determinazioni generalissime capaci di forgiare la dimensione del reale<sup>6</sup>.

Una società non più intesa come spazio ideale per il benessere collettivo, bensì un modello immaginario di pessima aggregazione sociale. Un ostacolo basilare da superare in merito all'identità, che soggiace alla questione di genere, è l'ambiguità semantica del termine, vale a dire la polivalenza che ne sottolinea la natura meta-categoriale tanto da essere costretti a parlare di identità culturale, identità giuridica, ontologica identità biologica o sessuale. Un vero e proprio "prisma", come è stata definita da Bauman, attraverso il quale tutti gli altri aspetti di spicco della vita contemporanea vengono individuati compresi ed esaminati<sup>7</sup>.

Ora, concentrando l'attenzione sul tema della presente relazione, ovvero, le questioni di genere tra etica e diritto occorre cercare di definire ed analizzare l'identità sessuale, che rappresenta l'emblema della nozione di genere<sup>8</sup>, allora, l'identità sessuale è l'autocoscienza che ciascuno ha della propria appartenenza o identificazione sessuale. Essa è il frutto di un complesso processo, fisico psichico e socio-culturale, che ha inizio fin dal concepimento e dai primi mesi di vita attraverso la pubertà fino all'età adulta.

La presa di coscienza della propria identità sessuale, in quanto radicata nella propria corporeità, rappresenta il primo stadio di quel percorso di differenziazione che apre l'uomo al progressivo riconoscimento dell'altro, in *primis* la persona dell'altro sesso, e alla fondamentale dimensione della relazionalità che lo costituisce come persona. In quanto frutto di un processo di auto-identificazione della persona, l'identità sessuale, ha un fondamento biologico, individuabile nel dato oggettivo e verificabile del sesso cromosomico, gonadico e fenotipico, ma si sviluppa gradualmente nel tempo attraverso esperienze corporee, investimenti affettivi e modelli culturali proposti dalla società.

Si tratta, quindi, di un processo obbligato, poiché l'uomo nasce sessuato, con una ben precisa caratterizzazione sessuale come maschio o come femmina, tuttavia, a volte riserva esiti imprevisi.

---

<sup>6</sup> P. B. HELZEL, *L'identità di genere tra squilibri e parità*, 2 e ss.

<sup>7</sup> Cf. Z. BAUMAN, *Nati liquidi, trasformazioni del terzo millennio*, Sperling & Kupfer, Milano 2017.

<sup>8</sup> *Ibidem*

### Dall'identità sessuale all'identità di genere

La condizione transessuale è una delle situazioni più difficili e delicate nell'ambito di un gruppo di patologie psichiatriche comunemente denominate «disordini della identità di genere». L'identità di genere è la percezione che ciascuno di noi ha di essere maschio o femmina: essa precede l'assunzione di uno stile di comportamento maschile o femminile, precede l'orientamento erotico-sessuale, precede i vissuti, le esperienze, le scelte sessuali. L'identità di genere si fissa normalmente nei primissimi anni di vita, in una interazione fra fattori fisici (quale l'azione degli ormoni sul cervello fetale) e fattori educativi e ambientali<sup>9</sup>.

Nella stragrande maggioranza delle persone l'identità di genere si definisce conformemente al sesso corporeo, così che la persona si sente bene nella sua pelle, riconosce il suo corpo come proprio e si percepisce espressa e rivelata a sé e agli altri dal suo corpo sessuato<sup>10</sup>. Ma per meglio precisare tali aspetti oggi, si tende a distinguere tra *identità sessuale*, ovvero la coscienza dell'identità psico-biologica del proprio sesso, che si fonda sull'acquisita polarità dei due sessi maschile e femminile, e *identità di genere*, cioè la coscienza dell'identità psico-sociale e culturale del "ruolo" che le persone di un determinato sesso svolgono nella società, ove con la categoria di *genere* si intende evocare quanto di non naturale e di acquisito c'è nella sessualità umana, e soprattutto il momento psicologico e culturale. I lemmi sesso e genere, significano cose diverse e non sempre si utilizzano nello stesso senso, per cui non risulta facile definirli. Di fatto hanno subito una profonda evoluzione.

Negli anni cinquanta cominciò ad essere utilizzato nell'ambito anglosassone per fare riferimento ai due sessi: maschile e femminile, in modo tale che i termini *genere* e *sesso* erano considerati sinonimi. A partire dagli anni sessanta, si cominciò poi, ad utilizzarlo negli ambiti psichiatrici in relazione a pazienti transessuali per spiegare come alcune persone erano presumibilmente intrappolate in quel corpo sbagliato. Si faceva distinzione tra la dimensione biologica - il sesso - e la dimensione psichica -il genere- del soggetto<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> M. FAGGIONI, *Sessualità matrimonio famiglia*, EDB, Bologna 2017.

<sup>10</sup> Comitato Nazionale di Bioetica, *I Disturbi della differenziazione sessuale nei minori: aspetti bioetici*, 25 febbraio 2010 «I fattori che concorrono allo sviluppo sessuale sono molteplici. I tre fattori fondamentali sono: 1. il corredo cromosomico dello zigote (46,XX nelle femmine; 46,XY nei maschi); 2. la differenziazione delle gonadi in ovaio e testicolo; 3. la differenziazione degli organi deputati alla riproduzione e allo sviluppo dei genitali esterni».

<sup>11</sup> J. R. STOLLER, *Sex and Gender: the Development of Masculinity and Femininity*, Science House, New York 1968, «Il genere si riferisce all'insieme di ruoli e relazioni socialmente costruiti, tratti della personalità, comportamenti, valori, potere relativo e in-

Ed allora si distingue tra ciò che è dato dalla natura biologica, che viene denominato “sesso”, da ciò che è dato dalle costruzioni culturali ottenute secondo i ruoli o gli stereotipi che ogni società assegna ai sessi, che vengono di fatto denominate “genere”<sup>12</sup>. Pertanto, il termine “genere” indica la percezione che ciascuno ha di sé in quanto maschio o femmina (cioè l'identità di genere), ma anche il sistema socialmente costruito intorno a quelle stesse identità (cioè il ruolo di genere).

Pertanto la femminilità, la mascolinità, l'eterosessualità e la maternità sarebbero, dunque dei ruoli arbitrariamente imposti e quindi né definitivi né determinati. Secondo il punto di vista antropologico allora, la sessualità è propriamente una condizione di esistenza. Prima ancora di essere funzione procreativa e pulsione profonda essa è fondamento dell'identità e dimensione relazionale del vivere, se per esistenza non si intende il semplice esistere ma la consapevolezza dell'esserci, la sessualità, indipendentemente dall'esercizio fisiologico del sesso, rappresenta una possibilità di esperienza nella quale si ha al tempo stesso attuazione e rivelazione dell'io<sup>13</sup>.

Alla luce di ciò pertanto, la contrapposizione tra sesso e genere, segna quel passaggio da una visione unitaria dell'identità sessuale dell'individuo – che, a partire dalla consapevolezza di una corporeità maschile o femminile, sviluppa gradualmente un'identità psichica definita (mascolinità o femminilità) – ad una visione dualistica della sessualità, non solo distinguendo, bensì separando gli elementi biologici dell'identità sessuale (sesso) dal complesso di ruoli, funzioni ed identità appresi e culturalmente strutturati (femminilità e mascolinità).

Emerge così una concezione autonoma dell'appartenenza di genere, pensata come il risultato di una scelta culturale dell'individuo, distinta dalla propria corporeità. Non dimentichiamo che il mondo delle scelte ha il suo centro nell'io, che è rappresentato dal corpo, di conseguenza è basilare appagare le sue esigenze, rendendolo piacevole, una sorta di corpo “mitizzato” dimenticando però che è parte dell'uomo insieme alla mente, allo spirito in un'unità armonica che determina l'identità di ciascun essere umano. Alla luce di ciò, la dicotomia tra sesso e genere assume notevole rilevanza nell'ambito bioetico e biogiuridico<sup>14</sup>; in particolare

---

fluenza che la società ascrive ai due sessi su una base differenziale. Mentre il sesso biologico è determinato da caratteristiche genetiche e anatomiche, il genere è

<sup>12</sup> *Ibidem*

<sup>13</sup> Cf. CHARLES HADJI, *La valutazione delle azioni educative*, trad. it. G. ZAUZZI, La Scuola Brescia 1995.

<sup>14</sup> Cf. L. PALAZZANI, *Identità di genere? Dalla differenza alla in-differenza sessuale nel diritto*, San Paolo, Milano, 2008, 30

per l'ambiguità o ambivalenza tra gli elementi sessuali (anomalie nel processo di differenziazione sessuale, per assenza o incompletezza della masculinizzazione o della femminilizzazione) o per i casi di non corrispondenza tra sesso e genere (il cosiddetto transessualismo), ovvero quella condizione che si presenta, quando in una persona che appartiene biologicamente ad un sesso troviamo la convinzione di appartenere all'altro sesso, sicché viene espressa richiesta di interventi chirurgici ed endocrinologici che lo inseriscano a pieno titolo nel genere sessuale che sente come proprio. Il maschio transessuale si sente donna dal punto di vista dell'identità e del ruolo di genere.

A differenza del transessuale, che mira a incidere nel corpo la morfologia sessuale adeguata all'immagine mentale di sé, il travestito viceversa gioca sul significato dei ruoli di genere e rimane ancorato al suo sesso biologico. In questo contesto, il *gender* è superato dal *transgender*, «termine ombrello» che raccoglie tutti coloro che si collocano al di fuori o al di là (come precisa il prefisso trans-) delle identità di genere, accomunati dal progetto di una dis-identificazione permanente. *Transgender* è preferito anche a transessuale: il transessuale, infatti, non solo riconosce la differenza sessuale, ma sceglie anche il sesso opposto a quello di nascita come la tappa finale di un processo di transizione, attraverso trattamento ormonale e riassegnazione chirurgica. Il *transgender* invece vuole sottrarsi ad ogni assegnazione identitaria stabile che avverte come finzione, feticcio, maschera. Le identità *post-gender* e *transgender* riproducono quindi la stessa aporia: definendosi per negazione del *gender*, sono costrette a nominarlo e convocarlo nell'analisi, cioè a evocare corpi, storie, pratiche sessuali.

Al trans- viene allora preferito il *queer* (strano, eccentrico, obliquo) come non-identità e non-luogo politico volto al sovvertimento delle «finzioni regolatrici di sesso e genere». *Queer* diventa la posizione estrema di chi non ha posizione, né sesso, né genere, né corpo riconoscibile, né identità come durata e legame: è una contro-strategia politica, in risposta ai meccanismi del potere e alle sue istituzioni sociali, e la più radicale manifestazione della difficoltà (o impossibilità) a definirsi, delimitarsi, determinarsi. È il trionfo della vulnerabilità e della tentazione all'onnipotenza, dove essere tutto ed essere niente diventano lo stesso.

Quindi l'identità sessuale deve diventare luogo di ricerca e attribuzione di senso, attraverso il lavoro di intelligenza, volontà e dominio di sé.

Tuttavia, stando alle teorie del *gender*, l'essere umano sembra oscillare tra la trappola degli stereotipi e la distruzione generalizzata di corpi,



ruoli e identità sessuali. La radicalizzazione di queste teorie, infatti, pone difficoltà non trascurabili. Ne riprendiamo brevemente tre. La prima, se il corpo è ridotto a un costrutto già da sempre interpretato, ciò significa che il soggetto è posto come disincarnato e il corpo è «de-soggettivato», cioè oggetto e assemblaggio di pezzi. Con la seconda, negando la realtà del corpo quale dato di natura irriducibile a una produzione culturale, le teorie relative al genere, finiscono per consegnare il soggetto alle forze sociali, ai loro rapporti di potere e ai loro imperativi culturali (compresi quelli che comandano la distruzione delle forme sociali stesse). Ed infine, con la terza teoria, la liquefazione del *gender* e la trasposizione tra i generi mettono in crisi la realtà e il valore delle differenze: laddove tutto è virtualmente possibile, nulla è più reale; laddove vale l'in-differenza dei differenti, nessuna differenza è portatrice di valore, perché ciascuna resta irrimediabilmente legata a sé, alla propria estemporanea e solitaria manifestazione<sup>15</sup>.

### **La sessualità come dato originario tra bioetica e corporeità**

Di fronte alle ambiguità della letteratura post-gender e ai suoi disinvolti sdoganamenti ad opera della cultura di massa, è opportuno tornare a pensare la differenza sessuale. Per «pensiero della differenza sessuale»<sup>16</sup>, si intende il lavoro teorico e la ricerca di pratiche politiche che mettono al centro dell'identità sessuale – elaborata da ogni uomo e donna in modo singolare, unico e contestuale –, l'intreccio fra corpo e parola, sentire e pensare, dato empirico e competenza simbolica. Il punto di partenza è il lavoro simbolico sulla propria esperienza corporea, per capire «quanta intelligenza e sapere possa venire dal nostro essere corpo»<sup>17</sup>.

L'identità sessuale, si costruisce allora, nella «ricerca di armonia» e di «corrispondenza tra nascita, percezione interiore e ruolo sociale, nel-

<sup>15</sup> M.P. FAGGIONI, *L'ideologia del gender. Sfida all'antropologia e all'etica cristiana*, in *Antoniano*, XC (2015), 385 e ss.

<sup>16</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *L'unità originaria dell'uomo e della donna nell'umanità* (Udienza generale del 7 novembre 1979), in *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova-LEV, Città del Vaticano, 54 e ss. «L'essere sessuati è dunque per l'uomo e la donna un "dato originario", poiché l'esperienza personale non può non passare fin dalla sua origine - cioè la fecondazione - attraverso la mascolinità o la femminilità. L'essere sessuati assume, inoltre, nell'uomo e nella donna una peculiare originalità in quanto si è maschio o femmina in una dimensione e un livello diversi che negli animali: la femminilità e la mascolinità della persona, proprio perché espressa nel e dal corpo, porta la densità e la vitalità di tutto l'essere, dello spirito innanzitutto, ed è riflesso della immagine di Dio».

<sup>17</sup> Cf. M. FORCINA, «*Filosofia della differenza sessuale*», in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, 2853-2861.

l'accettazione del limite del corpo e del corpo come limite»<sup>18</sup>.

Da qui dunque, dal punto di vista bioetico la sessualità allora, si intreccia in una maglia molto stretta con gli aspetti di corporeità e piacere in relazione alle scelte personali; la sessualità è la conferma dell'esistere, è la condizione primaria attraverso cui il maschio e la femmina si esprimono. Attraverso l'etica, quindi, è possibile richiamare l'attenzione al valore esistenziale dell'identità sessuale e per conseguenza agire la sessualità secondo norme e valori.

La sessualità è intesa come caratteristica che permea tutta la persona, energia vitale, capacità di entrare in relazione, realtà originaria e originante la vita «la sessualità è ricchezza di tutta la persona» affermava Sua Santità (Giovanni Paolo II), contiene in sé il significato di essere con l'altro e non per l'altro e, in quest'ottica, l'identità sessuale, è concepita attraverso il criterio e l'etica del donarsi.

Ma qual è il valore della sessualità? Cosa rende la persona capace di realizzare il bene della sessualità? La sessualità umana è innanzitutto capacità di creare, esprimere e realizzare l'unità fra l'uomo e la donna che sono due modi di essere della stessa umanità e sono una reciprocità orientata all'unità. All'interno di questa prima dimensione della sessualità se ne iscrive un'altra: la capacità di generare, di esprimere e realizzare l'amore che comunica la vita. A queste caratteristiche si aggiungono i dinamismi che compongono la sessualità, ovvero una tensione psico-fisica ed una spirituale. La prima dimensione, legata al significato di mascolinità e femminilità è strettamente legata alla logica del desiderio e quindi vede nell'altro ciò di cui ha bisogno per soddisfare se stesso. La seconda dimensione, è dominata dalla logica del dono, e quindi vede nell'altro la dignità di essere amato. In sintesi la sessualità ha essenziali contenuti creativi, ricreativi, procreativi. A questo punto, appare indispensabile alla luce delle questioni di genere l'inserimento nell'educazione familiare e scolare delle problematiche relative alla sessualità e alla propria identità: educare significa permettere alla persona di maturare la propria femminilità e mascolinità per giungere alla completa realizzazione di sé in quanto maschio o in quanto femmina<sup>19</sup>.

«La persona umana, a giudizio degli scienziati del nostro tempo, è così profondamente condizionata dalla sessualità che questa deve essere con-

<sup>18</sup> Cf. L. PALAZZANI, *Sex/gender: gli equivoci dell'uguaglianza*, Giappichelli, Torino 2011; Cf. inoltre ID. *Gender: presupposti filosofici e implicazioni giuridiche*, in *Cuadernos Kóre. Revista de historia y pensamiento de género* (Primavera /Verano 2011) Vol. 1/N°4.

<sup>19</sup> E. SGRECCIA, *Manuale di Bioetica*, Vita e pensiero, Milano 2007, 495.

siderata come uno dei fattori di imprinting capace di incidere nella vita di ciascuno i tratti principali che la distinguono. Dal sesso, infatti, la persona umana deriva le caratteristiche che sul piano biologico, psicologico e spirituale lo fanno uomo o donna, condizionando così gradualmente l'iter del suo sviluppo verso la maturità e il suo inserimento nella società»<sup>20</sup>.

Il termine genere, allora, oggi comprensivo di tutte quelle dimensioni che fanno la sessualità umana viene oggi utilizzato come uno strumento per cancellare la differenza biologica tra i due sessi facendola così diventare una questione meramente culturale e giuridica. Si è costruita una sorta di "ideologia del genere" per cui l'essere uomo o donna non sarebbe conseguenza della struttura biologica dell'individuo, ma sarebbe frutto della sola influenza che la società e l'individuo hanno su un soggetto che si crede psicologicamente asessuato dalla nascita. Il concetto di identità sessuale si rileva negli ordinamenti giuridici sotto un duplice profilo, oggettivo e soggettivo<sup>21</sup>.

Sotto il primo profilo, storicamente prevalente, l'identità sessuale, evidenza come primo fattore di identificazione della persona nei rapporti sociali, condizionandone anche l'attribuzione del nome, pertanto il suo accertamento è oggetto di un prevalente interesse pubblico dell'intera collettività. In tempi più recenti l'evoluzione delle scienze umane ed i progressi della medicina, hanno tuttavia portato gli ordinamenti giuridici e dunque l'esperienza giuridica di tradizione occidentale a riconsiderare il concetto di identità sessuale, estendendolo anche alle componenti psichiche della personalità, e attribuendo per questa via, autonoma rilevanza all'interesse del soggetto ad essere riconosciuto nei rapporti sociali e giuridici non solo secondo il sesso fisico, determinato alla stregua di criteri biologici, ma tenendo conto anche di quello cui egli sente di appartenere (sesso psichico), ponendosi sullo sfondo il delicato problema di come risolvere in termini giuridici un eventuale conflitto interiore tra queste due componenti della sessualità (transessualismo)<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE.

<sup>21</sup> L. PALAZZANI, *Sex/gender: gli equivoci dell'uguaglianza*, 33 e ss.

<sup>22</sup> In Italia la materia è regolata dalla legge n.164 del 14 aprile 1982, *Norme in materia di rettificazione di attribuzione di sesso*, la quale permette, a seguito di intervenute modificazioni dei caratteri sessuali, di cambiare l'attribuzione del sesso fatta alla nascita, con tutte le conseguenze giuridiche, inclusa la possibilità di sposarsi nel nuovo sesso. Dal punto di vista della morale cattolica, la questione degli interventi di correzione dell'aspetto dei genitali (il cosiddetto *fenotipo*) e del corpo è molto dibattuta, anche perché non tutte le voci della medicina sono concordi e i risultati degli interventi non sono sempre quelli attesi. Alcuni moralisti cattolici sono contrari all'intervento. Altri ritengono che, quando sia fallito ogni tentativo psicoterapeutico o farmacologico e la per-

Nell'affrontare tale problematica, gli ordinamenti giuridici contemporanei, tendono a contemperare il diritto al libero sviluppo della personalità individuale, nel cui ambito appare oggi acquisito anche un "diritto all'identità sessuale", con l'esigenza di certezza dei rapporti giuridici; la tutela della salute, intesa come integrale benessere psico-fisico della persona, con il rispetto della dignità della persona umana, che pone limiti alla disponibilità del suo corpo<sup>23</sup>.

Negli ultimi anni incide profondamente su questa materia la progressiva diffusione del modello di matrimonio tra persone dello stesso sesso, il quale, laddove recepito dal legislatore (come per esempio in Olanda, Spagna, Belgio, Francia, prossimamente il Regno Unito), ha rimosso la differenziazione sessuale come elemento caratterizzante dell'istituto matrimoniale e dei principali istituti del diritto di famiglia (filiazione, adozione), riducendo altresì la rilevanza giuridica del fenomeno del transessualismo e del cambiamento di sesso<sup>24</sup>.

Il Legislatore con la Legge 14 aprile 1982 n° 164, intervenne dettando poche norme al fine di rettificare l'attribuzione di sesso. A partire dagli anni '80, quindi, in Italia, venne data la possibilità ad un soggetto, a seguito di "intervenute modificazioni", di acquisire un sesso diverso da quello dichiarato nell'atto di nascita ed, ove necessario, non si esclude aprioristicamente di procedere ad un accertamento delle proprie condizioni psicosessuali. Inoltre, la Legge tutela il diritto alla riservatezza dell'interessato poiché, effettuata la rettificazione, le attestazioni di stato civile a lui riferibili dovranno essere rilasciate con la sola indicazione del nuovo sesso e nome.

Quindi, soltanto indirettamente la legge prevede quale conseguenza della rettificazione anche il mutamento del nome. La Corte Costituzionale, al fine di pronunciarsi sulla legittimità costituzionale degli artt. 1 e 5 della L. 164/1982 con riferimento ai diritti fondamentali incentrando il proprio ragionamento giuridico sull'opinione medico-legale della c.d. transessualità, accolse – pronunciando la sentenza n° 161/1985 - un nuovo concetto di identità sessuale, non più riferito esclusivamente agli organi genitali esterni ma, anche, ad elementi di carattere psicologico e sociale nella convinzione di un "sesso come dato complesso formato da diversi fattori".

---

sona viva una situazione di angoscia insostenibile e tale da metterne in pericolo la vita, allora l'intervento di modifica dell'aspetto corporeo potrebbe essere accettato, sempre che esso riesca davvero a ridare pace ed equilibrio al soggetto.

<sup>23</sup> Cf. P. CAVANNA, *Identità sessuale (Transessualismo, cambiamento del sesso)*, in *Enciclopedia di Bioetica e Scienze Giuridiche* Vol. VII, ESI, Napoli 2014.

<sup>24</sup> Si veda sul punto la sentenza CEDU, *Schalk e Kopf c. Austria*, 24 giugno 2010.

Ai sensi della pronuncia della Corte, la legge 164/1982, intendeva fornire tutela alla piena esplicazione della personalità dei soggetti transessuali, proprio perché espressione di una civiltà giuridica in progress, maggiormente attenta ed orientata alla valorizzazione della libertà e della dignità della persona umana “anche nelle situazioni minoritarie ed anormale”. Così l’identità sessuale, riconosciuta dalla Corte quale “aspetto e fattore di svolgimento della personalità” ex art. 2 Cost., conquistata anche attraverso un intervento chirurgico, non venne considerata in contrasto con l’art. 5 c.c..

L’intervento artificiale dell’uomo, quindi, aiuta il transessuale a raggiungere lo stato di benessere in cui consiste la salute ex art. 32 Cost.. La certezza dei rapporti giuridici da tutelare - in nome della quale prima degli anni ‘80 non venne riconosciuto al soggetto di rettificare i registri di stato civile - prende nuova forma poiché, adesso, si realizza proprio con l’esigenza di far coincidere “l’identificazione anagrafica del sesso al suo orientamento psicologico o comportamentale”. Con sentenza emessa in data 5 novembre 2015, la Consulta mette la parola fine alla questione dei requisiti necessari per il mutamento di sesso, stabilendo che la legge non impone alcun intervento chirurgico quale presupposto per la rettificazione anagrafica. La Corte ricostruisce adesso in termini evolutivi il tessuto normativo, ripensando la normativa del 1982 come “l’approdo di un’evoluzione culturale ed ordinamentale volta al riconoscimento del diritto all’identità di genere quale elemento costitutivo del diritto all’identità personale, rientrante a pieno titolo nell’ambito dei diritti fondamentali della persona<sup>25</sup>”.

Per i giudici costituzionali, una volta posta sotto la luce dei diritti della persona, la legislazione vigente non pare imporre affatto un intervento di sterilizzazione coatta, ma indica nel trattamento chirurgico “solo una delle possibili tecniche per realizzare l’adeguamento dei caratteri sessuali”, affidate alla libera scelta della persona in transizione. Per la Corte, dunque, “l’esclusione del carattere necessario dell’intervento chirurgico ai fini della rettificazione anagrafica appare il corollario di un’impostazione che – in coerenza con supremi valori costituzionali – rimette al singolo la scelta delle modalità attraverso le quali realizzare, con l’assistenza del medico e di altri specialisti, il proprio percorso di transizione”. Il ricorso alla modificazione chirurgica dei caratteri sessuali risulta, quindi, autorizzabile solo “laddove lo stesso sia volto a consentire alla persona di raggiungere uno stabile equilibrio psicofisico.

---

<sup>25</sup> Art. 2 Cost. e art. 8 della CEDU.

Come si può concludere? È molto difficile se non impossibile predire di cosa sarà fatto l'avvenire di una società in cui la natura dei generi e dei loro rapporti sarà stata fino a tal punto ribaltata.

È altrettanto difficile ipotizzare come il diritto possa adattare l'attuale struttura normativa alla pluralità di tendenze che abbiamo visto emergere. Realizzare il modello della sessualità come diritto è semplice, perché in fondo ha una sola domanda alla quale rispondere: Che sessualità voglio? È questo quello che si evince dalla volontà del legislatore, e ne consegue a mio avviso che quell'esigenza di garantire tutto a tutti che sfocia alla fine nell'indifferenza, oltre al fatto che l'identità umana viene consegnata ad un'opzione individualistica, anche mutevole nel tempo».

D'altra parte, «la rivoluzione biotecnologica nel campo della procreazione umana ha introdotto la possibilità di manipolare l'atto generativo, rendendolo indipendente dalla relazione sessuale tra uomo e donna. In questo modo, la vita umana e la genitorialità sono divenute realtà componibili e scomponibili, soggette prevalentemente ai desideri di singoli o di coppie»<sup>26</sup>.

Da qui, a mio avviso la necessità di un dovere all'identità che rappresenti il contraltare a quel senso di sradicamento che regna nella società contemporanea, che ha reso le identità "modulari", vale a dire identità che non hanno limiti al cambiamento avvalorato da un diritto che è proiettato verso la tutela della libertà ma privo di responsabilità e come tale incapace di dare risposte a tutte quelle domande di senso che la società odierna attende<sup>27</sup>.

Ed allora con le parole di Papa Francesco, affermo che «Non cadiamo nel peccato di pretendere di sostituirci al Creatore. Siamo creature, non siamo onnipotenti, il Creato ci precede e come tale deve essere ricevuto come dono.

Al tempo stesso, siamo chiamati a custodire la nostra umanità, e ciò significa anzitutto accettarla e rispettarla come è stata creata»<sup>28</sup>. Si rivendica dunque quel "il diritto e il dovere" ad intervenire per bloccare la diffusione del concetto di "gender", avendo una *responsabilità per il creato*.

<sup>26</sup> P. CAVANNA, *Identità sessuale*.

<sup>27</sup> P. B. HELZEL, *Per una teoria generale del dovere*, Cedam Padova 2016, 106 e ss.

<sup>28</sup> FRANCESCO, *La famiglia*, Udienza generale, Piazza San Pietro, Roma, 15 aprile 2015, in [www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2015/documents/papa-francesco\\_20150415\\_udienza-generale.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2015/documents/papa-francesco_20150415_udienza-generale.html).

**“Poca osservazione e molto ragionamento portano all’errore”  
(A. Carrel)  
Il caso Bruce David Brenda Reimer**

Michele Florio

**Abstract**

In this work we will use Carrell’s reflection as a “vanishing point” in analysing the case of Bruce David Brenda Reimer, a one-year-old child who in 1966, as a consequence of error during an operation of phimosis in the penis, was entrusted by his parents to John Money, even then one of the most respected researchers in sexology in the world, creator of gender identity, based on the idea that a person’s identity is not based on biological data of birth, but on cultural influences and the environment in which he grows up. Bruce Brenda David Reimer’s story has not a happy ending; the complete failure of the experiment devised by Dr Money has devastating consequences for the whole Reimer family. The desire to impose its own reasoning on the objective reality, has determined dramatic suffering that led to the death by suicide of two twin brothers. The recognition of differences between men and women does not produce inequality; in fact, equality does not mean neutral approval, but equal consideration. The category of equality shifts the level of discourse from the empirical and factual level to the anthropological – ontological level.

**Keywords:** History of medicine, gender, bioethics; gender dysphoria.

«Poca osservazione e molto ragionamento conducono all’errore, molta osservazione e poco ragionamento conducono alla verità»<sup>1</sup>. Questo aforismo è tratto da “Riflessioni sulla condotta della vita” di Alexis Carrel, medico francese, premio Nobel nel 1912 grazie alla scoperta di un particolare punto di sutura che poi ha permesso la pratica della trasfusione di sangue, pratica che ha salvato, e che salva, tante vite umane. Il dottor Carrel era agnostico, ma si convertì al cristianesimo grazie ad un viaggio a Lourdes, dove poté constatare ciò che egli riteneva inconstabile.

Nel presente lavoro, useremo questa riflessione come “punto di fuga” nell’analizzare il caso Bruce David Brenda Reimer, bambino di 1 anno che nel 1966, in seguito ad un errore durante un intervento di fimosi al pene, venne affidato dai genitori a **John Money**, già allora uno dei ricer-

---

<sup>1</sup> A. CARRELL, *Riflessioni sulla condotta della vita*, Cantagalli, Siena 2004.

catori in sessuologia più rispettati al mondo, ideatore della *gender identity*, basata sull'idea che l'identità di una persona non si fonda sui dati biologici della nascita, ma sugli influssi culturali e l'ambiente in cui cresce.

Volendo definire **l'identità di genere** come ciò che rimanda alla consapevolezza interiore, intima, che ogni persona ha del proprio genere sessuale, cioè il senso soggettivo, la persistenza della propria individualità maschile e femminile, intesa come esperienza di percezione sessuata di se stessi e del proprio comportamento, e **l'identità di ruolo**, come comportamenti attribuiti da una società agli appartenenti ad uno o all'altro sesso biologico e, quindi, alle aspettative rivolte agli appartenenti all'una o all'altra categoria, il dott. Money ha esemplificato il rapporto tra questi due concetti, definendo l'identità di genere come l'esperienza privata del ruolo di genere, ed il ruolo di genere come la manifestazione pubblica dell'identità di genere.

L'orientamento sessuale riguarda l'attrazione sessuale a cui risponde il soggetto, in particolare il sesso del partner. Un individuo nasce femmina o maschio, ma la sua identità e la sua espressione di genere, relativa alle aspettative di ruolo socio-culturali di mascolinità e femminilità, non sempre coincidono con il suo sesso biologico. Il termine identità di genere distingue l'anatomia dei genitali, dal complesso sistema di credenze che accompagnano l'identità e il ruolo in cui soggettivamente e psicologicamente l'individuo si riconosce.

La "disforia di genere" è quindi il vissuto di incongruità tra il sesso di nascita e le manifestazioni psicologiche e comportamentali dell'identità di genere. Un dato interessante è che, mentre un tempo si manifestava più spesso fra i ragazzi che non fra le ragazze, attualmente la casistica risulta equivalente tra i due sessi. Il disagio si traduce in desiderio di appartenere all'altro sesso, in abitudine a indossarne i vestiti, nella preferenza per giochi o amici del sesso con il quale il bambino e la bambina si identificano, nell'avversione per le caratteristiche e le funzioni sessuali del corpo.

La modernizzazione della nostra società ha prodotto una progressiva trasformazione dei ruoli sessuali, che ha innescato un processo di mutamento del rapporto fra assegnazione sessuale e percezione di se tuttora aperto e irrisolto, sia come processo sociale e collettivo, e sia inerente la definizione dell'identità maschile e femminile.

L'affermarsi nell'organizzazione della società del principio di uguaglianza dei diritti personali contro l'assolutezza dei principi gerarchici, ha colpito al cuore la base stessa della differenziazione fra i sessi come



storicamente concepita. «Un sistema di parentela è un'istituzione che attribuisce a ognuno uno suo spazio, definendo chi è rispetto a chi. La confusione degli spazi comporta una confusione di identità»<sup>2</sup>.

La teoria *Gender*, negando la differenza sessuale, determina un cambiamento culturale definitivo che cambia completamente l'idea di natura e di identità naturale, il concetto di famiglia e di procreazione. Non si tratta solo di esaudire desideri dei singoli, o gestire degli affetti, ma si rischia di distruggere, con la neutralità del *gender*, un complesso sistema simbolico e culturale.

Il "genere" (*Gender*) rappresenta una costruzione culturale, la rappresentazione, definizione ed incentivazione di comportamenti che rivestono il corredo biologico e danno vita allo Status Uomo/Donna; infatti nella teoria *gender* Sesso e Genere, non costituiscono un tutt'uno; il sesso costituisce un corredo genetico, un insieme di caratteri fisici, biologici, anatomici che determinano un binarismo maschio/femmina. Il genere è un carattere appreso non innato: Maschi e Femmine si nasce Uomini e Donne si diventa<sup>3</sup>. «Adottare una prospettiva di genere significa... distinguere quello che è naturale e biologico da quello che è costruito socialmente e culturalmente e nel processo rinegoziare tra il naturale e la sua relativa inflessibilità e il sociale e la sua relativa modificabilità ...»<sup>4</sup>.

## I. IL CASO BRUCE DAVID BRENDA REIMER<sup>5</sup>

### 1. Bruce

Il 22 agosto 1965 vennero alla luce all'ospedale St. Boniface a Winnipeg (Canada) due gemelli identici, Bruce e Brian Reimer. Entrambi avevano un problema di fimosi al pene, per la quale era necessaria una circoncisione. Operazione semplice e routinaria, alla quale i due genitori, Ron e Janet, acconsentirono senza problemi. Il 27 aprile 1966, il giorno dell'operazione, per un incredibile errore, al piccolo Bruce, il pene fu bruciato. «Si staccò a pezzetti» e «sparì completamente».

I genitori, disperati, dopo una serie di consulti medici, si affidarono a John Money, un medico che avevano sentito parlare alla tv dei miracoli della «riassegnazione sessuale» in corso al Johns Hopkins Hospital di Bal-

<sup>2</sup> X. LACROIX, *In principio la differenza. Omosessualità, matrimonio, adozione*, Vita e Pensiero, Milano 2006, 102.

<sup>3</sup> Cf. S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 2016.

<sup>4</sup> D. O LEARY, *Maschi o Femmine? La Guerra del Genere*, Rubettino, Soveria Mannelli (CZ) 2006.

<sup>5</sup> J. COLAPINTO, *Bruce Brenda e David. Il ragazzo che fu cresciuto come una ragazza*. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2014.

timora. Money era già allora uno dei ricercatori in sessuologia più rispettati al mondo. Eloquio brillante, intelligenza sofisticata, era l'ideatore della *gender identity*, basata sull'idea che l'identità di una persona non si fonda sui dati biologici della nascita, ma sugli influssi culturali e l'ambiente in cui cresce. Bruce era la cavia che egli attendeva per dimostrare la bontà delle sue teorie. Un piccolo maschio senza pene, da trasformare in una bambina. Ed aveva anche un fratello gemello.

Quando lo incontrarono, Ron e Janet – che all'epoca avevano solo 20 e 21 anni – ne rimasero affascinati. «Mi sembrava un dio», disse lei. Il medico spiegò loro che avrebbe potuto dare al bambino una vagina perfettamente funzionante, ma che necessitava della loro collaborazione affinché Bruce diventasse femmina. L'importante era che loro lo vestissero come una femminuccia, non gli tagliassero i capelli, lo facessero sentire una lei e non un lui. Così avrebbe avuto una vita felice. Il 3 luglio 1967 Bruce fu castrato dal dottor Howard Jones, un collaboratore di Money.

## 2. Brenda

Ron e Janet, almeno per i primi anni, si buttarono a capofitto nell'impresa. Ma qualcosa non funzionava. La piccola Brenda ignorava le bambole che le venivano regalate, adorava azzuffarsi coi suoi amichetti, costruiva fortini anziché pettinarsi davanti allo specchio. In bagno, faceva la pipì in piedi. I primi anni di scuola peggiorarono notevolmente la situazione. Brenda iniziò a diventare particolarmente violenta e fu bocciata.

Nel frattempo, nel 1972, Money pubblicò il libro *Man & Woman, Boy & Girl*, in cui mise al corrente il mondo dello straordinario «caso dei due gemelli». Il volume descriveva l'esperimento come un «assoluto successo». Era la «prova conclusiva» che «non si nasce maschi e femmine, ma lo si diventa». Il fatto ebbe una risonanza mondiale. Sposata dal movimento femminista, l'opera trovò il plauso sulle prime pagine di *Time* e del *New York Times Book Review*, conferendo al suo autore l'indiscussa celebrità di un guru.

Le sue tesi, si scrisse allora, avrebbero avuto sulla storia umana un'influenza paragonabile alla «teoria dell'evoluzione di Darwin».

La realtà, però, andava in un'altra direzione. Brenda continuava a comportarsi «come un maschiaccio», difendeva il fratello nelle zuffe, soffriva a stare con le amichette. Periodicamente, i due fratelli facevano delle visite nella clinica di Money per sennervanti test psicologici. Durante queste sedute, ai due gemellini di sei anni erano mostrate immagini di sesso esplicite «per rafforzare la loro identità/ruolo di genere». I due fratelli erano anche obbligati a simulare atti sessuali tra loro. In un'occasione, il

dottor Money «scattò loro una Polaroid». Per Brenda quelle sedute – cui doveva sottoporsi anche da sola – erano una tortura. Nei suoi sogni si immaginava ventenne «con i baffi», ma temeva di dirlo ai suoi genitori, essendo sicura che li avrebbe delusi.

Ron e Janet, infatti, frustrati dal comportamento della bambina, cercavano in tutti i modi di applicare i consigli di Money. Giravano nudi per casa, frequentavano campi nudisti, facevano pressioni sulla piccola perché assumesse atteggiamenti femminili. Tutto ciò li portò all'esaurimento: Janet tentò il suicidio, Ron iniziò a bere.

Money, intanto, pubblicò un nuovo libro di successo, *Sexual Signatures*<sup>6</sup>, in cui tornò a parlare di Brenda, che «stava attraversando felicemente l'infanzia come una vera femmina». Brenda, in realtà, già a undici anni cominciò a nutrire istinti suicidi. Gli assistenti sociali e i dottori del suo paese capirono che qualcosa non andava, ma troppo scintillante era la fama di Money per metterla in ombra. Brenda trascorse l'infanzia passando da uno psicologo all'altro. All'età di dodici anni cominciò la cura con gli estrogeni per fare crescere il seno e, nell'ultima visita che ebbe nello studio del dottor Money, trovò un transessuale che le magnificò i vantaggi dell'operazione chirurgica per cambiare sesso. Brenda fuggì e disse ai genitori che, se l'avessero fatta tornare, «si sarebbe suicidata».

Anche lontana dal dottore, Brenda continuò ad avere una vita difficile. A scuola la chiamavano «gorilla» e alcuni giornalisti avevano iniziato a interessarsi a lei. Nel 1977 una troupe della Bbc si recò a Winnipeg per parlare con i suoi medici. Tutti confermarono la medesima impressione: Brenda non era la «ragazza felice» celebrata nei best seller di Money. Lo stesso dottore, contattato dalla Bbc, rifiutò di incontrare i giornalisti, mettendoli alla porta. Il documentario, intitolato *The First Question*, andato in onda il 19 marzo 1980, passò sotto silenzio.

Solo pochi giorni prima, il 14 marzo, Ron aveva rivelato alla figlia la sua storia. Come annota Colapinto, Brenda «si sentì sollevata» perché finalmente capì «di non essere pazza». La prima domanda che fece al padre fu: «Qual era il mio nome?».

### 3. David

Brenda decise di tornare al suo sesso biologico. Scelse di chiamarsi David perché questo è il nome «del re uccisore di giganti della Bibbia», il bambino che combatte e sconfigge il poderoso Golia.

Iniziò a fare iniezioni di testosterone, gli crebbero i primi peli sulle guance, a sedici anni si sottopose al primo intervento per la creazione

<sup>6</sup> J. MONEY - P. TUCKER, *Sexual Signatures. On being a man or a woman*, Little Brown, 1975.

del pene. Attendendo la maggiore età, visse nascosto per due anni nella cantina di casa. A diciotto anni entrò in possesso del denaro assegnatogli come risarcimento dal St. Boniface Hospital, acquistò un furgone equipaggiato coi migliori comfort, che fu battezzato secondo lo scopo che avrebbe dovuto avere: «Il carretto da scopata».

Non andò così. David non aveva capacità di erezione e la cosa circolò fra gli amici. Tentò di nuovo il suicidio, per due volte. A ventidue anni si sottopose a una nuova falloplastica e, due anni dopo, ebbe il suo primo rapporto sessuale. Ma era ancora profondamente infelice. Colapinto racconta che nell'estate 1988 David fece «qualcosa che non avevo mai fatto prima. Finii per pregare. Dissi: "Tu sai che ho avuto una vita terribile. Non ho intenzione di lamentarmi con Te, perché tu devi avere una qualche idea del perché mi stai facendo passare tutte queste cose. Ma potrei essere un bravo marito, se me ne fosse data la possibilità"». Due mesi dopo conobbe Jane, una ragazza madre che aveva avuto tre figli da tre uomini diversi. Si innamorarono. David vendette l'inutilizzato carretto da scopata e comprò un anello di diamanti. Il 22 settembre 1990 si sposarono.

Nel 1994, Diamond, dopo aver incontrato David, scrisse un articolo per svelare come fosse andato a finire il "caso dei due gemelli". La tesi del testo era che, sebbene l'educazione abbia un ruolo importante nel contribuire a plasmare l'identità, essa è frutto del dato biologico assegnato dalla natura-

#### 4. Reimer

I demoni non smisero di perseguitare la famiglia Reimer. Solo Ron, dopo un periodo di difficoltà legato all'alcol, riuscì a riprendere in mano le redini della sua vita. Janet continuò a soffrire di profonde crisi depressive. Brian passò attraverso fallimenti matrimoniali, droghe, alcol. Si suicidò nel 2002. David, dopo la morte del fratello, non fu più lo stesso. L'azienda dove lavorava chiuse, bisticciò con la moglie. Il 4 maggio 2004 guidò fino a un parcheggio desolato e puntò il fucile alla testa. Aveva 38 anni.

Il dottor Money sarebbe morto negli onori. Quando è scomparso, nel 2006, i colleghi lo hanno pianto come "il primo scienziato che ha dato un linguaggio all'identità sessuale". La fama di Money non derivava solo dal fatto che la metamorfosi medica e chirurgica di David fosse il primo caso di cui si sia mai avuta notizia di riassegnazione sessuale infantile eseguita su un bambino evolutivamente normale; c'era anche una straordinaria improbabilità statistica, che conferiva al caso una rilevanza particolare: il fatto che egli avesse un gemello identico. Quell'unico fratello costituiva un mezzo naturale di comparazione, un clone genetico che,

con pene e testicoli integri, era cresciuto come un maschio<sup>7</sup>.

La storia di Bruce Brenda David Reimer non ha un lieto fine; il fallimento completo dell'esperienza ideata dal dott. Money ha conseguenze devastanti per tutta la famiglia Reimer. L'aver voluto imporre un proprio ragionamento alla realtà che si aveva davanti, ha determinato sofferenze drammatiche che hanno portato alla morte per suicidio dei due fratelli gemelli.

Sant'Agostino, con un cauto gioco di parole, afferma: «lo cerco per sapere qualcosa, non per pensarla»<sup>8</sup>. È un'appassionata definizione di realismo, come il non privilegiare uno schema che si abbia già presente alla mente rispetto alla osservazione intera, appassionata, insistente del fatto, dell'avvenimento reale<sup>9</sup>, ci aiuta ad affermare il primato della realtà ed a preservarla da ragionamenti, spesso violenti, con i quali si cerca di piegarla ad una utopia egualitaria: ma essere differenti non vuole dire per forza essere diseguali. La differenza non è sinonimo di discriminazione. La differenza non si oppone all'eguaglianza, ma alla similitudine ed all'identità.

Il riconoscimento delle diversità uomo donna non produce disuguaglianza; uguaglianza non significa infatti omologazione neutrale, bensì pari considerazione. La categoria dell'uguaglianza sposta il piano del discorso dal livello empirico, e fattuale, al livello antropologico - ontologico. L'uguaglianza indica l'appartenenza alla comune natura con la conseguente pari dignità, e pari trattamento. Il riferimento alla natura umana non è un'astrazione, ma è una dimensione ontologico- antropologica che rileva la dimensione comune a tutti gli uomini (relazionale) a prescindere dalla differenziazione (esistenziali).

Il concetto di Natura rappresenta quel fondamento indisponibile senza cui l'uomo non riuscirebbe più a fissare, oltre i labili e volubili contorni delle maggioranze di ogni tempo, i confini non negoziabili della sua Dignità e Identità e quindi dei suoi Diritti e Doveri. Una Dignità e Identità che sono donate all'uomo, che l'uomo è chiamato dapprima a riconoscere, e poi ad attuare, e che nessuno può auto-fabbricarsi, pena lo smarrimento di quella identità e dignità, e un fraintendimento di quei diritti e doveri<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Cf. [www.tempi.it/bruce-brenda-david-la-tragica-storia-della-prima-vittima-del-dottor-money-il-guru-del-gender](http://www.tempi.it/bruce-brenda-david-la-tragica-storia-della-prima-vittima-del-dottor-money-il-guru-del-gender).

<sup>8</sup> «Ego quid sciam quaero, non quid credam» (Sant'Agostino, *Soliloquia* I, III, 8).

<sup>9</sup> L. GIUSSANI *Il senso di Dio e l'uomo moderno*, I libri dello spirito cristiano, Rizzoli, Milano 1994.

<sup>10</sup> Cf. G. L. MÜLLER, *La speranza della famiglia*, Milano 2014.



---

---

2<sup>a</sup> PARTE  
LA GIUSTIZIA

---

40





**Abstract:**

Excess, identified in the Greek world with the term *hybris*, represented the form of injustice par excellence. The answer to the excess has always been, among the most different cultures, of punitive type. Only Christianity, contemplating a non-sacrificial logic, seems to propose a different response made of welcome and forgiveness.

**Keywords:** excess, injustice, *hybris*, kenosis, Christianity

**La *hybris* come forma di adikia**

*Quando si fa più di quello che si può, non si agisce ragionevolmente.*

***Dio non benedice né le imprudenze né gli eccessi.***

*Colui che sarebbe in grado di compiere con moderazione il suo ministero, si rende inabile ad ogni servizio per aver voluto fare troppo.*

***C'è bisogno di pazienza e accettazione.***<sup>1</sup>

Queste parole sono state scritte nel 1856 da Eugenio de Mazenod, vescovo di Marsiglia, santo fondatore dei Missionari Oblati di Maria Immacolata. Egli visse nella Francia del XIX secolo e quello che vorremmo segnalare di interessante, ai fini del percorso che ci accingiamo ad intraprendere, è l'attenzione e la preoccupazione che Sant' Eugenio mostra per la tendenza ad eccedere, tipica anche di molti contesti religiosi. Nelle sue parole, che ricorrono simili in numerosi passaggi del suo epistolario, l'ec-

---

\* Il presente scritto è il testo della relazione tenuta nel marzo del 2018 presso l'Unical, nell'ambito di un convegno sulla giustizia. Le riflessioni qui presenti in forma abbozzata sono state poi sviluppate nel volume: DONINELLI A., *L'eccesso del desiderio. Tra vendetta e misericordia*, Interlinea, Novara 2020.

<sup>1</sup> Lettera di Eugène de Mazenod a p. Gustave Richard 22 Agosto 1856: "Attento a non lasciarvi tentare di fare il minimo lavoro. Se vi parlano di bisogni, fate come se non ci foste. Rispondete con l'espresso divieto fattovi da me di non fare niente oltre la Messa. Il Signore ci prova, è vero, ma spesso ci sono anche i nostri errori. Quando si fa più di quello che si può non si agisce ragionevolmente. Dio non benedice né le imprudenze né gli eccessi. Colui che sarebbe in grado di compiere con moderazione il suo ministero, si rende inabile ad ogni servizio per aver voluto fare troppo. C'è bisogno di pazienza e rassegnazione (abbandono, accettazione)".

cesso di zelo viene presentato come cosa contraria alla volontà di Dio.

Le riflessioni che seguono si situano in una specie di 'zona franca', nella quale volutamente faremo confluire notazioni filosofiche, suggestioni psicologiche e spirituali, provenienti dalla tradizione cristiana, sorretti dalla convinzione che sicuramente e proficuamente si possa affrontare questa stessa tematica proponendo spunti propri a ciascuna di queste discipline e facendoli convergere in uno spazio comune a tutte.

L'intento del presente lavoro è quello di trattare una forma di ingiustizia, anzi per il mondo greco potremmo dire LA forma di ingiustizia per eccellenza: la *hybris*. Vedremo tra poco la valenza complessa ma sostanzialmente omogenea di tale concetto.

Attorno al concetto di *hybris* si sono costruite e stratificate tradizioni filosofiche, letterarie, sociologiche, psicologiche e spirituali.

Questo perché sembra essere un' evidenza il fatto che la tendenza all' eccesso e alla dismisura faccia parte di noi, della nostra natura umana. E altrettanto evidente è il triste seguito che una simile tendenza è destinata ad avere se assecondata senza riguardi.

Quella che per le antiche tradizioni mitologiche e religiose era percepita come una punizione divina per ricondurre gli uomini 'hybristici' all'equilibrio, è stata poi riletta dalla psicologia e dalla psicoanalisi come un frutto psichico ed emotivo (poi anche certamente relazionale) dello squilibrio. In questo panorama appare significativo il 'caso' di Gesù Cristo, che non soltanto rompe lo schema di una 'caduta' punitiva conseguente al peccato (inteso ancora una volta come desiderio di smisuratezza e di squilibrio), ma Egli stesso compie il movimento opposto e non abbandona la creatura colpevolmente caduta, anzi si abbassa fino a raggiungerla nel suo abisso per ricordarla verso l' 'alto'. Quello che, utilizzando l'espressione dello psicoanalista Massimo Recalcati, vedremo essere un vero e proprio capovolgimento del fantasma sacrificale.

Trattando della *hybris*, vedremo come, per un verso, la razionalità apollinea e filosofica si trova a prendere le distanze da ciò che non è scandito da *logos* e *nomos*, ma per altro verso anche l'istintualità dionisiaca apprende a tenere a bada gli eccessi, poi violentemente puniti. La psicoanalisi sembra concordemente dire che la psiche umana debba necessariamente fare i conti con il proprio strutturale desiderio sempre a rischio di *hybris* e imparare a riconoscerlo e gestirlo. La tradizione giudaico-cristiana, pur immaginando - come si accennava - una conclusione diversa, ci dice lo stesso: a partire dal racconto della *hybris* origi-

naria di Adamo ed Eva, ma ancor prima da quella di Lucifero, fino a tanti frammenti di spiritualità vissuta emerge la necessità di non voler eccedere oltrepassando i propri limiti.

Quell'accettazione,<sup>2</sup> presente nelle parole di Eugenio de Mazenod, quando è accettazione serena dei propri limiti fa parte dell'esperienza spirituale del cristiano. Riconoscere i propri limiti vuol dire riconoscere che la volontà di Dio e la nostra natura si realizzano anche attraverso la consapevolezza di non "essere come Dio". Ecco dunque che Eugenio de Mazenod conclude con l'invito ad avere pazienza e "abbandonarsi" a Colui che è oltre i nostri limiti.

### **Cos'è la *hybris***

La parola *hybris* nel mondo greco è evocatrice di un campo semantico vasto, nel quale tuttavia sembra possibile individuare un nucleo comune, un *focal meaning*: la smisuratezza<sup>3</sup>. È la smisuratezza/dismisura, infatti, che si cela dietro le molteplici manifestazioni di *hybris* rintracciabili nella Grecia arcaica e classica. Che la dismisura si manifesti in arroganza, in trasgressione, in uno slancio cieco, senza controllo e senza timore di eventuali pericoli e rischi, in ogni modo lo squilibrio da essa rappresentato corrisponde sempre ad un'assenza di *nomos*.

Secondo il suo etimo [*hybris*] significa 'eccesso di forza', ha la stessa radice '*bri-*' di *briaros* (forte, solido); il prefisso *hy* equivale ad *epì* (di sopra, su) e di questo suo etimo il termine conserva il senso dell'eccesso: *hybris* esprime sempre un atteggiamento di dismisura.<sup>4</sup>

L'opposizione abituale nel mondo greco arcaico e classico è quindi tra *hybris* e *Dike*: di fatto l'ingiusto è innanzitutto nemico dell'uguaglianza, che – come sintetizza Aristotele nel V libro dell' *Etica Nicomachea* - è il concetto chiave per decodificare la concezione greca di giustizia. Come da sua abitudine scientifica e metodologica, Aristotele, trattando della virtù della giustizia, propone una visione sintetica di ciò

<sup>2</sup> nel testo si legge *résignation*, che si preferisce dato il contesto rendere con accettazione invece che con 'rassegnazione'. Cf. *Le Robert. Dictionnaire Historique de la Langue Française*, 3 voll., Dictionnaires Le Robert Paris 1992: "résignation".

<sup>3</sup> George DUMÉZIL (*La religion romaine archaïque*, Payot, Paris 1974, pp. 477-478) traduce in Latino la *hybris* greca con il termine *lascivia*.

<sup>4</sup> A. JELLAMO, *Il cammino di Dike: l'idea di giustizia da Omero ad Eschilo*, Donzelli Editore, Roma 2005; p. xii.

che comunemente si intende quando si parla di 'giustizia' e 'ingiustizia'. I termini in questione hanno una molteplicità di significati, ma la loro equivocità scompare quasi<sup>5</sup> dietro al comune riferimento all'uguaglianza.

Ancora, nell' *Etica Nicomachea*, Aristotele per aumentare di efficacia il collegamento forte tra giustizia e uguaglianza gioca con i termini alterando in parole del tutto simili la lettera "k" e la lettera "ch":

Per questo anche si usa il nome di *dikaion* [giusto], perché è una divisione *dicha* [in parti uguali], come se uno dicesse *dichaion* [diviso in due]; così il *dikastès* [giudice] è *dichastès* [colui che divide in parti uguali]

Dall'analisi aristotelica, frutto di secoli di riflessione e prassi, emerge un punto fermo sulla percezione greca della giustizia nelle azioni umane e nella *polis*: sia che si intenda la giustizia in senso distributivo, in cui l'uguaglianza dei rapporti deve essere rispettata in modo proporzionale<sup>6</sup>, sia che la si intenda in senso correttivo, in cui l'uguaglianza e l'equilibrio devono essere ripristinati,<sup>7</sup> ciò che in ogni caso *Dike* custodisce è il senso di uguaglianza, di proporzione, di misura, di equilibrio, di norma. Ecco perché l'"ingiusto" assume i contorni opposti a questi: l'ingiusto è ciò che altera l'equilibrio fondato sull'uguaglianza, è sproporzione, è dismisura.

Questa costante della sensibilità greca affonda le radici in epoca arcaica, come non manca di evidenziare Jaeger:

*Dike* e *hybris* sono opposte per i Greci. Nei più antichi autori *hybris* significa la concreta violazione del *nomos*, p. es. rubare dei cavalli.<sup>8</sup>

In un secondo momento, dalla sfera dell'agire umano, quindi dall'ambito delle relazioni tra uomini, il rapporto tra *Hybris* e *Dike* si estende al senso religioso cioè al rapporto degli uomini con le divinità. Secondo Jaeger

<sup>5</sup> "Sembra che i termini 'giustizia' e 'ingiustizia' abbiano più significati, ma che per l'afinità di questi significati la loro equivocità rimanga nascosta" ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. MAZZARELLI, Bompiani, Milano 2000; V, 1 1129a 26-28.

<sup>6</sup> "Il giusto, quindi, implica necessariamente almeno quattro termini: infatti, le persone per le quali il giusto è tale sono due, e due sono le cose in cui si realizza. E l'uguaglianza dovrà essere la stessa, tra le persone come tra le cose: infatti, il rapporto tra le cose deve essere lo stesso che quello tra le persone" *Eth. Nic.*, V, 3 1131a 18-21.

<sup>7</sup> "Per conseguenza, poiché l'ingiusto così inteso è una disuguaglianza, il giudice cerca di ristabilire l'uguaglianza" *Eth. Nic.*, V, 4 1132a 5-7

<sup>8</sup> W. JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co. 1944, tr. It. a cura di L. EMERY, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*. vol. 1, La Nuova Italia, Firenze 1995 (5ª ristampa); p. 202, n. 18.

Diventa somma empietà non già il 'pensar cose umane', bensì il tender troppo in alto. Il concetto di *hybris*, spettante in origine alla sola sfera del diritto terreno e inteso affatto concretamente, che non significava altro che l'opposto della *dike*, si estende ora in senso religioso. Comprende ora anche la *pleonessia* dell'uomo di fronte alla divinità (...) E' il significato nel quale la parola (*hybris*) è passata nel linguaggio moderno; insieme con l'idea dell'invidia degli dèi.<sup>9</sup>

Lo stesso Jaeger rileva come la figura del filosofo era spesso percepita agli occhi del popolo portatrice di *hybris*, dal momento che egli risultava *perittòs*, cioè oltre la misura, nel senso che tende a voler oltrepassare i limiti posti dagli dèi alla sete di conoscenza degli uomini, e questo squilibrio è ancora una volta fonte di infelicità.<sup>10</sup>

Per un verso, quindi, *Dike* è ciò che assicura l'ordine, anche il giusto ordine di ciò che deve essere riverito e ciò che non deve esserlo. Per altro verso, *hybris* è l'incapacità di accettare i limiti della condizione umana:

*Hybris* è violazione del limite. Limite è ciò che circoscrive le possibilità umane: *hybris* è volontà di trascendere la condizione umana. E' il peccato di Bellerofonte, che su un cavallo alato vuole recarsi nelle sedi del cielo, al concilio degli dèi. Limite è anche il confine che segna l'incommensurabile distanza tra uomini e dèi: *hybris* è tracotanza nei confronti degli dèi.<sup>11</sup>

Vernant presenta la *hybris* anche come idolatria, il guerriero Partenopeo, che non venera altro che la sua lancia, non riconosce i propri limiti e si sottrae all'ordine superiore della *dike*.

Al guerriero dedito per sua stessa natura alla *hybris*, si oppone il guerriero giusto che, riconoscendo i suoi limiti, accetta di sottoporsi all'ordine superiore della *dike*.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 314

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 290

<sup>11</sup> A. JELLAMO, *Il cammino di Dike*, p. xii.

<sup>12</sup> J. P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Librairie François Maspero s.a., Paris 1965 e 1971, tr. it. a cura M. di ROMANO e B. BRAVO, *Mito e pensiero presso i greci*, Giulio Einaudi Editore s.p.a., Torino 1970 e 1978; p. 35.

### **Hybris e nemesis**

Sembra interessante a questo punto proporre una possibile lettura delle dinamiche che presso i Greci sussistevano tra la *hybris* umana e la reazione che a tale *hybris* restituivano gli dèi. Come si è già detto, il motore che dà il via allo slancio di *hybris* è intrinsecamente la ribellione contro i limiti umani, quegli stessi limiti che separano i mortali dalla schiera degli immortali. Come ha ben evidenziato Gernet, la giustizia, in quanto virtù della comunità, della *polis*, è qualcosa di trascendente rispetto ai cittadini, proprio come sono trascendenti gli dèi rispetto agli uomini. Ecco perché la coesistenza della dicotomia *hybris-dike*, nel mondo terreno, quindi nel rapporto tra gli uomini nella *polis*, e nel rivolgersi al mondo ultraterreno, nel rapporto tra uomini e dèi, diviene una costante per l'uomo greco.<sup>13</sup>

La condanna della *hybris*, degli eccessi e al tempo stesso gli appelli alla moderazione e alla conoscenza di se stessi<sup>14</sup>, cioè alla consapevolezza dei propri limiti, ha un significato profondamente religioso all'interno della *polis*.

Scrivo in proposito Platone nelle *Leggi* (III, 691c):

Andando oltre la misura tutto viene sconvolto, e per l'esuberanza i corpi vanno incontro alle malattie e le anime all'ingiustizia che è figlia della tracotanza

Sempre secondo Gernet alla *hybris* è connessa l'idea di *koros*, letteralmente la "sazietà", o meglio il senso di onnipotenza e di insolenza che deriva dalla percezione di essere in grado di andare oltre i propri limiti.<sup>15</sup> Proprio alla *hybris* figlia e al tempo stesso generatrice di *koros* la reazione degli dèi è percepita e descritta dall'uomo greco come particolarmente violenta.

Davanti all'uomo desideroso di superare i propri limiti e 'sconfinare' nel divino, attraverso i propri successi, ma anche semplicemente attraverso l'assecondare il proprio smodato desiderio di farsi prossimo alle divinità, gli dèi provano *phthonos*, gelosia. Una gelosia tale da scatenarsi, in maniera quasi ineluttabile, in *nemesis*, in vendetta. La reazione divina è ben illustrata da Dodds

(Senso che) Erodoto (ha espresso) dicendo che la divinità è sem-

<sup>13</sup> Cf. L. GERNET, *The Anthropology of Ancient Greece*, John Hopkins University Press 1981; p. 4.

<sup>14</sup> In questo senso sarebbe da intendere anche il motto delfico *gnōti sauton*, "conosci te stesso".

<sup>15</sup> Cf. L. GERNET, *The Anthropology*, p. 286.

pre *phthoneron te kai tarachodes*. “gelosa e sconvolgente”, tradurremmo noi, ma la traduzione lascia perplessi: come potrebbe, quella Potenza soverchiante, sentir gelosia di una povera cosa quale è l’uomo? L’idea è piuttosto questa: gli dèi vedono di mal occhio ogni successo, ogni gioia che per un istante sollevi gli uomini al di sopra della loro mortalità, usurpando le prerogative degli immortali.<sup>16</sup>

La *nemesis* divina si manifesta per l’uomo greco con conseguenze nefaste, prima tra tutte con l’*ate*: l’accecamento che produce rovina. L’*ate* è già in Omero ed Esiodo manifestazione del risentimento della divinità verso i successi e la *hybris* degli uomini, che vengono appunto privati della loro lucidità di pensiero e del controllo delle proprie azioni ed emozioni

Si distingue da questo vago sviluppo la precisa interpretazione teologica che fa dell’*ate* non soltanto una punizione, fonte di rovine fisiche, ma addirittura un inganno voluto, che sospinge la propria vittima a nuovi errori intellettuali o morali, affrettandone la rovina – l’atroce dottrina secondo la quale *quem deus vult perdere, prius dementat*.<sup>17</sup>

Lo sconcerto e lo smarrimento dell’uomo dinanzi alla constatazione della possibilità concreta che il suo desiderare e il suo agire smodato possano essere sanzionati attraverso l’*ate* e la rovina che ne segue, trova una splendida espressione in questo passaggio di un coro dell’*Antigone*, citato da Dodds, in cui Sofocle riesce ad esprimere con ricchezza lessicale e potenza emotiva il terrore dell’animo umano dinnanzi a tutto questo:

Fortunato colui cui è di mali ignara la vita.

Ma a chi da un dio ebbe la casa scossa, dell’*ate* nulla manca:

anzi s’appressa di sua stirpe a ognuno; in simil modo che, per i marini avversi venti di Tracia, quando le tenebre sommerse il flutto assalti, su dal profondo la bruna sabbia sconvolge, e dal vento frustate di gemito risuonano le opposte sponde (...)

Perché la molto errante speranza a molti degli uomini è vantaggio,

<sup>16</sup> E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1951, tr. it. a cura di VACCA DE BOSIS V., *I Greci e l’irrazionale*, La Nuova Italia Editrice, Scandicci (Firenze) 1959, prima ed. in “Classici paperbacks” 1997; pp. 34-35.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 53.

a molti di vuoti desideri inganno: e a chi non sa s'appressa prima che al caldo fuoco il piede abbruci. Con grande saggezza la famosa sentenza fu svelata: che il male un dì qual bene appaia a quegli cui la mente un dio trasse all'ate. E nulla è il tempo ch'egli vive senz'ate.<sup>18</sup>

### **Figure mitologiche della *hybris*: Icaro e Prométeo.**

I miti greci, e non soltanto quelli greci ma molti tra i cosiddetti 'miti fondatori' delle civiltà arcaiche, sono ricchi di racconti che presentano la tendenza umana alla *hybris* e ne descrivono l'inevitabile dispiegarsi spesso nelle sue conseguenze più drammatiche. Il riconoscimento profondo della necessità di evitare di abbandonarsi alla smisuratezza del desiderio, dell'ambizione e dell'arroganza si manifesta in senso trasversale nelle culture più diverse, di solito associato ad un intervento punitivo di forze superiori. In ambito greco le due figure mitiche che più spesso sono associate alla *hybris* umana e le sue nefaste conseguenze sono Icaro e Prométeo.

Icaro fugge, col padre Dedalo, dal labirinto del Minotauro che lo stesso Dedalo aveva progettato, ove era stato rinchiuso da Minosse.

La fuga di Icaro si presenta in se stessa carica di significato simbolico:

La via di fuga è una corda tesa su due lati di un abisso: è questo lo spazio dell'uomo che rimane sospeso tra gli dèi e gli animali e che quindi si trova nella continua situazione di poter perdere l'essenza del suo essere. È la capacità di ragionamento che gli è propria a permettere all'uomo di trovare il suo posto nel giusto mezzo che gli spetta. Il tema del metron, cifra della saggezza greca, ritorna anche in questo mito (...) nel momento in cui Icaro non si accontenta di essere uomo, ma crede di poter arrivare fino agli dèi, ecco si consuma la sua rovina<sup>19</sup>.

Icaro cade, punito non a causa della fuga, ma nel suo desiderio di volare in alto, innalzarsi con le proprie abilità fino a raggiungere il sole (da sempre simbolo della pienezza dell'essere e della conoscenza assoluta).

È il desiderio di oltrepassare i confini terreni, andare oltre il luogo e i confini che gli dèi hanno previsto per i mortali.

Discorso del tutto simile nella struttura è possibile applicare alle vi-

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 73-74.

<sup>19</sup> <http://blog.petiteplaisance.it/michele-gaspini-la-caduta-di-icaro-analisi-del-mito-e-della-modernita>



cende di Prométeo, che ebbe l'ardire di sfidare in astuzia gli dèi, con la pretesa di donare agli uomini una parte di potere divino con il furto del fuoco. Nella versione del mito raccontata da Platone nel *Protagora*, Prométeo è addirittura il creatore degli uomini e colui che rimedia all'errore di Epimetéo donando agli uomini il fuoco e la saggezza. Platone ne fa l'incarnazione dello spirito di iniziativa dell'uomo e della sua tendenza a sfidare le forze divine.

Bellissime le parole di apertura del *Prometeo Incatenato*:

Agli estremi confini eccoci giunti già della terra, in un deserto impervio tramite de la Scizia. Ed ora, Efèsto, compier tu devi gli ordini che il padre a te commise: a queste rupi eccelse entro catene adamantine stringere quest'empio, in ceppi che non mai si frangano: ch'esso il tuo fiore, il folgorio del fuoco padre d'ogni arte, t'involò, lo diede ai mortali. Ai Celesti ora la pena paghi di questa frodolenza, e apprenda a rispettar la signoria di Zeus, a desister dal troppo amor degli uomini.<sup>20</sup>

Le punizioni inflitte alle due figure "hybristiche" sono esemplari: quanto Icaro aveva desiderato e osato innalzarsi verso altezze che non sono proprie alla natura umana, tanto la sua caduta è risultata rovinosa, fino al punto da renderne impossibile addirittura il recupero del cadavere, secondo alcune versioni del mito.

Per quel che riguarda Prométeo, la sua punizione eterna lo inchioda ai suoi limiti e l'immobilità è resa particolarmente dolorosa, quasi in una sorta di contrappasso (Prométeo fu incapace di resistere alle inquietudini che gli agitavano l'animo, giungendo a sfidare gli dèi immortali) dalla perpetua aggressione che dilania le sue viscere.

### **Le tragedie, impero della *hybris*.**

La violenza delle manifestazioni della *hybris*, e della *nemesis* che ne scaturisce, emerge in modo assai efficace nella tragedia greca.

La tragedia greca è ispirata all'irrazionalità del destino: è l'impero della *hybris*.

Il destino diviene personaggio nel mito greco: dietro il mondo e l'Olimpo regna la *hybris* estranea al dominio della logica.<sup>21</sup>  
E' per *hybris* che l'uomo ha la pretesa di eguagliare la condizione degli

<sup>20</sup> ESCHILO, *Prometeo Incatenato*, incipit.

<sup>21</sup> H. Z. ARREGUIN, *L'attualità del metodo aristotelico*, in *L'attualità di Aristotele*, a cura di S. L. BROCK, Armando Editore, Roma 2000, pp. 127-160; p. 152.

dèi e le conseguenze che una simile condizione comporta. Gli uomini soffrono di *megalophrosyne*<sup>22</sup>, una ‘grandezza di pensieri’ che conduce alla tracotanza verso gli uomini e verso gli dèi.

Nell’economia della tragedia *hybris* significa quindi pretendere, per *megalophrosyne*, che la propria *Dike* sia totale e, per questo, possa escludere ogni altra *Dike*, ivi compresa la giustizia divina e i limiti da essa sanciti.<sup>23</sup>

Aristotele descrive l’errore che è all’origine dell’evento tragico come l’“eccesso” di non riconoscere né rispettare i limiti della condizione mortale, non vedere la propria parzialità rispetto alle norme e ai criteri delle proprie azioni, anzi elevarli ad una dimensione universale. L’eroe tragico è convinto di agire seguendo la *Dike*, confondendo la propria *Dike* con la *Dike* totale e universale, in tal modo crea un conflitto con la *Dike* esclusa, quindi un conflitto *Dike contro Dike*.

Il compimento del conflitto sarà la “caduta tragica” dell’eroe: tanto più in alto si pone l’uomo nella propria pretesa di agire giustamente, tanto più prossimo agli dèi si colloca (o per certezza come Edipo o per potenza come Prometeo), tanto più potente sarà l’intervento della *Dike* esclusa e più rovinosa la caduta.

Ancora, Aristotele afferma che la tragedia ha come punto nevralgico il passaggio da una situazione di *eytychia* (sorte favorevole, contesto di giustizia) ad una situazione di *dystychia* (sorte avversa). Questo passaggio è causato da una *amartia* (una colpa) frutto della *hybris*<sup>24</sup>.

Leggiamo nella *Poetica* a proposito del protagonista tragico, egli è:

chi non si distingue per virtù e per giustizia né cade nella disgrazia per causa del vizio e della malvagità, ma per [10] un qualche errore (*amartia*), sul tipo di coloro che si trovano in grande reputazione e fortuna<sup>25</sup>.

Figura tragica esemplificativa in tal senso è Antigone. La protagonista

<sup>22</sup> Opposta alla *megalophrosyne* è la *sophrosyne*, termine legato in maniera positiva a *phren*, con il quale si vuole indicare la facoltà dell’uomo in grado di evitare la *hybris*, individuando di volta in volta i propri limiti umani.

<sup>23</sup> A. VESTRUCCI, *Le quattro cause della tragedia*, «Meta; Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy», vol. V, n. 1 /June 2013; pp. 150-178, p.161. Vestrucci riporta l’opinione di M. UNTERSTEINER (*Le origini della tragedia e del tragico: dalla preistoria a Eschilo*, Einaudi, Torino 1955), secondo la quale lo scontro tragico è proprio quello di *Dike* contro *Dike*, mentre lo scontro tra *Dike* e *Adikia* è più caratterizzante l’epica.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>25</sup> ARISTOTELE, *Poetica*, XIII, 1453a 9-10.

dell'omonima tragedia di Sofocle è espressione della *hybris* della inflessibilità: la sua forza è la sua tragedia. Antigone segue ciecamente e inflessibilmente il desiderio, il suo proprio desiderio, di rendere giustizia al fratello, non curandosi di oltrepassare in tal modo i limiti posti dalla struttura trascendente della *polis*. Quindi, appare chiara la contrapposizione tra *dike* parziale-personale e la *Dike* totale, della *polis*. L' *amartia* è proprio l'assunzione di una *dike* parziale come totalizzante.

La messinscena sofoclea mette in guardia dall'esito mortifero della *hybris* che finisce col rendere sclerotica e alienante la relazione – la subordinazione totale – del singolo alla legge.<sup>26</sup>

Antigone schiacciata, alienata da una *Dike* politica agisce fondando la sua *hybris* in un'illusoria autosufficienza, che la porta a seguire la legge della propria giustizia o, potremmo dire, proprio desiderio smisurato.

Lo psicanalista lacaniano Massimo Recalcati, rilegge la figura di Antigone e scrive:

Se Lacan insiste nel sottolineare il carattere antidialettico, solitario, tragico del gesto di Antigone non è forse per mostrarci che quando è in gioco il nostro desiderio, siamo sempre confrontati con le conseguenze dei nostri atti? Non accade come ad Antigone di essere esposti al rischio dello sconfinamento, al rischio di perderci, di finire nella fossa? E' questo, infatti, il destino che Sofocle assegna alla sua eroina: non cedere nel suo desiderio, non indietreggiare sulla propria verità (...) il suo desiderio è così radicale da sconfinare verso la morte.<sup>27</sup>

Scopo della tragedia è proprio ricondurre l'uomo alla *phronesis*. Il raggiungimento della *phronesis* da parte del soggetto determina il ripristino di un equilibrio razionale delle emozioni, la *phronesis*, come afferma Pierre Aubenque, è la modalità pratica di applicazione del motto delfico *gnoti sauton*.

Particolarmente dense di significato sono le parole di Aubenque:

Fare il meglio a ogni passo, preoccuparsi delle conseguenze prevedibili, ma lasciare l'imprevedibile agli dèi; diffidare delle 'grandi parole', che non sono solamente vuote, ma pericolose,

<sup>26</sup> F. CIARAMELLI, *Il dilemma di Antigone*, Giappichelli Editore, Torino 2017; pp. 117-118.

<sup>27</sup> M. RECALCATI, *I tabù del mondo*, Einaudi, Torino 2017; pp. 23-24.

qualora si pretenda di applicarle senza mediazione a una realtà umana che non è forse predestinata a piegarvisi; non rivaleggiare con gli dèi nella possessione di una saggezza sovrumana, che si rivela essere una vita inumana qualora pretenda di imporre le sue conclusioni agli uomini: tutto questo, che si apprende solo con l'età e l'esperienza, la tragedia chiamava già *phronein*<sup>28</sup>.

### **Strutture archetipiche della psiche nei miti**

Già Dodds suggeriva che per spiegare gli elementi irrazionali dell'uomo, in particolare quelli provenienti dall'inconscio, la civiltà greca arcaica, ma anche quella classica, considera questi aspetti della condotta umana il frutto di 'interventi psichici', di ingerenze divine che, infondendo qualcosa nell'uomo, ne influenzano pensiero e comportamento e in un secondo momento addirittura ne puniscono l'agire votato all'eccesso.

Alla luce dell'evoluzione della psicologia e della psicoanalisi in particolare, si è giunti ad affermare che le forze presenti nei miti come divinità esterne all'uomo, possono essere rilette come manifestazioni di forze intrapsichiche.

Sia Freud sia Jung hanno la medesima intuizione: le figure e le trame del mito e della tragedia greca rispecchiano le dinamiche dell'inconscio. Jung si è occupato a fondo della mitologia, ne sono testimonianza diverse sue importanti opere (*La Psicologia dell'inconscio* 1911, *Gli archetipi e l'inconscio collettivo* 1936, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia* 1942, *Psicologia e alchimia* 1944). Jung attraverso i concetti di inconscio collettivo e archetipi presenti in esso sostiene che i miti affondano le radici nella natura umana inconscia, ecco perché nei miti sono narrati sottoforma di immagini archetipiche gli schemi dominanti universali che si originano dall'inconscio collettivo.

Nella sua opera *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, Jung spiega che con 'inconscio collettivo' si deve intendere la parte più profonda del nostro mondo psichico. L'archetipo è un modello di comportamento che l'uomo e gli animali ereditano dai loro antenati. In un'intervista rilasciata da Jung a Richard Evans nel 1957 egli sostiene che i modi in cui l'uomo deve comportare sono espressi da un archetipo e la mitologia non è altro che l'espressione verbalizzata di una serie di immagini che rappresentano la vita degli archetipi. Pertanto potremmo dire che gli archetipi sono rappresentati nei miti.

---

<sup>28</sup> P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris 2002; 164.

Al tempo stesso è fondamentale comprendere, nella prospettiva junghiana, che l'archetipo è un modello innato facente parte in un certo senso del nostro patrimonio genetico. E' un simbolo che ci porta a comportarci in un determinato modo nostro malgrado, come una sorta di programmazione alla quale difficilmente possiamo sottrarci, soprattutto fino a che non ne prendiamo coscienza. L'archetipo è quindi un'immagine primordiale, ha cioè carattere arcaico nel suo essere presente attraverso noti motivi mitologici.

Ed è sulla indubbia somiglianza di racconti e tematiche presenti nelle mitologie di popoli anche molto lontani tra loro, che si rivela l'esistenza e la manifestazione di queste immagini primordiali. E sempre per questa ragione, si trovano delle vere e proprie costanti antropologiche nei miti fondatori delle diverse civiltà.

Una di queste costanti è proprio la tematica della caduta, dispiegata nella dinamica *hybris-nemesis*, o potremmo anche chiamarla ingiustizia e punizione per il ripristino dell'equilibrio.

Il cardinale Julien Ries è stato autore di opere preziose per l'antropologia religiosa e in particolare nei suoi studi, raccolti in due volumi (Jaca Book, Milano 2008), dal titolo *Le costanti del sacro: Simbolo* (vol.1) e *Mito e rito* (vol.2) egli analizza, tra l'altro, proprio la ricorrenza costante del mito della caduta come conseguenza alla *hybris*, nella civiltà greca, in quella ebraica, e in quella egiziana, ma anche nelle popolazioni autoctone dell'Indocina, nelle cosmogonie dei Bantu della regione a nord del fiume Congo, e ancora presso la tribù Aranda in Australia. Così conclude Ries:

La riflessione sulla caduta preoccupa costantemente l'*homo religiosus*. Nella sua "nostalgia delle origini" egli si rivolge istintivamente a una storia sacra primordiale, in cui rinviene i tratti di un'età dell'oro e cerca di dare una spiegazione all'evento che si è verificato, vale a dire la rottura dell'equilibrio primordiale, e delle sue conseguenze (...)

La nostalgia delle origini delle cose costituisce con ogni evidenza una caratteristica permanente della memoria collettiva del genere umano e la rappresentazione dell'età dell'oro fornisce l'archetipo tramite il quale tale nostalgia trova ripetutamente espressione<sup>29</sup>.

Mentre Jung colloca a livello di inconscio universale le costanti dei miti fondatori, Lacan (seguendo in questo maggiormente Freud) ricono-

<sup>29</sup> J. RIES, *Le costanti del sacro: Mito e rito* (vol.2), Jaca Book, Milano 2008; p. 68.

sce una medesima struttura ad ogni inconscio individuale, che risente ed agisce tuttavia nel vissuto personale ed individuale. In altri termini le costanti dell'inconscio non sono dovute ad una sua universalità archetipica, ma all'universalità della sua struttura, che per Lacan è essenzialmente quella del desiderio inconscio. Questa descrizione della natura più profonda e costitutiva dell'umano come desiderio ci è da subito apparsa strettamente collegata al discorso della tendenza umana alla *hybris*. Per usare una felice espressione di Mimmo Pesarese, che si rifà a Recalcati

la *hybris* è l'insofferenza verso ciò che Lacan identificava con il concetto di "castrazione simbolica", ovvero con la presa di coscienza del perimetro della finitudine umana<sup>30</sup>.

Una spinta tanto potente, quale il desiderio di cui parla Lacan, non può che condurre l'uomo alla *hybris*, se lasciato a se stesso, se non riconosciuto, se non accolto.

*Hybris* infatti è essere preda della *dike* del proprio desiderio, come è stato per Antigone. Antigone è una figura estrema del desiderio: è un desiderio oltre i limiti, che inevitabilmente spinge alla morte. In Antigone non è il soggetto che padroneggia il proprio desiderio, ma semmai il contrario: è il desiderio che assoggetta il soggetto<sup>31</sup>.

Questo in termini lacaniani equivale a "tradire" il proprio desiderio, che privo di limiti diventa *jouissance*. Il desiderio, per restare tale, invece ha bisogno di essere ascoltato e riconosciuto e guidato dalla Legge, pur nel suo essere inestinguibile.

Per Lacan, il desiderio tradito si trasforma pertanto in godimento, che è luogo privilegiato della manifestazione della *hybris*.

L'antidoto alla *hybris* è per Lacan la Legge (la metafora paterna). Il soggetto che non riconosce la Legge è preda di *hybris*, pensa di poter far tutto.

L'ultimo Lacan, tuttavia, avverte la necessità di ripensare il rapporto desiderio-Legge.

Egli dedica il famoso *Seminario VII* proprio ad una nuova formulazione dei rapporti tra desiderio e legge. Recalcati spiega<sup>32</sup> che ci può essere una doppia dimensione nevrotica nel rapporto legge-desiderio. Da una parte

<sup>30</sup> M. PESARESE, *La metafora dei Proci. Esperienza del limite ed etica della jouissance*, in "Hermes Journal of Communication" (2013) n. 1, pp. 71-80; p. 72

<sup>31</sup> Cf. M. RECALCATI, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina, Milano 2012; pp. 261-267.

<sup>32</sup> Intervista a Massimo Recalcati, Lacan: il soggetto irriducibile [www.youtube.com/watch?v=qIk4s7Qy1lw](http://www.youtube.com/watch?v=qIk4s7Qy1lw).

ci sarebbe il desiderio e la sua spinta trasgressiva (percepita come trasgressiva), dall'altra la legge e la sua spinta repressiva. Questa è una rappresentazione del rapporto legge-desiderio nevrotica. Il nevrotico può perversamente sognare di trasgredire la legge oppure può nevroticamente sacrificarsi (sacrificare il suo desiderio) identificandosi, adorando la legge, adorando il sacrificio. Lacan nel seminario VII introduce un altro modo di pensare il rapporto desiderio-legge cioè pone il desiderio stesso come una legge e pone la possibilità di una vita soddisfacente, di una vita felice solo nella misura in cui si è in grado di rispondere alla legge del desiderio, di assumersi responsabilmente la vocazione, la chiamata del proprio desiderio. Si tratta, come rimarca Recalcati di rispondere alla domanda: "Cosa ne hai fatto del tuo desiderio?".

Nel suo ultimo libro, *Contro il sacrificio*, Recalcati spinge ancora oltre la prospettiva lacaniana e spiega come il Super-Io funzioni con la legge di giustizia (che Ricoeur chiama 'logica dell'equivalenza') e può portare l'io alla negazione, al tradimento del desiderio. Invece la legge di Dio (che segue la logica dell'eccedenza, della sovrabbondanza) parla il linguaggio del nostro desiderio, ma dalla *hybris* lo conduce al riconoscimento, alla 'sazietà'

Esortando non ad abolire, ma a compiere la Legge, la parola di Gesù ci conduce verso un'altra versione della Legge portando la Legge oltre la Legge. Le pratiche di purificazione e più in generale l'ideale della Legge formale sono considerati ipocriti e falsi. La vecchia Legge – la Legge deve essere, appunto, portata a compimento – è la Legge che – come quella del Super-io – non conosce il perdono, non sperimenta l'eccezione all'applicazione universale della regola. Diversamente Gesù introduce al cuore della Legge l'esperienza della grazia e del perdono, cioè dell'eccezione alla regola. Per Ricoeur questo marca il passaggio dalla "logica dell'equivalenza" alla "logica dell'eccedenza o della sovrabbondanza" che egli ricava da un intenso passaggio di Paolo di Tarso tratto dal capitolo 5 della Lettera ai Romani: "La Legge poi sopravvenne perché abbondasse la caduta; ma dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia". L'ambito dell'applicazione penale della Legge e della sua naturale razionalità viene qui radicalmente sovvertito: al posto della pena subentra il dono della grazia, al posto della morte la vita, al posto dell'equivalenza la sovrabbondanza. Un'altra Legge spinge la Legge oltre la Legge: la

Legge dell'amore – che è la parola più radicale e ultima di Gesù – vince sulla Legge della giustizia.<sup>33</sup>

**La risposta di Cristo alla *hybris* (al peccato di *hybris*): l'amore kenotico.**

Recalcati presenta, inoltre, la risposta innovativa, e unica nel suo genere, di Cristo al desiderio strutturale inconscio dell'essere umano, desiderio che può spesso assumere contorni oscuri, disordinati e spingere l'uomo al peccato di *hybris*. La risposta di Cristo è quella che Recalcati stesso chiama: "sovversione del fantasma sacrificale"

La sua parola punta piuttosto a liberare l'uomo dal fantasma del sacrificio e, di conseguenza, da una idea della Legge o del Padre come qualcosa che il figlio deve temere perché il suo disegno è quello di impedirne la libertà e la forza. Essa punta alla sovversione del fantasma sacrificale: il Dio cristiano non esige sacrificio, ma solo amore.

Tale sovversione del fantasma sacrificale può efficacemente essere rappresentata dalla *kenosis*, dall'abbassamento di Dio verso l'uomo, di Dio nell'uomo, cioè dal mistero dell'incarnazione. L'assunzione, attraverso l'assunzione della natura (*morphé*) umana, dei limiti che caratterizzano l'essere umano, pur fatta salva la sostanza (*ousia*) divina. Infatti, scrive Cirillo di Alessandria, Gesù

doveva adattarsi ai limiti-misura e conservare in modo autentico l'eccellenza della dignità divina<sup>34</sup>

La *kenosis* può quindi essere letta come il percorso contrario alla spinta della *hybris* umana: con la *kenosis* il movimento è "discendente: è Gesù che si "abbassa" fino alle creature, assumendo natura umana, consapevole del loro desiderio, al tempo stesso della loro incapacità/impossibilità di realizzarlo pienamente, e del senso di vuoto e frustrazione che ne segue (probabilmente la vera *nemesis!*).

Una risposta alternativa alla *hybris* è dunque possibile abbandonando schemi e strutture umane e adottando la logica di Dio. Una risposta non punitiva, una risposta che non è una proiezione dei meccanismi dell'inconscio umano, per questa ragione è una risposta unica nel suo genere.

<sup>33</sup> M. RECALCATI, *Contro il sacrificio. Al di là del fantasma sacrificale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017; pp. 123-124.

<sup>34</sup> CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Perché Cristo è uno*, a cura di L. LEONE, Città Nuova, Roma 1983; n. 66.



La *kenosis* è la strada opposta al movimento verso 'l'alto' della *hybris*. C'è un contrasto profondo tra il bisogno di conoscere di Adamo, di farsi come Dio, e l'umiltà di Colui che ha intrapreso la strada opposta, quella dello 'svuotamento del sé'<sup>35</sup>.

La *hybris* tradizionalmente punita con la "caduta" verso il basso del soggetto *hybristico*, trova una risposta diametralmente opposta in Gesù stesso:

Nell'incarnazione si compie il libero abbandono della *morphé* divina per vivere nella sottomissione ed obbedienza alle leggi dell'umanità [tra cui il desiderio che ci struttura]. Il Figlio non si spoglia della divinità, la quale rimane sempre tutta presente in Lui (...) ma si obbliga alla condizione umana nella quale vivere la propria relazione col Padre, nello Spirito.<sup>36</sup>

E' lui che 'cade' scegliendo di scendere verso l'uomo, raggiungendolo verso il basso per poi innalzarlo per Lui, con Lui e in Lui<sup>37</sup>.

E' quanto si legge nella lettera ai Filippesi 2, 6-11, in cui Paolo descrive la *kenosis* attraverso quello che è noto come l'inno cristologico:

il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; <sup>7</sup>ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, <sup>8</sup>umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce. <sup>9</sup>Per questo Dio l'ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome; <sup>10</sup>perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra; <sup>11</sup>e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre.

È ben noto che si possono distinguere tre forme di *kenosis* secondo von Balthasar: la prima è quella intratrinitaria, la *kenosis* originaria, la generazione del Figlio dal Padre, è la *kenosis* che rende poi possibili le altre due, la seconda è la creazione e la terza è l'incarnazione (culminata nella

<sup>35</sup> "Again the theme of *kenosis* becomes central. For there is a profound contrast between Adam's need to know, his grasping at the tree of knowledge, and the humility of the one who took the opposite route of self-emptying" F. M. YOUNG, *Brokenness and Blessing*, Grand Rapids 2007; p. 79.

<sup>36</sup> E. ROTUNDO, *La kenosi di Unus de Trinitate. Cristo dal Padre nello Spirito: come è in Cielo così in terra. Una proposta di cristologia kenotica*, Cittadella Editrice, Assisi 2017; p. 213.

<sup>37</sup> In questo senso l'Eucarestia è una *kenosis* permanente: in essa Dio continua a svuotarsi, abbassarsi, e consegnarsi nelle mani dell'uomo per innalzarlo a sé.

morte in croce). Alla luce dell'opera di Von Balthasar<sup>38</sup> si può giungere ad affermare che la relazione Dio-creature avviene per *kenosis*. Da qui la *kenosis* può diventare il modello anche per la relazione che ogni uomo ha con sé stesso, con gli altri e con Dio stesso. Ma la *kenosis* avviene in virtù dell'essenza misericordiosa di Dio. E' nella croce, nella *kenosis* di Cristo che si manifesta l'infinito mistero d'amore di Dio.

Scriva il cardinale Kasper a proposito della misericordia, essenziale in Dio, e del suo rapporto con la giustizia

Se la misericordia è la proprietà fondamentale di Dio, allora essa non può essere un'attenuazione della giustizia, ma bisogna piuttosto concepire la giustizia di Dio partendo dalla sua misericordia. La misericordia è allora la giustizia specifica di Dio.

Se la risposta della giustizia umana all'ingiustizia e allo squilibrio della *hybris* non può che essere il tentativo, punitivo, di ripristino della giustizia e dell'equilibrio originari perduti, la risposta della giustizia divina sarà invece un nuovo modo di ascoltare e leggere la spinta strutturale che può condurre alla *hybris*. Tale modo nuovo poggia sulla logica della *kenosis*, logica dell'eccedenza e sovrabbondanza, sul modello di Cristo.

La *kenosis* di Cristo è il modello da seguire perché possa avvenire in noi il passaggio per vivere positivamente e in maniera adeguata il rapporto con il limite.

Alla *nemesis* delle forze intrapsichiche, e personificate dalle invidiose divinità della mitologia, Cristo sostituisce l'abbraccio di Dio, che riporta l'equilibrio, la misura, la pace. All'uomo preso da *hybris* che tenta di superare i propri limiti facendosi Dio, Dio risponde andando incontro a lui, facendosi uomo da Dio che è, raggiungendolo in un abbraccio d'amore.

Abbraccio di tenerezza, comprensione e compassione per la sofferenza dell'uomo *hybristico*, abbraccio che mostra sollievo all'arsura di una sete inestinguibile e al dolore penetrato negli anfratti più reconditi dell'anima. Un abbraccio che ridona speranza.

La redenzione dell'uomo che passa proprio attraverso la novità, lo scandalo per le categorie umane, della Croce: René Girard mostra come spesso ci si sia concentrati sulla Croce dal punto di vista di Dio, sottolineando poco il punto di vista dell'umanità peccatrice, dei rapporti tra gli uomini, del mimetismo conflittuale che la Vittima innocente immolata

<sup>38</sup> La tematica della *kenosis* è trattata da H.U. VON BALTHASAR in numerose sue opere, cfr. ad esempio *Teodrammatica*, *Teologia dei tre giorni*, *Solo l'amore è credibile*.

sulla Croce spezza una volta per tutte.<sup>39</sup>

Quando secondo gli schemi umani solo la *nemesis* può essere una risposta valida per ripristinare la giustizia, cioè l'equilibrio psichico, emotivo e morale squarciato dalla *hybris*, l'amore kenotico mostra che la sola vera risposta in grado di placare i temibili flutti dell'animo umano in tempesta, confuso, ingarbugliato in se stesso e che tenta di liberarsi dalla frenesia della *hybris*, è l'abbraccio misericordioso di Dio, il Giusto per eccellenza, che è amore, misericordia, nella sua essenza<sup>40</sup>.

Ci piace chiudere con un'immagine che riprendiamo da uno studio di Giulio d'Onofrio dedicato alla misericordia<sup>41</sup> e sulla necessità di preservarla come tratto distintamente umano, dell'uomo immagine di Dio.

Figura pregnante di tale presenza misericordiosa negli abissi dell'uomo è il profeta Giona inglobato nel ventre di un grande pesce, spinto dai suoi schemi sacrificali: Giona preferisce non seguire il comando di Dio e ritiene di essere meritevole di morte. D'Onofrio riporta il commento di Girolamo di Stridone al Libro di Giona, e in particolare sottolinea come, secondo Girolamo, Giona, sprofondato negli abissi, imprigionato in una situazione di morte comprende quasi in maniera paradossale per la logica umana, che non è mai la misericordia di Dio ad abbandonare gli uomini, semmai il contrario:

*Misericordiam suam derelinquent* (...) Hanno abbandonato la Sua misericordia. Anche se hanno violato la legge della misericordia, che possiamo identificare con Dio stesso, tuttavia Egli non ha abbandonato coloro che valorizzano le cose vane, non li detesta ma aspetta che tornino a lui, nonostante essi abbiano abbandonato la misericordia che era a loro disposizione e anzi che si offriva loro gratuitamente.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> René GIRARD ha avuto il grande merito di leggere la Croce di Cristo, e la Sua Resurrezione, come lo scardinamento finale del desiderio mimetico, della violenza legata al sacro. Cfr. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset, Paris 1999; 231-236.

<sup>40</sup> Sull'essenza di Dio in quanto Amore e Misericordia si vedano Benedetto XVI, *Deus Caritas est* ("Nella sua morte in croce si compie quel volgersi di Dio contro se stesso, nel quale Egli si dona per salvare l'uomo e rialzarlo"); W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del Vangelo - Chiave della Vita*, Queriniana (Giornale di Teologia 361) 2013; p. 105; E. BERTI, L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomista, in AA. VV. *Metafore dell'impossibile*, Queriniana, Brescia 1984.

<sup>41</sup> G. D' ONOFRIO, *Conservanda humanitas. La filosofia del dialogo e il principio di misericordia*, in *Misericordia. Percorsi di dialogo tra Filosofia, Teologia e Diritto*, (ed.) F. GIAMMARRESI, Lateran University Press, Città del Vaticano 2017; 7-38.

<sup>42</sup> GIROLAMO DI STRIDONE, *Commentarius in Ionam prophetam*, 2, 9. Turnhout 1969.

60



## Due fondatori a confronto nell'esercizio della giustizia Francesco M. Greco ed Elena Aiello

61

di Mario Corraro

### Abstract

This work compares the biographies of the blessed Francesco Maria Greco and the sister Elena Aiello, underlining their points of convergence. They both found Congregations and they work for the social rescue of their land, with a strong devotion to the Sacred Heart. They can be defined holiness heroes and peacemakers in the period between the first and the second World War.

**Keywords:** Francesco Maria Greco - Elena Aiello – biography – points of convergence - Sacred Heart

La provincia di Cosenza nel secolo passato ha beneficiato di due personalità morte a distanza di trent'anni l'uno dall'altra: il beato Francesco Maria Giacomo Enrico Greco nel gennaio 1931 e la beata Elena, Emilia, Santa Aiello nel giugno del 1961.

Non sappiamo se i due in vita si siano incontrati. F. M. Greco lavorò ad Acri nella diocesi di Bisignano, unita a San Marco Argentano *aeque principaliter* fino al 1978, mentre Elena Aiello tra Montalo Uffugo e Cosenza. La monaca santa nella città dei Bruzi avviò il suo istituto nel 1928, tre anni dopo il Greco chiudeva gli occhi a questa terra. Un incontro tra i due risulta essere, quindi, poco probabile.

Le due famiglie religiose, le Piccole Operaie dei Sacri Cuori e le Minime della Passione di Nostro Signore Gesù Cristo, hanno avuto modo di incontrarsi, conoscersi, stimarsi e condividere insieme un progetto di giustizia partendo dagli insegnamenti dei loro rispettivi fondatori.

Nessuna persona o istituzione esaurisce il mistero della Chiesa che, avendo il suo fondamento in Cristo, vive dell'inesauribile mistero d'amore Trinitario. Ogni membro della Chiesa, dunque, deve essere parte attiva di essa. Le forme di vita consacrata, considerando anche il sacerdozio ministeriale, costituiscono il 5% della comunità dei battezzati. Come ben ricorda il Concilio Vaticano II, essi sono a servizio del laicato che appare un gigante con un risveglio lento nell'impegno attivo, ma con significative esperienze di vita.

## 1. Amore e giustizia. Giustizia e amore

Lo sfondo che ci permette di leggere questi due apostoli di giustizia è l'aforisma agostiniano *Dilige et quod vis fac*, cioè "ama e fa' ciò che vuoi". A questa frase il più delle volte viene attribuito un significato che non ha. L'amore invece di essere soluzione diventa dissoluzione e l'essere liberati dalle catene non significa essere scatenati. «È per la libertà che siamo stati liberati», ci ricorda Paolo. L'amore trascende le regole perché l'amore è la regola più paradossale: l'Amore può liberare solo chi si sottomette al suo giogo<sup>1</sup>.

Dunque *Dilige et quod vis fac* non significa autonomia dall'amore o distacco dell'amore dalla regola della verità. Significa che l'amore ha un posto di primato nella nostra vita; un potere di rendere la verità operante e dominatrice dei pensieri e degli affetti<sup>2</sup>. Benedetto XVI così spiegava proprio ai detenuti del carcere di Rebibbia nel dicembre 2011:

Giustizia e misericordia, giustizia e carità sono due realtà differenti soltanto per noi uomini, che distinguiamo attentamente un atto giusto da un atto d'amore. Giusto per noi è "ciò che è all'altro dovuto", mentre misericordioso è ciò che è donato per bontà. E una cosa sembra escludere l'altra. Ma per Dio non è così: in Lui giustizia e carità coincidono; non c'è un'azione giusta che non sia anche atto di misericordia e di perdono e, nello stesso tempo, non c'è un'azione misericordiosa che non sia perfettamente giusta<sup>3</sup>.

Sant'Agostino ricorda: «Il vero amore consiste nell'aderire alla verità per vivere nella giustizia»<sup>4</sup>.

Per meglio capire i due beati in questione, si ritiene opportuno presentare brevemente i rispettivi profili biografici. Il beato Francesco Maria Greco è un Sacerdote Diocesano, nasce in Acri il 26 luglio 1857 da Raffaele, farmacista, e Concetta Pancaro, casalinga. In casa vive l'affetto dei familiari e una fede ben radicata, supportata dalla presenza dello zio don Luigi Pancaro. Avviato a seguire le orme paterne, in Pompei comprende la sua chiamata al sacerdozio. Da parroco si prodigherà nella catechesi

<sup>1</sup> R. CHEAIB, «Paradosso dell'Amore», in [www.theologia.com/2017/06/il-paradosso-dellamore-pregolaparola.html](http://www.theologia.com/2017/06/il-paradosso-dellamore-pregolaparola.html) (ultimo accesso: 3 marzo 2018).

<sup>2</sup> M. BELDA, *Guidati dallo Spirito di Dio. Corso di Teologia Spirituale*, EDUSC, Roma 2009, 302.

<sup>3</sup> BENEDETTO XVI, «Discorso in visita alla Casa circondariale del nuovo complesso di Rebibbia (Roma)» (18 dicembre 2011), in [www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/december/documents/hf\\_ben\\_xvi\\_spe\\_20111218\\_rebibbia.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20111218_rebibbia.html) (ultimo accesso: 5 marzo 2018).

<sup>4</sup> Cf. AGOSTINO D'IPPONA, *De Trinitate*, 8,7, 10 (NBA 4, 351).

e nella promozione umana.

Nel suo ideale di fondare un istituto religioso fu sostenuto dalla sorella Maria Teresa Greco, che però morirà prima di dare principio all'opera. Sua collaboratrice instancabile e prima Superiora delle Piccole Operaie dei Sacri Cuori sarà Raffaella de Vincenti che prenderà il nome in religione di Suor Maria Teresa.

Il Greco è parroco, docente di Teologia, Rettore del Seminario Vescovile di Bisignano, Canonico della Cattedrale di Bisignano, Vicario Foraneo, Visitatore presinodale e Fondatore delle Piccole Operaie.

I Sacri Cuori saranno sorgente ispiratrice del suo apostolato da lui vissuto come il più contemplativo dei missionari e il più missionario dei contemplativi. Si proporrà di essere: "Certosino e Missionario". Si prodiga in svariate attività a beneficio dell'uomo. Fonderà un ospedale "Caritas" per la povera gente del suo paese. Non gli mancarono incomprensioni e dolorose sofferenze che sopportò eroicamente con amore, ben saldo nella fede e animato da speranza cristiana. Muore santamente il 13 gennaio 1931<sup>5</sup> e viene beatificato a Cosenza il 21 maggio 2016.

La beata Elena Aiello nasce a Montalto Uffugo il 10 aprile del 1895 da Pasquale e Teresa Parghilla genitori onesti, pii e devoti, che gestivano una sartoria. Dall'età di quattro anni frequenta le Suore del Preziosissimo Sangue presenti in paese, impegnata ad imparare il catechismo e a trasmetterlo già da quando aveva l'età di otto anni. Muore la mamma, all'età di nove anni e deve prendere le redini della casa. Entra poi nelle suore del Preziosissimo Sangue di Nocera di Pagani e, da qui, a causa di una cancrena alla spalla, conseguenza di uno strappo e di un intervento chirurgico fatto male, viene dimessa.

Le sudorazioni di sangue incominciate il 2 marzo del 1923 le daranno una tale popolarità da essere definita: "la monaca santa". Incontrerà Luigina Mazza e insieme daranno vita a una nuova congregazione di suore legate alla Passione del Signore e alla devozione del Taumaturgo della Calabria.

Umiltà, carità e sacrificio sono le basi su cui Madre Elena edifica la sua famiglia religiosa che si inserisce nella missione della Chiesa, per risanare il tessuto sociale del suo tempo e soccorrere i fratelli più deboli e disgiati, in modo specifico l'infanzia bisognosa.

Istituisce per gli orfani più istituti, oggi case famiglie, e apre un Istituto Magistrale per garantire un futuro alle ragazze che devono abbandonare l'orfanotrofio. Recatasi a Roma per curarsi da una febbre che non passa,

<sup>5</sup> Cf. M. CORRARO, *Francesco Maria Greco (1857-1931) Sacerdote e Fondatore. Caratteristiche della sua Spiritualità Cristocentrica Mariana*, Laruffa, Reggio Calabria 2013, 13-33.

vi muore il 19 giugno 1961. Viene beatificata in Cosenza il 14 settembre 2011 come nuovo frutto scaturito dalla croce del Signore.<sup>6</sup>

Per i nostri due fondatori può fare sintesi una frase di Olivier Clement, teologo ortodosso: «L'uomo che vive secondo lo Spirito diffonde intorno a sé serenità e pace, diventa un creatore di vita, di giustizia, di bellezza».

## 2. Elementi comuni

Il mistico islamico medievale al-Ghazali ricordava che la fede ha tre dimensioni: «fede è parola con la bocca, fede è verità col cuore, fede è opera coi fatti»<sup>7</sup>. Risulta interessante a tal proposito analizzare i punti di convergenza tra i due beati nelle differenti sfaccettature del loro ministero.

Entrambi calabresi, si impegnano per il riscatto sociale della loro terra e attuano il loro apostolato attraverso una tenacia indefessa nel perseguire il bene. Per entrambi *il povero è il cielo di Dio*.

Entrambi iniziano il servizio di apostolato nell'esiguità dei mezzi a disposizione, nonostante provenissero da famiglie medio-borghesi. I beati scelgono però una situazione che potremmo definire di *pochezza*, consapevoli che il Vangelo li spinge verso la via del lavoro umile e silenzioso, pieno di Dio. Da qui diviene semplice comprendere la scelta dei nomi per definire le congregazioni da essi fondate: "Piccole Operaie" e "Minime della Passione".

Entrambi entrano in particolare rapporto spirituale con la devozione nei riguardi del Cuore di Gesù. Il Sacro Cuore è sorgente in F. M. Greco di spiritualità, mentre Elena Aiello il 2 marzo 1923, primo venerdì del mese, riceve dal Signore in una visione mistica la coronazione di spine che produrrà l'ematidrosi. Entrambi sono terziari minimi.

Entrambi mettono le mani nella morte e nel dolore: Francesco nel colera a Napoli nel 1884, Elena nella spagnola 1920 a Montalto Uffugo. Oltre all'esperienza che essi si trovano a vivere in questi differenti contesti piagati dalle epidemie, entrambi sono chiamati a vivere l'esperienza del lutto familiare: F.M. Greco per la morte del fratello Filippo e della sorella Mariateresa, Elena per la morte della mamma.

La loro opera prende avvio non per rispondere ad un pio desiderio custodito nel cuore, ma per delle necessità che gli si presentano dinnanzi: il Greco non riesce a reperire suore per la parrocchia, mentre Elena a causa di una malattia viene dimessa dalle suore di Nocera dei Pagani. I primi passi delle loro opere sono mossi dall'attenzione che essi riservano

<sup>6</sup> Cf. M. CORRARO, *Per i Santi che sono della mia terra è tutto il mio amore. Medaglioni di santità dell'Arcidiocesi di Cosenza- Bisignano*, (I quaderni di Parola di Vita 1), Parola di Vita, Cosenza 2012.

<sup>7</sup> Cf. «Conoscere l'Islam», in *La Civiltà Cattolica*, 135 (1984) IV, 530.



all'infanzia. Per realizzare i progetti nei riguardi dei poveri e per dare vita alla congregazione, i beati trovano validi collaboratrici: F. M. Greco in suor Raffaella De Vincenti e Elena Aiello in suor Luigina Mazza.

Una continua attenzione viene dedicata da entrambi i beati al Catechismo: in Francesco il catechismo porta ad aprirsi a tutte i bisogni pastorali, in Elena a raggiungere le fasce della vita dell'infanzia, gioventù e famiglie.

Entrambi una forte tempratura ascetica: l'impegno quotidianamente profuso non viene da loro sostenuto con un adeguato sostentamento alimentare. Il digiuno non è per loro solo forma ascetica aperta alla carità, ma mette in evidenza la dimensione corporea della fede.

Entrambi amano "la teologia in preghiera" o "teologia in ginocchio". Partono da quella che è definita "Mistica popolare", così da rendere la preghiera la migliore forma di espressione teologica, in quanto essa costituisce l'atto stesso della fede, della speranza e della carità. Questo atteggiamento in entrambi i beati si presenta come un argine efficace ad una teologia che viene dall'arroganza della ragione, che vuole dominare tutto facendo passare Dio da soggetto a oggetto.

La teologia dei due è spiritualità pastorale che si può sintetizzare in un "cuore che batte" ed un "corpo piagato". Il cuore del Greco batte all'unisono con i Cuori di Gesù e Maria, tanto da farsi un prete tutto immerso nella *caritas pastoralis*. Il corpo di Elena è piagato per la malattia e i fenomeni mistici che la portano a vivere come il Signore Crocifisso, ma tutta protesa da figlia della Chiesa a curare le piaghe di una società malata e gravemente ferita.

All'interno del panorama spirituale di entrambi i beati la Madonna si presenta come fonte di spirito di dolcezza, fermezza, zelo, prudenza, umiltà, coraggio, purezza e fecondità.

Una sintesi sulla giustizia per entrambi può essere attinta da Isaia 64,4: «Tu vai incontro a quanti praticano la giustizia e si ricordano delle tue vie». Ai figli della povera gente viene data possibilità di un pasto, di un letto, di un vestito, lo studio, l'accademia, la recitazione, il ricamo, le mostre ecc... I poveri non sono solo assistiti, ma nei loro istituti diventano protagonisti.

Elena fonda l'istituto nel 1928 a causa di un sogno e di un segno<sup>8</sup>,

<sup>8</sup> La prima orfanella Rita Panno viene inviata da mons. Trussoni a Elena e Gigia Mazza. — Elena fa un sogno misterioso che si realizzerà il mattino successivo: tre bambine le vengono affidate da un uomo vestito di nero. Don Francesco Maria ha un segno: assiste un povero moribondo in una stalla e da quella esperienza si apre al sogno della fondazione delle suore.

<sup>9</sup> Il Greco nel colera del 1884 capisce che Dio vuole che si dedichi alla piccola infanzia. Il segno lo apre al sogno.

mentre Francesco M. nel 1894 ha un segno che apre al sogno<sup>9</sup>.

### 3. Esercizio della giustizia

La giustizia all'ingresso dei tribunali è raffigurata come una donna con occhi bendati, in una mano ha una bilancia e nell'altra una spada. Non vede in faccia nessuno, pesa rettamente e taglia dove è necessario.

La giustizia cristiana ha occhi aperti, braccia spalancate per accogliere e soccorrere. Nell'enciclica *Spe Salvi* viene ricordato: «Dio e giustizia e crea giustizia [...] La grazia non esclude la giustizia. Non cambia il torto in diritto. Non è una spugna che cancella tutto così che quanto si è fatto sulla terra finisce per avere sempre lo stesso valore [...] non conta più ciò che esse erano una volta nella storia, ma ciò che ora sono in verità»<sup>10</sup>.

L'ateismo del XIX e XX secolo si fonda sull'idea che "un mondo dove si soffre non può essere opera di Dio", ma Dio nel Figlio ha preso l'immagine del servo sofferente, Crocifisso dal Cuore squarciato, che alla fine della storia sarà giudice.

Ecco una definizione della giustizia:

La giustizia è la virtù morale che consiste nella costante e ferma volontà di dare a Dio e al prossimo ciò che è loro dovuto. La giustizia verso Dio è chiamata «virtù di religione». La giustizia verso gli uomini dispone a rispettare i diritti di ciascuno e a stabilire nelle relazioni umane l'armonia che promuove l'equità nei confronti delle persone e del bene comune. L'uomo giusto, di cui spesso si fa parola nei Libri Sacri, si distingue per l'abituale dirittura dei propri pensieri e per la rettitudine della propria condotta verso il prossimo. "Non tratterai con parzialità il povero, né userai preferenze verso il potente; ma giudicherai il tuo prossimo con giustizia" (*Lv 19,15*). "Voi, padroni, date ai vostri servi ciò che è giusto ed equo, sapendo che anche voi avete un padrone in cielo" (*Col 4,1*)<sup>11</sup>.

La giustizia verso gli uomini comprende altre virtù come la pietà, l'obbedienza, lealtà, fedeltà e veridicità. Nelle pagine della Bibbia, soprattutto dell'Antico Testamento, si parla in modo antropomorfo di Dio, mentre per i nostri due beati l'esercizio della giustizia, innestato nell'amore, trae motivo da Dio, che si è fatto uomo e con la sua Pasqua ha reso l'uomo teomorfo, fatto a immagine e somiglianza di Dio. F. M. Greco affina il suo desiderio di giustizia, oltre che con la conoscenza biblico - teologica e dot-

<sup>10</sup> Cf. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Spe Salvi* (30 novembre 2007), n. 44.

<sup>11</sup>Cf. CATECHISMO CHIESA CATTOLICA, n. 1807.

<sup>12</sup> Cuore di Gesù santuario di giustizia e di carità, è una invocazione litanica. Tale preghiera venne composta a Marsiglia da Anna de Rémusat nel 1717 e approvata ufficialmente dalla Chiesa nel 1899.

trinale, contemplando il Cuore di Gesù “santuario di giustizia e di carità”<sup>12</sup>.

La giustizia può essere desiderio umano, ma l’amore sorpassa la giustizia in quanto è dono puro. Ogni cuore umano dovrebbe pulsare col ritmo della giustizia e della carità. Da ciò viene misurata la vera dignità dell’uomo.

San Giovanni Paolo II ha affermato: «Il Cuore di Gesù batte col ritmo della giustizia e dell’amore secondo la stessa misura divina! [...] Nel cuore umano del Figlio di Dio viene offerta all’umanità la giustizia di Dio stesso. Questa giustizia è al tempo stesso il dono dell’amore. Mediante il Cuore di Gesù l’amore entra nella storia dell’umanità come Amore sussistente: “Dio infatti tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito” (Gv3,16)»<sup>13</sup>.

Il Greco visse una relazione di giustizia con Dio, con gli impegni sacerdotali, coi familiari, con i parrocchiani, con l’Istituto da Lui fondato. Ai doveri giustizia univa una grande carità e un’infinita bontà. Un uomo con tanti impegni, occupato in grandi progetti, che metteva da parte qualche ghiottoneria di gusto per le orfanelle. Era felicissimo quando apparecchiava una tavola e la bimba consumava le leccornie. Il beato faceva da cameriere, le versava l’acqua servendola in tutto. Accendeva anche un fuocherello per permettere di asciugarsi se arrivava bagnata in chiesa<sup>14</sup>. Tale principio di giustizia potrebbe essere definito con l’espressione: *Kenosis - tenera servente*, che nella lavanda dei piedi ha un’icona eloquente.

#### 4. La Beata Elena

Ebbe un culto speciale per la sincerità e la schiettezza. Non poteva sopportare il raggiro e la doppiezza e li smascherava e condannava apertamente e sdegnosamente. Addirittura poi si ribellava contro l’ingiustizia e la denunciava, starei per dire, ferocemente, da qualsiasi parte venisse; soprattutto se perpetuata a danno dei poveri, dei deboli e degli indifesi. Più volte sacrificò la prudenza (umana) e le civili convenienze, pur di urlare agli sfruttatori, tutto il suo sdegno e la minaccia dei severi castighi di Dio, oltre la condanna degli onesti. Per questa sua franca e coraggiosa linearità, incontrò incomprensioni, umiliazioni e anche danno materiale; ma non per questo indietreggiò, o ammutolì. (malignamente qualcuno la definì: “Tutta santa tranne la lingua”). Donna veramente

<sup>13</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Litanie del Sacro Cuore. Riflessioni*, San Paolo, Roma 1990, 17.

<sup>14</sup> Cf. Testimonianza di suor Lucia Cappuccio, in Diocesi di San Marco e Bisignano, Processo Ordinario Informativo “Super fama sanctitatis, Virtutum et Miraculorum” del Servo di Dio Mons. Francesco Maria Greco Arciprete di Acri e fondatore delle Piccole Opereie e Sacri Cuori di Gesù e Maria; disposto con decreto di S. E. Ill.ma e Rev.ma Mons. Luigi Rinaldi Vescovo di San Marco e Bisignano “Positiones et Articuli”, a cura del Postulatore Mons. Michele Dionisalvi, Arti Grafiche Barbieri, Cosenza 1961, 40 -153.

forte e virile: animo “battistino e cateriniano” in fragile corpo, tanto più ammirevole ed encomiabile, se si pensa al tempo di generale servilismo in cui visse. Si sentiva libera della libertà dei figli di Dio, per cui parlava con rispettosa, ma estrema franchezza, anche ai Potenti, non esclusi gli stessi capi di stato e di governo. Solo il peccato gli incuteva paura o orrore, e gli mosse guerra spietata, ovunque lo scorgesse. Pei peccatori invece aveva una compassione materna; pur di salvarli non risparmiò preghiere, lacrime di sangue e martirio non solo mistico<sup>15</sup>.

Tre episodi potrebbero essere ricordati per suffragare le nostre tesi. Innanzitutto il momento in cui Elena interviene in Questura su una bimba di 12 anni che il padre voleva vendere per 30 lire, accogliendola nel suo Istituto. Degli altri due si è resa testimone al Processo Informativo diocesano suor Angela Padula, superiora della comunità delle suore nel Seminario diocesano in via Cafarone a Cosenza. Il primo caso riguarda Vanda (Tarsitano) che a 12 anni si ammala di tubercolosi. Suor Elena insieme a suor Angela si chiudono in isolamento per assisterla. Il secondo testimonia una giustizia che chiamerei *restitutio*<sup>16</sup>. Andando al mercato per la spesa con alcune ragazze, le suore ricevevano tanto dalla generosità della gente. Suor Elena teneva solo ciò che era necessario per l'istituto, il resto lo inviava alle famiglie povere del quartiere. Una rivelazione privata dell'Aiello sul disagio odierno sostiene:

[...]il mondo ha bisogno di una pace fondata su una vera e santa giustizia. Non date adito ai malefici impulsi di sette infernali che col pretesto di sostenere e propagare la libertà dei popoli corrompono la morale cristiana per spegnere ogni soffio di vita spirituale e condannare questa povera umanità nel vicolo cieco del materialismo, proclamando i diritti dell'uomo e rinnegando i diritti di Dio! [...] Il mondo ha bisogno di pace, di verità e di giustizia [...] La guerra ci ha lasciato in balia di tante sfrenate passioni<sup>17</sup>.

### Conclusioni

In un passaggio del messaggio per la Giornata della Pace del 1987, san Giovanni Paolo II così si esprime:

<sup>15</sup> CONGREGATIO DE CAUSE SANCTORUM P.M. 1308, Cosentia, *Canonizationis Servae Dei Helenae Aiello Fundatricis Sororum Minimarum A Passione N. S. J. C.* (1895-1961), *Positio Super Virtutibus*, Roma 1989, BONAVENTURA DA PAVULLO, *Informatio super virtutibus*, 79.

<sup>16</sup> La “restitutio” è dare al povero ciò che hai in più. Il termine lo conia sant’Ambrogio, ma san Francesco d’Assisi lo vive come criterio di povertà-condivisione con i poveri.

<sup>17</sup> Cf. V. VIVACQUA., *Una vita di Testimonianza evangelica*, Cosenza 1971, 26-28.

Gli uomini devono essere il punto focale di tutto ciò che vien fatto per migliorare le condizioni di vita... Non basta raggiungere e aiutare coloro che sono nel bisogno. Dobbiamo aiutarli a scoprire i valori che li mettano in grado di costruire una nuova vita e di prendere il loro legittimo posto nella società con dignità e giustizia. Tutti hanno il diritto di perseguire e di raggiungere ciò che è buono e vero. Tutti hanno il diritto di scegliere quelle cose che elevano la vita. [...] Governanti il mondo ha bisogno vi verità, di giustizia, di misericordia, di pace, di fratellanza e di amore<sup>18</sup>.

E Benedetto XVI, nell'Enciclica *Deus Caritas est*, afferma: «I santi sono i veri portatori di luce all'interno della storia, perché sono uomini e donne di fede, speranza e di amore [...] Alla vita dei Santi non appartiene solo la loro biografia terrena, ma anche il loro vivere e operare in Dio dopo la morte»<sup>19</sup>.

I nostri due, Francesco ed Elena, nel XX secolo sono stati nel cosentino eroi di santità nella carità, chiavi di pace tra la prima e seconda guerra mondiale, impegnati nell'esercizio della giustizia attraverso un eroico esercizio delle virtù.

Volere il bene comune e adoperarsi per esso è esigenza di giustizia e di carità. Impegnarsi per il bene comune è prendersi cura, da una parte, e avvalersi, dall'altra, di quel complesso di istituzioni che strutturano giuridicamente, civilmente, politicamente, culturalmente il vivere sociale, che in tal modo prende forma di pólis, di città. Si ama tanto più efficacemente il prossimo, quanto più ci si adopera per un bene comune rispondente anche ai suoi reali bisogni. Ogni cristiano è chiamato a questa carità, nel modo della sua vocazione e secondo le sue possibilità d'incidenza nella pólis<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la celebrazione della XX giornata mondiale della Pace: Sviluppo e Solidarietà: Due Chiavi per la Pace* (1 gennaio 1987), n. 6.

<sup>19</sup> Cf. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus Caritas est* (29 giugno 2009), n. 40-42.

<sup>20</sup> *Ibidem*, n. 7.

70



### Abstract

Justice, viewed in neoplatonic way, before it is adhesion to *nomos*, is statement of a strong lordship that saves the entities from freewill and nowhere. This ontological link connects the cosmos and the city and it coincides with the One in Plotinus. In the *Enneads*, justice is not a construction of the subject, an agreement, but a link that precedes human action and that the philosophical rationality has to recognize. The procession from the One documents the bond that precedes consciousness to be linked. Everything lives inside a plot of justice that leads every single injustice to the Good. This mindset is present triumphantly in the preface to the *Phenomenology of Spirit*, in which it is stated that the truth is in the whole. Thanks to the link that «converts the negative into being», it is possible to watch the *mysterium iniquitatis* without being overwhelmed. According to Hegel and Plotinus, living in justice means to be hosted by and in a link that is guarantee of victory.

**Keywords:** Justice - Hegel – Neoplatonism – Augustine.

### Introduzione

Nella concettualità greca, la questione della giustizia, prima ancora che essere posta come adesione al *Nomos*, è affermata a partire da una *signoria* che salva gli enti dall'arbitrio e dal nulla: «Per questa ragione né il nascere né il perire concesse a Lui la giustizia, sciogliendolo dalle catene, ma saldamente lo tiene»<sup>1</sup>.

Il *legame* (*desmos*) del Principio parmenideo, lega a sé le cose e se stesso alla propria natura e così facendo, garantisce il non disfacimento del reale: «Infatti non potrai recidere l'essere dal suo essere congiunto con l'essere» (28 B 4, 2). *L'einai*, cioè il principio *legante-legato* custodisce il tutto dentro di sé, perché custodito esso stesso «dalla necessità che non cede al nulla»<sup>2</sup>. Questo *legame ontologico* tiene unito il cosmo, lo fa essere cosmo ma tiene unita anche la città, configurandosi come *legame*

<sup>1</sup> Diels- Kranz, Per la traduzione mi riferisco a quella di G. REALE in Parmenide, *Poema sulla natura. I frammenti e le testimonianze indirette*, Rusconi, Milano 1991, 28 B 8, 13-15.

<sup>2</sup> E. SEVERINO, *Destino della necessità. Katà to chreön*, Adelphi, Milano 1980, 125.

*politico*. A tal proposito, è paradigmatico il *Protagora* di Platone: «Gli uomini abitavano sparsi qua e là, e non esistevano città. Pertanto perivano ad opera delle fiere, giacché erano molto meno potenti di esse [...]».

Essi cercavano di raccogliersi insieme e di salvarsi fondando città; ma allorché si raccoglievano insieme, *si facevano ingiustizia*, l'un l'altro, perché non possedevano l'arte politica, sicché, disperdendosi nuovamente, perivano. Allora Zeus, nel timore che la nostra stirpe potesse perire interamente, mandò Hermes a portare agli uomini il *pudore* e la *giustizia*, perché fossero principi ordinatori di città e legami produttori di amicizia»<sup>3</sup>.

Un legame che precede ogni altro legame, compreso quello che tiene insieme il *loghismos* umano, come ci avverte Plotino a proposito dell'Uno-Bene: «A nessuno, è stato detto, Egli è esteriore, ma a tutti, *senza che lo sappiano*, Egli è presente»<sup>4</sup>.

### La giustizia del legante-legato

Il legame di giustizia che lega l'Uno a sé e tutti i livelli del reale a Lui, è detto da Plotino con un lessico segnato dall'*ottimismo parmenideo*: «Nemmeno l'elemento inferiore una volta abbandonato, potrà mai perire, finché ci sia qualcosa che gli sia principio. *Nulla, infatti, può essere eliminato dall'essere*» (IV, 7, 14, 12-14). Dunque la giustizia come costruzione del soggetto consiste in un legame che precede l'azione umana. La giustizia non è, greicamente, un mettersi d'accordo ma il riconoscimento di *chi lega*, di chi permette questo legame indissolubile.

Il discorso stesso mostra un legame non convenzionale tra le parole ma «secondo natura» (*pephykenai*). In tal modo, possiamo parlare secondo giustizia, con le *giuste parole*. Per dirla con il Platone del *Cratilo*, questa è la condizione indispensabile per chiamare le cose con il proprio nome, secondo una «correttezza», una «giustezza del nome» (*orthotes ton onomaton*): «ERMOGENE – Il nostro Cratilo afferma, o Socrate, che ciascun essere ha *per natura* un nome che gli si addice *correttamente* a che questo nome con cui viene designato non è stato dato per convenzione da alcuni, [...] ma vi è una certa correttezza per natura dei nomi, sia per i Greci, sia per i barbari, identica per tutti » (383 A – B).

Ad esempio, Tantalò è chiamato giustamente così, perché nel nome è descritto il suo stesso destino: «SOCRATE – Per Tantalò poi, chiunque po-

<sup>3</sup> *Protagora*, Per le traduzioni platoniche seguo PLATONE, *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991, 320 C – 322 B.

<sup>4</sup> Per la traduzione dei testi plotiniani mi avvalgo di F. FAGGIN, (a cura), *Enneadi*, Rusconi, Milano 1992, VI, 9, 7, 29-30.



trebbe pensare che il nome sia stato attribuito correttamente e *secondo natura*, se è vero ciò che si dice di lui. ERMOGENE – Che cosa? SOCRATE – Le sventure che gli capitarono mentre era ancora in vita, numerose e terribili, di cui la conclusione fu anche la completa rovina della sua patria e, dopo la sua morte, nell’Ade, la *sospensione (talanteìa)* della pietra sulla sua testa<sup>5</sup>, che è consona al suo nome in modo singolare» (395 D – E).

Parlare con giustizia vuol dire perlomeno tendere ad una tommasiana «*adaequatio rei et intellectus*».

Questa corrispondenza o adeguamento è presente in uno dei brani più esemplificativi del senso platonico di giustizia, un brano in cui, ancora una volta, il giusto non è artificio del soggetto ma riconoscimento della natura costitutiva dei *panta ta onta*. Ciò che funziona nell’ontologia tripartita dell’individuo, funziona parimenti nella tripartizione della *polis*. Siamo nella *Repubblica*: «Ma la città ci parve giusta quando in essa le tre funzioni originarie che la costituiscono, assolvono ciascuna al proprio compito; invece ci è sembrata temperante, coraggiosa e sapiente sempre per questi suoi tipi, ma in relazione a certe altre attitudini e abitudini.

[...] Così, caro amico, dovremo valutare anche l’individuo, *in quanto ospita nell’anima caratteri identici*; e poiché questi si trovano in lui nelle medesime condizioni in cui erano là, *anche il singolo potrà legittimamente essere definito con gli stessi nomi usati per la Città*» (435 B – C).

### **Dall’Uno, la giustizia**

Questa dichiarazione *onto-politica* è ridetta da Plotino e presentata dentro il legame che avvince l’Anima Suprema all’Intelligenza (*Nous*) e la terza alla seconda lpostasi della processione *dall’Uno*: «La *sapienza* e la *saggezza (sophia men kai phronēsis)*<sup>6</sup> consistono nella contemplazione degli esseri che l’Intelligenza possiede, e possiede per contatto.

[...] Poiché *la giustizia consiste nel compiere la funzione propria* [...] Sicché *nell’Anima stessa, la giustizia più perfetta consiste nell’attività rivolta verso l’Intelligenza (ōste kai tē psychē dikaiosynē ē meizōn to pros noun energhein)*» (I, 2, 6, 13- 25). In virtù del fatto che ogni cosa occupi il proprio posto nell’Universo, i mali esistono quaggiù in funzione del Bene: «La povertà poi e le malattie sono nulla per i buoni, mentre sono un male per i cattivi; e poi, per coloro che posseggono un corpo è necessità ammalarsi. E inoltre, *essa non è del tutto senza utilità per l’ordine* e la perfezione dell’universo. Infatti, come la Ragione del mondo si serve

<sup>5</sup> Platone si riferisce alla versione del mito, contenuta nelle *Olimpiche* (I, 55-64) di Pindaro.

<sup>6</sup> F. FAGGIN traduce i due termini, rispettivamente con «saggezza» e «prudenza».

degli esseri che si corrompono per la generazione di altri – infatti nulla sfugge al suo dominio – così anche quando il corpo ha un malanno e l'anima che ne soffre viene indebolita, ciò che è colpito dalle malattie e dal male è subordinato ad un concatenamento e ad un altro ordine.

Alcuni di questi mali servono a coloro che li subiscono, come ad esempio la povertà e la malattia; il vizio, poi, produce qualcosa di utile nell'universo, poiché diventa esempio di punizione, e molti altri vantaggi esso porta ancora. Infatti esso tiene desti, eccita l'Intelligenza e la coscienza facendole resistenti sulle vie della colpa, fa vedere qual bene sia la virtù mediante la comparazione coi mali che i cattivi subiscono. *Certo, non per questo esiste il male*<sup>7</sup> ma anch'esso, come s'è detto, una volta nato, deve esserci utile. *Il più grande potere è quello di saper bene utilizzare il male stesso* e di essere capace di adoperare questa cosa informe per la produzione di altre forme» (III, 2, 5, 6-25).

Girovagando tra questi testi enneadici, siamo messi di fronte a una scrittura trionfale, tutta intessuta della certezza di un imperio addirittura *provvidenziale* dell'Uno che è garanzia suprema per la vita di ciò che viene dopo di Lui: «Sia che la *provvidenza* (*pronoia*) si estenda di là sino a voi, o sia come voi volete, *in ogni caso il mondo possiede qualcosa di Lui, non è mai abbandonato né mai lo sarà*» (*all' o ghe kosmos ekeithen echei kai ouk apoleleiptai oud*)<sup>8</sup>.

L'«ottimismo plotiniano»<sup>9</sup> arriva fino al punto di affermare che «l'ingiustizia non è ingiustizia nell'ordine universale», riconfermando l'adagio platonico: «Perché chi sa vedere l'insieme (*synoptikos*) è dialettico, chi no, no» (*Repubblica*, 537 C): «O forse, questa ingiustizia non è un male per colui che la subisce ma è *utile alla trama del tutto*; oppure *non è nemmeno un'ingiustizia* in quanto trova la sua giustificazione in avvenimenti anteriori. Non si deve credere, infatti, che solo alcune cose rientrino in un ordine e che altre dipendano dall'arbitrio. Se le cose devono accadere secondo cause e conseguenze naturali e secondo ragione e un ordine unico, bisogna credere che anche i più piccoli particolari siano ordinati

<sup>7</sup> Sul male come «privazione» (*sterēsis*) di Bene si veda *Enneadi*, II, 4, 16 (3-23) ma soprattutto I, 8, 5 (6-12) e il trattato contro gli Gnostici (II, 9). Cf. V. CILENTO, *Paideia anti-gnostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III8, V 8, V 5, II 9*, Le Monnier, Firenze 1971, 226.

<sup>8</sup> *Enneadi*, II, 9, 16 (28-30). Sulla nozione di provvidenza si veda anche la riflessione sull'intelligenza demiurgica in *Timeo* 30 B – C; per approfondire la valenza plotiniana di *pronoia* rinvio a C. PARMA, *Pronoia und Providentia. Der Vorsehungsbegriff Plotins und Augustins*, E. J. Brill, Leiden 1971.

<sup>9</sup> C. CARBONARA, *La filosofia di Plotino*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1954, 175.

e coordinati.

Certamente, l'ingiustizia che un uomo commette verso un altro è sempre un'ingiustizia da parte di chi la commise e il suo autore non sfugge al castigo; *ma poiché è inserita nell'ordine universale, non è ingiustizia in esso, neppure per colui che l'ha subita: perché così era necessario*. Se colui che la subisce è buono, anche l'ingiustizia conduce, per lui, a un bene» (IV, 3, 16, 12-23). Plotino non propone una scala assiologica, un normativismo più o meno sofisticato ma un approccio olistico in cui tutto è dentro.

La sua è una *strada*, un'*investigazione (methodos)* che non ci *introduce*, heideggerianamente, in un altro luogo ma ci invita a mettere a fuoco le stesse cose che guardiamo solitamente. In altri termini, cari al *cripto-neoplatonico* Heidegger, non possiamo essere condotti alla giustizia perché essa è il luogo in cui già *soggiorniamo* ma possiamo essere aiutati a *ri-pensare (andenken)* che in essa già *dimoriamo*<sup>10</sup>.

### **La giustizia plotiniana come metodo: Agostino ed Hegel**

La lezione di metodo di Plotino è recepita in modo formidabile da Agostino che ci chiede di correggere il nostro sguardo *idiota (idiotēs)*, ossia concentrato sul particolare, in quanto solo un occhio *sinottico* è capace di percepire l'unitarietà del Bene. Punto di confluenza del linguaggio metaforico platonico e plotiniano è il Libro I del *De Ordine*: «Poniamo che uno ci veda così poco, che il suo sguardo riesca a percepire in un pavimento a mosaico solo una tessera alla volta. Egli rimprovererebbe all'artista l'imperizia nell'opera d'ordinamento e composizione, nella convinzione che le diverse pietruzze sono state maldisposte. Invece è proprio lui che non può cogliere e rappresentarsi in una *visione d'insieme* le tessere armonizzate in una riproduzione d'unitaria bellezza. La medesima condizione si verifica per le persone incolte. *Incapaci di comprendere e riflettere sull'universale e armonico ordinamento delle cose*, se qualche aspetto, che per la loro immaginazione è grande, li urta, pensano che nell'universo esiste una grande irrazionalità» (I, 1, 2)<sup>11</sup>.

La giustizia concepisce un *fuori*, una extraterritorialità ma un governo che riporta nel giusto ciò che vorrebbe deviare. La giustizia divina è il

<sup>10</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Introduzione alla filosofia. Pensare e poetare*, trad. it., Bompiani, Milano 2009. Sul neoplatonismo heideggeriano, rinvio a F. DE NATALE, *Heidegger e Plotino: Consonanze imperfette*, in AA. VV., *Confronti con Heidegger*, G. SEMERARI, (a cura), Dedalo, Bari 1991, 35.

<sup>11</sup> Per la traduzione mi riferisco a *L'Ordine*, Città Nuova, Roma 1970. Per una analisi attempta di questi passi agostiniani rinvio a M. BETTETINI, *La misura delle cose*, Rusconi, Milano 1995, 77ss.

luogo capace di ospitare e neutralizzare ogni *fuorilegge*, non permettendo che l'ordine venga minimamente intaccato: «lo penso che *niente possa accadere al di fuori dell'ordine di Dio*, perché lo stesso male, per quanto riguarda la sua nascita, in nessun modo è nato all'interno dell'ordine di Dio, ma la giustizia non ha permesso che fosse fuori dall'ordine e *l'ha ricondotto e costretto all'ordine che gli compete*» (II, 7, 23).

Gli enti non sono imprigionati ma ricondotti alla propria natura, alla propria dimora. La *dimensione sinottica* della razionalità neoplatonica da Plotino, attraverso la mediazione agostiniana, arriva intatta nel processo dialettico pensato da Hegel nella *Vorrede* alla *Fenomenologia dello Spirito*: «*Il vero è il Tutto (Das Wahre ist das Ganze)*. Il Tutto, però, è solo *l'essenza che si compie mediante il proprio sviluppo (seine Entwicklung sich vollendende Wesen)*. Dell'Assoluto, infatti, bisogna dire che è essenzialmente un *risultato (Resultat)*, che solo alla *fine (Ende)* è ciò che è in verità [i corsivi sono di Hegel]»<sup>12</sup>.

La *Fenomenologia*, mediante le sei Figure dello Spirito, è di fatto un percorso in cui la ragione umana pian piano da *idiota*, fissata sul particolare che è la «certezza sensibile» (*sinnliche Gewißheit*)<sup>13</sup>, giunge a una consapevolezza propria del *synoptikos* platonico: «Il compito dell'individuo dallo stato incolto fino al sapere è *stato inteso necessariamente nel suo senso generale*, e si è trattato di considerare l'individuo universale, lo Spirito autocosciente, nel suo processo di formazione»<sup>14</sup>.

Il male, l'ingiustizia ci appaiono tali se vediamo le cose con lo sguardo parziale e limitato delle «persone incolte» di cui parla Agostino a proposito delle tessere del mosaico.

Per esprimere attraverso un *logos* adeguato un siffatto movimento *teoretico*, Hegel si avvale della «*dimensione ossimorica del linguaggio plotiniano*»<sup>15</sup>, ossia di una discorsività capace di tenere insieme le opposizioni come accade con l'inspirazione e l'espiazione che solo insieme, costituiscono il respiro. Allora anche l'antitesi più oppositiva e l'ingiustizia apparentemente indicibile, costituiranno sempre e comunque, *dentro* il processo dialettico, «*l'immane potenza del negativo*» (*die ungeheure Macht des Negativen*)<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. V. CICERO, (a cura), Bompiani, Milano 2011, 69.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 168-171.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 79-81.

<sup>15</sup> L. SPATARO, *Il linguaggio della libertà in Enneadi VI, 8*, in «Verifiche», 3-4 Luglio-Dicembre 1994, 348.

<sup>16</sup> G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, 84-85.

Il male, per quanto possa sembrare un corpo estraneo, è invece ingrediente indispensabile perché il vero si compia<sup>17</sup>.

Queste indicazioni metodologiche, sottese alle riflessioni della *Prefazione alla Fenomenologia*, sono i semi da cui scaturisce tutta la pianta, dalla «Coscienza» al «Sapere Assoluto». La scrittura hegeliana come effetto di una tale adesione al metodo, *si plotinizza*, tanto che la morte stessa è svuotata di ogni valenza ontologica, apparendo come mera «ir-realtà» (*Unwirklichkeit*): «La morte, se così vogliamo chiamare quella ir-realtà, è la cosa più terribile, e per tenere fermo ciò che è morto è necessaria la massima forza.

Se infatti la bellezza impotente odia l'intelletto, ciò avviene perché si vede richiamata da questo a compiti che essa non è in grado di assolvere. *La vita dello Spirito, invece, non è quella che si riempie d'orrore dinanzi alla morte e si preserva integra dal disfacimento e dalla devastazione, ma è quella vita che sopporta la morte e si mantiene in essa.* Lo Spirito conquista la propria verità solo a condizione di ritrovare se stesso nella disgregazione assoluta. Lo Spirito è questa potenza, ma non nel senso del positivo che distoglie lo sguardo dal negativo, ma come quando ci sbarazziamo in fretta di qualcosa dicendo che *non è o che è falso*, per passare subito a qualcos'altro. Lo Spirito è invece questa potenza solo quando guarda in faccia il negativo e soggiorna presso di esso. Tale soggiorno (*Verweilen*) è *il potere magico (Zauberkraft) che converte il negativo nell'essere (die es in das Sein umkehrt)*<sup>18</sup>.

Guardare in faccia il negativo, significa trovare le parole anche dinanzi al *mysterium iniquitatis* in cui sembra esserci una sospensione del razionale. Anche il «*nach Auschwitz*», tragica categoria esistenziale e politica del Novecento, può nel *methodos* neoplatonico trovare la propria casa, far cessare il nomadismo lévinassiano del *logos*<sup>19</sup> Il *Giusto (Rechte)* se fosse ostaggio dei punti di vista, potrebbe generare solo le ennesime torri di Babele della nostra storia ma esso non è semplicemente in un *dopo* da costruire ma essenzialmente in un *prima* costitutivo di cui è intessuto il

<sup>17</sup> Su questo è possibile trovare puntelli importanti dalle argomentazioni di JACQUES DERRIDA: «Questa lotta appare esterna alla filosofia poiché il suo campo è quello di una didattica circuyente e non di una auto-presentazione del concetto. *Ma essa è interna alla filosofia nella misura in cui, come afferma anche la Prefazione, l'esteriorità del negativo (il falso, il male, la morte) appartiene ancora al processo della verità e deve lasciarvi la propria traccia*» (*La Disseminazione*, a cura di S. PETROSINO, Jaca Book, Milano 1989, 55).

<sup>18</sup> G. W. F. HEGEL *Fenomenologia dello Spirito*, 84-87.

<sup>19</sup> Cf. S. PETROSINO, *La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1980.

mondo e il soggetto: «Il Giusto stesso non è una nozione che possa essere oggetto di discussione come un'essenza di cui impadronirsi.

Il Giusto piuttosto costituisce il soggetto»<sup>20</sup>.

Un soggetto non monadico ma originato da una relazione, da un incontro-scontro (Tesi-Antitesi) in cui dalla reciproca limitazione emerge la giustizia.

È da una parte una perdita, un perdersi ma per ritrovarsi in un compimento sovra-individuale. Efficace su questo, la Figura dell'«Autocoscienza» (*Selbstbewußtsein*): «E la coscienza farà appunto esperienza di ciò che lo Spirito è: sostanza assoluta che, nella perfetta libertà e autonomia della propria opposizione, cioè delle diverse autocoscienze essenti per sé, costituisce l'unità delle autocoscienze stesse: *lo che è Noi, e Noi che è lo (Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist)*»<sup>21</sup>.

Il giusto accade in un Io generato da altro da sé, accade dal riconoscimento di un Tu da cui si innesca un Noi: «L'io per Hegel è costituito dal rapporto con l'altro. Compreso quell'altro che è se stesso come oggetto di riflessione, oggetto di una sorta di torsione su di sé. Tale alterità che sembra erodere "dal di dentro" la supposta padronanza della propria identità è invece una *negatività generativa del sé* [il corsivo è mio], che senza tale rapporto, si distruggerebbe. Funziona dunque nella coscienza di sé un "non", una negazione (mancanza, rapporto, desiderio, ecc.) in cui l'io emerge e si mantiene»<sup>22</sup>.

La giustizia, in definitiva, attiene a un luogo, una sorta di *chora*, di grembo materno *in cui e di cui* siamo fatti. Su questo, Hegel è inequivocabile: «Io sono nella sostanza etica solo quando considero il Giusto *in sé e per sé*. Allora essa è l'essenza dell'autocoscienza, e l'autocoscienza, per converso, è la *realtà e l'esistenza della sostanza etica*, è il suo *Sé* e la sua *volontà*»<sup>23</sup>.

Vale la pena giocare la partita, perché, anche se ci volesse l'ultimo rigore, la vittoria della Giustizia si mostrerà e ci mostrerà che l'esito non era, non è e non sarà mai in discussione. Del resto quando si ha un Presidente così potente e buono, prima o poi si finisce con alzare la Coppa!

<sup>20</sup> G. DALMASSO, *Hegel, probabilmente. Il movimento del vero*, Jaca Book, Milano 2015, 79.

<sup>21</sup> G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, pp.272-273. Particolarmente riuscito il Commento di F. CHEREGHIN, *La "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel. Introduzione alla lettura*, NIS, Roma 1994, 92, «Autentico riconoscimento sarebbe possibile solo là dove ciascuna autocoscienza si rapportasse all'altra riconoscendosi in essa, vale a dire se ciascuna sacrificasse liberamente all'altra la propria indipendenza e, passando attraverso la perfetta libertà della reciproca alienazione, realizzasse l'unità di entrambe».

<sup>22</sup> G. DALMASSO, *Hegel, probabilmente. Il movimento del vero*, 13-14.

<sup>23</sup> G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, 586-587.

### **Abstract**

Holiness is the common vocation of the baptised. The Lord calls everyone to the fullness of communion with Him, after leading a righteous life aimed at the heavenly homeland. The Christian strives to gradually conform to Christ with his life, with his acts and choices in order to show His presence into the world. The Church has always pointed at some of his sons as possible witnesses of this path through the act of Canonization, but many are those who lived beside us, beside their families and beside their ecclesial communities as saints without halo. They are religious men and women, priests and a lot of laypeople that led their life by adhering coherently to the Gospel.

**Keywords:** Canonization, holiness, common vocation, conformation

### **Santi e vocazione alla santità**

Il Concilio Vaticano II e particolarmente la *Lumen Gentium*<sup>1</sup> richiama puntualmente i credenti alla vocazione comune battesimale come via ordinaria per raggiungere la comunione con Dio.

Ma cosa vuol dire essere santi? Chi è chiamato ad essere santo? Spesso si è portati ancora a pensare che la santità sia una meta riservata a pochi eletti. Le figure che emergono nel calendario liturgico tante volte sono quelle di pastori, di religiose e religiosi, fondatori e in alcuni casi martiri che però rimandano alla memoria dei primi secoli.

Uomini e donne che hanno conformato la loro vita a Cristo mediante il martirio, l'esperienza monastica, l'ingresso in un ordine religioso (dalla vita minoritica ai grandi ordini) o in una congregazione.

Papa Benedetto XVI nell'ultimo appuntamento delle catechesi del Mercoledì dedicate alla santità ha fatto una meravigliosa sintesi della comune vocazione alla santità. Ne vale la pena leggerla:

“In Cristo il Dio vivente si è fatto vicino, visibile, ascoltabile, toccabile affinché ognuno possa attingere dalla sua pienezza di grazia e di ve-

---

<sup>1</sup> cfr Cost. *Lumen gentium*, 39-42

rità. Perciò, tutta l'esistenza cristiana conosce un'unica suprema legge, quella che san Paolo esprime in una formula che ricorre in tutti i suoi scritti: in Christo Jesu, in Cristo Gesù. La santità, la pienezza della vita cristiana non consiste nel compiere imprese straordinarie, ma nell'unirsi a Cristo, nel vivere i suoi misteri, nel fare nostri i suoi atteggiamenti, i suoi pensieri, i suoi comportamenti. Per il Pontefice, la misura della santità è data dalla statura che Cristo raggiunge in noi, da quanto, con la forza dello Spirito Santo, modelliamo tutta la nostra vita sulla sua. È l'essere conformi a Gesù. Il Concilio Vaticano II, nella Costituzione sulla Chiesa, parla con chiarezza della chiamata universale alla santità, affermando che nessuno ne è escluso.

Una vita santa non è frutto principalmente del nostro sforzo, perché è Dio, il tre volte Santo, che ci rende santi, è l'azione del suo Spirito che ci anima dal di dentro, è la vita stessa di Cristo Risorto che ci è comunicata e che ci trasforma. La santità ha dunque la sua radice ultima nella grazia battesimale, nell'essere innestati nel Mistero pasquale di Cristo, con cui ci viene comunicato il suo Spirito, la sua vita di Risorto. San Paolo sottolinea in modo molto forte la trasformazione che opera nell'uomo la grazia battesimale e arriva a coniare una terminologia nuova, forgiata con la preposizione con': con-morti, con-sepolti, con-risuscitati, con-vivificati con Cristo; il nostro destino è legato indissolubilmente al suo. Dio, comunque, rispetta sempre la nostra libertà e chiede che accettiamo questo dono e viviamo le esigenze che esso comporta, chiede che ci lasciamo trasformare dall'azione dello Spirito Santo, conformando la nostra volontà alla volontà di Dio. Ma come può avvenire che il nostro modo di pensare e le nostre azioni diventino il pensare e l'agire di Cristo? Qual è l'anima della santità? Ancora una volta, ha affermato il Pontefice, il Concilio Vaticano II ci offre un'indicazione precisa; ci dice che la santità cristiana non è altro che la carità pienamente vissuta.

Dio ha largamente diffuso il suo amore nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo, che ci fu dato; perciò il dono primo e più necessario è la carità, con la quale amiamo Dio sopra ogni cosa e il prossimo per amore di Lui. Ma perché la carità, come un buon seme, cresca nell'anima e vi fruttifichi, ogni fedele deve ascoltare volentieri la parola di Dio e, con l'aiuto della sua grazia, compiere con le opere la sua volontà, partecipare frequentemente ai sacramenti, soprattutto all'Eucaristia e alla santa liturgia; applicarsi costantemente alla preghiera, all'abnegazione di sé stesso, al servizio attivo dei fratelli e all'esercizio di ogni virtù. La carità, infatti, dirige tutti i mezzi di santificazione, dà loro forma e li conduce al loro fine. Per il Santo Padre, è essenziale non lasciare mai una domenica senza un incontro con Cristo Risorto nell'Eucaristia, che è luce per tutta la settimana, e non finire un giorno



senza almeno un breve contatto con Dio. Nella strada della nostra vita seguire l'indicatore di strada che Dio ci ha dato con Cristo che è solo l'esplicitazione di cosa è la carità. Perciò il vero discepolo di Cristo si caratterizza per la carità sia verso Dio che verso il prossimo.

Sant'Agostino, ha ricordato Benedetto XVI nell'Udienza generale di oggi, commentando il capitolo quarto della Prima Lettera di san Giovanni, dice una cosa coraggiosa: Ama e fa' ciò che vuoi. Chi è guidato dall'amore, chi vive la carità pienamente è guidato da Dio, perché Dio è amore. Ma possiamo noi con i nostri limiti tendere così in alto? La Chiesa, durante l'anno liturgico, ci invita a fare memoria di una schiera di santi, di coloro, cioè, che hanno vissuto pienamente la carità, hanno saputo amare e seguire Cristo nella loro vita quotidiana. Essi ci dicono che è possibile per tutti percorrere questa strada. In ogni epoca della storia della Chiesa, ad ogni latitudine della geografia del mondo, i santi appartengono a tutte le età e ad ogni stato di vita, sono volti concreti di ogni popolo, lingua e nazione, ha proseguito il Pontefice. Devo dire anche per la mia fede personale molti santi, non tutti, sono vere stelle nel firmamento della storia. Per me non solo alcuni grandi santi che amo e conosco bene sono indicatori di strada, ma anche i santi semplici, cioè le persone buone che vedo nella mia vita, che non saranno mai canonizzate, sono persone normali, per così dire, senza eroismo visibile, ma nella loro bontà di ogni giorno vedo la verità della fede.

Questa bontà alla quale sono maturati nella fede della Chiesa è per me la più sicura apologia del cristianesimo e segno di dov'è la verità. Nella comunione dei santi, coltiviamo la ferma speranza di poter imitare il loro cammino e condividere un giorno la vita eterna. Come è grande, bella e semplice la vocazione cristiana vista in questa luce. Tutti siamo chiamati alla santità: è la misura stessa della vita cristiana. Di qui l'invito ad aprirsi all'azione dello Spirito Santo, che trasforma la nostra vita, per essere anche noi come tessere del grande mosaico di santità che Dio va creando nella storia, perché il volto di Cristo splenda nella pienezza del suo fulgore. Non abbiamo paura di tendere verso l'alto, verso le altezze di Dio; non abbiamo paura che Dio ci chieda troppo, ma lasciamoci guidare in ogni azione quotidiana dalla sua Parola, anche se ci sentiamo poveri, inadeguati, peccatori: sarà Lui a trasformarci secondo il suo amore<sup>2</sup>.

Se è vero che la santità non è qualcosa che ci procuriamo noi, è anche vero che dobbiamo fare la nostra parte per conquistarla e tendere alla bellezza di questa comunione, a questo ritorno a Dio. Gli farà eco papa Francesco qualche anno più tardi:

*“Per essere santi, non bisogna per forza essere vescovi, preti o religiosi: no,*

<sup>2</sup> BENEDETTO XVI, *Catechesi del Mercoledì – Udienza Generale*, 13 aprile 2011

*tutti siamo chiamati a diventare santi! Tante volte, poi, siamo tentati di pensare che la santità sia riservata soltanto a coloro che hanno la possibilità di staccarsi dalle faccende ordinarie, per dedicarsi esclusivamente alla preghiera. Ma non è così! Qualcuno pensa che la santità è chiudere gli occhi e fare la faccia da immaginetta. No! Non è questo la santità! La santità è qualcosa di più grande, di più profondo che ci dà Dio. Anzi, è proprio vivendo con amore e offrendo la propria testimonianza cristiana nelle occupazioni di ogni giorno che siamo chiamati a diventare santi. E ciascuno nelle condizioni e nello stato di vita in cui si trova”<sup>3</sup>.*

### **La forza della carità nella contemplazione di Dio**

I Santi, sottolinea papa Francesco sono “gli amici di Dio”, perché nella loro vita “hanno vissuto in comunione profonda con Dio”. Egli traccia un identikit dei Santi che, avverte subito, “non sono superuomini, né sono nati perfetti. I Santi sono come noi, come ognuno di noi”, hanno vissuto “una vita normale”, ma hanno “conosciuto l’amore di Dio” e lo hanno “seguito con tutto il cuore, senza condizioni e ipocrisie”.

Da che cosa si riconosce questa Santità? “I Santi sono uomini e donne che hanno la gioia nel cuore e la trasmettono agli altri”. La gioia, dunque, tratto distintivo dei Santi, in contrapposizione a quella “faccia da funerale” che, lo dice tante volte, hanno alcuni cristiani che non vivono bene la loro fede.

Volendo aprire un focus solo sulla santità calabrese possiamo cogliere che essa si caratterizza per co un denominatore comune: una concreta presenza nella vita sociale ma sempre alimentata dall’amore per Dio e da una vera e propria spiritualità della grotta.

Essa è come un fiume carsico che parte da lontano, da molto lontano, affonda le sue radici nell’esperienza del moanchesimo italo-greco, nell’eremitismo, per passare poi dalle grandi figure del primo millennio: Nilo e Bartolomeo da Rossano, Bruno, Gioacchino... e poi Francesco di Paola e dei suoi figli spirituali, fino ai nostri giorni. Nel caso dei Minimi essa si caratterizza come un carisma “dettato e vissuto dallo stesso fondatore”, san Francesco, che trova la forza per dire di no alle ingiustizie, soccorrendo gli ultimi ed i poveri, gli ammalati e gli esclusi, solo dopo aver stazionato nell’anfratto. Egli si era rifugiato nella grotta per cercare Dio e ha ritrovato i fratelli, ha rivolto il suo sguardo verso il Cielo e ha penetrato la storia, andando oltre l’esteriorità e l’epidermicità degli eventi.

Nicola da Longobardi, fraticello dell’ordine paolano, proveniente dal-

<sup>3</sup> Francesco, *Catechesi del Mercoledì – Udienza Generale*, 19 novembre 2014

l'esperienza dei campi, quindi da una vita concreta e aspra, provato anche nel corpo da una misteriosa cecità, ha aperto gli occhi sul mistero in maniera graduale e profonda, fino a leggere gli eventi con la lucidità e la profezia dei grandi uomini di Dio. I suoi servizi, che lo portavano sul limite del convento per accogliere i fratelli, il suo incamminarsi come questuante furono tutt'altro che solo gli umili servizi riservati ai fratelli laici. Furono per lui l'occasione per conoscere la storia e caricarsene di responsabilità. La sua bisaccia diveniva giornalmente carica di storia e soprattutto di storie di sofferenze e povertà da immergere nel cuore della Trinità Santa verso la quale additava la vita degli altri.

Le sue esperienze mistiche lo collocano nella scia di tanti santi calabresi; tutti hanno un qualcosa di contemplativo nella loro spiritualità. La presenza dei monaci basiliani, come abbiamo detto, delle tradizioni orientali, hanno impresso nei calabresi una caratteristica "monastica", attiva e dinamica, del tutto inedita grazie alle grandi figure che l'hanno interiorizzata e incarnata nella loro storia, nella loro terra. I calabresi sono stati come delle spugne che hanno assorbito e poi rilasciato l'acqua spirituale della contemplazione divina, tradotta in alcuni casi in profezia sociale, culturale e solidale.

È qui in Calabria che san Bruno trova l'humus per la sua scelta di ritirarsi solo davanti a Dio. È qui che l'abate di Fiore avvia il sogno monastico di una Chiesa rinnovata dove uomini afferrati dallo Spirito Santo guidano i fratelli nell'esperienza della contemplazione trinitaria e suo svelarsi nel mistero della storia. È qui che Francesco di Paola si rifugia per un rinnovamento interiore ed esteriore del corpo di Cristo.

In questo scenario va colta anche la santità moderna dei figli di questa terra che "parlano con Dio" per dire una parola all'uomo contemporaneo: Angelo d'Acri, Umile da Bisignano, Gaetano Catanoso, Elena Aiello, Francesco Maria Greco, Francesco Mottola...

Attardandomi ancora sulla testimonianza eroica di Nicola Saggio emerge che non ci troviamo di fronte ad un eroe, ma un cercatore dei Divini Misteri che nella carne dei bisognosi ha servito il suo Signore. Maestro spirituale che gli aprì lo scrigno della conoscenza interiore, fino a voli pindalici fatti di estasi ed altre manifestazioni interiori, fu Dio stesso sotto le cui ali aveva cercato riparo. Le testimonianze ce lo presentano sempre intento a parlare di cose spirituali, dell'amore di Dio, dell'augusta Trinità. Non fu certo la sua preparazione culturale a collocarlo fra i catechisti più ricercati dalle famiglie romane, ma la sua semplicità perché

*“vedeva ed udiva il Signore”.*

Come accadeva questo. Oltre al mistero della Grazia di Dio c'è la disponibilità dell'uomo di farsi conquistare da Lui. Egli si è lasciato letteralmente affascinare dalla bellezza tanto da farsene portatore con la semplicità del fraticello, la forza dell'uomo di Dio, cosciente di essere *“grazia di Dio collocata in una cassa di fango”*.

La preghiera, la messa quotidiana, il rosario, le penitenze ed i sacrifici, l'obbedienza ai superiori, sono le mattonelle giuste per lastricare la via per il Cielo.

Egli recava nelle periferie dell'uomo, fra le povertà spirituali e materiali, ma carico, ricco, della sua esperienza di Dio. La coscienza di essere fragile e peccatore non lo distoglieva dal proclamare la sua fiducia piena nella Trinità: *“Io ho sempre sperato nella SS Trinità ed in essa spero di terminare questa vita”* e cosciente della forza della misericordia si impegnava anche nella sua povera intercessione: Disse al duca di Paganica, Don Giuseppe Mattei Orsini: *“ho bisogno che il Signore Dio mi usi tutta la sua misericordia per salvarmi, nondimeno confido nella medesima e, quando per sua infinita grazia mi facesse degno della salute eterna vi terrò raccomandato al Signore”*.

Il buon navigatore solca i mari nei momenti tempestosi e nei tempi di bonaccia, ma sa bene qual è il suo approdo. Consegnò la sua anima a Dio pronunciando quella parola che riassume e riassume la gioia e il destino finale del credente: *“Paradiso, Paradiso”* disse prima di morire in Dio<sup>4</sup>.

Che grande forza hanno i racconti della sua *“apprensione”* per i bisognosi. Il suo condividere la questua con chi incontrava sulla strada, il suo correre per servire alla porta chi passava e chiedeva asilo o una minestra calda. Solo una vita così orientata lo porterà a declinare l'udienza con papa Clemente XI perché era in ritardo nel servizio ai poveri. Il pontefice informato commentò l'accaduto con grande ammirazione: *“fra Nicola è un religioso santo e di somma carità: lascia Noi per servire i poveri, quando tanti altri aspettano in anticamera”*.

L'attualità del suo messaggio per la Calabria e per la Chiesa intera sta nella Carità che si alimenta con la contemplazione dell'Amore di Dio ed una vita credibile. Egli in fondo fu un semplice frate, un laico che si è consacrato al Signore attraverso i servizi più umili e più poveri ma che all'eloquenza delle parole ha preferito l'eloquente linguaggio dei segni.

*“Mostrami la tua fede senza le opere, e io con le mie opere ti mostrerò*

---

<sup>4</sup> Vedi P. BRUNI – E. GABRIELI – G. PICARDO, *Il falco della Trinità. Saggio da Longobardi, il minimo dei minimi che trovò Dio nei poveri di Calabria*, Pellegrini 2014

la mia fede" (Giacomo 2,18).

È questo il percorso che deve fare ogni battezzato, come ci ha ricordato il Correttore generale, padre Marinelli, nel suo messaggio per la Canonizzazione dell'oblato di Longobardi "il Concilio Vaticano II con la chiamata alla universale santità, ha voluto ricordarci che essa non è una questione di élite ma riguarda tutti gli stati di vita; non consiste in cose eccezionali, ma nel vivere fedelmente i doveri del proprio stato, unitamente al grande precetto dell'amore".

Questa santità è la santità contagiosa di cui parlò monsignor Salvatore Nunnari additando questa figura alla chiesa cosentina e alla Calabria intera nel messaggio per la sua Canonizzazione nel 2014.

È innegabile il ruolo positivo che i Santi possono giocare in questo tempo di nuova evangelizzazione, come testimoni credibili della fede in Dio Trinità e come efficaci evangelizzatori.

*"Nella storia le "Passio" dei martiri e le "Vite" dei santi hanno sempre suscitato partecipazione e conversione... Come Gesù Cristo passò su questa terra beneficiando, così anche i santi vivono facendo del bene e sono ben voluti dal popolo di Dio. La loro vita di fede affascina perchè è piena di opere buone...dovunque nel mondo i santi riportano i fedeli al Cristo e al Vangelo"*<sup>5</sup> scrisse il cardinale Amato, prefetto della Congregazione delle Cause dei Santi.

Proprio a Cosenza il 14 settembre 2011, in occasione del rito di beatificazione di Elena Aiello, il cardinale Angelo Amato ha indicato i santi come "i campioni dello Spirito"; in loro vengono esaltati *"i tratti distintivi della calabresità: il coraggio di osare nel fare il bene, la tenerezza e la costanza, il pieno abbandono alla volontà di Dio...la carità si manifesta nell'esempio e nella testimonianza della vita buona dei cristiani"* e citando *"l'esempio di San Francesco di Paola e di altri testimoni valorosi del Vangelo che sono vissuti in Calabria concludeva dicendo "essi ci confermano che in Calabria è possibile vivere il Vangelo in grado eroico, è possibile cioè farsi santi. E la Calabria, la vostra splendida terra, ha bisogno della bellezza spirituale dei santi"*<sup>6</sup>.

### **La fase diocesana**

*"Nei processi di beatificazione e canonizzazione si prendono in considerazione i segni di eroicità nell'esercizio delle virtù, il sacrificio della vita*

<sup>5</sup> A. AMATO, *I Santi testimoni della fede*, Lev 2012

<sup>6</sup> A. AMATO, *Omelia per la Beatificazione di Madre Elena Aiello*, Cosenza, Stadio San Vito, 14 settembre 2011

nel martirio e anche i casi nei quali si sia verificata un'offerta della propria vita per gli altri, mantenuta fino alla morte. Questa donazione esprime un'imitazione esemplare di Cristo, ed è degna dell'ammirazione dei fedeli<sup>7</sup>.

Come si procede? Prima di tutto ci deve essere un "attore" (promotore) che si interessa alla Causa, che la promuove. È diritto di ogni battezzato chiedere l'apertura di una inchiesta di beatificazione e canonizzazione. Generalmente è una Diocesi, un Ordine o una Congregazione o Associazione ecclesiale, una comunità, che custodisce la memoria del fratello vissuto in santità la sua fama di martirio e di vita buona vissuta secondo il Vangelo.

Va detto subito che per istruire i processi canonici si segue la grande tradizione della Chiesa, illuminata e consolidata dall'indicazione di papa Benedetto XVI (al secolo Prospero Lambertini) ma concretamente i recenti documenti promulgati dai Pontefici e dalla Congregazione delle Cause dei Santi Istituita nel 1969<sup>8</sup>:

*Divinus Perfectionis Magister*, Costituzione Apostolica sulla Beatificazione dei Servi di Dio e sulla Canonizzazione dei Beati (1983)

*Normae Servandae in Inquisitionibus ab Episcopis Faciendis in Causis Sanctorum*, Norme per le Inchieste Diocesane o Eparchiali (1983)

*Procedure nei Riti della Beatificazione* (2005)

*Sanctorum Mater*, Istruzione per lo Svolgimento delle Inchieste Diocesane o Eparchiali nelle Cause dei Santi (2007)

*Norme sull'amministrazione dei beni delle Cause di beatificazione e canonizzazione* (2016)

*Regolamento della Consulta Medica* (2016)

*Maiorem hac dilectionem* (2017)

*Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio sull'offerta della vita* (2017)

*Istruzione su "Le reliquie nella Chiesa: Autenticità e Conservazione"* (2017)

L'attore nomina un Postulatore che formato<sup>9</sup> per tale compito segue

<sup>7</sup> FRANCESCO, *Gaudete et exultate*, n. 5

<sup>8</sup> Papa Paolo VI con la Costituzione apostolica dell'8 maggio 1969 *Sacra Rituum Congregatio*, separò le funzioni dell'attuale Congregazione dei Santi dalla Congregazione dei riti. Essa era istituita il 22 gennaio 1588 da papa Sisto V con la costituzione *Immensa Aeterni Dei* e che in origine esercitava anche le funzioni oggi attribuite alle Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti. Con la costituzione apostolica *Pastor Bonus*, promulgata il 28 giugno 1988 da papa Giovanni Paolo II, il dicastero ha assunto l'attuale fisionomia.

<sup>9</sup> Lo Studium per i Postulatori è stato istituito presso la Congregazione delle Cause dei Santi da San Giovanni Paolo II, papa, nell'Udienza Pontificia del 2 giugno 1984, (AAS, LXXVI, 1089-1090) per presentare scientificamente gli aspetti fondamentali della Teologia, della Storia e del Diritto fondativi delle procedure delle Cause dei Santi al fine di

passo passo tutti i passi dell'inchiesta che si svolge prima a livello diocesano. Si chiede così all'Ordinario del luogo (Vescovo) attraverso una richiesta scritta (*Supplex Libello*) che illustra la vita, la fama, le opere e i motivi della richiesta di apertura della particolare Inchiesta.

Il Vescovo ovviamente chiede previamente di avviare alcune ricerche documentate per essere confortato nel procedere (fase preliminare). Vanno raccolti documenti, biografie e quant'altro possa essere utile a dimostrare la fama di virtù, di santità e di venerazione diffusa nel popolo di Dio; poi è lo stesso Ordinario che chiede il parere della Conferenza Episcopale regionale e il Nulla Osta alla Congregazione delle Cause dei Santi.

Solo dopo potrà procedere e costituire un apposito Tribunale diocesano con la nomina di un Giudice delegato, se non può presiedere lui stesso le Sessioni, un Promotore di Giustizia ed un Notaio. Compete al tribunale convocare i testimoni (*de visu, de audito...*) presentati dal Postulatore ed interrogarli, ricevere tutta la documentazione raccolta nel tempo dal Postulatore per sottoporla alle Commissioni nominate dal Vescovo (Storica e Teologica) che esprimerà un parere sui contenuti. Anche i membri di dette Commissioni, che presenteranno una Relazione, verranno interrogati. Il tribunale potrà anche convocare testimoni *ex officio*.

La prima e l'ultima Sessione sono pubbliche e coinvolgono il popolo di Dio, le altre sono riservate fino alla Pubblicazione degli Atti Processuali (e dichiarati validi) sui quali lavorerà poi il Postulatore per redigere, sotto la guida di un Relatore nominato dalla Congregazione delle Cause dei Santi, la cosiddetta *Positio* (posizione della Causa – Riassunto degli atti) che andrà giudicata.

È il Promotore di Giustizia, garante delle legalità delle procedure, a presentare al Tribunale diocesano il questionario con le domande da porre ai testimoni convocati.

Lo stesso procedimento si segue, con alcune varianti, per i processi *super miro* (presunto miracolo attribuito all'intercessione del futuro beato nella diocesi dove è avvenuto) *super martyrum* e oggi per *l'offerta della vita* ma anche per le *Cause storiche* per le quali esistono documenti storici, fama ma non ci sono più testimoni.

La raccolta delle prove circa la fama di santità e circa l'esercizio delle virtù o circa il martirio viene effettuata generalmente nella diocesi in cui è morto il Servo di Dio e trascorsi almeno cinque anni dalla sua morte.

---

formare degli esperti in tale materia. Lo Studium rilascia un apposito Diploma per Postulatori e Collaboratori dei Tribunali diocesani in materia di Inchieste per le Beatificazioni e Canonizzazioni.

Questa raccolta di prove ha un carattere istruttorio ed è eseguita da un apposito tribunale costituito dal Vescovo del quale fanno parte un giudice delegato, il promotore di giustizia e un notaio. Interrogati i testi presentati dal postulatore, insieme a quelli chiamati *ex officio* dal tribunale per verificare, sotto giuramento, le prove della fama di santità e l'esercizio di una vita virtuosa, una commissione storica ed inquadra la figura del servo di Dio. Eventuali pubblicazioni e scritti editi vengono sottoposti ad una preventiva censura teologica per verificare eventuali errori di tipo dottrinale o teologico.

Le attestazioni delle commissioni e di eventuali periti vengono recepite dal tribunale per meglio tratteggiare la figura e la personalità del servo di Dio. Il vescovo o il giudice delegato verificano inoltre che al servo di Dio non è tributato culto pubblico (esempio esposizione di reliquie, messe in suo onore, immagine esposte sugli altari o con aureola...).

Concluso quanto sopra esposto, il tribunale aggiunge il proprio parere circa l'attendibilità dei singoli testi e, in generale, circa la completezza dell'istruttoria e il valore del materiale raccolto.

Il tutto, chiuso e sigillato, viene trasmesso alla Congregazione delle Cause dei Santi.

Concluso il processo viene nominato un Portatore, quasi sempre il Postulatore, che ha l'incarico di portare due copie dell'Inchiesta a Roma (transunti). L'altra copia (archetipo) resta nell'Archivio riservato della diocesi e non può essere aperta senza permesso esplicito e motivato dell'Ordinario.

### **La fase romana**

Il primo passo della fase romana di una causa i Canonizzazione, si apre con la Validità giuridica data dalla Congregazione delle Cause dei Santi degli Atti dell'Inchiesta diocesana. Detta Congregazione studia e analizza la documentazione presentata dopo la *fase diocesana* di una inchiesta sulle virtù o su un presunto miracolo attribuito all'intercessione di un servo di Dio. Ha inizio così la fase romana. L'attore nomina il Postulatore per questa seconda fase.

La beatificazione e la canonizzazione non sono atti in forza dei quali una persona morta in concetto di santità viene promossa ad uno *status* superiore, ma costituiscono invece, un bene per la Chiesa pellegrina sulla terra, a cui, mediante la beatificazione, viene concesso di poter tributare culto pubblico ad un Servo di Dio entro l'ambito limitato di una o più



diocesi o di un'istituzione; con la canonizzazione, il Papa pronuncia un giudizio infallibile sul fatto che il Santo gode della gloria in cielo e il suo culto è esteso a tutta alla Chiesa universale.

Prima però, che il Papa pronunci tale definizione o autorizzi l'iscrizione di un servo di Dio nell'elenco dei beati e ne autorizzi il culto in una diocesi, occorre verificare che ci siano i requisiti necessari: *la voce del popolo di Dio che testimonia, insieme ai pastori*, la fama di santità di cui gode il Servo di Dio; le *prove complete dell'eroicità delle virtù o del martirio subito per la fede*; ed infine, *la voce di Dio*, mediante il compimento di uno o più miracoli per l'intercessione del suo Servo. Se sarà comprovato e presentato al Papa quello che molti definisco una sinfonia o "un complesso armonico di voci", egli potrà contare sui presupposti per decidere e procedere o meno alla beatificazione o alla canonizzazione.

Nella Congregazione, il primo passo consiste nell'esame degli atti ricevuti, per constatare la loro validità giuridica, dopo di che la causa è affidata a un Relatore, sotto la cui guida viene redatta la *positio* contenente l'esposizione dettagliata della vita e delle virtù del Servo di Dio sulla base delle risultanze processuali.

La *Positio* consegnata alla Congregazione delle Cause dei Santi cerca di provare che il Servo o la Serva di Dio praticò in grado eroico le singole virtù, sia teologali (fede, speranza e carità) sia cardinali (prudenza, giustizia, forza e temperanza).

*"Se nella vita di una persona morta in concetto di santità sono avvenuti dei fenomeni mistici di carattere straordinario, essi hanno, nondimeno, una rilevanza secondaria, giacché, per la canonizzazione, la Chiesa tiene conto esclusivamente della pratica delle virtù o, in altre parole, del grado di carità con il quale la Serva di Dio cercò giorno dopo giorno ed in ogni circostanza di compiere la volontà di Dio. Ha reso un fiacco servizio alla pastorale della Chiesa e alla vita del popolo cristiano quel genere letterario in voga per secoli che sembrava identificare la santità con le estasi, bilocazioni e altri fenomeni straordinari, con il triste risultato di presentare solo una caricatura deforme e intrisa di miracolismo di quella santità alla quale Dio chiama tutti gli uomini. Con la loro vita, non esente da difetti e da lotte, i santi sono araldi di un messaggio perenne, valido per ogni persona e per ogni epoca: tutti, nessuno escluso, dobbiamo raggiungere la vetta, vale a dire la pienezza della carità. Il Signore vuole che ciascuno viva santamente la sua vita ordinaria, quella di tutti i giorni, quella che è fatta di lavoro e di preghiera, di compimento fedele dei do-*

veri familiari e sociali, perché sono queste le circostanze nelle quali Dio ci viene incontro: una vita apparentemente piatta, ma resa grande dall'Amore che Dio misericordioso effonde nei nostri cuori e riempie di contenuto ogni nostra giornata rendendoci partecipi della trascendenza del quotidiano"<sup>10</sup>.

Consegnata alla Congregazione la *positio*, essa dovrà attendere il suo turno per essere discussa collegialmente da un Congresso di otto Consultori teologi con il Promotore della Fede. Superato questo primo esame con il parere favorevole di almeno due terzi dei votanti, la *positio* accompagnata dai voti dei Consultori è trasmessa ai Cardinali e ai Vescovi membri della Congregazione, i quali la esaminano in una riunione chiamata Congregazione ordinaria.

Se il giudizio di questa nuova istanza sarà positivo, la questione viene sottoposta al Santo Padre, il quale decide se si debba promulgare il decreto sull'eroicità delle virtù praticate dal Servo di Dio (o sul martirio). Solo a questo punto il papa autorizza la Venerabilità.

Oltre alla predetta prova delle virtù, che da una certezza morale, si attende la voce di Dio attraverso un segno forte: il miracolo.

*“Essi, se rigorosamente comprovati e riconosciuti ufficialmente dall'autorità della Chiesa, sono come un sigillo divino che conferma la santità del Servo di Dio la cui intercessione è stata invocata... Per le cause dei Santi, i miracoli hanno una significazione assai forte: fanno sentire in qualche modo la “voce di Dio” nel discernimento che la Chiesa opera in vista della beatificazione o della canonizzazione di un servo di Dio. Essi chiariscono e confermano il giudizio che coinvolge l'autorità di Pietro e della Chiesa”<sup>11</sup>.*

Per miracolo s'intende un fatto inspiegabile secondo le leggi della natura, compiuto da Dio (solo Dio può operare miracoli) da attribuire, senza nessun dubbio all'intercessione del Servo di Dio.

Alla notizia di un presunto miracolo, un primo esame è fatto dalla stessa postulazione che chiede pareri medici scritti a specialisti che rassicurano sull'inspiegabilità del fenomeno e la repentinità, oltre che la definitività. Il postulatore deve accertarsi, prima di chiedere al Vescovo l'apertura di una eventuale inchiesta, anche della solidità delle prove dell'intercessione del servo di Dio e la fondatezza di tutte le notizie.

Solo dopo queste approfondite verifiche chiederà al Vescovo del luogo

<sup>10</sup> JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ, *Il significato di un Processo di Canonizzazione*, Edizioni Amore Misericordioso - 1993

<sup>11</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al colloquio con la consulta medica di Lourdes promosso dalla Congregazione delle Cause dei Santi*, 19 novembre 1988

dove è avvenuto il fatto che nomina un apposito tribunale attraverso un uovo libello scritto. Nel caso del miracolo il tribunale è assistito anche da un perito, generalmente un medico. Questa è detta invece la fase diocesana.

Di primaria importanza la cartella clinica e le deposizioni dei medici curanti nonché, in generale, tutti i dati tecnici che permettano di arrivare ad una diagnosi accurata della malattia, della terapia seguita, della guarigione e dell'assenza di recidive o reliquati. Quest'ultimo aspetto è verificato da due medici, che incaricati dal tribunale, visitano la persona guarita. Il tribunale dovrà inoltre ricevere le prove atte ad evidenziare da quali persone e con quali preghiere (novene, ecc.) sia stata invocata l'intercessione del Servo di Dio.

Arrivati gli atti alla Congregazione delle Cause dei Santi e verificata la loro validità giuridica, viene redatto e stampata una nuova *Positio super miro*, che sarà esaminata prima dalla Consulta medica (se si tratta di una guarigione) composta da cinque specialisti. I periti dovranno formulare la diagnosi della malattia, esaminare la terapia eseguita, verificare se c'è stata una guarigione e rispondere ad una domanda precisa: se, cioè, secondo la loro scienza, la guarigione così esposta, ammette una spiegazione naturale. Si badi bene che non viene chiesto ai periti di dire se c'è o non c'è un miracolo, ma solo se, secondo le loro conoscenze, la guarigione ammette una spiegazione naturale.

Con il parere dei periti, il caso viene poi sottoposto al Congresso teologico, composto questa volta da sei Consultori e dal Promotore della Fede, i quali dovranno dire se il caso, giudicato inspiegabile dai periti medici, sia da ritenersi un miracolo e se esso può essere attribuito, senza dubbi, all'intercessione del Servo di Dio.

La *positio*, con il voto dei Consultori, è successivamente presentata all'Ordinaria dei padri Cardinali e Vescovi, membri della Congregazione delle Cause dei Santi.

Infine, tutto il materiale è consegnato al Papa, il quale decide se si debba promulgare il decreto circa il miracolo. Se anche dall'Ordinaria verrà un parere positivo il cardinale della Congregazione delle Cause dei Santi presenterà la documentazione al Papa che, *suo iure*, potrà decidere che abbia luogo la beatificazione.

Per la canonizzazione, anche nel caso di martirio, è richiesta una diffusione universale della venerazione del Beato nonché la prova di un miracolo dovuto alla sua intercessione e avvenuto dopo la beatificazione.

Concludiamo dicendo che una beatificazione o canonizzazione serve

primariamente alla Chiesa, non al servo di Dio che già gode della visione beata di Dio.

*“Ottenere il riconoscimento di una santità è senz’altro motivo di soddisfazione per tutti noi, esaltazione anche per la Calabria, ma in ogni caso costituisce un fatto marginale... La santità è un problema nostro...”<sup>12</sup>.*

Il riconoscimento pubblico della santità di quei fedeli che hanno sparso il loro sangue per la fede o che hanno praticato le virtù con perseveranza eroica appare come una costante nella vita della Chiesa. Mediante tale proclamazione realizzata dal Papa, la Chiesa rende grazie a Dio, onora quei suoi figli che hanno risposto generosamente alla grazia divina e li propone come esempio di quella santità alla quale sono chiamati tutti gli uomini, qualunque siano le circostanze concrete della loro vita su questa terra. Le beatificazioni e le canonizzazioni hanno sempre come finalità la gloria di Dio e il bene delle anime.

*“Dalla sua elezione al pontificato, Giovanni Paolo II ha curato con ritmo particolarmente intenso le cause di canonizzazione e sono stati da lui proclamati santi o beati molti fedeli cristiani di tutte le epoche, anche di tempi recenti, e delle più diverse condizioni: sacerdoti e laici, religiosi, persone sposate, deceduti ad un’età veneranda o chiamati dal Signore ancora giovani. Ciascuno di essi rappresenta dei tratti caratteristici e in tutti ugualmente si avverte un comune denominatore: hanno preso sul serio l’impegno radicato nel battesimo e, pur non essendo esenti da debolezze, nel corso della loro esistenza hanno risposto giorno dopo giorno alla grazia di Dio e, dopo aver combattuto con fermezza come membri della Chiesa militante, hanno meritato di entrare a far parte della Chiesa trionfante”.*

Il Concilio Vaticano II ricorda che: *“tutti i fedeli quindi sono invitati e tenuti a tendere alla santità e alla perfezione del proprio stato”<sup>13</sup>, non quindi una santità fatta di gesti clamorosi o compiuti da eroi della fede. Tutti, proprio tutti i fedeli, ricorda la stessa Costituzione Lumen Gentium, “sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità”<sup>14</sup>. Questa dottrina circa la chiamata universale alla santità fu considerata da papa Paolo VI “come la nota caratteristica del magistero conciliare del Vaticano II e la sua finalità ultima”.*

<sup>12</sup> Cfr L. RENZO, *Riflessione del Vescovo di Mileto-Nicotera-Tropea “Io e Natuzza” nel volume Il mio incontro con Natuzza, dello stesso autore, Libreria Editrice Vaticana, p. 21*

<sup>13</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, n. 42

<sup>14</sup> Ivi, n. 40