
Dei et Hominum



Istituto Superiore di Scienze Religiose
"San Francesco di Sales"
Via G. Rossini - 87036 Rende (CS)
Tel./Fax. 0984.837026
www.issr-cs.it - info@issr-cs.it

RIVISTA DI CULTURA CATTOLICA
E DI SCIENZE RELIGIOSE
DELL'ISSR "SAN FRANCESCO DI SALES"

ANNO XIII - N. 2
OTTOBRE 2020

Dei et
Hominum

NUOVA SERIE



DEI ET HOMINUM

*Rivista semestrale di cultura cattolica promossa
dall'Arcidiocesi di Cosenza-Bisignano,
dall'Istituto Superiore di Scienze Religiose
"San Francesco di Sales" di Cosenza*

Direttore responsabile

Dott. Vincenzo Antonio Tucci

(Iscritto nell'Elenco Speciale dell'Albo dei Giornalisti della Calabria - 16.11.2018)

Redazione

Parola di Vita

Segreteria di redazione

Tel. 0984.837026

Comitato scientifico

prof. Viviana Burza, docente Unical

prof. Artur Katolo, Ateneum Università Danziaca

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

Direzione - Redazione - Amministrazione

Istituto Superiore di Scienze Religiose "San Francesco di Sales"

c/o Seminario Arcivescovile Cosentino

Via Rossini - 87036 Rende (CS)

Tel. e Fax. 0984.837026 - E-mail: info@issr-cs.it

Edizione-proprietà

Diocesi Cosenza-Bisignano

ISSR "San Francesco di Sales"

Autorizzazione del Tribunale di Cosenza n. 2/2018 del 09.03.18.

Numero di ruolo 589/18 V.G.

ISSN 2038-5145

DEI ET HOMINUM

Condizioni a sostegno della Collana: Sostenitore Ordinario 15 €

Sostenitore Benemerito 30 €



Questo periodico è associato
all'Unione Stampa Periodica Italiana

RIVISTA DI CULTURA CATTOLICA
E DI SCIENZE RELIGIOSE
DELL'ISSR "SAN FRANCESCO DI SALES"

Dei *et* Hominum

ANNO XIII - N. 2 - OTTOBRE 2020

NUOVA SERIE



Le opinioni liberamente espresse dagli autori degli articoli, note e recensioni qui pubblicati, non rispecchiano necessariamente gli orientamenti dottrinali della Rivista né dell'ISSR "San Francesco di Sales" e vanno quindi considerate di esclusiva responsabilità di ciascun autore.

Gli autori sono responsabili, inoltre, dell'originalità dei lavori inviati, delle teorie, del materiale iconografico e dell'esattezza dei dati citati.

Tutti i manoscritti inviati alla redazione devono essere adeguati dagli autori alle Norme Redazionali della rivista e sono esaminati dal Comitato di Redazione che ne decide la pubblicazione.

IL MITO DI CURA: UN RITORNO ALL'INVIOLABILITÀ DEL BENE VITA

di Aquilina Sergio

Abstract

Una delle questioni più urgenti e fondamentali nel dibattito bioetico contemporaneo è infatti quella antropologica. L'essere umano mai come oggi è bisognosi di cura, essere al mondo nell'ottica della cura significa infatti: co-esistere, con-vivere, costruire il proprio essere in relazione con altri e fare di noi stessi e degli altri un valore, avendone premura e devozione. L'avanzata impetuosa della tecnica sta letteralmente spazzando via la tradizione, stravolgendo la natura, cancellando la memoria millenaria degli uomini, per sostituirla con miti recentissimi, come il progresso, il potere, la tecnica. Di fronte a tali comportamenti occorre interrogarsi, cercando pur nelle difficoltà emergenti di darne delle risposte nella direzione della preminenza del diritto/dovere alla vita e alla cura.

Parole chiavi

Vita cura sofferenza, medicina

Tra le situazioni più difficili che possono presentarsi nell'esercizio dell'attività medica, si pone indubbiamente quella del rifiuto da parte del paziente alle cure, soprattutto quando tale scelta provochi un pericolo per la salute o per la stessa vita¹. Diverse visioni si riscontrano

¹ Cfr. A. VALLINI *Il valore del rifiuto di cure "non confermabile" dal paziente alla luce della Convenzione di Oviedo sui diritti umani e la biomedicina* in «Diritto Pubblico» 2003, pp. 185-217.

in dottrina², contrapposte ad un'impostazione, sostanzialmente dominante, che deduce dalla chiara lettera del secondo comma dell'art.32 della Costituzione l'impossibilità di una qualsiasi imposizione coattiva di trattamenti sanitari, a tal proposito, infatti si evidenziano numerose posizioni molto rigorose, ancorate al principio dell'indisponibilità del bene vita³. Stretta tra il dominio della tecnologia e la rigidità delle regole di mercato, tra la perdita di umanità nel rapporto medico-paziente ed il peso dei grandi temi della bioetica, la medicina contemporanea è pervasa da una sorta di smarrimento, una incertezza che rischia di snaturarne l'essenza, mettendo a dura prova anche il più fedele dei seguaci di Ippocrate nonché facendo entrare in fibrillazione quel *summum bonum* di memoria hobbesiana qual è appunto la vita. Ed allora ripensare il diritto alla vita appare oggi più che in ogni tempo cultura e società, di fondamentale importanza, non solo in quanto esso è «sorgente e condizione necessaria di ogni altro diritto ma di ogni convivenza sociale»⁴. In tal senso, già nel V secolo a.C., il filosofo greco Protagora, definì l'uomo come 'la misura di tutte le cose'. Questo punto di vista può essere considerato una delle prime espressioni di umanismo inteso come quella filosofia che fa dell'essere umano, della vita umana e della vita dell'uomo sulla terra la preoccupazione principale⁵. Senza dubbio, occorre sottolineare come questa basilare esigenza dell'umanità, ha risentito delle diverse concezioni filosofico-culturali, che poi si sono diffuse nell'epoca contemporanea, tendenti invece a modellare un uomo-simbolo, che deve avere tutto e subito,

² Cfr., E. PALERMO FABRIS, *Diritto alla salute e trattamenti sanitari nel sistema penale*, Padova, 2000, pp. 11ss.; 173ss.; e M.B. MAGRO, *Eutanasia e diritto penale*, Giappichelli, Torino 2001, spec. pp. 31-89, pp. 109ss.

³ *Ibidem*.

⁴ Sacra Congregazione per la dottrina della Fede, '*Dichiarazione sull'eutanasia*', Maggio 1980, in «Enchiridion Vaticanum», VII, 1981, p. 337; Cfr. inoltre per maggiori approfondimenti G. P. CALABRÒ, *Valori supremi e legalità costituzionale*, Giappichelli, Torino 1997, p. 112.

⁵ M. I. LEOCIR PESSINI, *Bioetica, umanesimo e post-umanesimo nel XXI secolo: alla ricerca di un nuovo essere umano*, in «REB, Corpo e Religião» v. 77, n. 306, aprile-giugno 2017, p. 302. L'autore in tal senso si chiede «Che cosa significa essere un umanista oggi? Significa adattare creativamente la potenza ed i valori dell'antico messaggio su ciò che significa essere 'uomo', alle sfide del mondo contemporaneo. Significa ripensare le condizioni di reciproca comprensione, per l'edificazione della pace e la tutela della dignità umana, utilizzando al meglio tutti gli strumenti a disposizione per il pieno sviluppo delle potenzialità di ogni persona».

che possieda la felicità e non conviva mai con il dolore, perfettamente efficiente tanto nel lavoro quanto nella produzione⁶. Questa cultura, detta anche del «giovanilismo» (*youth culture*), è espressione di un esasperante antropocentrismo, che prescinde da ogni riferimento al religioso e al sacro, rendendoci incapaci di penetrare la positività dell' esistenza al di fuori dei valori creati dall' uomo, in base ai quali soltanto la vita viene giudicata degna di essere vissuta⁷. In questo senso, la bellezza, la giovinezza, la vitalità, la salute si ergono a nuovi ed unici parametri di valutazione⁸. Una delle questioni più urgenti e fondamentali nel dibattito bioetico contemporaneo è infatti la questione antropologica. Si parla dell' essere umano, questo essere fantastico e misterioso, in grado di realizzare con la sua creatività e intelligenza inventiva, cose meravigliose e sorprendenti che rendono la vita più bella, confortevole e piacevole da vivere, offrendo anche alcuni soluzioni alle tensioni e alle sofferenze del passato⁹. Allo stesso tempo, si parla anche dell' essere umano capace di progettare e realizzare le situazioni più tristi e degradanti come guerre, manipolazione della natura ed dell' ambiente l' ambiente, compromettendo il futuro della vita stessa sul pianeta¹⁰. Il nostro tessuto sociale è animato da istinti autodistruttivi ed effimeri, derivanti dalla tendenza prometeica ed antropocentrica di soggiogare l' ambiente, ritenuto uno scenario esterno separato dalla vita umana, e di elevare al di sopra di ogni *res* la realizzazione e l' affermazione dell' uomo come artefice di se stesso e di uno sviluppo, il progresso, senza limiti ed ostacoli¹¹.

La scelta di non considerare i limiti (naturali ed anche etici) e l' adesione in maniera acritica del mondo occidentale ad una visione del mondo baconiana e cartesiana, fondato sia sul primato della scienza e sulla superiorità assoluta della razionalità scientifica sia sulla supre-

⁶ Cfr. P. ARIE'S, *L' uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Laterza, Bari 1989.

⁷ A. SERGIO, *Elementi di bioetica giuridica*, Falco editore, Cosenza 2013, pp. 35 e ss.

⁸ M. SIGNORE, *Le motivazioni e le modalità dei movimenti culturali contemporanei aperti al problema dell' eutanasia*, in Atti del corso di aggiornamento culturale, - *Eutanasia e diritto alla vita*, A. Tarantino e M. L. Tarantino, (a cura), Lecce 1994, pp. 65 ss.

⁹ M. I. LEOCIR PESSINI, *Bioetica, umanesimo e post-umanesimo nel XXI secolo: alla ricerca di un nuovo essere umano*, p. 303.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ S. IOVINO, *Filosofie dell' ambiente. Natura, etica, società*, Carocci, Roma 2004, p.17.

mazia assoluta dell'economia sulle relazioni sociali, sono sicuramente aspetti che hanno giustificato in varia misura (talvolta con l'avallo di interpretazioni filosofiche e religiose) la devastazione ambientale, in nome di un progresso unidirezionale del quale attualmente più che mai avvertiamo le conseguenze indesiderate e postume¹². All'origine della carente volontà e capacità di far fronte ai rischi ed alla complessità della questione ambientale, vi è quindi, l'inclinazione all'auto-distruzione congiunta all'agire individualistico ed edonista dell'uomo, discendente dal materialismo che governa ormai il corpo sociale, escludendo dal proprio orizzonte la solidarietà ed il cambiamento.

L'avanzata impetuosa, travolgente, per certi aspetti spietata, della tecnica e dell'industria, sta letteralmente spazzando via la tradizione, stravolgendo la natura, cancellando la memoria millenaria degli uomini, per sostituirla con miti recentissimi, tuttora in fase di collaudo ed allo stesso tempo, paradossalmente, già usurati, obsoleti, inservibili: il mito del progresso; il mito del potere; il mito della macchina; il mito dell'uomo prometeico, capace di strappare il fuoco agli dèi e di prendere in mano, pienamente e senza residui né rimpianti, il proprio destino¹³.

Nella mitologia greca, a Prometeo, difensore dell'umanità e cultore del progresso, si attribuisce la paternità della tecnica. Nel mito di cui è protagonista, egli, infatti, si ritrova ad essere punito da Zeus per gli indebiti doni che ha elargito agli uomini: il fuoco, consentendo così di forgiare i metalli e modificare lo stato naturale degli elementi, simbolo della capacità tecnica di manipolare e trasformare il mondo, al fine di renderlo più soddisfacente per la vita umana; e l'oblio della morte, permettendo in tal modo all'uomo di dimenticare il limite umano.

Dalla noncuranza del limite dell'esistenza sorge la figura dell'uomo tecnico, di quell'uomo che, egoisticamente, persegue lo scopo di dominare e assoggettare la natura, secondo i disegni del suo volere.

Il processo della tecnica, sebbene si sia messo in moto, visibilmente, da almeno quattro secoli, quasi di colpo ha assunto un ritmo ver-

¹² G. GRIMALDI, *Riflessioni sulla crisi ecologica*, in «Il Tempietto», n.192/2010, p.195.

¹³ F. LAMENDOLA, *Uomo prometeico e falsi miti*, in «Quaderni Culturali delle Venezie», n.440/2018, p.1.

tiginoso, è entrato con violenza inaudita nelle nostre vite, ha colpito come un fulmine le nostre certezze; ha capovolto il senso del bello, del giusto, del vero; ha praticamente estromesso il senso del sacro e del divino dalla società e dalla cultura; ha imposto ovunque, volenti o nolenti, nuove tavole di valori, basate sulle categorie dell'utile, del profitto, del massimo rendimento, dell'efficienza e della produttività¹⁴.

A tal proposito le attività umane hanno seguito nel corso dei secoli e continuano tuttora a seguire esclusivamente la legge della massimizzazione del profitto, giungendo ad aggredire ed a sovrastare la natura, senza curarsi dei possibili effetti che ne potessero e ne possano derivare.

D'altro canto, l'enorme sviluppo della tecno-scienza offre notevoli possibilità di modificare, produrre o riprodurre ciò che un tempo era imm modificabile, improducibile o irriproducibile, arrivando addirittura a plasmare, oltre alla vita umana ed animale, anche l'ambiente circostante.

Ebbene, la nostra epoca è indubbiamente caratterizzata dalla cosiddetta emergenza bioetica¹⁵, creata dal continuo progredire della scienza e della tecnica. Lo sconfinare della tecnica, che si pretende autoreferenziale, appare, infatti, come una insopportabile minaccia al moderno *homo faber* e ai suoi post-moderni eredi. Più precisamente, l'*homo faber*, che ha progressivamente preteso di ridurre il mondo naturale a mero fascio di fenomeni dominabili e manipolabili alla luce di una finalità utilitaristica ed edonistica, comprende di non esser più il protagonista dell'opera di trasformazione e di essere ridotto a fenomeno tra i fenomeni¹⁶. Ed allora, di fronte ad un tale paradosso, che ci inquieta profondamente, sorge la necessità di cambiare la visione dell'essere umano. Dobbiamo salvare la sapienza (etica) per percorrere il sentiero della rettitudine, della realizzazione umana, ed infine, della felicità. Da qui l'importanza di focalizzare in modo rigoroso qual è la visione o il concetto attuale di essere umano, messo in atto quando ci troviamo di fronte alle numerose possibilità tecniche

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ F. ZANUSO, *Neminem laedere. Verità e persuasione nel dibattito bio-giuridico*, Cedam, Padova 2005, p.1.

¹⁶ *Ibidem*.

ed interventi scientifici che possono mutare profondamente l'identità dell'essere umano. In questo senso, constatiamo, dopo quasi mezzo secolo dalla nascita della bioetica – con riferimento alla data del 1970 ed alle intuizioni di Van Rensselaer Potter, che la questione antropologica non è stata ancora affrontata come dovrebbe, questo è uno dei concetti fondamentali da cui deriva ogni riflessione sul concetto stesso di vita e dignità umana¹⁷. Non a caso infatti, la vita e la morte, «da esperienze originarie che chiedono di essere vissute, diventano cose che si pretende semplicemente di possedere o di rifiutare»¹⁸. Di fronte a tali comportamenti, conseguenza dell'emergente «etica *pro choise*», che assolutizza la libertà, occorre interrogarsi, cercando pur nelle difficoltà emergenti di darne delle risposte. Difficoltà data dal fatto che il diritto naturale alla vita, il quale implica la tendenza innata nell'uomo ad amare e conservare se stesso, oggi sembra aver perso la sua sacralità e naturalità, infatti esso è sostituito da una nuova concezione caratteristica del nuovo secolo quello che è stato definito *biotech*, dove la vita umana, non è più volta a trascendere la finitudine biologica ma a riconoscere al proprio interno “l'infinità delle proprie parti ricombinanti, i rapporti di forza fra queste parti, i processi che concatenano queste parti in costrutti e in divenire”¹⁹. Ecco allora che la vita, diviene *postgenomica*, dove il codice genetico non è

¹⁷ *Ibidem*. «Da un lato si colloca il paradigma della sacralità, per il quale la vita è un dono che discende dall'alto e quindi non è disponibile da parte del soggetto che la riceve e, dall'altro il paradigma della libertà, per il quale la vita proviene dal basso ed è quindi pienamente disponibile da parte del soggetto che la vive ed esperisce. La doppia prospettiva mostra il dato oggettivo rappresentato dalla vita. Si tratta comunque di due visioni, interpretazioni alternative, laici e cattolici che dividono la cultura contemporanea in materia di Bioetica. Ma ciò che lega a mio parere le due visioni, è comunque la centralità della persona, il fatto che la sua volontà libera da ogni tipo di condizionamento o manipolazione, espressa e sancita dalla Costituzione (art. 13 e 32), dal principio di autodeterminazione è il vincolo fondante da cui derivano tutte le scelte etiche, e a seconda dalla prospettiva cui si aderisce ne derivano poi le scelte che si compiono».

¹⁸ San GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Evangelium Vitae*, cit., n. 22

¹⁹ H. ROSE, S. ROSE, *Geni cellule e cervelli. Speranze e delusioni della nuova biologia*, trad. it., Codice Ed. Torino 2013, p. 204. «Le biotecnoscienze detengono poteri nuovi e formidabili che non soltanto ricostruiscono la vita, ma la costruiscono dal nulla. Ormai solo il neologismo cultura/natura rende giustizia alle tecnoscienze della vita nel ventunesimo secolo, un “mondo nuovo” dove la vita nasce ed è creata dal nulla».

più concepito come la struttura profonda che causa o determina, ma piuttosto come un semplice strumento di trasmissione all'interno di un sistema complesso, ramificato e non gerarchico di reti, filiazioni e connessioni"²⁰, non a caso lo scenario inaugurato dal nuovo millennio si è riconfigurato in termini biotecnologici²¹. In particolare, la convergenza tra biologia e informatica muta radicalmente il ruolo e le possibilità delle scienze biomediche, che divengono colme di tecnologia ma vuote di umanità. Dinanzi ad un tale scenario e alle possibili conseguenze derivanti, i sistemi di pensiero contemporanei si sono dicotomizzati ovvero contrapposti. Il sogno da molti condiviso di poter sconfiggere la mortalità ha prodotto l'immagine di un mondo in cui gli esseri umani "potessero estendere indefinitivamente la durata della vita"²², un'estensione liberata dal rischio della vecchiaia, grazie all'ingegneria genetica e alle nuove tecniche biomediche²³. Il mito dell'immortalità allora, appare sempre meno mito e sempre più reale, così come il recinto finito del biologico appare superabile²⁴. Ed allora per sconfiggere tale prospettiva ritengo opportuno far riferimento all'antico mito latino riportato dallo storiografo Igino (II SEC. D.C.), *il mito di Cura*.

La dea Cura ha la responsabilità dell'essere umano, a cui dà forma, per tutta la durata della vita. Oltre a Cura, anche le dee Igea e Panacea, invocate non a caso all'inizio del Giuramento di Ippocrate, (giuramento posto in essere da tutti i medici che non casualmente è improntato al principio del *neminem laedere e al primum non nocere*)

²⁰ *Ibidem*, p. 205.

²¹ R. SCRIBAN, *Biotecnologia*, Edizioni Agricole, Bologna 1991, p. 3. «Il progresso scientifico e le nuove acquisizioni tecnologiche hanno rappresentato uno strumento di notevole interesse, soprattutto, per il coinvolgimento della biotecnologia quale campo generale e della nanotecnologia quale ambito più specifico, prendendo quindi atto che i progressi della scienza in generale e nel campo biomedico, in particolare, hanno trovato in tali settori terreno fertile, prospettando grandi possibilità per l'essere umano»

²² H. ROSE, S. ROSE, *Geni cellule e cervelli. Speranze e delusioni della nuova biologia*, p. 3.

²³ A. SERGIO, *Il principio di precauzione tra diritto e scienza*, in «Edukacja Humanistyczna», – Ed. Pedagogium – Szczecin, Polonia, 2009, pp. 8 e ss.

²⁴ Cfr., V. CREMONESINI, *Il mito dell'immortalità nell'epoca del potere biotecnologico*, in «H-ermes. Journal of Communication H-ermes», J. Comm. 1 (2013), n. 1, pp. 81 e ss.

sembrano avere un ruolo rilevante per la salute e dunque per la vita di ogni essere umano²⁵. “*La dea Cura, mentre stava attraversando un fiume, scorse del fango cretoso; pensierosa, ne raccolse un po' e incominciò a dargli forma. Mentre è intenta a stabilire che cosa avesse fatto, interviene Giove. La dea Cura lo prega di infondere lo spirito a quello che aveva formato, Giove acconsente volentieri. Ma quando la dea Cura pretese di imporre il suo nome a ciò che aveva formato, Giove glielo proibì esigendo che fosse imposto il proprio. Mentre la Cura e Giove disputavano sul nome, intervenne anche la Terra, reclamando che a ciò che era stato formato fosse imposto il proprio nome, perché gli aveva dato una parte del proprio corpo, i disputanti elessero Saturno a giudice, il quale comunicò loro la seguente equa decisione: «Tu, Giove, poiché hai dato lo spirito, alla morte riceverai lo spirito; tu, Terra, poiché hai dato il corpo, riceverai il corpo. Ma poiché fu la Cura che per prima diede forma a questo essere, fintanto che esso vivrà lo possiede la Cura. Poiché però la controversia riguarda il suo nome, si chiami homo poiché è fatto di humus (Terra)»*”. Ma qual è il significato uscendo dal mito? In origine il termine cura ha due significati principali: “sollecitudine, interessamento premuroso” ed “inquietudine, preoccupazione”. Nel linguaggio comune la parola “cura” è invece di solito riferita all’ambito clinico come sinonimo di “terapia”; in altre parole si “cura” non una persona ma una malattia, e la cura è in genere un farmaco²⁶. Se però riportiamo il concetto ai suoi significati originali, la cura, intesa come “inquietudine”, riguarda proprio la vita. Se si ingabbia la cura nel contesto sanitario, nell’universo ristretto della medicina, l’obiettivo è la riduzione o l’eliminazione del malessere, del disagio, della malattia; nel caso della cura invece l’obiettivo è il raggiungimento del maggior benessere possibile in un dato momento in un dato contesto²⁷. In una visione sanitaria, la cura è il prodotto dell’opera umana, il mito suggerisce invece che l’essere umano è il prodotto della Cura: in altre parole la Cura siamo noi stessi, figli dell’inquietudine ma anche, come ci insegna il comune etimo, della “curiosità”, intesa non come pettego-

²⁶ E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

²⁷ G. BERT, *Una parola mitica dai molti significati*, in www.eColloquia.it, 2018; <https://ecolloquia.it/14-cura/cura-una-parola-mitica-dai-molti-significati/>.

lezza ma come genuino interesse per gli altri. Ma l'interpretazione filosofica più rilevante del mito di cura che si vuole riportare alla luce, per porre in essere quel dovuto e necessario ripensamento sulla tutela dell'inviolabile valore della vita è sicuramente quella che per cura si intende la condizione che permette la possibilità di tutte le modalità dell'Esserci di essere nel mondo²⁸.

Si individua in questo mito la testimonianza della concezione di cura come di ciò che ha dato forma all'uomo e ciò a cui l'uomo appartiene per tutta la vita²⁹, in tal senso, con le parole di papa Francesco la vita è un dono e dobbiamo averne cura. Ecco allora che l'essere che chiamiamo uomo, ha origine dalla cura ed è governato da essa fin tanto che è nel mondo³⁰, da qui l'inviolabilità della vita. Da un punto di vista specificamente etico, sarà Warren Reich, colui che avvia una sistematica ricerca sull'etica della cura valorizzandone la dimensione antropologica³¹. Reich, infatti, nella sua interpretazione del mito di Cura, focalizza l'attenzione sulla profonda oggettività della cura: il mito ritrae efficacemente l'idea che la cura ci circonda fin dal momento della nostra creazione, in questo senso essere coinvolti nella cura è precisamente ciò che significa essere umani. Il ruolo di Cura allora è determinante per concentrarci sulla dimensione umana della nostra vita, sulla sua inviolabilità. E' vero se da una parte Cura significa anche pena angosciosa, dall'altra è anche premura e devozione. Ed è così: l'Essere *senza cura* è preso dalla angoscia prima e dalla paura dopo, perché, "gettato" nel mondo, ne è spaesato, travolto, colpito

²⁸ A. SERGIO, *Il rapporto medico-paziente nelle questioni di bioetica di fine vita*, in «Fides Quaerens» II (2) (2010), p. 253. «Il riconoscimento e la tutela su più fronti del bene "vita" si scontra con il bilanciamento di altri diversi interessi e beni giuridici altrettanto tutelati e ai quali viene attribuito un diverso valore, ma non per questo minore. Il giudizio di bilanciamento si concretizza in un processo che richiede di porsi nell'ottica della coscienza sociale, più che del diritto; l'etica non può disinteressarsi e prescindere dal mondo del diritto e dalle regole giuridiche ma, al tempo stesso, l'ordinamento giuridico è strettamente correlato al sentire sociale, alla morale e all'etica».

²⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, trad. it., P. CHIODI, Longanesi Ed. Milano 1997.

³⁰ S. PENNISI, *Uno sguardo all'etica della cura in medicina*, in www.lachiavedisophia.com.

³¹ S. SPINSANTI, *Incontro con Warren Reich*, in «L'Arco di Giano», n. 7, 1995, pp. 215 e ss.

nella sua nuda fragilità, abbandonato al compito di inventarsi una *forma* del suo divenire. Un tempo si veniva al mondo indipendentemente da una nostra decisione trovandoci nel fluire del tempo senza avere alcuna sovranità su noi stessi, in tal senso, come ammoniva Seneca siamo vulnerabili, “*un vaso che può andare in frantumi ad ogni scossa e ad ogni mossa*”. Il nostro Essere è poroso, assorbe la realtà che lo circonda, è esposto a tutti gli eventi che possono nuocere³².

Viviamo il presente in modo instabile sommersi dall’inquietudine del nulla, dalla condizione costitutiva di non poter evitare l’incertezza del futuro insomma si viviamo nella fragilità del nostro essere³³. A tal proposito con le parole di Levinas possiamo affermare che la realtà è una montagna insormontabile, indifferente alle nostre tensioni: siamo annodati al tessuto delle cose, dentro un recinto le cui dimensioni sono incontrollabili, ma caduche e dunque fragili sicuramente³⁴. Come foglie sui rami è la sorte degli uomini. “*Bisogna che io sopporti il destino meglio che posso, perché lo so, non si può lottare contro la forza del fato, non si può nulla contro la necessità già data e prescritta*”: è ciò che aveva detto Eschilo nel Prometeo³⁵. Ed allora da quando fin qui analizzato, ritengo che l’essere umano mai come oggi è bisognosi di cura, essere al mondo nell’ottica della cura significa infatti: co-esistere, con-vivere, costruire il proprio essere in relazione con altri e fare di noi stessi e degli altri un valore, avendone premura e devozione. In tal senso, la Cura si nutre della passione per il bene, ed allora le potenzialità guaritrici di Cura devono essere applicate alla vita umana nella sua globalità, ed inviolabilità, soprattutto a seguito del fatto che la pulsione dell’uomo moderno è quella di migliorare le proprie potenzialità, per giungere infine a sostituirsi alla compiuta evoluzione naturale, per proseguire il proprio corso secondo autonome finalità, pensiamo in tal senso al potere che le nuove tecnologie hanno acquisito tali da far diventare l’uomo uno strumento³⁶. L’etica

³² Cfr. A. ARGIROFFI, *La filosofia di Lucio Annea Seneca tra etica diritto e politica*, Giappichelli, Torino 2012.

³³ Cfr. B. RICCIO, *Fugaci ritratti*, Rubettino, Soveria Mannelli (CZ), 2018.

³⁴ Cfr., E. LEVINAS, *Dall’Esistenza all’Esistente*, trad. it., MARIETTI, Casale Monferrato 1986, p. 77

³⁵ La cura (storia) www.glistatigenerali.com, Cfr. inoltre E. LEVINAS, *Totalità e Infinito. Saggio sull’esteriorità*, Jaca Book, Milano 2004, pp. 44-45.

³⁶ Cfr., A. SERGIO, *Elementi di bioetica giuridica*, p. 37.

del curare, rappresenta, pertanto la concretizzazione di come trovare le cose giuste da fare nelle diverse situazioni, continuando a “curare” il paziente senza per questo fare l’errore di cadere nell’accanimento terapeutico³⁷. Ciò che va evidenziato, però, è come il curare, sia sempre possibile in presenza di qualsiasi tipo e gravità di patologia con cui ci si deve confrontare, e come possa in alcuni casi, anche quando la situazione clinica è così compromessa da non lasciare spazio a speranze di guarigione, consentire risultati clinici rilevanti in grado di modificare, migliorando la qualità di vita e la prognosi del paziente³⁸. La sofferenza è senza alcun dubbio sofferenza, e come tale con le parole di San Giovanni Paolo II, essa rimane un “mistero intangibile”³⁹, un carico così pesante di dolore e di prostrazione che talvolta può addirittura spingere ad invocare su di sé la morte⁴⁰. Esempio in questo senso è l’umile gesto di Mosé, che davanti al rovelo ardente si toglie i sandali e si vela il viso al cospetto della santità divina⁴¹.

³⁷ Il problema della scelta se curare, continuare le cure, limitare le cure o non curare di fronte ad una situazione di malattia estrema, pone notevoli problemi bioetici, si tratta di riflettere sulla sottile linea di confine tra dovere terapeutico, obbligo etico di intervenire ai fini curativi ed accanimento terapeutico, quale tentativo di prolungamento tecnologico del vivere e posticipazione ostinata, inutile e sproporzionata, oltre ogni limite della morte ormai imminente. Cfr, per maggiori approfondimenti, F. D’AGOSTINO - L. PALAZZANI, *Bioetica nozioni fondamentali*, La Scuola, Brescia 2007, p. 123.

³⁸ M. CALIPARI, *Curarsi e farsi curare: tra abbandono del paziente ed accanimento terapeutico*, San Paolo Edizioni, Milano 2006. «All’interno del regno della sofferenza e quindi del binomio curare farsi curare è necessario delineare e fondare il criterio della “adeguatezza etica” nell’uso dei mezzi terapeutici e di sostegno vitale, partendo dall’esame dei fondamenti biblici e teologici relativi al valore della vita, al dovere di conservarla e, conseguentemente, quindi di curarla. In questo contesto è opportuno avvalerci anche delle feconde riflessioni prodotte sul tema dai teologi moralisti della Tradizione precedente, dal sec. XVI fino alla metà del XX sec., nonché della diligente rassegna del Magistero recente della Chiesa.

³⁹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Salvifici Doloris*. “L’uomo, nella sua sofferenza, rimane un mistero intangibile”.

⁴⁰ *Ibidem* «Il senso del dolore, pur rimanendo in se stesso un mistero, è stato enormemente illuminato ed elevato all’interno dell’orizzonte cristiano. In questa prospettiva, infatti, il Figlio di Dio non solo si è mostrato instancabile consolatore e guaritore verso tutti i malati e i sofferenti, ma ha voluto Egli stesso *condividere* fino in fondo l’umana sofferenza, offrendo liberamente, con la Sua dolorosa passione e morte, la salvezza per ogni uomo».

⁴¹ Es, 3, 5-6.

Da qui allora, la necessità di spezzare il cerchio del dominio dell'uomo sulla natura, e recuperare una visione dell'uomo che faccia riscoprire la bellezza della vita. Il nostro compito è dunque con le parole di san Giovanni Paolo II, «incoraggiare la società civile ad accogliere, custodire e promuovere la vita umana dal concepimento fino al suo termine naturale, con la convinzione che la vita è sempre un bene desiderabile e conseguibile⁴², per noi, per i nostri figli, e per le generazioni future»⁴³. Amare, servire, difendere e promuovere la vita umana, attraverso la nostra responsabilità personale e comunitaria, è un compito naturale che ci accomuna e ci avvicina gli uni agli altri, anzi so ci fa riconoscere come appartenenti alla Specie umana⁴⁴. Tutti allora siamo chiamati mai come in quest'epoca definita come “società liquida”⁴⁵ a far emergere una *biofilia*, ossia l'amore per la vita⁴⁶ è in tal senso dunque che dobbiamo reinvestire di senso etico l'agire umano verso la natura, recuperare, cioè nei riguardi di quest'ultima quella *pietas* che ha ispirato l'uomo in ogni secolo e che l'odierna manipolazione ha reso impossibile, un prendersi cura quindi, al tempo stesso della natura e dell'umanità, «umanità intesa come soggetto che vive nell'estensione dei secoli. Ed allora occorre a mio avviso promuovere un confronto serio ed approfondito con tutti, anche con i

⁴² SAN GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica “*Evangelium vitae*” sul valore e l'inviolabilità della vita umana, 34.

⁴³ A. SERGIO, *Globalizzazione e generazioni future*, in P. B. HELZEL - A. SERGIO (a cura) *Bioetica ponte tra Società e Innovazione*, Aracne, Roma 2018. «E' arrivato quindi il momento per l'uomo, minacciato dalla tecnica e dall'imperante potere di fare rispetto a quello di prevedere, valutare, giudicare, di iniziare a porsi la domanda se non sia necessario trovare un nuovo fondamento etico che dia valore tanto all'agire collettivo che a quello individuale».

⁴⁴ A. TARANTINO, *Diritti umani e questioni di bioetica naturale*, Giuffrè, Milano 2003, p. 128.

⁴⁵ Cfr. Z. BAUMAN, *Società liquida*, Laterza, Bari – Roma 2011.

⁴⁶ M BOTTA, *Biofilia, l'amore per la vita*, Cfr., E. O. WILSON, «Biofilia, secondo il biologo ed entomologo di Harvard, “è la nostra innata tendenza a concentrare la nostra attenzione sulle forme di vita e su tutto ciò che le ricorda e, in alcune circostanze, ad affiliarvisi emotivamente”. Biofilia significa letteralmente “amore per la vita” ed identifica quindi la tendenza psicologica umana ad essere attratti da tutto ciò che è vivo e vitale. Il concetto di biofilia, esprime l'idea che gli esseri umani, a seguito della creazione e della loro evoluzione, posseggano un'attrazione biologica verso la Natura e quindi mostrino un'attrazione innata per la vita, per tutte le forme di vita. Questa affinità, questo legame dell'uomo con la Natura e con tutti gli esseri viventi, sarebbe dunque un prodotto della selezione naturale».

non credenti sui problemi fondamentali della vita umana, nei luoghi di elaborazione del pensiero, come nei diversi ambiti professionali e laddove si snoda quotidianamente l'esistenza di ciascuno, ognuno di noi in tal senso, deve essere testimone e diffusore di questa "cultura della vita" riconoscendo nella vita umana la dimensione trascendente, l'impronta dell'opera creatrice di Dio, fin dal primo istante del suo concepimento.

AUTORITÀ SACERDOTALE DI CRISTO

di Michel Sewodo

Abstract

L'autorità è la capacità di compiere un'azione. Ogni autorità viene da Dio. E' Lui che la conferisce all'uomo per il bene comune. E, quindi, l'autorità deve essere al servizio dell'uomo, ma può essere corrotta e diventare oppressiva e tirannica, come nel caso della politica mal compresa. Gesù propone una autorità fondata sull'amore e sul servizio: l'autorità sacerdotale di Cristo che ha per origine il suo essere Dio e uomo, la sua solidarietà con gli uomini eccetto il peccato, la sua obbedienza al Padre, la sua capacità di compiere la Volontà di Dio e il dono della sua vita sulla croce in riscatto per gli uomini.

Keywords

Autorità, Cristo, sacerdote, amore, servizio, uomo-Dio, obbedienza, sacrificio

Nell'esercizio del nostro servizio accademico, siamo chiamati a tenere attivo uno spirito di ricerca che deve manifestarsi nella pubblicazione di articoli nel grande interesse dell'Istituto. Questo mio contributo entra in questo quadro.

L'autorità è la capacità di compiere un'azione. Essa può essere benefica, quando è al servizio dell'uomo, oppure malefica quando si corrompe divenendo dominio dispotico. Nell'AT è considerata dal popolo di Dio come proveniente da Dio e, quindi, accettata come tale, anche se coloro che la incarnano la esercitano in modo arbitrario, come fu il caso del dominio politico dell'impero persiano di Ciro.

Anche alcuni re d'Israele hanno conosciuto abusi di potere.

Gesù, uomo e Dio, esercita e insegna ai suoi discepoli una nuova forma di autorità che viene dal suo essere Sacerdote, quella fondata sull'amore e sul servizio e che si esplicita concretamente nella compassione per i poveri, nella sua capacità di compiere la Volontà del suo Padre celeste, nella sua obbedienza al Padre e nel dono della propria vita in riscatto per gli uomini. Gesù diventa così modello del buon pastore per ogni sacerdote che possiede il potere, non di dominio, ma di servizio alla comunità umana.

I. Concetto di autorità nella cultura greco-romana

I.1. *Εξουσία nell'uso greco*

Εξουσία è il termine impiegato per esprimere il concetto di autorità nel mondo greco; viene da εξεστιν e significa capacità di compiere un'azione. In questo senso, si possono rilevare due tipi di εξουσία: l' εξουσία intrinseca che equivale alla δύναμις, capacità intrinseca, energia e, in senso largo, autorevolezza, potere di servizio; poi l'εξουσία che si può chiamare estrinseca nel senso di potere di ogni genere, potere di dominio soprattutto politico, giuridico ecc..., potere che si impone; potere inteso come possibilità concessa da una norma o una legislazione, per fare qualcosa oppure per essere al di sopra di qualcosa; ad esempio, la possibilità data "autoritariamente" da un governo o dalle leggi di uno stato che conferiscono "autorità" o permesso ad una società in materia di legge. Questo tipo di autorità è usato anche nei rapporti tra parenti e figli, tra padroni e schiavi...¹

Nella cultura romana, è il termine latino *auctoritas* che rende il concetto di autorità e si riferisce all'insieme di qualità proprie di una istituzione o di una singola persona alle quali gli individui si assoggettano in modo volontario per realizzare determinati scopi comuni.

II. Autorità nella Scrittura

II. 1. *Antico Testamento*

Nella creazione fatta da Dio, è da Lui che procede ogni autorità: quella dell'uomo sulla natura (Gn 1, 28), del marito sulla moglie

¹ FOERSTER, "Εξουσία" in κτλ, 563.

(Gn 3,16), dei genitori sui figli (Lv 19,3). Quando si considerano le strutture più complesse della società, è ancora da Dio che tutti coloro che comandano ricevono la responsabilità del bene comune, per il gruppo a loro sottomesso. Ma quella autorità a loro affidata da Dio non è assoluta; è limitata da obblighi morali. La Legge viene ad attenuarne l'esercizio, precisandone i diritti, ad esempio quelli degli schiavi (Es 21,1-6). Quanto ai bambini, l'autorità del padre su di loro deve avere per scopo la buona educazione (Pr 23,3ss). E' in campo politico che l'uomo è portato a oltrepassare i limiti del suo potere che diventa potere di dominio. Inebriato da quest'ultimo, l'uomo politico se ne attribuisce il merito. Quando si innalza contro Dio, il suo potere diventa, ipso facto, autorità perversa; avendo legato la sua causa con le potenze del male esso cade con esse.

Nel popolo di Dio, l'uomo non ha saputo rispettare l'ordine e le condizioni di esercizio che convenivano all'autorità terrena. E' per restaurare questo ordine e queste condizioni che Dio inaugura nella storia del suo popolo un disegno di salvezza, dove l'autorità terrena acquisterà un senso nuovo, nella prospettiva della redenzione.

A capo del suo popolo Dio istituisce dei procuratori. Non sono, dapprima, dei personaggi politici ma degli inviati religiosi, dei mediatori, che hanno per missione di fare di Israele "un regno sacerdotale e una nazione santa" (Es 19,6). Mosè, i profeti, i sacerdoti sono, così, depositari di un potere spirituale che esercitano in modo visibile per delega divina. Israele, però, è anche una comunità nazionale, uno stato dotato di un'organizzazione politica che è teocratica perché esercitata ancora nel nome di Dio, qualunque sia la forma: potere degli anziani che assistono Mosè (Es 18,21ss), (Nb 11,24s), dei capi carismatici come Giosuè e i Giudici, infine dei re.

La dottrina dell'Alleanza suppone così un'associazione stretta dei due poteri e la subordinazione di quello politico a quello sovranaturale, conformemente alla vocazione nazionale. Da qui, nella pratica, dei conflitti inevitabili: di Saulo con Samuele (1 Sam 13, 7,15;15), di Acab con Elia (1 R 21,17-24) e di molti re coi profeti contemporanei. Così, nel popolo di Dio, l'autorità umana conosce gli stessi abusi. Ragione per cui deve essere sottomessa al giudizio divino: il potere politico del regno di Israele cadrà nella catastrofe dell'esilio. Dopo l'esilio il giudaismo si ricostruisce, le sue strutture ritrovano le forme della teocrazia originale. Il potere religioso è gestito dai Giudei ma

il potere politico è tra le mani di Ciro e dei suoi successori. Israele accetta questa situazione come voluta da Dio. Ma quando il potere politico diventa dispotico, il popolo fa appello alla vendetta divina poi alla rivolta e alla restaurazione monarchica dell'era dei Maccabei che cade presto nella decadenza. Nel 63 a.C. l'intervento di Roma rimette il popolo di Dio sotto il giogo dei pagani odiati.

2. Nuovo Testamento

a. Gesù

Nel Nuovo Testamento Gesù appare, durante la sua vita pubblica, come il depositario di una autorità singolare: Egli predica con autorità (Mt 7,29), ha il potere di rimettere i peccati (Mt 9,6ss), è Signore del sabato (Mc 2,28). Potere tutto religioso di un inviato divino, di fronte al quale i Giudei pongono la domanda essenziale: Con quale autorità fa queste cose (Mt 21,23)? A questa domanda, Gesù non risponde direttamente (Mt 21,27). Ma i segni che compie orientano le menti verso una risposta: Egli ha potere sulla malattia (Mt 8,8), sugli elementi (4,41), sui demoni (Mt 12,28). La sua autorità si estende, dunque, fino alle cose politiche; in questo caso il potere che Egli ha rifiutato di ottenere da Satana (Lc 4,38) lo ha ricevuto, infatti, da Dio. Questo potere, però, non lo usa per dominare sugli uomini. Mentre i capi di questo mondo esibiscono il loro potere esercitandolo per dominare, Gesù si presenta ai suoi come colui che serve (Lc 22,25ss). Egli è Maestro e Signore (Gv 13,13); ma è venuto per servire e dare la propria vita (Mc 10,42ss). E poiché prende così la condizione di schiavo, ogni ginocchio si piega finalmente dinanzi a Lui (Fl 2,5-10). Per questo, una volta risuscitato, potrà dire ai suoi che “ogni potere (εξουσία) gli è stato dato in cielo e in terra” (Mt 28,18).

L'attitudine di Gesù di fronte alle autorità terrene è significativa. Dinanzi alle autorità giudaiche, infatti, Gesù rivendica la sua qualità di Figlio dell'uomo (Mt 26,63), base di un potere attestato dalle scritture (Dn 7,14). Di fronte all'autorità politica, la sua posizione è più sfumata. Gesù riconosce la competenza propria di Cesare (Mt 22,21); ma questo non gli fa chiudere gli occhi sull'ingiustizia dei rappresentanti delle autorità (Mt 20,25; Lc 15,32). Quando si presenta davanti a Pilato, non contesta il suo potere, ne riconosce l'origine divina; ma sottolinea l'iniquità di cui è vittima (Gv 10,11), e rivendica

per se stesso la regalità che non è di questo mondo. Se, dunque, lo spirituale e il temporale, ognuno a suo modo, appartengono, in principio, a Lui, Egli consacra, però, la loro netta distinzione, e lascia intendere che, per il momento, il temporale mantiene, nel suo ordine, la sua consistenza, tale è lo stato delle cose che durerà fino al suo ritorno nella gloria. I due poteri si confondevano nella teocrazia israelita; non sarà più così nella Chiesa.

b. Gli Apostoli

Nella Chiesa, gli Apostoli sono i depositari dell'autorità di Gesù. Mandando i suoi discepoli in missione, Gesù ha delegato a loro la propria autorità "chi ascolta voi ascolta me" (Lc 10,16ss) e ha affidato a loro i suoi poteri (Mc 3,14ss). Ma ha insegnato anche che l'esercizio di questi poteri era in realtà un servizio (Lc 22,26). Si vedono poi, effettivamente, gli Apostoli usare le loro prerogative per escludere dalla comunità i membri indegni (1 Cor 5,4ss), non senza la speranza di recuperarli. Però, lungi da loro di far sentire il peso della loro autorità, si preoccupano solo di servire Cristo e gli uomini (1 Tes 2,6-10). E' una autorità di ordine spirituale che si esercita, in modo visibile, esclusivamente nel governo della Chiesa. C'è qui una innovazione importante: contrariamente alle città antiche, la distinzione tra lo spirituale e il politico è adesso effettiva.

Per quanto riguarda il valore dell'autorità umana e le sue condizioni di esercizio, gli scritti apostolici confermano la dottrina dell'AT, ma essi le danno una base nuova. La donna deve essere sottomessa a suo marito come la Chiesa a Cristo; ma in contraccambio il marito deve amare sua moglie come Cristo ha amato la Chiesa (Ef 5,22,33). I bambini devono obbedire ai loro genitori (Col 3,20; Ef 6,1ss) perché ogni paternità proviene da Dio (Ef 31,5); ma è dovere dei genitori educarli senza esasperarli (Ef 6,4; Col 3,21). Gli schiavi devono obbedire ai loro padroni anche quelli duri e scomodi (1 P 2,18) come a Cristo stesso (Col 3,2), ma i padroni devono ricordarsi che anche essi hanno un Padrone nel cielo (Ef 6,9) e imparare a trattare i loro schiavi come fratelli (Fm 16). Questa morale sociale salvaguarda una giusta concezione dell'autorità nella società; essa le dà per base e ideale il servizio dei altri compiuto nella carità.

c. La Chiesa

Gli Apostoli, depositari dell'autorità di Gesù, si trovano di fronte autorità umane con cui devono entrare in rapporto. Tra queste, le autorità giudaiche non sono come le altre: hanno un potere di ordine religioso e traggono la loro origine da una istituzione divina; perciò gli Apostoli le rispettano (At 4,9; 23,1-5) fintantoché la loro opposizione a Cristo non è manifestata. Ma queste autorità incorrono in una grave responsabilità misconoscendo il Cristo e facendolo condannare (At 3,13ss; 13,27ss). E la rendono più grave ancora opponendosi alla predicazione del vangelo; così gli Apostoli riconsiderano il loro rispetto delle autorità giudaiche, estimando che occorre obbedire a Dio piuttosto che agli uomini (At 5,29). Rifiutando l'autorità di Cristo i capi giudei hanno perso il loro potere spirituale.

I rapporti con l'autorità politica pongono un problema diverso. Di fronte all'impero romano, Paolo professa un lealismo totale; egli rivendica la sua qualità di cittadino romano (At 16,37; 22,25...) e si appella a Cesare per ottenere giustizia (At 25,12). Egli proclama che ogni autorità viene da Dio, ed è donata per il bene comune; la sottomissione ai poteri civili è, dunque, un dovere di coscienza perché sono i ministri della giustizia di Dio (Rm 13, 1.7) e si deve pregare per i re e tutti i depositari dell'autorità (1 Tm 2,2). La stessa dottrina si ritrova nella prima lettera di Pietro (1 P 2,13-17). Ciò presuppone che le autorità civili si sottomettono, anche esse, alla legge di Dio. Ma in nessuna parte, si vede rivendicare, per le autorità spirituali della Chiesa, un potere diretto sulle cose politiche.

Se, al contrario, come avvenuto nel lontano passato ad opera dell'impero persiano persecutore dei Giudei, l'autorità politica si alza contro Dio e contro il suo Cristo, allora la profezia cristiana ne annunzia solennemente il giudizio e la caduta: così fa l'Apocalisse di fronte alla Roma di Nerone e di Domiziano (Ap 17,1-19,10). Nell'impero totalitario che pretende di incarnare l'autorità divina, il potere politico non è più che una caricatura satanica, di fronte alla quale nessun credente saprebbe curvare la testa².

Gesù, in quanto uomo e Dio è fonte e origine di ogni autorità. Ma la sua autorità è essenzialmente autorità di servizio all'uomo. Così appare in tutto ciò che ha compiuto e insegnato in tutto l'arco della

² Cfr. X. LEON – DUFOUR, *Autorité*, in «VTB».

sua vita terrena. Ma c'è un aspetto specifico della sua autorità che è legato al suo sacerdozio.

III. Autorità sacerdotale di Cristo³

1. Le fonti dell'autorità sacerdotale di Cristo

La prima fonte dell'autorità di Cristo, viene dal fatto che Egli è insieme Dio e uomo. Ne aveva piena coscienza e questo si rifletteva ostensibilmente nel suo comportamento, nel suo insegnamento e nelle sue azioni, in diversi momenti e circostanze della sua vita. Sono gli evangelisti Marco, Matteo e Luca che insistono molto su questo aspetto dell'autorità di Cristo. I suoi discepoli e anche altri lo chiamavano Rabbi, Maestro (Gv 1,38.39; 3,2), e tutti si meravigliavano di Lui che poteva comandare con autorità anche agli spiriti impuri che gli obbedivano. Nelle sinagoghe, Egli insegnava “come qualcuno che ha autorità e non come gli scribi” 8Cfr. Mt 7,29ss; Mc 1,22;Lc 4,32), e mostrava che, oltre il potere di ridare la vita e la salute, possedeva anche il potere di rimettere i peccati “... affinché sappiate che il Figlio dell'uomo è Maestro del sabato (Mt 12,8). E anche alcune frasi molto spesso ripetute traducevano bene la coscienza che Egli aveva della sua autorità: “Avete inteso che fu detto ..., ma io vi dico”. E' questo il tono di chi sa di essere Maestro, “Alfa e Omega”; il tono di chi sa di essere il Messia e il Profeta nel senso di chi parla nel nome di Dio. Nessun profeta ha agito in questo modo. Tutto ciò che Egli faceva, dimostrava manifestamente che quel “Figlio dell'uomo era di origine divina”⁴.

La seconda fonte dell'autorità sacerdotale di Cristo è la sua completa e piena disposizione a fare la volontà del Padre, cioè, la sua obbedienza al Padre che lo ha chiamato e gli ha affidato questa missione sacerdotale.

³ Cfr. J. KOUTO, *Humanité et autorité du Christ-Prêtre*, Univ. Pontificale Urbanienne, Rome 1985.

⁴ E.G. SELWYN, *The authority of Christ in the New Testament*, Cambridge University Press 2009, p. 84 e p. 135. «What is certain in that Jesus did no mighty works which aroused the wonder of the onlookers; that he appealed the these himself as authenticating this mission and this message (Mt 9, 2-6; Lc 7,19.23; Mt 9,20-24), and that the onlookers-enemies as well as friends – were convinced that they came from on whose authority was of supernatural origin».

È, in effetti, nell'obbedienza al Padre, è nell'essere continuamente all'ascolto di Dio sottomettendosi alla sua Volontà che gli atti e le parole di Cristo-Sacerdote hanno il marchio dell'autorità. Mai Egli ha cessato di dire ai Giudei che la sua missione consiste nel fare la volontà del Padre (Mt 11,25; Lc 10,21). Di questa obbedienza al Padre aveva già coscienza, secondo Lc 2, fin dalla sua giovane età: "Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio? (Lc 2,49).

L'obbedienza del Figlio è la porta per la quale Dio si rivela in modo completo al mondo. La preghiera del Getsemani traduce eloquentemente tale disposizione interiore di Gesù a fare soltanto la volontà del Padre, malgrado e contro tutto: "Padre mio, se è possibile, passi via da me questo calice. Però non come voglio io, ma come vuoi tu" (Mt 26,39). E ancora: "Padre mio, se questo calice non può passare via senza che io lo beva, si compia la tua volontà" (Mt 26,42; Mc 14,35-36; Lc 22,41-42).

L'obbedienza è anche la via per il quale il Sommo Sacerdote realizza la sua missione ed esercita la sua autorità sacerdotale.

Questa obbedienza di Gesù nasce dal suo amore per il Padre e può andare fino alla morte e alla morte di croce.

La terza origine dell'autorità di Gesù proviene dalla sua esperienza di solidarietà nei confronti degli uomini. Questa solidarietà gli ha conferito la competenza nella sua missione, e, dunque, l'autorità, perché un capo è guida e deve soccorrere. Nessuno meglio dell'autore della lettera agli Ebrei rende comprensibile questa origine: "... per essere stato messo alla prova e avere sofferto personalmente, Egli è in grado di venire in aiuto a quelli che subiscono la prova" (Ebr 2,18). E ancora: "... non abbiamo un sommo sacerdote che non sappia prendere parte alle nostre debolezze: Egli stesso è stato messo alla prova in ogni cosa come noi, escluso il peccato" (Ebr 4,15).

La quarta fonte dell'autorità di Gesù è la perfezione del suo sacrificio sull'altare del Golgota. Tanto è vero che il sacrificio è l'espressione più eloquente di ogni sacerdozio, emerge dal fatto che di fronte a tutti i sacrifici effimeri dei sacerdoti giudei, il sacrificio di Cristo, offerto una volta per tutte, dove il sacrificatore e la vittima si esprimono in una perfetta e armoniosa sintesi, genera grande autorità.

Abbiamo detto che Gesù aveva la coscienza chiara della sua autorità e, quindi, sicuramente, nell'esercizio concreto di questa autorità, ne trasmette il senso autentico.

2. Il senso dell'autorità di Cristo sacerdote

Il senso che Cristo dà alla sua autorità nella sua missione sacerdotale è il servizio. Servizio che può andare fino all'immolazione di sé, della propria vita: sacrificare i suoi onori, i suoi privilegi, e, paradossalmente, sacrificare anche la sua "santità". Santità vuole significare, come è intesa dai sacerdoti giudei dell'AT, essere alla larga da tutto ciò che non è "santo", "puro". Così per poter servire i peccatori, i malati, gli afflitti, per i quali Egli è venuto nel mondo, Cristo ha dovuto "buttarsi nel fango", ha accettato di perdere la faccia agli occhi dei farisei e dei giudei che attendevano – ad eccezione dei profeti – un Messia lontano dai piccoli, dai peccatori, dai malati Per amare, occorre necessariamente donarsi. Così per servire Cristo va fino a donare la propria vita in riscatto per l'umanità. Il Concilio Vaticano II, nel *Lumen Gentium*, n. 18, applica questa idea ad ogni sacerdote: "*Ministri, enim, qui sacra potestate pollent, fratribus suis inserviunt, ut omnes qui de Populo Dei sunt ... ad salutem perveniant*".

Il Figlio dell'uomo, il rivestito di ogni potenza divina nell'oracolo di Daniele (Dan 7, 13-14), che ha il potere di rimettere i peccati (Mc 2,10), e si proclama "Il Signore del Sabato" (Mt 12,8) ... questo Figlio dell'uomo agisce da servitore. Così Cristo dà un nuovo orientamento all'esercizio dell'autorità: essa è servizio.

E, per realizzare efficacemente questo servizio, occorre essere dell'ambiente degli uomini, occorre essere vicino agli uomini; è questo tutto il sistema dell'Incarnazione e della Redenzione. Dare la propria vita in riscatto per gli uomini, è il punto culminante di ogni servizio, è l'espressione la più perfetta del sacrificio sacerdotale, che non è più offerta e sacrificio di animali, ma l'offerta di se stesso per il bene degli altri. In questo è consistita l'autorità sacerdotale di Cristo, nuovo Sommo Sacerdote.

Afferma J. Grelot: "Dare la vita in riscatto è un atto di Cristo Sacerdote, è un atto che si è unicamente compiuto al termine della sua vita, ma che ha, almeno per l'intenzione e la disposizione intima, animato tutto il suo comportamento, poiché è questo che Egli è venuto"⁵ a compiere.

Il principio secondo cui il servizio risiede nel sacrificio redentore

⁵ J. GALOT. *Visage nouveau du Prêtre*, Gembloux 1970, p. 58, cit. in J. KOUTO, p. 138.

riveste una grande importanza; esso determina l'attitudine sacerdotale nei confronti del mondo peccatore. Quest'attitudine non è quella di una condanna alla maniera di certi profeti, ma è la presa a carico dei peccati dell'umanità, in uno spirito di solidarietà che va fino a dare la propria vita in riscatto per i peccatori. La "separazione" che caratterizzava la consacrazione sacerdotale riceve un senso nuovo: non allontana il sacerdote dal peccatore, poiché la missione sacerdotale tende a liberare il peccatore caricandosi delle conseguenze dolorose del suo peccato. Così si compie la fusione del sacro e della carità⁶.

Oltre alla disposizione effettiva al servizio del prossimo che costituisce un distintivo dell'autorità del nuovo Sommo Sacerdote, un'altra caratteristica complementare al servizio è l'amore con cui si esercita l'autorità di cui si è in possesso. L'allegoria del buon pastore che offre la sua vita per le pecore dell'Evangelista Giovanni, ne è la dimostrazione (Gv 10,1-21).

Nei Sinottici "Donare la sua vita in riscatto per la moltitudine", equivale a offrire la propria vita per "le sue pecore" in Giovanni. E', quindi, al servizio del bene degli altri che si può essere portati, nel caso estremo, a donare la propria vita per coloro che si serve. Ma dei due testi si deve riconoscere che l'allegoria del buon pastore, senza contraddire il senso del servizio, illustra meglio l'idea dell'autorità, nel nuovo volto che gli dà Gesù.

Il pastore è il capo, colui che guida un gregge, un gruppo, una comunità.

Così in quest'allegoria, il buon pastore è visto in una nuova ottica nell'esercizio delle tre funzioni sacerdotali: è l'amore che domina tutto il suo pensare e agire. Un pastore che manca di amore condanna se stesso. E l'amore si manifesta nella bontà che attira le pecore alla sequela del pastore. Dal pastore, l'amore non si manifesta con la forza o la violenza, caratteristiche soltanto dei "ladri e dei rapaci".

Il Sommo Sacerdote Gesù, che l'autore della lettera agli Ebrei chiama il Grande Pastore delle pecore (Ebr 13,20), non è come i pastori di Israele, che, invece di pascere con amore le pecore che sono loro affidate, si pascono essi stessi (Cfr. Ez 34,2) e ai quali si indirizzavano i rimproveri del profeta:

«Non avete reso forti le pecore deboli, non avete curato le inferme,

⁶ *Ibidem*

non avete fasciato quelle ferite, non avete riportato le disperse, non siete andati in cerca delle smarrite, ma le avete guidate con crudeltà e violenza” (Ez 34,4)»

In questo risiede la vera opposizione tra il sacerdozio di Cristo e quello dei sommi sacerdoti giudei. Mandato per “cercare e salvare ciò che era perduto” (Lc 19,10), il Cristo- Sacerdote si comporta in modo comprensibile e benevolo nei confronti dei peccatori, non giudica, non condanna, come i giudei, ma li ascolta, li difende, come nel caso della donna adultera, offre loro il perdono dei loro peccati e li invita con amore a non soccombere più.

«Donna, dice Gesù, qualcuno ti ha condannato? – No, Signore, risponde la donna – Ebbene, neanche io ti condanno, va’ e non peccare più»(Gv 8,10-11).

Irritanti erano per le autorità giudaiche le relazioni amicali che Gesù tratteneva con i peccatori pubblici che sapevano riconoscere e mostrare con dito sulle piazze e le strade della città. Il nostro Nuovo Sommo Sacerdote perfetto e pastore delle pecore è colui che si indicava come “amico dei pubblicani e dei peccatori (Mt 11,19). Beati quei sacerdoti che capiscono e vivono, alla maniera di Cristo, il sacerdozio di cui sono investiti!

L’autorità è, dunque, servizio e amore, non risparmiando il dono e il sacrificio della persona. Il sacerdozio vissuto alla maniera di Cristo-Sacerdote si paga nella carne ed è lontano dall’essere un semplice esercizio di certe funzioni.

Conclusione

L’autorità, intesa nel suo uso ordinario, è la capacità di compiere un’azione. E’ ciò che il termine greco εξουσία esprime. E’, positivamente, un potere di servizio e, negativamente, un potere di dominio repressivo e tirannico, come nel caso, ad esempio, della politica.

Il popolo d’Israele sapeva che ogni potere viene da Dio e deve essere esercitato in nome di Dio e, cioè, al servizio degli uomini e non in modo arbitrario, dispotico e egoistico. Purtroppo molti capi sono caduti in questi abusi nell’organizzazione della vita politico-religiosa teocratica di Israele, capi giudei come invasori stranieri.

Gesù propone un nuovo modello di autorità che emana dalla sua

identità di sacerdote, Dio e uomo. Questa sua autorità è fondata sulla sua solidarietà e sulla sua compassione, sulla sua obbedienza a Dio, sulla sua capacità di compiere la Volontà di Dio suo Padre e sull'offerta della sua vita in sacrificio sull'altare della croce. Tutto sommato una autorità che ha per unico scopo il servizio dell'uomo. E così Egli si pone come modello di guida, modello di pastore per ogni sacerdote investito di questo potere, che è potere non di dominio, ma di servizio. L'autorità di Cristo è autorità del Primo e Grande Sommo Sacerdote.

IL PERSONALISMO PEDAGOGICO TRA L'ORIZZONTE DELLA PERSONA E L'APERTURA ALLA COMUNITA'

di Viviana Burza¹

Abstract

Il personalismo filosofico francese di Emmanuel Mounier e Jacques Maritain, tra Ottocento e Novecento, ha posto all'attenzione una rinnovata centralità della persona intesa come fondamentale valore del Cristianesimo da contrapporre alla deriva del Modernismo. Diffusosi in Europa e oltre, il personalismo è diventato un decisivo orientamento pedagogico di area cattolica anche in Italia.

Il funzionalismo e il nichilismo sembrano oggi mettere in crisi la stessa categoria persona che però esprime una sua ancora più evidente centralità come orientatore del senso dell'esistere umano con cui contrastare l'attuale congiuntura valoriale.

The French philosophical Personalism developed by Emmanuel Mounier and Jacques Maritain, between the nineteenth and twentieth centuries, is characterized by a renewed centrality of the person understood as a fundamental value of Christianity to be opposed to Modernism. Personalism has spread in Europe and it has become a decisive pedagogical orientation of the Catholic area in Italy too.

The functionalism and nihilism of our time seem to undermine the concept of person, which nevertheless has its centrality as a director of meaning of human existence able to contrast the current value conjuncture.

¹ Professore Ordinario fuori ruolo di Pedagogia generale e sociale. Docente di Filosofia dell'educazione e Pedagogia interculturale presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose San Francesco di Sales

Keywords

Person, Modernism, Tomism, Personalism, Christian Education.

1. Laicismo ed orientamenti pedagogici cristiani tra '800 e '900

Nell'ambito del pensiero filosofico e pedagogico del Novecento si è affermato un vasto ed articolato filone di studi di matrice cristiana inteso a contrastare il diffuso laicismo presente nelle società occidentali sin dalla Modernità, dall'Illuminismo in avanti.

La controversia si era evidenziata più marcatamente nel secondo Ottocento, dando luogo ad un acceso dibattito tra pensatori cristiani ed esponenti del pensiero laico, definito in quel torno di tempo *modernismo* per l'evidente contrasto con la tradizione cattolica. E' appena il caso di ricordare che la disputa originava sia dall'affermazione di Stati nazionali laici ed anticonfessionali, sia dal diffondersi di filosofie lontane dalle posizioni della Chiesa, il liberalismo e il socialismo, filosofie politiche che riconducevano ad aperte posizioni anticristiane, anche per la totale fiducia nei poteri della ragione e della scienza.

La questione divampata tra "civiltà cattolica" e "civiltà moderna" aveva trovato una decisa presa di posizione nel magistero ufficiale della Chiesa. Nell'enciclica *Aeterni Patris* (1879) di Leone XIII l'aperto rifiuto delle filosofie moderne si esprimeva nella promozione nelle scuole cattoliche dello studio del grande maestro del pensiero cristiano del Medioevo, San Tommaso d'Aquino.

Con l'enciclica *Pascendi Dominici gregis* (1907), Pio X ribadiva il rigetto per il *modernismo* e il contrasto con la cultura laica anticristiana e immanentistica. L'enciclica, che valorizzava l'impegno cristiano per l'educazione della persona, colta nel suo rapporto con Dio e nel suo carattere trascendente, favoriva l'affermazione di un movimento caratterizzato dallo studio della filosofia di San Tommaso.

La nascita di centri di ricerca filosofica di matrice neotomista, quali le università di Friburgo, Lovanio, la Cattolica di Milano, promosse uno sviluppo significativo di studi sul valore della persona umana destinati ad assumere centralità nel dibattito filosofico del Novecento.

Con l'enciclica *Divini illius Magistri* del 1929, papa Pio XI elaborò un testo sistematico per chiarire l'intento di una educazione cristiana utile alla rigenerazione spirituale della società e delle persone,

sottolineando il ruolo di maternità educativa soprannaturale della Chiesa. Risulta utile il commento pedagogico di Giuseppe Mari.

Il fenomeno che prepara il terreno è il ripensamento spiritualista della modernità che riporta in auge la matrice teologica dell'idea di persona. Lo spiritualismo identifica nella libertà il tratto distintivo dell'essere umano, portando a conferma della originalità dell'approccio umano alla realtà il vissuto temporale. [...] I tempi sono maturi per una fioritura culturale dell'espressione "persona" che viene propiziata dallo scontro ideologico novecentesco.²

L'enciclica rimase il documento fondamentale in cui venne espressa

[...] l'idea chiara ed esatta dell'educazione cristiana, e cioè: a chi spetta la missione di educare, quale è il soggetto dell'educazione, quali le circostanze necessarie all'ambiente, qual è il fine e la forma propria dell'educazione cristiana secondo l'ordine stabilito da Dio nell'economia della sua Provvidenza.

E se al punto 11 dell'enciclica si legge che "l'educazione è opera necessariamente sociale e non solitaria", al punto 24 si chiarisce senza margini di indeterminatezza che

[...] è diritto inalienabile della Chiesa e insieme suo dovere indispensabile, vigilare su tutta l'educazione dei suoi figli, i fedeli, in qualsiasi istituzione pubblica e privata, non soltanto rispetto all'insegnamento religioso, ivi impartito, ma per ogni altra disciplina e per ogni altro ordinamento, in quanto abbiano relazione con la religione e la morale³.

La netta presa di posizione dell'enciclica contro le idee pedagogiche ad orientamento scientifico e naturalistico sollecitò nuove piste di lavoro tese a ricercare l'innovazione nella ridefinizione degli stili educativi, tanto sulle teorie quanto sulle pratiche educative. Il vasto movimento pedagogico originato da una tale spinta riuscì ad incidere su molti modelli scolastici europei ed oltre.

Decisive furono le implicazioni in ambito pedagogico. Sul terreno comune della centralità teologica dell'idea di persona sia di marca attivista che personalista si espressero riflessioni molto eterogenee. Si pensi a mero titolo esemplificativo all'*attivismo cristiano* di

² G. MARI, *Educare la persona*, La Scuola, Brescia 2013, pp. 36-37.

³ Pio XI, Enc. *Divini illius Magistri*

Andrea Manjon (1846 – 1926) e di Éugène Devaud (1876 – 1942), autore di un'interessante riflessione presentata nell'opera *Per una scuola attiva secondo l'ordine cristiano*, al personalismo pedagogico neokantiano di Friedrich Föster (1869 – 1966) e Sergej Hessen (1887 – 1950), a quello di ispirazione esistenzialista di Emmanuel Mounier (1905 – 1950) e ancora a quello tomista di Jacques Maritain (1882 – 1973)⁴.

Ne originò una sorprendente eterogeneità di temi esplorati in ambito pedagogico, talvolta con il limite per l'attivismo pedagogico di una qualche asistematicità metodologica. Vasto movimento di innovazione educativa in cui si inquadrano i problemi della formazione e dell'educazione, l'attivismo pedagogico ebbe un ruolo decisivo nella ridefinizione dei modelli di molte scuole, soprattutto dell'Occidente. Occorre precisare che gli attivisti si contraddistinsero per l'adesione ad antropologie filosofiche diverse, talvolta anche da quella cristiana.

E' il caso di esplicitare la natura e la sorprendente varietà di questi temi: l'analisi critica del naturalismo delle scienze dell'educazione, la forte sollecitazione per la messa in discussione del modello nozionistico e verbalistico dell'apprendimento, l'interesse per gli studi di psicologia, antropologia e scienze sociali, l'attenzione per la vita psichica del soggetto *educandus*, l'intento di ridisegnare il modello istituzionale didattico della scuola in funzione di scopi socialmente utili.

Un risveglio sofferto, drammatico, spesso ambivalente e soprattutto da cogliersi come esito significativo e positivo della rigenerazione di tante esperienze esistenziali in situazioni limite, durante le quali e in virtù della negatività o positività delle quali, l'uomo e i fermenti culturali risposero con interrogativi dal sapore quasi ultimativo a Dio anziché agli uomini e alle non poche pedagogie totalizzanti e diseducanti⁵.

Ispirato ad una più stringente epistemologia invece fu il Personalismo pedagogico che merita ben più significativi approfondimenti di quanti in questa sede si possano proporre, in ragione della capacità dei teorici

⁴ Cfr. F. CAMBI, *Le pedagogie del Novecento*, Edizioni Laterza, Roma – Bari 2005, pp. 72-88.

⁵ G. VICO, *Personalismo pedagogico e ricerca di nuovi spazi*, in S. CHISTOLINI, a cura di, *Neoumanesimo e postmodernità. Saggi in onore di Mario Ferracuti*, CLEUP, Padova 2007, p. 98.

personalisti di correlare finalità, principi, oggetto, metodi e linguaggio della riflessione pedagogica.

Individuato nel valore cristiano della persona il centro di annodamento dei temi esplorati, i personalisti indicarono nell'educazione integrale la finalità ultima del processo educativo a cui attribuire una dimensione spirituale ed etica intesa a risvegliare la coscienza cristiana delle giovani generazioni, luogo da cui far fluire un *umanesimo cristiano* con cui rinnovare società laicizzate e scristianizzate. Contro i modelli sociali e politici del capitalismo e del socialismo, i personalisti, assegnato il ruolo nevralgico all'educazione cristiana del superamento di un tempo privo di direzioni di senso, imposero l'alternativa "o con l'uomo o contro l'uomo". Scegliere l'educazione della persona e l'umanesimo integrale avrebbe dovuto permettere la navigazione oltre un'epoca caratterizzata dal tramonto dei fini o peggio dall'assunzione "di false idee intorno al fine" (J. Maritain, 1973).

La forza pedagogica personalista, discesa dalla consapevolezza della crisi dell'uomo, del soggetto, della coscienza, della persona, promosse una riflessività rinnovata a favore della persona umana, *imago Dei*, categoria fondamentale di ogni discorso sull'educazione, da rilanciare oltre le ideologie e il laicismo diffuso ed imperante. Lo slancio teoretico dei personalisti stava nella questione cruciale del rapporto dell'educazione con la filosofia e la teologia, rapporto che sollecitò una svolta sul modo di pensare pedagogicamente l'unione tra Dio e persona, la permanenza di Cristo nella storia, la cultura del servizio a favore delle persone e delle comunità, il ruolo della responsabilità e della partecipazione alla convivenza civile e alla libertà. Il *Personalismo pedagogico* lesse, interpretò e criticò la cultura del tempo, formulando

[...] le sue proposte in coerenza con la visione dell'uomo persona prendendo le distanze dall'individualismo (carente nella considerazione dell'essere resistente come apertura e comunicazione), dall'esistenzialismo tragico (incapace di sostenere ed orientare l'azione), dal marxismo (unilaterale, benché parzialmente esatta considerazione della collocazione umana nella storia e nella realtà), dall'idealismo (misconoscimento della concretezza naturale e travolgimento della soggettività in una rete di costruzioni puramente "mentali") e dallo spiritualismo (retorica astrattizzante sullo spirito per sé stesso)⁶.

⁶ C. SCURATI, *Profili sull'educazione*, «Vita e Pensiero», Milano 1977, pp. 197-198.

2. Il Personalismo pedagogico francese:

Mounier e Maritain

Prendere le mosse dal Personalismo pedagogico significa riconoscere a questo modello la lunga tenuta storica all'interno della ricerca pedagogica e ricordare la radice giudaico-cristiana del valore "persona" appartenente alla cultura occidentale - ed oltre - sin dalla nascita dell'Europa, valore che caratterizzò la riflessione pedagogica italiana cristiana, e non solo.

Abbiamo già avuto modo di ricordare che tra Otto e Novecento la riflessione filosofica cristiana, trovata espressione nello spiritualismo, nell'agostinismo e nel neotomismo, aveva promosso una fioritura di studi teoretici intesi a contrastare la cultura laica e laicizzata della Modernità. Una tale riflessività era stata confermata dalla posizione ufficiale della Chiesa che, come abbiamo avuto modo di evidenziare attraverso il riferimento ad alcuni documenti pontifici del tempo, riaffermava i valori della persona considerata fondamentale agente dell'educazione cristiana della comunità.

Alcuni filosofi, il cui pensiero verrà di seguito brevemente ricordato, si incaricarono di dare voce alla condanna al laicismo, affermando un notevole interesse per il recupero di un umanesimo cristiano da contrapporre alla cultura europea di fine Ottocento e del primo Novecento.

La filosofia francese diede espressione agli autori più significativi di questo orizzonte, Emmanuel Mounier e Jacques Maritain.

Con il pensiero di Emmanuel Mounier (1905 - 1950) il concetto metafisico di persona si legò all'orizzonte dell'esistenza, legame che risentì degli influssi della fenomenologia e dell'esistenzialismo, per sottolineare la dimensione sociale dell'essere la persona impegnata nella storia, capace di responsabilità personale e verso il mondo.

Fondatore della rivista "Esprit", Mounier aveva già dato voce alle richieste più significative del movimento cattolico francese, un "partito dello spirito", prima che un "partito della rivoluzione". La rivista individuò l'origine della crisi spirituale nella crisi economica scoppiata nel 1929 con il crollo della Borsa di Wall Street, i cui effetti si sarebbero manifestati qualche anno dopo.

E' nel *Manifesto al servizio del Personalismo comunitario* del 1946 che Mounier chiarì ulteriormente la visione di un movimento

indispensabile per valorizzare l'esigenza dell'impegno sociale e la tensione comunitaria, fatte salve le dimensioni personali della libertà e della trascendenza. L'essere persona in un mondo di persone è la comunicazione tra persone che condividono l'esistenza.

Negli anni successivi, Mounier definì ulteriormente la visione del *Personalismo comunitario*: l'essere persona non è chiusura nella propria coscienza, ma apertura all'altro attraverso la condivisione della medesima natura.

Il procedere essenziale in un mondo di persone non è la percezione isolata di sé (cogito) né la cura egocentrica di sé ma la comunicazione delle esistenze, esistenze insieme con altri⁷.

Il mistero della persona risiede infatti nella sintesi tra relazione, partecipazione, responsabilità, impegno e libertà.

Ogni persona ha un significato tale da non poter essere sostituita nel posto che occupa nell'universo delle persone. Tale è la maestosa grandezza della persona che le conferisce la dignità di un universo; e tuttavia la sua piccolezza, in quanto ogni persona è equivalente in questa dignità, e le persone sono più numerose delle stelle⁸.

L'educazione personalista pertanto ebbe la sua tensione ideale nella categoria centrale della persona, la persona relazionata capace di vivere in senso comunitario. Volta a promuovere le dimensioni costitutive della persona, l'educazione avrebbe dovuto essere artefice della vera rivoluzione personalista promuovendo lo slancio comunitario nell'esercizio del dialogo, della relazione e del dono. L'educazione, in questa prospettiva, è di particolare rilievo perché fa emergere la vocazione alla relazione con l'altro che si deve concretizzare nelle istituzioni sociali, la famiglia, la scuola, la società, la Chiesa stessa.

Posto a fondamento della propria riflessione il concetto cristiano di persona della quale vengono particolarmente sottolineate le dimensioni interiori dell'essere relionato, Mounier chiarì ulteriormente che attraverso l'esercizio della volontà la persona può esprimere la propria responsabilità verso l'altro. I valori sono fini in vista della costituzione

⁷ Cfr. E. MOUNIER, *Che cosa è il Personalismo* (1947), trad. It. Einaudi, Torino 1948, p. 62.

⁸ ID. *Il Personalismo* (1949), AVE, Roma 1964, p. 81.

di una vita personale collettivistica, ovvero persona collettiva, perché la rivoluzione personalista è votata in ultima analisi a realizzare il regno di Dio nella storia degli uomini. “Il mistero della persona” è libertà, impegno, trascendenza.

La persona è focolare di libertà e perciò resta oscura come il centro della fiamma. Solo rifiutandosi a me come sistema di nozioni chiare si rivela e si afferma come fonte di imprevedibilità e di creazione. Solo sottraendosi alla conoscenza oggettiva, mi costringe - per comunicare con essa - ad atteggiarmi a turista e ad andare incontro con essa ad un destino avventuroso, i cui dati sono oscuri, le cui strade sono incerte e i cui incontri sono sconcertanti⁹.

Da qui origina l'apertura all'impegno nel mondo per meglio concretizzare la vita personale. L'incontro, infatti, prelude ad un caratterizzarsi della persona oltre la dimensione biologica, come partecipazione ad una comunità costituitasi nello spirito del Cristianesimo.

I fondamenti spiritualistici della teorizzazione personalistica di Mounier, incrociati con alcuni luoghi della filosofia contemporanea, solleccitarono nel Novecento l'affermazione di modelli educativi orientati in senso personale e comunitario. Ricorda Cesare Scurati, in un volume del 1977 ancora oggi di particolare valore critico, che

Mounier [...] esprime nella maniera più condensata e sostenuta possibile il medesimo nucleo teoretico e culturale che è presente in maniera più diluitamente ed argomentativamente articolata, in tutti i maggiori maestri del pensiero pedagogico cattolico (come De Hovre, Laberthonnière, Maritain): la soggettività dell'essere personale e, nel medesimo tempo, la sua radicale apertura all'altro; il rifiuto di ogni e qualsiasi educazione monopolizzante e totalitaria; l'identificazione del segno distintivo della personalità nel fuoco della coscienza e, pertanto, nella libertà; il pluralismo democratico come unica soluzione “morale” alla convivenza politica; l'attivazione delle energie autonome della persona come legge ineludibile dell'atteggiamento educativo¹⁰.

Con Jacques Maritain (1882 - 1973) si espresse un'analisi critica nei riguardi delle filosofie della Modernità, critica originata dalla crisi spirituale e dall'angoscia metafisica che caratterizzarono gli

⁹ ID, *Trattato del carattere* (1946), Einaudi, Torino 1949.

¹⁰ C. SCURATI, *Profili sull'educazione*, cit. p. 205.

anni giovanili del filosofo francese. Dopo una lunga elaborazione interiore e studi filosofici caratterizzati da particolare rigore metodologico, Maritain, superato il sentimento dell'assurdità dell'esistenza, approdò al Tomismo, trovando in questa corrente di pensiero risposte alle personali inquietudini ma anche ai tanti problemi del suo tempo: la deriva positivista, la crisi dei valori umanistici, l'esigenza di un rinnovato umanesimo integrale inteso a rifondare i valori morali di compagini sociali attraversate dallo smarrimento delle coscienze.

Alla luce di tale prospettiva, Maritain rilanciò il pensiero di Tommaso d'Aquino, proponendo l'affermazione della cultura cristiana neotomista. Mossosi nell'ambito della metafisica classica aristotelico-tomista, Maritain presentò nell'opera *Umanesimo integrale* del 1936 le origini della crisi da individuarsi nella sempre più diffusa affermazione della cultura laica, a tutto svantaggio della cristianità.

La dissoluzione splendente del medioevo e delle sue forme sacrali è il generamento d'una civiltà profana; non solo profana ma che si separa progressivamente dall'Incarnazione. E' sempre, se si vuole, l'età del Figlio dell'Uomo: ma nella quale l'uomo passa dal culto dell'uomo-Dio, del Verbo fatto uomo, al culto dell'Umanità, del puro Uomo¹¹.

Maritain riaffermò così l'umanesimo cristiano per salvare la filosofia dalle ipoteche di una modernità responsabile dell'allontanamento dalla fonte tomista¹². Interpretata la crisi della cultura europea nelle tragedie e negli orrori delle due guerre mondiali, Maritain rilanciò l'idea di un umanesimo cristiano, inteso a rigenerare il popolo di Cristo dopo le derive anticristiane.

Il Tomismo, ufficialmente dichiarato dalla Chiesa l'autentico pensiero filosofico cristiano, nelle intenzioni di Maritain avrebbe dovuto difendere i propri fondamenti per fronteggiare l'affermazione della cultura laica anticristiana.

Il problema consiste nel sostituire l'individualismo dell'età borghese, non col totalitarismo o con il collettivismo dell'alveare, ma con una ci-

¹¹ J. MARITAIN, *Umanesimo integrale* (1936), Borla, Torino 1962, p. 71.

¹² Di J. MARITAIN si veda in particolare l'opera del 1925, *Tre riformatori: Lutero, Descartes, Rousseau*, trad. It. Morcelliana, Brescia 2001.

viltà personalistica e comunitaria fondata sui diritti umani e che soddisfi le aspirazioni e bisogni sociali dell'uomo.

Questo fine implica il sostegno dell'educazione cristiana, un'educazione liberale, dell'uomo libero sottratto al dominio del lavoro imposto e deciso a crescere la propria e l'altrui umanità,

[...] l'umanità comune [...] non solo nei confronti del suo lavoro, ma anche in rapporto alle sue attività sociali e politiche nella comunità civile e all'attività delle sue ore di svago¹³.

L'umanesimo a cui guardò Maritain fu, infatti, un umanesimo impegnato a sottolineare la natura spirituale della libertà e della responsabilità e a contrastare la riduzione della persona ad individualità soggettiva così come proposta dall'antropologia culturale, dalla psicologia e dalla sociologia. E' un umanesimo trascendente, soprannaturale, integralmente cristiano. Per Maritain solo l'antropologia filosofica può cogliere la struttura universale della persona, che non è mero prodotto dell'evoluzione biologica o sociale, ma il risultato di una crescita intellettuale e volitiva capace di superare condizionamenti e limiti.

Alla domanda "che cosa è l'uomo", Maritain così rispose ne *L'educazione al bivio*, opera pedagogica del 1943 che si avvale dell'umanesimo integrale per interpretare l'uomo come unità inscindibile di spirito e materia.

L'uomo è una persona che si possiede per mezzo dell'intelligenza e della volontà. Egli non esiste soltanto come essere fisico: c'è in lui un'esistenza più nobile e più ricca: la sovraesistenza spirituale propria della conoscenza e dell'amore. Egli è così, in un certo senso, un tutto, e non soltanto una parte; è un universo a se stesso, un microcosmo, in cui il grande universo intero può essere racchiuso mediante la conoscenza. E mediante l'amore egli può donarsi liberamente ad esseri che sono per lui come egli stesso. Di questa specie di relazioni non esiste alcun equivalente nel mondo fisico. [...] Per quanto possa dipendere dai più lievi accidenti della materia la persona umana esiste in virtù dell'esistenza della sua anima, che domina il tempo e la morte. E' lo spirito che è la radice della personalità. [...] Una persona possiede una dignità assoluta perché è in diretto rapporto con il regno dell'essere, delle verità, della

¹³ J. MARITAIN, *Per una filosofia dell'educazione*, a cura di G. Galeazzi, La Scuola, Brescia 2001, pp. 186- 187.

bontà, della bellezza con Dio; e solo mediante ciò può arrivare alla sua completa perfezione¹⁴.

L'umanesimo della persona è pertanto un umanesimo della persona integrale, materia e spirito, capace di verità, di conoscenza di Dio tramite la ragione e la fede. Ne consegue l'apertura per un'educazione integrale che si concretizza, oltre le dichiarazioni di principio, nell'impegno per i percorsi formativi scolastici, per i metodi, per i programmi, per l'organizzazione didattica. Ricorda Aldo Agazzi che J. Maritain, ne *L'educazione al bivio*,

[...] imposta il problema pedagogico ed in ordine alla natura e finalità della persona umana ed in funzione delle sue esigenze tipiche della civiltà moderna e della sua scuola, a denuncia di errori e deviazioni¹⁵.

Un'attenzione particolare fu rivolta pertanto da Maritain al rapporto educativo nella consapevolezza che, per educare la persona, occorrono genitori ed insegnanti capaci di autentici rapporti interpersonali in cui emergono istanze spirituali ed apertura verso l'alterità¹⁶.

3. Il Personalismo pedagogico italiano

L'idea di persona assunta dalla tradizione cristiana, e ripensata oltre i canoni filosofici della modernità come valore universale e con forti elementi di storicità, rappresenta il centro teoretico del Personalismo francese, la cui influenza permise l'affermazione di una corrente personalistica italiana che ebbe interessanti sviluppi in ambito pedagogico, confluiti nell'alveo delle pedagogie della persona. Ne originò un modello composito e articolato.

La pedagogia di area cattolica, nell'Italia del secondo Novecento segnatamente, muovendo dalla tradizione spiritualista, contrassegnò

¹⁴ Id., *L'educazione al bivio*, (1943), trad. it. *Prefazione* di A. AGAZZI, La Scuola, Brescia 1963, pp. 21.

¹⁵ A. AGAZZI, *Prefazione a J. Maritain, L'educazione al bivio* (1943), p. 7. Sull'opera di J. Maritain, si veda P. Viotto, *Introduzione a Maritain*, Laterza, Roma-Bari 2000; Id., *Jacques Maritain. Dizionario delle opere*, Città Nuova, Roma 2003.

¹⁶ Con riferimento al pensiero pedagogico e al problema educativo nelle opere di Maritain si rinvia, in particolare, oltre a *L'educazione al bivio*, cit. a *L'educazione della persona* (1959), trad. it., introduzione e note a cura di P. Viotto, La Scuola, Brescia 1962.

infatti la visione cristiana di un più alto significato della vita attiva e del suo procedere realistico anche nei processi educativi¹⁷. Se la fonte tomista richiamata attraverso Maritain¹⁸ sottolineò l'intersoggettività presente nel rapporto educativo, soggetti personali con specifiche identità e differenze, l'apertura di Mounier verso l'altro e la comunità orientò la pedagogia italiana verso approfondimenti per l'origine sociale dei fatti educativi, con consequenziale attenzione per i problemi educativi della famiglia e della scuola. Ma, nonostante l'attenzione per i filosofi francesi del Personalismo, prevalentemente per Maritain, in Italia

[...] negli anni del dopoguerra si verificò nella pedagogia cattolica italiana la compresenza di neoagostinismo e di Personalismo che fu occasione anche di ricerche e talvolta di vivaci discussioni in occasione di incontri di studio (i convegni di Scholé) che, avviati nel 1954, con la riflessione sulla pedagogia cristiana proseguiranno negli anni successivi con l'approfondimento di tematiche di maggiore interesse del momento come l'attivismo pedagogico, la sperimentazione in pedagogia, la questione della laicità¹⁹.

Con gli studi prodotti nell'orizzonte culturale della persona, in Italia si costituirono centri di ricerca pedagogica particolarmente significativi: il Centro Studi Scholé, legato all'editore La Scuola in Brescia, l'Università degli Studi di Padova, l'Università Cattolica di Milano, il Pontificio Ateneo Salesiano di Roma, inizialmente caratterizzato per gli studi sperimentali e di psicopedagogia.

Un contributo fondamentale alla riflessione pedagogica fu offerto da filosofi di area cattolica che nel secondo dopoguerra intervennero sul problema della riflessione sull'educazione di impostazione

¹⁷ Cfr. S.S. MACCHIETTI, a cura di, *Pedagogia del Personalismo italiano*, Città Nuova, Roma 1982. Si vedano, inoltre, G. CHIOSSO, *Profilo storico della pedagogia cristiana in Italia*, La Scuola, Brescia 2001; G. MARI, *Pedagogia cristiana come pedagogia dell'essere*, La Scuola, Brescia 2001.

¹⁸ G. CHIOSSO ricorda la grande influenza che il pensiero di Maritain ebbe in Italia, come testimoniano le diciotto edizioni del volume *L'educazione al bivio* del filosofo transalpino, edito tutte tra il 1947 e il 1975 ID., *Novecento pedagogico*, La Scuola, Brescia 1997, in particolare le pp. 237-238. Per la letteratura critica cfr. G. ACONE, *Jacques Maritain e la filosofia cristiana dell'educazione*, Morano, Napoli 1988; ID., *Maritain contro*, Morano, Napoli 1974; P. VIOTTO, *Per una filosofia dell'educazione secondo Jacques Maritain*, Vita e Pensiero, Milano 1985.

¹⁹ G. CHIOSSO, *Novecento pedagogico*, cit., p. 238.

neoscolastica o spiritualista. In un'interessante riflessione sulle caratteristiche della persona legata "alla creaturalità", filosofi come Gustavo Bontadini, Umberto Padovani, Augusto Guzzo e Luigi Pareyson confermarono i fondamenti del concetto cristiano di persona.

Pareyson, in *Esistenza e persona* (1950), sviluppò in senso personalistico ed ermeneutico un precedente interesse esistenzialistico.

La persona dunque è al tempo stesso esistenza, e cioè storia concreta del corporificarsi dell'iniziativa; compito, e cioè coincidenza di ideale dovere in una vocazione ch'è la coerenza cercata nella vita intera; opera, e cioè forma vivente e irripetibile dotata di validità assoluta e originalità esemplare; io, e cioè sostanza storica qualificata da una responsabilità essenziale, ed esercizio personale della ragione universale.²⁰

In ambito pedagogico il dibattito coinvolse personalità di spicco come Mario Casotti, Nicola Petruzzellis, Luigi Stefanini, e tanti altri giovani studiosi che si affacciarono all'orizzonte della pedagogia italiana: Aldo Agazzi, Gesualdo Nosegno, Pietro Braido, Luigi Calonghi, Giovanni Calò, Gino Corallo, Giovanni Gozzer, Edda Ducci, Mario Mencarelli, Giuseppe Acone, Marcello Peretti, Carlo Perucci, Gaetano Santomauro. Di alcuni autori si offrirà in questa sede qualche spunto di riflessione.

Filosofo di primo piano vicino a Blondel e all'esistenzialismo, Luigi Stefanini (1891 - 1956) aprì la filosofia tomista italiana ad un'importante pista di ricerca pedagogica. Considerata la pedagogia una "maieutica della persona", concepì l'educazione come processo da porre in similitudine con la parabola evangelica del granello di senape, quantità minima capace di straordinario sviluppo e notevole espansione²¹. L'impronta neoagostiniana si qualificò successivamente come Personalismo.

I temi della riflessione di Stefanini si declinarono in ambito

²⁰ L. PAREYSON, *Esistenza e Persona*, Taylor, Torino 1950, p. 330.

²¹ Cfr. L. STEFANINI, *Metafisica della persona*; ID. *Personalismo educativo*, Bocca, Roma 1954 Per la letteratura critica si rinvia a L. CAIMI, *Educazione e persona in Luigi Stefanini*, La Scuola, Brescia 1985. In prospettiva critico-pedagogica teoretica, si vedano E. COLICHI LAPRESA, *Luigi Stefanni: L'utopia della persona*, La Goliardica, Roma 1983; L. CAIMI, *Educazione e persona in L. Stefanini*, La Scuola, Brescia 1985.

pedagogico per l'attenzione prestata all'infanzia, alla socialità, al rapporto educativo, alla pedagogia del concreto, anticipando i temi della personalizzazione dei percorsi formativi a scuola. Secondo Giorgio Chiosso dal principio della "personalizzazione dei percorsi educativi"

[...] lo studioso veneto derivò una teoria della scuola che, giustificata sul piano metafisico e filosofico e su quello psicologico e sperimentale, seppe ugualmente porsi con numerosi aspetti di novità rispetto all'impianto ancora molto gentiliano della scuola italiana tra gli anni '40 e '50²².

Il Personalismo pedagogico italiano si arricchì ulteriormente con il pensiero e l'opera di Aldo Agazzi (1906-2000). Legato allo spiritualismo, Agazzi abbracciò il Personalismo interpretato alla luce del pensiero di Jacques Maritain come una «[...] visione educativa che va dalla persona alla storia, dall'edificazione dell'uomo alle sorti temporali e sovrastoriche della civiltà»²³. Con queste cifre teoretiche Agazzi interpretò il personalismo pedagogico come filone centrale dell'educazione contemporanea, legandolo ai problemi sociali dell'educazione e sottolineandone l'impegno per l'innovazione scolastica. Da qui l'attenzione del pedagogo per questioni professionali, didattiche ed istituzionali della scuola, come testimonia la vasta produzione scientifica in merito²⁴.

Anche Giuseppe Flores d'Arcais (1908- 2004), erede di Stefanini, colse l'identità della pedagogia nell'orizzonte della persona, il cui valore emerge dall'essere *imago Dei*. Ne consegue che la persona è sempre fine, mai mezzo, interpretazione, questa, che contrasta qualsivoglia adesione al funzionalismo educativo. Non vennero però trascurati i problemi sociali e concreti dell'educativo che imposero un

²² G. CHIOSSO, *Novecento pedagogico*, cit., p. 236.

²³ A. AGAZZI, *Prefazione* a J. MARITAIN, *L'educazione al bivio*, trad. it., La Scuola, Brescia 1963, p. 9.

²⁴ Di ALDO AGAZZI, oltre al testo di notevole respiro teoretico, *Saggio sulla natura del fatto educativo secondo la teoria della persona e dei valori*, La Scuola, Brescia 1950, si rinvia ai testi: *Personalismo educativo*, Borla, Torino 1954; Id., *Panorama della pedagogia d'oggi*, La Scuola, Brescia 1954; *Teoria e pedagogia della scuola nel mondo moderno*, La Scuola, Brescia 1958; *Il lavoro nella pedagogia e nella scuola*, La Scuola, Brescia 1958, *Pedagogia, didattica, preparazione degli insegnanti*, La Scuola, Brescia 1968; *Problematiche attuali della pedagogia e lineamenti di Pedagogia sociale*, La Scuola, Brescia 1968.

impegno a favore della realtà civile. Per Flores d'Arcais

[...] la pedagogia non può considerare l'uomo se non a tutto campo, nella totalità, unitarietà, integralità delle sue dimensioni personali. E' su questa base che l'esplicitarsi di tutti i diritti umani, tutti i diritti e a tutti i livelli – sociali, politici, economici, personali, nazionali ed internazionali – potrà trovare adeguata valutazione e, più ancora, concreta realizzazione [...]. Si tratta – è necessario aggiungere - di una direzione che impegna gli studiosi, di tutti i saperi in una prospettiva che, più che interdisciplinare, chiamerei umana, anzi umanistica [...] la pedagogia presenta le sue più urgenti richieste per il futuro, tanto più realizzabile, quanto più la riconsiderazione del vincolo fra teoria e prassi sarà tenuta presente²⁵.

Anche Giuseppe Catalfamo (1921-1989), uno dei principali esponenti del Personalismo pedagogico italiano del secondo Novecento, intese la persona sia come valore da correlare al trascendente sia come realtà da cogliersi nell'esistenza. Questa prospettiva favorì l'affermazione di principi legati alle grandi finalità antropologiche. La complessa natura umana è infatti un valore da tutelare, promuovere e sostenere nell'esperienza educativa, anche in vista della realtà sociale in cui la persona si trova a vivere. Il Personalismo pedagogico, per Catalfamo *Personalismo storico*, ha il compito di concretizzare il valore della persona attraverso l'educazione, in qualsivoglia realtà abbia a realizzarsi. Queste idee trovarono sistematica esposizione nel volume del 1964 *Pedagogia contemporanea e il personalismo*²⁶ e in quello del 1961, *I fondamenti del Personalismo pedagogico*, in cui il pedagogista messinese caratterizzò la sua riflessione per l'approccio critico adottato, inteso a sottolineare il carattere filosofico di una pedagogia della persona che implica un notevole impegno progettuale per la prassi educativa. La persona orienta la prassi oltre i tecnicismi didattici; è valore regolatore dell'esperienza educativa che così viene governata da una specifica tensione assiologica, pur se implicata nell'incertezza di processi rischiosi e ad effetti aleatori²⁷.

²⁵ G. FLORES D'ARCAIS, *Dal 'Logos' al 'dialogo'. Sessant'anni di pedagogia in Italia*, Liguori, Napoli, 1993, p. 157.

²⁶ Per le opere del pedagogista messinese si rinvia a G. Catalfamo, *La pedagogia contemporanea e il personalismo*, Armando, Roma 1964; Id., *I fondamenti del Personalismo pedagogico*, Armando, Roma 1966.

²⁷ Catalfamo approderà infatti ad uno "scetticismo educativo" perché l'educazione è

Con Edda Ducci (1929 - 2007) il problema pedagogico della persona trovò fondamento dalla filosofia cristiana, senza trascurare le radici del pensiero filosofico occidentale, segnatamente quello di Socrate, Platone e Aristotele. Questi *auctores* per la Ducci posero per primi specifica attenzione alla questione dell'educazione come questione centrale dell'uomo, del suo "umanarsi" e del suo procedere verso la conoscenza e il bene, con uno sguardo prospettico verso la stessa ulteriorità. Alla *paideia* greca e alle sue espressioni sistematiche più significative si deve ancora attingere perché tutto quel che riguarda l'educativo "ha una storia parzialmente ripetitiva che è facile rilevare". Tale ricorsività riguarda fundamentalmente la domanda circa il senso che l'educazione ha per il soggetto persona, il suo potenziale, i dinamismi interni che regolano l'educabilità, il rapporto tra libertà e limite, con riferimento alla relazione educativa, il valore salvifico della parola. La pedagogia, come si vede, non è normativa ma regola la prassi, la direziona e la motiva in ragione della finalità educativa dell'umanizzazione di ogni persona, anche e soprattutto delle persone colte nelle realtà più sconcertanti.

Nella dichiarazione del fine è racchiuso il disegno dello sviluppo del singolo.

[...] il fine educativo deve esprimere per l'uomo il compimento pieno del suo senso e della sua vocazione, l'espansione massima della sua natura, l'attingimento pieno della felicità. Il problema dei fini intermedi e quello delicatissimo dell'adeguatezza e fondatezza dei mezzi troveranno in tal modo le coordinate di cui necessitano²⁸.

Un fondamentale riferimento infine è da farsi al neo-personalismo pedagogico di Giuseppe Acone (1942-2018), pedagogista che ha attraversato e conosciuto diverse correnti filosofiche e pedagogiche del Novecento. Capace di grandi e penetranti affondi nella cultura risultante dalle grandi trasformazioni del secolo che ci siamo lasciati alle spalle, Acone espresse la difesa pervicace per la persona dal

incerta ed esposta al rischio. Purtuttavia la "fede pedagogica non può non pervadere l'anima e la mente dell'educatore". G. CATALFAMO, *Scetticismo educativo e fede pedagogica*, In *La mia pedagogia*, a cura di, G. TREBISACCE, B. SERPE, Jonia Editrice, Cosenza 1993, pp. 59-65, in particolare p. 64.

²⁸ E. DUCCI, *Il volto dell'educativo*, in *Preoccuparsi dell'educativo*, a cura di, Anicia, Roma 2002, p. 29.

nichilismo pervasivo di questo nostro tempo dell'immanenza, della dissoluzione del senso, dal decostruzionismo, della mancanza di un qualche riferimento paideutico. Il neo-personalismo è una modalità

[...] teorico-pratica della possibile paideia contemporanea capace di indicare all'educazione un orizzonte di senso e di immedesimare *personalizzazione del processo educativo e culturalizzazione della persona*²⁹.

La proposta del neo-personalismo pedagogico è la risposta agli ospiti inquietanti del nichilismo, del tecnicismo e del razionalismo scientifico e tecnocratico privi di ogni riferimento di senso. Il compito della pedagogia è allora quello di ricondurre la persona alla centralità che le compete per il suo essere valore inviolabile e senso ultimo di ogni discorso sull'educazione.

L'approccio filosofico adottato, aperto alle più diverse espressioni della filosofia contemporanea, non ha impedito a questi autori di considerare l'educazione come processo in grado di sviluppare le prerogative essenziali della persona, ma anche come processo situato nell'esistenza, nelle condizioni di vita. L'essere persona, infatti, pur connotato da caratteri universali, si definisce nello spazio, nel tempo e nella relazione, sulla base di dinamismi interni che attengono universalmente alla persona ma che vanno attivati e sviluppati.

Sulla base di questi presupposti i pedagogisti personalisti italiani fondarono una pedagogia della persona caratterizzata in senso cristiano, influenzando notevolmente la politica scolastica del secondo dopoguerra nel nostro paese.

4. L'orizzonte della persona oggi

In una realtà che già manifestava i segni della deriva dei grandi punti di riferimento, di una condizione umana che stava prendendo congedo da idealità e valori a favore dell'idolatria dell'Io, nei primi anni Cinquanta del '900, Romano Guardiani richiamava l'imprescindibilità del carattere relazionale della persona da contrapporre all'autoreferenzialità del pensiero.

Dal momento che la realtà si espande al di là di ogni misura, si dissolvono gli elementi sui quali riposava la rappresentazione medievale di

²⁹ G. ACONE, *Antropologia dell'educazione*, La Scuola, Brescia 1997, p. 19

un ordine: principio e fine, circonferenza e centro. E insieme scompaiono i gradi e le corrispondenze gerarchiche che si stabiliscono fra di loro e anche i simboli che li sottolineano e li presuppongono. Ne consegue un insieme di rapporti che procedono senza fine in tutte le direzioni e che da un lato garantiscono libero spazio, dall'altro rifiutano all'esistenza umana un suo proprio obiettivo. L'esistenza ha ora uno spazio libero dove muoversi, ma non più una sua dimora³⁰.

La pedagogia cristiana italiana, fortemente influenzata dalla riflessione filosofica del tempo, accolse gli orientamenti di filosofi come Augusto Del Noce (1910-1989) che proponeva un'attenta lettura contro l'ateismo e marxismo, ed Emanuele Severino (1929-2020), impegnato ad individuare nel nichilismo il *peccato* e l'*errore* dell'Occidente.

La lunga elaborazione culturale si è sviluppata con movimenti ed esperienze culturali che hanno imposto un totale ripensamento dei compiti dell'educazione, secondo una pedagogia ricca di suggestioni e gravida di fermenti. Il riferimento a Cesare Scurati risulta ancora quanto mai opportuno.

Occorre sicuramente tener conto [...] dei nuovi numerosi dati culturali entro i quali anche la collocazione di una pedagogia cristiana deve situarsi: - passaggio generale dal segno della certezza a quello della domanda e della ricerca; - rinnovamento teologico; - sviluppo della contestazione cattolica e del cattolicesimo del dissenso; - dominanza di temi connessi al temporale: giustizia, uguaglianza, libertà, modo di distribuire la ricchezza; - problematiche connesse al pluralismo in tutti i campi (morale, religioso, politico, educativo)³¹.

Queste analisi potevano riconoscersi nella tensione profetica ed evangelica della Chiesa contemporanea, che andava promuovendo il proprio rinnovamento (già reso ufficiale dalle linee del Concilio Vaticano II, 1962-1965) con l'apertura al mondo, al dialogo con la realtà contemporanea, con forti istanze di impegno nella prassi. Il riferimento alla teologia, avente come scopo la liberazione dell'umanità da ogni forma di schiavitù ed emarginazione, ha segnato il passaggio da una visione intimistica della vita del cristiano ad un impegno attivo espresso a favore dell'altro e degli altri.

³⁰ R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1954, p. 38.

³¹ C. SCURATI, *Profili dell'educazione*, cit., p. 222.

I cambiamenti del tempo a noi più vicino, quelli che hanno promosso svolte significative di tipo antropologico, conducendo il dibattito tra diverse aree culturali dalla contrapposizione ad un terreno più problematico, hanno caratterizzato la ricerca per l'uso di un atteggiamento più avveduto ed acuto sull'idea di persona, sull'etica pratica ed applicata, sui principi educativi da legittimare tra l'orizzonte della persona, la contingenza storica, la dimensione dei diritti umani, la costruzione di una democrazia equa e solidale.

Negli ultimi decenni il dibattito pedagogico cristiano si è impegnato in un proficuo dialogo con le aree laiche, facendo intravedere una più sfumata differenziazione tra posizioni diverse ed una maggiore possibilità di confronto teorico, dal quale emerge inequivocabilmente l'imprescindibilità del concetto di persona così come elaborato dalla civiltà cristiana occidentale.

Tale concetto rappresenta ora per la nostra cultura un valore irrinunciabile che induce a ripensare l'affermazione di Benedetto Croce il quale ricordava come, consapevolmente o inconsapevolmente, "non possiamo non dirci cristiani".

Pedagogisti ai quali è necessario fare riferimento per ulteriori eventuali approfondimenti, i cui nomi sono riportati in nota,³² hanno analizzato ulteriormente i temi della pedagogia della persona, anche con riferimento ai contesti storici e istituzionali dell'educazione, ai luoghi e ai temi della formazione. L'ampio orizzonte ha permesso alle pedagogie della persona di incrociare orientamenti che qualificano la persona nell'integralità delle sue dimensioni: la parola, l'apertura all'altro, l'appartenenza comunitaria, il pensiero divergente³³.

Per alcuni di essi³⁴, il confronto tra posizioni diverse si è posto in un più ampio ambito riflessivo dovuto anche alla fortuna di autori come Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Habermas, Apel. Si è dato l'avvio ad una proficua e feconda collaborazione tra orientamenti caratterizzati da diverse antropologie, collaborazione contrassegnata

³² Si rinvia al pensiero e all'opera di Piero Viotto, Sira Serenella Macchietti, Norberto Galli, Diega Orlando et alia.

³³ Cfr. *Cinquantanni di Personalismo critico*, (a cura di) E. GIAMBALVO, Fondazione Nazionale Vito Fazio-Allmayer, Palermo 2001.

³⁴ Cfr. F. RESTAINO, *Il dibattito filosofico in Italia (1925-1990)*, in G. FORNERO, F. RESTAINO, D. ANTISERI, *La filosofia contemporanea*, Tomo II, UTET, Torino 1994, in particolare le pp. 729-758.

da una significativa de-ideologizzazione del dibattito. Modelli diversi, dunque, tuttavia disponibili a rifondare i loro orientamenti sull'idea di persona, in vista delle sfide poste dalla società della globalizzazione e del cambiamento e, soprattutto, dei rischi legati al persistere di guerre, ingiustizie e disuguaglianze, e quelli, sempre incombenti, di nuove povertà e nuove forme di marginalità.

Il dibattito si è orientato così verso modelli di pedagogia della persona caratterizzati dall'uso della critica con funzione regolativa rispetto alle scelte assiologiche adottate.

Le diverse piste di ricerca mostrano l'adesione al valore persona per esprimere una riflessività accorta e vigile e il ripensamento di forme di razionalità forse ancora intrise di "ismi" che talvolta impediscono di comprendere le ragioni delle persone e le complesse realtà delle nostre compagini sociali. La ricerca pedagogica in quanto tensione euristica si manifesta nel tentativo di progettare la formazione nelle istituzioni formative, e segnatamente a scuola, alla ricerca dei luoghi in cui le idee possano trovare concretizzazione.

La soggettività delle persone, contestualizzata nella specifica situazione, si evolve nel tempo e nello spazio ed esprime una imperfezione del soggetto che tende a valori più ampi rispetto alla sua particolarità, ad una tensione di carattere universale³⁵.

Per Franco Cambi, pedagogista laico e non certamente cattolico, non si tratta di scegliere tra declino o rilancio della persona, ma di affermarne la centralità in un tempo in cui si rischia la perdita di ogni riferimento di senso.

Così la persona viene rilanciata dentro e contro e oltre ogni cattura ideologica e sociale e ciò si attua tutto per via pedagogica [...] di una pedagogia che collocandosi tra declino e rilancio si attesta come pensiero ermeneutico-critico e dialettico-negativo, dentro un'avventura che regola un'esistenza e la mantiene sempre e sub iudice e in itinere e in progress. Ma proprio qui si fa alto il valore della categoria persona e della riflessione formativa su di essa³⁶.

³⁵ G. SPADAFORA, a cura di, *Verso l'emancipazione. Una pedagogia critica per la democrazia*, Carocci, Roma 2010, p. 33.

³⁶ F. CAMBI, *La persona nel postmoderno. Dall'io al sé, alla cura di sé* in *La persona come discontinuità ontologica e l'educazione come ultima narrazione*, a cura di, G. MINICHELLO, L. CLARIZIA, M. ATTINÀ, P. MARTINO, cit., p. 305.

Gli autori convergono sul convincimento che, così come non si educa in assenza di riferimenti di senso, ogni scelta di principio e di metodo, adottata sul piano pedagogico e concretata in educazione, risponde sempre ad un'idea di persona che si ha in mente, idea che guida il progetto della formazione umana. Colui che si appresta a occuparsi in dimensione teorico-pratica di un fenomeno, un processo, un accadimento riguardante l'essere umano sa di dovere correlare il proprio impegno alla natura, alle esigenze, alle istanze della persona con la quale si misura.

La comunità pedagogica condivide l'imprescindibilità della questione antropologica e testimonia la tendenza di pedagogisti che,

[...] adoperando una classificazione tradizionale, non sono soltanto cristiani, ma che si professano anche laici, materialisti o agnostici, se non anticristiani, in una gamma che corre da spiritualisti a criticisti (neokantiani), da problematicisti a fenomenologi, da ermeneuti a pragmatisti, da esistenzialisti a, perfino, alcuni marxisti [...]. Ebbene, questa pedagogia, invece di continuare a parlare, come si è fatto finora, e in particolare dall'Umanesimo in avanti, di educazione dell'uomo, di educazione umanistica, di formazione dell'uomo, di teoria dell'uomo, di umanesimo, ecc., con tutti i corpo a corpo critici che l'uso de termine "uomo" e dei suoi derivati implica [...] hanno ricominciato, prima in silenzio e poi con rivendicazioni più rumorose a sostituire la parola "uomo" con quella di "persona (umana)", l'aggettivo "umanistico" con quello di "personalistico", il sostantivo "umanizzazione" con quello di "personalizzazione", i verbi "umanare, umanarsi" con quelli di "personare e personarsi"³⁷.

Acquisisce oggi particolare significato l'affermazione di Paul Ricoeur (1913-2005) "muore il personalismo storico, ritorna la persona", volendo con quest'affermazione significare che anche i più affinati apparati concettuali degli "ismi" potrebbero dissolversi, mentre l'idea di persona umana non può tramontare perché disvelatrice di senso, capace di testimonianza e di relazione con il mondo, pur in un clima culturale che sfida certezze e valori³⁸.

La persona, nel tempo caratterizzato da insignificanza, si struttura per rispondere alla crisi e diventa centro di annodamento tra desiderio

³⁷ G. BERTAGNA, *Pedagogia "dell'uomo" e pedagogia "della persona umana": il senso di una differenza*, in *Scienze della persona: perché?*, a cura di, G. BERTAGNA, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 30-31.

³⁸ Cfr. R. GUARDINI, *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997.

di stabilità, cura dell'altro, impegno per la giustizia, anelito per l'ulteriorità.

La persona non tramonta: prende atto della sua miseria e della sua grandezza e percorre quella spirale ascendente che indica progresso, formazione, manifestazione di talenti e consapevolezza della finitezza e della vulnerabilità su una base di sempre maggiore chiarezza circa l'orizzonte della perfettibilità personale e comunitaria. La persona non tramonta perché oscilla criticamente e intenzionalmente tra profondità e chiarezza. La persona non tramonta perché la parola, di cui è portatrice ed interprete, la rende curiosa, aperta allo stupore, la induce a essere vigile e attenta a mantenere salda la propria unità e la propria integrità. E anche la parola ha bisogno di educazione. La parola "persona" interroga, evoca, inquieta ed orienta portando in luce e promuovendo il pensare a quel fatto/atto che si caratterizza proprio per l'interazione tra educabilità, vulnerabilità e perfettibilità. La persona trova nell'apertura illuminante e creativa delle sue parole il punto focale e lo strumento per dar vita all'esistere quotidiano con senso, al radicarsi e al trascendersi nelle e dalle situazioni contingenti nella consapevolezza che non c'è educazione senza tensione a ciò che va oltre e verso la Trascendenza³⁹.

Nel mondo della ragione, della tecnica e del mercato, la centralità della persona si pone come unica alternativa all'affermazione del nulla e alla desertificazione del senso. Arrendersi al funzionalismo e al nichilismo significherebbe azzerare la differenza esistente tra la persona e la cosa e questo rappresenterebbe la fine stessa dell'educazione, il suo stesso "tramonto", come ricorda in termini inequivocabili Giuseppe Acone. Il pedagogista salernitano sottolinea che il valore persona, orizzonte di senso, restituisce ragione incontrovertibile per confermare un neo-personalismo pedagogico come modalità teorico-pratica della possibile paideia contemporanea. La persona, grazie all'educazione neopersonalistica, potrebbe abitare l'attuale orizzonte storico senza identificarsi con esso. Ma aggirandolo per salvarsi nelle sue implicite e costitutive dimensioni ontologico - esistenziali⁴⁰.

Non si potrebbero comprendere diversamente il ruolo che gli esiti più maturi del personalismo pedagogico potrebbero oggi avere se non

³⁹ G. VICO, *Educabilità, vulnerabilità e perfettibilità della persona*, in, *La persona come discontinuità ontologica e l'educazione come ultima narrazione*, (a cura di) G. MINICHELLO, L. CLARIZIA, M. ATTINÀ, P. MARTINO, p. 455.

⁴⁰ Cfr. G. ACONE, *La paideia introvabile. Lo sguardo pedagogico sulla postmodernità*, La Scuola, Brescia 2004.

come difesa pervicace del concetto di persona relazionata, capace di acquisire attraverso l'educazione l'attitudine alla solidarietà, al dialogo, alla comprensione dell'altro, anche quando alterità significa adesione ad una fede religiosa diversa da quella professata dai più. Decisivo è il pensiero più volte espresso da Papa Francesco, il quale sottolinea significativamente il ruolo che fede ed educazione cristiana possono svolgere per la costruzione di società che tutelano persone e diritti umani, in società globalizzate e multiculturali⁴¹.

L'idea forte di una pedagogia della persona non può che essere allora la condivisione della comunità scientifica pedagogica della formazione, coltivazione e cura della persona relazionata, posta al crocevia tra universalità ed esistenza, unica, singola e irripetibile, che accoglie le sfide del nostro tempo in modo attivo, resistendo al rischio della perdita di umanità, nell'espressione delle sue prerogative fondamentali, l'apertura, il dialogo, l'accoglienza, l'incontro, la partecipazione, la responsabilità, l'impegno attivo per la costruzione di una democrazia equa e solidale.

L'affondo teoretico degli autori considerati, e di cui in queste pagine si è cercato di dar conto con riferimento al personalismo filosofico e pedagogico del secolo passato e di quest'ultimo ventennio, mostra che alla centralità della persona non c'è alternativa e non solo in pedagogia. Anzi, la persona è una sfida con cui resistere alla paventata fine di ogni fondamento, verità e valore, all'eclissi di Dio nella storia, al crepuscolo di ogni virtù, al successo del "nulla" in cui si dibattono le nuove generazioni.

Il concetto di persona cristianamente inteso, ed adottato come portato fondamentale della cultura occidentale anche in ambiti teoretici non definibili come cristiani, ha attraversato millenni di storia e si prospetta oggi nella sua cogente attualità e soprattutto imprescindibilità. La sua grande tenuta storica lo propone nell'epoca delle derive dei grandi punti di riferimento. Colta nella sua dimensione ontologico-esistenziale e nella sua fondazione cristiano-tomista, la persona ritrova le sue forti ragioni di legittimazione quale orientatore di senso di qualsivoglia progetto che affidi all'educazione

⁴¹ Cfr. *Discorso del Santo Padre*, Napoli 21 giugno 2019, in occasione del Convegno *La teologia dopo Veritatis Gaudium*, Facoltà Teologica Italia Meridionale – Sezione San Luigi.

la sfida di tutelare il patrimonio del passato e prefigurare inediti orizzonti di civiltà⁴².

L'educazione della persona rappresenta allora la resistenza capace di conservare e tutelare le più alte qualità umane, quelle che possono offrire a ciascuna persona non solo le chiavi di lettura e decifrazione di un mondo a rischio di dissoluzione, ma soprattutto la capacità di non arrendersi al "non senso" di un'esistenza schiacciata sul tempo presente, per alzare invece lo sguardo verso la Trascendenza da cui proveniamo e che liberamente possiamo cercare.

⁴² "In chiave pedagogica questo significa chiedersi come aiutare i nostri ragazzi, adolescenti e giovani, ad aprire gli occhi sull'equivoco di una soggettività, di cui si è fatta la caricatura perché la si tratta come attiva nel senso dell'illusoria "volontà di potenza", di fatto "passivizzandola" [...]. Essa, invece, è chiamata a riconoscersi "passiva", ma nel senso di "ricettiva", capace quindi anche di agire però a fronte del riconoscimento di una "limitatezza" che custodisce l'identità di colui che è libero, ma non esprime libertà assoluta". Cfr. G. MARI, *Educare la persona*, cit. p. 48.

LINEE DI DOTTRINA MARIANA NEL PENSIERO DI GIOACCHINO DA FIORE

di Raffaella Roberti

Abstract

Gioacchino ha un posto speciale in Mariologia. Certamente non si può parlare di reale dottrina mariana, ma di linea di pensiero. Interessanti e coinvolgenti sono le sue riflessioni che lasciano il campo aperto a ulteriori approfondimenti.

Keywords

Stati, Trinità Concordia, ere, Maria

Gioacchino da Fiore un uomo il suo tempo la sua storia

La figura e il pensiero di Gioacchino da Fiore da sempre ha suscitato un vivo interesse, dovuto sicuramente alla sua poliedrica personalità e al suo pensiero originale e innovativo in campo teologico.

Le sue opere affrontano diverse tematiche, particolare interesse riveste però, nella sua investigazione teologica il mistero trinitario. Mons Stagliano, riguardo a questo aspetto afferma:

«La sua peculiare esegesi e interpretazione del processo storico non si darebbe per nulla senza il puntuale riferimento ermeneutico alla dottrina sulla Trinità. Questa investe l'intera sua produzione letteraria, dall'inizio alla fine. Le tre opere principali ne sono un'icastica testimonianza. In sé costituiscono come una trilogia dedicata alle tre persone divine: la Concordia Novi ac Veteris Testamenti, in cinque libri, formulala teoria esegetica e si pone sotto l'emblema del Padre; l'Expositio in Apocalypsim, in otto libri (più il Liber introductorius che riprende, variandolo in alcuni

punti lo scritto giovanile *Enchiridion super Apocalypsim*), svolge il grande disegno escatologico e può essere rapportata al Figlio; lo *Psalterium decem chordarum*, in tre libri, organizza la visione trinitaria dell'Abate ed è espressamente dedicata allo Spirito Santo»¹.

Non è facile accostarsi al suo pensiero, soprattutto, per il suo linguaggio altamente figurativo e simbolico, emerge, comunque, la statura morale di un uomo capace di solcare i passi della storia, proiettando lo sguardo, però, verso l'orizzonte infinito del mistero di Dio.

L'abate Gioacchino

Il periodo storico nel quale visse, ci aiuta a delineare la sua figura e il suo pensiero di teologo e fondatore dell'ordine fiorentino. Nasce a Celico nel 1135, in una famiglia di medio borghesia. Muore a Pietrafitta il 1202. Avviato agli studi dal Padre Mauro, per volere dello stesso, terminato il suo iter formativo, trova lavoro a Cosenza presso l'ufficio del Giustiziere della Calabria, svolgendo anche altri incarichi, presso i diversi Tribunali. I forti contrasti sorti all'interno dell'ambito lavorativo, lo portano a lasciare Cosenza per recarsi, spinto sempre dal padre a Palermo presso la corte Normanna, dove lavora come collaboratore, con i notai Santoro e Pellegrino e presso la Zecca di Stato, sorti anche qui dei contrasti, soprattutto, con l'Arcivescovo Stefano, lascia definitivamente la corte reale di Palermo.

In questo lasso di tempo così difficile per la sua vita, si reca in pellegrinaggio nella Terrasanta, evento questo, che segna profondamente il suo spirito operando in lui una vera e propria Μετατροπή. Maturò un profondo distacco dal mondo e dalle cose materiali dedicandosi totalmente allo studio delle Sacre Scritture. Ritornato in patria, Gioacchino si ritira in una grotta nei pressi di un monastero posto sulle falde del monte Etna, in seguito, torna con un suo compagno a Guarassano, nei pressi di Cosenza. Qui incontra il padre al quale confessa di aver smesso di lavorare per il re normanno per servire il *Re dei Re*, Gesù Cristo.

¹[www.webdiocesi.chiesasacattolica.it/cc_i_new/documenti_diocesi/131/2009-10\(4/2/2020\)](http://www.webdiocesi.chiesasacattolica.it/cc_i_new/documenti_diocesi/131/2009-10(4/2/2020)), Cfr. G.L. PODESTÀ, «La visione della storia di Gioacchino: dal modello binario ai modelli Alfa e Omega», in Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III, 184-185.

Per circa un anno Gioacchino visse presso l'abbazia di Santa Maria della Sambucina, allontanandosi da questo luogo, solo per motivi pastorali. Erano tempi questi, dove la predicazione di un laico non riscuoteva una buona accoglienza né da parte della popolazione né tantomeno da parte del clero, per risolvere questo problema si reca a Catanzaro, dove riceve l'ordinazione presbiterale, dal vescovo locale. Durante il cammino che da Rende lo porta a Catanzaro, sosta presso il monastero di Santa Maria di Corazzo, qui incontra un monaco Greco che, spiegandogli la parabola dei talenti lo rimprovera aspramente di non mettere a frutto i talenti ricevuti da Dio. Dopo la sua ordinazione, ritornato a Rende, si dedica pienamente alla predicazione. Il suo spirito inquieto lo porta più tardi a vestire l'abito monastico, entrando nel monastero di Santa Maria di Corazzo, abbazia benedettina, guidata dal beato Colombano di chiara ispirazione cistercense.

L'ufficio di Abate che riveste, lo porta in visita presso l'abbazia di Casamari tra il 1182 e il 1184, dove incontra papa Lucio III, che gli concede benevolmente la *licentia scribendi*. Aiutato degli scribi Giovanni, Nicola e Luca, inizia, la stesura delle sue opere principali: la *Concordia tra il vecchio e il nuovo testamento* e l'*Esposizione dell'Apocalisse*.

Tra il 1186 e il 1187 si trova a Verona, dopo l'incontro avuto con Papa Urbano III, si ritira a Pietralata, località sconosciuta, abbandonando definitivamente la guida dell'abbazia di Corazzo, dal momento che, i suoi monaci mal tolleravano il suo girovagare, che lo portava ad allontanarsi dall'abbazia e dalle sue responsabilità. Grazie alla petizione presentata dai monaci, alla Curia romana, l'abbazia di Corazzo venne affiliata all'abbazia di Fossanova. Papa Clemente III, vista l'esigenza dei monaci e dello stesso Gioacchino libera quest'ultimo dai suoi doveri abbaziali, per dedicarsi pienamente ai suoi studi².

La Sila, con la sua bellezza selvaggia, diventa il suo rifugio, qui ama ritirarsi a meditare nel silenzio, ben presto, la sua fama di asceta richiama attorno a lui uno stuolo di discepoli, suoi primi compagni

² A. M. ADORISIO, *La "leggenda" del santo di Fiore/Beati Ioachimi abbatis miracula*, Vechiarelli, Manziana, 1989. Cfr. E. BUONAIUTI, *Gioacchino da Fiore: i tempi, la vita, il messaggio*, Collezione meridionale Roma, 1931. Cfr. C. CICCIA, *Dante e Gioacchino da Fiore*, in *La sonda* Roma, 1970; incluso nel libro dello stesso autore *Impressioni e commenti*, Virgilio Milano, 1974.

con il quale, dà vita all'ordine fiorense nell'eremo di San Giovanni in Fiore.

L'ordine approvato da Papa Celestino III nel 1196. La sua fama di asceta, giunge fino all'Imperatore Enrico VI di Hohenstaufen, che decide, coadiuvato dalla moglie Costanza, di prenderlo sotto la sua personale protezione. Grazie a quest'atto di benevolenza, il nuovo ordine nonostante le avversità dei monaci cistercensi, inizia a diffondersi in altri territori.

Il biografo, Luca Campano con decise pennellate ci presenta Gioacchino, come un uomo semplice, e austero allo stesso tempo, incline alla mortificazione e alla penitenza:

«[...] si nutriva solo di pane e acqua, che assaggiava appena, mentre giorno e notte scriveva o leggeva o pregava, e quotidianamente celebrava la messa. Ebbe da Dio quanto desiderava, come la forza di astenersi dai cibi e dalle bevande; e più si asteneva, più forte ed agile appariva. Fuori dal monastero, mangiando insieme agli altri, consumava con rendimento di grazie la razione di cibo. [...]»³.

Di carattere forte, non mostrava nessun tentennamento di fronte ai potenti della terra come affiora da questo racconto riportato sempre dallo stesso biografo:

«Un giorno L'imperatrice Costanza esprese il desiderio di confessarsi con Gioacchino da Fiore. Entrato in chiesa Gioacchino trovò l'imperatrice Costanza, seduta sul trono, l'apostrofò dicendo: Giacché io ora rappresento Cristo e tu la Maddalena penitente, scendi dal trono, inginocchiati e confessati con umiltà, altrimenti non posso ascoltarti. L'imperatrice scese, si inginocchiò e, sotto gli occhi attoniti dei presenti, confessò i suoi peccati, riconoscendo nell'Abate l'autorità apostolica »⁴

Nelle sue opere si coglie l'amore di Gioacchino nei riguardi dell'investigazione teologica basti solo pensare alle sue opere: il *De articulis fidei* e il *De unitate seu essentia Trinitatis*, contro Pietro Lombardo, condannata in seguito dal Concilio Lateranense del 1215; Le opere esegetiche: *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*,

³ www.florense.it/SanGiovanniinFiore/Memorie_Luca_Campano.asp (2 maggio 2020).

⁴ *Ibidem*; Cfr. anche H. DE LUBACH, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore. II. Da Saint-Simon ai nostri giorni*, Jaca Book, Milano, 1984, 548.

la *Expositio in Apocalipsim* e il *Psalterium decem chordarum*, opera rimasta incompiuta; il *Tractatus Tractatus super quatuor Evangelia*, una raccolta di sermoni; la biografia di S. Benedetto, il *Contra Iudeos*, una delle tante opere di discussa paternità, anche se, analizzando il pensiero e lo stile letterario, si può affermare tuttavia senza ombra di dubbio che è di chiara matrice “gioachimita”, infine il *Liber Figurarum*,

La sua visione ecclesiologica, lo porta, a contrapporre alla “Chiesa di carne”, nella sua dimensione temporale, una “Chiesa dello spirito”, capace di aprirsi con umiltà alla sofferenza del mondo, una Chiesa dei poveri, degli ultimi, pensiero, questo, che emerge spesso volte anche in Papa Francesco che afferma:

«Abbiamo bisogno di confermarci in una certezza interiore, nella «convinzione che Dio può agire in ogni circostanza, anche in mezzo ad apparenti fallimenti». Abbiamo bisogno di credere davvero che Dio è amore e che dunque non va perduta nessuna opera svolta con amore, nessuna sincera preoccupazione per gli altri, nessun atto d’amore per Dio, nessuna generosa fatica, nessuna dolorosa pazienza. Abbiamo bisogno, per diffondere l’annuncio, di essere semplici e agili come nei Vangeli di Pasqua: come Maria, che non vede l’ora di dire ai discepoli: «Ho visto il Signore!» (Gv 20,18); come gli Apostoli, che corrono al sepolcro (cfr Gv 20,4); come Pietro, che si tuffa dalla barca verso Gesù (cf. Gv 21,8). Abbiamo bisogno di una Chiesa libera e semplice, che non pensa ai ritorni di immagine, alle convenienze e alle entrate, ma ad essere in uscita»⁵

Una chiesa capace di estendere il dono della Pentecoste dello Spirito, non dunque una realtà astratta, ma, immanente temporale e storica, capace di realizzare “*Hic et nunc*” l’età dello Spirito. La sua produzione teologica si presenta in una forma metaforico-simbolico, che non è solo una scelta di uno stile letterario, ma un vero e proprio metodo sistematico. Egli mostra una certa ostilità, nei riguardi della “teologia dialettica”, sempre pronta a porre l’interrogativo del “perché” e della “*ratio*” interna delle *quaestiones* particolari, all’interno delle quali collocare le affermazioni dei Padri e della Sacra Scrittura, Gioacchino tenta di recuperare, procedendo per via propria, la tradizione monastica ermeneutica:

⁵ <https://www.vaticannews.va/it/papa/news/2019-11/udienza-papa-francesco8> (12 ottobre 2020).

«Come attesta la Scrittura, che dice: “Nel mare le tue vie, fra le molte acque i tuoi sentieri, e le tue orme non sono visibili”. Le vie marine non sono infatti come quelle della superficie terrestre, allorché arrivato in un luogo angusto non ti è possibile passare da un'altra parte, ma, apertasi una via per tutti, gli uni seguono gli altri. Ciascuno dei navigatori, invece, sceglie la sua via, come la conduce il soffio dei venti e, se nessuno sbaglia nel leggere i segni del cielo, arriveranno tutti, se è così consentito, all'unico porto»⁶.

Pur facendo ricorso al simbolismo, nulla toglie, al procedere logico rigoroso e all'urgenza di esplicitare le “ragioni” nel loro rigore critico. All'interno di questo schema simbolico, Gioacchino presenta la storia in modo ternario e binario: «Il primo schema è indicato dall'Alpha, che è una figura triangolare. Il secondo è indicato dall'Omega, nella cui figura un'asta procede alla loro connessione. Entrambi gli schemi sono notevolmente rilevanti per la fede cattolica»⁷.

Il simbolo dell'Alpha utilizzato per lo schema dei tre cerchi presenta i tre status, il verde il Padre creatore della natura, l'Azzurro il Figlio, disceso dal Cielo, il Rosso: lo Spirito Santo, che è Amore. L'Omega è utilizzato in riferimento all'Antico e del Nuovo Testamento, le tre ere attribuite alle tre Persone divine, sono distribuite all'interno dei tre cerchi l'uno di fianco all'altro, dove il colore utilizzato indica la Persona trinitaria di riferimento.

Gioacchino elabora una vera e propria teologia della storia, presentata nel *Liber concordiae Novi et Veteris Testamenti*, modificando la visione della storia trasmessa da Agostino alla teologia medievale, che proponeva un'interpretazione cristocentrica della stessa. Il rifiuto di questa visione, a favore di quella trinitaria, comporta una trasformazione del ruolo della gerarchia ecclesiastica e della funzione dei sacramenti e della Bibbia. Il nuovo approccio, permette di leggere ogni evento alla luce del mistero trinitario: «tutto nella vita e nella storia deve venire pensato triadicamente ad immagine della Trinità, adoperando quegli strumenti-concetti che riguardano insieme il mistero trinitario e il plesso delle forme di vita e degli eventi storici»⁸.

⁶ GIOACCHINO DA FIORE, *Expositio in Apocalypsim*, ff. 24 d –25 a, trad. in F. D'ELIA, *Gioacchino da Fiore*, 108.

⁷ E. BUONAIUTI, *Gioacchino da Fiore: i tempi, la vita, il messaggio*, la vita felice, Milano 2017, 23.

⁸ Opere di Gioacchino Da Fiore, su Open Library, Internet Archive. BIBLIOGRAFIA

La storia attraverso le tre ere di riferimento assumono caratteristiche diverse: quella del Padre è contrassegnata dal fervore dell'attesa messianica: «in tutta quella serie di epoche in cui un Dio solo è Padre di tutti, si proclamava che si dovesse adorare Dio con questo nome, nel culto di quel popolo; ma in quel nome non solo si conservava la persona del Padre, ma anche quella del Figlio e dello Spirito Santo»⁹; quella del Figlio coincide all'epoca della Chiesa, l'era dello Spirito Santo ci proietta verso una dimensione futura ed escatologica. Le tre Persone divine sono un'Unità nella Diversità, così come le tre epoche corrispondenti, formano un'unità nella diversità degli eventi.

Esse sono legate fra loro, da una corrispondenza proporzionale, chiamata *concordia*, metodo utilizzato da Gioacchino, che permette ad ogni personaggio storico della prima epoca di avere sempre l'equivalente, nella seconda epoca: i vari personaggi, letti in chiave simbolica, consentono al messaggio di Cristo di attualizzarsi.

L'abate ponendo accanto all'era del Padre e del Figlio, quella dello Spirito Santo, che unisce in *στην ενιαία αγάπη*, le altre due Persone divine, presenta quest'ultima, come l'era perfetta e conclusiva, dal momento che, il Pneuma chiude il circolo trinitario: «Nella figura del salterio Gioacchino ha voluto rappresentare, nei tre lati, sia la perfezione della Trinità sia la pienezza della storia:[...] se infatti uno solo è Il Padre primo stato, uno il Figlio secondo stato e uno lo Spirito terzo stato, nondimeno uno solo è il Dio trino presente in tutta la storia, quindi, uno solo il suo popolo dal principio alla fine»¹⁰.

Dal momento che le parole sono inadeguate, ad esprimere a pieno il Mistero della Santissima Trinità, Gioacchino ricorre necessariamente al linguaggio simbolico, così come è utilizzato nel salterio, la sua opera principale che riguarda la teologia trinitaria, un trattato il suo che, s'iscrive all'interno nel dibattito teologico del XII secolo.

SU GIOACCHINO DA FIORE, su Les Archives de littérature du Moyen Âge → Opere di Gioacchino da Fiore, in su Open Library, Internet Archive. Bibliografia su Gioacchino da Fiore, in *Les Archives de littérature du Moyen Âge*.

⁹ GIOACCHINO DA FIORE *Psalterium*, p.194.

¹⁰ A TERRACINO, «Trinità e storia in Gioacchino da Fiore» in *Sicut flumen pax tua studi in onore del Cardinale Michele Giordano* (a cura di) A. ASCIONE e M. GIOIA S.J. Collectanea 14 Pontificia Facoltà Teologica Italia meridionale, Napoli 1997. p.423.

Il salterio rappresenta il simbolo che, meglio esprime le relazioni intratrinitarie: «La temporale natività non appartiene se non al Figlio»; poiché lo Spirito è procedente, «la temporale missione o effusione dello Spirito Santo non spetta se non allo Spirito Santo»¹¹. Chiara rimane l'unità dell'operazione ad extra di tutta la Trinità: «a causa dell'ineffabile vincolo della Divinità»¹² I capicorda rappresentano i sette doni dello Spirito Santo e le tre Virtù teologali, su tutte eccelle la Virtù della Carità: «Esse provengono dal Padre come *ordo creationis* che culmina nell'uomo e abbraccia tutte le generazioni dei secoli e ritornano a Lui sempre aderendo ai due lati, così come la chiesa, corpo di Cristo, aderisce al suo Capo, per mezzo dello Spirito Santo»¹³

Il paradigma trinitario di Gioacchino, usato in vista di un'ermeneutica simbolica della storia, permette alle figure del compimento della speranza, di divenire categorie interpretative del patrimonio spirituale- teologico presenti all'interno della storia della salvezza:

«Il simbolismo trinitario dell'Abate calabrese trova però la sua più alta espressione nel Salterio dedacorde, la "figura della visione": è la figura del triangolo mozzato in alto, la cui vis evocativa rappresenta, meglio delle parole, la stessa forma, semplice e indivisa, una e trina della trinità beata. Tra l'apofatismo radicale dei mistici – che senza proferire parola alcuna, adorano il mistero, proclamandone l'assoluta inaccessibilità – e l'apofatismo dei teologi – che si impegnano a tradurre in linguaggio (talvolta troppo costringente) la realtà ineffabile di Dio, la "via media" praticata da Gioacchino punta sull'immediatezza comunicativa dell'immagine, la quale dice più positivamente di quanto non possa fare il linguaggio e, tuttavia, è anche rispettosa dell'indicibilità apofatica della Trinità trascendente, incatturabile e sfuggente a ogni presa del concetto»¹⁴

I cerchi trinitari presentati nel *liber figurarum* ricoprono lo spazio dell'Antico e Nuovo Testamento, grazie ai vari intrecci, i cinque tempi della storia della salvezza, sono presenti in essi: «*Unus est mittit duos, et duo sunt qui mittunt unum, et duo sunt qui mittuntur ab uno, est unus est qui mittitur a duobus, et tres sunt qui testimonium dant in*

¹¹ *Psalterium*, p 180.

¹² *Ivi*, 180.

¹³ *Ibidem*, 426.

¹⁴ <https://www.stupormundi.it/it/gioacchino-da-fiore> (10 ottobre 2020).

*celo (IGv 5,7) aquibus procedunt septem spiritus missi in omnem terram(Ap 5,6).*¹⁵

La pietà popolare mariana nel medioevo e negli ordini monastici

Il Concilio Vaticano II riserva, alla figura di Maria, un posto di particolare importanza. Ella è segno di sicura speranza per il popolo di Dio che, guardando a Lei è in cammino verso l'escaton. Giovanni Paolo II afferma:

«Dopo un confronto denso di dottrina e attento alla dignità della Madre di Dio ed alla sua particolare presenza nella vita della Chiesa, si decise di inserire la trattazione mariana all'interno del documento conciliare sulla Chiesa Il nuovo schema sulla Beata Vergine, elaborato per essere integrato nella Costituzione Dogmatica sulla Chiesa, manifesta un reale progresso dottrinale. L'accento posto sulla fede di Maria e una preoccupazione più sistematica di fondare la dottrina mariana sulla Scrittura, costituiscono elementi significativi ed utili ad arricchire la pietà e la considerazione del popolo cristiano per la benedetta Madre di Dio. Col passare del tempo, inoltre, i pericoli di riduzionismo, paventati da alcuni Padri, si sono rivelati infondati: la missione e i privilegi di Maria sono stati ampiamente riaffermati; la sua cooperazione al piano divino di salvezza è stata posta in rilievo; l'armonia di tale cooperazione con l'unica mediazione di Cristo è apparsa più evidente. Per la prima volta, inoltre, il Magistero conciliare proponeva alla Chiesa una esposizione dottrinale sul ruolo di Maria nell'opera redentiva di Cristo e nella vita della Chiesa. Dobbiamo, quindi, ritenere l'opzione dei Padri conciliari, rivelatasi molto feconda per il successivo lavoro dottrinale, una decisione veramente provvidenziale...

Dall'intera esposizione del Capitolo VIII della Costituzione dogmatica sulla Chiesa, risulta chiaro che le cautele terminologiche non hanno intralciato l'esposizione di una dottrina di fondo molto ricca e positiva, espressione della fede e dell'amore per Colei che la Chiesa riconosce Madre e Modello della sua vita. D'altro canto, i differenti punti di vista dei Padri, emersi nel corso del dibattito conciliare, si sono rivelati prov-

¹⁵ P.II258(IGv 5,7 e Ap 5,6). Cfr RUSSO, *Bibliografia gioachimita*, L. S. OLSCHKI, Firenze, 1954. A. STAGLIANO A. *L'abate calabrese: fede cattolica nella Trinità e pensiero teologico della storia in Gioacchino da Fiore*; prese. di GIANFRANCO RAVASI, pref. di PIERO CODA, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 2013. A. TAGLIAPIETRA, *Gioacchino da Fiore e la filosofia*, il Prato, Saonara (PD) 2013, L. TONDELLI, *Il libro delle figure dell'abate Gioacchino da Fiore*, 2 voll, S.E.I., Torino, 1953 (1^a edizione 1940). A. TRONCANELLI F *Il ricordo del futuro-Gioacchino da Fiore e il gioachimismo attraverso la storia*, Adda Editore, 2006.

videnziali, perché fondendosi in armonica composizione hanno offerto alla fede ed alla devozione del Popolo cristiano una presentazione più completa ed equilibrata della mirabile identità della Madre del Signore e del suo ruolo eccezionale nell'opera della redenzione»¹⁶.

L'amore del popolo cristiano nei confronti della Vergine Santa, emerge pienamente anche nel pensiero di Gioacchino. Una pietà mariana che risente fortemente dell'influsso medioevale, vissuta in modo celebrativo, esperienziale-laudativa, rivolta in modo specifico alla *Domina Nostra*. Un'importanza particolare riveste anche l'omiletica e la teologia monastica, dal momento che, ambedue, approfondiscono la preghiera di lode alla Vergine presente nei Messali.

La teologia monastica, con la sua profonda inculturazione nel feudalesimo, si manifesta anche nella visione piramidale che illustra la realtà sociale del tempo: l'apice è il Re o l'Imperatore, la base il popolo. Lo stesso schema, si evidenzia anche nella mariologia: dove Cristo è l'apice, al centro è Maria, alla base la Chiesa. Maria è posta fra Cristo e il popolo, nella sua veste di mediatrice, ruolo che ricopre anche nelle nozze di Cana riportate dall'Evangelista Giovanni nel versetto 2,5. La Vergine nella sua umiltà e obbedienza, partecipa in modo incondizionato all'olocausto redentivo del Figlio:

«L'umiltà della Vergine santa dall'inizio per i meriti di Cristo, si unisce nell'amore perfettamente alla sua santa umanità santificante di Gesù Cristo, offrendolo al Padre per la salvezza. Lei unita spiritualmente a Cristo, è la sposa e primizia della Chiesa consacrata nell'obbedienza di Cristo ad essere in un solo Spirito con Dio, Vergine e madre Grazie alla Vergine made, il processo di umanizzazione di Dio in Cristo, conosce una propulsione deificante nel grembo dell'umanità santificata, che connette irreversibilmente il futuro ai tempi precedenti l'evento dell'incarnazione»¹⁷.

Il posto che Maria occupa all'interno dell'opera salvifica del Figlio, è presentato attraverso i titoli di Mediatrice, Avvocata, Serva, Domina; appartenenti al linguaggio feudale che presentano, una mariologia

¹⁶ [www.cuorinaviganti.it/files/presenza di Maria nel Concilio Vaticano II II.htm](http://www.cuorinaviganti.it/files/presenza%20di%20Maria%20nel%20Concilio%20Vaticano%20II%20II.htm) (11/2/2020).

¹⁷ V. RUGGERO, *Maria e la Chiesa eredità del Signore nel Sermone 5 di Isacco della Stella*, in «*Theotokos*» anno XVIII 2 (2010), 386.

incarnata nella storia culturale del tempo, Maria è la Domina che conduce al cielo, così come la presenta Dante nel Canto XXXIII del paradiso:

«Vergine Madre, figlia del tuo figlio, umile e alta più che creatura, termine fisso d'eterno consiglio, tu se' colei che l'umana natura nobilitasti sì, che 'l suo fattore non disdegnò di farsi sua fattura. Nel ventre tuo si raccese l'amore, per lo cui caldo ne l'eterna pace così è germinato questo fiore. Qui se' a noi meridiana face di caritate, e giuso, intra ' mortali, se' di speranza fontana vivace. Donna, se' tanto grande e tanto vali, che qual vuol grazia e a te non ricorre, sua disianza vuol volar sanz' ali».

La definizione dei dogmi cristologici, aiuta ancor meglio, la pietà mariana di entrare all'interno della riflessione teologica, un salto qualitativo decisivo è stato il pensiero di San Bernardo di Chiaravalle¹⁸. Maria è vista in riferimento alla prospettiva salvifica, per questo motivo, pochi sono i richiami che riguardano l'Incarnazione del Verbo. Questa nuova prospettiva di percepire la figura di Maria emerge, pienamente nella poesia religiosa, come si può notare nello *Stabat Mater*, dove il suo dolore straziante è capace, di abbracciare in un silenzio, quasi irreale, il sacrificio del Figlio nel momento supremo della sua morte: «*Stabat Mater dolorosa Juxta crucem lacrimosa, Dum pendebat Filius. Cujus animam gementem, Contristatam et dolentem, Pertransivit gladius. O quantum tristis et afflicta Fuit illa benedicta Mater Unigenit!*

In Maria si manifesta un dolore pienamente umano, alla luce di quanto detto, senza ombra di dubbio, si può dire che lo *stabat*, diventa la versione femminile della Passione del Signore, osservata con gli occhi della Madre. La croce diventa il luogo storico, concreto capace di manifestare due drammi, che si interscambiano fra loro: quello della Madre, che ha generato il figlio alla vita, e ora, lo vede morire; quello del Figlio che, paradossalmente proprio nel momento della sua morte, dona la vita alla chiesa nascente donandola alla Madre. Alla luce di questo evento possiamo leggere ciò che il Capitolo VII della *Lumen Gentium* al numero 62 scrive:

¹⁸ «Legenda de origine Ordinis», n. 11, in Testi mariani del secondo millennio vol. IV, 498 → *Legenda de origine Ordinis*, n. 11, in «Testi mariani del secondo millennio» vol. IV, 498.

«E questa maternità di Maria nell'economia della grazia perdura senza soste dal momento del consenso fedelmente prestato nell'Annunciazione e mantenuto senza esitazioni sotto la croce, fino al perpetuo coronamento di tutti gli eletti. Difatti anche dopo la sua assunzione in cielo non ha interrotto questa funzione salvifica, ma con la sua molteplice intercessione continua a ottenerci i doni che ci assicurano la nostra salvezza eterna [186]. Con la sua materna carità si prende cura dei fratelli del Figlio suo ancora peregrinanti e posti in mezzo a pericoli e affanni, fino a che non siano condotti nella patria beata. Per questo la beata Vergine è invocata nella Chiesa con i titoli di avvocata, ausiliatrice, soccorritrice, Mediatrice»

Linee di mariologia nel pensiero di Gioacchino da Fiore

Maria intrattiene non solo un rapporto personale con il Figlio a causa della sua maternità biologica e umana, ma anche una relazione personale con le altre due Persone della Santissima Trinità, infatti, la *Lumen Gentium* al n.53: «La relazione della Vergine Maria con Dio (con le tre Persone divine) è così unica, sublime e ineffabile. Ella è chiamata “madre del Figlio di Dio, (...) figlia prediletta del Padre e tempio dello Spirito Santo»

Giovanni Paolo II afferma:

«La triplice relazione di Maria con le Persone divine è ribadita con parole precise anche nella illustrazione del tipico rapporto che lega la Madre del Signore alla Chiesa: “È insignita del sommo officio e dignità di Madre del Figlio di Dio, e perciò figlia prediletta del Padre e tempio dello Spirito Santo” (LG, 53). La dignità fondamentale di Maria è quella di “Madre del Figlio”, che viene espressa nella dottrina e nel culto cristiano con il titolo di “Madre di Dio”.

Si tratta di una qualifica sorprendente, che manifesta l'umiltà del Figlio unigenito di Dio nella sua Incarnazione, e, in connessione con questa, il sommo privilegio concesso alla creatura chiamata a generarlo nella carne. Madre del Figlio, Maria è “figlia prediletta del Padre” in modo unico. A lei è concessa una somiglianza del tutto speciale tra la sua maternità e la paternità divina. E ancora: ogni cristiano è “Tempio dello Spirito Santo”, secondo l'espressione dell'apostolo Paolo (1Cor 6,19). Ma questa affermazione assume un significato eccezionale in Maria: in lei, infatti, la relazione con lo Spirito Santo si arricchisce della dimensione sponsale. La relazione privilegiata di Maria con la Trinità le conferisce pertanto una dignità che supera di molto quella di tutte le altre creature. Lo ricorda espressamente il Concilio: per questo “dono di grazia esimia” Maria “precede di gran lunga tutte le altre creature” (LG, 53). Eppure, tale dignità altissima non impedisce che Maria sia solidale con ciascuno di noi. Prosegue infatti la Costituzione *Lumen*

Gentium: “Insieme però è congiunta nella stirpe di Adamo con tutti gli uomini bisognosi di salvezza” ed è stata “redenta in modo sublime in considerazione dei meriti del Figlio suo” (LG, 53). Emerge qui il significato autentico dei privilegi di Maria e dei suoi rapporti eccezionali con la Trinità: essi hanno lo scopo di renderla idonea a cooperare alla salvezza del genere umano. La grandezza incommensurabile della Madre del Signore rimane, pertanto, un dono dell’amore di Dio a tutti gli uomini. Proclamandola “beata” (Lc 1,48), le generazioni esaltano le “grandi cose” (Lc 1,49) che l’Onnipotente ha fatto in lei per l’umanità “ricordandosi della sua misericordia” (Lc 1,54)¹⁹.

Nella linea dell’analogia, ossia della somiglianza nella differenza, si colloca invece la profonda riflessione di Bruno Forte che ha coniato la formula «*Maria, la donna icona del Mistero*» conferendole un preciso significato. In sostanza egli passa dalla causalità efficiente a quella formale, cioè: dall’operazione o sinergia di Maria con la Trinità consegue una somiglianza di lei con le Persone divine che hanno lasciato nella Vergine una traccia della loro azione in lei. Bisogna riconoscere che il rapporto con la Trinità in sé non potrà essere disatteso, ma ad esso deve precedere la presa di coscienza dell’azione delle tre divine Persone in Maria e nella storia:

«Maria è l’Apocalisse della Trinità, la rivelazione degli arcani segreti divini, immagine palpitante della Triade, limpido cristallo in cui discende la bellezza della Maestà, specchio delle operazioni ad intra, simulacro animato delle tre sacre Persone, caratteristico cesello delle ipostasi, splendore riverberato delle divine origini, pergamena del generato Verbo lavorata nel torchio celeste, fiume della perenne emanazione che zampilla nella sorgente della divinità, pittura realizzata dal pennello delle celesti Persone per rappresentare la Trinità»²⁰.

Gioacchino ama teneramente la Vergine, che occupa nel suo pensiero teologico un posto di particolare rilievo, dal momento che, le tre ere, richiamano anche se, in modo velato, la figura di Maria:

«quell’anima santa fu inebriata dalla ricchezza dello spirito Santo, è si è abbeverata al torrente della dolcezza di Colui che è il Verbo del Padre, Per mezzo dello Spirito è avvenuta quella unione così mirabile tra Dio e l’uomo” Il testo è di una profondità unica alcuni tratti rimandano

¹⁹spazioinwind.libero.it/cuorinaviganti/mariologia/MARIA_IN_PROSPETTIVA (13 ottobre 2020).

²⁰<http://www.latheotokos.it/modules.php?name=News&file=print&sid=759> (13 ottobre 2020)

agli scritti Di Bernardo di Chiaravalle, la centralità della madre di Dio ci permette di cogliere non solo la sua originalità ,ma anche le varie problematiche che scaturiscono Dalla sua costruzione dottrinale»²¹. Il testo è di una profondità unica e in alcuni passaggi sembra rimarcare il pensiero di San Bernardo di Chiaravalle. Ancora l'Abate ribadisce con maggior forza: «absque corruptione-tuttavia- non[...]sine ammixture sanguinis sui et corruptione»²².

Maria è inserita nel pensiero geometrico di Gioacchino, fondato sul calcolo, dialetticamente interpretato nel suo confronto con Elisabetta madre di Giovanni. Posta sulla stessa linea di Sara moglie di Abramo, e di Agar, secondo la contrapposizione del testo della lettera ai Galati:

«Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli. E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre! Quindi non sei più schiavo, ma figlio; e se figlio, sei anche erede per volontà di Dio»²³.

Il testo paolino, è fondante nella riflessione di Gioacchino, che presenta Agar e Sara come simboli dei due Testamenti. Agar, è il tempo della schiavitù, Sara, il tempo della libertà. Attraverso l'utilizzo dell'*intellectus spiritalis*, fa corrispondere ai due stadi che riguardano il Padre e il Figlio, un terzo che riguarda La Vergine: «Maria diviene quindi il terzo termine femminile che segue Agar e Sara e che indica l'ultimo status, in questo modo Agar rappresenta la sinagoga, Sara ed Elisabetta la chiesa del secondo status e Maria quella del terzo status»²⁴.

I tre stati, che presentano le figure femminili indicano un periodo di sterilità, la *fructificatio* – concepimento e la *consummatio* – il parto. Grazie a questo schema, il parto verginale di Maria è posto alla fine dei tempi, che coincide, secondo la teologia paolina al tempo della pienezza:

²¹ H. MOTTU H *Joachim de Fiore et Hegel*, in «Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore», Atti del 1 congresso internazionale di studi gioachimiti S. Giovanni in Fiore, 1990, 151-175

²² GIOACCHINODA FIORE, *De Articulis Fidei*, Roma 1936.

²³ Gal.4,7

²⁴ M. RAINI, «Maria nelle opere di Gioacchino da Fiore» in *Storia della Mariologia*, vol I Citta Nuova 2009, 709.

«Secondo una modalità esegetica tipica dell'abate, in questo schema nel quale la figura di Maria è accostata alle altre figure femminili dell'Antico Testamento e del Nuovo Testamento la vergine può essere soggetta a varie interpretazioni, a seconda del termine dialettico di fronte al quale viene posta. Ad esempio, Elisabetta indica la sinagoga, Maria indica la Chiesa raduna dalle genti, se l'interpretazione è invece a tre termini come abbiamo visto, Agar indica la sinagoga, la chiesa è al secondo stato e Maria al terzo stato.

Il simbolismo del diagramma, presente nel *Liber introductorius*, racchiude l'*oratorium* centrale dedicato alla Sancta Dei Genitrix Maria e alla sancta Jerusalemme, titolo che le viene spesso attribuito dalla tradizione dei Padri. Il richiamo a Maria, è rafforzato grazie al simbolo della colomba, figura che richiama non solo la sposa del Cantico (Ct 6,8) ma anche la chiesa: «L'abate ammonisce nessuno dica che Maria non ha provato i dolori del parto, se il parto del bimbo fu senza dolori, quello spirituale dell'Uomo in croce non lo fu Altrettando, anche la chiesa deve considerarsi madre di Cristo»²⁵. Con Maggior forza Gioacchino afferma: «*Sic igitur et ecclesia mater Christi est, et que eum peperit in carne de ecclesia est, et ideo in Maria que prima persona ecclesie, etiam corporaliter ecclesie filius Christus est. Et quia omnes fideles unus corpus sumus in Christo, etiam nos omnes in Christo filii sumus eius Christus filius est, iuxta illud apostoli. si autem vos Christi, ego Abrae semen estis*»²⁶

Le nozze di Cana, rivestono all'interno della sua riflessione mariologica un posto di particolare rilievo, qui Maria, è presentata nella sua grandezza di donna e di madre, l'importanza che riveste all'interno del racconto grazie alla sua mediazione il Figlio compie il primo miracolo, il segno, che ha lo scopo, di legittimare la missione di Cristo come profeta mandato dal padre:

«Il mistero delle nozze di Cana può considerarsi l'epifania di Maria, perché ella si mostra attenta a tutto e sollecita ad intervenire a favore degli sposi. Maria, infatti, si pone tra suo figlio e le necessità e sofferenze degli uomini. Cioè fa da mediatrice non come un'estranea, ma nella sua posizione di madre, consapevole che, come tale, può -anzi "ha il diritto" - di fare presente al figlio i bisogni degli uomini. La sua mediazione, ha

²⁵ *Ibidem* .716,

²⁶ *Exp.IV.f* 156rb, anche f.157rb

un carattere d'intercessione: Maria intercede per gli uomini. Nel tempo ella si pone dinnanzi agli uomini come portavoce della volontà del Figlio, indicatrice cioè, di quelle esigenze che devono essere soddisfatte, affinché si manifesti la potenza salvifica del figlio: "fate quello che egli vi dirà" conserva un suo valore sempre attuale per i cristiani di ogni epoca, ed è destinata a rinnovare il suo effetto meraviglioso nella vita di ognuno. L'intervento di Maria ha dunque, tra le altre, una dimensione molto importante: cristocentrica. E' Cristo che viene messo in evidenza dall'intercessione di Maria, e non lei. Come nel racconto della Cananea (Mt. 15, 24-26), l'apparente rifiuto di Gesù esalta la fede della donna, così le parole del Figlio: "Non è ancora giunta la mia ora", insieme al compimento del primo miracolo, manifestano la grandezza della fede della Madre e la forza della sua preghiera»²⁷.

E' l'acqua cultuale dell'antica legge che viene tramutata in vino, un vino buono, abbondante e gratuito, Il segno rende manifesto il passaggio dalla figura di Cristo ad *Littera* a quella dello Spirito Santo: «A Cristo si sostituirebbe lo Spirito, che verrà a mutare l'acqua della lettera nel vino dell'intelligenza spirituale delle Scritture»²⁸. Il vino nuovo conservato «fino adesso» μέχρι τώρα come leggiamo nel versetto¹, è segno che i tempi messianici sono inaugurati, indica tutte le tappe della storia salvifica che hanno preceduto e preparano l'azione di Cristo. Quella di Cristo è una pienezza che si aggiunge ad una misura precedente, il vino che Egli offre è ricavato dalle acque del Giudaismo e subentra in qualità della Sua Parola, che annuncia un comandamento nuovo, il comandamento della Nuova Alleanza fra Dio e gli uomini, in Cristo glorificato. Con la sua venuta, l'escatologia è realizzata²⁹.

Questo lavoro non ha la pretesa di aver esaurito il discorso mariologico di Gioacchino, che rimane aperto ad ulteriori approfondimenti e studi che meglio mettono in luce la grandezza e la profondità del suo pensiero. La figura di Maria, anche nella sua sobrietà, emerge in tutta la sua ricchezza nell'abate fiorense come donna e come madre pienamente coinvolta nella realtà storico culturale e religioso del suo tempo, capace di percorrere i solchi della

²⁷ www.rivistamissioniconsolata.it/2010/09/01/cana-16-le-nozze-di-cana-il-futuro-e-dietro (11/2/2020)

²⁸ N. RAINI, *Maria nelle opere di Gioacchino da Fiore*, 710.

²⁹ A. SERRA, *Cana e presso la croce, centro di cultura mariana" mater ecclesiae"* Roma 1985.

storia pienamente inserita nel progetto salvifico voluto e realizzato dalla Santissima Trinità a favore degli uomini.

Il Fiat di Maria che, cambia il corso della storia, anticipa il Fiat del Figlio pronunciato nel Getsemani e sul Golgota, quando, come nuovo Adamo addormentato, sulla croce, fa nascere dal suo costato aperto la chiesa che affida alla Madre, Maria è immagine della Gerusalemme Madre di innumerevoli figli che Dio ha convogliato entro il suo seno. Che desolata e sterile quale era diventata a causa dell'esilio, conosce ora il gaudio e la sorpresa di una maternità prodigiosa e universale. Anche Maria è chiamata ad accogliere nel suo grembo la chiesa nascente, e con essa, una nuova maternità universale.

Mi piace concludere questo lavoro facendo mio il pensiero di Gioacchino: «*Sic igitur et ecclesia mater Christi est, et que eum peperit in carne de ecclesia est, et ideo in Maria que prima persona ecclesiae, etiam corporaliter ecclesie filius Christus est. Et quia omnes fideles unus corpus sumus in Christo, etiam non omnes in Christo filii sumus eius Christus filius est, iuxta illud apostoli, si autem vos Christi, ego Abrae semes estis*»³⁰

³⁰ *Exp IV f.156 rb*, anche f 157rb.

GIANCARLO VERGANO, RAGIONE E FEDE,
DALLA DISTINZIONE ALL'ARMONIA.
UNA RICERCA... NON DIMENTICANDO
LOUIS BILLOT
(Edizioni Cantagalli, Siena 2019, p. 309)

di Vincenzo Antonio Tucci

Il volume presenta una ricerca su un tema conosciuto e studiato ma investigato e ricercato in modo personale, approfondito e analitico. Si tratta di una ricerca che mira a individuare gli elementi di Metodologia teologica che caratterizzarono la cosiddetta scuola romana, racchiudendola nell'arco temporale tra l'Ottocento e il Novecento, concentrandosi anche sugli studi di Louis Billot (1846-1931), sulla sua originalità e sulla sensibilità nei confronti dell'ambiente culturale del tempo, e verificando se anche le diverse metodologie, nel corso dell'Ottocento, avessero risentito del nuovo clima scientifico dominante, ispirato al dominio delle discipline storico-positive e all'avanzata del nuovo credo tecnologico. Sul piano metodologico la ricerca intraprende uno studio difficile e assai originale che vuole tracciare il momento del metodo teologico degli autori della scuola, offrendo una lettura dei fatti ben distante e originale, basata sull'analisi dei testi primari, spesso poco conosciuti e di non facile accesso. La vera originalità di questa ricerca, che si muove su due piani, è uno storiografico e l'altro metodologico: davanti alla storiografia teologica del XIX secolo, l'autore propone una lettura diversa del fenomeno globale della cosiddetta scuola romana, quantunque ancora in certi manuali di teologia anche recenti, si presenta la scuola romana come una scuola chiusa in se stessa, arida, rigida e altamente speculativa. Questo studio offre una lettura diversa rispetto alla comune interpretazione della cultura del tempo. Dopo aver presentato alcune peculiarità della metodologia teologica, del

contesto e della posizione in cui operò Billot, si passa all'analisi dei teologi dell'Ottocento. Sono presenti teologi di diversi paesi europei che lavorarono in diversi contesti geografici, culturale e temporali, ma comunque tutti, in qualche misura, affrontarono complessi problemi prodotti dall'intreccio tra verità eterne e immutabili e storia umana, dinamica e mutevole, cercando di rinnovare il metodo teologico in un'epoca particolare. La struttura del libro si offre al lettore con un progetto vivo e pulsante di spunti culturali, dove ogni capitolo, esaustivo e autonomo, è sapientemente legato alla *narratio* dell'intera composizione organizzativa, ricercandone così l'essenza qualitativa. Il libro, dunque, non vuole essere solo, un momento di sapiente studio, ma anche un invito alla lettura, assumendo valore esperienziale di ricerca per apprendere, conoscere e riconoscere la fisionomia della casualità sacramentale intesa come dispositivo-intenzionale. L'opera, il cui sottotitolo indica che si tratta di una lunga e appassionata ricerca, è diviso in due parti: una prima intorno a Louis Billot e una seconda sulla teologia positiva in un teologo positivo. La prima parte è composta da quattro capitoli, come anche la seconda parte. Segue poi la conclusione con un narrazione a finale aperto. L'ampio e ben strutturato apporto bibliografico è uno degli elementi portanti del volume; è infatti evidente che il lavoro si è avvalso da un attento scandaglio critico, sul quale l'autore si è profondamente misurato. La bibliografia, ordinatamente collocata in modo quasi gerarchico, sostiene il lettore fino alla fine del volume, entrando nella trattazione con attente e abbondanti disamine sugli aspetti principali. Pur trattando di molto i tempi tecnici, l'autore riesce a portare il lettore dentro alla ricerca grazie all'eleganza e alla chiarezza della sua esposizione, rendendo fruibile la lettura del volume.

INDICE

- Il mito di cura: un ritorno
all'inviolabilità del bene vita** p. 5
di Aquilina Sergio
- Autorità Sacerdotale di Cristo** p. 19
di Michel Sewodo
- Il personalismo pedagogico tra l'orizzonte
della persona e l'apertura alla comunità** p. 31
di Viviana Burza
- Linee di dottrina mariana nel pensiero
di Gioacchino Da Fiore** p. 55
di Raffaella Roberti
- Giancarlo Vergano, Ragione e Fede,
dalla distinzione all'armonia.
Una ricerca... Non dimenticando Louis Billot** p. 73
di Vincenzo Antonio Tucci