ISSN 3103-6295

Scienze Religiose e Formazione

anno 2023, numero 0, volume 1
Presentazione dei corsi dell'Istituto

Indice

Editoriale 5

La liturgia oggi. Impasse attuali e ricerche di orientamento 7
RICCARDO APERTI

Quel sapere teologico che chiamiamo *Teologia pastorale* 25
PAOLO ASOLAN

Psicologia dell'età evolutiva 43
ROSSELLA BARZOTTI

La *ratio* del corso "Temi scelti di Bioetica" 71
GIORGIA BRAMBILLA

Filosofia dell'uomo e della morale 85
GENNARO CICCHESE

Sociologia e Educazione 105
ROBERTO CIPRIANI

Teologia trinitaria 121
RICCARDO FERRI

Le scienze religiose e la storia 135
ANTONIO GRAPPONE

Dio esiste ancora 151
FRANCESCO PANIZZOLI

Le finestre aperte 171
DOMENICO SCORDAMAGLIA

Carissimi lettori e lettrici,

Docenti, Studenti e voi tutti che siete appassionati di *scienze religiose*.

Con molto entusiasmo vi presentiamo la nuova e prima Rivista dell'Istituto "Ecclesia Mater", che abbiamo scelto di chiamare *Scienze Religiose e Formazione* (*SReF*).

Nella pagina dello Statuto trovate la *Mission* che ci siamo consegnati come adempimento di questo progetto e tutte le notizie tecniche relative alla pubblicazione de (e alla collaborazione con) la Rivista.

Qui sottolineiamo e confermiamo la considerazione di papa Francesco sulla vocazione intellettuale delle sedi accademiche istituzionali:

> Gli studi ecclesiastici non possono limitarsi a trasferire conoscenze, competenze, esperienze, agli uomini e alle donne del nostro tempo, desiderosi di crescere nella loro consapevolezza cristiana, ma devono acquisire l'urgente compito di **elaborare strumenti intellettuali** in grado di proporsi come paradigmi d'azione e di pensiero, utili all'annuncio in un mondo contrassegnato dal pluralismo etico-religioso. Ciò richiede non solo una profonda consapevolezza teologica, ma la capacità di concepire, disegnare e realizzare, sistemi di rappresentazione della religione cristiana capace di entrare in profondità in sistemi culturali diversi. Tutto questo invoca un **innalzamento della qualità della ricerca scientifica** e un avanzamento progressivo **del livello** degli studi teologici e delle scienze collegate. Non si tratta solo di estendere il campo della diagnosi, di arricchire il complesso dei dati a disposizioni per leggere la realtà, ma di approfondire per «comunicare meglio la verità del Vangelo in un contesto determinato, senza rinunciare alla verità, al bene e alla luce che può apportare quando la perfezione non è possibile» (*Veritatis Gaudium*, 5).

La nostra Rivista, coinvolgendo tutti gli attori fondamentali dell'Istituto – Studenti e Docenti –, i lettori cui essa è destinata – in

particolare facciamo un appello ai tanti professori di Religione cattolica della scuola italiana, e a tutti i docenti che vogliono approfondire le tematiche che si intrecciano con la fede cristiana – e tutti coloro che sono provocati delle domande che ragione e fede mutuamente si scambiano, si inserisce pienamente in questo orizzonte di *ricerca* e di *innalzamento di livello* delle coscienze di quanti ci sosterranno e leggeranno.

Essa è un ulteriore strumento a servizio della Chiesa di Roma.

Confidando nella grazia di Dio che illumina le intelligenze, vi chiediamo di sostenerci con la vostra partecipazione, attenzione e diffusione dell'iniziativa.

Il Comitato editoriale

SReF 0/1 (2023): 7-23

La liturgia oggi. Impasse attuali e ricerche di orientamento: un cantiere aperto

RICCARDO APERTI*

1. Lo stato delle cose circa il mondo della liturgia

L'atto liturgico è da un certo punto di vista molto lontano dalla sensibilità moderna. Non si riesce bene a capirlo. Non si riesce a coglierlo davvero. C'è un disagio dell'uomo moderno di fronte alla celebrazione cristiana. Un disagio che è anche di coloro che presiedono la celebrazione o di coloro che in qualche modo vi prestano servizio. Occorre un nuovo modo di comprendere la liturgia.

L'uomo moderno si rende conto che la sua fede regge ancora come fede pensata (: teologia) e come fede agita, cioè dal punto di vista morale ed etico (del dovere, del compito, delle leggi, dei comandamenti). Ma dal punto di vista celebrativo la vita di fede funziona a fatica! Ecco perché va posta una riflessione sull'atto celebrativo, sul rito. Queste cose non vanno più da sé. Oggi, il culto e il rito nella vita di fede non sono più ovvi.

*aperti62@gmail.com. Docente incaricato di *Liturgia* presso l'I.S.S.R. "Ecclesia Mater", Roma.

Vediamo alcuni aspetti particolari che ci possono aiutare ad inquadrare oggi il discorso sulla liturgia (quasi una fotografia dello stato delle cose).

La ritualità

Se prima, nell'antichità, il rito era presupposto, cioè non si riusciva a pensare alla fede senza passare attraverso il rito, dall'Ottocento in poi la teologia non riesce più a fare riferimento al rito e lo pensa come un'aggiunta da mettere alla fine del percorso di fede.

È il modo di pensare di tanta teologia e di tanta predicazione anche oggi: l'esperienza di fede non ha il suo punto di partenza nella liturgia; la liturgia è sentita come un *gesto dovuto* all'interno del percorso di fede!

Si fatica a ritenere il rito come decisivo per la vita cristiana e per la teologia. Esso costituisce un problema piuttosto che un vantaggio. E se è presente, sta alla fine! Si dimentica quanto la fede sia costitutivamente legata all'atto celebrativo.

La liturgia non è, infatti, prima di tutto *professione* della fede, ma *atto* della fede. Se non si coglie tutto questo si rimane irrimediabilmente fuori da ogni sua comprensione.

Oggi ci si rapporta al rito e alla liturgia ritenendo, di fatto, che la fede che già si possiede a priori, la si esprime con parole, con gesti, con inchini, con canti… e così via…. La fede è considerata previa all'atto liturgico. Ma è proprio questo l'approccio che non permette di entrare nella liturgia. O in essa si ricompatta l'uomo con tutte le sue percezioni, come totalmente corporeo, e per questo, totalmente spirituale, o non si entra in quell'esperienza. Si crede di essere all'interno della liturgia, ma in realtà la si guarda da fuori.

Quindi, si tratta di recuperare un concetto di fede capace di avere al suo interno l'atto celebrativo non come un'aggiunta, non come un 'accidente', ma come un elemento basilare e sostanziale.

Oggi, in realtà, si è di fronte a una mal-educazione nei confronti dei riti. Si manca di educazione rituale. Si è spesso ridotta l'identità cristiana a formule, essenze, definizioni; il rito è stato ridotto a dottrina da difendere, e a cerimoniale da ripetere, oppure da modificare perché non adatto a tradurre la propria fede. È necessario, perciò, ripensare un'educazione ai riti e alla liturgia.

Il Vaticano II, infatti, ha definito la liturgia *culmen et fons totius vitae cristianae* (SC 10). Non di meno, si è perso il delicato equilibrio tra liturgia *culmen* e liturgia *fons*, ossia, la liturgia vista come *espressione* della fede (*culmen*), e come *esperienza* della fede (*fons*). Ci si è molto focalizzati sul primo aspetto tralasciando il secondo. Con il risultato che è molto facile passare dalla dottrina della fede all'azione del culto; mentre è difficilissimo passare dall'azione del culto alla dottrina della fede.

L'intellettualismo

Una visione intellettualistica della fede impedisce l'esperienza liturgica e a questa non basta; e l'esperienza liturgica fonda una fede *non* intellettualistica. Senza accorgersene si è intellettualizzato il rapporto con la fede; mentre la liturgia usa altri registri per accedervi. Un problema profondo è il retroterra culturale che ha una visione dia-bolica (di separazione) tra parole e gesti piuttosto che sim-bolica (di unione). E, generalmente, si potenzia la parola a discapito del gesto.

È certamente vero che una conoscenza e una spiegazione sono necessarie come premessa all'atto liturgico, ma tolto il loro valore di premessa, non sono la cosa fondamentale riguardo alla *formazione liturgica*.

Il *mistero di Dio* non è una realtà prima di tutto da conoscere ma da vivere, per cui occorre lasciarsi formare dall'azione liturgica stessa. La liturgia è questione di azione non di concetto (*leit/laos* [popolo] *urghia* [azione])!

La liturgia parla prima di tutto perché è *azione*: è *atto* di parola, *atto* di musica, *atto* di gesto, *atto* di movimento, *atto* di tempo, *atto* di spazio, *atto* di silenzio… Si dà troppo primato all'intelletto nelle cose che riguardano la fede! Si tratta di uscire dalla mentalità per cui prima le cose si pensano e poi si fanno.

Deve essere chiaro un punto: la liturgia non è l'occasione per esprimere quello che ciascuno ha già chiaro (o possiede) a livello di fede!! Essa pretende di essere novità per la fede del credente.

Vi è la necessità di scoprire che la Rivelazione è molto di più che la comunicazione di una notizia; la Rivelazione è *incontro*, è avere una *relazione*! Non è possedere concetti, idee o teologie. E tale relazione

coinvolge l'uomo prima di tutto sul piano dell'azione, sul piano dell'agire rituale, e non sul piano del pensiero o sul piano del dovere.

Il problema è che la maggior parte delle liturgie che si incontrano sono povere di azioni e ricche di concetti e di spiegazioni, oppure ricche di *invenzioni* personali o comunitarie. Queste operazioni nascono da buona fede e dalla convinzione che le spiegazioni date o le *innovazioni* portate permettano una più profonda partecipazione. In realtà, tutto ciò non permette di entrare nel rito. Se ne rimane fuori, seppur con la convinzione di esservi partecipi e di aver aiutato altri ad entrarvi!

Pregiudizi vari

Ci sono alcuni pregiudizi e convinzioni presenti nella nostra mentalità quando si riflette sul tema dei riti e dell'educazione ad essi (accenniamo solo tre punti):

a. la formazione liturgica è ridotta a *istruzione circa i riti*. Vi è un abbassamento della questione formativa al problema del significato di tutti i riti: si ritiene che sapere cosa essi significano vuol dire essere formati ad essi.

b. la tensione tra educazione liturgica e spiritualità. La liturgia è sentita come esperienza lontana dalla propria personale spiritualità; infatti, quando si parla di spiritualità si mettono in gioco le categorie dell'intimità e/o privatezza. Educare liturgicamente, invece, coinvolge necessariamente la riscoperta dell'esteriorità e della corporeità, e ciò costringe a rivedere le comuni categorie della spiritualità.

c. circa l'educazione liturgica c'è confusione tra il concetto di presidenza e quello di celebrazione. Questo aspetto non sembra ancora essere stato risolto neppure a certi livelli della teologia. Ed è chiaro che il concetto di educazione liturgica e rituale comporta una rilettura della Chiesa in termini di *assemblea liturgica* e di *comunità celebrante*, e non più solo di ministro celebrante.

La forma e la partecipazione

Per leggere lo stato delle cose circa la liturgia, possono essere utilizzate due parole chiave dell'eredità liturgica del Vaticano II: *forma* e *partecipazione*.

Quando nel passato ci si chiese che cosa si sarebbe dovuto intendere per *forma* si parlò di *causa formale*, cioè ci si interrogò sull'origine della forma. E la si identificò nella *formula verbale*, cioè nelle parole che accompagnano l'uso di elementi materiali (es: la formula di consacrazione, la formula di assoluzione, la formula battesimale…) ritenendola distinta e prevalente rispetto alla materia.

Ma con il Vaticano II avviene un passaggio, una progressione nella comprensione del concetto di forma: la si intende come *forma rituale*, ossia la riscoperta di tutta la ricchissima varietà del linguaggio rituale liturgico composto di *verbale* (: eucologia e Sacra Scrittura) e di *non-verbale* (segni e gesti): non si partecipa al concetto o al significato di qualcosa, ma si partecipa ad un'azione! Purtroppo, anche questo aspetto non è ancora entrato nella sensibilità liturgica comune. L'azione rimane ancora un semplice supporto all'idea teologica (per cui si arriva ancora ad inventare azioni liturgiche per supportare le proprie idee teologiche!).

Questa impostazione del Vaticano II richiede, invece, che si passi da una illustrazione dei contenuti concettuali al recupero di tutto un repertorio *non-verbale* che costituisce il contesto più complesso e più completo dell'azione rituale.

Se i riti educano, è necessario lasciare ad essi la parola. Ma questa è ancora la difficoltà principale! Per cui rimane a tutt'oggi una non piccola tensione tra il concetto ristretto di educazione e di formazione (intese come istruzione e insegnamento) e il concetto più ampio di *dare forma* attraverso la messa in gioco di un agire ampio e articolato.

Un'altra parola chiave del Vaticano II è *partecipazione*. Anche su questo tema vi sono difficoltà; infatti, partecipare all'azione rituale richiede competenze articolate e strutturate nel tempo, oltre che il passaggio dalla logica del minimo necessario a quella del massimo gratuito. Per il Vaticano II sapere ciò che è *necessario* al sacramento non risponde e non risolve più la questione del significato del sacramento stesso: sapere ciò che è necessario per un sacramento non definisce che cosa è un sacramento! Purtroppo, le celebrazioni liturgiche risentono ancora con forza di varie strategie minimaliste (: si fa il minimo necessario. Tanto basta!!).

Va detto anche, a proposito della partecipazione, che essa, spesso, si ritiene risolta a fronte di un'esperienza emotiva. Si ritiene, cioè, di aver

partecipato a un rito nel momento in cui si percepisce aggregazione, amicizia, condivisione, entusiasmo, reciproca conferma, reciproco riconoscimento… In questo caso la partecipazione veste l'abito dell'emotività sensibile. Ogni caduta di sensibilità emotiva è sentita come una caduta di partecipazione! Il problema non è quello di sperimentare una sensibilità emotiva; il problema è presente quando il rito è sentito vero *solo* se è presente tale percezione emotiva (la psicologia ci dice che il più delle volte ciò denota un problema di autoreferenzialità).

Per una sintesi

In conclusione: per entrare veramente nella liturgia è necessario recuperare il *visibile* piuttosto che l'invisibile. È necessario recuperare l'uso dei sensi, dare ad essi un'autentica autorità, e *in primis* il tatto. E per effettuare questo recupero è necessaria una pazienza audace e un'audacia paziente.

San Tommaso d'Aquino diceva che lo specifico umano non è soltanto la *ratio* ma anche le *manus*. La ragione insieme alle mani, l'intelletto insieme al tatto. L'ingenuità ancora oggi diffusa sta proprio nel pretendere di avere una buona relazione con l'invisibile (con Dio) solo con l'intelletto, al di fuori di ogni azione rituale.

Va profondamente riconsiderata la funzione del rito per la fede. Infatti il cristianesimo non è soltanto una dottrina e nemmeno soltanto una morale (cioè non è soltanto qualcosa da capire e da volere) ma è sempre e innanzitutto un *incontro* personale. Gesù Cristo non è semplicemente una verità storica da credere o un esempio morale da imitare, ma è il Sacramento e il mistero da celebrare. L'identità di Cristo non può essere colta semplicemente con strategie dottrinali o morali: ha bisogno anche di strategie rituali.

Far memoria dell'Evento (: di Cristo) non è entrare in rapporto con esso soltanto come un fatto del passato, o soltanto come un compito per il futuro, ma come azione rituale che si situa nel presente e che fa incontrare passato e futuro.

2. *Considerazioni antropologiche e teologiche introduttive circa la liturgia e la sua celebrazione*

Esaminato, almeno sommariamente, lo *status* ad oggi dell'approccio alla liturgia e al liturgico, e indicato lo scopo del nostro corso, dobbiamo presentare alcune considerazioni indispensabili per inquadrare meglio il tema che affrontiamo.

2.1 La prima annotazione (per altro già accennata), che tocca il cuore di tutte le nostre future riflessioni, è che la liturgia è relativa all'azione e non al concetto; al verbo, non al sostantivo; al corpo non alla mente; all'aspetto dinamico dei suoi elementi e non a quello statico.

Una visione statica, mentale, concettuale, approccia la liturgia come qualcosa di ripetitivo, di immobile, di definito; come qualcosa da interpretarsi soprattutto attraverso le categorie giuridiche delle differenziazioni tra essenziale/accessorio, principale/secondario, *ex opere operato/ex opere operantis*, valido/invalido, lecito/illecito, materia/forma. Motivo per il quale si ritiene che posto il minimo sufficiente si abbia la produzione di un effetto (e viceversa nulla, se tolto o modificato quel minimo); e che tutto questo, sia bastante all'agire liturgico.

Tuttavia, non basta l'osservanza normativa per celebrare in verità. Essa da un lato è un punto di partenza da non dimenticare, (come a volte purtroppo si fa) e dall'altro da completare, da portare a compimento, tale che vi sia culto in spirito e verità e non il solo rispetto della 'lettera'.

La celebrazione è composta di moltissimi elementi che non possono essere ridotti o ricondotti unicamente ad essenzialità giuridiche, a rischio di un forte depauperamento dell'azione liturgica. Non si tratta di un'esclusione del dato giuridico o di ribellione ad esso. Tutt'altro! Si tratta, invece, di portare a compimento la 'lettera' che per sé stessa è morta e non può dare la vita. La domanda circa il 'si può-non si può' è certamente legittima, ma non è essenziale alla sua completezza (è solo uno dei tanti aspetti e, spesso, neppure il più importante).

2.2 Il fare nella/della liturgia non è la semplice esecuzione del *Programma Rituale* (d'ora in poi: PR) già predeterminato. Il PR risponde alla domanda 'che cosa si deve fare?'.

Il fare nella/della liturgia necessita tuttavia dell'esecuzione del *Programma Del Rituale* (d'ora in poi: PDR). Il PDR risponde alla domanda

'perché si deve fare una certa cosa? Qual è il senso di un certo e determinato agire?'.

Il PDR è qualcosa in più rispetto al PR; è la radice profonda, il senso del PR. Affinché la liturgia non sia semplice esecuzione rubricistica (seppur esatta) non basta l'esecuzione corretta del PR (di ciò che è stabilito si faccia), ma è essenziale che si comprenda e si attivi il PDR, cioè si comprenda il perché è chiesto di agire o di non agire in un certo modo.

I PR possono essere rivisitati, cambiati, riformati e possono essere differenti tra gli stessi credenti (es: le liturgie orientali rispetto a quelle occidentali; la liturgia romana rispetto a quella ambrosiana…). Le norme rituali, in senso stretto, custodiscono il PR, ed è abituale che possono cambiare venendo adattate a contesti mutati.

Il PDR è ciò che è ispirante del PR. È il cuore, il respiro che permette di creare, pensare e costruire il PR. Il PR nasce dal PDR. Il PDR non è scritto (a volte, però, è accennato o indicato nei testi rubricali); è il senso, la connessione dei vari elementi presenti nel PR.

A volte alcuni elementi del PR (così come espresso dai libri liturgici) non riescono ad esprimere al meglio il PDR; altre volte, possono essere mal collocati o assenti rispetto al PDR espresso dal/nel libro liturgico. Ecco perché la liturgia può essere sempre sottoposta a riforme da parte della legittima Autorità.

Altre volte ancora i PR relativi a certi gesti sono differenti in liturgie simili e tuttavia sono giustificati da PDR validi e fondati. (Un esempio: ci sono PDR diversi alla base dei differenti PR del Rito Romano e del Rito Ambrosiano a proposito dello scambio della pace, ed entrambi perfettamente fondati).

Il PDR è in filigrana nel PR; ma è anche molto più ampio del PR. È premesso al PR, viene prima. La difficoltà e, insieme, il traguardo dello studio della ritualità celebrativa è proprio quello di individuare quali siano i PDR sottesi al libro liturgico.

2.3 La liturgia non è circoscrivibile al solo momento dell'esecuzione rituale! Infatti la liturgia è il MISTERO, celebrato nell'AZIONE, per la VITA. La liturgia è tridimensionale.

La liturgia riguarda il mistero, riguarda l'azione (: la celebrazione – *celeber-actio*), riguarda la vita. Questi tre elementi come un insieme e non

separatamente! E attenzione deve essere prestata per non accentuare troppo l'uno arrivando ad escludere l'altro. È nel momento centrale, la *celeber-actio*, che si incontrano il mistero e la vita del credente.

Ma ciò significa anche che la celebrazione deve esprimere sia il mistero sia la vita; mai uno solo (o purtroppo nessuno) di questi due aspetti. Quindi significa che la celebrazione deve essere all'altezza di questo nome: essa è sempre come una croce, vive cioè di una dimensione sia verticale, sia orizzontale. Guai ad accentuarne una a scapito dell'altra. Celebrare è un'arte e l'arte è proprio nel riuscire a mantenere la proporzione tra i due aspetti, il mistero e il quotidiano, l'umano e il divino. Purtroppo sono evidenti le storture che ancora oggi la celebrazione patisce in nome degli stili celebrativi di coloro che la presiedono.

Gli ambiti del mistero, della celebrazione e della vita, descrivono anche il 'sapere' interdisciplinare che la liturgia richiede [lo schema che segue può dare un'idea della struttura interdisciplinare della liturgia].

MISTERO ↓ CELEBRAZIONE (*celeber actio*) ↓ VITA	sacra scrittura – dogmatica – ecclesiologia – cristologia – pneumatologia – escatologia – teologia fondamentale – mariologia – antropologia teologica – trinitaria - …
	liturgia - sacramentaria – simbolica – linguistica – diritto liturgico – architettura – fenomenologia esperienza religiosa – ermeneutica linguistica – estetica – arte floreale – musica – teologia anno liturgico – eucologia – liturgia e antropologia – libri liturgici - …
	morale – psicologia – sociologia – catechetica – diritto canonico – teologia pastorale – teologia vita cristiana – teologia spirituale – filosofia – storia religioni – antropologia culturale -…

La liturgia è realtà molto più estesa del semplice approccio cerimoniale (che, purtroppo, è letto prevalentemente con il registro giuridico del

facoltativo/obbligatorio). Essa è più del rubricale (ben oltre il pastorale, il funzionale o lo spirituale, …).

La liturgia è insieme scienza e arte; va imparata cioè, con un sapere scientifico (scienza); e va imparata con un sapere partecipativo (attraverso l'azione).

Lo schema presentato sopra può essere letto in due modi: dall'alto al basso e viceversa. Ciascuna delle due letture corrisponde all'affermazione di Sacrosanctum Concilium che vede la liturgia come 'il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, al tempo stesso, la fonte da cui promana tutta la sua energia' (SC 10). Nella lettura dall'alto al basso, la liturgia è *fons*: mistero celebrato nell'azione per la vita; nella lettura dal basso all'alto, la liturgia è *culmen*: la vita che nell'azione celebrativa incontra il mistero.

2.4 Il modo basilare/fondamentale per leggere correttamente la liturgia è di interpretarla come un linguaggio. La liturgia si comporta, né più né meno, come una lingua. Ha un suo vocabolario, una sua grammatica, una sua sintassi.

- il vocabolario: i vocaboli, cioè gli elementi, i mattoni che servono per costruire una lingua
- la grammatica: le regole da usare per incastrare tra loro i vari elementi linguistici
- la sintassi: l'ordine nell'uso di tali elementi (una volta che essi sono stati regolati)

Per la liturgia, questo significa:

- avere degli elementi (e non altri e non tutti!) che sono propri del suo mondo (: vocabolario)
- usarli in modo appropriato: secondo regole e canoni precisi (: grammatica).

(Come nella grammatica i vocaboli *io* e *mio* non sono la stessa cosa, pur avendo un riferimento stretto al soggetto personale; così nella liturgia (per coerenza 'linguistica' non si può dare l'uso di un elemento al posto di un altro anche se simile)

- unirli insieme in una dinamica che abbia senso (: sintassi). La sintassi è il criterio, la logica da seguire per incastrare fra di loro i vari vocaboli e gli elementi linguistici allo scopo di formare una

sequenza con struttura di senso (esempio: nella lingua italiana, prima il soggetto, poi il verbo, poi il predicato).

2.5 La liturgia è azione agìta in spazi e tempi, in modi e con oggetti che ne mettono in evidenza la sostanziale natura simbolico-rituale.

Il linguaggio parlato dalla liturgia è di natura simbolico-rituale, e ciò comporta la messa in gioco di codici e di registri del tutto particolari che non sono quelli consueti dell'esperienza umana, ma sono quelli propri dell'esperienza religiosa. L'esperienza religiosa è tale da non poter essere descritta e codificabile come una qualsiasi altra esperienza ed esige l'intervento di linguaggi e contesti di azione del tutto particolari.

Nella liturgia non si può pretendere di utilizzare i medesimi registri che si utilizzano nell'esperienza quotidiana, dove invece si fa uso del criterio della funzionalità (: le cose e i gesti hanno uno scopo, un fine, un'utilità di tipo immediato). Nella liturgia, invece, l'utilizzo delle cose, dei gesti e delle parole non è nel registro dell'utilità, ma in quello della gratuità (esempio: si accendono i ceri, creando così delle luci, nonostante l'ambiente sia già utilmente illuminato).

2.6 Il CORPO è il luogo inaggirabile e necessario per la relazione con Dio e con il prossimo. Esso è il punto espressivo dell'incontro, dell'azione di Dio verso l'uomo e dell'agire dell'uomo verso Dio. Ciò che fa ancora molto difetto nell'attuale realizzazione delle nostre liturgie è il mancato o ridotto uso del corpo.

Nella liturgia il corpo *è* la forma, è il modo con cui entriamo in essa. Ciò significa, in sostanza che, o entriamo nella liturgia anche col corpo, oppure vi rimaniamo irrimediabilmente fuori (la liturgia è nell'ordine dell'azione [*urghìa*] e non nell'ordine del discorso/concetto [*loghìa*]. Per l'*urghìa* è necessario azionare il corpo, per la *loghìa* è sufficiente l'uso della mente).

La liturgia ha bisogno di essere assunta dai corpi oltre che dalle menti. Nelle nostre liturgie, purtroppo, l'uso del corpo è abbastanza rarefatto e stilizzato. E ciò proviene spesso da un uso troppo sintetico e liofilizzato degli elementi materiali che interagiscono col corpo stesso (ad esempio: l'uso dell'acqua battesimale senza bagnarsi o dell'incenso senza profumare!).

Si celebra con il *corpo vissuto*; con la totalità del proprio essere e del proprio agire situato nel tempo e nello spazio. E il corpo va educato a

quest'arte perché non ha in sé la spontaneità per gestire in modo adatto e appropriato i registri dell'azione simbolico-rituale della liturgia (ad esempio: si noti l'impaccio di cui si soffre nel semplice gesto di un inchino o di una genuflessione, oppure nell'incedere e nel camminare processionalmente…).

2.7 Il fattore estetico della liturgia. Le 'cose' liturgiche e le azioni liturgiche devono essere percepite sensibilmente e non solo intellettualmente. È diffuso ormai (anche in ambiente cristiano) un falso concetto di simbolo: si intende per simbolico tutto ciò che è non concreto, non reale, impalpabile, concettuale, mentale, sintetico, spirituale. Il rito, invece, è depositario di una forza simbolica che viene puntualmente persa nel momento in cui l'azione non è sufficientemente percepita a livello sensoriale, in cui l'azione perde la possibilità di essere percepita dalla sensorialità corporale a favore, invece, della percezione mentale.

Ecco perché è fondamentale porsi una triplice domanda quando si approccia il tema liturgico: perché si celebra, come si celebra e che cosa si celebra. Si tratta di domande radicali, e la loro importanza fondamentale consiste nel situare il discorso teologico-liturgico a livello celebrativo, cioè azionale, non semplicemente intellettuale, concettuale e teorico. Capisce di liturgia, infatti, solo colui/colei che sempre e da capo si interroga a proposito dei riti che pone in atto.

3. *Un corso di liturgia?*

La liturgia può essere studiata e affrontata in modo diversificato. La si può leggere dal punto di vista biblico, storico, sacramentale, ecclesiologico, dogmatico…

Tuttavia, vi è un aspetto dal quale non si può prescindere quando si vuol comprendere cosa essa sia. Vale a dire l'aspetto rituale-celebrativo. Se c'è liturgia, questa è sempre rito/celebrazione. Non può essere diversamente.

E l'ambito della ritualità (anch'esso diversificato nei suoi vari registri) deve essere necessariamente approcciato attraverso l'analisi dell'aspetto antropologico; vale a dire: è sempre l'uomo che agisce un rito, una celebrazione. Non vi è liturgia se non vi è l'uomo che la compie.

Ecco perché il tentativo che si vuole intraprendere non è tanto quello di percorrere vari aspetti della liturgia (biblico, storico, normativo…) - bensì

quello di dare ragione della liturgia come ritualità, come celebrazione, come azione compiuta dall'uomo. E collocare poi, questa ragione nel comando dato dal Signore ai suoi discepoli di fare tutto questo in sua 'memoria'.

Percorso che può essere fatto ponendosi le tre domande fondamentali sopra accennate: *perché* si celebra? *Come* si celebra? *Che cosa* si celebra?

In contrapposizione ad una visione della liturgia intesa come qualcosa di aggiunto a una vita concreta fatta di tutt'altro che di riti liturgici, si deve cercare di sottolineare quanto la celebrazione liturgica si ponga come un'espressione fondamentale dell'agire umano e dell'agire del credente. Se dovessimo esprimere tutto questo in forma di domanda, diremmo: è proprio necessario fare la liturgia, agire riti e celebrazioni per essere cristiani? Non è sufficiente altro?

Questa domanda non va elusa troppo sbrigativamente perché il rischio è quello di cadere in comportamenti rituali frutto di ingiunzione canonica, di imperativo etico o ascetico e, di fatto, incapaci di esprimere il cuore vero di ciò che la liturgia è per il credente.

Va detto anche che a questa domanda fondamentale, molti hanno risposto o hanno tentato di rispondere. A volte riferendosi più all'ingiunzione canonica (: è previsto che si faccia così), o all'imperativo etico (: un vero cristiano deve comportarsi così), o alla teologia spirituale (: la spiritualità si nutre dei sacramenti); altre volte ancora riferendosi al bisogno di comprensione segnica dei riti stessi (: facciamo la liturgia perché significa questo e quest'altro…).

Ogni tipo di risposta ha certamente i suoi *pro*, ma anche i suoi *contro* perché porta in evidenza solo aspetti marginali della questione. Ciò che è rilevante è partire dalla struttura portante del rito stesso che si basa sempre su un doppio movimento: quello di ricevere-dare, chiamare-rispondere, andare-venire, e che il Vaticano II ha espresso, come dicevamo, nel binomio *culmen et fons*.

È questa la configurazione dalla quale non si può prescindere soprattutto perché essa è iscritta nella costituzione dell'uomo e nelle sue relazioni (: non si può dare se non si riceve; e lo squilibrio sorge dove si riceve e mai si dà, o dove si vuol dare senza mai imparare a ricevere).

Questa struttura è stata, altresì, un elemento fondamentale della rivelazione di Dio all'uomo: se Dio chiede all'uomo è solo in quanto per primo

Egli ha dato a partire dall'evento dell'Incarnazione del Figlio di Dio (*Dei Verbum* 1-4).

Investigare la *necessità* della liturgia, vuole dire quindi porsi anzitutto all'interno della struttura rituale. Comprenderla come inizio e iniziazione, cioè come educazione *dai* riti e non solo come educazione *ai* riti! Oggi più che mai il rito non è più ritenuto un presupposto all'esperienza dell'incontro, è ritenuto come qualcosa di giustapposto. È questa la difficoltà grande che ogni discorso sulla liturgia incontra e, che oltre il dato antropologico attuale, investe anche il pensiero teologico che fatica ad integrare un pensiero sistematico per *ritus et preces*.

Questo approccio metodologico rileva sia dal punto di vista della ricerca (ancora in molta parte da affrontare) sia dal punto di vista della formazione (è l'azione l'agita attraverso il medium corporale il luogo dell'incontro con il mistero).

A ragione Tertulliano afferma «*caro salutis cardo*» (*De carnis resurrectione*, 8,3: PL 2,806), un'intuizione teologica che rimane essenziale ed estremamente attuale per un'analisi della liturgia corretta e fruttuosa.

Bibliografia

Belli, Manuel

(2018) *Sacramenti tra dire e fare. Piccoli paradossi e rompicapi celebrativi*, Queriniana, Brescia.

(2021) *L'epoca dei riti tristi*, Queriniana, Brescia.

Bianchi, Enzo - Boselli, Goffredo

(2017) *Il vangelo celebrato*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo.

Biancu, Stefano

(2020) *Il massimo necessario. L'etica alla prova dell'amore*, Mimesis, Milano.

Biancu, Stefano - Grillo, Andrea

(2013) *Il simbolo. Una sfida per la filosofia e per la teologia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo.

Bonaccorso, Giorgio

(2003²) *Celebrare la salvezza. Lineamenti di liturgia*, Edizioni Messaggero, Padova.

Boselli, Goffredo

(2011) *Il senso spirituale della liturgia*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano.

Chauvet, Louis-Marie

(2010) *L'umanità dei sacramenti*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano.

Corral Salvador, Carlos - De Paolis, Velasio - Ghirlanda, Gianfranco

(1993) (a cura di) *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo.

Cuva, Angelo

(1993) *Diritto Liturgico*, in Corral Salvador - De Paolis - Ghirlanda 1993: 382-392.

Della Pietra, Loris

(2012) Rituum forma. *La teologia dei sacramenti alla prova della forma rituale*, Edizioni Messaggero, Padova.

Girardi, Luigi

(2020) *A partire dal rito*, CLV Edizioni Liturgiche, Roma.

Grillo, Andrea

(2019) *Eucaristia. Azione rituale, forme storiche, essenza sistematica*, Queriniana, Brescia.

(2011a) *La forma rituale della fede cristiana. Teologia della liturgia e dei sacramenti agli inizi del XXI secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani.

(2011b) *Riti che educano. I sette sacramenti*, Cittadella Editrice, Assisi.

Grillo, Andrea - Conti, Daniela

(2021) *La messa in 30 parole*, Edizioni Paoline, Milano.

Grillo, Andrea - Valenziano, Crispino

(2007) *L'uomo della liturgia*, Cittadella Editrice, Assisi.

Guardini, Romano

(2003) *Lo spirito della liturgia. I santi segni*, Editrice Morcelliana, Brescia.

Lameri, Angelo

(2013) *Liturgia*, Cittadella Editrice, Assisi.

Maggioni, Bruno

(1988) *Liturgia e culto*, in Rossano - Ravasi - Girlanda 1988: 835-847.

Rossano, Pietro - Ravasi, Gianfranco - Girlanda, Antonio

(1988) (a cura di) *Nuovo dizionario di Teologia biblica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo.

Salmann, Elmar

(2021) *Metaphorein. Passaggi aperti tra vita e sacramento*, Cittadella Editrice, Assisi.

Sartore, Domenico - Triacca, Achille M. – Cibien, Carlo

(2021) (a cura di) *Liturgia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo.

Tomatis, Paolo

(2019) *Vita alla sorgente. Introduzione alla liturgia e ai sacramenti*, Città Nuova, Roma.

Valenziano, Crispino

(2007) *Liturgia e antropologia*, Edizioni Dehoniane, Bologna.

SReF 0/1 (2023): 25-41

Quel sapere teologico che chiamiamo *Teologia pastorale*

PAOLO ASOLAN*

1. *Teologia? La questione dell'identità*

Appartiene all'ambito del sapere filosofico-teologico non solo la *theoria* (conoscenza speculativa in senso aristotelico), ma anche la *praxis* (politica ed etica).

> Il concetto filosofico della Politica, origine di tutto ciò che ora si chiama politica e politico, è emigrato dalla filosofia. Con ciò la 'politica' si è staccata da quella connessione in cui essa si trovava a partire da Aristotele e nella tradizione dottrinale da lui derivante: qui essa non era limitata alle questioni del dominio e dell'ordinamento politico, ma era sinonimo di 'filosofia pratica', che comprendeva anche 'etica' ed 'economia' (Ritter 1983: 94).

Questa concezione viene insidiata con pari danno sia dall'assorbimento presuntuoso e immobile della metafisica principialista, sia dalla prepotenza frammentata del pragmatismo tecnologico.

Il riduzionismo che assorbe il teologico nel dogmatico è l'esito non ancora del tutto manifesto, ma segretamente operante ed inficiante, della riduzione postkantiana (ma non kantiana?) del sapere alla razionalità monologica della ragion pura teoretica (in realtà al monismo metodologico prevaricatore delle scienze fisico-matematiche):

* paoloasolan@gmail.com. Docente stabile di *Teologia pastorale fondamentale* presso l'I.S.S.R. "Ecclesia Mater", Roma.

> Kant rimette in questione la finitezza passando al piano pratico. C'è una modalità della significazione pratica che resta – a lato dell'accesso teorico all'essere – accesso a un senso irrifiutabile, accesso ad una significazione in cui il dopo-morte ha le sue proprie motivazioni (Levinas 1996: 104).

Una teologia che non riesca a "tenere insieme" l'alterità radicale di Dio e la sua presenza operante nella storia, l'opera di Dio e la risposta dell'uomo, è una teologia dimezzata. Che l'operare sia posto dentro e non fuori della fede (e quindi della teologia) è ben espresso da J. Alfaro:

> L'azione del cristiano deve essere vista non come semplice espressione o risultato della sua fede o completamento di essa, ma come autentico compimento di essa: l'uomo accetta pienamente come uomo (nella totalità-unità del suo essere corporeo-spirituale) la parola di Dio solo nel proprio operare. La fede non è una decisione puramente interiore, ma una decisione pienamente umana, le opere la costituiscono come sottomissione totale dell'uomo alla grazia di Dio in Cristo (Alfaro 1986: 109).

Dunque, la vita e l'azione della Chiesa – ciò che sinteticamente chiamiamo 'pastorale' – appartengono (riflessivamente) all'ambito proprio della elaborazione teologica. Non può non essere parte integrante della riflessione organica, sistematica e critica della e nella fede:

i) ciò che attiene strutturalmente all'azione ecclesiale e alla determinazione delle sue concrete figure storiche, non solo alla ricognizione-comprensione di quelle storicamente già date, ma nella proiezione progettativa e attuativa;
ii) ciò che attiene alla edificazione della Chiesa e alla determinazione concreta della sua missione nel mondo.

Non vi appartiene come esigenza costitutiva, ma solo come compito di competenza disciplinare, ciò che attiene alla formazione specifica degli operatori: è richiesto, cioè, non dalla compiutezza del discorso teologico in quanto tale, ma dalla acquisizione – differenziata e specifica – della adeguata competenza "professionale" (p. es. un corso di omiletica, o di odegetica, che riguardano la formazione specifica dei pastori).

Perciò, deve essere decisamente respinta la posizione secondo cui la teologia pastorale non sarebbe parte costitutiva del sapere teologico, ma solo

esigenza riflessiva e metodica dell'agire pastorale. Così, per esempio B. Seveso:

> Questa [la teologia pastorale] non deriva da una articolazione della teologia. Non è per un bisogno della teologia che esiste la teologia pastorale. In particolare, essa non rappresenta un prolungamento della ecclesiologia a fini pratici. Si forma e si fonda piuttosto a partire da una richiesta di intelligenza che è insita nell'agire pastorale. La domanda non si limita alle strutture sempre valide della vita nella fede, ma interroga circa le forme concrete di attuazione (Seveso 1992: 431)[1].

Così anche Zulehner (1989; 1990) e, prima di lui, Hagenbach, Heinrici, e Schröer (1970). Del resto, già Plank (1795)[2], sul finire del secolo XVIII, dopo aver non superficialmente individuato l'analogia epistemica tra teologia morale e pratica, esclude quest'ultima, in quanto disciplina applicativa, dall'ambito della teologia scientifica:

> esse [le discipline teologiche applicate] possono essere indispensabili per il teologo - benché non per tutti necessariamente - ma non possono esserlo per la teologia stessa [...] non meritano nemmeno il nome di vere scienze [...]: in

[1] La correlazione con il vissuto ecclesiale è senz'altro propria del sapere teologico, e non solo in ambito pastorale: anche la teologia comunemente detta speculativa o sistematica (meglio dottrinale) nasce da una richiesta di intelligenza che è insita nel credere. Seveso ha perfettamente ragione, invece, di respingere la concezione della teologia pastorale come «prolungamento della ecclesiologia a fini pratici»: segnando quindi l'inesorabile aporeticità di denominazioni come 'ecclesiologia pastorale', che rappresentano una patente incongruità. La teologia pastorale non si risolve in una sorta di ecclesiologia pratica. Non si deve fraintendere la nota distinzione rahneriana (ecclesiologia essenziale/ecclesiologia esistenziale) che soffre comunque di contrazione semantica ed è esposta a rischio, come mostra sia la fagocitazione della teologia pastorale nella ecclesiologia (Wiedenhofer, Kehl, Van der Ven); sia la produzione di neologismi ancor più arrischiati (ecclesiologia pastorale: dove o l'aggettivo è tautologico, si riferisce ciò alla pastoralità di tutta la teologia e, quindi dell'ecclesiologia, che in questo senso o è pastorale o non è; o è qualificativo, e introduce quindi un ossimoro per nulla letterario, ma espressivo di una insolubile *contradictio in terminis*: o è dogmatica o è pastorale, non può essere ambedue le cose insieme). La teologia pastorale ha certamente a che fare con l'ecclesiologia, ma anche con altri ambiti (trattati) della elaborazione teologica, positiva, speculativa e pratica: l'agire cristiano ecclesiale è in relazione con la riflessione di fede articolata su tutta la Rivelazione.

[2] Diversamente Palmer (1856).

queste supposte vere scienze non si ha quindi nessun oggetto per uno studio veramente scientifico (Plank 1795: 598-600).

È da notare, a questo proposito, che autori più recenti non sembrano avvedersi – a differenza di Plank – del fatto che «questa concezione porta a negare alla teologia pratica la posizione di elemento necessario della scienza teologica» (Pannenberg 1975: 402).

La teologia pratica pastorale, invece, risponde a una esigenza nativa del pensiero teologico, nella sua peculiarità di *fides quaerens intellectum*. Come si sia potuto (e ancor oggi si possa) pensare che la *fides quae per caritatem operatur* non appartenga – anche per quanto attiene alle sue determinazioni concrete – alla riflessione propriamente e specificamente teologica, non può che sorprendere. Tale riflessione riguarda la vita e l'agire sia del singolo (teologia morale), sia della comunità (teologia pastorale). Poiché la fede senza le opere è morta, la vita della fede appartiene intrinsecamente e necessariamente alla riflessione competente metodica e scientifica sulla fede medesima.

La fede cristiana spinge all'azione.

L'elaborazione scientifica del sapere teologico pratico deve, dunque, mostrare che tale carattere - teologico – si riscontra nell'oggetto (materiale e formale) e nel metodo della disciplina.

Del resto – come notato sopra - non è forse anche la teologia speculativa legata all'agire cristiano ecclesiale, cioè all'*actus fidei* del cristiano e della Chiesa? È proprio su questo punto che si innesta la considerazione della cosiddetta pastoralità di tutta la teologia.

La teologia pastorale risponde perciò a una esigenza intrinseca del sapere teologico:

i) appartiene costitutivamente alla compiuta elaborazione scientifica della *fides quaerens intellectum*, che sarebbe gravemente mutilo senza la trattazione organica delle problematiche inerenti la vita e l'azione della Chiesa;

ii) rende possibile alle altre discipline teologiche la concretizzazione fruttuosa e pertinente di tale intenzionalità (divulgazione e fruizione del sapere scientifico);

iii) si dedica, per la sua parte, alla formazione di specifiche competenze per gli operatori pastorali: per la sua parte, in

> quanto tale competenza non attiene solo alla progettazione esecuzione dell'azione pastorale nei suoi diversi ambiti, ma anche alla comprensione del fatto cristiano: comprensione da cui l'azione non si deduce, ma senza la quale altrettanto l'azione pastorale non si produce adeguatamente.

Quindi non si deve ridurre la teologia pastorale a disciplina di formazione pastorale "professionale", ma nemmeno distaccarla dal suo radicamento e dalla sua genetica connessione con la prassi ecclesiale. Perciò, l'articolazione della teologia pastorale – e del suo campo disciplinare come della sua fisionomia didattica - non viene anzitutto ed esaustivamente dalle diverse 'professioni' pastorali, ma dalle esigenze proprie della fede nella sua intrinseca consistenza.

Ciò che attiene alla formazione degli operatori nelle loro competenze ministeriali specifiche (professionalità…) non è parte integrante del sapere e della formazione teologica, ma attiene alla fisionomia propria di ciascuna figura pastorale: se tuttavia tale trattazione non è necessaria alla teologia, la teologia è del tutto necessaria ad essa.

In ogni caso, l'utilità dello studio della teologia pastorale sul piano concreto delle prassi ecclesiali si pone anzitutto livello di formazione della mentalità, come approccio sensibile e competente in ordine alla valutazione critica e alla modificazione costruttiva. Consente alla elaborazione teologico-speculativa di non essere estranea e ripetitiva; e alla azione pastorale di non ripiegarsi nella rassegnazione remissiva.

È necessario differenziare (non dividere!) ciò che attiene alla acquisizione di un compiuto e organico sapere teologico (cui è necessaria la teologia pastorale per logica interna); da ciò che attiene alle singole competenze (professionalità!) pastorali. Questa distinzione orienta la configurazione pertinente del campo didattico-disciplinare: l'articolazione disciplinare dell'*ordo studiorum* è incompleta senza l'ambito (il campo disciplinare e non solo una singola materia!) della teologia pratica.

Il riferimento classico per la messa in mora delle pretese della teologia pastorale è al maestro Tommaso. Tuttavia, l'assunto tomista («*theologia non ergo est scientia practica, sed magis speculativa*», *S. Th.*, I, q. 1, a. 4) correttamente inteso, è meno perentorio di quanto comunemente si intenda, come lascia intendere quel «*magis*», che interrompe l'equilibrio antitetico

della frase. La teologia non è speculativa perché esclude dal proprio ambito l'azione (di Dio e degli uomini), ma perché ne tratta sotto un preciso angolo visuale:

i) «*prout sunt divino lumine cognoscibilia*», dove si determina la prospettiva della loro investigazione teologica;

ii) «secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit», per quanto si riferisce, con non minore spessore teologico, all'ambito concreto della azione.

Tommaso non sottovaluta l'aspetto pratico, ma respinge la deriva che ridurrebbe la teologia a casistica. Gli sta a cuore l'unità profonda della *sacra doctrina*, insieme a una penetrazione spinta ai limiti dell'intelligenza (speculativa) di ogni aspetto della fede:

> omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei; vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae (*S. Th*. I, q. 1, a. 7).

Né manca alla intrapresa tommasiana la tensione epica[3], lontana tuttavia dalla torsione antifrastica esasperata, e quasi gridata, da Lutero («*vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando*»).

D'altro canto, non è solo la polemica luterana a scagliare l'istanza di praticità come tratto caratteristico dell'autentica teologia («*Vera theologia est practica, et fundamentum eius est Christus … Speculativa igitur theologia, die gehort in die hell zum Teuffel*», WA.TR 1, 72,16-21). Anche in ambito scolastico, su questa linea si pone Bonaventura e nettamente (e forse unilateralmente) si esprime Duns

[3] Cfr. le parole di Chenu: «In una allegoria assai suggestiva S. Tomaso descrive simbolicamente il confronto del teologo col mistero di Dio. Evocando l'episodio della lotta. di Giacobbe con l'angelo (*Gen* 32) commenta: durante tutta una notte si affrontarono, muscoli tesi, senza che nessuno dei due cedesse. Di primo mattino l'angelo disparve, lasciando apparentemente il campo al suo avversario; ma Giacobbe avvertì allora un vivo dolore a una coscia e rimase ferito e claudicante. Così il teologo affronta il mistero al livello del quale Dio l'ha portato. Egli è teso, come un puntello, alle sue espressioni umane; ne aggredisce gli oggetti alla cintola; sembra dominarli; ma a quel punto avverte una debolezza, a un tempo dolorosa e dolce; perché essere così vinto è in effetti il guadagno del suo divino combattimento» (Chenu 1970: 65).

Scoto («*Ideo dicendum quod theologia est habitus simpliciter practicus*», *Opera omnia* XVI Prol. 4, 164, 15).

Nel nostro tempo, il recupero della nozione di storicità, al di là di formulazioni di scuola a volte discutibili, fa sentire tutto il suo peso nei confronti di una recezione troppo angusta dell'eredità aristotelica. E si incontra con la tradizione biblica:

> Essa (la verità rivelata) non deriva dunque da proposizioni nelle quali si sarebbe fissata fuori del tempo, e che noi manipoleremmo da buoni logici, in una sorta di metafisica sacra, sotto la tutela di un'autorità; ma procede da una storia che Dio guida, in avvenimenti di salvezza, nei quali egli si rivela... Dio parla oggi, nella comunità cristiana, a partire da questa 'concentrazione cristologica' che lo Spirito, secondo la promessa di Gesù... distribuisce e svela in molteplicità di segni che annunciano le cose future, vale a dire il nuovo ordine di cose, nate dalla morte e dalla risurrezione del Cristo (Chenu 1970: 63).

Ciò non significa, è bene sottolinearlo, che la verità rivelata sia un prodotto della storia (pericolosa infiltrazione hegeliana). E nemmeno che essa, storicamente mediata e percepita, si stemperi in un incerto relativismo conoscitivo. La mediazione storica comporta la ristrutturazione ermeneutica e il recupero prassistico del sapere teologico - quindi dinamismo ed esistenzialità -, non la sua dissoluzione: «Un cristianesimo che non potesse dirci ciò che esso è e ciò che non è, e dove corrono i confini tra il suo essere e il suo non essere, non avrebbe più nessuna funzione da svolgere» (Aa. Vv. 1974: 51)[4].

Dato che la fede «include in se stessa la prassi cristiana», la teologia - *fides quaerens intellectum* - «non potrà limitarsi alla riflessione sulla sua dimensione cognitiva [...] ma dovrà prendere in considerazione la prassi della fede ecclesiale»[5] (Alfaro 1986: 128). Non è quindi soltanto il problema

[4] Sono le parole di Ratzinger, queste, che parla perciò di «mediazione storica (della verità) [...] nel soggetto-storico-'chiesa'» *(ivi*: 35).

[5] Nota ancora Alfaro: «La prassi appartiene alla fede cristiana, in quanto comunità costituita dalla fede, speranza e carità: il coinvolgimento reciproco del 'credere-sperare-amare' cristiano, porta con sé l'accento, l'unità vitale tra l'ortodossia e l'ortoprassi» (*ibidem*).

acutissimo del divorzio tra fede e cultura a reclamare un modo diverso di fare teologia, ma la stessa struttura profonda dell'atto di fede.

Tutto questo non si oppone dunque alla affermazione secondo cui la necessità della teologia pastorale si riconduce - anche e originariamente - alla esigenza che l'azione ecclesiale sia posta sempre in modo corretto ed efficace, sotto il profilo sia della sua collocazione storico-culturale, sia della sua qualità evangelica. Questa seconda esigenza fa immediatamente percepire come non si tratti di disciplina soltanto funzionale, ma presente per ragione intrinseca all'interno del discorso teologico. Detto in termini diretti: una teologia che non sviluppi questo aspetto è mutila e incompleta, e cadrà inevitabilmente nell'ideologia. Infatti, dato che l'ambito pratico (dell'agire ecclesiale) deve essere normato, se ciò avviene in maniera non criticamente riflettuta, finirà per attribuire carattere di necessità - magari dogmatica! - a ciò che è semplicemente l'interpretazione precaria e acritica del soggetto e/o del momento.

2. *Teologia![6] La questione del metodo*

Per affrontare la questione del metodo della nostra disciplina, ci fonderemo sul principio di incarnazione. La prima intuizione in questo senso si deve al pastoralista tedesco F. X. Arnold, per oltre un ventennio (1942-1969) sulla cattedra che era stata di A. Graf a Tubinga. Di intuizione, appunto, si tratta, non sufficientemente valorizzata sotto il profilo epistemologico e non conseguentemente svolta nella elaborazione metodologica e nella prospettazione del campo disciplinare. Essa qualifica, nella esposizione di Arnold, più l'azione pastorale che non il pensiero teologico pastorale. Che tra le due grandezze vi sia connessione, anzi mutua interiorità, è fuor di dubbio. Ma la trattazione rimane sospesa a mezz'aria, incoativa ed epistemologicamente acerba.

La valorizzazione postuma di Arnold, peraltro assai limitata, coglie di fatto più le possibilità messe in valore dal suo pensiero che non le sue effettive risultanze.

Che il pensiero di Arnold non abbia trovato apprezzamento effettivo sul piano della elaborazione della teologia pastorale è confermato dal fatto che

[6] Riprendo e seguo qui i primi tre capitoli di Asolan (2009).

lo stesso *Handbuch der Pastoraltheologie* (cfr. Arnold et al. 1964-1969), di cui pure Arnold era uno dei curatori, abbia preferito affidare a un dogmatico, K. Rahner, la fondazione della disciplina e l'impostazione dell'opera.

L'incarnazione lega come filo conduttore tutta l'opera di R. Tonelli, nell'ambito della pastorale giovanile. Essa è tuttavia valorizzata più come criterio della azione pastorale, che come principio euristico della teologia pastorale. Che l'una cosa rimandi all'altra è senza dubbio vero; ma l'attenzione di Tonelli è molto più attratta dallo svolgimento concreto delle tematiche pastorali che non dalla discussione epistemologica. La sua prospettiva, tuttavia, si avvicina – per questo aspetto – alla nostra:

> L'incarnazione… ci propone un evento salvifico, che fonda un metodo pastorale, un metodo cioè di attuazione di questa salvezza. In questo senso, la considero il criterio fondamentale della pastorale… La pongo al centro di ogni ricerca… Dall'evento dell'Incarnazione la pastorale ritrova il suo obiettivo e l'orientamento metodologico fondamentale: attuare la salvezza 'incarnandosi' nella vita quotidiana (Tonelli 1989: 459).

L'incarnazione come principio di fondazione teoretica della teologia pastorale (non meno che come criterio ermeneutico-progettuale della prassi cristiano-ecclesiale) non è un avvenimento circoscritto e isolato. La sua singolarità è la singolarità stessa dell'agire di Dio nella storia per la salvezza dell'uomo. La manifestazione di Dio *gestis verbisque* (cfr. *Dei Verbum,* 2) stabilisce una struttura costituiva del fatto cristiano e, di riflesso, una condizione noetica imprescindibile della sua pensabilità, sotto il profilo sia speculativo che pratico. In questo senso, l'incarnazione «rimane il punto di partenza, il punto centrale di ogni fede cristiana» (von Balthasar 1987: 245).

Per quanto attiene la teologia pastorale, ciò può esser così sinteticamente descritto:

L'*oggetto* della disciplina: la legge dell'incarnazione determina senza incertezze la teologicità dell'oggetto. L'azione ecclesiale non è, nella sua valenza salvifica, azione semplicemente umana. In essa e per essa (struttura sacramentale o principio del divino-umano) la salvezza avviene qui e ora. Solo la dimenticanza di questo principio fondamentale ha potuto collocare l'azione salvifica alle spalle dell'azione ecclesiale (e non dentro di essa) sfigurando l'originalità cristiana della 'mediazione', che trova nel Verbo

incarnato figura di riferimento originaria e, propriamente parlando, realizzazione unica e irripetibile (*efapax*)[7]: ogni altra 'mediazione' ha carattere sacramentale; non ripete, raddoppia, o 'intermedia' la mediazione di Cristo. È la stessa unica mediazione fatta sacramentalmente presente ed efficace. Quanto all'oggetto formale - l'azione ecclesiale 'qui e ora', nella sua attuazione e progettualità - è evidente come l'attenzione e l'assunzione dei luoghi antropo-storici non avvenga per successivo adattamento, ma per intima 'condiscendenza', che qualifica la rivelazione divina (di nuovo *Dei Verbum,* 2) e trova il suo fondamentale riferimento nella realtà della creazione, e stabilisce pertanto non solo l'opportunità, ma la necessità intrinseca della inculturazione della fede nelle sue formulazioni così come nelle sue espressioni di vissuto ecclesiale.

Il *metodo* della disciplina. È un punto cruciale per l'elaborazione disciplinare, che richiederebbe esposizione più ampia e documentata di quanto non sia qui consentito. Di fatto, permangono impostazioni ancora inadeguate, sotto molteplice profilo. Perché il metodo sia riconosciuto nella sua qualità teologica (ci limitiamo a questo aspetto) è necessario che esso sia posto in tutto il suo percorso nel segno esplicito della riflessione di fede. Ciò non avviene, per esempio, in molti autori della cosiddetta teologia della liberazione; ma nemmeno nel classico metodo 'vedere, giudicare, agire'. L'inseparabilità di fatti e parole e la struttura sacramentale dell'azione salvifica che a ciò ben si connette consentono invece, insieme ad altre considerazioni[8], di prospettare una metodologia in cui dall'analisi della situazione alla attuazione del progetto il discorso proceda in maniera organica e integrata, nella sua corretta fattispecie teologica. È necessario anzitutto articolare un'analisi della situazione che non sia solo consecutivamente, ma, appunto, im-mediatamente teologica (superamento

[7] Non a caso il *Catechismo della Chiesa Cattolica* riserva il vocabolario della mediazione al solo Gesù Cristo e alla sola Sua opera.

[8] Anzitutto la chiara convinzione ermeneutica che non si dà un 'vedere' che si ponga sul piano meramente descrittivo e non implichi, invece, fin dall'inizio, una precisa prospettiva di lettura (precomprensione/interesse) e una almeno iniziale (anche se magari inconscia) attivazione di criteri interpretativi. Questa aporia (illusione positivistica o 'neorealistica') è tanto più insidiosa quando affida alla sociologia (erroneamente supposta obiettiva e 'innocente') il compito di fotografare e dire la realtà: non esiste sociologia neutrale e innocente!. La lettura della situazione deve essere condotta teologicamente fin dal primo istante dell'itinerario riflessivo teologico-pastorale.

della dissezione vedere/giudicare). Poi, un momento di decisione-progettazione e uno di attuazione verifica delineati costantemente nella correlazione di reciprocità asimmetrica che stabilisce l'idoneità teologico-pastorale della riflessione: dove la prospettiva di fede si pone in relazione critica e feconda con le coordinate socio-culturali. Si profila in tal modo una metodologia che si può ci piace definire come metodo del discernimento pastorale, caso tipico del discernimento evangelico.

Volendo esplicitare ulteriormente quanto sinteticamente riassunto, possiamo descrittivamente (e conclusivamente) articolare il metodo della disciplina nella correlazione che la TP istituisce tra le dimensioni e le fasi del suo metodo.

Le dimensioni

Intendiamo per 'dimensioni' *le caratteristiche specifiche dell'approccio metodologico teologico-pratico* nel suo porsi concreto e peculiare: quelle qualità distintive e costitutive, che lo definiscono e lo denotano e che non possono mancare. Chiamiamo queste caratteristiche peculiari *dimensioni*, perché qualificano e strutturano il pensare la prassi ecclesiale lungo le diverse *fasi* che scandiscono la riflessione teologico-pratica. Si tratta concretamente di individuare quelle caratteristiche che ne determinano la tipicità e l'identità: lo loro presenza (ovvero la loro assenza) decidono della natura teologico-pratica della trattazione. Esse sono la dimensione *kairologica,* quella *operativa e* quella *criteriologica*.

La dimensione kairologica indica l'esigenza che il pensare l'agire della chiesa sia sempre posto, in ogni suo momento, in relazione con la situazione; e, insieme, che tale relazione sia sempre colta entro un orizzonte esplicitamente teologico (*kairòs*). Essa connota il rapporto con la situazione – da cui prende le mosse l'agire pastorale – nei termini di una comprensione che *avviene sempre in prospettiva e con categorie proprie della fede*. Nell'approccio kairologico si intrecciano aspetti e acquisizioni di razionalità umana con specifici guadagni che vengono dalla fede, in un'ottica che li sa distinguere sul piano intellettuale, senza mai trattarli separatamente, come se nella prassi fossero elementi tra loro distinti e ininfluenti. Ciò consente di evitare l'illusione neo (o paleo) positivista che sia possibile fotografare la realtà con la neutralità di un obiettivo fotografico. *L'approccio corretto alla*

realtà consiste in una lettura sapienziale dei segni dei tempi, secondo la prospettiva del discernimento cristiano. Consiste in un'analisi precisa che arriva a una *chiarificazione teologica*, e dunque in una investigazione acuta e coraggiosa.

L'intenzionalità operativa è iscritta nel patrimonio genetico della teologia pastorale. Una Teologia pastorale che non giungesse a progettare l'azione e a realizzare quanto progettato, verrebbe meno al suo senso e alla sua identità, scivolando nelle paludi delle ribattiture dogmatiche, dei doverismi, delle buone – quanto inutili – intenzioni. La dimensione prassica è costitutiva tanto della rivelazione che della fede cristiane, e la Teologia pastorale ne è costitutivamente a servizio. A dire il vero, si è potuto affermare/pensare non senza ragioni (ma non con tutte le ragioni) che la Teologia pastorale per lungo tempo è stata più una tecnologia che una teologia dell'attività della Chiesa. L'impegno a superare un'impostazione meramente pragmatica può tuttavia condurre, di rimbalzo, all'estremo opposto, a una produzione teoreticamente nobilitata, ma incapace di innervare concretamente il vissuto ecclesiale. Anche qui, la questione va posta correttamente, tenendo fermo che anche la dimensione operativa, al pari delle altre due, *non si concentra unicamente nel momento realizzativo*, ma percorre e contraddistingue tutto il percorso metodologico.

Nessuna elaborazione avviene *senza una criteriologia di riferimento*: la differenza consiste piuttosto nell'averla esplicita o implicita. I criteri costituiscono il centro nevralgico di tutto il processo metodologico: sono essi a stabilire il *coefficiente normativo dell'agire* e a *vagliare l'esito pratico* della elaborazione teologico-pratica. Fin dal primo momento essi operano e guidano il processo. La dimensione kairologica e operativa sono in realtà modalità esplicite dell'approccio ermeneutico-pratico, ma non avrebbero vita senza riferimento alla dimensione criteriologica, che le motiva e le guida. I principi hanno carattere stabile (non statico: sono anch'essi sempre colti in una determinata temperie culturale, ecclesiale, psico-sociale) e sono dati. I criteri, invece, non sono mai pre-dati, ma devono essere elaborati, in orizzonte kairologico e pratico, facendo interagire il dato di fede con il dato situazionale. La dimensione criteriologica coglie le idee guida che presiedono alla lettura della situazione, alla elaborazione progettuale e alle opportune determinazioni operative, nella forma propria, appunto, di *criteri*: non

principi astratti e immobili, ma *leggi euristiche generali e concrete ad un tempo, dell'agire pastorale.*

Le fasi

Il *metodo* proprio della Teologia pastorale (almeno: il metodo come lo intendono i Laterani: cfr. Lanza 2010) non si può limitare ad affermare principi: da se stessi, i principi non sono in grado di decidere cosa fare in una determinata situazione. Occorre, piuttosto, che esso giunga a precisare le modalità di attuazione dei principi stessi, *hic et nunc*. Tale modalità non è "scritta" dentro il principio, ma va elaborata e tradotta nella concretezza secondo un corretto rapporto teoria/prassi, riassumibile nel modello della *reciprocità dialettica*[9].

Qui possiamo solo trascrivere una schematizzazione formale, che indica il tragitto metodologico della disciplina. Le fasi in cui si distendono e si articolano le dimensioni sono:

a) analisi e valutazione.

Occorre che l'analisi da cui inizia l'azione comporti già anche un'esplicita valutazione che si collochi entro l'altrettanto esplicito orizzonte della fede. In questo senso, il punto prospettico corretto colloca l'analisi e il giudizio sulla situazione in una dimensione di *avvento*: spazio e tempo sono

[9] «Il rapporto tra teoria speculativa e prassi è fonte di equivoci. Infatti, *non si dà* – se non forse in forma sporadica e comunque limitata – *passaggio diretto dalla teoria pura* (speculativa) *alla prassi.* E la prassi, a sua volta, ha bisogno di essere chiarita, progettata e attuata a partire da una teoria propria e specifica. Perché la Teologia pastorale possa risolvere la questione del rapporto teoria/prassi, occorre aver prima chiarito che tale rapporto non si dà in maniera corretta con una teoria qualsiasi, ma solo con una specifica teoria della prassi, la cui costruzione è stata espressa da Lanza, in forma sintetica, nelle seguenti 'leggi' costitutive e qualificanti: indeducibilità della prassi dalla teoria, irriducibilità della teoria alla prassi, reciprocità dialettica tra il riferimento normativo (la fede, nel caso di Teologia pastorale) e il versante contestuale (antropologico, socioculturale), secondo la legge dell'incarnazione (ciò che è umano diviene il luogo in cui il divino si manifesta, operando la salvezza). Configurata così una teoria pratica, essa viene poi rapportata alla prassi *non in forma deduttiva*, ma secondo il modello di *reciprocità* di cui sopra. In forza di tale reciprocità, Teologia pastorale viene ad occuparsi non solo dei mezzi, ma anche dei fini: se ne occupa *sotto il profilo* pratico, cioè della loro conoscibilità, della loro determinazione o del loro raggiungimento. Si tratta sempre dei fini dell'azione che concretamente - qui e ora – viene posta. La diversa composizione del rapporto teoria/prassi apre vie inadeguate per il raggiungimento degli obiettivi per cui esiste la Teologia pastorale» (Asolan 2009: 31).

coordinate non solo delle azioni umane, ma anche della venuta del Signore. Il Nuovo Testamento chiama il tempo in cui è presente e agisce il Signore non *chronos* ma *kairòs*: momento pieno e opportuno per la decisione da prendere. Decisione, progettazione e azione entrano comunque nell'orizzonte dell'analisi e della valutazione: non si tratta qui di pervenire a una conoscenza e una valutazione che chiameremmo "scientifica" della situazione, bensì di orientarsi già alla comprensione di ciò che è pastoralmente bene fare nella condizione concreta e irripetibile in cui ci si trova.

b) decisione e progettazione.

Si tratta di decidere che cosa fare *qui e ora* e non solo di descrivere un situazione connotata da determinati problemi e possibilità pastorali. Conoscenza e valutazione della situazione sono decisive in ordine alla decisione da prendere: quest'ultima è l'atto – necessario – che strutturerà l'agire. Decidere e progettare l'azione decisa sono connesse l'una all'altra: la decisione informa di sé la volontà, la quale non può attuarsi senza un progetto e questo non diventa concreto e non incide sulla realtà se una volontà non lo assume e non lo realizza. La progettualità è carattere distintivo dell'agire umano personale e sociale: l'uomo non è mai un essere predeterminato, ma sempre è dotato di libertà e di creatività. È un essere culturale: la progettazione porta alla consapevolezza di questa specifica caratteristica umana e la mette a frutto. Con ciò ci si inoltra nella terza fase:

c) attuazione e verifica.

L'attuazione consiste nel dispiegarsi del progetto in termini di obiettivi e di programmazione. Vanno precisati alcuni obiettivi di massima, prioritari o in quanto centrali e decisivi anche per poter conseguire altri obiettivi o in quanto connessi ad emergenze che non possono essere trascurate. La programmazione declina il progetto pastorale definendo concretamente *chi fa che cosa e quando, con che strumenti*. Tale precisazione, assai concreta, consente anche la verifica del raggiungimento dell'obiettivo, della congruenza degli strumenti previsti, dell'adeguatezza della scansione temporale prevista. Poiché l'azione pastorale rimane un'azione umana, il carattere di libertà e di imprevedibilità la connota: perciò la verifica non sarà solo una fase conclusiva del progetto/azione pastorale, ma una dimensione costante, che lascia aperta decisione e azione pastorale a correzioni,

integrazioni, ridimensionamenti che possano presentarsi necessari e che si potevano conoscere soltanto *nel vivo* dell'azione.

3. Dunque…

La teologia pastorale è dunque riflessione teologica sotto ogni profilo, in quanto lo è *il suo oggetto*: azione ecclesiale, realtà divino-umana, legge della incarnazione, struttura sacramentale costitutiva…; *il suo metodo*: esso si svolge, in tutto il suo itinerario, come riflessione di fede (dimensioni costitutive, non solo fasi successive!); non mutua i suoi criteri da altre discipline teologiche (tantomeno da altre scienze umane), ma li costruisce secondo una propria originale elaborazione, che si esprime compiutamente nella dimensione criteriologica.

Bibliografia

Aa.Vv.

(1970) *L'avvenire della Chiesa* (Bruxelles 1970). *Il libro del congresso*, Queriniana, Brescia.

Aa.Vv.,

(1974) *Pluralismo. Unità della fede e pluralismo teologico*, Edizioni Dehoniane, Bologna.

Alfaro, Juan

(1986) *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Queriniana, Brescia.

Arnold, Franz X. et al.

(1964-69) (a cura di) *Handbuch der Pastoraltheologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, Herder, Freiburg.

Asolan, Paolo

(2009) *Il tacchino induttivista. Questioni di Teologia pastorale*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani.

von Balthasar, Hans U.

(1987) *Verità di Dio. Teologica 2*, Jaca Book, Milano.

Chenu, Marie-Dominique

(1970) *Omelia*, in Aa.Vv. 1974: 63-65.

Eicher, Peter

(1990) (a cura di) *Enciclopedia teologica*, Queriniana, Brescia.

Lanza, Sergio

(2010) "La teologia pastorale secondo la «scuola lateranense»", *I Laterani* 1.

Levinas, Emmanuel

(1996) *Dio, la morte e il tempo*, Jaca Book, Milano.

Seveso, Bruno - Pacomio, Luciano

(1992) *Enciclopedia pastorale*, I, Piemme Casale Monferrato.

Palmer, Christian

(1856) "Zur praktischen Theologie", *Jahrbuch für deutsche Theologie*, I: 317-361.

Pannenberg, Wolfang

(1975) *Epistemologia e teologia*, Queriniana, Brescia.

Plank, Gottlieg J.

(1795) *Einleitung in die theologischen Wissenschften II*, Kessinger Publishing, LLC.

Ritter, Joachim

(1983) *Metafisica e politica*, Marietti 1820, Casale Monferrato.

Schröer, Henning

(1970) *Der praktische Bezug der theologischen Wissenschaft auf Kirche und Gesellschaft*, in Siemens-Richard 1970.

Siemers, Helge - Reuter, Hans-Richard

(1970) *Theologie als Wissenschaf in der Gesellschaft, Vandenhoeck und Ruprecht*, Göttingen 1970.

Tonelli, Riccardo

(1989) *Incarnazione*, in Midali-Tonelli 1989: 450-460

Midali, Mario - Tonelli, Riccardo

(1989) (a cura di) *Dizionario di pastorale giovanile*, LDC, Leumann Torino.

Zulehner, Paul M. et al.

(1989) *Pastoraltheologie, I, Fundamental-pastoral*, Kirche zwischen Auftrag und Erwartung, Düsseldorf 1989.

(1990) *Teologia pratica* in Eicher 1990: 1100-1108.

SReF 0/1 (2023): 43-69

Psicologia dell'età evolutiva

ROSSELLA BARZOTTI*

La psicologia dell'età evolutiva studia l'essere umano in via di sviluppo dal concepimento al giovane adulto. Le fasi dello sviluppo si suddividono in:

infanzia: divisa in prima infanzia (fino a 3 anni); seconda infanzia (fino a 6 anni); terza infanzia (dai 6 ai 12 anni).

adolescenza: divisa in preadolescenza (fino a 15 anni) e adolescenza (dai 15 ai 18 anni; alcuni prolungano fino ai 25 anni).

Lo sviluppo umano è frutto di una interazione tra vari processi biologici, cognitivi e socio-emotivi. Possiamo definire lo sviluppo come un processo che si attua lungo tutta la vita, un processo multidimensionale e multidirezionale e, primariamente, un processo interattivo, frutto delle costanti interazioni tra soggetto e ambiente. Lo sviluppo lo si può intendere come un movimento, come un qualcosa di dinamico, riguardante tutto il ciclo della vita, che coinvolge diversi fattori da quelli psicologici a quelli biologici, sociologici e antropologici. È necessario considerare lo sviluppo come un processo estremamente modificabile, caratterizzato dalla possibilità di cambiamento delle svariate traiettorie evolutive. Possiamo sempre guardare allo sviluppo di un bambino come ad un sistema aperto capace di *duttilità*, condizione che costituisce il tratto costitutivo dell'uomo in quanto sistema in grado di modificare i percorsi di funzionamento in modo adattivo all'ambiente circostante. Presupposto importante per chi approccia il mondo

* rossella.barzotti@gmail.com. Docente incaricato di *Psicologia generale e dell'età evolutiva* presso l'I.S.S.R. "Ecclesia Mater", Pontificia Università Lateranense, Roma.

dell'infanzia, è saper adottare lenti da vista particolari con cui poter osservare fenomeni evolutivi dinamici sempre in cambiamento. Possiamo pensare all'evolversi del bambino come una costante ridefinizione della propria immagine nelle varie fasi dello sviluppo. Ovviamente nel progredire dei vari cambiamenti evolutivi, esiste una continuità che possiamo notare nel permanere di tratti individuali che contraddistinguono l'unicità del soggetto. Premessa ontologica importante nel guardare allo sviluppo dell'essere umano è: *considerare lo sviluppo dell'essere umano come una sorta di movimento costante verso una graduale acquisizione di una posizione adulta, caratterizzata da una armonia di elementi e dell'assunzione del senso di responsabilità rispetto alla propria esistenza*. Sin dal suo concepimento l'essere umano è aperto costitutivamente alla relazione, all'altro, al mondo, alla vita, e fa esperienza di questa sua caratteristica come una sorta di imperativo da cui non può sottrarsi. Osservare il mondo infantile può significare osservare un copione che prende forma e si attualizza costantemente attraverso uno scambio con l'altro. Louis Cozolino (psicologo clinico americano) afferma:

> le persone e i neuroni languono e muoiono senza interazioni reciprocamente stimolanti. Nei neuroni questo processo viene detto apoptosi; negli esseri umani viene chiamato depressione, angoscia e suicidio. Dalla nascita alla morte, tutti noi abbiamo bisogno di altri che ci scovino, siano interessati a scoprire chi siamo e ci aiutino a sentirci al sicuro (Cozolino 2008: 12).

Altro elemento che desidero sottolineare è il concetto di *sviluppo*, portatore con sé del tema dell'adattamento e del tema fondante della relazione madre-figlio, prototipo di tutti i tipi di cura. La mancanza di cura, sia essa fisica, psicologica o emotiva, rende l'individuo più fragile, vulnerabile. Tale fragilità in ambito evolutivo pretende una attenzione molto particolare, esige da parte del mondo adulto una presa di responsabilità verso l'individuo in formazione che diventerà un uomo adulto. Ho preferito dividere il materiale in aree dando a ciascuna un "titolo guida".

1. *Prima area: "corporeità e alterità"*

M. Gauchet (storico, filosofo francese vivente) ha messo in risalto come il secolo XX sia stato il secolo della scoperta del bambino reale, in cui diverse scienze come la pediatria, la psicologia e la psicoanalisi, influenzandosi reciprocamente, hanno chiarito la sostanziale differenza del bambino dall'adulto. Solo alla fine del 1800 l'infanzia è diventata specifico oggetto di indagine e per questo diversi autori hanno iniziato a considerare il bambino oggetto di interesse e di approfondimenti (da Locke a Rousseau, fino a Darwin, che attraverso l'osservazione sistematica e attenta del comportamento di suo figlio, descrisse in un saggio lo sviluppo di un bambino alla luce della teoria evoluzionistica, ossia come processo di adattamento all'ambiente).

I principali approcci teorici allo studio dello sviluppo sono il comportamentismo, l'approccio organismico e l'approccio psicoanalitico. L'era moderna ha guardato allo studio dell'infanzia in maniera molto attenta godendo degli svariati progressi metodologici nell'osservazione e nell'introduzione di tecniche sperimentali. Negli ultimi decenni, numerosi dati scientifici e clinici hanno offerto un'ampia descrizione dell'attuale ricerca in ambito evolutivo, inserendola nel modello di interazione regolatrice diadica madre-bambino che delinea la relazione teorica tra attaccamento e intersoggettività. Il fenomeno dell'intersoggettività come fenomeno relazionale costituisce primariamente la prospettiva evolutivo-affettiva.

Oggi stiamo assistendo ad una linea di ricerca molto importante su un nuovo modello di intersoggettività, evolutivamente e neurobiologicamente fondato. In questo ambito di ricerca si interfacciano in una prolifera collaborazione l'approccio psicodinamico e l'ambito delle moderne neuroscienze cognitive (cfr. Ammaniti-Gallese 2014; Rizzolatti-Sinigaglia 2006). A partire dal suo sviluppo intrauterino, il bambino è in una relazione intercorporea con la propria mamma. Questo dialogo intercorporeo, già in gravidanza, risulta l'origine costitutiva della nostra identità, e da tale dialogo entrambi i protagonisti producono modificazioni permanenti nell'altro. Dunque, la singolare relazione che unisce il corpo del neonato a quello della madre ricopre, sulla scena evolutiva, una posizione primaria. La nostra identità di esseri umani si costruisce attraverso l'esperienza del corpo. Per

mezzo del corpo, il neonato inizia a prendere consapevolezza della sua totalità, della sua unità. Il corpo è il mezzo che il neonato usa per essere nel mondo e per fare esperienza di un'unità corporea che gli permette di identificarsi. L'esperienza del nostro corpo è fondante la dimensione intersoggettiva. Il corpo è lo strumento attraverso il quale il bimbo vive le sue emozioni e dunque altamente simbolico. Ma che significato assume in questo contesto la parola simbolico? Per simbolico si intende il modo in cui quel corpo è toccato, preso, tenuto, e tutto questo dà significato a ciò che quel corpo sente, prova e capisce di sé.

1.1. D. Winnicott

Lo psicoanalista e pediatra inglese D. Winnicott (1896-1971) evidenzia proprio che il modo in cui le mani altrui curano quel piccolo corpicino determinerà la forma che prenderà quella persona. Sempre Winnicott suggerisce che il bambino quando guarda la madre che lo sta guardando, vede se stesso negli occhi materni. Winnicott descrive con accuratezza come si sviluppa un peculiare stato mentale della madre (capacità di *concern*) già durante la gravidanza: la madre diventa sempre più capace di prendersi cura e di evitare tutti quei fattori stressanti o esperienze traumatiche che potrebbero avere un impatto negativo sulla gravidanza. Scrive:

> La mia tesi è che, nella primissima fase, osserviamo nella madre uno stato particolare, una condizione psicologica che merita il nome di *preoccupazione materna primaria*, si sviluppa a poco a poco per raggiungere un grado di elevata sensibilità durante la gravidanza e specialmente verso la fine (Winnicott 1976).

Winnicott ha enfatizzato l'importanza cruciale di tale fase per lo sviluppo del sé del bambino. Non tutte le madri hanno la stessa capacità di *concern* cioè sono in grado di assumersi la responsabilità della loro maternità. Le madri che hanno una rappresentazione equilibrata e integrata di se stesse saranno maggiormente in grado di assumersi la responsabilità e la cura della propria gravidanza. Winnicott sottolinea così: "La capacità di preoccuparsi fa parte della relazione duale fra l'infante e la madre o il sostituto materno". Successivamente al parto, il legame di attaccamento che si viene a creare tra madre e il proprio bambino costituisce una base fondante e unica.

1.2. J. Bowlbly

J. Bowlby, psicoanalista inglese (1907-1990) ha formulato la sua teoria dell'attaccamento tra gli anni '60 e gli anni '70, affermando che il bambino crea una gerarchia di legami di attaccamento al cui vertice si trova la figura primaria, la figura di attaccamento. La ricerca ha confermato empiricamente come l'attaccamento prenatale sia fortemente predittivo dell'atteggiamento materno e della qualità del rapporto tra la madre e il bambino. In termini intersoggettivi, il neonato vive e percepisce le relazioni attraverso le modalità sensoriali. D. Stern, noto psichiatra e psicoanalista statunitense (1934-2012), descrive questa fase evolutiva (0-2mesi) come fase del "sé emergente" in cui la prima organizzazione psichica è basata sull'esperienza corporea. J. Bowlby, sottolinea quanto il contatto visivo madre-bimbo sia fondamentale nello sviluppo dell'attaccamento. Egli propone una nuova spiegazione, fondata sulle teorie evoluzionistiche: il legame del bambino non è connesso all'apprendimento sociale, ma deriva piuttosto dal desiderio biologicamente fondato di mantenere la vicinanza fisica con la figura di attaccamento. Bowlby introduce il concetto di "comportamento di attaccamento", come quel comportamento che promuove la vicinanza alla figura di attaccamento; un legame di un individuo con un altro individuo, percepito come protettivo e più forte, come lo è, per esempio, il legame del bambino con la propria madre. Possiamo definire la teoria dell'attaccamento di Bowlby una teoria spaziale: più il bambino è vicino alla sua figura di attaccamento e più godrà di uno stato di benessere psicofisico. Bowlby ha ipotizzato che le caratteristiche infantili (testa relativamente grande, fronte ampia, occhi collocati sulla linea mediana del volto, guance paffute) stimolino la risposta genitoriale, aumentando le possibilità di sopravvivenza del bambino.

1.3. Neuroscienze

A supporto di tanti studi in ambito evolutivo, le neuroscienze cognitive, con scienziati come Vittorio Gallese e Giacomo Rizzolatti, hanno scoperto l'esistenza di neuroni specchio nel cervello dei macachi e degli umani fornendo un ausilio alle teorie del rispecchiamento empatico. I neuroni specchio sono quei neuroni motori che si attivano sia quando compiamo un movimento sia quando osserviamo un'azione diretta ad un oggetto. Osservare un'azione eseguita da un altro individuo genera un'attivazione del

sistema motorio simile a quella che compare quando si esegue quella stessa azione in prima persona. In sostanza, ogni atto osservato verrebbe in qualche modo riprodotto internamente, ovvero simulato. Parallelamente alle trasformazioni psicologiche che accompagnano la crescita del bambino nella relazione con la sua figura di accudimento, nel cervello di quest'ultima si verificano profondi cambiamenti con l'attivazione di circuiti neurali che orientano le condotte di accudimento. L'amore genitoriale, in particolare quello materno, rappresenta una delle motivazioni più potenti del comportamento umano, l'amore materno vuole il mantenimento e la perpetuazione della specie. Gli studi psicobiologici stanno dimostrando che i sistemi madre-bambino sono interconnessi l'uno con l'altro, all'interno di una organizzazione sovraordinata che consente la mutua regolazione di processi cerebrali, biochimici e autonomici.

Lo psichiatra americano M. A. Hofer afferma che attraverso processi regolatori "nascosti", il cervello adulto agisce come un elemento regolatore esterno per lo sviluppo degli ancora immaturi sistemi omeostatici del bambino. Le esperienze intersoggettive vengono mappate nel funzionamento cerebrale dell'individuo, sin dai primi anni di vita. Il sistema dei neuroni specchio viene utilizzato per descrivere come gli eventi neurobiologici possono spiegare gli stati mentali. I dati di ricerca in ambito evolutivo indicano che la stimolazione cerebrale nell'infanzia contribuisce a rendere il cervello plastico, ampliando la riserva cognitiva: suonare uno strumento, apprendere una seconda lingua, rappresentano un vantaggio concreto nell'immediato e costituiscono un capitale che tornerà utile nella vecchiaia.

Dunque, tutti noi nasciamo con un corpo che ci accompagna per tutta la vita e gradualmente, durante la crescita, scopriamo che questo corpo in realtà è la nostra identità: il nostro corpo ci permette di essere nel mondo e di orientarci in esso. Nessuno di noi può pensarsi senza il proprio corpo, ognuno di noi è il proprio corpo. Sin dalla vita intrauterina il corpo del feto è una specie di traduttore dell'incontro con il corpo materno. Il corpo si accresce all'interno di un altro corpo, prende forma graduale e si sviluppa all'interno di un altro corpo (materno) che lo contiene, lo protegge. Il corpicino a poco a poco vuole il suo spazio e i due (madre-feto) imparano a conoscersi, instaurando un dialogo pre-uterino ricco di segni e tratti unici. C.E. Parsons (ricercatrice danese) sostiene che la madre e il bambino sono

intrinsecamente motivati a sentirsi attratti l'una dall'altro e a ricercare un contatto reciproco. Dopo la nascita il neonato pretende la presenza di quella corporeità che ha conosciuto nella fase prenatale, la sua corporeità continua ad essere lo strumento con il quale permette a se medesimo di muoversi fra gli oggetti nello spazio e attraverso il suo muoversi nello spazio impara ad individuare i propri confini corporei definendosi. Dunque, la corporeità porta con sé un aspetto biologico ma anche un aspetto emotivo, le due dimensioni si intersecano e si interfacciano, creando durante lo sviluppo quella trama soggettiva (unica e irripetibile) corporea-emotiva. Esiste una memoria emotiva presente in modo viscerale e profondo nelle terminazioni nervose che regolano il funzionamento dei nostri organi interni, che afferiscono ai nostri organi di senso. Il nostro corpo diventa a volte una gabbia nella quale i nostri stati della mente irrisolti rimangono bloccati e congelati e prendono voce attraverso ciò che la psicologia chiama "somatizzazioni", ovvero trasferimento su distretti corporei di ciò che non siamo in grado di elaborare a livello intrapsichico: così *il corpo accusa il colpo* (Van der Kolk 2015). La sofferenza spesso rimane dentro di noi come un qualcosa di estraneo che però spinge per trovare espressione. Pensando alla corporeità, possiamo evidenziare quanto lo stesso movimento rimane un'area fondamentale per tutta l'infanzia, possiamo affermare che muoversi equivale a pensare, a sviluppare tutte quelle conoscenze corporee-cinestetiche (riguardanti il movimento) che permettono all'infante di utilizzare il corpo in maniera sempre più raffinata e funzionale all'ambiente circostante.

1.4. Infant Research

Un aiuto nell'ambito della ricerca sull'utilizzo della corporeità in ambito infantile ci proviene da studi dell'*Infant Research*, che è un'area di ricerca sul bambino con una lettura psicodinamica. L'*Infant Research* si caratterizzata per la convinzione che il bimbo sia dotato di capacità relazionali sin dalla nascita, capacità di interagire con l'ambiente a lui circostante sin da subito. Daniel Stern, uno dei maggiori rappresentanti di tale approccio, indaga su come le prime esperienze si trasformino nella costruzione del senso di sé. In questo ambito di ricerca si è constatato che bambini cresciuti in ambienti in cui c'era una libera espressione della

motricità, mostravano comportamenti più calmi, più attenti e concentrati ma anche più attivi e creativi nelle loro attività ludiche. Gli studi psicologici in ambito evolutivo affermano che il bimbo fino a sei anni pensa a sé in termini di azione. Se chiediamo ad un bambino: "chi sei?", "Come sei?" Lui risponderà: "So giocare a palla", "so costruire castelli" …, ovvero si definisce attraverso comportamenti, ha una rappresentazione di sé attraverso l'azione del corpo. Dunque, possiamo dedurre che le attività motrici sono a fondamento delle attitudini intellettive. Ma allora, a questo punto, possiamo porci la domanda da dove originano i nostri movimenti, e a tale domanda possiamo rispondere appoggiandoci alle neuroscienze, le quali affermano che l'essere umano sin dalla sua nascita possiede una forte tendenza ad imitare il comportamento altrui, soprattutto nelle primissime interazioni affettivamente significative per il neonato. Si è osservato come il neonato prima e il bambino poi, abbia la tendenza ad imitare inconsapevolmente la postura i gesti, la mimica e le espressioni facciali. Una serie di ricerche ha evidenziato una correlazione tra la tendenza all'imitazione e la capacità di riconoscere le emozioni e il preoccuparsi per gli altri. La tendenza ad imitare inconsapevolmente i gesti degli altri si manifesterebbe in misura maggiore negli individui più empatici rispetto a quelli meno empatici. Dunque, per sintetizzare, possiamo affermare che il corpo biologico viene gradualmente plasmato da un'azione simbolica relazionale attraverso la quale il bambino si riconosce e prende forma come soggetto simbolico appartenente al genere umano. Per diverso tempo si è creduto e professato che il neonato si legasse alla sua figura di attaccamento in quanto bisognoso di nutrimento (Freud affermava che la scarica della pulsione della fame era primaria rispetto al legame di attaccamento, ovvero che il neonato sviluppasse il legame solo perché la madre gli dispensasse del cibo).

Autori come Daniel Stern hanno introdotto l'osservazione microanalitica delle interazioni precoci tra madre-bimbo (cfr. Stern 1979; 1998). Questo filone di ricerca ha evidenziato come sin dalla nascita il neonato sia abile da un punto di vista relazionale. Lo schema interattivo che si crea tra la figura materna e il bambino nel primo anno di vita racchiude una regolazione reciproca dei propri comportamenti. I due protagonisti imparano ad autoregolarsi (nei loro comportamenti e stati) attraverso la regolazione interattiva. Tale vissuto di esperienza condivisa con un altro

essere umano prende il nome di *intersoggettività*. Dalle numerose ricerche è emerso che il neonato sa già apprendere dalla vita intrauterina, sa distinguere la voce, l'odore della mamma. L. Sander negli anni '70 ha proposto un modello interpretativo sulla relazione bidirezionale basato sulla co-costruzione della relazione. Dunque, la relazione precoce tra madre e bambino ha iniziato ad occupare la scena di indagine della ricerca nell'ambito evolutivo. Alcune ricerche più recenti si sono focalizzate sulle risposte comportamentali dei feti in presenza di due tipi di stimolazioni materne: quella della voce e quella conseguente l'accarezzamento del proprio addome. In tutti e due i casi i feti hanno mostrato un decremento dei propri movimenti del braccio e della testa in coincidenza con la voce materna; dunque, la ricerca conferma l'intenzionalità motoria ftale verso l'altro già dalla gestazione.

Una delle capacità più strabilianti di cui gode il neonato è quella che viene chiamata "percezione transmodale", ovvero l'integrazione delle informazioni provenienti da due o più modalità sensoriali, come, per esempio, vista e udito. Nella prassi il neonato è capace di riconoscere attraverso una singola modalità sensoriale un oggetto che è familiare mediante un'altra modalità sensoriale.

2. *Seconda area: "sviluppo emotivo e regolazione affettiva".*

Durante i primi due anni di vita, insieme allo sviluppo cognitivo e motorio, il bambino esibisce diverse emozioni e mostra di comprendere quelle degli altri. Gli studi sulla comparsa dei vari tipi di emozioni sono stati condotti con diverse metodiche, dall'osservazione naturalistica a quella strutturata, alla rilevazione di indici fisiologici. Le emozioni sono un costrutto psicologico e per questo sono il risultato di più componenti che interagiscono tra di loro: componente cognitiva, fisiologica, motivazionale, espressivo-motoria e soggettiva. Quando parliamo di emozione parliamo di un fenomeno complesso che ha una sua origine dall'unione di fattori soggettivi e oggettivi. La letteratura in merito alle emozioni è concorde nell'affermare che le emozioni sono influenzate dalla base biologica e dall'esperienza. Sono collegate con le strutture del sistema limbico del cervello e sin dall'infanzia il bambino è capace di mostrare eccitazione, rabbia ecc. Durante la crescita, la maturazione della corteccia cerebrale facilita un

incremento dell'autoregolazione delle emozioni e una attenuazione dei cambiamenti d'umore imprevedibili. Dalle ricerche è emerso che sin dalla nascita ogni bambino possiede un proprio stile emotivo. Questi stili emotivi riflettono i vari temperamenti individuali ovvero gli stili comportamentali di risposta caratteristici di ciascun individuo. Il *temperamento* lo possiamo definire la base biologica ed emotiva della personalità. Thomas - Chess 1957 identificano tre tipi di temperamento: a) i bambini "facili" sono risultati possedere un umore positivo e facilmente adattabili alle nuove esperienze; b) i bambini "difficili" sono risultati reagire più negativamente e piangere più spesso ed essere più lenti ad accettare i cambiamenti; c) i bambini "lenti a scaldarsi" presentano un basso livello di attività, mostrando un umore piatto.

2.1. Cosa è una emozione?

L'emozione è una risposta complessa dell'organismo a stimoli che si manifestano con specifici pattern di azioni (fuga o evitamento) e con modificazioni corporee misurabili. Le emozioni, a differenza di stati d'animo, umore e sentimenti, sono risposte intense e di breve durata. La psicologia ha sviluppato diversi studi in questo ambito e i diversi autori hanno evidenziato non poche divergenze, ma esiste un punto di convergenza nel considerare le emozioni frutto di più componenti in una realtà complessa quale quella umana. In un fase inziale di studio, a fine '800, si era creata una contrapposizione tra la teoria *periferica* di James e Lange (1884) e la teoria *centrale* di Cannon (1927): entrambe descrivono il processo emotivo come un fenomeno di ordine fisiologico. I primi che introdussero all'interno dello studio delle emozioni una dimensione genuinamente psicologica furono Schachter e Singer (1962), con la teoria cognitivo-attivazionale, secondo la quale l'emozione si fonda su due componenti, quella fisiologica e quella psicologica, con la percezione e l'interpretazione di questo stato in funzione dell'evento. A partire dalle ricerche di Plutchik (1958) e Tomkins (1962) si affermò la concezione psicoevoluzionista a carattere fisiologico per cui le emozioni svolgono importanti funzioni di adattamento. Uno dei maggiori studiosi dello sviluppo emotivo, Michael Lewis (cfr. Slater-Lewis 2007; Lewis et al. 2008) distingue tra emozioni primarie o fondamentali ed emozioni secondarie. Le emozioni primarie si trovano negli umani e negli altri animali e compaiono nei primi sei mesi dello sviluppo del neonato ed includono:

la gioia
la rabbia
la tristezza
la paura
il disgusto
la sorpresa.

Le emozioni secondarie richiedono auto-consapevolezza ed includono:

gelosia
imbarazzo
orgoglio
vergogna
senso di colpa
empatia.

Appaiono per la prima volta tra i 18 mesi e i 2 anni, circa. A 2-3 anni aumenta massicciamente il numero di termini che i bambini utilizzano per descrivere le emozioni e a 4-5 anni sono in grado di riflettere su di esse, capendo che un solo evento può suscitare emozioni diverse in persone diverse. Successivamente, nella fanciullezza, i bambini tengono sempre più in considerazione gli eventi che conducono ad una reazione emotiva e iniziano a nascondere le loro emozioni. Ma le emozioni sono il centro delle nostre esperienze relazionali e tra queste la principale è l'attaccamento.

2.2. L'attaccamento

L'attaccamento è un legame emotivo-affettivo stretto tra due persone. La teoria classica dell'attaccamento proposta da J. Bowlby sostiene come il legame tra *caregiver* (figura che accudisce) e bambino sia biologicamente predisposto e fornisce la base per comprendere come si sviluppa la capacità di regolazione dell'affetto. Bowlby, insieme agli studi della sua allieva Mary Ainsworth e di Mary Main (a sua volta allieva della Ainsworth) è giunto a formulare la sua teorizzazione accentuando il concetto di modello operativo interno (MOI). Riprendendo dall'etologia (studio degli animali nel loro habitat naturale) il concetto di "sistema di attaccamento" (K. Lorenz e N. Tinbergen), lo ha concettualizzato nei termini della teoria delle relazioni oggettuali, cercando di integrare psicoanalisi e biologia. Così, ad esempio, il sistema comportamentale attivato dalla paura include le risposte di attacco-

fuga-*freezing*: quando il cucciolo d'uomo si allontana eccessivamente da sua madre, entra in uno stato di allarme caratterizzato da paura che provoca una disattivazione del sistema di esplorazione e una attivazione del sistema di attaccamento. La madre svolge una funzione di "base sicura" permettendo al bambino di esplorare il mondo circostante. Bowlby teorizza che queste interazioni madre-bambino si imprimano come azioni interiorizzate, ovvero come una serie di schemi di agire e di essere con la figura di attaccamento, (appunto i "modelli operativi interni" di attaccamento). I MOI sono interpretati come sistemi relazionali che si sviluppano anche come modelli operativi multipli, ossia con figure di attaccamento diverse (ad esempio lo stesso *caregiver* può offrire condizioni sicure durante un periodo di sviluppo precoce ma può non essere altrettanto adeguato in fasi successive).

Alla metà degli anni Sessanta, Ainsworth condusse a Baltimora uno studio per comprendere il modo in cui madri e bambini si mettono in relazione quando il bambino è spaventato. Elaborò un test (che chiamò "Strange Situation") che comprendeva una serie di episodi per osservare in che modo madre e bambino gestivano la loro separazione e riunione. Identificò tre diversi pattern di relazione madre-bambino durante la riunione: a) attaccamento sicuro, b) attaccamento evitante, c) attaccamento ansioso-ambivalente. Successivamente sono state aggiunte due tipi di attaccamento, d) disorganizzato e e) non classificabile. L'attaccamento sicuro è caratterizzato da una capacità da parte del bambino di farsi consolare e poter ritornare alla sua attività ludica nel mondo. L'attaccamento evitante mostra uno scarso turbamento all'allontanamento della madre e un ignorare il suo ritorno. L'attaccamento ambivalente è caratterizzato da un pianto intenso al momento della separazione con la sua figura materna, e al momento della loro riunione il bambino mostra difficoltà nel farsi consolare e sembra cercare il contatto e poi rifiutarlo, con momenti misti di rabbia e tenerezza.

Successivamente Mary Main ha ideato l'"Adult Attachment Interview", (cfr. George - Kaplan - Main 1987) che ha rappresentato il passo in avanti nello sviluppo della teoria dell'attaccamento, ovvero una misurazione di ciò che accade nella mente degli individui adulti quando si attiva il sistema di attaccamento.

La teoria classica di Bowlby rivisitata alla luce di una moderna teoria dell'attaccamento con elementi derivanti dalla teoria dell'intersoggettività di Trevarthen e di Robert Emde (1991), ha interpretato lo sviluppo alla luce del benessere nel sistema delle emozioni positive (separato da quello delle emozioni negative), che hanno una funzione di attivazione nell'autoregolazione del bambino. Il fallimento della regolazione della diade madre-figlio predispone a danni della salute mentale. Ciò è mostrato, in soli due minuti, con gli esperimenti detti del "volto immobile" di Tronick (1978). In essi la madre gioca con il bambino e per i successivi minuti guarda il bambino senza cambiare l'espressione né parlare. I bambini già a tre mesi, mostrano delle aspettative di risposte positive, poiché richiamano ripetutamente l'attenzione della madre sorridendo, rimangono poi sorpresi e infine alternano il richiamo con comportamenti di disimpegno visivo fino ad iniziali comportamenti di disorganizzazione.

Intorno agli anni '30 vi fu una apertura verso il tema della motivazione, ovvero verso quella dimensione interpersonale e sociale della psicologia che ha permesso di approfondire le interazioni che si creano tra individuo e ambiente. Questa nuova prospettiva di approfondimento è servita per comprendere meglio quanto le motivazioni, in ambito evolutivo, siano legate alla soggettività dell'individuo, alla sua storia unica e irripetibile.

Questo nuovo approccio altera il precedente approccio dinamico pulsionale di Freud, che dava alla motivazione biologica la sua centralità indipendentemente dal rapporto che il soggetto instaurava con il suo ambiente. Nella teoria sullo sviluppo psicosessuale di Freud, possiamo osservare una concezione dell'individuo chiuso nel suo bisogno di rispondere ai suoi impulsi, una visione dello sviluppo del bambino caratterizzata da motivazioni prettamente pulsionali. La nuova prospettiva invece porta con sé una visione interazionista che vuole il bambino come un sistema aperto che può agire sulla realtà circostante secondo la propria storia personale. L'attuale psicologia dinamica guarda allo sviluppo del bambino non più come spinto da una carenza da appagare bensì come una attrazione verso cui tendere e orientare i propri comportamenti. Il tema delle aspettative che ciascun individuo sviluppa durante la crescita, è legato al tema delle emozioni, in quanto ogni aspettativa è connotata positivamente o negativamente in base all'emozione gradevole o meno che porta con sé. La

vita emotiva di un bambino si sviluppa con l'età. Una nozione utile per indagare che tipo di sviluppo emotivo sta vivendo un bambino è la competenza emotiva che sta acquisendo. Per competenza emotiva si intende l'abilità di affrontare le proprie emozioni e quelle degli altri nella propria quotidianità in maniera funzionale. Cosa vuol dire in maniera funzionale? Significa il modo in cui il soggetto sceglie di mantenere o modificare gli scambi con l'ambiente. Carolyn Saarni (1945-2015), psicologa dello sviluppo che ha svolto un lavoro pionieristico nell'area delle emozioni, elenca una serie di abilità che si possono sviluppare in contesti sociali per divenire emotivamente competenti. Le abilità da lei nominate sono:

- consapevolezza dei propri stati d'animo;
- capacità di riconoscere le emozioni degli altri
- conoscenza e utilizzo del lessico emozionale in modo appropriato dal punto di vista sociale e culturale;
- sensibilità empatica e solidale alle esperienze emotive degli altri;
- comprensione della differenziazione tra stato emotivo interno ed espressione esterna;
- capacità di affrontare in maniera adattiva le emozioni negative utilizzando le strategie di autoregolazione che riducono l'intensità o la durata di tali stati emotivi (coping adattivo);
- consapevolezza che l'espressione delle emozioni gioca un ruolo importante sulla natura delle relazioni (regolazione interattiva delle emozioni);
- autoefficacia emozionale.

Secondo Carolyn Saarni, il luogo in cui si definisce il significato delle emozioni sono le relazioni interpersonali, le quali relazioni influenzano le emozioni che a loro volta influenzano le relazioni. La capacità di capire le proprie emozioni e quelle degli altri aiuta l'individuo ad orientarsi nella realtà e lo facilita nelle relazioni interpersonali. Una prima forma di elaborazione dell'emozione consiste nel costruire una "teoria della mente emotiva" ovvero una conoscenza consapevole delle emozioni che sono alla base di comportamenti. Da un punto di vista cognitivo, il test della falsa credenza, approntato nel 1983 da Perner e Wimmer, è utile per verificare il raggiungimento di una "teoria della mente" nei bambini. Nella sua versione

originale, il test è incentrato su un personaggio, Maxi, che lascia un pezzetto di cioccolato in un punto della stanza in cui si trova e poi esce. Durante la sua assenza il cioccolato viene spostato. Un bambino di 4 anni che venga sottoposto al test, dovrebbe essere in grado di capire dove Maxi, una volta rientrato nella stanza, andrà a cercare il cioccolato. Per effettuare un'inferenza sulla mente dell'altro, sono necessari anche elementi di natura emotiva-affettiva, oltre i fattori cognitivi. Tali elementi di natura emotiva sono particolarmente legati all'esperienza fatta durante l'infanzia con adulti interessati a comprendere i nostri pensieri e le nostre emozioni. Questo implica che laddove esistano contesti familiari caratterizzati da instabilità emotiva, alta conflittualità o trascuratezza, il bambino avrà una difficoltà ad accedere alla mente propria e dell'altro.

3. *Terza area: "sviluppo cognitivo e sue principali caratteristiche"*

La mente consiste in un meccanismo altamente organizzato, le cui diverse parti sono connesse e organizzate in modo complesso. Il cognitivismo, che nasce all'inizio degni anni Sessanta, può essere considerato un orientamento culturale che accomuna diversi ricercatori di idee diverse. La struttura cognitiva che si va formando nelle fasi evolutive può essere considerata una sorta di incontro di diverse componenti del soggetto: comportamentali, esperienziali, affettive, ecc. La struttura cognitiva cambia lungo tutto l'arco evolutivo, il bambino è orientato all'azione che si manifesta in modi diversi a seconda del livello di funzionamento, passando da una azione motoria ad un pensiero astratto. Dunque, l'*azione* diventa una sorta di stimolo e integrazione per la sfera cognitiva. La struttura cognitiva cambia in funzione del rapporto che si stabilisce tra l'ambiente e il bambino che risponde; nelle fasi evolutive, essa è sempre in continua ristrutturazione. Le diverse teorie dello sviluppo cognitivo descrivono come il bambino impara a conoscere la realtà intorno a lui costruendo attivamente il proprio pensiero. Attraverso alcune funzioni cognitive il bambino raccoglierà, analizzerà ed elaborerà le informazioni che provengono dagli stimoli dell'ambiente in cui vive.

3.1. La sensazione

Partendo dalla sensazione e dalla percezione, il bambino conosce la realtà. La *sensazione* è quel meccanismo che attraverso i sistemi sensoriali permette all'individuo di raccogliere le informazioni e trasmetterle al cervello dove vengono sottoposte ad una prima elaborazione detta *percezione*. La percezione organizza e interpreta le sensazioni a partire dalle esperienze pregresse. Studi recenti hanno dimostrato come il neonato nasca già dotato di facoltà percettive che gli permettono di rispondere a stimoli acustici, luminosi, tattili e gustativi che con il tempo e l'esercizio si affinano, rendendo l'individuo idoneo all'esplorazione dell'ambiente.

3.2. L' attenzione

Un'altra funzione cognitiva che si dimostra essenziale durante il percorso evolutivo del bambino è l'*attenzione*, che ha la funzione di fare da filtro, selezione, discernimento delle svariate informazioni che provengono dall'ambiente circostante. Tra i disturbi diagnosticati nell'infanzia si riscontra oggi un aumento del disturbo da deficit di attenzione/iperattività. Tale disturbo dell'autocontrollo, di origine neurobiologica, interferisce sia con il normale sviluppo psicologico del bambino sia con le consuete attività quotidiane. I bambini con tale disturbo hanno difficoltà a mantenere attenzione e concentrazione quando un compito si prolunga nel tempo, e necessitano di una maggiore cura rispetto ad altri.

3.3. La memoria

Un'altra funzione cognitiva molto importante nello sviluppo evolutivo è la *memoria*, cioè quella funzione che permette di elaborare, immagazzinare e recuperare informazioni. La memoria svolge una funzione adattiva, permettendo all'individuo di utilizzare le informazioni precedentemente immagazzinate per comprendere e risolvere i problemi attuali. La prima forma di memoria che si sviluppa in un bambino piccolo è la memoria di riconoscimento (presente all'età di 5-6 mesi), per passare nell'arco di poco tempo alla capacità di rievocare sensazioni e realtà. Il ruolo di tale facoltà cognitiva è importante anche nella realizzazione di processi più specificatamente psicodinamici relativi alle motivazioni e alle emozioni. Quando si parla di memoria si parla anche di oblio, ossia della incapacità di

recuperare informazioni precedentemente memorizzate (alcune teorie correlate: teoria del decadimento della traccia mnestica, teoria dell'interferenza, teoria dell'accesso al ricordo). Per quanto riguarda la memoria esiste un rapporto che questa ha con le emozioni. I nostri ricordi sono legati ad avvenimenti della nostra vita che sono connotati emotivamente. I ricordi che sono in grado di suscitare emozioni sono riportati alla memoria più facilmente. Il concetto di "rimozione" elaborato da Freud è collegato a tutto quel materiale connotato da emozioni negative che sarebbero causa di malessere per la psiche. Tuttavia, questi ricordi sono presenti nella memoria e con l'aiuto di un processo terapeutico, possono in parte essere recuperate.

3.4. L'apprendimento

L'apprendimento è una modalità attraverso la quale l'uomo, come ogni specie animale, può adattarsi all'ambiente. Attraverso il processo di apprendimento, l'individuo è modificato da ciò che accade nell'ambiente o da ciò che egli fa. L'apprendimento può influire sulla formazione della personalità dell'individuo partendo dalla base che lo stesso ha ricevuto in dotazione fin dalla nascita a livello biologico. Esistono vari tipi di apprendimento, alcuni sono involontari e automatici e si basano su tentativi ed errori e/o sull'esercizio sistematico; altri sono di tipo intuitivo o immediato e si basano su rapide sintesi e ristrutturazioni tra apprendimenti precedenti e nuovi contesti o esperienze; altri ancora implicano il ragionamento, la ricerca, il confronto tra posizioni diverse. Una buona parte di ciò che un bambino impara nelle prime fasi della vita è dovuto all'osservazione-imitazione degli altri. Pioniere nel campo dell'apprendimento è stato Jean Piaget, che elaborò la prima teoria dello sviluppo cognitivo. Una delle caratteristiche del pensiero di un bambino di 3-5 anni, secondo Piaget, è che nel valutare un fenomeno egli si lascia spesso guidare dall'aspetto formale o dal dettaglio percettivamente più rilevante e tende a porre in secondo piano altri aspetti, soprattutto logici, che possono essere essenziali alla comprensione. Un altro aspetto importante dello sviluppo della mente riguarda la capacità di comprendere che qualcosa non cessa di esistere solo perché scompare dalla vista: questa capacità viene definita con l'espressione "permanenza dell'oggetto". Attraverso

l'acquisizione della permanenza dell'oggetto il bambino dimostra l'abilità di rappresentarsi internamente una realtà, una presenza. Sempre più la psicologia sperimentale ha dimostrato che buona parte del nostro pensiero è frutto di immagini che successivamente possono essere tradotte in parole.

3.5. L'intelligenza

Quando parliamo di intelligenza, in psicologia non esiste un pensiero univoco, bensì esistono diversi approcci, ma tutti sottolineano il fatto che l'intelligenza è una facoltà che permette all'individuo di adattarsi all'ambiente risolvendo di volta in volta i problemi che incontra. L'autore che ha ipotizzato che le funzioni mentali, intese come capacità di risolvere i problemi e di adattarsi all'ambiente, non fossero presenti alla nascita ma che emergessero durante gli anni dell'età evolutiva sotto la spinta della maturazione del sistema nervoso, fu J. Piaget. Piaget, con una attenta osservazione dei suoi tre figli e delle tante interviste a tanti bambini, ha formulato una teoria sul come i bambini costruiscono i loro pensieri. Per Piaget i bambini agiscono nel mondo costruendo attivamente strutture mentali, e considerò l'intelligenza una forma di adattamento all'ambiente. Piaget delinea lo sviluppo intellettivo per stadi attraverso il metodo clinico (ossia la presentazione al bambino di materiale facilmente manipolabile per osservare gli usi che è in grado di farne) a cui sottopone diversi bambini. Il passaggio da uno stadio all'altro avviene per assimilazione o accomodamento, il bambino incorpora una nuova esperienza in uno schema mentale che possiede già o la nuova esperienza modifica gli schemi mentali già posseduti dal bambino. Il dato biologico, che tanta parte ha nella teoria piagetiana, viene posto sullo sfondo dallo psicologo russo Vygotskij (fondatore della scuola storico-culturale) il quale evidenzia il ruolo formativo, a livello storico-culturale, dell'ambiente. Per Vygotskij, le acquisizioni cognitive che il bambino apprende, dipendono dall'ambiente culturale in cui egli è immerso. Nello sviluppo mentale del bambino, Vygotskij attribuisce un ruolo importante al linguaggio per la sua capacità di influire sul pensiero. Mentre per Piaget, nelle prime fasi dello sviluppo sia il pensiero che il linguaggio non sono adatti alla comprensione della realtà, per Vygotskij il linguaggio, fin dall'inizio, ha una funzione sociale e successivamente assolve una funzione intrapsichica. Le varie trasformazioni

della mente che si verificano nei primi anni di vita in gran parte dipendono da un pensiero che prende forma attraverso il linguaggio. Il linguaggio è una forma di comunicazione basato su un sistema di simboli, un sistema organizzato che sottende regole che vengono gradualmente acquisite. I sistemi che compongono il linguaggio (fonologia, morfologia, sintassi, semantica) si è osservato che seguono un percorso simile nello sviluppo del linguaggio. Durante il primo anno di vita i bambini utilizzano dei vocalizzi per attirare l'attenzione di chi si prende cura di loro, per cui tra i vocalizzi possiamo citare il piangere, il tubare e il *babbling* o lallazione. Intorno agli 8-10 mesi il bambino inizia ad usare gesti per indicare, fino ad osservare un fenomeno chiamato "attenzione congiunta" in cui il bambino e l'adulto guardano lo stesso oggetto esterno alla diade e allo stesso tempo mantengono un coinvolgimento sociale reciproco. Tra i 18 e i 24 mesi il bambino passa dall'olofrase (una sola parola in cui il significato implicito nella parola singola equivale a quello di una frase completa) all'uso delle espressioni a due parole. Dai 16 mesi il bambino è in grado di produrre combinazioni parola-gesto e generalmente si assiste ad una esplosione del vocabolario. In base a studi condotti su persone soggette a danni cerebrali si è scoperto che esistono specifiche zone del cervello predisposte per essere usate dal linguaggio. Un'area è denominata di Broca (zona del lobo frontale sinistro del cervello) e controlla il movimento muscolare coinvolto nell'articolazione delle parole e nei processi grammaticali. Altra area detta di Wernicke (zona dell'emisfero sinistro) è coinvolta nella comprensione del linguaggio. Il linguista N. Chomsky (1928) afferma che i bambini sono biologicamente predisposti all'apprendimento del linguaggio attraverso un meccanismo di acquisizione linguistica predefinito (LAD). Ma il linguaggio non svolge soltanto una funzione comunicativa, ma agisce come regolatore del pensiero ovvero aiuta il bambino a sviluppare le sue capacità cognitive, ad esempio, attraverso l'uso del linguaggio il bambino può accorpare i concetti in classi, elaborare associazioni, può descrivere se stesso e ciò che osserva intorno a sé. Altro studioso americano che ha approfondito lo studio del linguaggio e come il linguaggio serva allo sviluppo del pensiero, è stato Jerome Bruner (1915-2016). Bruner sottolinea come il linguaggio svolga una funzione di "amplificatore" del pensiero, lo studioso denomina con LASS (Language Acquisition System Support) quel sistema di supporto per acquisire il

linguaggio utile per poter comunicare. L'ipotesi che formula Bruner è che ogni processo mentale abbia un fondamento sociale. Secondo Bruner, il bambino fin dai primi mesi di vita costruisce schemi interattivi o modelli di azione in base ai quali si svolgono le interazioni abituali fra genitore e bambino. I bambini organizzano la loro conoscenza del mondo attraverso tre tipi di rappresentazione: esecutiva (primo anno di vita), iconica (fino a 6/7 anni) e simbolica(dagli 8 anni in poi). Altro grande studioso del linguaggio è Lev Semenovic Vygotskij (1896-1934) che considera il linguaggio con una funzione sociale e comunicativa sin dall'inizio per poi assumere una funzione intrapsichica con la comparsa del linguaggio interiore. Per Vygotskij il linguaggio è anche uno strumento interno che guida il pensiero, attraverso il linguaggio interiorizzato si forma il pensiero. Nello sviluppo del linguaggio, è importante attenzionare il modo con cui il bambino utilizza la narrazione come strumento per integrare i vari aspetti identitari. Le narrazioni autobiografiche facilitano sin da piccoli l'acquisizione di una conoscenza di se stessi sia nel modo di comprendere il mondo intorno sia nel modo di percepire emotivamente il mondo. Dunque, il linguaggio aiutando a definire diversi aspetti del reale, modifica la percezione, favorisce l'elaborazione di un diverso sistema di associazioni e diventa un amplificatore del pensiero come affermava J. Bruner. Gli adulti, che a partire dai 3 anni del bambino, usano frasi via via più lunghe e un vocabolario ricco, non soltanto ne favoriscono le capacità linguistiche, ma ne promuovono anche lo sviluppo cognitivo. Lo psichiatra americano Daniel Stern affermava che la capacità di raccontare la propria storia influisce sulla strutturazione del Sé fino ad arrivare al Sé narrativo come ultima tappa dello sviluppo evolutivo. Stern affermava che i bimbi sin dalla nascita sono in grado di decodificare il linguaggio espressivo corporeo dei propri genitori, in quanto il linguaggio veicola con sé una dimensione altamente simbolica.

3.6. Che rapporto esiste fra pensiero, linguaggio e apprendimento?

La vita psichica consiste soprattutto nel darsi una rappresentazione del mondo, una rappresentazione di sé e rappresentazioni dei rapporti che si hanno col mondo e con se stessi. Il pensiero, con la capacità di evocare l'oggetto reale assente, favorisce la continuità del sentimento di esistere. L'attività rappresentativa iniziale, si realizza quando il bambino è all'interno

di una relazione. Il bambino molto piccolo, funziona prevalentemente secondo *processi originari* (legati alle sensazioni e ai rapporti simile/non simile) e all'inizio della sua vita deve fare un gran lavoro di organizzazione, di categorizzazione entrando in un mondo per lui caotico; deve sopportare una sorta di "bombardamento sensoriale" e per attutire la realtà , conoscere e ricordare, utilizza il pensiero, ancorato nel corpo(sensazioni e percezioni poi mentalizzazione, che traduce in immagini) , nelle interazioni. Per "legare" tra loro esperienze opposte (ad esempio caldo/freddo) ha bisogno della presenza dell'altro. All'inizio l'attività di rappresentazione è priva di volontà di comunicazione; ci sono delle piccole rappresentazioni che il bambino fa per sé, per autoconsolarsi, in momenti in cui la madre, pur presente, non è del tutto con lui. Si autoconsola, identificando una parte del suo corpo, di sé, con sua madre, con un'operazione di equazione simbolica, per cui quella parte del proprio corpo "è" sua madre, che può realizzarsi solo su un fondo di vita relazionale. In alcuni bambini lo sviluppo può presentare delle falde, dei vuoti di esperienza e la comparsa del linguaggio, che ha sia la funzione di simbolizzare che di comunicare bisogni, desideri, nozioni, può essere molto ritardata. Con l'ingresso nella scuola primaria tutti gli intoppi evolutivi vengono evidenziati: il bambino risulta disattento, non ascolta, non parla adeguatamente, confonde fantasia e realtà, è disordinato, non ha raggiunto il controllo degli sfinteri, non sa stare con i compagni. Esistono momenti critici dello sviluppo idonei all'apprendimento e all'acquisizione di determinate abilità e funzioni mentali. Quando si dispone di buone strategie cognitive si ha meno bisogno di ricorrere ai meccanismi di difesa, che sono strategie che distorcono, in misura più o meno elevata, la realtà ma al tempo stesso, svolgono una funzione di salvaguardia per l'individuo. Parlando di difese occorre citare i meccanismi di difesa elaborati da Anna Freud (sublimazione, proiezione, spostamento, formazione reattiva, introiezione, regressione ecc.,), quell'insieme di espedienti che l'Io mette in atto per proteggere il soggetto dalle richieste istintuali dell'Es, con lo scopo preciso di tenere lontano dalla consapevolezza gli impulsi sessuali e aggressivi così come sono e di evitare l'ansia indotta da queste pulsioni. Come già affermato da S. Freud, non solo tutelano la nostra mente, ma costituiscono una parte della nostra struttura dell'Io. Diventano patologici quando sono utilizzati in

modo massiccio e rigido provocando in questo modo un distacco dell'individuo dalla realtà.

3.7. La funzione del gioco

Nel gioco, tutto il cervello viene, messo in moto, movimenti, sensazioni, percezioni, emozioni e soprattutto cognizioni. Il gioco contribuisce allo sviluppo delle strutture nervose, in particolare della corteccia frontale. Il giocare è utile sia per gli apprendimenti aspecifici e sia per quelli specifici. Da un punto di vista clinico, un bambino che non gioca con altri bambini è un bambino a rischio. Generalmente il gioco è un'attività piacevole, in cui avviene un intreccio tra fantasia e realtà. Il desiderio "al gioco" dipende molto dallo stato di benessere e di salute del bambino, dal clima emotivo dell'ambiente. La funzione evolutiva del gioco riguarda la possibilità di integrare le esperienze da parte dell'Io e ha anche una funzione di strumento di osservazione per la comprensione e la valutazione dello sviluppo e del mondo interno del bambino. I primi giochi sono *esplorativi*: il neonato succhia la lingua, gioca con le sue mani, con i capelli della mamma, attività che riguardano l'esplorazione del proprio corpo e del corpo della mamma. Verso il sesto mese compare il gioco del "*cucù*", che riguarda l'apparizione, la sparizione e la possibilità di apprendere la costanza, la permanenza dell'oggetto. La permanenza dell'oggetto riguarda anche la possibilità di rappresentarsi mentalmente che le cose e le persone continuano ad esistere anche quando non sono immediatamente percepibili. Nel corso dello sviluppo osserviamo *il lancio intenzionale degli oggetti*, soprattutto dal seggiolone, che appare avere il significato di apprendere alcune leggi fisiche (come la forza di gravità, la direzionalità dei gesti) e di saggiare le qualità dell'ambiente affettivo (fino a quando gli adulti che accudiscono avranno la pazienza di raccogliere gli oggetti e di riproporglieli per il lancio?). I *giochi funzionali* riguardano la possibilità di apprendere le funzioni delle cose, come riempire e svuotare bicchieri, infilare anelli in un perno seguendo un ordine di grandezza e colore. Intorno all'anno e mezzo compaiono i giochi simbolici che hanno una funzione cognitiva ma anche un risvolto emotivo. Il gioco simbolico consente di realizzare qualsiasi desiderio e svolge una funzione compensatrice, agendo simbolicamente, il bambino può

sdrammatizzare una situazione. Successivamente, con l'accesso alla scuola primaria, il bambino fa giochi con le regole.

3.8. Il disegno

Un'attività che ha inizio intorno al terzo anno e che ha funzione conoscitiva, espressiva e terapeutica è il disegno. Inizialmente il bambino scarabocchia per il piacere di lasciare una traccia, poi impara a controllare sempre meglio i movimenti della mano, iniziando una ricerca formale (cerchi, spirali, linee). Il maggior controllo della mano e della capacità espressiva dipende sia dalla crescente mielinizzazione delle fibre nervose che provengono dalla corteccia motoria e visiva, sia dall'interazione sempre più efficiente tra l'emisfero destro e quello sinistro, anche questa legata alla maturazione delle fibre mieliniche che uniscono le due metà del cervello. Le prime rappresentazioni grafiche che i bambini cercano di produrre sono generalmente persone, se stessi o la propria famiglia. Alla scuola primaria le rappresentazioni diventano più accurate, i disegni più ricchi di particolari. Osservare il gioco e il disegno dei bambini permette di conoscere qualcosa del loro sviluppo motorio, cognitivo e affettivo. Attraverso le tecniche proiettive grafiche è possibile intercettare ansietà, conflitti, compensazioni che derivano da forze interne (dinamiche intrapsichiche) e da forze esterne (famiglia, ambiente culturale).

Bibliografia

Ainsworth, M.D.S. - Blehar, M. - Waters, E. - Wall, S.,

(1978) *Patterns of Attachment: A Psychological Study of the Strange Situation*, Erlbaum, Hillsdale (NY).

Ammaniti, M. - Gallese, V.

(2014) *La nascita della intersoggettività*, Raffaello Cortina, Milano 2014.

Ammaniti, M. - Ferrari P.F.

(2020) *Il corpo non dimentica*, Raffaello Cortina, Milano.

Beebe, B., Lachmann, F.M.

(2015) *Le origini dell'attaccamento. Infant research e trattamento degli adulti*, Raffaello Cortina, Milano.

Bowlby, J.

(1982) *Attaccamento e perdita*, vol. I-III Bollati Boringhieri, Torino.

Brazelton, T.B. - Greenspan, S.I

(1992) *I bisogni irrinunciabili del bambino*, Raffaello Cortina, Milano.

Bruner, J.

(1992) *La ricerca del significato*, Bollati Boringhieri, Torino.

Cozolino, Louis

(2021) *Neuroscienze per i clinici*, Raffaello Cortina, Milano.

(2008) *Il cervello sociale. Neuroscienze delle relazioni umane*, Cortina, Milano.

Emde, R.N. - Sameroff, A.J.

(1991) *I disturbi delle relazioni nella prima infanzia*, Bollati Boringhieri, Torino.

Damasio, A. R.

(2000) *Emozione e coscienza*, Adelphi, Milano.

De Beni, R. - Moé, A.

(2000) *Motivazione e apprendimento*, Il Mulino, Bologna.

Feldman, R.

(2007) "Parent-infant synchrony and the construction of shared timing: Physiological precursors, developmental outcomes, and risk conditions", *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 48: 329-354.

Ferrari, P.F. - Rayson, H. - Bonaiuto, J. J. - Murray, L.

(2017) "Early maternal mirroring predicts infant motor system activation during facial expression observation", *Scientific Reports*, 7/1: 11738.

Freud, S.

(1985) *Il disagio della civiltà*, Bollati Boringhieri, Torino.

Fonagy, P. - Gergely, G. - Jurist, E. - Target, M.

(2005) *Regolazione affettiva, mentalizzazione e sviluppo del Sé*, Raffaello Cortina, Milano.

Gauchet, M.

(2016) *Figlio del desiderio. Una rivoluzione antropologica*, Vita e Pensiero, Milano.

George C. - Kaplan N. - Main M.

(1985) *Adult Attachment Interview*, Manoscritto non pubblicato, Department of Psychology, University of California, Berkeley, CA.

Goleman, D.

(2001) *Intelligenza emotiva*, Rizzoli, Milano.

Jervis, G.

(2001) *Psicologia dinamica*, Il Mulino, Bologna.

Lewis, Michael et al.

(2008) *Handbook of Emotions*, Guilford Press, New York.

Marzocchi, G.M.

(2003) *Bambini disattenti e iperattivi*, Il Mulino, Bologna.

Montuschi, F.

(1993) *Competenza affettiva e apprendimento*, La Scuola, Brescia.

Nussbaum, M.C.

(2009) *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna.

Pellai, A. - Tamborini, T.

(2019) *La bussola delle emozioni. Dalla rabbia alla felicità, le emozioni raccontate ai ragazzi*, Mondadori, Milano.

Oliverio Ferraris A. - Oliverio, A.

(2002) *Psicologia. I motivi del comportamento umano*, Zanichelli, Bologna.

Piaget, J.

(1968) *La nascita dell'intelligenza nel bambino*, La nuova Italia, Firenze.

Rizzolatti, G. - Sinigaglia, C.

(2006) *So quel che fai, Il cervello che agisce e i neuroni specchio,* Raffaello Cortina, Milano.

Saarni, C.

(1998) *The development of emotional competence*, Guilford, New York.

Santrock, J.W.

(2017[3]) *Psicologia dello sviluppo*, McGraw-Hill education, Milano.

Schore, A. N.

(2018) *La regolazione degli affetti e la riparazione del sé*, Astrolabio, Roma.

Seligman, S.

(2019) *Lo sviluppo delle relazioni. Infanzia, intersoggettività, attaccamento*, Raffaello Cortina, Milano.

Slater, A. - Lewis, M.

(2007) (a cura di) *Introduction to infant development*, 2° ed. Oxford University Press, Oxford

Spitz, R.

(1945) "Hospitalism: An Inquiry into the Genesis of Psychiatric Conditions in Early Childhood", *Psychoanalytic Study of the Child*,1: 53-74.

Stern, D.

(1979) *Le prime relazioni sociali: il bambino e la madre*, Armando Editore, Roma.

(1987) *Il mondo interpersonale del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino.

(1998) *Le interazioni madre-bambino nello sviluppo e nella clinica*, Milano, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Sheets-Johnstone, M.

(2011) *The Primacy of Movement*, John Benjamins Publishing, Amsterdam.

Siegal, D.

(2013) *La mente relazionale. Neurobiologia dell'esperienza interpersonale*, Raffaello Cortina, Milano 2013.

Thomas, Alexander - Chess, Stella:

(1957) "An approach to the study of sources of individual difference in child behavior", in *J. of Clin. Exp. Psychopathol.* ,18:347-357.

Trevarthen, C.,

(2018) *The child's Curriculum: Working with the Natural Values of Young Children*, Oxford University Press.

Tronick, E.,

(2007) *The Neurobehavioral and Social-Emotional Development of Infants and Children*, Norton, New York.

Van der Kolk, B.

(2015) *Il corpo accusa il colpo. Mente, corpo e cervello nell'elaborazione delle memorie traumatiche*, Raffaello Cortina, Milano.

Vygotskij, L. S.

(2018) *Pensiero e linguaggio*, Laterza, Bari.

Winnicott, D.

(1976) *Sviluppo affettivo e ambiente*, Armando Editore, Roma 2013.

(1997) *Gioco e realtà*, Armando, Roma.

Wimmer, H. - Perner, J.,

(1991) *Psicologia della cognizione*, Città Nuova, Roma.

SReF 0/1 (2023): 71-84

La *ratio* del corso "Temi scelti di Bioetica"

GIORGIA BRAMBILLA[10*]

1. Introduzione

La scienza va velocissima, cambia lo stile di vita, ci sono nuove problematiche e nuovi interrogativi che bussano alla porta della nostra coscienza. E in un tempo in cui l'ambito assiologico, e ancor prima quello oggettivo e reale, sono sovrastati dalla mutevolezza di quello culturale, emotivo e soggettivo, si perde facilmente l'orientamento e l'immediatezza di un semplice dato di realtà come il valore inalienabile della vita dell'essere umano. Come ritrovarlo?

La prima cosa da fare è recuperare dei punti fermi; nell'ambito delle scienze che più da vicino toccano la vita umana e la sua dignità, la Bioetica è quella bussola che ci aiuta ad orientarci e a guidarci, questione dopo questione, facendoci compiere, metodologicamente parlando, il passaggio *dai fatti ai fondamenti*. La Bioetica forma in noi, in un certo senso, un'abitudine a pensare, a mettere insieme gli ingranaggi che compongono le questioni etiche e ancora prima mettono in dubbio la dignità intrinseca che l'essere umano ha a prescindere dalle sue qualità, capacità o condizioni di salute.

[10*] giorgia.brambilla@gmail.com. Docente straordinario di Morale della vita presso la Facoltà di Teologia dell'Ateneo Pontificio "Regina Apostolorum" (APRA) e coordinatrice della Laurea Magistrale in Scienze Religiose ad indirizzo pedagogico-didattico (APRA). Membro del Comitato di Etica clinica dell'Ospedale Pediatrico Bambino Gesù. Docente incaricato di *Bioetica* presso l'I.S.S.R. "Ecclesia Mater", Pontificia Università Lateranense, Roma.

È proprio il principio basico di uguaglianza ad essere messo a rischio oggi, nell'ambito delle Biotecnologie. Non a caso, la parola "dignità" rimanda a qualcosa di "sacro", che non può e non deve sottostare alla disponibilità manipolatrice dell'uomo (Brambilla 2020: 76-89). Il rischio della società biotecnologica, che vede come suo unico fine l'organizzazione scientifica del benessere soggettivo del maggior numero possibile di individui, è quello di voler eliminare come controproducente l'idea della dignità umana, la quale impone alla manipolazione scientifica dei limiti. Ma senza una tale idea regolativa, l'etica si riduce al calcolo proporzionalistico di vantaggi e svantaggi, perdendo di vista il bene radicale della persona umana e quindi la specificità dell'esperienza morale. È qui che si inserisce la Bioetica, come un "riconoscimento" dell'uomo, come disciplina che ricalca con il comportamento la sua fisionomia. È la natura dell'uomo a dettarne il criterio di liceità e a stabilire se qualcosa è bene o è male. Di qui la sua inestimabile dignità, che, nell'etimologia originaria (*axiotes*), indica la "somma valorialità", intesa come collocazione al vertice della scala assiologia e, dunque, mai riconducibile all'ordine strumentale. Alla luce di questo, in questo contributo vorrei mostrare quanto è importante per gli educatori una formazione bioetica di base; quanto sia prezioso per un insegnante di religione offrire un pensiero critico di fronte ai tanti fatti che i giovani recepiscono dai media e che a volte non sanno decodificare e che ripetono a mo' di slogan mettendo a volte in pericolo la salute loro e dei coetanei (si pensi all'ambito dei cosiddetti comportamenti a rischio); quanto sia di esempio vedere che l'adulto di riferimento non si limita a dire "no" – riducendo il discorso morale ad uno sterile "doverismo" – ma ha chiaro il perché dell'illiceità di un certo comportamento o dell'ingiustizia di una legge e sa offrire dei criteri di riferimento per il dialogo. È proprio alla luce di queste convinzioni che nel 2013 ha preso avvio il corso opzionale "Temi scelti di Bioetica", un corso che non ha pretese di esaustività, ma offre una panoramica su questa disciplina dal punto di vista non solo contenutistico ma soprattutto pratico, in un'ottica di "formazione dei formatori". Spesso, infatti, è proprio l'insegnante di religione ad essere chiamato a dare risposte sui temi bioetici e a incaricarsi di rendere gli studenti capaci di resistere a relativismi e conformismi. Rispondere a "domande bioetiche" a scuola, in famiglia, in parrocchia, nel confessionale, ecc. significa, in realtà, rispondere

a una *domanda di senso* relativa all'esperienza quotidiana della sofferenza, del dolore e della morte. In Bioetica la ragione ha un ruolo molteplice, in relazione ai molteplici campi di indagine e di giudizio che la riguardano. Ecco perché la fede con la sua offerta di senso intende interagire con la ragione in questo e provocarla come domanda sul senso ultimo della vita umana e sul valore della sua esistenza. È qui che si dimostra la perfetta circolarità tra fede, ragione, verità e morale, dove «l'ulteriorità della fede non costituisce l'abiura della ragione quanto piuttosto il suo compimento» (Sabetta 2007:79) e con essa la ragione riscopre il suo primo e più essenziale mandato: la ricerca della verità.

2. *Che cos'è la Bioetica?*

La Bioetica nasce con un'accezione completamente diversa da come siamo abituati a pensarla oggi. Non è da sottovalutare, tuttavia, nell'idea dell'inventore del neologismo "*Bioethics*", il cancerologo V.R. Potter, l'aver intuito l'approssimarsi di una "bomba biologica" innescata dalla rivoluzione scientifica, capace di mettere in pericolo l'essere umano, tale da richiedere la costruzione di un "ponte" tra la biotecnologia e la sapienza prudenziale.

Da questo punto di vista, alla genesi della Bioetica contribuì fortemente Pio XII, il cui Magistero riservò ampi spazi alla rivoluzione biologica con interventi tempestivi e documentati proprio sui problemi che oggi vanno sotto l'oggetto della Bioetica. Del resto, lo stesso tecnicismo poietico si configura come un empirismo volutamente laico in cui la validità scientifica si convalida nella misura in cui rifiuta il dato non misurabile.

Dopo il periodo fondativo e la definizione di Reich della Bioetica come «studio sistematico della condotta umana nell'ambito delle scienze della vita, esaminata alla luce dei valori e dei principi morali» (Warren 1978)[11] sono sorti numerosi centri, ma questo non ha però fatto raggiungere a questa disciplina ancora uno status condiviso tra gli esperti, soprattutto per ciò che concerne il suo rapporto con le altre discipline. L'accrescimento delle scienze biomediche, infatti, legato anche allo sviluppo di altre discipline umanistiche

[11] Ne seguì un'altra, del 1994, che venne modificata in «studio sistematico delle dimensioni morali delle scienze della vita con l'impiego di diverse metodologie in un contesto interdisciplinare» (Warren 1994).

come la psicologia, l'antropologia culturale, la sociologia, ecc. incalzano verso un approfondimento del mistero umano che va oltre la frammentaria ricerca di consenso pratico atto a "risolvere" un caso, che già di per sé non è etica. Anche perché se all'origine del dovere morale ci fosse solo un accordo di tipo convenzionale il soggetto potrebbe sempre sentirsi "autorizzato" a propendere per l'uno o l'altro principio in nome di vantaggi soggettivi e contingenti. In questa miriade di discipline, l'etica si presenta come un sapere "architettonico" con un oggettivo primato sulle altre discipline. Queste, infatti, mediche o umanistiche che siano, descrivono situazioni di fatto, ma dall'essere non riescono a far scaturire il dover essere.

Giustificare l'etica, e quindi, la Bioetica, vuol dire allora discutere anzitutto sulla possibilità di superare la "grande divisione", ripresa dalla filosofia analitica contemporanea con Moore e ridefinita "fallacia naturalistica". Alla luce di ciò, si possono meglio comprendere i quattro principali approcci etici che determinano i diversi "modelli" di Bioetica: liberal-radicale, pragmatico-utilitarista, sociobiologista e personalista.

Una prima impostazione, che potremmo definire "liberal-radicale", tende a considerare la libertà alla base dell'etica, partendo dal non-cognitivismo, ovvero dall'inconoscibilità dei valori. Non ha importanza che un atto sia o meno moralmente giusto: ciò che conta è che il soggetto sia libero di fare ciò che egli crede sia giusto per sé, senza ledere gli altri. Vi è presente una tensione tra il rispetto della libertà delle persone e la tutela dei loro migliori interessi, secondo cui la libertà di un individuo finisce dove inizia quella dell'altro.

Un altro approccio viene definito "pragmatico-utilitarista", una sorta di soggettivismo della maggioranza. Il vicolo cieco del non-cognitivismo questa volta porta ad un recupero della soggettività sul piano pragmatico e in particolare ad un'etica pubblica di stampo anglosassone, il cui principio, che volta le spalle alla metafisica, è quello del calcolo delle conseguenze di un'azione in base al rapporto costo/beneficio. Il vecchio utilitarismo risalente all'empirismo di Hume riduceva il calcolo dei costi/benefici alla valutazione piacevole/spiacevole del singolo soggetto. Il neoutilitarismo si ispira a Bentham e Mill e si riassume nel triplice precetto: massimizzare il piacere, minimizzare il dolore ed ampliare la sfera delle libertà personali per il maggior numero di persone.

Al medesimo indirizzo appartiene anche il "contrattualismo", visione sposata dal noto bioeticista Engelhardt (Engelhardt 1991:54). Il filosofo nordamericano imbastisce, infatti, la sua Bioetica sull'idea che gli uomini siano "stranieri" tra loro e proprio per questo divisi in "comunità morali", cui fanno parte gli individui in grado di autodeterminarsi, che comunicano e prendono decisioni mediante un accordo, o "contratto", da cui appunto il termine "contrattualismo". La Bioetica non sarebbe altro che la «lingua franca di un mondo che si interessa dell'assistenza sanitaria, ma non possiede una concezione etica comune» e non può per questo giudicare se un atto sia buono o meno: tutto è delegato all'autodeterminazione e i membri delle comunità morali decidono per chi non è autocosciente e che per questo motivo non può essere considerato persona (feti, bambini, disabili, malati, anziani).

Un terzo modello è quello sociobiologista[12], definito anche "storicismo". Si tratta di un'etica puramente descrittiva, in cui confluiscono l'evoluzionismo di Darwin, il sociologismo di Weber e l'evoluzionismo di Spencer. Secondo tale impostazione, la società nella sua evoluzione produce e cambia valori e norme che sono funzionali al suo sviluppo, così come gli esseri viventi nella loro evoluzione biologica hanno sviluppato certi organi in vista della funzione e, in definitiva, per il miglioramento della propria esistenza. Dunque, tra natura e cultura c'è un'intima connessione e l'uomo viene ridotto ad un dato momento storico e naturalistico del cosmo. Di conseguenza, questa visione porta con sé il relativismo di ogni etica e di ogni valore umano. Si tratta, insomma, di una ideologia eraclitiana, ove non è dato di riconoscere nessuna unità stabile e nessuna universalità di valori, nessuna norma sempre valida per l'uomo di tutti i tempi. Dunque, non deve essere l'etica a dettare leggi alla biologia, ma soltanto il progresso scientifico è in grado di fornire indicazioni sia all'etica sia alla società. La morale, dal canto suo, dovrà prendere atto di questi cambiamenti e adattare le sue norme alle mutate condizioni di vita.

Infine, il quarto modello, il personalismo, considera la persona umana come riferimento e criterio per il confine tra lecito e illecito. La persona è

[12] Il termine è desunto da Wilson (1979), in cui l'entomologo applicò le teorie della biologia comportamentale all'uomo e sostenne che è la biologia a farci capire il pensiero e la dinamica dell'agire morale dell'uomo.

"spirito incarnato" e vale per quello che è e non soltanto per quello che fa o sa fare. Aspetto oggettivo e aspetto soggettivo della persona si richiamano e si implicano in un'etica personalista. L'uomo, capace di intendere il suo essere, sarà parimenti capace di conoscere le esigenze morali che il suo essere gli impone. Questo è il postulato della legge morale naturale che fonda sull'essere il dover essere. Dunque, diversamente da un sistema morale di tipo relativista, in questo, l'etica scaturisce dalla metafisica: da ciò che l'uomo è si ricava il concetto generale di ciò che è bene.

Il concetto metafisico di persona aiuta, allora, a fondare nella sua propria dignità e nel fine specifico della stessa i criteri fondamentali della moralità stessa. Infatti, il primo bene che si presenta all'attenzione è la vita: ciò che toglie la vita distrugge l'organismo in quanto tale ed è considerata la più grande privazione per la persona. Dopo la vita, c'è l'integrità della persona, che può essere tolta soltanto se ciò è richiesto dalla salvaguardia della vita fisica nel suo insieme o da un bene morale superiore.

Questo breve excursus ha mostrato che le questioni di cui si occupa la Bioetica fanno riferimento a delle «esperienze limite, non solo nel senso che esse riguardano gli estremi della vita dell'uomo: il suo inizio e la sua fine, ma anche e soprattutto nel senso che esse riguardano sempre un uomo (lo scienziato ricercatore o il medico) posto davanti a un altro uomo (..) che egli è tentato di non considerare e di non trattare come una persona» (Ratzinger 1991:467). Il riconoscimento dello stato di persona è l'espressione del rispetto come modalità specifica in cui le persone sono date le une alle altre. La densità etica della relazione interpersonale è il contesto nel quale si dà o non si dà il riconoscimento della dignità della persona; «riconoscere le persone come persone si rivela così il primo e fondamentale dovere e anzi come il fondamento radicale di ogni altro successivo dovere» (Melina 1998:92).

Evidentemente nel contesto che stiamo trattando ad essere tirata in causa è fondamentalmente la giustizia, la virtù che mi permette di riconoscere l'altra persona per ciò che è in sé, per la sua somiglianza a me e dotata dei miei stessi diritti. Il mio compito non è infatti quello di definire la persona – questo non spetta neanche al diritto – ma di riconoscerla.

3. La valenza educativa della Bioetica

Il carattere educativo della Bioetica nasce innanzitutto dal bisogno della formazione di una cultura della vita, ovvero la formazione delle coscienze circa il valore incommensurabile e inviolabile di ogni vita umana. Da questo dipende un'opera educativa che aiuta l'uomo a essere sempre più uomo, «lo introduce sempre più profondamente nella verità, lo indirizza verso un crescente rispetto della vita, lo forma alle giuste relazioni tra le persone» (G. Paolo II 1995:97).

Nel caso dei giovani, la formazione ha come obiettivo quello di fare sì che egli costruisca uno stile di vita conforme alla verità del suo essere. Sarebbe, infatti, una ben povera educazione quella che si limitasse a dare delle nozioni e delle informazioni; porre la persona al centro della formazione significa innanzitutto restituirle il valore insostituibile della sua responsabilità e quindi la sua "umanità". Infatti, un atto si dice "umano" se è libero e responsabile. Un intervento educativo efficace riconosce tra le sue prerogative forti proprio questa precisa enfasi sul senso di responsabilità: ai genitori ricorda che essi sono i primi educatori e che la loro responsabilità educativa è condivisibile, ma non delegabile; ai docenti ricorda che essi non possono ridurre la loro funzione educativa alla semplice trasmissione di contenuti e recupera tutta la dimensione orientativa dell'insegnamento; essi devono sentirsi responsabili della persona e non solo della sua cultura o della sua abilità; ai ragazzi offre un aiuto attraverso la relazione interpersonale co l'educatore, ma fonda questo aiuto sulla libertà interiore con cui ognuno di loro formula le scelte fondanti della propria esistenza (Binetti 1998:53-69).

La Bioetica si propone questo: un lavoro rigorosamente razionale, che accomuna tutti in quanto fondata oggettivamente sulla natura dell'essere umano, e quindi sulla sua verità, che favorisca una convergenza di fondo circa l'uomo. E quando parliamo di natura intendiamo il riconoscimento dello scopo dell'uomo a partire dall'osservazione di come egli è: la natura è il fine di qualcosa. L'esperienza morale rivela chi siamo e al tempo stesso ci impegna continuamente nella ricerca del senso della nostra vita; dunque, la domanda morale racchiude quella esistenziale.

Ma la moralità non è un dato, è una conquista. La Bioetica ha una specifica valenza educativa proprio in questo senso. La formazione dei giovani passa, infatti, per un'articolazione che può dirsi "soggettivamente

graduale", nel senso che passa attraverso la "decisione". Tale formazione ha come obiettivo quello di fare sì che il giovane costruisca uno stile di vita conforme alla verità del suo essere (Brambilla 2019: 61-72).

Ecco perché formare alla Bioetica i giovani a scuola, ma anche attraverso l'educazione extrascolastica e pastorale della Chiesa negli oratori, nei centri giovanili è una missione urgente. All'interesse degli studenti, però, non sempre corrisponde la preparazione dei docenti, soprattutto se abbiamo detto che la formazione in questione non è primariamente nozionistica ma essenzialmente umana, integrale. La Bioetica può aiutare lo stesso docente o formatore a conoscere l'uomo secondo la verità della sua collocazione storica e soprattutto secondo le leggi intrinseche della sua natura, mostrando una doppia valenza educativa: per l'educatore e per l'educando[13].

4. Le nuove sfide e l'orizzonte post-umano

Alla luce del panorama tecnoscientifico e dell'emergenza morale ed educativa che la Bioetica porta con sé, insegnare questa disciplina a futuri insegnanti ed educatori richiede nella didattica lo sforzo di non trattare solo i temi "classici", come aborto, eutanasia, fecondazione artificiale, ecc. – che certamente restano assai importanti – ma di spingersi verso sfide nuove e già attuali, come quelle legate a temi "nuovi" con cui i bioeticisti si stanno misurando: intelligenza artificiale, roboetica, *gene etiding* e neuroscienze[14]. In questa sede, non è possibile affrontare ognuna di queste problematiche, ma cerchiamo di mostrare il filo rosso che le lega e dunque l'importanza di riflettervi con i "millennials".

La rapida accelerazione dello sviluppo e della diffusione delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione sta aprendo inedite opportunità all'uomo e alla società. Ne sono esempio l'ampliamento delle conoscenze, l'accrescimento dell'informazione e della comunicazione, la dilatazione della libertà di espressione, la possibilità di confrontare punti di vista diversi, di entrare in contatto di enti/gruppi/individui lontani, la

[13] Russo (1994), a questo proposito, introduce il termine "pedabioetica", per giustificare un campo di ricerca all'interno della Bioetica attento ai problemi educativi e più esattamente alla formazione bioetica della società.

[14] Questi temi sono proprio quelli su cui si è concentrata la Pontificia Accademia per la Vita negli ultimi anni.

velocizzazione e la globalizzazione delle relazioni, il miglioramento nell'organizzazione delle strutture, l'implementazione di servizi e di monitoraggio digitali, ecc. Prende forma il dibattito etico su questi argomenti, tra tecnoscientismo tecnofilo e ottimista, che esalta ogni sviluppo della tecnologia in questo settore accogliendolo come un beneficio per l'uomo e l'umanità, e anti-tecnoscientismo tecnofobo e pessimista, che mette in luce le perplessità, le minacce per il singolo e la società. Al di là da questi estremismi, il rischio reale è che tali tecnologie possano portare ad una modificazione radicale dell'uomo e della stessa umanità, aprendo lo scenario del post-umano e del trans-umano. Secondo questo pensiero, la specie umana, nella sua forma attuale, rappresenterebbe una sorta di "fase primitiva" che è possibile, oltre che desiderabile, superare: «mediante gli straordinari sviluppi della scienza e l'utilizzo degli strepitosi risultati a cui sono approdate le nuove scienze e tecnologie – quali ad esempio la genomica, la robotica, la nanotecnologia, la biotecnologia e le tecnologie dell'informazione e delle comunicazione – l'umanità entrerà molto presto in una nuova fase della sua evoluzione, una fase caratterizzata non più dalla selezione naturale, ma dalla selezione intenzionale, non più dall'evoluzionismo darwiniano, ma dall'evoluzionismo del miglioramento» (Tosolini 2015:6).

Il transumanesimo spalanca, dunque, le porte ad una nuova inedita ed immaginabile era in cui farà la sua comparsa la nuova specie post-umana, in cui la vita non sarà più organica, la riproduzione non sarà più biologica e gli esseri umani cesseranno di esistere perché saranno ormai entrati in una condizione virtuale. L'obiettivo dichiarato del movimento transumanista sarebbe quello, infatti, di arrivare ad un mondo popolato e dominato dai "super-uomini cyborg" – come preconizzava Donna Haraway – un impasto ibrido di «corporeità – che si desidera sostituire con protesi più durature o con impianti più affidabili, come ad esempio computer o corpi bionici – e di tutte quelle informazioni e dati mentali che, secondo i transumanisti, costituiscono invece la vera essenza dell'uomo» (Haraway 1995:7). L'abbandono del biologico e la transizione verso il virtuale/artificiale/digitale ha il fine di espandere le capacità umane, per avere vite migliori e menti migliori. Il movente del trans-umanesimo è la desiderabilità sovra-umana e iper-umana del miglioramento, che si esprime

in modo moderato nella ricerca di aumentare bellezza, resistenza fisica e aspettativa di vita; in modo radicale con la cancellazione della condizione umana stessa, percepita e vissuta come limite. Il potenziamento umano assume un nuovo e radicale significato: dal potenziamento delle funzioni umane si passa al potenziamento dell'uomo inteso come "uomo potenziato" (*enhanced human*) post-umano. È l'orizzonte teorico che tenderà a svuotare i corpi umani "in carne ed ossa", riducendoli a meri ricettacoli inconsistenti di componenti biotecnologiche meccaniche ed elettroniche, di flussi di informazioni mutanti in grado di assistere fino a sostituire i processi vitali dell'organismo promettendo una perfezione illimitata. In futuro, secondo i teorici del post-umano, verranno meno tutte le distinzioni tra "macchine", "robot" ed "esseri umani" e le persone "non-incrementate" – cioè coloro che hanno scelto di non ricorrere alle opportunità offerte dalla scienza e dalle tecnologia – verranno surclassate numericamente da quelle post-umane, fino a decretare la scomparsa dell'uomo inteso come creatura incarnata. Il transumanesimo rappresenta dunque il superamento della scienza razionalista classica che, sebbene mettesse al centro la ragione, era ancora convinta dell'esistenza di leggi universali della natura. La nuova filosofia biopolitica promette invece di redimere l'uomo sulla terra, rendendolo, grazie all'utilizzo delle nuove tecnologie, perfetto, invulnerabile e immortale. Il transumanesimo si propone non a caso di soppiantare la religione, per offrire una nuova promessa di salvezza tramite le cosiddette "tecnologie futuribili".

Il punto di partenza per una riflessione critica è e deve essere la considerazione del corpo umano come non riducibile ad una macchina, così come il cervello umano non è riducibile ad un computer. A partire dalle stesse neuroscienze si evidenzia, infatti, che il cervello umano non è riducibile alla somma di neuroni e di interazioni sinaptiche, ma è un organo complesso di estrema plasticità e dinamicità che si modula ed interagisce con l'ambiente che lo circonda (persone, cose). I recenti sviluppi delle conoscenze neurologiche mostrano il superamento del dualismo mente/cervello: la mente emerge dal cervello, incarnato in un organismo, con cui mantiene un continuo scambio di informazioni nel corso della sua esistenza. Il riconoscimento della stretta connessione tra dimensione cognitiva ed emotiva, nell'ambito individuale ed interindividuale, ha evidenziato il

cosiddetto "errore di Cartesio", mettendo in luce la complessità della soggettività, irriducibile ad oggettività.

Da queste riflessioni critiche emerge chiaramente che il principale motivo per opporsi al transumano e al post-umano è l'accettazione del limite in sé e nell'altro. Nell 'oltrepassare il limite del corpo con la ricerca della perfezione perfetta del potenziamento tecnologico, il sistema tecnoscientifico orienta l'evoluzione verso una deriva dis-umana che porta alla rinuncia alla nostra umanità. Come scrive Joseph Ratzinger, infatti, «l'ascesa dell'uomo, il tentativo di creare, di generare Dio da sé, di raggiungere il superuomo, quest'impresa è già fallita nel paradiso terrestre. L'uomo che vuol diventare egli stesso Dio, e che con sentimenti autoritari cerca di prendere le stelle, approda sempre, alla fine, all'autodistruzione» (Ratzinger 2006:424).

Proprio di fronte a queste seduzioni dei "falsari della speranza", si rende evidente quanto sia importante imparare ad offrire ai ragazzi dei punti fermi, non solo come una serie indistinta di "no" tracciati e imposti da noi, ma una rotta da seguire dopo aver imparato autonomamente a riconoscere la stella polare dell' *humanum* e a stupirsi della sua verità e bellezza.

Bibliografia

Benigni, Alessandro

(2020) *Controcorrente. Saggi contro la deriva antropologica*, ECV, 2020.

Binetti, Paola

(1998) *L'intervento educativo: approccio integrato alle problematiche dell'adolescente ed educazione personalizzata*, in M.M. Santoro 1998:53-69.

Brambilla, Giorgia

(2019) *Educare alla "buona vita". Attualità della proposta morale per i giovani*, in Tagliafico 2019: 61-72.

(2020) *Riscoprire la Bioetica. Capire, formarsi, insegnare*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

(2020) *Alla ricerca dell'humanum in tempo di pandemia. La Bioetica tra libertà e responsabilità*, in A. Benigni 2020: 76-89.

Carrara, Alberto

(2021) *Neurobioetica e transumanismo*, Editori Riuniti University Press, Roma.

Damasio, Antonio

(1995) *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano.

Di Pietro, Maria Luisa

(2008) *Bioetica e famiglia,* Lateran University Press, Città del Vaticano.

Engelhardt, H. Tristam

(1991) *Manuale di Bioetica*, il Saggiatore, Milano.

Giovanni Paolo II

(1995) Enc. *Evangelium Vitae* (25.03.1995), in *AAS* 87 (1995): 401-522.

Haraway, Donna

(1995) *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitica del corpo*, Feltrinelli, Milano.

Melina, Livio

(1998) *Riconoscere la vita. Problematiche epistemologiche della Bioetica*, in Scola 1998: 92.

Palazzani, Laura

(2020) *Tecnologie dell'informazione e intelligenza artificiale*, Studium, Roma.

Pio XII

(1941) *Discorsi e radiomessaggi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

Potter, Van Rensselaer

(1971) *Bridge to the future*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.

Ratzinger, Joseph

(1991) "La Bioetica nella prospettiva cristiana", in *La Civiltà Cattolica* 3: 467.

(2006) *Collaboratori della verità. Un pensiero al giorno*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

(2020) *Guardare Cristo. Esercizi di fede, speranza e carità*, Jaca Book, Milano.

Russo, Giovanni

(1994) *Educare alla Bioetica: pedabioetica*, Dehoniane, Bologna.

Sabetta, Antonio

(2007) *Dal senso cercato al senso donato. Pensare la ragione nell'orizzonte della fede*, Lateran University Press, Città del Vaticano.

Santoro M. Maddalena et al.

(1998) (a cura di) *Un approccio integrato alle problematiche dell'adolescente*, Sinnos editrice, Roma.

Scola, Angelo

(1998) *Quale vita? La Bioetica in questione*, Mondadori, Milano.

Sgreccia, Elio

(2012) *Manuale di Bioetica*, vol.1, Vita e Pensiero, Milano.

Sgreccia, Palma

(2006) "Legge di Hume e fallacia naturalistica: i dogmi del positivismo logico", in *Medicina e Morale*, 3/2006, in https://doi.org/10.4081/mem.2006.358

Tagliafico, Angela

(2019) "Giovani, fede e discernimento spirituale. Atti della settimana di formazione per la vita consacrata 2-6 luglio 2018.", *Quaderno ISSR Pontificio Ateneo Regina Apostolorum* 2/2019.

Tosolini, Tiziano

(2015) *L'uomo oltre l'uomo. Per una critica teologica a transumanesimo e post-umano*, EDB, Bologna.

Vatinno, Giuseppe

(2010) *Il Transumanesimo. Una nuova filosofia per l'Uomo del XXI secolo*, Armando Editore, Roma.

Villagrasa, Jesús

(2002) *Fondazione metafisica di un'etica realista*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma.

Warren, Reich T.

(1978) *Encyclopedia of Bioethics,* Macmillan Library Reference, London.

(1994) *Encyclopedia of Bioethics,* Macmillan Library Reference, London.

Wilson, Edward O.

(1979) *Sociobiologia*. *La nuova sintesi*, Zanichelli, Bologna.

SReF 0/1 (2023): 85-104

Filosofia dell'uomo e della morale

GENNARO CICCHESE*

«Pensare l'uomo, pensando all'uomo, è forse questa
la provocazione che si chiede oggi alla filosofia» (Baccarini 1986).

«Essere-uomo significa diventare uomo» (Jasper 2010).

1. Dal corso al percorso: lo scopo, il metodo

Il corso è un percorso. Non consiste esclusivamente in un apprendimento accademico, ma in uno stile di vita: richiede una conversione del pensiero e un'applicazione concreta alla nostra esistenza personale. Apprendere, conoscere davvero, significa essere trasformati da ciò che si sa.

Se ci chiediamo che cosa costituisca la filosofia, potremmo rispondere con due parole: *stupore* e *domanda*. Perciò dobbiamo *ritornare bambini* – sono essi i veri filosofi! – con la freschezza della loro *meraviglia* e l'apparente ingenuità delle loro *questioni*. La filosofia è "via meravigliosa" che introduce nella comunione di vita con la verità (Platone) e arte di saper porre le domande: «È un domandare che è tutto domandare»[15].

* gennarocicchese@gmail.com. Docente stabile di *Filosofia III (Filosofia dell'uomo e della morale)* presso l'I.S.S.R. "Ecclesia Mater", Pontificia Università Lateranense, Roma. Presidente dell'Associazione Docenti Italiani di Filosofia (A.D.I.F. http://adif-italia.org/); direttore della rivista «Per la filosofia. Filosofia e insegnamento»; co-fondatore di *Persona al centro. Associazione per la Filosofia della Persona* (https://personalcentro.eu/).

[15] «L'espressione (…) è stata usata dal mio maestro Marino Gentile (1906-1991), professore di filosofia nell'università di Padova, dove io ho studiato, per indicare la filosofia» (Berti 2011: 70).

Per domandare bisogna (saper) *pensare* e *indagare*. Un essere umano che non indaga non è degno di questo nome. Socrate diceva: «Una vita senza ricerche non è degna di essere vissuta» (*Apologia* 38 a; cfr. Reale 1991). Curiosità e pensiero camminano insieme sul sentiero della saggezza. Ma un pensiero "vero" nasce da un rapporto dialogico con i propri interlocutori, in un clima di amicizia e vita comune dove fare filosofia significa "*confilosofare*". Solo allora, secondo Platone, scocca una scintilla di luce: «In effetti, la conoscenza di tali verità non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma, dopo molte discussioni fatte su questi temi, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che si accende dallo scoccare di una scintilla, essa nasce dall'anima e da se stessa si alimenta» (*Lettera* VII).

Si tratta di formare in classe "una comunità pensante e dialogante", tramite lezioni magistrali e momenti di colloquio, dove l'ascolto reciproco è la base dell'incontro con la verità; mentre a casa alcune schede interattive e valutative permettono agli studenti di esprimersi liberamente, rielaborando in modo personale e originale il materiale offerto per lo studio.

Per impostare questo corso che unisce due importanti discipline – l'*antropologia filosofica* e l'*etica* – mi sono posto due domande. La prima è stata: "Come aiutare gli studenti, anche quelli che non hanno studiato filosofia, a comprendere due materie che analizzano l'essere umano nella prospettiva del suo *essere* e del suo *agire*?". E la seconda: "Come aiutarli a collocare queste discipline nel contesto storico-culturale, per comprendere ~~meglio~~ il nostro tempo e replicare alla delicata e urgente questione: "*chi è l'uomo oggi?*". Rispondere a questa domanda è tanto più urgente perché l'uomo contemporaneo – *che siamo anche noi* – è il destinatario del Vangelo[16].

2. *Dal primo al quarto uomo: per una comprensione dell'uomo oggi*

La risposta mi è giunta mentre preparavo i miei primi corsi di Filosofia dell'uomo e della morale (1994), in modo inatteso e gratuito, durante una lezione magistrale di Gianfranco Morra presso la Pontificia Università Urbaniana. In quell'occasione egli offriva un'interpretazione appassionata

[16] Per un approccio bioetico e antropologico cfr. Cicchese 2018a: 2215-2218.

dell'essere umano, riferita in particolare alla civiltà europea, partendo dal suo libro *Il quarto uomo*[17].

Il quarto uomo – secondo lui – è il "riepilogo" della storia dell'umanità nella sua evoluzione storica e culturale. Come si presenta questa evoluzione? Quali sono le tappe più significative? Sinteticamente e con lucidità, Morra ne descrive lo sviluppo:

> Il primo uomo della razionalità, prodotto dal miracolo greco insieme con la filosofia, orientato dall'ordine del cosmo e sicuro dell'eterno ritorno dell'identico, si era congiunto con il secondo uomo della fede, prodotto dalla rivelazione ebraico-cristiana insieme con la religione, orientato alla provvidenza e teso ad una meta escatologica. Il primo uomo, del Partenone e dei Dialoghi platonici, e il secondo uomo, delle cattedrali e delle Summae, avevano costituito una sintesi armonica di ragione e fede, di storia e metastoria, di lucidità e mistero. Sarà il terzo uomo, il borghese calcolatore e asceta, a rompere tale sintesi. Esso volgerà le spalle al sapere religioso e al sapere filosofico per privilegiare il sapere scientifico. […] Il terzo uomo è il borghese che produce la grandiosa costruzione della modernità con il suo mito del Progresso, laicizzazione della Provvidenza, e con la sua pretesa di considerare il mutamento e il "nuovo" come positivi per se stessi […]. Il terzo uomo non è moderno nel senso che la modernità sia moderna rispetto all'età classico-medievale, ma in quanto considera il "moderno" come un valore (Morra 1996: 93-94).

La dissoluzione del terzo uomo apre la via a un uomo nuovo, diverso, disancorato dalla storia e senza futuro. È l'avvento del quarto uomo, che si definisce meglio per via "negativa":

[17] L'espressione "quarto uomo" era stata già usata da Alfred Weber applicata all'intera storia del mondo: il primo uomo è l'*homo sapiens* di Neanderthal (dal 500.000 a.C.); il secondo è il cacciatore-allevatore di Aurignac (dal 100.000 a.C.); il terzo è quello delle culture superiori (dal 4000 a.C. ai nostri giorni); il quarto è quello che potrà diventare l'uomo-massa, se non verranno recuperati i fondamenti spirituali dell'Europa – libertà è umanità – per superare il nichilismo attuale (cfr. Weber 1955).

> È nato il quarto uomo, senza religione, senza filosofia, senza storia – ossia l'uomo tecnologizzato, secolarizzato e contemporaneizzato. [...] Il quarto uomo non vive nella storia, che è largamente sepolta. Certo, esistono per lui molte storie, ma nessuna storia. È un uomo senza tradizione e senza futuro. Il futuro, infatti, è già finito, in quanto ogni "dopo" altro non è se non una necessità per mantenere il sistema eterno del fare e del consumare, l'ideologia perenne del nuovo e del meglio (Morra 1996: 94-95).

L'interpretazione del percorso antropologico è resa possibile «mediante una metodologia del tipo-ideale, della sua "anima", ossia dell'universo simbolico e dell'insieme di significati per lui validi». Essa si manifesta attraverso quattro paradigmi (*greco, cristiano, moderno, postmoderno*), e si basa su un'analisi realista, attenta ai dati e capace di evidenziare i caratteri dell'uomo contemporaneo, prigioniero del *consumo* e del *presente*, senza escludere gli altri tre che lo precedono e dai quali, comunque, si distingue:

> Il quarto uomo, dunque, è l'uomo del consumo universale e totale. Esso è molto diverso dagli altri tre uomini, ma non completamente diverso. *Homo sapiens, homo religiosus, homo faber e homo ludens* sono, piuttosto, quattro manifestazioni e accentuazioni dello stesso uomo in mutate strutture socioculturali. La struttura modifica la natura, ma non può crearla né annullarla sino a rendere tutto storico – altrimenti la stessa comprensione della cultura non sarebbe possibile. L'ermeneutica, in quanto comprensione di senso, è un fatto storico per eccellenza, ma solo l'esistenza di una natura umana comune agli uomini delle varie epoche storiche consente l'intendimento interpretativo dei documenti delle culture passate. Il quarto uomo non esclude gli altri tre, si limita a ridurli nello sfondo, nell'inconscio, nel deposito, per realizzarsi quasi completamente nella contemporaneità e nel consumo. Il quarto uomo è l'uomo nell'epoca della massima tecnologizzazione e della invadente secolarizzazione, della complementarietà planetaria e della fruizione estetizzante. Esso realizza le tendenze

> emergenti della società postmoderna, anche se sul fondamento della modernità e delle sue conquiste: produttività, storicismo, individualismo e sensismo. Il post-moderno non è ancora il dopo della modernità, quanto piuttosto la modernità del dopo (Morra 1996: 105).

L'analisi di Morra presuppone l'esistenza di una natura umana comune a tutti[18], che perduri nelle varie epoche storiche, rendendo possibile un'interpretazione culturale autentica e significativa. Infine, Morra si chiede: «Ci sarà un quinto uomo?». E risponde così:

> È lecito supporre che vi sarà un quinto uomo, ma nessuno è in grado di descrivere come sarà – sempre come è ovvio, nell'ipotesi che vi sarà, dopo il quarto, un quinto uomo; che vi sarà dopo il post-moderno, il post-postmoderno, dato che proprio il post-moderno, con la sua consapevolezza della fine della storia, si definisce come l'ultimo post, come l'estremo "dopo", come un dopo-senza-più-dopo (Morra 1996: 106).

La questione è aperta: *come può configurarsi lo sviluppo di un quinto uomo, oggi?* La lezione della storia potrà favorire *una nuova maturità etica e antropologica*? A questa idea ho dedicato un saggio (cfr. Cicchese 1998) che mi ha permesso di impostare le lezioni con uno sguardo d'insieme, in dialogo con la storia e la sociologia culturale, utile pure ai non iniziati a tali materie[19].

---

[18] Si veda inoltre Aguti (2010) che nella Premessa alla sua opera scrive: «Il presente studio ha la finalità di introdurre alle principali teorie sulla natura dell'uomo che la filosofia occidentale ha elaborato nel corso del suo sviluppo storico. [...] Il percorso storico qui presentato, tuttavia, ha anche una finalità teoretica, poiché mira a far emergere, seppur in forma sintetica, alcuni nodi strutturali dell'antropologia filosofica che gettano luce sul problema della natura umana e sui molti altri che ad essa si collegano, in particolare sul nesso tra natura umana e agire morale».

[19] Il corso si concentra sulla visione occidentale senza tuttavia ignorare una visione "mondiale" (cfr. Ferretti- Mancini 2009; Melchiorre 2014; Caneva et al. 2017). Anche Karl Jaspers, con la sua visione del "periodo assiale", contemporaneo e creativo in molti luoghi della terra, ci apre a una dimensione universale (cfr. Jasper 2014). Cfr. anche Jasper 2010 (in particolare i capitoli "L'uomo": 53-61 e "La storia dell'umanità": 83-93); Jasper 2012 (un'opera raramente citata dai filosofi, eppure un testo davvero fondamentale di antropologia) e Vermander 2021.

Attraverso i quattro modelli interpretativi citati, si è palesata una visione dell'*uomo greco-antico e cristiano-medievale*; poi, attraverso l'Illuminismo, la rivoluzione francese e industriale, si è svelato *l'uomo moderno*, fino al contemporaneo – *l'uomo postmoderno* malato di "postite" – del quale forse è più facile dire "ciò che non è" piuttosto "che ciò che è"[20].

Così, dall'antichità a oggi, emerge una certa unità o compartecipazione dei quattro paradigmi, che permette di elaborare la domanda "chi è l'uomo oggi?" con maggior ricchezza di dati storico-culturali, offrendo così una migliore capacità di rispondervi.

3. *La collocazione della nostra disciplina e il suo sviluppo storico-teoretico*

Nella prefazione al suo capolavoro *De la recherche de la vérité* (1674), il filosofo francese Nicolas Malebranche mostra quanto sia complessa la tematica antropologica e come sia difficile applicarvisi:

> La più bella, la più gradevole, la più necessaria di tutte le nostre conoscenze è senza dubbio la conoscenza di noi stessi. Fra tutte le scienze umane, la scienza dell'uomo è la più degna dell'uomo. Tuttavia non è né la più coltivata né la più compiuta che noi abbiamo: la comune degli uomini la trascura del tutto. Fra coloro medesimi che se la pretendono sul piano scientifico, ce ne sono

[20] Il post-moderno è l'epoca che viene dopo il moderno – e ciò implica che la modernità, intesa sia come periodo storico, sia come concezione di vita, è ormai alle spalle. Il moderno è finito – siamo ormai nel postmoderno [...] Il postmoderno esprime, insieme, la liberazione dai limiti del moderno e la nascita di una "New Age" [...] il "post" non va inteso soltanto in senso debole come "dopo", ma anche in senso forte come "meglio" [...] Quale novità può vantare un'epoca che è incapace di definirsi positivamente e deve qualificarsi solo negativamente, per ciò che non è più ("post")? E in che misura nel postmoderno le "conquiste" del moderno sono conservate, anche se vissute in termini deboli e apatici? Il post-moderno è una nuova epoca dopo la modernità o è, invece l'ultima malata e senile fase della modernità? È la crisi della modernità o la modernità della crisi? Forse quel "post" deve piuttosto essere letto, insieme con il Rilke delle Elegie duinesi, come un "non": Perché un luogo dove stare, non c'è più da nessuna parte» (Morra 1996: 7).

> pochissimi che ci si applicano e molti meno ci si applicano con successo (Malebranche 2007:12).

Per entrare nel vivo della nostra disciplina, seguiamo le riflessioni di Stefano Semplici, che ci offre una visione d'insieme della materia e del suo specifico, nel confronto con le scienze umane, mettendoci in guardia da ogni possibile riduttivismo biologico, anatomico e sociale:

> La filosofia si è sempre interrogata sull'uomo (la sua natura, il senso della sua esistenza), L'espressione "antropologia filosofica" è però diventata di uso comune e si è istituzionalizzata accademicamente solo in tempi relativamente recenti. […] è negli anni Venti e Trenta del ventesimo secolo che la sua connotazione specificamente filosofica ritaglia i confini di una nuova disciplina […] A tema non ci sono più semplicemente il fondamento e l'ambito di una tale scienza, quanto la consapevolezza della sua nuova e per molti versi inusitata *centralità* […] Per la filosofia non si tratta più soltanto di articolare le sue risposte alla "domanda sull'uomo", ma di *reagire* a una radicale problematizzazione del suo stesso statuto […] L'antropologia fisica e l'antropologia culturale e sociale non esauriscono il compito di quella filosofica (Semplici 2006: 532).

Se il tentativo *antropologico* è quello di "dire uomo oggi", collocandolo storicamente e culturalmente nel nostro tempo (cfr. Martinelli 2004; Marassi 2018; Pasquale 2020), il tentativo *metafisico* consiste nel capire meglio la sua costituzione ontologica, la sua *struttura*, pur consapevoli del *limite naturale* di ogni risposta alle domande fondamentali e decisive: *chi, che cosa è l'uomo*?

Abraham Joshua Heschel, uno dei maggiori filosofi ebrei del XX secolo, lo ha spiegato in modo icastico: «Definitività e umanità sembrano escludersi a vicenda» (Heschel 1965).

Nunzio Galantino scrive: «L'antropologia filosofica […] permette di accostarsi alla verità dell'uomo, che è una verità non semplicemente da comunicare, ma anche da vivere» (Galantino 2006:12)[21].

[21] Cfr. Cicchese 2017.

La filosofia non può restare muta nel tempo della "post-verità": deve reagire in onore al vero e all'essere umano che «si può definire come colui che cerca la verità» (*Fides et ratio*, 28)[22]. Una verità filosofica, infatti, è un enunciato per il quale un essere umano libero e responsabile assume una verità, la fa sua, s'ingaggia nei suoi confronti. Una verità *teorica* è sempre una verità *pratica* che dipende da colui che la percepisce, dall'azione che essa esercita su di lui, da ciò che essa fa di lui: è una *verità esistenziale*. Teoria e prassi sono molto più unite e correlate di quanto comunemente si creda (cfr. Chimirri 1997). La "verità esistenziale" è un'esigenza umana, come ricorda Romano Guardini: «La persona e la verità si co-appartengono e ne è prova il fatto che ogni atteggiamento che rinnega la persona, rinnega, se fa sul serio, anche la verità stessa» (Guardini 2001: 221).

L'antropologia filosofica si colloca tra *l'antropologia generale*, o meglio una serie di distinte "antropologie speciali" (fisica, culturale, giuridica, criminale, ecc.) e *l'antropologia teologica*. È vitale in un tempo in cui la fede cristiana non è più un riferimento comune e la ragione si riduce a livelli minimi a causa di una crisi e di un indebolimento ormai strutturali. Ciò significa che non possiamo fare a meno di una filosofia che non sia capace di "pensare in grande" (Antonio Rosmini), per operare una giusta mediazione tra le discipline scientifiche e quelle teologiche, consapevoli che il nostro approccio non è "dall'alto" (rivelazione e fede) ma "dal basso" (ragione e dialogo). La filosofia antropologica è "dialogica"[23].

In sintesi, essa è "lo studio dell'uomo a 360°", perché lo scruta nella sua unità e globalità, nella consapevolezza che l'essere umano è un vivente razionale, relazionale ed emozionale, dotato di intelligenza e volontà, e perciò capace di scelte coscienti, libere e responsabili (cfr. Cicchese 2019a; 2021; Malo 1999).

Il corso intende avviare allo studio del "problema uomo" nella prospettiva del suo *essere* e *agire* nel mondo. Antropologia ed etica si

[22] È molto illuminante anche il numero seguente: «La stessa capacità di cercare la verità e di porre domande implica già una prima risposta. L'uomo non inizierebbe a cercare ciò che ignorasse del tutto o stimasse assolutamente irraggiungibile. Solo la prospettiva di poter arrivare a una risposta può indurlo a muovere il primo passo. Di fatto, proprio questo è ciò che normalmente accade nella ricerca scientifica» (*Fides et ratio,* 29).

[23] A tal riguardo si veda Baccarini (2002): questa raccolta di saggi (1986-1997) prelude a una visione dell'essere umano come "soggettività dialogica", alla luce del metodo fenomenologico husserliano e del pensiero dialogico.

implicano a vicenda. Il pensare orienta l'agire: bisogna *pensare bene per agire meglio*! L'*ortodossia* precede l'*ortoprassi* o perlomeno l'accompagna: *la vita umana è vita morale, in prima persona, per un agire responsabile, e l'etica è per la persona* (cfr. Galantino - Molinaro - Portinari 1991; De Finance 1994; Vendemiati 2004; Alici 2011; Mordacci 2015).

Il corso si basa su due testi, a supporto della parte storica e teoretica, sui temi di *alterità* e *persona*, integrati da alcuni saggi su *dialogo, comunità* e *umanità* (Cfr. Cicchese - Chimirri 2016; Chimirri - Cicchese 2014; Cicchese 2010; 2012[2]; 2015, 2021b). Con una visione che coniuga l'*essere-agire* umano nell'idea di *persona*, si opera un'indagine nel confronto con la storia e l'ambiente socio-culturale che si articola in tre parti.

Nella prima (*profilo teoretico*) si descrive la nostra disciplina: oggetto, metodo, contenuto (cfr. Cicchese - Chimirri 2018: 23-76). Nella seconda (*profilo storico*) si affronta il percorso diacronico (cfr. Cicchese 2012[2]). La descrizione dei *modelli epocali d'uomo emergenti* (*antico, medioevale, moderno, postmoderno*) permette di cogliere elementi di continuità e discontinuità col passato (cfr. Cicchese 1998; 2018: 473-507). La conoscenza storica è necessaria per cogliere l'uomo nel suo sviluppo, fedeli al motto di J.W. Goethe: «Colui che non è in grado di darsi conto di tremila anni rimane al buio e vive alla giornata»[24].

Il nostro libro *I percorsi dell'altro* è una storia dell'antropologia in chiave "eterocentrica", per rispondere alle domande: "chi è l'altro? Come è stato visto nella storia del pensiero da Socrate a Levinas e Vattimo, cioè fino ai nostri giorni"? Da queste domande ne scaturiscono altre, fino a condurci a una nuova questione antropologica, capace di collegare l'io al tu e di fare della nostra disciplina una antropologia dialogica, capace cioè di tenere uniti i due poli della relazione interpersonale: "*Perché anche tu – altro – e non soltanto io?*". L'altro è una "meraviglia antropologica" che coinvolge e trascina l'io in una comune avventura.

Nella terza parte (*profilo sistematico*) si affrontano, con *Persona al centro*, i fondamenti metafisici dell'antropologia (cap. 2), la filosofia della

[24] «Il poeta tedesco Johann Wolfgang Goethe disse: Colui che non sa darsi conto di tremila anni rimane nel buio e vive alla giornata. Non voglio che tu sia così. Voglio che tu conosca le tue radici storiche. Soltanto in questo modo diventerai un essere umano. Soltanto in questo modo sarai qualcosa di più di una scimmia. Soltanto in questo modo eviterai di fluttuare nel vuoto» (cfr. Gaarder 1994).

conoscenza e l'epistemologia (cap. 3); poi si approfondiscono le *dimensioni* dell'uomo (cfr. Ascencio 2020)[25]. In particolare quella psicosomatica (cap. 4), valoriale (capp. 5-6), personale e interpersonale (capp. 7-8), dialogale (cap. 9), etica (cap. 10) e storica (cap. 11).

Un'attenzione peculiare merita *la dimensione dialogale* (cap. 9), come *proposta di metodo* e *stile di vita*, per trasformare il "corso" in "percorso" con un "ascolto attivo", accogliendo nel *colloquio* la sapienza dello studio accademico e la condivisione di esperienze. Essa svela un'originale radice antropologica, legata all'interiorità e alla peculiare relazione tra uomo e silenzio. Toccando le radici dell'umano, costituisce un cominciamento, un "punto zero", come scrive Jean Claude Piguet: «Occorre che il silenzio preceda le parole che il filosofo o il metafisico vogliono pronunciare; che preceda il dialogo dei filosofi stessi tra loro» (Piguet 1958: 370-371).

Mi pare che proprio l'oblio del silenzio e la perdita della capacità di ascolto allontanino oggi l'uomo da se stesso e dagli altri, rischiando di renderlo "disumano"[26]. In una cultura sempre più "inascoltante" abbiamo bisogno di silenzio («il silenzio – scrive Massimo Baldini – è il luogo in cui l'anima ascolta», Baldini 2005: 164); e di una rinnovata capacità di ascolto, perché, come constatiamo, «un uomo che non ha mai imparato ad ascoltare non sarà mai capace di dialogare» (Cicchese 2010: 135). E, purtroppo, non sarà nemmeno capace di pace: «Dialogare è vivere in pace. Dove non c'è dialogo c'è guerra! Il dialogo, infatti, si basa sulla comprensione e sul rispetto reciproco, che nasce dalla capacità di apertura alla diversità e alla condivisione delle ricchezze altrui» (Cicchese 2010: 135). La guerra, invece, è il luogo della *eclisse di umanità* (cfr. Cicchese 2021d; Cicchese - Chimirri 2017).

Un'attenzione particolare merita anche *Persona e amore* (cap. 7) – quasi un libro nel libro – che evidenzia un tema talvolta sottovalutato

[25] Questo testo, partendo dalla consapevolezza che l'essere umano è una "unitotalità", sempre dentro una tensione tra l'essere e il divenire, indaga in profondità il tema del rapporto tra la persona e le sue "dimensioni" (completezza, compiutezza, scoperta storica delle dimensioni, significato, tratti generali), individuando, infine, sei dimensioni categoriali: *corporeità, storicità, interpersonalità, sessualità, culturalità, religiosità*.

[26] Sul silenzio come nuovo modo di pensare cfr. Mancini 2002: 21-55; Mancuso 2017: 152-161.

ontologicamente in molti manuali e saggi di antropologia filosofica, sebbene mai ignorato dai filosofi (cfr. Schoepflin 1999; Fabris 2000; Cruz 2012; Philippe 2012; Pieper 2012; Possenti 2015; Chimirri 2016, questo volume tratta il tema dell'amore e dei sentimenti in prospettiva transdisciplinare). Si ripercorre qui non solo la *vicenda storico-etimologica della nozione di persona*, ma anche la *fenomenologia della persona* fino a svelarne la sua *radice agapica* che costituisce la struttura umana, con implicazioni metafisiche decisive quando coniuga il tema *essere e* (è) *amore* (Cfr. Palumbieri 1999; Tourpe 2010).

Emergono alcuni autori (quali Emmanuel Mounier, Maurice Blondel, Pierre Teilhard De Chardin) che hanno accostato, audacemente, il tema ontologico a quello dell'amore. La loro esplorazione apre a nuove interpretazioni metafisiche della persona in chiave agapica.

4. Persona al centro: dal libro all'Associazione

Nell'introduzione al manuale *Persona al centro* – elaborato e scritto in sinergia con l'amico, studioso e saggista Giovanni Chimirri – ho già avuto modo di raccontare la mia *passione per la persona e le sue relazioni*. Il libro ha riscosso notevole attenzione nel panorama culturale già al suo apparire (Ciotti 2016; Piermarini 2018), fino a dare persino il nome alla neonata "Persona al centro. Associazione per la filosofia della persona" di cui sono co-fondatore assieme a un gruppo di qualificati colleghi[27].

Ho sintetizzato il mio percorso intellettuale nella prima pubblicazione dell'Associazione, riaffermando la convinzione che "la persona mi guarda e mi riguarda" (Cicchese 2021a: 231-234; Cicchese – Chimirri 2016: 11-16) ; si rivela meglio a se stessa e si comprende attraverso la comunicazione intesa come "comunione", come ci insegna, magistralmente, Mounier (Cicchese 2018b: 133-168).

[27] Nel suo sito si legge: «*Persona al centro. Associazione per la Filosofia della Persona* (costituitasi nel 2020) intende mettere al centro la persona quale "prospettiva delle prospettive", assumendola nell'insieme delle sue componenti spirituali, materiali, razionali, emozionali e nella capacità di generare legami comunitari. Occorre riprendere a "pensare la persona" in una fase storica nella quale si riscontra una forte pluralità d'interpretazioni che esige un adeguato discernimento del concetto stesso di persona e della sua dignità, così da non svuotarne il significato fino al suo appiattimento in un naturalismo riduttivo» (https://personalcentro.eu/).

Aggiungo che nell'insegnamento ho beneficiato in questi anni dell'amicizia della collega Claudia Caneva che ha dato al corso una marcia in più, con la sua competenza e sensibilità, approfondendo, tra gli altri, i temi antropologici della sessualità, dell'affettività, della felicità e del postumano (cfr. Caneva - Tumminelli 2023).

La persona incrocia anche il tema della *cura*, intesa come ecologia integrale – cura della persona, delle sue relazioni e dell'ambiente circostante (Cfr. le due Encicliche di Papa Francesco Laudato si' e Fratelli tutti; Lintner - Mantovani 2021; Spadaro 2020) – peraltro già affrontato in un convegno dell'Associazione Docenti Italiani di Filosofia (cfr. Cicchese 2020a). Lì abbiamo provato ad accogliere le sfide dell'oggi in tre ambiti: *comunicazione, educazione e pensiero*. E continuiamo a farlo nelle pubblicazioni della rivista "*Per la filosofia*" (per esempio cfr. Pezzella - Calcagno 2021).

Il tema della persona è decisivo nei rapporti sociali, nella politica e in democrazia (cfr. Cicchese 2020b); e non deve perdere mai di vista la sua connotazione etica e ontologica (cfr. De Bellis 2022).

In questo delicato momento della storia, segnato da forti cambiamenti e da grandi migrazioni, essa deve maturare e realizzarsi come *antropologia della prossimità* (cfr. Cicchese 2019b), *della relazione* e *del dialogo* interpersonale, sull'esempio dei grandi maestri di pensiero (cfr. Cicchese 2022b; 2023). Ciò significa che bisogna prendersi cura della persona, vale a dire pensare la persona pensando alla persona, con un progetto aperto (cfr. Ciancio et al. 2022[28]), per generare un nuovo futuro, in cui le parole chiave – per il pensiero e per la vita – saranno appunto *persona, metafisica e futuro* (cfr. Cicchese 2018c; 2021c; 2022a)

[28] Questo è il terzo volume dell'associazione "Persona al centro". Il secondo è Chimirri 2020.

Bibliografia

Aguti, Andrea

(2010) *Natura umana. Un'indagine storico-concettuale*, Meudon, Portogruaro.

Alici, Luigi

(2011) *Filosofia morale*, La Scuola, Brescia.

Ascencio, Juan Gabriel

(2020) *Fondamento in movimento. L'antropologia delle dimensioni della persona*, IF Press, Roma.

Baccarini, Emilio

(1986) "Soggetto, Soggettività, Intersoggettività", in Rigobello 1986: 293.
(2002) *La soggettività dialogica,* Aracne, Roma.

Baldini, Massimo

(2005) *Elogio del silenzio e della parola. I filosofi, i mistici, i poeti*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Berti, Enrico

(2007) *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Laterza, Roma-Bari.

(2011) *Invito alla filosofia*, La Scuola, Brescia.
(2012) *Sumphilosophein. La vita nell'Accademia di Platone*, Laterza, Roma-Bari.

Bilotta, Bruno

(2017) *Elementi di sociologia dei conflitti*, CEDAM, Milano.

Bilotta, Bruno M.- Barlassina, Felice M.

(2021) *Sociologia e antropologia giuridica. Percorsi paralleli*, L'Harmattan, Torino.

Caltagirone, Calogero

(2021) *Persone, Parole, Incontri. Itinerari per una filosofia della persona*, Mimesis, Milano-Udine.

Caltagirone, Calogero - Cucurachi, Luca

(2021) *La condizione tecno-umana tra eccesso ed eccedenza*, Morcelliana, Roma.

Caneva, Claudia -Tumminelli, Angelo

(2023) "Filosofia e affettività", *Per la filosofia. Filosofia e Insegnamento*, n. 116.

Caneva, Claudia et al.

(2017) *Filosofie in dialogo. Lexicon universale: India, Africa, Europa*, Mimesis, Milano-Udine.

Chimirri, Giovanni

(1997) *Ragione e azione morale. Conflitto e conciliazione di teoria e pratica*, ESI, Napoli.

(2016) *Psicologia del piacere e mistica dell'eros*, OM Edizioni, Bologna.

(2020) *Psicologia e psichiatria come filosofie della persona. Fenomenologia e deontologia della fragilità mentale*, Mimesis, Milano-Udine.

Chimirri Giovanni, Cicchese Gennaro

(2014) *Dalla parola al silenzio*, Chirico, Napoli.

Ciancio Claudio et al.

(2022) *Persona. Centralità e prospettive*, Mimesis, Milano-Udine.

Cicchese, Gennaro

(1998) "Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità? In dialogo con Morra", *Nuova Umanità*, n. 115: 193-214.

(2010) *Incontro a te. Antropologia del dialogo*, Città Nuova, Roma.

(2012²) *I percorsi dell'altro. Antropologia e storia*, UniversItalia, Roma.

(2015) *Macchine e futuro. Una sfida per l'uomo*, Città Nuova, Roma.

(2017) *Persona, verità, relazione*, postfazione, in Groccia 2017: 299-306.

(2018a) *Uomo,* in Russo 2018: 2215-2218.

(2018b) *Persona e comunicazione con e oltre Mounier*, in D'Acunto-Meccariello 2018: 133-168.

(2018c) "Persona, Metafisica, Futuro. Ripensare il pensiero e la vita", *Per la filosofia. Filosofia e insegnamento*, nn. 103-104: 61-72.

(2019a) *Io e Tu. La dimensione relazionale dell'essere umano*, in D'Acunto-Meccariello 2019: 109-124.

(2019b) *Antropologia della prossimità. Un ponte verso il futuro*, in Grassi 2019: 103-115.

(2020a) *La cura dell'anima, anima della cura*, in Cicchese et al. 2020: 13-16.

(2020b) "Stato e democrazia in alcuni scritti politici di Romano Guardini", *Rivista Internazionale di Sociologia Giuridica e Diritti Umani*, vol. 2: 39-55.

(2021a) *La persona mi guarda e mi riguarda*, in Caltagirone 2021: 231-234.

(2021b) *La condizione tecno-umana tra desiderio e pretesa*, in Caltagirone - Cucurachi 2021: 49-69.

(2021c) "Un nuovo umanesimo per una società dell'integrazione", *Notes et Documents. Pour une recherche personnaliste / For a personalist approach*, nn. 47-48: 9-17.

(2021d) *La guerra eclisse di umanità*, in Meccariello - Mencacci 2021: 15-28.

(2022a) "Persona e personalità in Guardini tra ontologia ed etica", in De Bellis 2022: 241-250.

(2022b) "Relazione e dialogo in Martin Buber", *Nuova Umanità*, n. 224: 75-84.

(2023) *La filosofia del dialogo in Romano Guardini*, in «Per la filosofia. Filosofia e insegnamento» (in corso di pubblicazione).

Cicchese, Gennaro - Chimirri, Giovanni

(2016) *Persona al centro. Manuale di antropologia filosofica e lineamenti di etica fondamentale*, Mimesis, Milano- Udine.

(2017) *Antropologia dei conflitti e relativismo morale*, in Bilotta 2017: 157-220.

Cicchese, Gennaro et al.

(2020) "La cura dell'anima. Comunicare educare, pensare", *Per la filosofia. Filosofia e insegnamento*, 37, n. 108-109. Atti del convegno, 8-10 novembre 2019, in collaborazione tra l'Associazione Docenti Italiani di Filosofia (A.D.I.F.) e il Centro per la Filosofia Italiana (C.F.I.).

Ciotti, P.

(2016) "Recensione a *Persona al centro*", *La Civiltà Cattolica*, n. 3992: 196-198

D'Acunto Giuseppe - Meccariello Aldo

(2018) *Mounier. Persona e comunità*, Chirico, Napoli.

(2019) *Fenomenologia, Etica dialogica, Antropologia dell'alterità. Saggi di filosofia offerti a Emilio Baccarini per il suo settantesimo compleanno*, Anicia, Roma.

Cruz, Manuel

(2012) *L'amore filosofo*, Einaudi, Torino.

De Bellis, Ennio

(2022) (a cura di) *Ontologia ed etica*, *Annali del Centro Studi Filosofici di Gallarate* II (2022), 1-2.

De Finance. Joseph

(1994) *Etica generale*, Tipografica meridionale, Bari.

Fabris, Adriano

(2000) *I paradossi dell'amore fra grecità, ebraismo e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia.

Ferretti, Giovanni – Mancini, Roberto

(2009) *Essere umanità. L'antropologia nelle filosofie del mondo*, Eum, Macerata.

Gaarder, Jostein

(1994) *Il mondo di Sofia. Romanzo sulla storia della filosofia*, Longanesi, Milano.

Galantino, Nunzio

(2006) *Sulla via della persona. La riflessione sull'uomo: storia epistemologia, figure e percorsi*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

Galantino, Nunzio – Molinaro, Aniceto, Portinari, Pier Paolo

(1991) *L'agire responsabile. Lineamenti di etica filosofica*, Augustinus, Palermo.

Gilbert, Paul

(2021) "Trasmettere, apprendere", *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, n. 23.

Grassi, Tiziana - Sassoli, David

(2019) *L'accoglienza delle persone migranti. Modelli di incontro e socializzazione*, One Group, L'Aquila.

Groccia, Pietro

(2017) *L'antropologia personalista di Nunzio Galantino*, Cantagalli, Siena.

Guardini, Romano

(2001) *Etica*, Morcelliana, Brescia.

Guitton, Jean

(1977) *Il lavoro intellettuale*, Paoline, Roma.

(1981) *Arte nuova di pensare*, Paoline, Roma.

Hersch, Jeanne

(1981) *L'etonnement philosophique*, Gallimard, Paris [trad. it. a cura di A. Bramati, *Storia della filosofia come stupore*, Mondadori, Milano 2002].

Heschel, Abraham J.

(1965) *Who is Man?*, Stanford University Press, Stanford, [trad. it. a cura di L. Mortara, *Chi è l'uomo?*, Rusconi, Milano 1989⁴].

Jasper, Karl

(2010) *Introduzione alla filosofia*, Raffaello Cortina, Milano.

(2012) *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma.

(2014) *Origine e senso della storia*, Mimesis, Milano-Udine.

Lintner Martin M. - Mantovani Mauro

(2021) *Antropocentrismo non dispotico. Implicazioni antropologiche della* Laudato si' *di Papa Francesco*, Castelvecchi, Roma.

Malebranche, Nicolas

(2007) *La ricerca della verità*, Laterza, Roma-Bari.

Mancini, Roberto

(2002) *Il silenzio via verso la vita*, Qiqajon, Magnano.

Mancuso, Vito

(2017) *Il bisogno di pensare*, Garzanti, Milano.

Marassi, Massimo

(2018) *Progetto uomo. L'interpretazione dell'essere umano nella storia del pensiero*, Meltemi, Milano.

Martinelli, Riccardo

(2004) *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, Il Mulino, Bologna.

Meccariello, Aldo – Mencacci, Luca

(2021) *Dalla Grande Guerra alle guerre continue*, Asterios, Trieste.

Melchiorre, Virgilio

(2014) *Filosofie nel mondo*, Bompiani, Milano.

Morra, Gianfranco

(1996) *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, Armando, Roma.

Mordacci, Roberto

(2015) *L'etica è per le persone*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

Palumbieri, Sabino

(1999) *Amo dunque sono. Presupposti antropologici della civiltà dell'amore*, Paoline, Milano.

Pasquale, Gianluigi

(2020) *Antropologico in filosofia*, Armando, Roma.

Pezzella,Anna Maria - Calcagno, Antonio

(2021) "Challenges of the New Frontiers of the Human: Trans- and Post-Humanism?" *Per la filosofia. Filosofia e insegnamento*, n. 113.

Philippe, Marie D.

(2012) *Sull'amore*, Città Nuova, Roma.

Pieper, Josef

(2012) *Sull'amore*, Morcelliana, Brescia.

Piermarini, Massimo

(2018) "Recensione a *Persona al centro*", *Dialegesthai. Rivista di filosofia telematica* [in linea], anno 20 (2018) [pubblicato: 30/07/2018].

Piguet, John Cage

(1958) "Le silence", Cahiers d'études de la radio et de la télévision, n. 20: 370-371.

Possenti, Vittorio

(2015) *I volti dell'amore*, Marietti, Genova.

Reale, Giovanni

(1991) *Platone. Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano.

Recalcati, Massimo

(2021) *L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento*, GEDI, Torino.

Rigobello, Armando

(1986) *Lessico della persona umana*, Studium, Roma.

Russo, Giovanni

(2018) *Nuova Enciclopedia di Bioetica e Sessuologia*, Elledici, Torino.

Schoepflin, Maurizio

(1999) *L'amore secondo i filosofi*, Città Nuova, Roma.

Spadaro, Antonio

(2020) "Fratelli tutti. Una guida alla lettura", *La Civiltà Cattolica* n. 4088: 105-119.

Tourpe, Emmanuel

(2010) *L'être et l'amour*, Lessius, Bruxelles.

Vermander, Benoît

(2021) "Il periodo assiale e l'invenzione di un futuro condiviso", *La Civiltà Cattolica* n. 4110: 460-470.

Vendemiati, Aldo

(2004) *In prima persona. Lineamenti di etica generale*, Urbaniana University Press, Roma.

Weber, Alfred

(1955) *Der dritte und der vierte Mensch. Von Sinn des Geschichtliches Daseins*, Piper, München.

SReF 0/1 (2023): 105-119

Sociologia e Educazione

ROBERTO CIPRIANI*

1. Premessa

Nell'ambito della storia del pensiero sociologico la questione educativa ha occupato sempre un posto centrale, così come la tematica religiosa. Esemplare è il caso di Émile Durkheim (1973), ricordato come un autore classico sia della sociologia dell'educazione che della sociologia della religione.

In effetti, la trasmissione di ideali, norme e valori da una generazione all'altra nella stessa società assume il carattere di un processo ereditario che non avviene con la morte dei predecessori, ma inizia molto prima, nel corso di anni e decenni, molto lentamente, minuto per minuto e passo per passo. Questa transizione, inoltre, ha una connotazione tipica in quanto è globale, non frammentata e, almeno tendenzialmente, sistemica nella sua unità e completezza organica. I genitori trasmettono ai figli ciò che a loro volta è stato insegnato da coloro che sono i nonni di quei figli.

Raramente un'eredità ricevuta rimane identica a se stessa senza subire decrementi o incrementi. Inoltre, non sempre viene lasciata nella sua interezza ed in ogni suo dettaglio, ma tende, in un determinato contesto culturale, a riprodurre le propensioni del passato, le tradizioni di un'epoca precedente e, fondamentalmente, i valori essenziali.

* roberto.cipriani@tlc.uniroma3.it. Docente invitato di *Sociologia dell'educazione* presso l'I.S.S.R. "Ecclesia Mater", Roma.

La successione in un'eredità non significa semplicemente far funzionare principi ispiratori e modelli comportamentali, ma implica anche la trasmissione dei mezzi per esercitare il ruolo di educatore-formatore-promotore di cultura. Quindi il passaggio del bastone-testimone in un'ipotetica staffetta della vita caratterizza sia l'affidamento di un insieme di valori che l'attribuzione di un ruolo responsabile che riguarda il futuro delle generazioni successive.

Se ci pensiamo bene, ogni eredità di valori porta con sé aspetti e stili del passato da cui deriva la sua validità. Ma, ad ogni cambio generazionale, si nota un effetto valanga che raccoglie ciò che incontra sul suo cammino e trasporta a valle un'eredità molto più cospicua e varia di quella di partenza.

2. *Cultura, educazione e socializzazione*

La trasmissione di valori culturali da parte dei genitori ai figli si basa su una rete di etica, tradizioni, principi, valori, idee ed elementi anche spirituali che, di fatto, pongono le basi di quello che sarà in seguito l'individuo a contatto con il sistema educativo; in altre parole, il destinatario del processo educativo viene indirizzato intenzionalmente dai suoi cari ad inserirsi e a sapersi muovere all'interno della società. Ciò serve ad affrontare le sfide della socializzazione interpersonale al di fuori dell'ambiente familiare e più in particolare con i coetanei oltre che con gli adulti educatori (a scuola, nel tempo libero, nelle pratiche religiose e nelle forme di comunicazione sempre più globalizzate).

Il susseguirsi delle operazioni di passaggio della cultura è duraturo e non ha alcuna soluzione di continuità, nemmeno nel caso di quei genitori che abbandonino deliberatamente ed esplicitamente il loro ruolo/compito di trasmettere un'eredità culturale che può includere o meno la religione. In realtà, anche nel caso di un rifiuto deciso di non trasmettere idee, cioè una scelta di tipo ideologico, si può sostenere che c'è una sorta di transizione della cultura nella misura in cui la stessa assenza di un messaggio è, di per sé, una specie di comunicazione che segnala la non pertinenza di certe idee detenute da altri. Invece, si propongono alternative che non sono prive di un contenuto, che comunque è, in senso lato, ideologico od esprime giudizi di valore. In altre parole, c'è sempre e comunque un elemento culturale che

viene emesso in modo da raggiungere la persona a cui è diretto, ovvero l'infante, il bambino, l'adolescente e il giovane adulto.

L'eredità culturale che viene trasmessa ai figli è essa stessa soggetta all'interazione, in quanto il tipo di educazione che gli adulti mettono in atto è soggetta alla personalità del ricevente ed alla sua capacità di reagire e riesaminare i valori che riceve. In ogni caso, non si può ignorare che la familiarità con le relazioni domestiche sperimentate, soprattutto nei primi anni di vita, nella trasmissione dei valori, fa sì che il destinatario ne diventi partecipe fin dall'inizio e quasi sempre si identifichi con essi.

3. La credenza religiosa

Resta il fatto che, secondo l'aumento della fedeltà religiosa, si potrebbe quasi pensare ad un sistema di vasi comunicanti, per cui all'aumento del tasso di una forma di religiosità corrisponderebbe la diminuzione di un'altra, come se la quantità totale dei soggetti religiosamente orientati non dovesse cambiare significativamente nel suo insieme ma semplicemente venisse variamente distribuita all'interno delle connessioni specifiche di ciascuna delle espressioni di religiosità.

Non bisogna sottovalutare il fatto che una forma di religione si possa trovare, in molti casi, quasi ovunque. Questo, non per sostenere l'inevitabilità della fede religiosa, ma solo per segnalare la presenza di un elemento sociologico ricorrente, che non ha, però, molte possibilità di essere paragonato ad altri aspetti della vita sociale, meno diffusi. Tuttavia, la presunta universalità della religione, ovvero l'idea che sia come un sinonimo rinvenibile in tutte le società, va sfatata. Ormai sappiamo, sociologicamente, che esistono popolazioni prive di connotazioni religiose comuni ma, non per questo, da classificare come persone che non hanno alcun sentimento religioso. Una volta sollevata tale questione, ci si deve chiedere che cosa faccia di una religione ciò che è e quali siano le sue caratteristiche sociologiche. Bisogna anche chiarire che qualsiasi riferimento alla trascendenza od al soprannaturale, all'esistenza di qualcosa prima della nascita o dopo la morte, non è necessariamente da qualificare, sempre sociologicamente, come un fenomeno religioso. Non c'è nemmeno una regola la quale dica che qualsiasi religione debba osservare credenze e riti: può manifestare le prime e/o non praticare i secondi o viceversa. Se è anche

accertabile che il ricorso ad una divinità, ad un essere diverso dall'umano, è una caratteristica rintracciabile nelle cosiddette "religioni universali" di Weber, non è tuttavia fuori dai limiti del pensiero umano fare a meno di una divinità per definire come religiosa una forma di abitudine od un comportamento. In effetti, ci possono essere atteggiamenti ed azioni che hanno un contenuto religioso senza la necessità di riconoscere l'esistenza di un essere superiore al quale si deve devozione, omaggio culturale, riconoscimento della sua superiorità e tutto ciò che quest'ultima comporta.

Si potrebbe partire da una semplice "sensibilità teorica" (come un'ipotesi astratta, senza alcun rinvio previo ad evidenze empiriche) per quanto riguarda le modalità religiose e poi passare alla raccolta ed all'analisi dei dati. Non si tratta di confidare in una generica conoscenza dei risultati della nostra ricerca, ma piuttosto di evitare le etichette preconcette ed infondate o, in altre parole, le prese di posizione ingenue e male corroborate dalle risultanze scientifiche.

In ogni caso, l'azione più efficace da parte delle religioni e delle Chiese si è già realizzata sia nel passato che nel presente creando e favorendo le condizioni che hanno portato all'adesione di milioni di persone ad una religione. Il numero di coloro che praticano la loro fede è, generalmente, molto inferiore al numero di credenti o simpatizzanti di quella religione (Cipriani, 2020). Questo, però, non significa che l'influenza di una determinata religione perda di vigore in corrispondenza della differenza numerica tra i suoi fedeli ed i suoi sostenitori più o meno convinti.

4. La socializzazione

Il futuro di un individuo, approssimativamente fino all'età di 15 o 16 anni, dipende dalla sua formazione sociale. È in questi anni che si gettano le basi dell'azione di una persona per far parte di una società. Ovviamente il lavoro di socializzazione degli adulti-genitori nei confronti della loro prole è strategicamente importante. Ma anche altre persone coinvolte sono importanti: insegnanti ed altre figure (religiose o meno) nel campo dell'educazione, amici e gruppi di amici, gruppi di pari età, variamente intitolabili come educatori.

Tutte queste persone, sia lavorando insieme che separatamente, preparano il terreno per il percorso che l'adolescente dovrà poi affrontare da

solo. In diversi casi, si verifica in questa fase la diffusione di una religione che è prevalente in un determinato contesto, ampio o ristretto che sia. In tal modo la religione, che prende l'abbrivio nella famiglia d'origine (biologica) e procede attraverso le generazioni successive, riesce a mettere radici. Da una generazione all'altra il credo religioso si trasmette quasi ininterrottamente, salvo modifiche personali intervenienti nell'uno o nell'altro genitore o educatore.

Senza questa fase iniziale, nella trasmissione del contenuto religioso, è improbabile che si possano inserire specialisti per la catechesi e la formazione religiosa. Inoltre, i semi della prima socializzazione religiosa danno subito i loro frutti con l'iniziazione dei giovani e la loro partecipazione alla vita religiosa pubblica. In seguito, si può notare un ulteriore approfondimento dei parametri di riferimento della religione od anche un parziale ritiro da essa con atteggiamenti più o meno accentuati. Tuttavia, sarà in una fase molto più tarda che cominceranno ad operare i valori (diffusi nell'ambiente familiare ed esterno) che rappresentano un discrimine tra un'azione ed un'altra, tra una scelta meditata ed un'alternativa priva di senso e tra un atto virtuoso ed uno non virtuoso.

I valori riguardano uno spettro ampio di atteggiamenti e comportamenti che possono essere più o meno superficiali rispetto al cosiddetto modello ufficiale della religione di appartenenza e/o di riferimento. Quindi, si possono trovare forme ortodosse di religione così come forme più critiche, se non addirittura opposte al credo ed ai riti ufficiali di quella religione. Ma l'impatto diffuso della religione nel suo insieme non si esaurisce nel suo ambiente. Essa riesce ad influenzare anche quegli ambiti di pensiero e di azione che si collocano al di fuori del suo orientamento più tipico e, anzi, ne prendono le distanze. Si tratta di quei contesti in cui si può rintracciare una dimensione morale che, pur non essendo in linea con quella della religione preminente, ne conserva comunque una traccia.

5. Responsabilità ed educazione

Parlare di responsabilità significa riferirsi ad un concetto che è alla base di tutti i processi sociali e culturali di ogni tempo e di ogni luogo. Lì dove è l'agire di un attore sociale lì è anche in atto un intento di agire o non agire, di intervenire o non intervenire, di parlare o di tacere, di andare in soccorso o

di lasciare andare, di provvedere o rinviare, di accogliere o di respingere, di punire o perdonare. Detto altrimenti, è nella responsabilità che si gioca la vicenda umana e sociale di tutti i soggetti che sono individui ma al tempo stesso componenti sociali.

Dall'esercizio della responsabilità dipendono conflitti e catastrofi, guerre e contrasti, ma anche paci ed accordi, collaborazioni e convergenze. In verità, il punto più strategico è costituito proprio dalla formazione della responsabilità o meglio alla responsabilità.

A lungo si è discusso di un presunto contrapporsi fra principi (o regole) e responsabilità. In merito, ci sono riflessioni di illustri pensatori che hanno teorizzato un'insanabile opposizione fra i dettami etici e le scelte di responsabilità. La realtà, invece, mostra ampie possibilità di composizione tra gli uni e le altre. In effetti, il rifarsi a norme morali non pregiudica sempre e comunque l'esercizio della responsabilità. Ovviamente nella misura in cui prevalgono motivazioni ideologiche riesce arduo immaginare soluzioni serene, socialmente utili, produttrici di nuove esperienze cooperative e fautrici di esiti positivi per l'intera società.

6. Il concetto di responsabilità nella tradizione delle scienze sociali

Le scienze sociali si sono interessate molto al tema della responsabilità, sia individuale che collettiva o sociale. E l'hanno presa in considerazione sul piano etico e su quello giuridico, e come questione estemporanea, legata cioè al singolo evento, e come questione costante, cioè tipica di una società, di un gruppo, di una comunità, di una tribù. Per esempio l'antropologo inglese Evans-Pritchard (vissuto dal 1902 al 1973) riferendosi agli Azande del Sudan parlava di un procedimento di attribuzione di responsabilità ad un individuo per le difficoltà, i disagi, i mali occorsi all'intera tribù (Evans-Pritchad 1937). Il soggetto colpevolizzato veniva accusato di stregoneria e di ricorso ad arti malefiche. In tal modo, si alleggeriva il peso delle sofferenze indicandone di fatto la provenienza. Appunto sull'origine della responsabilità si sono cimentate diverse scuole di pensiero che hanno sviluppato studi comparativi e longitudinali sulle varie forme di responsabilità, distinguendo quelle tradizionali, che prevedevano solo la responsabilità diretta dell'individuo, da quelle più avanzate, che ampliavano la matrice della responsabilità a più soggetti e ad intenzioni plurime. In tal senso, torna utile discernere proprio

fra responsabilità ed intento, l'una e l'altro non connessi solo alla singola persona ma risultato di una serie di legami interindividuali, che travalicano la coscienza del singolo. Insomma, la responsabilità non sarebbe più da limitare al volere unico della persona ma da allargare ad un più vasto contesto. Tra i Barotse della Rhodesia valeva, secondo Gluckman (vissuto dal 1911 al 1975), assai più la dimensione relazionale che non quella individuale (Gluckman 1965), per cui erano da prendere in considerazione sia le dinamiche di rete che quelle dovute alle situazioni del momento.

Da quanto detto, si può dedurre che la responsabilità non è mai esclusivamente personale e diretta ma anche collettiva e condivisa, almeno in parte. Nessun individuo è totalmente isolato in se stesso in quanto comunque ed in misura differenziata tiene conto della presenza degli altri e delle loro reazioni. Se si fa eccezione per le situazioni patologiche accentuate, dove vigono altri meccanismi, si nota piuttosto un'interazione costante fra livello personale e livello socio-comunitario. Da qui nascono poi anche forme cooperative volte, per esempio, anche alla vendetta da attivare, in risposta ed in difesa, rispetto ad un atto che ha colpito in precedenza un solo individuo ma che in effetti ha toccato l'intero gruppo di sua appartenenza. Così, l'intera comunità si fa carico di un impegno che deriva dal danno subito dal singolo ma che è diventato di ordine comune, nella misura in cui il danneggiato è parte di un tessuto connettivo saldo e funzionale. Ed allora la risposta da dare appare consona e coerente nell'ambito del sistema culturale e giuridico di riferimento.

Non va trascurata, poi, la valenza dell'impatto verbale (Hill-Irvine 1993) che ha luogo nel processo di attribuzione di responsabilità, nella procedura difensiva di un accusato di colpa grave, nei processi di legittimazione di un'autorità, nella formazione dell'idea di prestigio assegnato a soggetti che rivestono ruoli di potere e di guida dell'opinione comune e dunque dei modelli culturali di una comunità, di un popolo, di una nazione. In tali termini, assume la massima importanza l'uso del discorso come evento straordinario che riposiziona i punti di vista, enfatizza alcune prospettive, ne limita altre, riferisce di fatti, esprime valutazioni. In definitiva, autorità ed autorevolezza insieme contribuiscono a rendere credibile una decisione, una visione, una scelta.

7. La responsabilità secondo Max Weber

Il concetto di responsabilità non è stato usato di frequente dalla sociologia, quasi a voler sottolineare una certa distanza fra la conoscenza scientifica e le implicazioni etiche. In questo senso, l'avalutatività (o mancanza di valutazione) come assenza di giudizio su persone e fatti ha investito anche l'uso e la diffusione del termine stesso di responsabilità, ritenuta troppo intriso di principi morali e di connotazioni ideologiche. Nel contempo, non è da trascurare la valenza giuridica del lemma che rimanda, per esempio, all'obbligo di un primo ministro di un governo di dare le dimissioni se gli manca la fiducia parlamentare oppure, su un altro versante, all'imposizione (in punta di diritto civile) di porre rimedio ai danni procurati o di restituire il maltolto. Ma, soprattutto, è da considerare la presa in carico degli effetti che possono derivare da un'azione, da un'opzione, da un mancato intervento, da un'omissione, da una trascuratezza, da una sottovalutazione. Detto altrimenti, l'agire individuale comporta sempre e comunque conseguenze sul piano sociale e riveste un carattere morale.

Conviene, però, fare chiarezza, prima di procedere oltre, sull'uso di due concetti spesso confusi fra di loro, resi interscambiabili, soggetti ad interpretazioni non solo diverse ma spesso opposte: etica e morale. L'ordine delle due parole non è casuale, giacché per ragioni storiche l'una precede l'altra. Infatti l'etimo di etica è di origine greca, quello di morale risale al mondo della latinità. Se così è (ma è difficile avere dubbi su questo), si è indotti a ritenere la morale un insieme di valori, principi e regole che si antepongono al pensiero ed all'azione, mentre l'etica riguarderebbe il comportamento stesso come risultato finale della morale. Quest'ultima avrebbe un carattere più sociale, condiviso, tipico di un gruppo, di un'etnia, mentre l'etica riguarderebbe piuttosto il singolo soggetto, che pensa ed agisce a partire dai contenuti della morale.

Va però anche detto che esiste una filosofia morale, che si interessa degli aspetti valoriali ed in particolare della differenza fra bene e male e delle implicazioni che ne derivano. Una complicazione ulteriore proviene comunque dal fatto che spesso si considera l'etica un ramo della filosofia, che affronta la questione del bene e del male. E per di più occorre aggiungere l'apporto che giunge dalla prospettiva religiosa, che pure affronta il medesimo discorso relativo al bene ed al male. Non va dimenticato che il già

ricordato Émile Durkheim (1973: 59) nella sua definizione di religione parlava, non a caso, di una "comunità morale, chiamata chiesa".

Com'è ampiamente noto, si deve al sociologo tedesco Max Weber (vissuto dal 1864 al 1920) una duplice concezione dell'etica: quella della convinzione e quella della responsabilità (Weber 2000). Nell'etica della convinzione vigono principalmente le norme ed i valori indipendentemente dalle risultanze, da ciò che ne consegue. Per esempio, chi non si adegua, sulla base dei propri valori di riferimento, al *diktat* di una persona dispotica lo fa in nome di un'etica della convinzione, cioè convinto di essere nel giusto e nell'etico comportandosi in tal maniera. Quest'etica dei principi è tipica di un religioso, di un rivoluzionario, di un idealista, di un ideologo, di un sindacalista, di un arbitro, di un giudice. Invece nell'etica della responsabilità si tiene massimamente conto di ciò che si produce con un'azione. Per esempio si può decidere di operare secondo una certa logica pensando ai benefici che ne proverranno. E magari tali benefici potranno esserci a prezzo di qualche rinuncia minore o ininfluente. Infatti Weber sottolinea che a volte ci possono essere sia paradossi nelle conseguenze che contrapposizioni fra i valori.

Questo duplice approccio weberiano è presente nella conferenza tenuta da Weber su "Politica come professione" (Monaco, 28 gennaio 1919). Secondo Weber (2001: 97-113, *passim*) «l'etica può presentarsi in un ruolo assai deleterio da un punto di vista morale». Con ciò si presume che anche dall'etica possano scaturire danni gravi alla società nella misura in cui non tiene conto di ciò che provoca. Non a caso viene citato il discorso evangelico di Gesù sul monte:

> Con il sermone della montagna – vale a dire con l'etica assoluta del Vangelo – si pone una questione assai più seria di quanto credono coloro che oggi citano volentieri questi precetti. Non va presa alla leggera. Per essa vale ciò che è stato detto della causalità nella scienza: non è una carrozza che si possa far fermare a piacere per salirvi o scenderne. Al contrario: tutto oppure niente, è proprio questo il suo senso, se ne deve derivare qualcosa di diverso dalla banalità. Così, per esempio, la parabola del giovane ricco: 'Egli se ne andò triste, poiché possedeva molte ricchezze'. Il precetto evangelico è incondizionato e univoco: dai

> via ciò che possiedi, semplicemente tutto… Sta qui il punto decisivo. Dobbiamo renderci chiaramente conto che ogni agire orientato in senso etico può essere ricondotto a due massime fondamentalmente diverse l'una dall'altra e inconciliabilmente opposte: può cioè orientarsi nel senso di un'"etica dei principi' oppure di un'"etica della responsabilità'. Ciò non significa che l'etica dei principi coincida con la mancanza di responsabilità e l'etica della responsabilità con una mancanza di principi. Non si tratta ovviamente di questo. Vi è altresì un contrasto radicale tra l'agire secondo la massima dell'etica dei principi, la quale, formulata in termini religiosi, recita: 'Il cristiano agisce da giusto e rimette l'esito del suo agire nelle mani di Dio', oppure secondo la massima dell'etica della responsabilità, secondo la quale si deve rispondere delle conseguenze (prevedibili) del proprio agire.

Ben diverso è quanto avviene se entra in gioco un'altra etica, quella più responsabile. In effetti "colui che invece agisce secondo l'etica della responsabilità tiene conto, per l'appunto, di quei difetti propri della media degli uomini. Egli non ha infatti alcun diritto – come ha giustamente detto Fichte – di dare per scontata la loro bontà e perfezione, non si sente capace di attribuire ad altri le conseguenze del suo proprio agire, per lo meno fin là dove poteva prevederle. Egli dirà: queste conseguenze saranno attribuite al mio operato. Colui che agisce secondo l'etica dei principi si sente 'responsabile' soltanto del fatto che la fiamma del puro principio – per esempio la fiamma della protesta conto l'ingiustizia dell'ordinamento sociale – non si spenga". Ciò detto, Weber precisa che

> nessuna etica al mondo prescinde dal fatto che il raggiungimento di fini 'buoni' è legato in numerosi casi all'impiego di mezzi eticamente dubbi o quanto meno pericolosi e alla possibilità, o anche alla probabilità, che insorgano altre conseguenze cattive. E nessuna etica al mondo può mostrare quando e in che misura lo scopo eticamente buono 'giustifichi' i mezzi eticamente pericolosi e le sue possibili conseguenze collaterali… Qui, in relazione a questo problema della giustificazione dei mezzi attraverso il fine, anche l'etica dei principi sembra in generale destinata al

> fallimento. Essa, infatti, ha logicamente soltanto la possibilità di respingere ogni agire che faccia uso di mezzi eticamente pericolosi. Logicamente. Nel mondo reale, tuttavia, noi sperimentiamo continuamente che colui il quale agisce in base all'etica dei principi si trasforma improvvisamente nel profeta millenaristico, e che per esempio coloro che hanno appena predicato di opporre 'l'amore alla violenza', nell'istante successivo invitano alla violenza – alla violenza ultima, la quale dovrebbe portare all'annientamento di ogni violenza – cosi come i nostri militari dicevano ai soldati a ogni offensiva: questa sarà l'ultima, porterà la vittoria e poi la pace". In particolare "colui che agisce in base all'etica dei principi non tollera l'irrazionalità etica del mondo. Egli è un 'razionalista' cosmico-etico. Chi di voi conosce Dostoevskij ricorderà senz'altro l'episodio del Grande Inquisitore, dove il problema è trattato con grande precisione. Non è possibile mettere d'accordo l'etica dei principi e l'etica della responsabilità oppure decretare eticamente quale fine debba giustificare quel determinato mezzo, quando si sia fatta in generale una qualche concessione a questo principio". In definitiva, "se si debba agire in base all'etica dei principi o all'etica della responsabilità, e quando in base all'una o all'altra, nessuno è in grado di prescriverlo… Pertanto l'etica dei principi e l'etica della responsabilità non costituiscono due poli assolutamente opposti, ma due elementi che si completano a vicenda e che soltanto insieme creano l'uomo autentico.

8. L'educazione alla pro-socialità

Per la creazione dell'"uomo autentico" prospettato da Weber risulta fondamentale un adeguato processo educativo-formativo che approdi ad un'etica basata sulle intenzioni pro-sociali e su una disponibilità al volontariato (Wilson-Musick 1997) come azione fautrice di azioni utili al benessere altrui. In realtà se si ricevono *inputs* a favore della socievolezza, della disponibilità verso gli altri, della generosità, dell'accoglienza e dell'attenzione rispettosa si creano come degli anticorpi in grado di combattere e sconfiggere l'individualismo, l'egoismo, la sopraffazione, l'anti-

socialità, il comportamento violento, l'aggressività, l'invadenza. In pratica, l'attitudine verso l'aiuto crea le premesse per incrementare la pro-socialità (Penner-Dovidio, 2005), procurando quindi benessere e vantaggi altrui. Non a caso si parla di altruismo come contraccettivo dell'egoismo sfrenato ed opprimente. Per questo, l'altruismo (Batson 1991) diventa un modello comportamentale che è motivato dalla volontà decisa, volta a fare il bene dell'altro, a desiderare e permettere il suo benessere. Il che avviene anche pagando dei costi, affrontando delle rinunce, facendo dei sacrifici, usando di fatto una propensione oblativa, di offerta e di prendersi cura (Cipriani-Stievano 2018), di accompagnare e sostenere.

Talora, si registra qualche vantaggio per lo stesso individuo che si china verso gli altri al fine di sorreggerli, ma questo dettaglio non inficia del tutto l'intento iniziale (del tutto libero e volontario) di chi si avvicina per soccorrere, salvare e proteggere. Al contrario, l'atteggiamento egoistico ed autoreferenziale non fa che rispondere al desiderio, talvolta smodato, di migliorare al massimo il proprio benessere e di trarre il più alto tornaconto a proprio vantaggio.

Può anche capitare che il comportamento pro-sociale non sia spiegabile in chiave di filantropia e bontà, come pure che un orientamento altruistico non incida a favore della società, dunque con un carattere pro-sociale.

Le azioni dirette verso l'esterno della propria individualità sono numerose e differenziate. Vanno dal semplice intervento all'atto caritatevole, dal dono alla cooperazione, dal volontariato al conforto, dal sacrificio alla condivisione. Ognuna di queste attività impiega del tempo, sottratto ad altre incombenze, pure rilevanti per il soggetto in quanto attore sociale.

E non solo si investe sul tempo ma anche sulle risorse umane e materiali. Da questo provengono anche profitti nel campo della cooperazione, della mutualità, dell'assistenza, del coordinamento dell'associazionismo non lucrativo (ONLUS, ONG, ecc.), che tuttavia non appaiono come interventi di aiuto in senso stretto, in quanto producono vantaggi economici per gli stessi operatori. Nondimeno, l'insieme di queste iniziative può rientrare nel novero del pro-sociale in quanto generano conseguenze positive per la società, anche se non è facile annoverarle nell'ambito dell'altruismo vero e proprio. Per definirle altruistiche

occorrerebbe conoscere a fondo i motivi che animano coloro che prestano la loro opera in funzione di aiuto.

Questa apertura al pro-sociale ha indubbie matrici religiose e culturali allo stesso tempo. Si può riandare all'ospitalità della Grecia classica ma anche alla φιλία intesa come amicizia, amore verso il prossimo, il vicino, l'altro. E qui si innesta evidentemente anche la tradizione ebraico-cristiana, che giunge sino a David Hume (1739) e Adam Smith (1759) ed alle loro concezioni della compassione e della benevolenza. Ma invero è stato Auguste Comte (1851) ad inventare il termine "altruismo", che descrive la motivazione per portare aiuto agli altri.

Forse, però, il contributo più significativo è dovuto a Kurt Lewin (1936) inventore dell'equazione $B = f(P, E)$, dove B (*behavior*) è il comportamento che è funzione (f) della persona (P) e dell'ambiente (E ovvero *environment*). Nella concezione della persona sono inclusi i caratteri ereditari, le competenze, la personalità. L'ambiente è costituito principalmente dalla situazione e dalle persone che in essa sono presenti. Molto si è discusso se in questa formula lewiniana abbia maggior rilievo la dimensione personale o la situazione sociale. Quale che sia la risposta ad un simile interrogativo, resta comunque acclarato che l'atteggiamento ed il comportamento pro-sociali insistono soprattutto sull'individuo ed anche sul contesto cui egli appartiene. In altri termini molto dipende dai tratti della personalità che si costruisce nel tempo e dalla società circostante. L'una e l'altra poi hanno la loro matrice di base nei processi educativo-formativi pregressi. Da qui l'importanza strategica di ogni momento della socializzazione di una persona che si va ad inserire, sin dalla sua nascita, nel consorzio sociale. Di tutto ciò s'interessa specificamente la sociologia dell'educazione, analizzando la fenomenologia in atto, spiegandola ed interpretandola, al fine di definire una base solida di conoscenze che risultano poi utili per un operare responsabile nel campo della formazione.

Bibliografia

Batson, Daniel C.

(1991) *The Altruism Question. Toward a Social Psychological Answer*, Lawrence Erlbaum, Hillsdale, N. J.

Cipriani, Roberto

(2020) *L'incerta fede. Un'indagine quanti-qualitativa in Italia*, FrancoAngeli, Milano.

Cipriani, Roberto - Stievano, Alessandro

(2018) (a cura di) *Prendersi cura. Malati, infermieri e volontari nel Giubileo della Misericordia*, FrancoAngeli, Milano.

Comte, Auguste

(1851) *Système de Politique Positive ou Traité de Sociologie instituant la Religion de l'Humanité*, Mathias, Carilian-Goeury, Dalmont, Paris.

Durkheim, Émile

(1973) *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Newton Compton Italiana, Roma [ed. or., *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Alcan, Paris, 1912].

Evans-Pritchard, Edward E.

(1937) *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Clarendon Press, Oxford [ed. it., *Stregoneria, oracoli e magia fra gli Azande*, Angeli, Milano, 1976].

Gluckman, Max

(1965) *The Ideas in Barotse Jurisprudence*, Yale University Press, New Haven-London.

Hill, Jane - Irvine, Judith

(1993) *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*, Cambridge University Press, Cambridge.

Lewin, Kurt

(1936) *Principles of Topological Psychology*, McGraw-Hill, New York [ed. it., *Principi di psicologia topologica*, Edizioni OS, Firenze, 1961].

Penner, Louis A. - Dovidio, John F.

(2005) "Prosocial Behavior: A Multilevel Perspective", *Annual Review of Psychology*, 56: 365-392.

Smith, Adam

(1759) *Teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano, 1995.

Weber, Max

(2000) *L'etica della responsabilità*, La Nuova Italia, Firenze.

(2001) *La scienza come professione. La politica come professione*, Edizioni di Comunità, Milano.

Wilson, J., Musick, M.

(1997) "Who Cares? Toward an Integrated Theory of Volunteer Work", *American Sociological Review*, 62: 694-713.

SReF 0/1 (2023): 121-134

Teologia trinitaria

RICCARDO FERRI*

Per predicatori e fedeli preparare o ascoltare l'omelia della solennità della SS. Trinità risulta un impegno spesso impervio se non frustrante. Il termine "mistero", colto non tanto nella sua accezione patristica, quanto in quella comune di realtà occulta e impenetrabile, resta così alla fine l'unica parola accostata a "Trinità". Sembra quasi che l'impietosa osservazione fatta ormai più di cinquant'anni fa da Karl Rahner (non si può sorvolare «sul fatto che i cristiani, nonostante la loro esatta professione della Trinità, siano quasi solo dei "monoteisti" nella pratica della loro vita religiosa»)[29] non riesca ad essere superata, nonostante la sempre più chiara coscienza della dimensione cristologica e pneumatologica della fede cristiana.

Una riflessione teologico-trinitaria, in particolare se svolta all'interno di un contesto accademico che vede coinvolti studenti appartenenti al tessuto vivo della comunità ecclesiale, impegnati nella catechesi e nei diversi ministeri oppure orientati verso l'insegnamento della religione cattolica, non può non tener conto di tale perdurante situazione e delle provocazioni da essa sollecitate. Per questo motivo, pur nella brevità richiesta per il presente contributo, si intende delineare un percorso articolato in quattro tappe, che parta dalla dimensione trinitaria della fede cristiana, si sviluppi attraverso una ricerca teologica ancorata alla storia della salvezza, seguendo un metodo

*ferri@pul.va. Docente stabile di *Dogmatica I (Il mistero di Dio)* presso l'I.S.S.R. "Ecclesia Mater", Pontificia Università Lateranense, Roma. Ordinario di Teologia Trinitaria e Decano della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense; Prelato Segretario della Pontificia Accademia di Teologia.

[29] K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in J. FEINER – M. LÖHRER (hrsg.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. II. Die Heilsgeschichte vor Christus, Benziger Verlag, Einsiedeln 1967, 317-401, tr. it., *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium Salutis*, II/1, Queriniana, Brescia 1969, 401-507, 404.

che rispetti l'ineffabilità di Dio nella sua trascendenza e insieme la dinamica della sua rivelazione, e giunga infine a una prospettiva in cui si colga la fecondità della fede trinitaria per una rinnovata concezione della realtà e della prassi.

1. La riscoperta della dimensione trinitaria delle fede cristiana

Qualsiasi riflessione su Dio Trinità è preceduta da ed è fondata sull'esperienza vitale della comunità ecclesiale, in cui il singolo fedele comincia il proprio percorso di vita cristiana col battesimo, amministrato nell'unico nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo (*Mt* 28,19), lo continua sostenuto dall'eucaristia e dagli altri sacramenti, indirizzandosi verso quel compimento escatologico in cui parteciperà all'eterna comunione d'amore delle persone divine. Il ritmo trinitario della vita cristiana trova la propria espressione nel testo di *Gal* 4,6: «Che voi siete figli lo prova il fatto che Dio mandò nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio, il quale grida: "Abba! Padre!"»; grazie all'invio pasquale dello Spirito Santo, il credente è costituito figlio nel Figlio, al punto da poter rivolgersi al Padre con quel termine aramaico, *Abba*, così caro al Gesù terreno e così pregnante e ricco di intima familiarità. É in virtù del dono dello Spirito che il cristiano può avere in sé il pensiero (*nous*) di Cristo (*1Cor* 2,16) e così avere accesso alle profondità della vita divina:

> Sta scritto: quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, Dio le ha preparate per coloro che lo amano. Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito; lo Spirito infatti conosce bene ogni cosa, anche le profondità di Dio. Chi infatti conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai conosciuti se non lo Spirito di Dio. Ora noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere ciò che Dio ci ha donato (*1Cor* 2,9-12).

La conoscenza della Trinità è dunque preceduta dalla reale partecipazione alla vita della Trinità, che si concretizza in quel comandamento dell'amore con cui ci è chiesto di amare Dio «con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente e con tutta la forza» (*Mc* 12,28).

Dunque, amare Dio non solo col centro del nostro essere (cuore), non solo con la nostra vita (anima), non solo con le nostre energie (forza), ma anche con la nostra intelligenza (*dianoia*)[30]. È questo il compito della riflessione teologica, non un arido e compiaciuto esercizio intellettuale, ma l'approfondimento speculativo della rivelazione di Dio in Cristo, con un'intelligenza "battezzata" nella morte e risurrezione di lui.

2. *La storia della salvezza punto di partenza della ricerca teologica*

La partecipazione del credente alla vita trinitaria è resa possibile dal dono pasquale dello Spirito Santo, frutto della comunicazione che Dio ha fatto di se stesso nella storia della salvezza culminante nell'evento di Gesù Cristo[31]. La riflessione teologica (e quindi metodica, critica e sistematica) sulla Trinità non potrà che essere saldamente ancorata a tale intrinseco dinamismo della rivelazione divina, non per ridursi a mera ricognizione storica di tale autocomunicazione, ma per cogliere in essa l'identità di Dio quale è in se stesso.

> Di conseguenza, quali sono i tre nomi divini che intervengono nell'economia della salvezza, tali sono pure nella teologia cioè [...] nella scienza che noi abbiamo della vita eterna di Dio. Per noi, questa economia della salvezza è la sorgente unica e definitiva di ogni conoscenza circa il mistero della Trinità. L'elaborazione della dottrina trinitaria ha il suo punto di partenza nell'economia della salvezza[32].

Dopo che nella Modernità la dottrina trinitaria si è ridotta a una considerazione astratta delle caratteristiche e proprietà delle persone divine e del loro rapporto con l'unica essenza (previamente stabilita nel trattato *De Deo Uno*), col conseguente isolamento del trattato *De Deo Trino* rispetto

[30] Cfr. P. CODA, Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia, Città Nuova, Roma 2011, 13.

[31] CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione Dogmatica sulla divina Rivelazione. Dei Verbum, 2-4, in EV 1, 873-876.

[32] COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia – Cristologia – Antropologia* (1982), in *EV* 8, 423.

all'insieme dell'esposizione teologica (il cosiddetto "esilio della Trinità")[33] e la sua corrispondente irrilevanza pratica per la vita del cristiano, la riscoperta novecentesca delle fonti bibliche e patristiche ha spinto autorevoli teologi a riconsiderare l'economia della salvezza centrata in Cristo come luogo originario per la conoscenza della Trinità. Come noto, l'autore che con più vigore e rigore ha sottolineato la necessità di una riflessione trinitaria che non parta da ipotesi irreali ma dalla concretezza dell'evento di Gesù Cristo è stato Karl Rahner col suo *Grundaxiom*: «La Trinità "economica" è la Trinità "immanente" e viceversa»[34].

Al di là dei limiti ampiamente evidenziati da molti autori per la seconda parte della formula[35], resta indicativo quanto espresso dalla Commissione Teologica Internazionale: «L'assioma fondamentale della teologia odierna si esprime molto correttamente nella formulazione seguente: la Trinità che si manifesta nell'economia della salvezza è la Trinità immanente; è la Trinità immanente che si comunica liberamente e a titolo gratuito nell'economia della salvezza»[36].

Ciò significa che non è possibile pretendere di giungere a cogliere l'identità più intima di Dio, l'eterno dinamismo di dedizione interpersonale della vita divina, se non partendo dalla libera e gratuita comunicazione della Trinità nella storia della salvezza. È, dunque, metodologicamente necessario ripercorrere le varie tappe con cui Dio, a partire dall'esperienza di Abramo, ha manifestato se stesso entrando in relazione coi destinatari da lui di volta in volta costituiti (Mosè, i profeti, il popolo dell'alleanza), per giungere infine ad accogliere l'invio del Figlio che nello Spirito ha svelato il volto del Padre. Nell'evento pasquale viene così rivelato il segreto delle profondità di Dio e cioè che «Dio è *agape*» (*1Gv* 4,8).

> In questo si è manifestato l'amore di Dio in noi: Dio ha mandato nel mondo il suo Figlio unigenito, perché noi avessimo la vita per

---

33 Cfr. B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1985, 13-17.

34 K. RAHNER, Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza, 414.

35 Per la ricezione critica del *Grundaxiom* rahneriano, Cfr. L.F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 40-60.

36 COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia – Cristologia – Antropologia*, 424.

> mezzo di lui. In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati (*1Gv* 4,9).

L'amore che è il Padre (*ho theos*)[37] si riconosce perciò nel fatto che egli ha e che ha inviato nel e per il mondo il Figlio unigenito e tale *agape* si fa presente agli uomini per mezzo dello Spirito Santo: «In questo si conosce che noi rimaniamo in lui ed egli in noi: egli ci ha donato il suo Spirito» (*1Gv* 4,13)[38]. Dunque Dio non solo agisce misericordiosamente e amorevolmente nei confronti dell'umanità (come già evidente nell'Antico Testamento), ma in tale agire ha comunicato ciò che "è" in se stesso, la sua identità più intima e profonda, il suo essere dedizione assoluta e incondizionata di amore, *communio personarum*. Allora, se da una parte l'agire trinitario di Dio nella storia della salvezza ci conduce a conoscere e contemplare l'essere trinitario di Dio nella sua vita immanente, dall'altra, la Trinità immanente è il presupposto della Trinità economica: nella vita intima di Dio troviamo il fondamento trascendente, la condizione di possibilità di quanto Dio ha compiuto liberamente e gratuitamente nella storia della salvezza[39]. La considerazione dell'economia salvifica ci consente allora di giungere alla conoscenza della Trinità in se stessa; ma la contemplazione di questa ci permette di riconsiderare tutta l'opera di Dio *ad extra*, dalla creazione, all'alleanza, alla Pasqua di Cristo, e in prospettiva fino all'*eschaton*, alla luce dell'identità trinitaria di Dio[40]. Viene così superata la perniciosa separazione moderna dei due trattati teologici *De Deo Uno* e *De Deo Trino* (i quali presupponevano, almeno logicamente, la "priorità" dell'unità rispetto alla Trinità) e, insieme, anche il limite di alcune proposte contemporanee (fondate su un approccio di tipo pericoretico o comunionale), che rischiano di postulare una certa "priorità" della Trinità sull'unità. Unità e Trinità sono

---

[37] Cfr. K. RAHNER, *Theos im Neuen Testament*, in *Schriften zur Theologie*, I, Benziger, Einsiedeln 1960[4], 91-167, tr. it. *Theos nel Nuovo Testamento*, in *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1065, 467-585.

[38] Cfr. P. CODA, L'agape come grazia e libertà. Alla radice della teologia e prassi dei cristiani, Città Nuova, Roma 1994.

[39] Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia – Cristologia – Antropologia*, 427.

[40] G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Cerf, Paris 1969, 229ss.

invece co-implicate nella circolarità individuata tra Trinità economica e Trinità immanente, sulla quale trova fondamento l'illustrazione teologica di quanto contenuto nella rivelazione e attestato nella Scrittura.

3. Il metodo teologico-trinitario: tra remotio e revelatio

Accostarsi con l'intelligenza a Colui che è al di là di ogni limite, parlare di Colui che oltrepassa ogni linguaggio, richiede innanzitutto la consapevolezza della finitezza dell'umano pensare, per evitare il rischio prometeico di spingersi oltre quella e per tentare, al contrario, di avvicinarsi contemplativamente a Colui che mai potrà essere afferrato e carpito. Agostino d'Ippona afferma più volte nel suo *De Trinitate* che Dio-Trinità è più vero di quanto possa essere pensato e ancora più vero di quanto possa essere espresso[41]. Ciò significa che il nostro linguaggio non riesce a esprimere fino in fondo ciò che viene pensato di Dio e, a sua volta, ciò che viene pensato non potrà mai raggiungere ciò che Dio è; in altre parole, tratte di nuovo da Agostino, «*si comprehendis, non est Deus*»[42]: se si cerca di avere una conoscenza comprensiva, misurante e calcolante di Dio, se si cerca di costringerlo dentro categorie e schemi troppo umani, il risultato non consisterà in altro che in un *idolo* creato e plasmato a immagine e somiglianza dell'uomo. Le parole sarcastiche di Senofane di Colofone (i vari popoli rappresentano gli dei con le proprie sembianze, tanto che se anche buoi e cavalli potessero fare altrettanto, gli uni raffigurerebbero gli dei come buoi e gli altri come cavalli)[43], con cui si apre la lunga storia del pensiero filosofico, restano un ammonimento salutare e sempre attuale anche per la teologia, al fine di evitare ogni ingenuo antropomorfismo; l'amara esperienza del vitello d'oro, con la quale il popolo d'Israele ha preteso di identificare in una statua (un "questo qui") il Dio che lo ha liberato dall'Egitto (*Es* 32), costituisce un ulteriore monito a sottrarsi a ogni forma di idolatria. Il gesto di Mosè, che si toglie i sandali di fronte al roveto ardente (*Es* 3,5), quel segno nel quale Dio si rivela come YHWH, come l'«Io sono colui che sono» (*Es* 3,14), è invece un invito all'umiltà nel momento in cui, in ogni luogo e in ogni

[41] AGOSTINO, *De Trinitate*, 7, 4, 7; 5, 1, 1. I testi di Agostino sono tratti dalla *Nuova Biblioteca Agostiniana*, Città Nuova, Roma 1965-.

[42] AGOSTINO, *Sermo* 117, 3, 5.

[43] DIELS-KRANZ, 21 B, 15.

tempo, si accoglie la manifestazione di Colui il cui volto nessuno può vedere e rimanere vivo (*Es* 33,20).

Dunque il primo impegno dell'opera teologica, più che dare risposte a domande rimaste inevase in altri ambiti del sapere, consiste in un'istanza regolativa, in una purificazione del pensiero, che viene spinto a indagare il *quomodo non sit*, piuttosto che il *quomodo sit* di Dio[44].

Seguendo Tommaso d'Aquino, infatti, si può rilevare che, nell'ordinario modo di procedere della conoscenza umana, dopo aver constatato l'esistenza di qualcosa (*an sit*), se ne ricerca il *quomodo sit*, ossia le proprietà che la qualificano, per giungere infine a coglierne il *quid sit*, cioè le sue proprietà essenziali[45]. Il discorso su Dio, tuttavia, ha una sua peculiarità, in quanto di Lui, come già premesso ed evidenziato dai risultati delle *quinque viae*[46], non è possibile conoscere in questa vita il *quid est*[47].

Il *quomodo* di Dio può dunque essere attinto solo in forma negativa; e per riflettere su come Dio non è, il metodo proposto è esplicitamente quello della *via remotionis*: si tratta di negare a Dio tutto ciò che, presente nelle creature, non conviene a Lui, in quanto trascendente principio e fine di ogni cosa; il risultato è arrivare ad affermare di Dio le perfezioni corrispondenti a ciò che è negato, sebbene esse siano totalmente altre rispetto a quelle proprie delle realtà create[48].

Ciò non conduce tuttavia a un apofatismo totale: pur avendo come riferimento l'insegnamento dei grandi maestri del periodo patristico (Dionigi Areopagita, Giovanni Damasceno), i quali hanno sottolineato l'inconoscibilità di Dio, Tommaso tuttavia non ne esclude in assoluto la

---

[44] Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* (*STh*) I, q. 1, a. 1. Il testo di *STh* è tratto da TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica (Summa Theologiae)*, ESD, Bologna 1985.

[45] *STh* I, q. 3, prol: «Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciamus de eo quid sit».

[46] *STh* I, q. 2.

[47] Molti sono i passi della *STh* in cui viene affermata l'impossibilità di conoscere l'essenza di Dio in questa vita: *STh* I, q. 2, a. 1; q. 3, aa.3-5; q. 8, a. 1; q. 12, aa. 1-13; q. 88, aa. 2-3; II-II, q. 8, a. 7.

[48] P. CODA, Contemplare e condividere la luce di Dio. La missione della teologia in Tommaso d'Aquino, Città Nuova, Roma 2014.

conoscenza, purché tale conoscenza non sia intesa come comprensione intellettuale dell'essenza divina[49]. Di conseguenza,

> noi conosciamo di Dio la sua relazione con le creature, che cioè è la causa di tutte, e la differenza esistente tra esse e lui, che cioè egli non è niente di quanto è causato da lui, e che tali cose vanno escluse da lui non già perché egli sia mancante di qualcosa, ma perché tutte le supera[50].

D'altra parte, il Dio trascendente, che nessuno ha mai visto, né potrà mai conoscere (almeno *in statu viae*) nel suo *quid est*, ci si è reso accessibile nell'umanità assunta dal Figlio unigenito: «Dio nessuno l'ha mai visto; il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato» (*Gv* 1,18). Dunque, fermo restando il limite dell'incomprensibilità, in questa vita, dell'essenza divina, la conoscenza di Dio in virtù della rivelazione compiuta dal e nel Figlio, attraverso la testimonianza della comunità apostolica e degli agiografi, apre la strada a quella *remotio obscuritatis* che raggiungerà la sua pienezza nella *visio beatifica*[51]. In questo modo vengono poste le premesse per una riconsiderazione dell'Essere divino che, dopo essere stato avvicinato in modo negativo, quanto alla sua essenza, può essere accolto e indagato nella distinzione personale manifestata all'uomo grazie alla rivelazione di Cristo. La conoscenza non comprensiva del *quomodo sit* o meglio *non sit* di Dio offre le condizioni preliminari per la ricezione e illustrazione del culmine dell'autocomunicazione divina, laddove il Figlio inviato dal Padre mostra nello Spirito come l'unica vita divina si attui nell'eterno circolo d'amore delle persone trinitarie.

---

[49] Secondo questo senso di "comprensione" (ciò che è afferrato intellettualmente dal comprendente), Dio infinito non può essere racchiuso da un'intelligenza finita (*STh* I, q. 12, a. 7); c'è però un altro senso di "comprensione", ed è quello proprio dei beati, inteso come il raggiungere ciò a cui si tende, unendosi a Colui che è desiderato.

[50] *STh* I, q, 12, a. 12: «Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur; et quod haec non removentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit».

[51] *STh* II-II, q. 171, a. 1, ad 4; q. 174, a. 4; q. 175, a. 3. Cfr. A. SARMENGHI, *Rimuovere l'oscurità. Conoscenza e amore nella Somma di Teologia di Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 2021.

Resta comunque fermo il principio che l'ermeneutica dei termini rivelati, sia per quanto riguarda l'unità divina, sia per quanto riguarda la Trinità delle persone, non può che seguire la norma analogica indicata dal Concilio Lateranense IV: «tra il creatore e la creatura per quanto grande sia la somiglianza, maggiore è la differenza»[52]. Lo scarto tra il significato di qualsiasi parola nella sua referenza creaturale e quello nella sua referenza divino-trinitaria implica un'attenta opera di trasposizione semantica, che eviti il rischio di riferire a Dio quanto appartiene invece unicamente alla creatura.

4. Dalla teologia trinitaria all'ontologia trinitaria

La riflessione teologica sulla rivelazione trinitaria ha accompagnato la storia bimillenaria del cristianesimo. La comunità cristiana ha progressivamente illustrato quanto testimoniato dalla Tradizione e attestato nella Scrittura, attraverso il contributo dei suoi membri più illustri, nel dialogo con la cultura coeva e nel confronto con quelle interpretazioni riconosciute come riduttive o errate. Punti di non ritorno in quest'opera di definizione della fede sono state le formulazioni dogmatiche dei concili ecumenici e del magistero ecclesiale. Grazie al lavoro di approfondimento dei Padri della Chiesa e dei Dottori medievali è stata elaborata una serie di categorie servite non solo per esprimere quanto rivelato circa l'identità trinitaria di Dio, ma anche per riconsiderare, alla luce dell'archetipo divino, la realtà dell'uomo e del mondo. La dottrina trinitaria ha manifestato tutta la sua fecondità quando, da una parte, ha impiegato concetti e termini tratti dell'esperienza umana per esprimere analogicamente il mistero ineffabile di Dio e, dall'altra, ha colto nel referente trinitario dei medesimi il fondamento per una più penetrante comprensione dell'essere creato.

Prendiamo in considerazione, a titolo esemplificativo, solo alcuni dei casi più emblematici[53].

---

[52] H. DENZINGER – A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, P. Hünermann (ed.), ed. bilingue, EDB, Bologna 1995, 806: «Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior dissimilitudo notanda».

[53] Cfr. R. FERRI, *Persona e relazione. Un percorso storico-ermeneutico*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2020.

Innanzitutto l'idea di persona, che proprio in ambito trinitario assume una consistenza ontologica pressoché assente in alcuni dei termini che nell'Antichità la designavano (si pensi al greco *prosōpon* e al latino *persona*) o che perde gradualmente quella dimensione emanazionista (e dunque subordinazionista) che caratterizzava invece quello più metafisico di *hypostasis*: nell'unità dell'essenza divina, "persona" indica la distinta sussistenza del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Progressivamente, poi, attraverso la mediazione cristologica, il vocabolo trova un suo utilizzo anche a livello antropologico (fino a giungere alla celebre definizione di Boezio: «sostanza individuale di natura razionale»)[54]. Una volta individuata nell'uomo una, seppur debole, analogia con la Trinità, le strutture e caratteristiche della persona umana sono state utilizzate come strumento ermeneutico per una più profonda intelligenza dell'essere persona in Dio: è quanto avviene con le triadi che Agostino rintraccia nell'animo umano e che diventano *similitudines* per illustrare la distinzione nell'unità delle persone divine (*De Trinitate*, 9-14). Si tratta di un approccio intra-soggettivo che, a livello trinitario, sarà approfondito e rigorizzato nel Medioevo, ma che troverà una ripresa a livello antropologico nella Modernità, per lo sviluppo dell'idea di soggetto.

Lo stesso Agostino, però, introduce un altro modello, non più intra- ma inter-soggettivo, tratto dal dinamismo dell'amore, il quale implica sempre tre elementi: colui che ama, colui che è amato e il vincolo che li lega. Tale modello, intuito e presentato, ma non sviluppato, in *De Trinitate*, 8 e 15, viene ripreso nel Medioevo e riformulato in modo originale da Riccardo di San Vittore, aggiungendo ai due reciproci referenti dell'*amor mutuus* il *condilectus*, colui che è vicendevolmente amato da coloro che si amano[55]. Si tratta di un paradigma che ha incontrato grande accoglienza nella Contemporaneità, sia a livello antropologico, sia a livello trinitario. Prima di prenderlo in considerazione, vogliamo però soffermarci su alcuni ulteriori concetti connessi, sin dall'epoca patristica, all'idea di persona trinitaria.

---

[54] BOEZIO, *Contra Eutychen et Nestorium*, III,1-6, in SEVERINO BOEZIO, *La consolazione della filosofia – Gli opuscoli teologici* (a cura di L. Obertello), Rusconi, Milano 1979.

[55] RICCARDO DI S. VITTORE, *La Trinità* (a cura di M. Spinelli), Città Nuova, Roma 1990.

Si tratta in primo luogo di una concezione di alterità non più estrinseca e inferiore rispetto all'unità (come nel platonismo) ma co-implicata insieme a quella. Quando Agostino, all'inizio del *De Trinitate*, formula in modo originale la fede cattolica nella Trinità, afferma che Padre, Figlio e Spirito Santo sono un solo Dio nell'unità della medesima sostanza, sebbene il Padre non sia il Figlio, il Figlio non sia il Padre e lo Spirito Santo non sia né il Padre, né il Figlio[56].

Tale modo di esprimersi nasconde una novità dirompente rispetto alla metafisica platonica, in cui l'Uno, in quanto Uno, non ammette alcuna diversità e alterità. L'accoglienza della rivelazione cristiana permette invece ad Agostino di affermare che Padre, Figlio e Spirito Santo sono uno, in quanto sono l'unico Dio, ma nello stesso tempo sono distinti l'uno dall'altro[57].

Per approfondire speculativamente in che cosa consista tale alterità e distinzione i Padri Cappadoci in Oriente e Agostino in Occidente introducono in teologia la categoria di relazione, che verrà gradualmente a identificarsi con quella di persona divina, fino a giungere a coincidere con essa, come avviene nella celebre formulazione di Tommaso d'Aquino, secondo cui la persona divina è "relazione sussistente"[58]. La relazione perde, in ambito trinitario, quella dimensione di accidentalità che la connotava nel quadro categoriale aristotelico e acquisisce una densità ontologica equipollente a

---

[56] AGOSTINO, *De Trinitate*, 1,4,7: «Pater et Filius et Spiritus Sanctus *unius eiusdemque substantiae* inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem, ideoque *non* sint *tres dii sed unus Deus,* quamvis Pater Filium genuerit, et ideo Filius non sit qui Pater est; Filiusque *a Patre* sit *genitus*, et ideo *Pater non sit* qui *Filius* est; *Spiritus*que *Sanctus* nec Pater sit nec Filius, sed tantum Patris et Filii Spiritus, Patri et Filio etiam ipse coaequalis et ad Trinitatis pertinens unitatem».

[57] P. CODA, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il* De Trinitate *di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008, 116-117: «Per comprendere la novità di quest'affermazione, bisogna rifarsi a un testo decisivo per la filosofia antica: un dialogo dell'ultimo Platone, il *Parmenide*, il dialogo dell'Uno, l'*en*. In esso, Platone mostra che l'Uno, in se stesso, per essere uno, non conosce distinzione e alterità. L'Uno è uno, quindi non c'è altro che non sia l'Uno. Agostino, partendo dalla rivelazione, per cui il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono uno, perché sono la stessa sostanza, ma allo stesso tempo sono diversi, sono altri l'uno dall'altro, per affermare questa verità nega l'identità a livello personale dei tre. Introduce cioè il "non" della distinzione dentro la predicazione dell'Uno».

[58] *STh* I, q. 29, a. 4: «Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem».

quella della sostanza[59]. Ciò significa che, oltre al suo fondamentale carattere di *esse ad* (indicante qualcosa rivolto verso l'altro, in rapporto a qualcos'altro), la relazione viene ad assumere chiaramente anche un suo peculiare *esse in*.

L'impulso venuto dalla riflessione trinitaria ha trovato il suo corrispettivo sul piano antropologico: nel Novecento ci si sofferma infatti sulla dimensione relazionale della persona umana di cui viene sottolineato l'aspetto "dialogico" e "trialogico"[60]. Se non c'è "io" senza "tu", né "tu" senza "io", la loro relazione può avvenire solo grazie a un "terzo", che può essere inteso come "mezzo" o come frutto della relazione oppure (integrando insieme i due sensi) come «termine intenzionale intrinseco alla relazione stessa di reciprocità»[61].

I guadagni raggiunti in ambito antropologico hanno avuto, a loro volta, una ricaduta a livello trinitario, intrecciandosi con la centralità data nella seconda metà del Novecento alla presentazione giovannea di Dio come *agape* (*1Gv* 4,8). Se Dio è *agape*, la sua unità non è quella del monolite ma unità relazionale d'amore, *communio personarum*, in una reciprocità che supera la chiusura del mutuo rapporto e si realizza attraverso un vincolo partecipativo che implica il fare spazio in sé all'altro da sé in un terzo che custodisce l'alterità e la apre alla comunione.

La categoria di comunione, che riprende e sviluppa quella patristica di pericoresi, ma in una più stretta correlazione con la cristologia, l'ecclesiologia, la dottrina del peccato e della grazia, diventa così decisiva per esprimere insieme unità e alterità, identità e differenza, al punto da poter essere considerata una delle cifre più caratteristiche della teologia contemporanea[62].

---

[59] Passaggio, comunque, già iniziato con la riflessione agostiniana. Cfr. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösel Verlag, München 1968, tr. it., *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969, 140-141.

[60] Cfr. G. CICCHESE-G. CHIMIRRI, Persona al centro. Manuale di antropologia filosofica e lineamenti di etica fondamentale, Mimesis, Milano 2016.

[61] P. CODA, *Dalla Trinità*, 566.

[62] Cfr. R. FERRI, Essere e comunione. A confronto con la prospettiva teologico-trinitaria di G. Greshake, Lateran University Press, Città del Vaticano 2015.

Dal percorso appena accennato risulta evidente innanzitutto la prospettiva transdisciplinare in cui le nozioni a cui si è fatto riferimento si sono sviluppate e progressivamente definite: il loro passaggio attraverso molteplici approcci epistemologici ed orientamenti metodologici ha dato luogo a progressivi trasferimenti di significato e a nuove e spesso inattese valenze dei termini[63].

In secondo luogo, appare chiaro che la rivelazione trinitaria dell'unico Dio comunicatosi in Cristo ha dischiuso nuove possibilità di comprensione della realtà: è il campo aperto dell'ontologia trinitaria, la quale si impegna, in dialogo coi diversi ambiti del sapere, a un'indagine non solo su Dio, ma anche sull'uomo e la sua prassi, sul mondo, sull'essere, nell'orizzonte di quella relazionalità, reciprocità e comunione che la rivelazione trinitaria ha manifestato e offerto all'esperienza e alla riflessione umana[64].

Bibliografia

CODA P., Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia, Città Nuova, Roma 2011.

CIOLA N., Teologia Trinitaria. Storia, metodo, prospettive, Dehoniane, Bologna 1996.

FERRI R., Essere e comunione. A confronto con la prospettiva teologico-trinitaria di G. Greshake, Lateran University Press, Città del Vaticano 2015.

FERRI R., *Persona e relazione. Un percorso storico-ermeneutico*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2020.

FORTE B., Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano, Paoline, Roma 1985.

[63] Significativa la sollecitazione all'uso di un metodo transdisciplinare venuta da Papa Francesco nella Costituzione Apostolica *Veritatis gaudium*, promulgata l'8 dicembre 2017 (*Proemio*, 4).

[64] Cfr. P. CODA – M.B. CURI – M. DONÀ – G. MASPERO, *Manifesto. Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria*, Città Nuova, Roma 2021.

GRESHAKE G., Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Herder, Freiburg i.B. 1997, tr. it., Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria, Queriniana, Brescia 2000.

KASPER W., *Der Gott Jesu Christi*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1995[5], tr. it., *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 2008[8].

LADARIA L.F., *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012.

LIEGGI J.P., *Teologia trinitaria*, Dehoniane, Bologna 2019.

STAGLIANÒ A., Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario, Dehoniane, Bologna 1996.

SReF 0/1 (2023): 135-149

Le scienze religiose e la storia

ANTONIO GRAPPONE*

Il corso di studi in Scienze religiose prevede l'insegnamento delle principali branche della filosofia e della teologia, secondo la migliore tradizione ecclesiale. In tale contesto, lo studio della storia della Chiesa, e della teologia patristica in particolare, potrebbe apparire come una sorta di complemento culturale, certamente necessario, ma non immediatamente integrabile con le altre discipline. In questo senso non aiuta la *forma mentis* oggi dominante in ambito universitario, almeno in non poche istituzioni "laiche", che tende alla specializzazione e alla settorializzazione degli insegnamenti e, per quanto riguarda la storia, all'applicazione di metodi che tendono a escludere l'inserimento della materia in un più ampio quadro di senso.

Lo scopo di questo intervento è mostrare come, in ambito filosofico-teologico, la storia della Chiesa, e in particolare della Chiesa dei Padri, non possa essere considerata una mera materia complementare. Per questo sarà necessario tratteggiare almeno brevemente sia il significato teologico della storia in quanto tale, sia la singolare rilevanza dei primi secoli della Chiesa in quanto fondativi e determinanti per gli sviluppi successivi.

* agrappone@rmroma.it. Docente incaricato di *Storia della Chiesa e Patrologia* presso l'I.S.S.R. "Ecclesia Mater", Pontificia Università Lateranense, Roma.

1. Storia, rivelazione e teologia

Nonostante il celebre contributo di Henry-Irénée Marrou, e i suoi sviluppi, per altro sostanzialmente limitati al campo ecclesiale[65], attribuire alla storia un significato teologico potrebbe ancora apparire agli occhi di non pochi intellettuali un retaggio del passato, del tutto fuori luogo nel contesto degli studi attuali, che privilegiano approcci apparentemente "oggettivi", fondati su analisi in cui l'elemento statistico, numerico, sembra prevalere rispetto ad altri criteri. Non è mia intenzione discutere qui come e quanto in realtà, dietro il paravento di certi metodi, soggiacciano vecchie ideologie storicistiche di remota derivazione hegeliana, dove ogni dato viene incasellato in una certa precostituita visione del mondo. D'altronde in questo atteggiamento non vi sarebbe nulla di male, se non si ammantasse della pretesa di oggettività, o "scientificità", come si preferisce dire oggi. Troppi storici sembrano aver dimenticato la lezione di Marc Bloch. Dovrebbe essere evidente che non si fa storia senza un quadro di riferimento ideale, quindi la pretesa oggettività della ricerca va sempre ridimensionata e messa in relazione a una valutazione del paradigma epistemologico all'interno del quale i dati vengono proposti. In altre parole, il punto di vista dello storico va sempre considerato e tenuto presente quando si valuta il suo lavoro.

Per comprendere l'importanza che assume l'orizzontate ideale in cui gli eventi vengono collocati, basta guardare alla storia stessa della storiografia. Quest'ultima ha conosciuto un momento cruciale di svolta metodologica con la pubblicazione della «*Storia della Chiesa* di Eusebio di Cesarea», nei primi decenni del quarto secolo. Rispetto alla storiografia classica, l'opera eusebiana presenta alcune novità, per lo meno due acquisizioni metodologiche che risulteranno irrinunciabili per gli sviluppi successivi della ricerca: innanzitutto l'opera è fondata su una ricca documentazione puntualmente riportata nel testo, inoltre i protagonisti della narrazione non sono idealizzati in modo unilaterale, ma generalmente presentati nel chiaroscuro dell'esistenza reale. Chi conosce la storiografia antica, così poco attenta alla documentazione e incline all'idealizzazione, si rende subito conto della radicale novità. Da dove deriva questo approccio così attuale?

[65] Il principio fondamentale della teologia cristiana della storia: nulla è profano se tutto va santificato (Pasquale 2010: 15).

Tra le obiezioni mosse a Eusebio dai suoi critici moderni, la più importante è quella di leggere la storia secondo un paradigma provvidenzialistico, cioè teologico: gli viene imputato di orientare i dati sull'idea che il Dio di Gesù Cristo guidi la storia.

> Una vecchia questione… è quella dell'obiettività… di Eusebio storico. Posto il fatto, incontrovertibile, che senza l'opera di Eusebio non avremmo la possibilità di fare storia dei primi secoli della chiesa, e una volta detto, con altrettanta ovvietà, che non possiamo giudicare Eusebio, e tutta la storiografia dei tempi passati, con il metro degli storici contemporanei, dobbiamo riconoscere che, come avviene con tutti gli storici, egli legge il materiale a disposizione secondo un preciso punto di vista. (Simonetti- Prinzivalli 1999: 211).

Eppure è precisamente questa impostazione che permette al vescovo di Cesarea di liberarsi dagli schemi storiografici dominanti per ricercare un'esposizione più oggettiva possibile del dato storico. Di fatto Eusebio adotta lo stesso criterio delle storie bibliche: è vero che Dio guida la storia, ma non al modo degli dèi pagani né al modo dello "spirito" immanente, implicito nei diversi storicismi moderni e contemporanei. Il Dio biblico rispetta la libertà dell'uomo agendo a livello "metastorico", integrando cioè nel suo progetto, ossia nella "storia della salvezza", tanto il bene quanto il male, tanto la fedeltà quanto i tradimenti, in una sintesi superiore che sarà plasticamente descritta da Agostino *(De Civitate Dei, XI, 17-18-XIV, 27)*. Eusebio dunque non ha bisogno di esaltare i protagonisti né di nasconderne contraddizioni ed errori, ossia non ha bisogno di far "quadrare i conti", perché la Provvidenza divina agisce ben al di là della comprensione umana. La sua impostazione è radicata nella fede che proprio la massima tragedia, il massimo fallimento dell'umanità, la Croce di Cristo («avete ucciso l'autore della vita», At 3,15) ha acquisito nel piano divino il ruolo di evento centrale, generando la salvezza per tutto il genere umano. Da tali premesse consegue immediatamente che ciò che è davvero storico non è impedimento all'agire divino, quindi è degno di essere riportato, anche se si presentasse scomodo per il narratore o apparentemente contraddittorio con i suoi assunti.

Il contributo di Eusebio al metodo in storiografia quindi non è casuale, dimostra che il legame tra storia e teologia non è estrinseco: la rivelazione, l'azione di Dio che si fa conoscere all'uomo, strutturalmente è storica: si

dispiega nel tempo ("storia della salvezza"), accade: è l'agire di Dio che operando si rivela all'uomo senza sostituirsi ad esso; ogni azione umana, indipendentemente dalla sua valenza morale, sarà assunta per il fine che Dio si propone, la salvezza.

Anche la costituzione dogmatica *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II sulla divina rivelazione mette in chiara evidenza la natura della manifestazione di Dio agli uomini, legando il succedersi degli eventi storici alla Parola che ne svela il senso:

> L'economia della rivelazione comprende eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, mentre le parole proclamano le opere e illustrano il mistero in esse contenuto (*Dei Verbum,* 2).

Per comprendere meglio l'intimo rapporto tra storia e rivelazione, possiamo far riferimento al biblico termine-chiave "parola", in ebraico *dābār*[66]; la rivelazione infatti è la parola di Dio rivolta agli uomini. La traduzione greca dell'Antico Testamento, detta dei Settanta (LXX), è stata realizzata da ebrei nel III-II secolo a.C.; per rendere *dābār* adotta, a seconda del contesto, due termini greci non perfettamente equivalenti tra loro; è un tentativo di restituire in greco la ricchezza concettuale del termine ebraico. I due termini sono *rhēma* e *logos*; il Nuovo Testamento li utilizzerà allo stesso modo, approfondendone il significato (Kleinknecht, Hermann et al. 1970)[67].

Il termine *rhēma* tende a coprire l'ambito semantico di "parola/evento, parola/fatto": «le parole (*rhēmata*) che io dico sono Spirito e vita» (Gv 6,63); «Maria… custodiva tutti questi avvenimenti (*rhēmata*) meditandoli nel suo cuore» (Lc 2,19). I fatti, ciò che accade nella storia, sono intesi come una "parola" di Dio.

Logos tende invece a coprire l'ambito semantico di "parola/ragione"; Tertulliano la rende in latino con due termini: *sermo* e *ratio* (*Adversus Praxean*, 5,3). Nel Nuovo Testamento lo troviamo evidentemente usato in entrambe le accezioni: «ogni volta che uno ascolta la parola (*logos*) del regno e non la comprende…» (Mt 13,19); «pronti sempre a rispondere a chiunque

[66] Per il significato originario di *dābār*: cfr. Schmidt 2002.

[67] Per altri significati dei termini *logos* e *rhēma*: cfr. Balz, Horst - Schneider Gerhard 2004.

vi domandi ragione (*logos*) della speranza che è in voi» (1Pt 3,15). La valenza di "espressione razionale, sapiente", propria del termine *logos*, ha fatto sì che venisse adottato per designare la seconda Persona della Trinità nella sua condizione trascendente: «in principio era il Verbo (*logos*)» (Gv 1,1), tanto nella sua funzione creatrice: «tutto è stato fatto per mezzo di lui», quanto in quella redentrice: «il Verbo (*logos*) si è fatto carne» (Gv 1,14).

Da queste semplici considerazioni lessicografiche emerge come la parola di Dio, nella sua insondabile e infinita profondità, in Cristo si è fatta accessibile alla ragione umana, in un linguaggio comprensibile. Dio si rivela rivolgendo all'uomo la sua parola (*dābār*) che è fattuale, creativa, storica e al contempo razionale, intellegibile, accessibile alla ragione. Evidentemente un evento storico, una pura fattualità, in sé non è rivelazione, come non lo è un semplice concetto, un'idea astratta, bensì è rivelazione l'evento reso intellegibile dalla Parola divina.

Nella prospettiva cristiana, la storia universale ha un inizio, la creazione, ha una fine, la parusia, ma ha soprattutto un centro: l'incarnazione, la passione, la morte, la risurrezione di Gesù Cristo Figlio di Dio: è il momento in cui la Parola eterna (il Logos) si fa uomo, l'ingresso definitivo e totale di Dio (eterno e trascendente) nella storia. Questo fatto determina un paio di conseguenze imprescindibili: i fatti storici diventano comprensibili in relazione al Logos centro della storia, pienamente rivelato nella sua azione salvifica, quindi la storia ne risulta ordinata e determinata in due versanti: "prima di Cristo" da leggersi come un tempo di preparazione e di attesa, di progressivo avvicinamento; "dopo Cristo" un tempo per conoscere e annunciare all'umanità il Salvatore, un tempo caratterizzato dalla presenza velata del Logos nella Chiesa (il tempo del "già e non ancora"), nell'attesa che la storia, che ha avuto un inizio, abbia il suo termine e raggiunga il suo scopo: l'unione definitiva di Dio con l'umanità redenta

La *Dei Verbum* non manca di sottolineare la centralità del mistero pasquale di Cristo nell'economia della rivelazione divina:

> (Cristo), col fatto stesso della sua presenza e con la manifestazione che fa di sé con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli, e specialmente con la sua morte e la sua risurrezione dai morti, e infine con l'invio dello Spirito di verità, compie e completa la rivelazione e la corrobora con la testimonianza divina, che cioè Dio è con noi per

> liberarci dalle tenebre del peccato e della morte e risuscitarci per la vita eterna» (*Dei Verbum*, 4).

La storia umana così concepita acquista una sorta di "doppio statuto", mostrandosi al contempo come ambito in cui si dispiega la vita umana e luogo della rivelazione di Dio. Questa sua caratteristica escluderà necessariamente due concezioni riguardo al rapporto tra storia e rivelazione, nate in qualche modo già nei primi secoli della Chiesa ma certamente molto diffuse anche nel nostro tempo. Innanzitutto l'idea che la rivelazione sia estranea alla storia: l'azione di Dio confinata in due zone marginali, o nell'intimo della coscienza soggettiva, oppure in una dimensione ultra-trascendente; in questo quadro la fede si presenta come fenomeno totalmente a-storico. All'epoca della Chiesa dei primi secoli era questa la posizione degli gnostici. Nel pensiero di ispirazione laicista, fuori e dentro la Chiesa, prevale sovente questa posizione. L'altra concezione, solo apparentemente concorrente, vede nella rivelazione un prodotto quadi deterministico della storia umana, cioè dell'uomo che progressivamente acquista piena coscienza di sé fino a superare se stesso. Si tratta di un'articolazione del cosiddetto "storicismo", una corrente di pensiero di derivazione idealistica, che identifica Dio (lo "spirito") con la storia umana, una sorta di immanentismo. La versione materialistica più celebre dello storicismo è il marxismo. Nei primi secoli della Chiesa una simile concezione della storia era propria dei filosofi stoici. Nelle sue moderne declinazioni, il cristianesimo, e in particolare la Chiesa cattolica, sono considerate tappe ormai superate dell'evoluzione umana.

2. *La singolare rilevanza della Chiesa primitiva*

Nella lunga storia della Chiesa, non tutti i periodi hanno la medesima importanza. I primi secoli costituiscono per forza di cose un periodo determinante per i fondamenti della fede e gli sviluppi della teologia. Ad essi infatti si deve la prima presa di coscienza del valore della rivelazione, come la Parola divina trasmessa attraverso la storia, testimoniata dalla Tradizione e dalla Scrittura.

Per comprendere le ragioni profonde di questo dato di fatto, mi sembra necessario riproporre un concetto fondamentale espresso da Joseph Ratzinger, reperibile in italiano nel libro "Natura e compito della teologia",

ma elaborato in precedenza, a partire dalla sua accurata ricerca su Bonaventura da Bagnoreggio, svolta in occasione dell'abilitazione all'insegnamento universitario. Il teologo tedesco comprende la rivelazione come il dialogo tra Dio e l'uomo, intrapreso per iniziativa divina. Come in ogni dialogo autentico, la parola originaria viene pronunciata in attesa di una risposta, senza la quale non si potrebbe stabilire alcun dialogo; allo stesso modo la rivelazione inizia con una parola espressa da Dio che rimane in attesa di una risposta umana, ed è solo quando arriva la risposta che si concretizza la rivelazione. Certamente la Parola e la risposta non sono sullo stesso piano: la prima, che è divina e originaria, trascende in sé ogni comprensione e delimitazione, tuttavia rivolgendosi all'uomo, rendendosi accessibile a lui, crea la possibilità di una risposta.

L'evento decisivo, e che più chiaramente manifesta la natura della rivelazione, è il dialogo tra l'angelo Gabriele e la Vergine Maria: all'annuncio dell'angelo, che procede dalla libera iniziativa di Dio, Maria risponde in modo pertinente, dando il suo pieno assenso, e così la rivelazione si concretizza con l'incarnazione della parola di Dio in Gesù Cristo (Lc 1,26-38): la rivelazione è il Logos divino fatto carne in Maria, precisamente nella carne ricevuta da Maria. Non il Logos e basta, ma il Logos nella carne concreta, e storica, ricevuta dalla Madre.

Se dunque la parola divina è arrivata fino a noi è perché ha trovato una risposta libera e adeguata da parte dell'uomo. È la risposta di Abramo e del popolo di Israele per quanto riguarda le promesse dell'Antico Testamento, la risposta di Maria, degli apostoli e dei primi cristiani per quanto riguarda il compimento della promessa, la venuta di Gesù Cristo e la nascita della Chiesa.

La prima risposta perciò rientra necessariamente nell'ambito della rivelazione, proprio come in Gesù la natura umana non è separabile dal Logos: già Origene, a proposito della Scrittura, rileva il carattere divino-umano della rivelazione: «Negli ultimi giorni il Logos di Dio, rivestito di carne tramite Maria, uscì venendo in questo mondo, e altro era ciò che si vedeva in lui, altro ciò che si comprendeva» (*Omelie sul Levitico*, 1,1). Il contesto della risposta umana alla Parola evidentemente è la comunità cristiana, che vive degli insegnamenti degli Apostoli e li tramanda, plasmando la Tradizione. Far parte della Chiesa, accogliere la rivelazione,

significa dunque necessariamente unirsi alla risposta che i nostri Padri hanno dato anche per noi. Questa prima risposta si configura come un *unicum*, per sua natura irripetibile: nei suoi connotati essenziali costituisce il nucleo della Tradizione normativa della Chiesa. Anche la *Dei Verbum* non manca di mettere in rilievo questo dato essenziale:

> Cristo Signore, nel quale trova compimento tutta intera la rivelazione di Dio altissimo, ordinò agli apostoli che l'Evangelo [...] venisse da loro predicato a tutti come la fonte di ogni verità salutare e di ogni regola morale, comunicando così ad essi i doni divini. Ciò venne fedelmente eseguito, tanto dagli apostoli, i quali nella predicazione orale, con gli esempi e le istituzioni trasmisero sia ciò che avevano ricevuto [...], sia ciò che avevano imparato dai suggerimenti dello Spirito Santo, quanto da quegli apostoli e da uomini a loro cerchia, i quali, per ispirazione dello Spirito Santo, misero per scritto il messaggio della salvezza» (*Dei Verbum*, 7).

Ratzinger, per esemplificare questo concetto fondamentale, enumera quattro istituzioni della Chiesa antica emerse nel secondo secolo, come conseguenze inseparabili dalla Parola accolta dagli Apostoli; si tratta di acquisizioni che permangono e sostengono tutta la storia della Chiesa e che, nella loro essenza, sono sottratte a modificazioni sostanziali da parte dell'uomo. Il teologo tedesco individua quattro «concretizzazioni storiche», di eventi fondamentali che marcano «l'irripetibilità della prima risposta» (Ratzinger 2005: 157): menziona il canone delle Scritture, la *regula fidei*, la liturgia e la scoperta del legame intrinseco tra fede e ragione.

Mi sembra conveniente ripercorrere brevemente queste quattro acquisizioni fondamentali della Chiesa antica, mettendone in rilievo lo stretto rapporto con il *kerygma* apostolico, e completando il quadro con altre due istituzioni di capitale importanza, di cui siamo debitori delle prime generazioni cristiane: la struttura gerarchica della Chiesa e i fondamenti della spiritualità cristiana.

Prendiamo le mosse dalla *regula veritatis* o *regula fidei*, così denominata da Ireneo, ma già presente nella sostanza, ossia nella formulazione cristologica, oltre che nel Nuovo Testamento, anche negli

scritti subapostolici, come le lettere di Ignazio[68] o l'apologia di Aristide (*Apologia*, 6,8). Si tratta di un primo sviluppo del *kerygma*, con il quale Pietro (At 2,14-39; 3,12-26; 4,8-12; 10,34-43) e Paolo (At 13,16-41) avevano proclamato il nucleo del mistero pasquale articolandolo secondo le esigenze del loro uditorio. La regola della fede risponde agli stessi criteri, organizzando ed estendendo l'annuncio sulla base della formula battesimale trinitaria, con la quale la Chiesa accoglie i suoi membri facendoli partecipi della morte e della risurrezione di Cristo: il Battesimo infatti è concepito come il "sigillo" del *kerygma*. La qualifica di "regola" ne precisa il carattere normativo di criterio di discernimento nei confronti dei contenuti della predicazione, ponendosi sin da subito come discrimine tra ortodossia ed eresia. La forma "cristallizzata" della *regula fidei*, che nascerà nell'ambito della liturgia battesimale, è il simbolo o "credo".

Una seconda acquisizione, legata sempre alla predicazione, riguarda il rapporto necessario tra fede e ragione. La natura della fede, infatti, richiede l'adesione libera e consapevole all'annuncio kerygmatico, e quindi fin dall'inizio il riconoscimento dell'importanza della ragione per accogliere e per spiegare la fede. Si tratta di una peculiarità del cristianesimo, dove la questione della verità è al centro dell'attenzione. Mentre nell'universo religioso dell'epoca, e non solo, l'adesione a una religione è fattuale, dipende dalla pratica del culto, da un'ortoprassi rituale, nel cristianesimo è decisiva l'ortodossia, l'adesione consapevole a verità rivelate che richiedono a ogni passo una comprensione adeguata per essere fatte proprie.

> La riflessione sulla fede fu un fenomeno specificamente cristiano, perché scaturiva dall'essenza stessa di questa fede… sottraendola alla presa di un semplice fideismo o di un cieco decisionismo e collegandola alla verità. (Fiedrowicz 2010: 34).

Non casualmente sin dalle origini il principale referente del discorso cristiano in ambito pagano non è il mondo religioso, ma quello della filosofia, come esplicitato già nell'episodio di Paolo all'areopago (At 17,16-34), e come soprattutto si evidenzia in tutta la letteratura apologetica del secondo secolo. Ogni teologia seria prende le mosse e trova legittimazione nella scoperta di questa necessaria integrazione tra fede e ragione.

[68] In riferimento a questo si vedano le professioni di fede cristologica in *Efesini* 18,2, *Tralliani* 9, *Smirnesi* 1,1-2.

La sinergia di fede e ragione, implicata dal *kerygma* apostolico, ha determinato, a partire dal secondo secolo, il processo di discernimento del canone delle Scritture. In altre parole, questa sinergia, espressa nella vita della Chiesa nascente, ha dato origine alla Tradizione normativa che precede e accompagna la stessa Scrittura, specificandone i contenuti e le linee interpretative fondamentali. La *Dei Verbum* rileva con precisione questo fenomeno:

> È questa Tradizione che fa conoscere alla Chiesa l'intero canone dei libri sacri e nella Chiesa fa più profondamente comprendere e rende ininterrottamente operanti le stesse sacre Scritture (*Dei verbum*, 8).

La determinazione del canone, infatti, se, a livello "materiale", ha comportato l'attenta considerazione di quali libri fossero ascrivibili in qualche modo agli Apostoli o a i loro discepoli diretti, ha richiesto soprattutto una valutazione ragionata sui contenuti dei testi, che ha riguardato sia la coerenza degli scritti neotestamentari con il *kerygma* e la regola della fede, sia i criteri interpretativi propri della Chiesa per la comprensione cristiana dell'Antico Testamento, anzitutto contro i riduzionismi gnostici e marcioniti.

Ratzinger, riflettendo sullo strutturarsi iniziale della liturgia cristiana, sottolinea come l'assemblea cristiana costituisca sin da subito l'ambito vitale della proclamazione della Scrittura e della professione della fede (Ratzinger 2005: 159) . Per il nostro discorso, vale la pena notare come anche il culto cristiano si radichi nel mistero pasquale. L'anno liturgico delle prime comunità è centrato sulla doppia celebrazione della Pasqua, quella annuale e quella domenicale, come risulta da tutte le testimonianze di cui disponiamo. I cardini della iniziazione cristiana, Battesimo ed Eucaristia, sin dall'inizio sono focalizzati nella celebrazione della Pasqua, la scadenza naturale del percorso di iniziazione. Ogni sviluppo successivo non ha fatto che articolare la celebrazione dell'unico mistero secondo la scelta di tempi e luoghi opportuni per l'edificazione del popolo di Dio.

Dalle lettere di Ignazio di Antiochia, del secondo decennio del secondo secolo, veniamo a sapere come la struttura della Chiesa si sia ormai organizzata intorno al monoepiscopato, secondo la gerarchia di ministeri che caratterizzerà tutta la storia della Chiesa: «sorprende l'omogeneità e la solidità del ministero tripartito-gerarchico (in una città ci sono diaconi, presbiteri e un solo vescovo) in Oriente e Occidente già dal secondo secolo».

Da Ignazio si comprende come il profilo gerarchico della successione apostolica sia emerso per custodire l'unità della Chiesa, in particolare per tutelare la verità apostolica in funzione antiereticale, cioè per preservare il *kerygma* da tendenze riduzionistiche lesive della vita di fede, in particolare dal docetismo: "successine apostolica" significa essenzialmente, per la Chiesa antica, fedeltà alla testimonianza sulla morte e la risurrezione di Cristo e alle sue implicazioni necessarie.

Infine, dobbiamo menzionare la spiritualità della Chiesa antica, fondata sulla prospettiva molto concreta del martirio: «nessun fattore ha avuto un peso più rilevante nella formazione della spiritualità cristiana» (Bouyer 2013: 39). Il martirio compreso come adesione esistenziale al mistero pasquale di Cristo, infatti, non si limita a caratterizzare una fase ormai conclusa delle vicende del cristianesimo. Il dono totale di sé fino alla morte, se necessario, viene compreso come la sola risposta adeguata alla grazia divina. Tutte le forme di autentica spiritualità cristiana che ben presto si affermeranno nella Chiesa, come la verginità e il celibato o il monachesimo, poggiano sulla convinzione che il cristiano non riceva la propria identità dal praticare questo o quel rito, ma dal rispondere con tutto se stesso alla misericordia divina ricevuta nella Chiesa nella fedele imitazione di Cristo: «modello sublime di verginità, di rinuncia, di obbedienza alla volontà del Padre, di vita di preghiera, Gesù Cristo è l'ideale del monaco… monaco è colui che realizza la divina vocazione di imitare Gesù» (Colombàs 1984: 50).

3. *Breve nota conclusiva*

Torniamo ora alla questione da cui siamo partiti, ossia il posto della storia della Chiesa antica e della teologia patristica all'interno del curricolo delle scienze religiose.

Il percorso proposto, per forza di cose, è stato fin troppo sintetico, comunque spero sia stato chiarificatore. Evidentemente lo studio della storia non può essere considerato come finalizzato all'acquisizione di un'erudizione importante, ma "collaterale", solo indirettamente legata alle discipline "centrali"; tantomeno si presta a essere interpretato come una nostalgica rassegna di istituzioni e dottrine legate a una sorta di variante cristiana del "mito delle origini", l'idea di un'età dell'oro da contrapporre alle contraddizioni del nostro tempo, auspicando magari una sorta di

"archeologismo" istituzionale come soluzione per le difficoltà che oggi stiamo vivendo.

Qual è dunque lo statuto e il ruolo di questo tipo di studi in un contesto così articolato come il nostro? Una delle esigenze più chiaramente avvertite nelle verifiche finali delle acquisizioni ottenute dai nostri studenti, è quella della capacità di sintesi: se non si desse potremmo dire di aver fallito i nostri obiettivi. Proprio la ricchezza e la varietà delle discipline proposte infatti esige l'acquisizione di una visione unitaria delle discipline studiate, e a questo scopo giustamente si orientano sia diversi seminari, sia l'esame di sintesi del terzo anno. Ma i molti rami di un albero rigoglioso trovano la loro unità "naturale", nel senso etimologico di "originaria", nelle radici, che li sostengono e li alimentano. E questo è particolarmente vero per ciò che attiene alla nostra fede, fondata sulla testimonianza degli Apostoli e sulla sua trasmissione attraverso le vicende della storia, una fede nella rivelazione divino-umana del Figlio di Dio fatto uomo per noi. Richiamare l'unità - letteralmente "radicale" - del cristianesimo, vale a dire prendere coscienza della sua irrinunciabile identità, è funzione preminente dello studio della storia della Chiesa e in particolare dei Padri, uno studio estremamente attuale e necessario in un mondo, anche ecclesiale, che pretende troppo spesso di poter vivere rinunciando alle proprie radici.

Bibliografia

Balz, Horst - Schneider Gerhard

(2004) *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento II*, Paideia, Brescia.

Bloch, Marc

(1969) *Apologia della storia o Mestiere di storico,* Einaudi, Torino.

Botterweck, Johannes G.- Ringgren, Helmer

(2002) *Grande lessico dell'Antico Testamento* vol. II, Claudiana, Brescia.

Bouyer, Louis

(2013) *Storia della spiritualità 3. I padri,* EDB, Bologna.

Cacciatore, Giuseppe

(1998) *Storicismo,* in Fornero 1998: 1050 - 1053.

Conzelmann, Hans

(1966) *Il centro del tempo. La teologia di Luca*, Piemme, Casale Monferrato.

Colombàs, Garcia M.

(1984) *Il monachesimo delle origini. Complementi alla Storia della Chiesa,* Jaca Book, Milano.

Di Bernardino, Angelo

(2007) (a cura di) *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane (F-O)*, Marietti Editore, Genova-Milano.

(2008) (a cura di) *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane (P-Z)*, Marietti Editore, Genova-Milano.

Fiedrowicz, Michael

(2010) *Teologia dei padri della Chiesa. Fondamenti dell'antica riflessione cristiana sulla fede*, Queriniana, Brescia.

Fornero, Giovanni

(1998) (a cura di) *Dizionario di Filosofia di Nicola Abbagnano*, UTET, Torino.

Gribomont, Jean

(2006) *Scrittura (Sacra),* in Di Bernardino 2008: 4791 – 4797.

Guardini, Romano

(2000) *Sacra Scrittura e scienza della fede,* in La Potterie 2000: 86-91.

Kelly, John N.

(1987) *I simboli di fede della Chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del credo*, Edizioni Dehoniane, Napoli.

Kittel, Gerhard – Friedrich, Gerhard

(1970) (a cura di) *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. 6, Claudiana, Brescia.

Kleinknecht, Hermann et al.

(1970) Λέγω, λόγος, ῥῆμα, in Kittel - Friedrich 1970: 199-400.

La Potterie, Ignace de et al.

(2000) *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato.

Lécuyer, Joseph et al.

(2007) *Ministeri (ministeri ordinati*), in Di Bernardino 2007: 3284.

Marrou, Henri-Irénée

(2010) *Teologia della storia*, Jaca Book, Milano.

Moreschini, Claudio

(2004) *Storia della filosofia patristica*, Morcelliana, Brescia.

Nocent, Adrien

(1988) "Panorama storico dell'evoluzione dell'anno liturgico*"*, in *Anamnesis. L'anno liturgico. Storia, teologia e celebrazione* vol 6 : 37-47.

Danieli, Maria I.

(1985) (a cura di) *Origene. Omelie sul Levitico*, Città Nuova, Torino.

Pasquale, Gianluigi

(2010) *Il principio fondamentale della teologia cristiana della storia: nulla è profano se tutto va santificato*, in Marrou 2010: 15-45.

Ratzinger, Joseph

(2001) *Dio e il mondo. Essere cristiani nel nuovo millennio*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

(2005) *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Jaca Book, Milano.

(2017) *L'idea di rivelazione e la teologia della storia di Bonaventura*, *Opera Omnia,* vol. II, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

Simonetti, Manlio – Prinzivalli, Emanuela

(2010) *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini I,* Fondazione Lorenzo Valla, Milano.

Schmidt, Werner H.

(2002) *Dābār*, in Botterweck – Ringgren 2002: 120-144.

SReF 0/1 (2023): 151-170

Dio esiste ancora

FRANCESCO PANIZZOLI*

Non è banale storiografia (né tantomeno apologia) affermare che nella speculazione filosofica "Dio *non* è mai morto". Seppur con alterni periodi e talvolta in reazione a poderose messe in discussione della legittimità, validità e sensatezza di un discorso di tale portata e su cotanto soggetto; sia che si tratti di altisonanti dibattiti di scuola che di riflessione privata e marginale di grandi e piccoli autori (che poi, semmai, prendono la ribalta di casi mediatici noti), la questione di Dio e della sua esistenza è rimasta, sottotraccia, una questione metafisica fondamentale. Proprio per la post-modernità che sorge sull'affermazione delle sue ceneri (ricordiamo che l'espressione nietzschiana ne *La gaia scienza* è del 1887: cfr. Mondin 1968; Corriero 2007; Cimatti 2009). La bibliografia in merito è talmente sconfinata per estensione temporale e geografica che qui riportiamo solo alcune linee di fondo per orientarsi nella ricerca e in riferimento a testi cronologicamente più recenti.

1. Status quæstionis

Un volume del 2007 recensisce circa 10.000 titoli sul tema di Dio, pubblicati nel cinquantennio 1955-2005 (cfr. Sanders - De Ridder 2007) in lingua inglese, tedesca e francese, racchiusi sotto il grande mantello della *Filosofia della religione* (di cui la *Teologia filosofica* può considerarsi una branca[69]). Una recentissima indagine bibliografica sul panorama culturale

* panizzolifra@gmail.com. Docente incaricato di *Filosofia* presso l'I.S.S.R. "Ecclesia Mater", Roma.

[69] In sintesi: se la *Filosofia della religione* si occupa del macro-problema del rapporto uomo-Dio, la *Teologia filosofica/naturale/razionale* si sofferma su uno dei termini del

italiano degli ultimi 60 anni, aggiornata a Gennaio 2021 (cfr. Dolenz - Damonte 2021), a quei titoli ne aggiunge più di 500.

I fattori di questa "sopravvivenza" della *quæstio Dei* sono molteplici e sono magistralmente riordinati ed esposti, in Italia, nelle ricostruzioni storiche del prof. Micheletti[70], cui rimandiamo per le bibliografie principali. In sintesi:

a) La nota critica neopositivista al linguaggio metafisico e, dunque, per estensione, al linguaggio religioso, degli anni '30 del secolo scorso (autori/testi di riferimento: Carnap 1932; Ayer 1934a; 1934b); da cui presero le mosse ulteriori critiche e contro-risposte negli anni '60-'70 e oltre (autori di riferimento: A. Flew; R. M. Hare; A. Mc Intyre; B. Mitchell; I. M. Crombie; J. H. Hick; R. B. Braithwaite; R. Swinburne. Cfr. il dibattito riportato in Flew - Mc Intyre 1969; Ferrè 1961).
b) L'ispirazione che molti autori trovarono nel Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche* (1953) e delle *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la cedenza religiosa* (1965). Anche in questo caso, la bibliografia anzitutto su Wittgenstein e il rapporto con la religione, l'etica, la teologia, e poi di quanti a lui si ispirano (R. Rhees; P. Winch; N. Malcolm; D. Z. Phillips), è sconfinata: cfr. Kerr 1986; Puoivet 1997; Harré 2001; Phillips 1970; 1976.
c) L'enorme sviluppo (intercontinentale e anglofono) della corrente *analitica* della Filosofia occidentale, che ha riabilitato temi e discussioni di matrice propriamente teoretica, note più alla tradizione *continentale* di vecchio corso (l'Europa centrale)[71]. Soprattutto, il riaffrontare questi temi anche con il metodo e l'apparato rigoroso delle scienze simbolico-formali – la Logica, su tutte. Oggi si parla, senza pruriti eccessivi, di "Ontologia analitica",

rapporto – Dio – dal punto di vista della giustificazione razionale della sua esistenza e della sua natura (non potendo affrontare qui le distinzioni esatte, identifichiamo le tre accezioni di Teologia). Sui rapporti di inclusione o identificazione tra le varie discipline in causa (cfr. Micheletti 2010, 19-64).

[70] Un sommario bio-bibliografico lo fornisce lo stesso Micheletti 2021. Da tenere in considerazione anche Micheletti 2002; 2010.

[71] Per un'introduzione alla dicotomia storiografica cfr. D'Agostini 1997.

di "Ontologia formale", di "Metafisica analitica"[72] e, più in generale di "Formal Philosophy", come intitola un recente volume di Springer (cfr. Hansson - Hendrick 2018). Il progetto teorico di fondo di questo approccio è così descritto: «i metodi formali possono effettivamente chiarire, affinare e risolvere i problemi filosofici, sgonfiando vaghe intuizioni filosofiche in modo chiaro, nitido e conciso e, allo stesso tempo, trasformando la meraviglia filosofica in indagine scientifica» (*ivi*, v). Ciò vale per molte discipline: l'Etica, l'Epistemologia, il Diritto, l'Ontologia, oltre che alle Scienze naturali che già da secoli utilizzano il simbolismo formale; a queste si è aggiunta la Teologia filosofica tradizionale. Il merito di questa impostazione è stato quello di perfezionare l'*analisi logica* delle argomentazioni, spesso proprio di metterle in luce, estrapolandole dagli stili e dalle mille sfumature delle lingue storiche effettivamente utilizzate nel corso dei secoli dai rispettivi autori, che talvolta le nascondevano.

d) Entro questa corrente, lo svilupparsi di una *Filosofia analitica della religione* che, dunque, studierà le idee e il fenomeno religioso (incluso Dio) rispetto alla validità delle sue asserzioni, rispetto alla chiarezza concettuale e linguistica, rispetto alla coerenza e sensatezza delle proposizioni asserite (cfr. Huges 2005; Micheletti 2002).
e) L'esplodere di studi specialistici in particolare su Tommaso d'Aquino, che ha vissuto varie fasi dall'inizio del secolo scorso ad oggi[73] e che nei suoi sviluppi ha visto venire alla luce, esplicitamente

[72] Queste discipline hanno ormai un posto riconosciuto e in continuo sviluppo anche in Italia. Si deve al prof. Achille Varzi l'introduzione, nel nostro panorama nazionale, di ricerche ontologiche di matrice analitica, ormai più di vent'anni fa: cfr. Varzi 2001 (la bibliografia completa di Varzi si trova su columbia.edu).

[73] Ventimiglia distingue tre generazioni di studiosi: quelli che si impegnarono a sottolineare l'aristotelismo e dunque la dignità filosofica del tomismo (autori di riferimento: R. Garrigou-Lagrange, P. Mandonnet, A.-D. Sertillanges e altri); quelli che ne sottolinearono l'assoluta originalità (autori di riferimento: J. Maritain, E. Gilson, C. Fabro); quelli che riallacciano storicamente Tommaso e la "novità" dell'*Esse ipsum* al platonismo e al neoplatonismo (autori di riferimento: C. De Vogel, J. Kremer, W. Beierwaltes, C. D'Ancona e altri), cfr. Ventimiglia 1997, 3-37; Berti 2012.

nel 1997, una corrente denominata *Tomismo analitico* (cfr. due importanti testi in italiano: Micheletti 2007; Ventimiglia 2012), che ha in Peter Geach il suo padre fondatore (non a caso allievo di Wittgenstein). Questo, negli anni '60, accosta per la prima volta in uno studio comparativo l'Aquinate con Gottlob Frege, padre fondatore della Logica simbolica moderna (autori di riferimento: P. T. Geach, A. Kenny, H. Weidemann, J. Haldane, C. F. J. Martin, B. Davies, S. Brock, D. Braine, B. Miller). Ci limitiamo a segnalare, qui, due importanti testi tradotti in italiano: Kenny 2013; Miller 2013. A questi aggiungiamo il recente (e anch'esso emblematico nel titolo) Ventimiglia 2020.

f) Il sorgere, in contesto culturale *riformato*, di una riflessione sull'epistemologia della credenza religiosa, considerata legittima e razionale anche senza l'evidenza proposizionale e la necessità stringente delle prove a suo sostegno (autori di riferimento: A. Plantinga, N. Wolterstorff, W. P. Alston. Cfr. Plantinga 1983).

g) Il filone specifico di studio sul fenomeno dell'*ateismo*, sia filosofico che teologico (a titolo esemplificativo: Bodei 2011), che ha avuto vicende alterne da Nietzsche ad oggi, ma sempre vivo e produttivo. Fino al più recente "ritorno a Dio dopo Dio" professato dall'*anateismo* (G. Barbiellini Amidei, G. Kepel, R. Kearney. Cfr. Kearney 2012).

Oltre questi macroscopici indirizzi di ricerca, menzionerei altri tre fattori (non citati da Micheletti) che possono ritenersi significativi per il permanere e l'accrescersi dell'interesse sull'esistenza di Dio.

h) Senza dubbio la passione privata, coltivata spesso per anni e *a latere* del proprio lavoro e interesse specifico, su carte ed appunti personali, da parte di autori più o meno noti, e più o meno addentro ai lavori specifici della *Teologia filosofica*. Cito il caso emblematico di Kurt Gödel (1906-1978). Il grande logico austriaco, pur in un contesto culturale lontano dalle grandi dispute sull'essere e l'ontologia, e ben noto per i suoi risultati meta-teorici sulla incompletezza dei sistemi formali (e per tanti altri risultati tecnici, oltre che per una produzione ampia di scritti filosofici), ha portato avanti per tutta la sua vita, in forma di appunti personali poi

pubblicati postumi, una rivisitazione dell'argomento ontologico anselmiano-leibniziano, in varie redazioni, appuntato e commentato (cfr. Gödel 2006). Uno scritto privato, dunque, che testimonia in modo eccellente – considerata l'autorevolezza dell'autore – lo spessore speculativo intrinseco delle varie dimostrazioni (in questo caso *a priori*) da far gola a un logico di tal calibro[74].

i) Gödel, d'altra parte, sembra essere il vertice autorevole di una vastissima platea di scrittori non necessariamente noti – "normali" docenti universitari di varia estrazione – che si sono cimentati (e continuano a farlo) con il problema di Dio pubblicando il proprio scritto o i propri appunti/note/frammenti… il più delle volte con una casa editrice minore[75], senza però che il fervore e la competenza di essi sia "minore". Tutti loro testimoniano una passione speculativa non sopita per le questioni riguardanti Dio, che rimangono vive e stimolanti pur senza essere argomento "curriculare" (né tantomeno di "tendenza" culturale) nelle università pubbliche[76] e nei centri di ricerca. Spesso, quando l'autore o la sua indagine emerge, è perché ad essa è associata una qualche forza polemica (o apologetica) degna di menzione dall'apparato mediatico, e dunque strumentalizzata per tutta una

[74] I tentativi di formalizzazione simbolica rigorosa delle prove tradizionali sono anch'essi numerosi e, sempre, molto stimolanti per chi vi si addentra. Segnalo due diversi rappresentanti di questo approccio: la famosa "scuola polacca" di Leopoli-Varsavia negli anni a cavallo tra le due Guerre. In particolare, la formalizzazione della prima via *ex motu* dell'Aquinate, da parte di Jan Salamucha (1903-1944): cfr. Pagani 2014. La seconda menzione è per l'italiano prof. Michele Malatesta, dell'Università di Napoli, recentemente scomparso: cfr. Malatesta 1987.

[75] Interessante il caso del prof. Paolo Manca, docente di Calcolo delle probabilità e titolare della cattedra di Matematica finanziaria all'Università di Pisa, che tramite una start-up fiorentina denominata goWare, pubblica il suo testo (forse giocando, in maniera efficace, con il titolo e il suo cognome): Manca 2020. Segnaliamo anche l'originale accostamento di matematica e Vangelo in Malaspina 2016.

[76] Delle università cattoliche parliamo tra poco.

serie di criteri e motivazioni che con l'indagine razionale hanno poco a che fare[77].

j) Al di là del carattere marcatamente privato e soggettivo, nel novero di queste numerosissime pubblicazioni troviamo diversi generi e stili propositivi dell'argomento, come è normale che sia. Recensiamo, dunque, scritti dal tono espressamente avverso ed agguerrito (talvolta non solo con l'entità-Dio e la sua problematicità teorica, quanto con le varie istituzioni – religiose, culturali, societarie… – che ne promuovono una certa visione non-teorica, e un certo tipo di senso religioso, di morale e costumi e di collusione con il potere politico ed economico)[78]; troviamo scritti che analizzano le consuete prove per smentirle (cfr. Everitt 2004; Paulos 2008); troviamo scritti esplicitamente apologetici ed altri di tenore "concordista" con i risultati di diversi settori disciplinari (principalmente le scienze fisico-naturali: cfr. Spitzer 2012; Heller 2009.).

k) Di rilievo sono certamente tutte le questioni sollevate da parte della nuova Fisica del '900 (Relatività e Quantistica) in merito al problema delle *origini* dell'universo (auto-prodotto, eterno o posto da "qualcuno"?), in merito al *governo* di esso (la ricerca titanica di una "teoria del *tutto*"), in merito alla stessa *vita* organica ed intelligente che è emersa dalla materia inerme, e numerose altre questioni decisive, sia per la Filosofia (della scienza) che per la Teologia. Anche in questo caso alcuni scienziati si ergono non solo per le loro conquiste intellettuali specifiche, ma per le considerazioni meta-scientifiche con cui inevitabilmente condiscono i propri lavori divulgativi se non addirittura i tanti

[77] Si pensi, ad esempio, alla recente inflazione mediatica orchestrata sulla notizia della rilevazione, da parte dell'acceleratore LHC del CERN di Ginevra nel 2012, di un comportamento di una particella fondamentale del *Modello standard* della fisica della materia, teorizzata fin dal 1964 dal fisico Peter Higgs. Notizia promulgata all'opinione pubblica con espressioni del tipo 'scoperta la "particella di Dio"!' con a seguire, tutti i più astrusi dibattiti annessi e connessi.

[78] In Italia il caso emblematico è rappresentato da Piergiorgio Odifreddi e i suoi numerosi testi: Odifreddi 1999; 2007; 2011. Quest'ultimo testo ha attirato l'attenzione di papa Benedetto XVI che ha risposto con una lettera pubblicata in Odifreddi 2013.

interventi presso i social media. In questo senso è stato notevole l'impatto mediatico di Stephen Hawking (1942-2018) per la sua vicenda personale e per la portata delle sue affermazioni (cfr. Hawking 1997; 2018; Hawking - Penrose 2002; Hawking - Mlodinow 2011. Molto rappresentativo in questo campo anche Davies 1992; 1994).

l) Un ulteriore fattore da considerare è il ruolo che hanno avuto in Europa (e certamente in Italia) le Università private di matrice dichiaratamente cattolica e le Università Pontificie con annessi Istituti Superiori di Formazione e spesso Riviste scientifiche specializzate anche sull'argomento. Esse hanno trasmesso e conservato (non necessariamente, purtroppo, sviluppato) una riflessione sul tema di cui ci stiamo occupando, per loro natura e missione specifica. Anche in questo caso la bibliografia è sterminata[79]. Senza tralasciare tutti i corsi universitari, anche nelle Facoltà pubbliche, di matrice storico-filosofica, cui è associata una vastissima pubblicazione "neutra", nel senso della manualistica metafisica e/o ontologica, in cui 'Dio' ed 'esistenza di Dio' sono titoli di capitoli tematici della disciplina, e dunque presentati come brevi rassegne storiche o teoretiche (ad esempio, nel nuovo manuale di Carrara et al. 2021). Ancor più ovvio trovare manuali di *Teologia filosofica* in senso proprio, per edizioni universitarie e corsi di profilo storico-teoretico (due titoli recenti: Timossi 2005; Scribano 2021), sia nelle Università pubbliche che private.

Vorrei specificare che questa ultra-sintetica rassegna bibliografica è presentata con l'*esclusione* della questione della *Teodicea*, nel secolo scorso saldamente ancoratasi, in maniera dirompente e drammatica, alla vicenda della Seconda guerra mondiale e allo sterminio di milioni di persone[80] (tale questione probabilmente raddoppierebbe la bibliografia).

[79] Se si considera che molto spesso i docenti dei corsi di Teologia filosofica pubblicano le loro dispense sotto forma di manuale, è ardua la ricognizione esatta. Su questo filone la Pontificia Università Lateranense, con i suoi Docenti, ha prodotto lungo tutto il secolo scorso importanti manuali.

[80] Inutile qui ricordare il celebre Jonas 1984.

2. *Disciplina attuale?*

Al netto di questo panorama culturale solamente accennato e che, come si intuisce, è molto più vasto anche delle bibliografie specifiche che si possano presentare, affrontiamo ora una domanda attuale: perché parlare ancora di *Teologia filosofica*? Perché dedicare ad essa (e, nello specifico, alle questioni connesse all'esistenza/essenza di Dio) dei corsi in un Istituto Superiore di Formazione? Non si è esaurita l'indagine su Dio? In fondo, si potrà obiettare, in questi corsi universitari non si insegna nulla di "nuovo" in merito: si riespone il pensiero degli autori passati (si fa cioè un discorso "da manuale" che infatti, anche da un punto di vista prettamente editoriale, è sempre attuale!).

Le risposte sono molteplici e per lo più inserite nel solco di quelle già note, perché appartenenti ad una tradizione secolare. Ad esse vorrei aggiungerne una, però, che forse merita ancora di essere sviluppata rispetto alla prospettiva che la descrive. Mi spiego meglio in questa personale esplicitazione dei perché.

1. La prima motivazione che presento è squisitamente *speculativa* (con una venatura pedagogica): la questione su Dio e la sua esistenza ha il merito di stimolare il coraggioso avventore all'esercizio del pensiero, a spingersi verso il limite, a tematizzare la Differenza assoluta. Essa, cioè, insegna ad *intelligere*. Questo aspetto "laboratoriale" ritengo non vada omesso o tralasciato nell'insegnamento. Non si tratta, infatti, solo di ripetere la posizione di Anselmo (o chi per lui) e di confinarla nel suo contesto linguistico-culturale, ma di *percorrerla* speculativamente ancora una volta. L'intelletto dello studente e, prima ancora, quello del docente, sono invitati a "fare" quella strada, non solo di capirla nei suoi nessi logici. Fino a spingersi ai pericolosi "bordi" del limite del pensiero e del linguaggio, e provare a dimorare "laggiù" senza paura del vuoto (né del pieno!). In questo senso il monito di Wittgenstein al termine del *Tractatus* (6.54), esattamente un secolo fa, rimane ancora decisivamente pertinente e stringente: si tratta di "usare la scala" delle *viae*, ascendere attraverso di esse e dunque trascendere il testo letterale (cioè l'attitudine tecnico-professionale della comprensione del testo), per "giungere" lì dove si vede rettamente il mondo e dove si perde il linguaggio e la visione, in bilico di fronte all'Assoluto. Ritengo questo porti giovamento e progresso all'intelletto dei singoli e, dunque, alla media

culturale delle classi di Università, spesso concentrate solo a passare l'esame curriculare.

2. Una seconda motivazione ha sapore *terapeutico* per lo studente (che per ora assumiamo credente) contemporaneo: *purificare* la propria immagine di Dio, indotta dalla fede personale e dal senso religioso comune. Pensare Dio, infatti, affina la contemplazione, consente di porre domande teoriche oltre il sentire affettivo e viscerale, personale o comunitario. Consente di interrogarsi sulla corretta formulazione sintattica delle proposizioni utilizzate nell'uso comune in materia di Dio (e dell'invisibile, del governo del mondo, della vita dopo la morte…) e dunque chiedersi quali criteri di senso (o addirittura di verificazione) esse abbiano o possano avere (celebre la critica neo-positivista alle proposizioni del tipo 'Dio è amore' o 'Dio governa ogni cosa': quali fatti verificano queste asserzioni? E, ancor di più, quali le falsificano? Cfr. Flew- Mc Intyre 1969: 129-162). Aiuta a pensare "senza fede" ciò che si è acquisito in un contesto formativo fortemente connotato da un linguaggio e una prassi credente, che hanno fissato non solo nella mente, ma nella psiche dell'individuo, tutto ciò che concerne questi temi in maniera forte e, il più delle volte, irriflessa perché esistenziale, affettiva e morale. Purificare questo "fissaggio" interiore porta benefici alla consapevolezza del soggetto coinvolto in tali teorie e prassi, e ovviamente alla fede stessa.

3. Come detto, stiamo presupponendo uno studente credente. Infatti, la motivazione tradizionale a sostegno di questa disciplina è che essa è richiesta dalla fede stessa a difesa della sua ragionevolezza e plausibilità. Per dirla con un motto efficace: «non c'è ragione di pensare che l'esclusione dell'*assurdo* implichi l'esclusione del *mistero*» (Micheletti 2002: 14). La ragione esclude non-sensi, contraddizioni fondamentali, palesi violazioni della struttura del reale (l'*assurdo*); la fede abbraccia e aderisce integralmente al *mistero* in quanto eccedenza, trascendenza, ulteriorità. Essa cerca l'intelletto per esplicitare il quadro teorico di riferimento che lo stesso mistero rivelato porta con sé in maniera dirompente e nuova, facendo sì che non sia incomprensibile o distruttivo della struttura del reale, dell'uomo, dei rapporti e delle connessioni fondamentali. Tutto ciò che la Filosofia e le Scienze (umane e naturali) affermano sull'essere trova spazio entro l'apparato concettuale (e vitale) della Rivelazione che non si propone, così,

come posticcia o sostitutiva del mondo al di qua, ma ampliativa di esso. Su questa strada, forse, c'è ancora molto da capire – e da sperimentare – su cosa significhi il rapporto tra natura e soprannatura, tra intelletto creato e grazia infusa. Su cosa significhi e comporti che il Dio che si rivela abbia un "aggancio" con il Dio pensato dall'uomo, pur essendo al contempo totalmente Altro da esso – e viceversa! Le affermazioni forti di *Dei Filius* e *Humani generis* chiudono una polemica culturale, ma non esimono dalla fatica della ricerca individuale[81]. D'altra parte, si può tentare di fare *Teologia filosofica* "senza fede", ossia mettendo tra parentesi l'atto soggettivo di adesione, come per ripartire da zero nella ricerca del Principio e senza cadere nella tentazione intellettuale della *petitio principii*, sempre in agguato. Dunque:

i. si può credere senza percorrere e pensare queste *viae*;
ii. si può pensare e confermare la validità delle *viae* anche senza fede;
iii. credenza e razionalità né si escludono né si necessitano reciprocamente;
iv. ovviamente possono polemizzare e sentirsi reciprocamente offese dall'operato dell'altra, ma non neutralizzarsi (se non per una presa di posizione soggettiva!);
v. a chi spetta l'onere della prova che Dio esista/non esista? Al teista (credente o meno) o all'ateo? Ovvero: con quale *presunzione* iniziale affrontiamo le vie dell'esistenza di Dio?

4. C'è, infine, un altro aspetto che mi sento di sponsorizzare fortemente a favore di una *Teologia filosofica* "senza fede" o, meglio, "senza confessionalità". Mi è sembrato lo proponesse già Karl Barth in un suo noto scritto del 1960, e che io interpreto come dirò.

> Potrebbe esserci una *philosophia christiana*? O meglio, potrebbe esserci un filosofo cristiano che, volendo rispettare quell'ordine e quella successione, utilizzi *un altro vocabolario*, e così facendo

[81] Affermare che l'uomo ha facoltà che *possono* giungere ad una qualche conoscenza di Dio, non toglie la fatica dell'indagine (quella ricerca va effettivamente intrapresa), con la consapevolezza di non giungere ad afferrarlo come un qualsiasi oggetto. D'altra parte, "accontentarsi" della Rivelazione senza indagine razionale può portare a esiti riduttivi della fede stessa (superstizione, fanatismo, etc.).

> tenga di fronte a sé quell'unica e intera verità e non qualcos'altro, indirizzandosi effettivamente a essa per indicarla così com'è e nient'altro? (Barth 2010: 55 [corsivo mio]).

L'«ordine» e la «successione» cui parla Barth è quello prettamente discensivo della Teologia dogmatica in merito al concetto (e realtà) della creazione da parte del Creatore, del rapporto di dipendenza assoluta Creatore-creatura con annesso linguaggio teologico. Quello che intende Barth lo riproporrei così: la Filosofia (in merito al tema delle *origini*, ad esempio) non potrebbe omettere i termini 'Creatore' e 'creatura' per parlare di questo specifico rapporto? Non soltanto i termini in se stessi, ovviamente, ma i rispettivi concetti teologici sottintesi e dunque usare «un altro vocabolario»? Mi chiedo, cioè, se un filosofo cristiano potrebbe evitare di cedere alla tentazione della rivendicazione "confessionale" dei suoi concetti, delle sue teorie. Esimersi, in certe circostanze e dibattiti, dal puntualizzare: «questa posizione è quella del monoteismo biblico, della dogmatica cattolica…!». In fondo, *se* una posizione teorica è efficace, esplicativa, inclusiva… di per sé, lo sarà anche senza l'etichetta della provenienza – che spesso provoca irritazione e pregiudizio. Non potrebbe, cioè, il filosofo cristiano, sostenere la *verità intrinseca* della sua posizione metafisica – appunto quella del rapporto Creatore-creatura, o della partecipazione all'*Esse* – esponendola *per quella che è* nell'agone del dibattito culturale, senza rivendicazioni di appartenenza e, dunque, con un linguaggio diverso dal solito, pena il sembrare, di fatto, un "cripto-teologo"? Solo «indirizzandosi effettivamente a essa per indicarla così com'è e nient'altro», sostiene Barth.

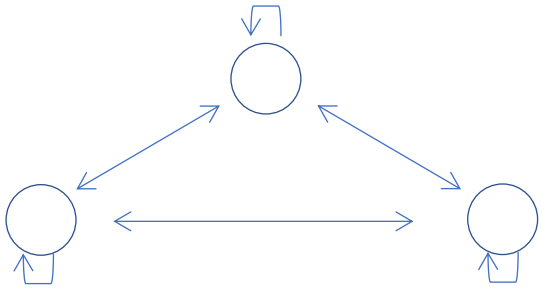
Ancor più in generale: non potrebbe una filosofia cristiana tentare di proporre una metafisica *dell'*impianto teologico rivelato – che è senz'altro strutturale rispetto al reale, e questo il pensatore cristiano lo ritiene per *fede* – ma senza *dire* che è "di" quello? Proporla come una *opzione* teorica che emergerà da sola e per la sua potenza descrittiva/normativa intrinseca sul piatto delle altre proposte teoretiche. Si tratterà di mostrare quali "vantaggi" porta, senza rivendicazioni di proprietà, di legittimità, di giustizia storiografica… (non so perché, ma ho sempre l'impressione di un nascosto complesso di inferiorità nel mondo culturale cattolico, come se bisognasse sempre chiedere alla cultura secolare un riconoscimento adeguato; come se

ci si giustificasse dicendo «anche il Cristianesimo ha prodotto cose buone e ora ve lo dimostreremo»). Credo si tratti di portare avanti una posizione teorica perché vale *di per sé* e non *ex auctoritate* (e questo comporta una fiducia autentica su ciò che il filosofo cristiano crede/pensa, al punto da rischiarlo senza etichette o mani avanti[82]). Spesso, con la scusa della perdita di credibilità intellettuale, si è voluta riaffermare con forza la matrice confessionale di certe posizioni ideali, mascherando l'amore per la verità con il riscatto morale dell'istituzione che le promuoveva[83]. E se invece si potesse fare un passo di maturità ulteriore, che non sia quello di appiccicare etichette di cattolicesimo su questo o quell'autore, su questo o quel concetto, che ha preso parte alla storia della cultura occidentale?

3. *Una esemplificazione*

Su questa linea ritengo che l'impostazione *analitica* abbia il vantaggio di aiutare a sviscerare le questioni teoriche *per quello che sono*, e non per una rivendicazione storica. Ancor più se sono coinvolte le Scienze astratte, che non conoscono ideologie interne. La mia ricerca si muove entro questo orizzonte, che sulla carta sarebbe rubricabile nel *Tomismo analitico*, ma appunto, senza il rischio di una rivendicazione apologetica dell'Aquinate né di altro. Ne presento subito, in estrema sintesi, l'*idea* di fondo, del tutto a-confessionale.

Si consideri questo schema formale, fortemente astratto, che evidenzia tramite le *frecce*, una trama di relazioni (per approfondire quanto qui accennato cfr. Galvan 1990; Basti - Panizzoli 2018).



[82] Non sono persuaso, tuttavia, che questa fiducia sui contenuti specifici e dunque sulla *verità* dell'impianto metafisico cristiano sia effettivamente provata da parte del mondo cattolico.

[83] Si pensa sia giusto rivendicare i meriti della cultura *christiana*!

Esso esprime i seguenti fattori:

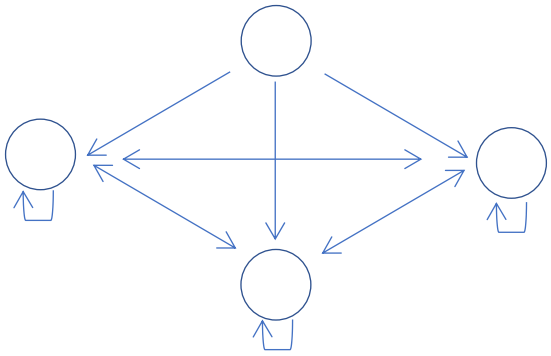
- ogni cerchio è in relazione con tutti gli altri
- ogni cerchio è in relazione con se stesso
- tutte le frecce hanno duplice verso
- in sintesi: tutto è connesso con tutto.

Questo grafico appartiene alla *Logica modale relazionale* assiomatica definita in maniera rigorosa negli anni '60 del secolo scorso ed è chiamato **KT5** in virtù degli assiomi **5** e **T** che lo costituiscono. In particolare, il secondo e forte assioma dice

T: $\Box a \rightarrow a$

Informalmente: 'se una cosa è necessaria, allora esiste'. Lo schema disegnato esprime questa condizione **T** in maniera evidente, e per questo è considerato il modello astratto più potente di tutti (il «modello totale»[84] che include tutte le altre configurazioni possibili): in esso, infatti, la totalità delle relazioni di "ciascuno con se stesso" e di "tutti con tutti", è in atto (ossia: sia i cerchi sia le frecce sono *necessari*). In termini "continentali", questo è il modello astratto di ogni Idealismo, di ogni Platonismo, di ogni Parmenidismo (cogliamo con un colpo di intuizione queste espressioni), ossia di ogni posizione che concepisce la realtà sul fondamento di una totalità attuale di enti e relazioni del tutto in atto.

Ora consideriamo questo altro schema:



[84] Galvan 1990: 111.

Qui c'è un cerchio esterno al triangolo precedente, da cui escono frecce unidirezionali verso gli altri cerchi, e che non ha nessuna freccia che ritorna su di sé. Esso sembra essere uno schema "più ampio" del precedente, che fa dipendere la totalità in atto prima considerata in dipendenza da questo cerchio aggiunto che è del tutto fuori a quella trama. Si chiama schema **KD45** o **KT5 secondario**, e spesso è utilizzato in interpretazioni di logica deontica (quella connessa agli obblighi e ai permessi). Se consideriamo questo schema, invece, in una interpretazione metafisica[85], esso sembra rappresentare alcune caratteristiche del Principio/Causa prima dell'essere, familiare alla tradizione della teologia medievale:

- è esterno alla trama (ossia: è trascendente?)
- non ha frecce circolari su se stesso (ossia: non è *causa sui*?)
- ha solo frecce in direzione a-simmetrica (ossia: la relazione di creazione?)
- arriva a tutti (ossia: è onnipotente?)

Esso mostra che c'è qualcosa di "più fondamentale" della realtà in atto, da cui essa dipende ed è sorretta. Non solo: se si interpretano le frecce in un senso dinamico-potenziale, dunque non tutte onnipresenti in atto, si avrebbe proprio l'idea del divenire in essere, dello sviluppo della trama cerchi-frecce (ossia: dell'Universo), in dipendenza di questo "Esterno" immutabile e non sottoposto a tale divenire.

Io ritengo che questo schema esprima bene l'assetto *fondazionale* della metafisica cristiana e, in particolare, proprio dell'impianto tommasiano ben noto nella nostra Università (PUL). E ritengo che questo "strumento" della *Logica modale* – che è ben più di uno strumento – ne consenta una analisi rigorosa e appropriata notevole, ancora da sviluppare.

Quello che qui mi interessa ribadire, però, è che non si tratta di proporre alla discussione metafisica contemporanea questo schema dicendo: «è di Tommaso!»[86]. Piuttosto di mostrarne i "vantaggi" intrinseci, ossia in che termini è più esplicativo del reale; mostrare quali problemi che nello schema precedente rimanevano aperti o critici esso "risolve"; esplicitare cosa esso aggiunge nella comprensione della realtà, etc… Se si converrà che

[85] Come tento di fare nella mia tesi di dottorato: Panizzoli 2014.

[86] Io stesso casco in questa tentazione, fosse anche solo per precisione storico-teoretica, e nella tesi dottorato ciò mi è stato imposto dallo specifico genere letterario del lavoro.

effettivamente li "risolve", sarà perché esso è intrinsecamente potente e vero, non perché "di parte". In questo senso sarebbe una proposta di *philosophia christiana* (molto all'avanguardia, in dialogo con le scienze e onesta intellettualmente) non camuffata da teologia (o da confessionalità)! Essa parlerebbe di "cose vere", e nient'altro.

Bibliografia

Ayer, Alfred J.

1934a "The Genesis of Metaphysics", *Analysis* I : 55-58;

1934b "Demonstration of the Impossibility of Metaphysics", *Mind* XLIII: 335-345

Barth, Karl

2010 *Filosofia e Teologia*, Morcelliana, Brescia.

Basti, Gianfranco - Panizzoli, Francesco

2018 *Istituzioni di Filosofia formale. Dalla Logica formale all'Ontologia formale,* LUP, Roma.

Berti, Enrico

2012 "La critica dei filosofi analitici alla concezione tomistica dell'essere", *Rivista di Estetica*, 49:7-21

Bettineschi, Paolo - Fanciullacci, Riccardo

2014 *Tommaso d'Aquino e i filosofi analitici*, Orthotes, Napoli-Salerno.

Bodei, Remo

2011 *I senza Dio. Figure e momenti dell'ateismo* Morcelliana, Brescia.

Carnap, Rudolf

1932 "Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis*, vol. II: 219-241 [trad. it in Pasquinelli 1969: 504-532].

Carrara, Massimiliano et al.

2021 Introduzione alla metafisica contemporanea, Il Mulino, Bologna.

Cimatti, Felice

2009 *Il possibile e il reale. Il sacro dopo la morte di Dio*, Codice, Torino.

Corriero, Emilio C.

2007 *Nietzsche. Oltre l'abisso. Declinazioni italiane della «morte di Dio»*, Marcovalerio, Torino.

Davies, Paul

1992 *La mente di Dio*, Mondadori, Milano.

1994 *Dio e la nuova* fisica, Mondadori, Milano.

D'Agostini, Franca

1997 *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Raffaello Cortina, Milano.

Dolenz, Martina - M. Damonte, Marco

2021 (a cura di), *Filosofia analitica della religione in Italia (aggiornata a Gennaio 2021),* http://www.aifr.it/aifr/bibliografia.html.

Everitt, Nicholas

2004 *The Non-Existence of God*, Routledge, London.

Ferrè, Frederick

1961 *Language, Logica and God*, Harper & Brothers, Publisher, New York [trad. it. a cura di D. Antiseri e A. Pieretti, *Linguaggio, logica e Dio*, Queriniana, Brescia 1972].

Flew, Antony – Mc Intyre, Alasdair

1969 *New Essays in Philosohical Theology*, SCM Cheap Edition, London [trad. it. a cura di F. Gentiloni Silveri, *Nuovi saggi di Teologia filosofica*, EDB, Bologna 1971].

Galvan, Sergio

1990 *Logiche intensionali. Sistemi proposizionali di logica modale, deontica, epistemica*, ISU, Milano

Gödel, Kurt

2006 *La prova matematica dell'esistenza di Dio*, Bollati Boringhieri, Torino.

Hansson, Sven O. - Hendrick, Vincent F.

2018 *Introduction to Formal Philosophy*, Springer.

Harré, Rom

2001 "Wittgenstein: Science and Religion", *Philosophy* LXXVI: 211-237.

Hawking, Stephen

1997 *Dal big bang ai buchi neri. Breve storia del tempo*, BUR, Milano.

2018 *Le mie risposte alle grandi domande*, Rizzoli, Milano.

Hawking, Stephen – Penrose, Roger

2002 *La natura dello spazio e del tempo*, Rizzoli, Milano.

Hawking, Stephen – Mlodinow, Leonard

2011 *Il grande disegno*, Mondadori, Milano.

Heller, Michal

2009 *Nuova fisica e nuova teologia*, San Paolo, Milano.

Huges, Cristopher

2005 *Filosofia della religione. La prospettiva analitica*, Laterza, Roma-Bari.

Jonas, Hans

1993 *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Nuovo Melangolo, Genova.

Kearney, Richard

2012 *Ana-teismo. Tornare a Dio dopo Dio*, Fazi editore, Roma.

Kenny, Antony

2013 *L'essere secondo Tommaso d'Aquino. Una ontologia problematica*, Carocci, Roma 2013

Kerr, Fergus

1986 *Theology after Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford New York [trad. it. a cura di G. Vope, *La teologia dopo Wittgenstein*, Queriniana, Brescia 1992].

Malaspina, Francesco

2016 *Dio e l'ipercubo. Itinerario matematico nel cristianesimo*, Effatà Editrice, Torino.

Malatesta, Michele

1987 "La logica e il problema di Dio", *Impegno e dialogo*, 4, Incontri culturali 1986-87, Nola: 177-224.

Manca, Paolo

2020 *Ma Dio c'è? Una valutazione elle prove dell'esistenza e dell'inesistenza di Dio… e qualcosa in più*, goWare, Firenze.

Micheletti, Mario

2002 *Filosofia analitica della religione. Una introduzione storica*, Morcelliana, Brescia.

2007 *Tomismo analitico*, Morcelliana, Brescia.

2010 *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Carocci, Roma.

2021 "La filosofia analitica della religione nel mio percorso di ricerca", *Nuovo giornale di Filosofia della religione*, Nuova serie, n. 1: 322-335

Miller, Barry

2013 *Dall'esistenza a Dio. Una dimostrazione filosofica contemporanea*, Carocci, Roma.

Mondin, Battista

1968 *I teologi della morte di Dio. Storia del movimento dell'ateismo cristiano e diagnosi delle sue dottrine*, Borla, Torino.

Odifreddi, Piergiorgio

1999 *Il vangelo secondo la scienza*, Einaudi, Torino 1999

2007 *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*, Longanesi, Milano.

2011 *Caro papa, ti scrivo*, Mondadori, Milano.

2013 *Caro papa teologo, caro matematico ateo*, Mondadori, Milano.

Pagani, Paolo

2014 *Note sulla formalizzazione della via "ex motu". La teologia razionale in Jan Salamucha*, in Bettineschi - Fanciullacci 2014: 129-152.

Panizzoli, Francesco

2014 *Ontologia della partecipazione. Verso una formalizzazione della metafisica di Tommaso d'Aquino*, Aracne, Roma.

Pasquinelli, Alberto

1969 (a cura di) *Il neoempirismo*, UTET, Torino

Paulos, John A.

2008 *La prova matematica dell'inesistenza di Dio*, Rizzoli, Milano.

Phillips, Dewi Z.

1970 *Faith and Philosophical Enquiry*, Routledge & Kegan Paul, London.

1976 *Religion without Explanation*, Blackwell, Oxford.

Plantinga, Alving

1983 *Reason and Belief in God*, in Plantinga - Wolterstorff 1983: 16-93 [trad. it. a cura di R. Di Ceglie, *Dio esiste. Perché affermarlo senza prove*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011].

Puoivet, Roger

1997 *Dopo Wittgenstein, San Tommaso*, a cura di E. Grimi, Jouvence, Sesto San Giovanni 2017

Sanders, Andy F.- De Ridder, Kristof

2007 *Fifty Years of Philosophy of Religion: A Selected Bibliography (1955-2005)*, Koninklijke Brill NV, Leiden.

Scribano, Maria E.

2021 *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Carocci, Roma.

Spitzer, Robert J.

2012 *Nuove prove dell'esistenza di Dio. Contributi della Fisica e della Filosofia contemporanee*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

Timossi, Roberto G.

2005 *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel. Storia critica degli argomenti ontologici*, Marietti, Bologna.

Varzi, Achille

2001 *Parole, oggetti, eventi e altri argomenti di metafisica*, Carocci, Roma.

Ventimiglia, Giovanni

1997 *Differenza e contraddizione, Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino. Esse, diversum, contradictio*, Vita e Pensiero, Milano.

2012 *To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico*, Carocci, Roma.

2020 *Aquinas after Frege*, Palgrave Macmillan, Cham.

SReF 0/1 (2023): 171-185

Le finestre aperte

DOMENICO SCORDAMAGLIA*

La riflessione sui sacramenti ha il vantaggio di richiamare la persona che vi si dedica a mettere a fuoco o, in alcuni casi, a riscoprire i temi del simbolo e del rito, dimenticati o posti in secondo piano dalla cultura attuale. Inoltre, la sacramentaria non può che occuparsi della concreta fruizione dei sacramenti nella Chiesa da parte degli uomini e delle donne di ieri e soprattutto di oggi. Insieme, quindi, alle problematiche specifiche della riflessione dottrinale, la sacramentaria apre le sue "finestre" da una parte alla filosofia del linguaggio in particolare e all'antropologia in generale, con una visuale persino sull'ecologia; da un'altra parte, alla storia, alla psicologia e alla sociologia; si affaccia, infine, sulla spiritualità, per il fatto che rimane in costante ascolto delle esperienze di grazia che i credenti del passato e del nostro tempo hanno vissuto e vivono nella ricezione dei sacramenti affidati da Cristo alla sua Chiesa.

1. La «potenza del simbolo»

Louis-Marie Chauvet ha dedicato buona parte dei suoi studi all'agire simbolico che connota i riti liturgici in cui i sacramenti vengono celebrati e conferiti. Scrive:

> L'azione, nel nostro caso, non è di ordine "tecnico" (non si tratta di un lavoro di trasformazione dell'universo grazie a uno strumento), bensì di

* domenicoscordamaglia@tiscali.it. Docente incaricato di *Dogmatica V (Sacramentaria generale e speciale)* presso l'I.S.S.R. "Ecclesia Mater", Pontificia Università Lateranense, Roma.

> ordine "simbolico" (si tratta di un lavoro di trasformazione dei soggetti grazie alla mediazione stessa dei simboli liturgici). […] Va detto che non ci vuole granché, nei modi di essere e di fare, perché una celebrazione di battesimo funzioni oppure no. Qui, in ogni caso, ciò che importa non sono i "significati", bensì i "significanti", vale a dire le figure che gli oggetti, le azioni, le posture e i movimenti liturgici danno a vedere. Ecco perché la regola d'oro al riguardo potrebbe essere annunciata in questi termini: "Non dite ciò che fate, fate ciò che dite". La liturgia non è un luogo di "spiegazione". Certo, senza un minimo di iniziazione o di re-iniziazione a ciò che simboleggiano i principali gesti del battesimo, è impossibile un'appropriazione cristiana del medesimo; ma è prima della celebrazione, durante gli incontri di preparazione, che queste spiegazioni devono essere date. Esiste un'ars celebrandi che permette di rispettare la regola d'oro appena menzionata, che permette cioè di manifestare concretamente che la liturgia non deve mai essere "intellettuale", pur presentandosi ai partecipanti come oggettivamente intelligente e soggettivamente intelligibile (Chauvet 2010: 110-111).

Il brano inizia con la sottolineatura della differenza tra il "tecnico" e il "simbolico". Se al primo aggettivo annettiamo l'approccio moderno e contemporaneo al reale, al secondo aggettivo attribuiamo una modalità di sguardo sulla natura e sulla vita dell'uomo e di espressione di «significati» oggi – come scrivevo all'inizio – dimenticata o posta in secondo piano.

Joseph Ratzinger lamentava già parecchi anni fa la «riduzione antropologica» o «riduzione di prospettiva» che comprime l'uomo di oggi e gli impedisce, a differenza di quanto accadeva in passato, di vedere la «trasparenza del mondo all'Eterno» o, detto altrimenti, che «le cose non sono semplicemente cose o materiali del nostro lavoro» – secondo l'approccio "tecnico" – «ma nello stesso tempo segni – che rimandano al di là di se stessi – dell'amore divino del quale, per colui che vede, sono una trasparenza» (cfr. Ratzinger 2005: 21-41).

Mircea Eliade si è spinto fino a dire: «Ci si può addirittura chiedere se l'"accessibilità" del cristianesimo non sia in gran parte dovuta al suo simbolismo, se le Immagini universali che riprende a sua volta non abbiano facilitato in modo considerevole la diffusione del suo messaggio» (Eliade 1981: 149-150). In effetti, tanto nella predicazione e negli scritti dei Padri quanto nell'aggancio delle feste dell'anno liturgico ai ritmi della natura, sono reperibili i simboli, provenienti dalla Bibbia e dal cosmo e dalla vita

quotidiana, che hanno contribuito all'inculturazione del Vangelo. L'immediatezza con cui il simbolo veicola il contatto con l'Invisibile ha fatto sì che si creasse un immaginario di matrice cristiana e, più profondamente, che i destinatari dell'annuncio vedessero nel Vangelo non un messaggio esoterico, bensì la verità che li facesse abitare stabilmente nel mondo, di cui finalmente coglievano il senso come rimando al Creatore e alla sua provvidenza.

Non possiamo omettere, in questa delucidazione sul valore del linguaggio simbolico come struttura portante della storia della cultura e della trasmissione del Vangelo, di ricordare il ruolo centrale del simbolo nella letteratura e nell'arte. Basterà in proposito un solo esempio: quello dei cristiani del medioevo, dei quali ha scritto magistralmente

Marie-Dominique Chenu:

> Sono gli stessi uomini che leggono la Queste du Graal e le omelie di san Bernardo, che scolpiscono i capitelli di Chartres e compongono i bestiari, che allegorizzano Ovidio e scrutano i sensi tipici della Bibbia, che nutrono la loro contemplazione cristologica dei sacramenti con i simboli naturalisti dell'acqua, della luce, del pasto, del matrimonio. Non confondono, certo, né i piani né gli oggetti; ma beneficiano, a questi diversi livelli, di un denominatore comune nel sottile gioco delle analogie, secondo il misterioso rapporto del mondo fisico e del mondo sacro. Come fare la storia delle dottrine cristiane – per non dire della scienza teologica – senza prendere in considerazione le risorse del simbolismo, che, nella natura, nella storia, nella pratica del culto, continuamente le alimentò? (Chenu 1986: 180-181) [1].

[1] Sulla centralità del simbolo nella cultura del Medioevo cf. anche de Lubac 2006: 218-223: «Gli "invisibilia Dei" sono contemplati attraverso tutte le cose visibili, siano esse menzionate nella Bibbia, o considerate direttamente nella natura, cioè, come dice Ugo di San Vittore, "per creaturam" o "per doctrinam". Del resto si dirà altrettanto di certi simboli del Verbo incarnato. Il fatto è che il simbolismo è un metodo universale; è il metodo di conoscenza mediante interpretazione spirituale, che apre, o che per lo meno lascia trapelare, come dice san Gregorio, gli "spiritualis intelligentia arcana". Si dà anche il fatto che esistano stretti legami tra quel mondo che è il libro delle Scritture e quel libro che è il mondo sensibile, entrambi ugualmente creati – per non parlare di quel terzo mondo o di quel terzo libro che è la Liturgia, nel quale i primi due convergono, di modo che per un metodo completo è necessario studiare i simboli "sive in creaturis, sive in Scripturis, sive in sacramentis divinis". […] "Le cose visibili e le cose invisibili sono imparentate". Simboleggiano tra loro. Ciò più tardi si chiamerà, per via di trasposizioni, "l'universale analogia". Sono parecchi quelli che ricercano fin nel dettaglio questi legami di parentela, scorgendo dovunque le "similitudini" o le "vestigia"

Il brano di Chauvet sopra riportato, intorno al quale ci muoviamo in questo primo tempo del nostro studio, suggerisce due ulteriori sottolineature. Il linguaggio simbolico, proprio dei riti sacramentali, non tende a informare, bensì a coinvolgere in una relazione. Per la mediazione della visibilità del simbolo, è l'Invisibile che viene a presenza e instaura un «contatto»[2] con i partecipanti alla celebrazione. Quello del simbolo è un linguaggio che evoca e che non si attarda a spiegare, perché colpisce con immediatezza e trasferisce chi lo riceve nella contemplazione. Di qui la possibilità, offerta al credente o, comunque, a chi assiste ai riti della Chiesa e a chi riflette su di essi, di non lasciarsi catturare dall'intellettualismo, che di tutto vorrebbe offrire analisi dettagliate; bensì di aprirsi ad un'altra forma del pensare, quella consona all'infanzia e alla poesia, che vede, coglie e comprende senza dover passare attraverso la fatica del concetto (cfr. Lameri-Nardin 2020: 40-41; Kasper 2015: 75-79).

La seconda sottolineatura, suggerita dal testo di Chauvet, concerne la centralità della corporeità nella ritualità cristiana. L'autore francese accennava ad «azioni», «posture» e «movimenti» di cui si sostanzia la liturgia battesimale. La densità simbolica della corporeità è qui messa in piena luce: è mediante i gesti, accompagnati da parole che li proclamano, che il dono dell'Invisibile "tocca" coloro che nel corpo e nel tempo vivono e ricevono i sacramenti.

2. *La corporeità, la tradizione e il cosmo*

La sacramentaria rende un prezioso servizio al credente che le si accosta. Lo aiuta a rendersi consapevole del suo costitutivo far parte del "noi" ecclesiale non solo in senso sincronico, vale a dire in riferimento ai cristiani

che credono di percepire, applicando il loro "acumen rationis" "non solo ai Libri santi, ma a tutto ciò che cade sotto gli occhi", per "allegorizzare" tutto. "Scrutando" così ogni cosa, trovano almeno il loro "diletto". Ammirano la Sapienza divina che gioca, per così dire, nelle sue creature e si lascia intuire attraverso di esse come attraverso altrettanti enigmi. Non saranno mai troppo numerosi i simboli che conducono a Cristo. Non si impiegherà mai troppa ingegnosità nell'arte d'interpretare la creazione. Come per i fatti biblici, talora ci si applica anche agli oggetti più umili, persino alle creature più "abiette", più volentieri che a quelle che una dignità più alta sembrerebbe raccomandare: il Verbo di Dio non ha scelto per il riscatto dell'uomo l'umiltà della condizione mortale e il supplizio infamante della croce? A questo scopo si utilizzano Lapidari e Bestiari».

[2] Prendo in prestito questa idea da Maranesi (2016).

che oggi vivono con lui nel mondo, ma anche in senso diacronico, ossia in riferimento a quello che in teologia noi chiamiamo la "tradizione": la trasmissione da una generazione all'altra di una fede vissuta. Questa ininterrotta *traditio* anima il pellegrinaggio dei credenti dall'avvento di Gesù nel mondo fino al suo ultimo avvento nell'escatologia.

Il prezioso servizio appena accennato è tanto più appropriato ed utile al credente odierno quanto più egli è tentato da una parte, in un'epoca di individualismo dominante, di vivere la sua adesione al Vangelo come se questa potesse prescindere dalla mediazione ecclesiale; d'altra parte, di dimenticare che lo stesso "noi" ecclesiale di questi nostri giorni è carico del "noi" dei cristiani che ci hanno preceduto ed è responsabile del "noi" dei cristiani che ci seguiranno sul palcoscenico della storia.

È ancora una volta Chauvet a mettere in evidenza questo "valore aggiunto" dello studio della sacramentaria in un bel testo, che inizia con una riflessione sulla corporeità all'interno della liturgia, tema su cui pocanzi ci siamo soffermati:

> I sacramenti non sono l'unica mediazione ecclesiale del rapporto con Dio. Per fare un esempio: forse che la rivelazione divina non passa attraverso un corpo di scrittura iscritto come si deve in un'alterità storica e culturale? Tuttavia, i sacramenti presentano la particolarità di configurare *in quanto tali* il carattere mediato di qualsiasi rapporto con Dio. Di fatto, il *sacramentum* è un linguaggio rituale, quindi un linguaggio dipendente piuttosto da una pragmatica che non da una semantica, dato che mira per natura sua all'operatività. Per questa intenzionalità, il linguaggio verbale si dispiega in un linguaggio gestuale. Perciò, il rito è linguaggio del corpo, o meglio ancora: linguaggio-corpo. Viene in mente qui anzitutto il corpo dello stesso credente; tale corpo vi è implicato con tutte le sue possibilità, dalla voce che parla, canta, giubila, supplica… o che fa silenzio, fino al corpo i cui cinque sensi sono coinvolti e che dispiega parimenti le varie sue possibilità, dalla prostrazione per i riti di *marcatura* (segnazione, unzione) allo stare in piedi con le braccia alzate, ecc. Ma il corpo del soggetto credente diventa scena del *sacramentum* soltanto perché è abitato da un triplice "corpo": prima un corpo sociale, cioè quello della Chiesa che è *il soggetto integrale* della celebrazione (Congar), manifestandosi attraverso il "noi" costante della preghiera liturgica; poi un corpo antichissimo, vale a dire il corpo tradizionale di questa stessa

> Chiesa, in quanto la liturgia non è altro che una "concatenazione" di citazioni provenienti dalla tradizione; infine, un corpo cosmico, cioè quello dell'universo visto come creazione di Dio e rappresentato nella sua totalità in modo metonimico tramite qualche frammento simbolico come il pane, il vino, l'acqua, l'olio, etc. (Chauvet 2006: 43-45).

Il tema della «mediazione» è centrale in teologia: dalla mediazione di Cristo per un autentico incontro con il Padre alla mediazione della Chiesa e della sua ininterrotta tradizione per rimanere nella Parola che Gesù ci ha consegnato una volta per tutte. I sacramenti consentono di avvertire che la mediazione ecclesiale è inaggirabile per chiunque desideri entrare in comunione con il Figlio di Dio e di Maria di Nazaret. Inoltre, in ogni azione liturgica di conferimento di un sacramento, i partecipanti sono condotti a percepire la storia di fede di cui sono depositari e testimoni. Quella storia non è determinata dal loro «consenso»[3], ma essi sono chiamati ad inserirvisi nella fede, nella speranza e nella carità, al fine di rendere fecondo di bene il loro presente. Questo "respiro della tradizione" mi sembra essere di portata vitale in un tempo di grandi trasformazioni e in una Chiesa che è chiamata ad inventarsi ogni giorno nella sua forma storica di presenza e di servizio all'umanità.

Oltre al "noi" ecclesiale sincronico e diacronico, la celebrazione dei sacramenti acuisce nei partecipanti la coscienza di essere creature nell'insieme del cosmo. Questa consapevolezza è in linea con le correnti legate all'ecologia e, più in generale, con tutto quel vasto movimento che da più parti si leva per un riconoscimento del valore della Terra (intesa come *habitat* naturale), in vista di un innalzamento della qualità dell'esistenza umana che nella terra affonda le radici. C'è qui una profonda valorizzazione dell'uomo, che non può autenticamente prendersi cura di se stesso se non si vede imprescindibilmente legato al cosmo che lo alimenta e lo sostiene.

[3] Cfr. Grillo-Valenziano 2007: 16-17: «La liturgia senza il *principio di autorità e di tradizione* non può funzionare, perché resterebbe un gesto privo di senso. [...] Non è certo detto che per essere liturgisti si debba essere reazionari, così come non è detto che per essere rivoluzionari si debba per forza perdere il senso della liturgia. Ma è chiaro che nell'ideologia moderna alcune idee politiche di fondo tendono ad espandersi a tutto il campo dell'esperienza e non più alla sola sfera politica e così il *principio del consenso* non vale più soltanto per i rapporti politici, ma anche per i rapporti etici, per i rapporti scolastici, per i rapporti familiari, per i rapporti religiosi. Ora, io credo che proprio questo "principio del consenso" – la cui nobiltà politica non è legittimo mettere in dubbio – non ci permetta di fare un'autentica esperienza liturgica».

Proprio gli elementi naturali che sono al centro dei sacramenti cristiani, dall'acqua all'olio, al pane e vino, ripropongono la dimensione creaturale dell'esistenza, che si connette, anche e proprio attraverso la simbologia rituale, al Padre, a Colui che è l'Origine e il Fondamento.

3. Una questione di equilibrio

La teologia sacramentaria si trova ad esaminare la questione della ricezione dei sacramenti da parte di battezzati che non hanno fatto propria l'adesione al Vangelo espressa dai loro genitori e padrini al momento del loro Battesimo. La questione tocca soprattutto la validità del Matrimonio di due persone che non hanno nel Vangelo un esplicito punto di riferimento delle loro scelte.

La Commissione Teologica Internazionale ha intercettato tale questione dibattuta da decenni e ha pubblicato di recente il documento intitolato *La reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia sacramentale*. Non è mio compito entrare nel merito della questione. Vorrei qui soltanto indicare l'importanza, nell'attuale riflessione sui sacramenti, di tenere insieme la riflessione dottrinale e l'esperienza della concreta fruizione dei sacramenti nel contesto odierno.

La Commissione Teologica Internazionale sottolinea a più riprese che la fede non può mai essere messa tra parentesi nella ricezione dei sacramenti. Verrebbe infatti a mancare quella struttura dialogica tra Dio e l'uomo che caratterizza la costante modalità di porsi del Creatore verso la sua creatura. Nei paragrafi 45-46 del documento, la Commissione è tuttavia molto attenta a mettere in guardia dall'«elitarismo» che potrebbe derivare dalla precedente chiara asserzione della necessità di un'apertura di fede al dono offerto nella celebrazione:

> Gesù respinse categoricamente l'ipocrisia (ad es. Mc 8,15); chiamò alla conversione e a credere nel vangelo (cf. Mc 1,15), ma accolse con magnanimità molti che si accostarono a Lui anelando, in qualche modo alla salvezza di Dio. Pertanto, deve essere apprezzato il valore della fede iniziale, la fede in cammino di maturazione; la fede che, nel suo desiderio di conoscere Dio, non esclude interrogativi irrisolti ed esitazioni; la fede imperfetta, che trova qualche difficoltà nell'aderire all'insieme dei contenuti che la Chiesa considera come rivelati. […] La

> riflessione classica sulla fede e sui sacramenti ha posto in luce l'articolazione sia dell'irrevocabilità del dono di Cristo (*ex opere operato*), sia delle disposizioni necessarie per un'accoglienza valida e feconda dei sacramenti. Queste disposizioni sono fraintese alla radice se considerate come una sorta di ostacoli arbitrariamente imposti per impedire o rendere più difficile l'accesso ai sacramenti. Né hanno niente a che fare con un "elitarismo", che disprezzerebbe la fede dei semplici (CTI 2021, 45-46).

L'equilibrio richiesto per non mettere da parte l'adesione di fede e, insieme, per non cadere nell'«elitarismo» di una Chiesa dei puri e dei convinti si colora di realismo a proposito del Battesimo di un bambino desiderato e richiesto da genitori che non partecipano per nulla oppure assai sporadicamente al cammino della comunità cristiana. In proposito scrive Chauvet:

> Non c'è bisogno di aderire a valori interni della Chiesa per domandare – e con quanta insistenza! – il battesimo di un bambino. Ciò non significa che non si provi interesse per il contenuto della fede della Chiesa, ma che la scelta non è motivata, almeno prioritariamente dalla fede stessa. [...] La domanda di battesimo, che in origine era motivata dalla fede in Gesù Cristo, tende, in capo ad un certo numero di generazioni, ad autoriprodursi indipendentemente o quasi da quest'ultima: si fanno battezzare i propri figli perché ciò si è "sempre" fatto nella famiglia, perché così saranno "come tutti gli altri", perché "non siamo cani, in fin dei conti!", perché ciò permetterà loro di acquisire più tardi una "buona morale", perché "non si sa mai...se capitasse qualche disgrazia...", perché "se non si passa dalla chiesa, non c'è vera festa", ecc. In breve, si chiede il battesimo perché vi si trova, in modo più o meno cosciente, un certo numero di benefici sul piano sociale (integrazione nel gruppo familiare o sociale, iscrizione in una tradizione e genealogia, occasione di festa, ecc.) e sul piano psichico (gestione del senso di colpa di fronte ad un aldilà più o meno incerto, ricorso ad una onnipotenza protettrice, bisogno di sentire che si ha un valore agli occhi degli altri e di Dio, ecc.). [...] Ciò che qui ci importa è semplicemente di ricordare che contrariamente a ciò che ci ha abituato a pensare la teologia cristiana, la religione riguarda più la pratica che non la credenza. Essa forma una sorta di nodo complesso dove sono connessi, come abbiamo visto, molteplici fattori: ricorso alla tradizione, integrazione sociale, morale, bisogno di protezione, senso di colpa,

> festività, sentimento di una "trascendenza" o del "sacro", reviviscenza di ricordi d'infanzia, emozione estetica, ecc. [...] Questo punto è importante ai nostri occhi perché ricorda che il cristianesimo è, anch'esso, una "religione" costituita da molteplici elementi umani mescolati tra loro (sociali, psichici, estetici...). La "fede" non viene a distruggere questi elementi, ma al contrario li presuppone; li esige al fine di convertirli al Vangelo. [...] Di fatto, la fede più pura non accade mai se non all'interno di mediazioni storiche, sociali, psichiche complesse (Chauvet 2006: 191-201)[4].

Ho voluto citare questo lungo brano perché rende conto del modo in cui la riflessione sui sacramenti si pone in ascolto della realtà, senza proiettare su di essa le evidenze del *cogito* teologico. È quanto asserivo all'inizio: la sacramentaria si apre alla concreta fruizione dei sacramenti da parte degli uomini e delle donne del nostro tempo e con realismo ed equilibrio tenta di discernere quali siano le modalità di una valida e fruttuosa ricezione dei sacramenti. Questa lettura della realtà dovrebbe essere caratteristica di tutta la riflessione credente. La sacramentaria vi è obbligata, per il fatto stesso che riflette sulla prassi vigente nelle comunità e, più in generale, sulle modalità di incontro del Vangelo con gli uomini e le donne di un determinato contesto e di un determinato periodo storico.

4. La filosofia, la storia e le scienze umane

Lo studio della sacramentaria si rivela utile per chi, da cultore di filosofia, di storia, di psicologia o di sociologia, si proponga di indagare intorno a temi di rilevanza antropologica, quali ad esempio la colpa, il pentimento e il perdono o la corporeità e la sessualità. Riguardo al sacramento della Penitenza, è fondamentale una riflessione filosofica sulla colpa e il perdono come quella di Paul Ricoeur:

> Il perdono è anzitutto il contrario dell'oblio passivo, tanto nella sua forma traumatica quanto in quella astuta dell'oblio di fuga. Sotto questo aspetto esso richiede un sovrappiù di «lavoro della memoria». Nondimeno, come abbiamo appena suggerito, esso si apparenta, in prima approssimazione, a una sorta di oblio attivo, che però non verte sugli avvenimenti in se stessi, la cui traccia deve al contrario essere

[4] Sempre profonde rimangono le riflessioni di Lehmann 1977: 256-275.

> accuratamente protetta, bensì sulla *colpa*, il cui peso paralizza la memoria e, per estensione, la capacità di proiettarsi in modo creativo nel futuro. L'oggetto di oblio non è l'avvenimento passato, l'atto criminale, ma il suo *senso* e il suo posto nell'intera dialettica della coscienza storica. In più, a differenza dell'oblio di fuga, il perdono non rimane chiuso entro un rapporto narcisistico tra sé e sé, poiché presuppone la mediazione di un'altra coscienza, quella della vittima, la sola abilitata a perdonare. L'attore principale degli avvenimenti che feriscono la memoria – l'autore dei *torti* – può soltanto *chiedere* perdono; ancora, deve affrontare il rischio del rifiuto. In questa misura il perdono deve anzitutto essersi scontrato con l'imperdonabile. Questa possibilità ci deve perciò mettere in guardia contro la facilità del perdono: se esso deve contribuire alla guarigione della memoria ferita, è necessario che sia passato attraverso la critica dell'oblio facile. Allo scopo di inquadrare queste forme perverse di perdono, dobbiamo analizzare i contesti in cui si invoca il perdono. In primo luogo, naturalmente, va considerata la sfera religiosa, in cui il «perdono dei peccati» può ridursi a una formalità (non ha forse dato, in passato, occasione a un commercio, noto come «vendita delle indulgenze»?). […] Su questo punto bisogna mettersi in guardia contro il *perdono facile*. La pretesa di esercitare il perdono come un *potere*, senza essere passati attraverso la prova della richiesta di perdono e, peggio ancora, del rifiuto del perdono, innesca una serie di trappole. C'è anzitutto il perdono di autocompiacimento, che non fa altro che prolungare, idealizzandolo, l'oblio di fuga: esso vorrebbe fare economia del lavoro della memoria. C'è anche il perdono di benevolenza, che vorrebbe fare economia della giustizia e cospira con la ricerca d'impunità; in questo caso si dimentica che la riabilitazione del colpevole fa parte dell'esecuzione della *pena*, e che c'è un prezzo da pagare per la riabilitazione. Più sottile è il perdono di indulgenza, dalla cui parte sta un ramo della tradizione teologica, secondo la quale il perdono significa *assoluzione*: il Padrenostro non parla forse di «rimettere i debiti»? È dunque in causa il trattamento in profondità del concetto di debito-colpa (Ricoeur 2004: 110-112)[5].

[5] Del medesimo autore sono davvero penetranti le riflessioni contenute in Ricoeur 1998; 2021. Cfr. anche Kasper 1983. Sul tema del pentimento è indispensabile il riferimento a Scheler 2009.

Nella trattazione di ciascun sacramento la riflessione dottrinale non può prescindere dalla conoscenza della storia. Anzi, sono proprio le vicissitudini della storia a delineare l'impatto che l'evoluzione della celebrazione di un sacramento ha avuto sulla strutturazione della società. Pensiamo ad esempio al Battesimo: inizialmente conferito nella quasi totalità dei casi ad adulti, a partire dal quinto secolo diviene sempre più il sacramento conferito ai bambini poco dopo la nascita. Si assiste quindi al declino del glorioso catecumenato antico e al sorgere della *christianitas* medievale, nella quale ciascuno, per il fatto stesso di essere al mondo e appena compare nel mondo, viene battezzato e diventa cristiano. Franz-Josef Nocke non manca di segnalare la profonda svolta che quella evoluzione nel conferimento del sacramento del Battesimo operò non solo nella Chiesa ma anche nella configurazione della società: «Il passaggio dalla prassi cristiana primitiva di battezzare (almeno prevalentemente) neofiti adulti a un cristianesimo "in favore del quale non ci si decideva più, bensì entro cui si 'nasceva'", appare ad alcuni come "la decisione più gravida di conseguenze della storia della Chiesa" (Hans Urs von Balthasar). [...] Nel primo medioevo il metodo missionario cambia radicalmente. La cristianizzazione dei popoli nordici non avviene (come nell'antichità ellenistica) attraverso la conversione di singoli individui o di singoli gruppi familiari, bensì attraverso il compatto passaggio alla religione cristiana di popoli interi, passaggio provocato dalla decisione dei loro principi. [...] Il battesimo viene concepito sotto l'immagine del cambio di sovrano» (Nocke 2010: 61. 80-81).

La maggiore prova di quanto la sacramentaria riesca ad intersecare gli studi di storia e di sociologia è senza dubbio offerta dalla trattazione sul Matrimonio. Non è difficile, ad esempio, notare il monopolio che la Chiesa assunse progressivamente, a partire dall'epoca carolingia, sull'unione stabile tra un uomo e una donna. Il culmine di tale monopolio si ebbe con il decreto *Tametsi* del Concilio di Trento, che per la validità del sacramento esigeva lo scambio del consenso davanti al parroco e a due testimoni. L'impatto di una tale decisione canonica sulla configurazione della società non sfugge agli studiosi di storia e di sociologia: «I decreti emanati a Trento affermarono dunque il primato della Chiesa cattolica su ogni questione matrimoniale, dalla formazione della coppia all'indissolubilità dell'unione sancita secondo i canoni, affidando in tal modo alle gerarchie ecclesiastiche un potere inedito

e assoluto sul governo delle famiglie. Venivano così formalizzate le strutture di base della famiglia moderna: la natura del vincolo e gli obblighi che ne derivano, la distribuzione di responsabilità e prerogative tra genitori e figli. […] Attraverso i canoni emanati dal Concilio la Chiesa si era dotata di uno strumento formidabile per attuare nei secoli a venire una vera e propria *politica* della sessualità» (Pelaja-Scaraffia 2008: 116-117).

A testimonianza di quanto la conoscenza della dottrina sui sacramenti possa aiutare ad entrare nello spirito di un'epoca, cito il numero 100 dei *Pensieri* di Pascal:

> La religione cattolica non obbliga a rivelare i propri peccati a chiunque, indistintamente; essa tollera che ci si nasconda a tutti gli altri uomini; però ne eccettua uno solo, e ci comanda di andare da questi a scoprire i segreti del nostro cuore e di farci vedere così come siamo. Al mondo c'è questo solo uomo che essa ci obbliga a non ingannare nel tempo stesso che obbliga lui a un segreto inviolabile, il quale segreto rende come inesistente questa conoscenza. È possibile immaginare qualcosa di più caritatevole e di più dolce? E tuttavia la corruzione dell'uomo è tale che egli trova ancora dura questa legge; e questo è uno dei motivi principali che ha fatto rivoltare contro la Chiesa una gran parte dell'Europa (Pascal 1987: 157).

Si nota qui lo *choc* che il cattolico fervente Pascal vive nel diciassettesimo secolo davanti alle conseguenze ormai consolidate della Riforma protestante, che aveva abbandonato la prassi penitenziale durata per secoli nella Chiesa. Si respira qui lo spirito della Controriforma cattolica, desiderosa di appropriarsi con grande profondità spirituale del sacramento della Penitenza e, in generale, di quei tesori della tradizione impetuosamente messi in discussione dai riformatori.

Affido la conclusione di questa panoramica sulla sacramentaria, che non è chiusa nel recinto della riflessione dottrinale ma che si apre all'interazione con la cultura e, specificamente, con alcune discipline del sapere, alle parole di don Lorenzo Milani. Scrivevo all'inizio che lo studio dei sacramenti deve rimanere costantemente aperto alla spiritualità, vale a dire all'ascolto delle esperienze di grazia che i credenti vivono nella ricezione dei sacramenti. A dimostrazione di questo ascolto, ho la gioia di citare le confidenze che il priore di Barbiana esponeva in tre sue lettere.

Il 22 luglio 1955 egli scriveva al giovane Teopisto: «La fede quando si trova va tenuta stretta per non perderla più. Io penso che non si possa tenerla stretta altro che col confessarsi spesso» (Milani 2007: 62). Il 10 ottobre 1958 il priore di Barbiana scriveva a padre Reginaldo Santilli, che era stato il revisore del famoso libro di don Milani dal titolo *Esperienze pastorali*. Grazie al parere favorevole di padre Santilli, il libro era stato pubblicato con l'*imprimatur* dell'arcivescovo di Firenze. In seguito, però, alle violente critiche espresse da più parti dopo la pubblicazione, il padre revisore aveva espresso in una lettera al priore di Barbiana il suo timore che il libro potesse essere messo all'Indice. In un passaggio della sua risposta, don Milani confessa: «Sono ormai allenato a prender quel che mi danno senza far tragedie e tentando piuttosto di leggerci dentro quale sia il modo più semplice di sortirne in grazia di Dio e salvarsi l'anima. Non mi ribellerò mai alla Chiesa, perché ho bisogno più volte alla settimana del perdono dei miei peccati e non saprei da chi altro andare a cercarlo quando avessi lasciato la Chiesa» (Milani 2007: 112).

Il 20 giugno 1961 il priore di Barbiana scriveva a Elena Brambilla, che abitava a Milano: «Ho letto la sua ultima lettera e sono imbarazzato a risponderle perché so che coi cittadini bisogna misurare tutte le parole. Io non mi nascondo sotto un tono aggressivo. Se non faccio mai discorsi spirituali e elevati è perché non li penso e non ci credo. La religione per me consiste solo nell'osservare i 10 Comandamenti e confessarsi presto quando non si sono osservati. Tutto il resto o son balle o appartiene a un livello che non è per me e che certo non serve ai poveri» (Milani 2007: 178). Con il tono talora scherzoso e spesso rude che lo caratterizzava, don Milani ci apre, in questi tre estratti dalle sue lettere, una "finestra" sulla sua vita interiore, impegnata ad attingere a piene mani al sacramento della Penitenza.

Bibliografia

Chauvet, L.-Marie

(2006) *Della mediazione. Quattro studi di teologia sacramentaria fondamentale*, Cittadella editrice, Roma-Assisi.

(2010) *L'umanità dei sacramenti*, Qiqajon, Magnano.

Chenu, M.-Dominique

(1986) *La teologia nel XII secolo*, Jaca Book, Milano.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE

(2021) *La reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia sacramentale*, LEV, Città del Vaticano.

Eliade, Mircea

(1981) *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Jaca Book, Milano.

Grillo, Andrea – Valenziano, Crispino

(2007) *L'uomo della liturgia*, Cittadella editrice, Assisi.

Kasper, Walter

(1983) "Aspetti antropologici della penitenza", *Communio*,71: 31-47.

(2015) *La liturgia della chiesa*, Queriniana, Brescia.

Lameri, Angelo - Nardin, Roberto

(2020) *Sacramentaria fondamentale*, Queriniana, Brescia.

Lehmann, Karl

(1977) *Presenza della fede*, Queriniana, Brescia.

de Lubac, Henri

(2006) *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, IV (Opera omnia 20), Jaca Book, Milano.

Maranesi, Pietro

(2016) *Il contatto che salva. Introduzione alla teologia sacramentaria*, Cittadella editrice, Assisi.

Milani, Lorenzo

(2007) (a cura di M. Gesualdi), *Lettere di don Lorenzo Milani, Priore di Barbiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

Nocke, Franz-J.

(2010) *Dottrina dei Sacramenti*, Queriniana, Brescia.

Pascal, Blaise

(1987) *Pensieri e altri scritti*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

Pelaja, Margherita – Scaraffia, Lucetta

(2008) *Due in una carne. Chiesa e sessualità nella storia*, Laterza, Bari.

Ratzinger, Joseph

(2005) *Il fondamento sacramentale dell'esistenza cristiana*, Queriniana, Brescia.

Ricoeur, Paul

(1998) "Il perdono può guarire?", *Diritto e teologia* (Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia): 157-163.

(2004) *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, Il Mulino, Bologna.

(2021) *Finitudine e colpa*, Queriniana, Brescia.

Scheler, Max

(2009) *L'eterno nell'uomo*, Bompiani, Milano.