

Quaderni dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose
"Giovanni DUNS SCOTO" - NOLA

TEOLOGIA
E
VITA

Edizioni "L.E.R." Napoli/Roma

7

- 3 PRESENTAZIONE
- 5 DOMENICO DE RISI
L'episodio del buon ladrone (Lc 23, 39-43) nell'esegesi di Ambrogio e Agostino.
- 18 GIOVANNI SANTANIELLO
I successori del Vescovo Paolino di Nola (sec. V e VI).
- 52 ERNESTO MARGHERINI
La sessualità come espressione del sè. Dinamismi psicologici.
- 66 GIUSEPPE GIULIANO
Riflessioni teologiche a proposito di "iniziazione cristiana".
- 74 DOMENICO DE RISI
L'escatologia individuale nell'opera Lucana.

note e interventi

- 87 GIUSEPPE COSTANZO
Commemorando Sandra D'Alessandro.
- 96 ADRIANO FABRIS
Dire Dio nell'epoca dell'indifferenza religiosa.
- 107 GIUSEPPE GIULIANO
Prendersi cura della persona umana.

BIANCA

PRESENTAZIONE

Ritorna il Quaderno di Teologia e Vita, il periodico pensato e voluto dal nostro Istituto come spazio di comunicazione e confronto tra i Docenti e quanti a vario titolo intervengono e fruiscono della nostra proposta accademica. Ritorna dopo un tempo in cui la nostra Comunità accademica ha vissuto momenti assai rilevanti per la sua vita. Il 17 dicembre 2000 il Signore ha chiamato a sé la prof.ssa Sandra D'Alessandro, docente apprezzata di Sacra Scrittura. Per noi è stata una perdita prematura: Sandra è stata colta in volo, nel pieno della sua testimonianza cristiana e accademica. Ci siamo impegnati con l'aiuto di Dio a vivere nella fede quest'ora di dolore: mons. Costanzo, Arcivescovo di Siracusa, sotto il cui episcopato nolano Sandra ha maturato la sua vocazione al servizio della Chiesa locale, ci ha educati a leggerla alla luce della Parola di Dio.

Nella sezione "Note e interventi" pubblichiamo il suo intervento. Il Signore, però, ha anche confortato il nostro impegno: il Santo Padre Giovanni Paolo II, di v.m., ha nominato Arcivescovo e prelado di Pompei mons. Domenico Sorrentino, già Direttore del nostro Istituto e Docente di Teologia Dogmatica. Tutto questo ha richiesto attenzione e riflessione, ma ci ha anche stimolati a intensificare il nostro studio e la nostra testimonianza. I lavori pubblicati in questo numero, che esce in una veste tipografica rinnovata, sono il segno di questo nostro impegno, attento ai cammini di Dio nel tempo e nella vita degli uomini.

E così siamo grati al prof. D. Domenico De Risi per la sua lettura sapienziale del Vangelo di Luca. Il prof. Giovanni Santaniello rilegge per noi una pagina importante della successione apostolica nella nostra Diocesi. L'attenzione al delicato problema della sessualità e dell'affettività caratterizza il contributo del prof. Ernesto Margherini. Il prof. Giuseppe Giuliano, invece, riporta

alla nostra riflessione l'esigenza di ripensare in termini di iniziazione cristiana i cammini della catechesi.

Nella sezione "Note e interventi" pubblichiamo alcuni interventi che testimoniano dell'attività extracurricolare del nostro Istituto, offerta all'intera città come momento di riflessione e di scambio culturale.

Nel presentare, allora, ai lettori questo numero della nostra rivista, non ci prende certo l'orgoglio di aver offerto chissà quale contributo alla ricerca teologica, ma, sì, la consapevolezza di affiancare quanti cercano la verità nel cammino mai finito per trovarla.

FRANCESCO IANNONE, direttore

L'EPISODIO DEL BUON LADRONE (Lc 23,39-43) NELL'ESEGESI DI AMBROGIO E AGOSTINO

DOMENICO DE RISI

AMBROGIO¹

In Ambrogio sono presenti 44 citazioni esplicite dell'episodio. La concentrazione più alta si ha nella *Explanatio Psalmorum XII* (1,39; 36,77; 37,18; 39,17.19.20; 40, 13.22.29; 43,11; 45,11) e nella *Expositio evangelii secundum Lucam*(4,13;10,113.121.122.129), l'unica opera esegetica neotestamentaria che ci resta di Ambrogio. Le altre citazioni si trovano nelle opere seguenti: *Exameron*, *De fide*, *Epistulae*, *Hymni*, *De bono mortis*, *Exhortatio virginitatis*, *De institutione virginis*, *De Nabuthae*, *De officiis*, *De paradiso*, *Expositio psalmi CXVIII*.

Domenico De Risi
è
Docente di
Sacra
Scrittura

a) *Explanatio Psalmorum XII*

Il "paradiso" di Lc 23,43 ritorna nell'esegesi fortemente allegorica del *De paradiso*, commento al racconto biblico delle vicende del paradiso terrestre e del peccato d'origine, di ispirazione filoniana.

Nella *Explanatio Psalmorum XII* il paradiso è il luogo in cui Cristo, "piantato in una vergine" viene poi trapiantato (1,39). È la mèta dell'ascesi cristiana: «Sicut enim Moyses animo et mente transivit materialia et Deum vidit, ita et tu, si transeas hinc, ad Dei gratiam vestigium tuae mentis attollens videbis eum (scil.: il ricco in questo mondo) nihil esse, qui in hac terra sibi potentissimum videbatur. Ideo animae tuae dicit; menti tuae dicit Deus verbum: *Ades huc a Libano, sponsa, ades huc a Libano; transibis et*

¹ Per la suddivisione dei testi e la traduzione seguiamo l'edizione con testo, traduzione e note di commento ad opera della Biblioteca Ambrosiana e Città Nuova: *Opera omnia di Sant'Ambrogio*, Milano 1977ss.

pertransibis (Cant 4,8). Si transeas saecularia, pertransies ad paradisum. Audi transeuntem: *Memento mei, Domine, cum veneris in regnum tuum* (Lc 23,42); audi iterum pertranseuntem: *Amen, amen dico tibi, hodie mecum eris in paradiso* (Lc 23,43)» (36,77).² È il luogo cui fa ritorno Adamo simbolizzato dal buon ladrone: «...quem (scil.: Adamo) quaerebat, ut inveniret. Retro eum quaesivit, ut supra humeros suos bonus pastor imponeret secumque paradiso in illius redemptione latronis inveheret» (40,29).

Il paradiso non è solo una realtà escatologica ma è, già in questa vita, il premio che Cristo concede a chi fa la sua volontà: «Si quis ergo eum sequitur, induet immortalitatem; si quis voluntatem eius facit, non morietur in aeternum (Io 11,26), sed dicet ei Christus: *Hodie mecum eris in paradiso* ... hoc est: noli dubitare de carne, et me in carne vidisti. Noli timere, ne et tu cadas de paradiso sicut cecidit Adam, sed audi quia mecum eris, quo cadere praesente non possis ... Non dixerat (scil.: il Signore) Adae “mecum eris”, quia sciebat illum esse casurum, ut redimeretur a Christo. Felix ruina, quae reparatur in melius. Ideo iam pius pastor, bonus negotiator gregem suum et mercem propriam non relinquit» (39,19-20).

Il paradiso aperto al ladrone è frutto della morte di Cristo, del suo abbassarsi fino alla croce per rialzare tutto il mondo dal suo destino di morte: «Sed infirmum adhuc fuisset legis auxilium, nisi ipse Iesus venisset in terras, qui in se nostras susciperet infirmitates, quem solum nostra peccata gravare non possent nec inclinare manus eius, qui se inclinavit usque ad mortem, mortem autem crucis in qua expandens manus suas totum orbem qui erat periturus erexit,

² Cfr *De paradiso* 11,53: «Ergo quicumque fuerit in paradiso ascensione virtutis audiet mysteria Dei arcana illa atque secreta, audiet dicentem dominum tamquam latroni illi a scelere ad confessionem et ad fidem a latrocinio revertenti: *Hodie mecum eris in paradiso*». Una fruizione totalmente futura del paradiso ricorre in *Expositio Psalmi CXVIII* 8,12: «Sed non illi soli (scil.: al buon ladrone) dicit Dominus Iesus: *Hodie mecum eris in paradiso*, sed et tibi dicit:

Mecum eris in paradiso, si confitearis Dominum Iesum, si eius patrocinium tibi poscas, si et ipse dicas: *Memento, Domine, mei, cum veneris in regnum tuum*. Sed tibi non dicit: *Hodie mecum eris in paradiso*. Tibi non dicit, quia adhuc in hoc febrienti corpore constitutus, in hoc concupiscenti, in hoc terrena adhuc desideranti. Sed cum potueris dicere: *Disrupisti vincula mea* (Ps 115,7), hoc est: Solvisti cursum istius vitae, liberasti me ex hoc mortis corpore, tunc tibi dicit: *Hodie mecum eris in paradiso*».

levavit iacentes atque ad se omnium gentium fidem traxit dicens homini: *Hodie mecum eris in paradiso*» (43,11).

In 37,18 Ambrogio mostra come la promessa di Gesù al buon ladrone prevenga la sua stessa richiesta: «Audi illum ex duobus latronem dicentem Domino: *Memento mei, Domine, cum veneris in regnum tuum*. Respondit Dominus: *Amen dico tibi, hodie mecum eris in paradiso*. Ille adhuc rogabat, ut meminisset sui cum venisset in regnum, et Dominus iam regnum caeleste tribuebat. Quam velox misericordia! Tardius votum precantis quam remunerantis est praemium».

In 39,17 vengono contrapposti i Giudei e Giuda al buon ladrone: egli ha saputo scorgere nella croce la presenza del regno di Dio, che Giuda “non è riuscito a vedere nella cena di Cristo”: «Ideo ad istorum omnium (scil.: dei Giudei) perpetuam condemnationem latro crucifixus absolvitur, quia ille Christum in suppliciis agnovit suis, quem isti in beneficiis non agnoverunt, et peccatum suum confessus est Christo qui sciret ignoscere, quia in cruce suaregnum Domini mente conspexit, quod in convivio Christi Iudas videre non potuit». Il testo continua sottolineando il concetto dell’universalità della salvezza: «Tripudiabas, draco, quod apostolum (scil.: Giuda) subtraxeras Christo: plus amisisti quam sustulisti, qui latronem vides in paradisum esse translatum. Nemo est qui non possit excludi, quando receptus est latro minister tuus et eo pervenit unde ipse deiectus es».

b) Expositio evangelii secundum Lucam

Il paradiso è visto da Ambrogio come il luogo in cui Cristo, uomo nuovo, fa ritorno dopo che l’uomo vecchio, Adamo, lo aveva lasciato. Cristo, il vincitore, vi sale nudo, così come nudo era Adamo, il vinto in cerca di vesti per ricoprirsi, dopo il peccato. La nudità di Cristo crocifisso simbolizza per Ambrogio lo stato di grazia prima del peccato, la forma in cui l’uomo è stato plasmato da Dio. Il buon ladrone che fu il primo a essere introdotto in paradiso dopo la morte di Gesù, rappresenta l’umanità che dal deserto del peccato, passando per i campi seminati della maturità cristiana, giunge alla salvezza eterna: «Refert igitur considerare qualis ascendat. Nudum video: talis ergo ascendat qui saeculum vincere

parat, ut saeculi adiumenta non quaerat. Victus est Adam qui vestimenta quaesivit, vicit ille qui tegimenta deposuit. Et talis ascendit quales nos auctore Deo natura formavit. Talis in paradiso homo primus habitaverat, talis ad paradysum homo secundus intravit» (10,110); «Illius, igitur, de deserto ut ad paradysum redire possimus, vestigia persequamus [4,12]. Videte quibus itineribus reducatur. Nunc in deserto Christus est, agit hominem, instruit, informat, exercet, unguat oleo spiritali; ubi vidit robustiorem, per sata et fructuosa transducit [4,13]»³.

Commentando l'episodio del buon ladrone Ambrogio usa tre suggestive immagini per definire Cristo: *vermis*, *scarabaeus*, *bonus latro*. L'accostamento di Cristo a un verme o a uno scarabeo deriva dalla traduzione del testo di Abacuc 2,11 nella versione della LXX la quale ha reso l'ebraico *kafis* «legno, trave» con *kšntaroj* «scarabeo». Le antiche versioni latine hanno sia *scarabaeus* (Vetus Italica), sia *vermis*⁴, la Vulgata ha *lignum*.

L'immagine dello scarabeo, indubbiamente molto ardita, evoca l'abitudine di questo insetto di far rotolare con le zampe anteriori le pallottole di sterco di cui si nutre⁵: «*Vermis in cruce, scarabaeus in cruce. Et bonus vermis, qui haesit in ligno, bonus scarabaeus, qui clamavit e ligno. Quid clamavit? Domine, ne statuas illis hoc peccatum* (Lc 23,34). *Clamavit latroni: Hodie mecum eris in paradiso, clamavit quasi scarabaeus: Deus, Deus meus, respice me! Quare me dereliquisti?* (Mt 27,46). *Et bonus scarabaeus, qui lutum corporis nostri ante informe ac pigrum virtutum versabat vestigiis, bonus scarabaeus, qui de stercore erigit pauperem. Erexit Paulum, qui aestimatus est stercora, erexit et Iob, qui sedebat in stercore*».

L'immagine del *buon ladrone*, applicata a Cristo, evoca l'atto con cui egli ha rubato al diavolo la sua preda: «*Quam execrabilis in facto iniquitas Iudaeorum, ut quasi latronem crucifigerent omnium redemptorem! Bonus tamen in mysterio latro, qui insidiatus est diabolo, ut vasa eius auferret*» (10,123).

³ Cfr *Explanatio Psalmorum XII* 40,29.

⁴ Cfr P. SABATIER, *Bibliorum Sacrorum...Vetus Italica*, II, 2, Parisiis 1751, 965 e nota al v. 11.

⁵ Gli antichi egizi veneravano lo scarabeo come immagine del Sole, il cui giro era simbolizzato, appunto, dall'atto con cui lo scarabeo, servendosi delle zampe anteriori, faceva rotolare le pallottole di sterco.

In un passo giustamente celebre Ambrogio fa del buon ladrone l'esempio della conversione, mostra l'eccedenza della promessa di Gesù rispetto alla domanda "ricordati di me..." e, senza addentrarsi (come, invece, fa Agostino) in elucubrazioni sul "descensus ad Inferos" di Cristo⁶, mostra come la vera vita e il Regno consistono non in un *luogo* ma in una *situazione*, ossia nell'essere-con-Cristo: «*Amen, amen dico tibi, hodie mecum eris in paradiso. Pulcherrimum adfectandae conversionis exemplum, quod tam cito latroni venia relaxatur et uberius est gratia quam precatio; semper enim plus Dominus tribuit quam rogatur. Ille enim rogabat ut memor sui esset Dominus, cum venisset in regnum suum, Dominus autem ait: Amen, amen dico tibi, hodie mecum eris in paradiso; vita est enim esse cum Christo, quia ubi Christus ibi regnum*» (10,121)⁷.

Ambrogio legge in prospettiva assoluta la promessa salvifica al ladrone (cfr 10,22) e la mette in relazione con la preghiera per i Giudei crocifissori (Lc 23,34a): «Lucas autem competere evidenter adseruit latroni veniam sacerdotali intercessione donatam et Iudaeis persequentibus eodem munere indulgentiam postulatam» (10,129)⁸.

L'aspetto parenetico dell'episodio del buon ladrone⁹ emerge particolarmente in *De fide* 2,11,95 in cui Cristo viene presentato come modello di preghiera e di perdono: «Grande remedium solacium habere de Christo. Ille haec pro nobis patientius tulit et sumus, qui patienter haec pro illius nomine ferre nequeamus? Quis adpetitus non discat ignoscere quando pro persecutoribus suis Christus et cruci fixus orabat? Videsne illas, quas tu putas Christi infirmitates tuas esse virtutes? Cur de remediis nostris ei quaestionem movemus? Lacrimae illae nos lavant, fletus illi nos

⁶ Agostino è, evidentemente, preoccupato di mettere insieme l'"oggi" della promessa salvifica al ladrone con il "descensus ad Inferos" di Cristo (cfr 1Pt 3,19; 4,6).

⁷ Cfr Hymn. *Hic est verus Dei*, 13-16: «Opus stupent et angeli / poenam videntes corporis / Christoque adhaerentem reum / vitam beatam carpere».

⁸ Suona alquanto strana in questo passo la notazione dell' "intercessione sacerdotale" a proposito della promessa salvifica al buon ladrone, dal momento che Gesù la concede in prima persona. L'intercessione si ravvisa, piuttosto, in Lc 23,34a, allorché Gesù chiede *al Padre* di perdonare coloro che "non sanno quello che fanno".

⁹ Si ricordi, a tal proposito, che in tutto il terzo vangelo la dimensione parenetica è molto sviluppata. Il vangelo di Luca è, per eccellenza, il "vangelo del discepolo".

abluunt, addubitatio illa nos firmat, ne tu si coeperis dubitare, desperes. Quanto maior est iniuria, tanto uberius debetur gratia».

AGOSTINO¹⁰

Agostino cita esplicitamente l'episodio del buon ladrone almeno cinquanta volte. La concentrazione più alta di citazioni si ha nei *Sermones* (22,3; 28,4; 53/A,13; 67,42; 111,2; 121,1; 232,6; 234,2; 236/A,4; 327,2; 328,1.8; 335,2; 335/C,12), nelle *Enarrationes in psalmos* (33,s.2,24; 34,s.1,14; 39,15; 49,30; 55,12; 68,s.1,8.9; 86,6; 122,10; 142,9; 147,17) e nei *Tractatus in Ioannis evangelium* (9,4; 31,11; 38,5; 45,15; 47,10; 50,12; 109,4; 111,2). Altre ricorrenze si trovano sparse nelle seguenti opere: *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, *Epistulae*, *De civitate Dei*, *De vera religione*, *Retractationes*, *De consensu evangelistarum*, *Quaestiones ad Simplicianum*, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, *De sermone Domini in monte*, *Quaestiones evangeliorum*.

a) Come Agostino risolve la divergenza tra la notizia riportata in Mc 15,32b e Lc 23,39-43

Nel racconto marciano della Passione entrambi i ladroni accusano Gesù: «E anche quelli che erano crocifissi con lui lo insultavano» (15,32b). In Luca, invece, soltanto uno dei ladroni schernisce Gesù (23,39), mentre l'altro, il "buon ladrone", ha un atteggiamento del tutto opposto.

Agostino esamina questa difficoltà e la risolve nel *De consensu evangelistarum* 3,16,53. Egli ritiene che Marco e Matteo abbiano sunteggiato l'accaduto, usando il plurale al posto del singolare, secondo un uso frequente anche nella Scrittura. Ci sarebbe opposizione tra la narrazione marcana e quella lucana solo se "l'insulto attribuito palesemente da Luca a uno dei briganti, gli evangelisti l'avessero messo in bocca a tutt'e due. In tale ipotesi non si sareb-

¹⁰ Per la suddivisione dei testi e la traduzione seguiamo l'edizione dell'*Opera omnia di Sant'Agostino*, Roma 1965ss, apparsa nella Nuova Biblioteca Agostiniana (NBA).

be potuto usare il plurale trattandosi di un solo brigante. Avendo però egli scritto: *I briganti* e poi: *Coloro che erano crocifissi con lui*, senza aggiungere: Tutti e due, l'espressione è valida non solo se entrambi insultavano il Signore ma anche se, avendolo fatto soltanto uno di loro, quest'unico poté essere presentato al plurale come l'uso comune del parlare consente".

Ambrogio risolve il problema molto più rapidamente: «Probabilmente anche lui prima aveva imprecato, ma d'un tratto si convertì» (*Expositio evangelii secundum Lucam* 10,122): non si chiede, però, come mai Marco abbia potuto ignorare questa conversione così importante...

b) Sermones

In 22,3 Agostino contrappone alla fede vacillante dei discepoli e alla incredulità dei Giudei, la fede del ladrone che credette in Cristo: «Tunc enim latro pendens cum Domino credidit in Christo, quando de illo discipuli titubaverunt». Questo tema, evidentemente, ha colpito Agostino che vi ritorna anche in altri sermoni: «Negat qui secutus est, agnoscit qui fixus est. Tacent ceteri, desperant omnes, et dicit ille: *Domine, memento mei, cum veneris in regnum tuum*. Quem cernit confixum praesumpsit regnaturum. Ecce erat vel unus qui diceret: *Ego cognovi quia magnus est Dominus*. Magna gratia: Tunc cognovit magnum quando Iudaei putaverunt victum» (111,2); «Titubaverunt qui viderunt Christum mortuos excitantem; credidit illi quem videbat secum in ligno pendentem. Quando illi titubaverunt, tunc ille credidit» (232,6); «Sperabatis: iam non speratis? Hic est omnis discipulatus vester? In cruce latro vos vicit. Vos obliti estis eum qui docebat: ille agnovit cum quo penebat» (234,2); «O discipuli, sperabatis, iam non speratis. Veni, latro, commune discipulos ... Clama, latro, de cruce, facinorosus tu sanctos convince» (236/A,4).

Il ladrone penitente simbolizza la pazienza di Dio che differisce sino all'ultimo la condanna, affinché l'uomo, liberamente cooperando con la grazia di Dio, possa salvarsi: «Nunc est fructuosa paenitentia, quando correctio libera ... Non enim te distulsit (scil. la sentenza di condanna), nisi ut corrigeres te, quando quidem latroni in cruce pendenti se mutare permisit» (22,3).

In 53/A,13, parlando del martirio, Agostino mostra che non la pena ma la causa della pena fa sì che il martire sia distinto dal delinquente comune. Cristo, infatti, si trovò a condividere la stessa pena dei due ladroni: «In loco uno tres cruces erant, quando passus est Christus: ipse in medio, hinc atque hinc latrones duo. Attende poenam, nihil similius: tamen unus latronum in cruce invenit paradysum». Il tema dell'uguaglianza della pena e della diversità della causa ricorre anche in 327,2; 328,8; 335,2; 335/C,12.

Sempre in 53/A,13 Agostino affronta il tema del *descensus ad Inferos* di Cristo dopo la sua morte, tentando di conciliarlo con la promessa del paradiso nell' "oggi", fatta al ladrone. Cristo sarebbe disceso agli Inferi con l'anima, mentre sarebbe asceso al paradiso con la sua divinità: «Sed numquid totus Dominus ipso die sepultus? secundum carnem in sepulchro futurus erat; secundum animam apud inferos futurus erat, non vincendus, sed vinctos soluturus. Si ergo ipso die secundum animam apud inferos futurus erat, secundum carnem in sepulchro futurus erat, quomodo dixit: *Hodie mecum eris in paradiso*? Sed numquid totus est Christus anima et caro? Excidit tibi, *In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum*. Excidit tibi, *Christum esse Dei Virtutem et Dei Sapientiam*. Ubi ergo non est Sapientia Dei? Nonne de illa dictum est: *Attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*? Ergo secundum Verbi personam ait: *Hodie mecum eris in paradiso*. "Hodie, inquit, secundum animam ad inferos descendo, sed secundum divinitatem de paradiso non discedo"»¹¹.

Della conversione del buon ladrone, tema fondamentale nella trattazione dell'episodio, si parla in 328,1.8. Egli sarebbe stato istruito in modo interiore ("in pectore") da Cristo crocifisso: «Quis illum docebat nisi qui iuxta illum pendebat? Erat enim illi fixus a latere, sed habitabat in corde [1] ... Ubi didicit? Latrocinabatur in fauce (= in una gola di monti), adducebatur ad iudicem, accepit sententiam, a fauce ad iudicem, a iudice ad crucem. Ubi didicit quod dixit, nisi quia iuxta erat magister qui docuit? Dominus enim Christus magister omnium, a latere pendebat et in pectore docebat [8]».

Nei sermoni Agostino insiste molto sul riconoscimento della sua colpa da parte del buon ladrone. Tale ammissione, unita alla

¹¹ Cfr 67,4,7.

confessione della messianicità di Cristo, gli ottiene il paradiso (cfr 53/A,13; 67,7; 232,6; 327,2; 335,12; 335/C,12).

Agostino conferisce all'episodio il carattere di profezia del giudizio futuro. La croce è il tribunale e Gesù crocifisso è, nello stesso tempo, condannato e condannante, è la vittima e il giudice che assolve il malfattore pentito donandogli il paradiso e condanna il malfattore impenitente: «Tres erant, omnes cruces erant, omnes in uno loco erant, omnia corpora illa ligno pendebant, sed causa omnes dirimebat. In medio Salvator; ex utroque latere rei. Crux illa tribunal fuit: pendebat et discernebat; iudicatus pendebat et pendentes iudicabat. Ex illis duobus reis unus meruit supplicium, alter praemium» (335/C,12; cfr 53/A,13; 327,2; 328,8; 335,2).

c) **Enarrationes in Psalmos**

In 33,s.2,24, commentando il Sal 33,21: “Custodit Dominus omnia ossa eorum, unum ex his non conteretur”, Agostino evoca la figura dei due ladroni crocifissi con Gesù e si chiede come mai siano state spezzate le gambe anche al ladrone penitente, dal momento che il salmo profetizza : «Molte sono le sventure del giusto, ma lo libera da tutte il Signore./ Preserva tutte le sue ossa, neppure uno sarà spezzato». A questo interrogativo risponde interpretando le “ossa” quale simbolo della fermezza della fede (“firmamentum fidei”) del buon ladrone, fede che non è stata spezzata dai colpi dei crocifissori ma che ha avuto la forza di scorgere il messia laddove gli altri vedevano solo uno sconfitto pendere dalla croce: « ... et tamen illi qui venerant, Domini ossa non fregerunt, latronum autem fregerunt; sic fracta sunt latronis ossa qui blasphemavit, quomodo latronis qui credidit. Ubi est ergo quod dictum est: *Dominus custodit omnia ossa eorum, unum ex his non conteretur?* Ecce cui dixit: *hodie mecum eris in paradiso*, non potuit omnia ossa eius custodire? Respondet tibi Dominus: immo custodivi; nam firmamentum fidei ipsius frangi non potuit illis ictibus quibus crura sunt fracta». Il tema riceve ulteriore approfondimento in 34, s.1,14, nel commento al Sal 34,10: *Omnia ossa mea dicent: Domine, quis similis tibi?*. Qui Agostino definisce “ossa nel corpo del Signore” tutti i giusti, i fermi di cuore, i forti, che non cedono nella persecuzione: «Illi autem qui vivebant, ut deponerentur, confracta eis sunt crura ut hoc dolore mortui possent sepeliri. Numquid unius latronis

qui perseveravit impius in cruce, confracta sunt ossa, et non etiam illius qui corde credidit ad iustitiam, ore confessus ets ad salutem? Ubi est ergo hoc quod dictum est: *Custodit Dominus omnia ossa eorum, unum ex his non conteretur*, nisi quia ossa dicuntur in corpore Domini omnes iusti, firmi corde, fortes, nullis persecutionibus et tentationibus cedentes ad consentiendum malo?»¹².

Il buon ladrone è un esempio della giustificazione per la fede perché, pur confitto alla croce con tutte le sue membra, confessa con la lingua e crede con il cuore, e tanto basta per la sua salvezza: «Erat ille confixus omnibus membris; manus clavis inhaerebant, pedes transfixi erant, totum corpus adiungebatur ligno; corpus illud non vacabat ceteris membris, lingua vacabat et cor, corde credidit, ore confessus est» (39,15; cfr 34,s.1,14; 55,12). Ulteriore approfondimento del tema in *Quaestiones ad Simplicianum* 1,2,19: «Qua consummatione atque brevitate latro iustificatus est, qui defixis in cruce omnibus membris et habens libera haec duo, corde credidit ad iustitiam, ore confessus est ad salutem, statimque audire meruit: *Hodie mecum eris in paradiso*. Consequerentur enim bona opera eius si percepta gratia diu inter homines viveret; sed tamen non ea praecesserant, ut eadem gratiam mereretur ex latrocinio fixus in cruce, ex cruce in paradisu translatus».

Anche nelle *Enarrationes* compare il tema della contrapposizione tra la fede del buon ladrone e l'atteggiamento dei discepoli: «Qualis ille latro inventus est, pendens in cruce cum Domino, agnoscens in cruce Dominum. Alii non cognoverunt miracula facientem, agnovit ille in ligno pendentem» (39,15); «Quando passus est, quando mortuus est, omnes discipuli desperaverunt quod ipse esset Christus. A latrone Apostoli victi sunt, qui tunc credidit, quando illi defecerunt» (68,8); «Illi enim me deseruerunt, et illi qui inhaeserant recesserunt, et me ipsum quia mori videbant, aliud aliquid putaverunt; et a latrone victi sunt, qui tunc credidit, quando illi defecerunt» (142,9).

¹² Agostino, forse, avrebbe evitato di impegolarsi in questa discussione (peraltro poco convincente, anche a livello allegorico) se avesse riflettuto che nel salmo sono le ossa del "giusto" (che è Cristo) quelle che non saranno spezzate, e non le ossa del "giustificato", ossia del ladrone!

d) *Tractatus in Ioannis evangelium*

Anche in 109,4 ricorre la stessa contrapposizione tra fede del ladrone e mancanza di fede “in quelli stessi che dovevano insegnarla”, anzi con una accentuazione maggiore del tema del colpevole silenzio dei discepoli: «*Latro vero ille tunc credidit, quando in ipsis doctoribus fides quae fuerat qualiscumque defecit. Nec ipse itaque per eorum verbum credidit in Christum Iesum; et tamen sic credidit, ut quem videbat crucifixum, confiteretur non solum resurrecturum, verum etiam regnaturum, dicendo: Memento mei, cum veneris in regnum tuum*».

L'episodio del buon ladrone viene richiamato in 47,10 allorché Agostino commenta la frase “*potestatem habeo ponendi animam meam*” (Io 10,18), chiedendosi in che senso possa essere stata pronunciata dal Signore: «*A Verbo autem animam separatam esse non dico. Latronis animae dixit: Hodie mecum eris in paradiso. Fidelem latronis animam non deserebat, et deserebat suam? Absit! Sed illius ut Dominus custodivit, suam vero inseparabiliter habuit. Si autem dixerimus quia ipsa se anima posuit, et iterum ipsa se sumit, absurdissimus sensus est; non enim quae a Verbo non erat separata, a seipsa poterat separari*».

Il “*descensus ad Inferos*”, già altrove ricordato, ricorre in 111,2 in cui, tra l'altro, il paradiso, mai abbandonato da Cristo, viene identificato con il cielo: «*Qui enim homini poenaliter pendenti, et salubriter confitenti ait: Hodie mecum eris in paradiso, secundum id quod homo erat, anima eius ipso die futura fuerat in inferno, caro in sepulcro; secundum autem id quod Deus erat, utique et in paradiso erat. Et ideo latronis anima a pristinis facinoribus absoluta, et illius munere iam beata, quamvis ubique sicut ille esse non poterat, tamen etiam ipso die cum illo in paradiso esse poterat, unde ille qui ubique semper est, non recesserat*».

Degna di nota è la menzione della categoria paolina dell'essere-con-Cristo, che aiuta a comprendere l'esatta portata della promessa salvifica al buon ladrone, la cui beatitudine consiste proprio nell'essere-con-Cristo: «*Esse enim cum illo, magnum bonum est. Nam et miseri esse possunt ubi est ille, quoniam ubicumque fuerint, est et ille; sed beati soli sunt cum illo, quia beati esse non poterunt nisi ex illo*» (111,2).

Anche qui la condanna del ladrone impenitente e l'assoluzione del buon ladrone sono prefigurazione del giudizio universale: «Tamen et ipsa crux, si adtendas, tribunal fuit: in medio enim iudice constituto, unus latro qui credidit liberatus, alter qui insultavit damnatus est. Iam significabat quod facturus est de vivis et mortuis: alios positurus ad dexteram, alios ad sinistram; similis ille latro futuris ad sinistram, similis alter futuris ad dexteram. Iudicabatur, et iudicium minabatur» (31,11).

e) La questione del battesimo del buon ladrone

Nel corpus delle opere di Agostino esiste un piccolo dossier che affronta il tema dell'eventuale battesimo del buon ladrone: *De anima et eius origine* 1,9,11; 2,10,14; 3,9,12; *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 62; *Retractationes* 1,26,2, q.62; 2,55,3; *Quaestiones in Heptateucum* 3,84. È un argomento importante, poiché negare che il buon ladrone abbia ricevuto, in qualche modo, il battesimo aprirebbe, per Agostino, la via alla dottrina sulla non-obbligatorietà del battesimo in ordine alla salvezza.

La posizione di Agostino è diversificata; le argomentazioni che adduce, tuttavia, non brillano per chiarezza o verosimiglianza: talora Agostino si contraddice, altrove appare indeciso.

Storicamente la questione può farsi risalire a Cipriano, il quale annovera il buon ladrone tra i martiri battezzati nel proprio sangue: «Lo stesso Signore nel suo vangelo dice che quanti sono battezzati con lo spargimento del proprio sangue e nelle proprie sofferenze, diventano perfetti e raggiungono la grazia promessa da Dio. Ricaviamo tale conclusione dal fatto che il Signore si rivolga all'assassino, proprio durante la sua agonia. A lui che crede ed esprime la sua confessione il Signore promette che "sarà con lui in paradiso"» (*Ep.* 73,22 – Trad. G. Toso).

Agostino, pur concordando con Cipriano¹³, non vuole che dall'esempio del buon ladrone si concluda contro la necessità del bat-

¹³ Cfr *De anima et eius origine* 1,9,11. In 1,9,10 Agostino scrive: «nemo fit membrum Christi nisi aut baptisate in Christo aut morte pro Christo», e dunque ammette pacificamente il valore salvifico del martirio, appoggiandosi a Mt 10,39 («*Qui perdidit animam suam propter me, inveniet eam*»). Vedremo come, in seguito, egli cambi quasi del tutto questa posizione.

tesimo secondo le parole di Cristo. Anzi, con delle vere e proprie acrobazie teologiche, egli si sforza di dimostrare la verisimiglianza della tesi di un possibile battesimo ricevuto dal buon ladrone, o prima della sua cattura, o sulla croce, asperso dall'acqua sgorgata dal costato di Cristo: «Huc accedit quia non incredibiliter dicitur latronem qui tunc credidit iuxta Dominum crucifixum, aqua illa, quae de vulnere lateris eius emicuit, tamquam sacratissimo baptismo fuisse perfusum, ut omittam quod eum, antequam damnaretur, baptizatum non fuisse, quoniam nemo nostrum novit, nemo convincit» (*De anima et eius origine* 1,9,11; cfr 3,9,12).

La posizione è più sfumata in *Quaestiones in Heptateucum* 3,84 dove Agostino, nell'ambito di una riflessione sul rapporto tra riti visibili e santificazione interiore ("in cui sta tutta l'efficacia dei riti sacri visibili"), sostiene che il buon ladrone è stato invisibilmente santificato prima che gli fosse rivolta la solenne promessa salvifica: «Neque enim sine sanctificatione invisibili tanta felicitate donatus est (scil.: il buon ladrone). Proinde colligitur invisibilem sanctificationem quibusdam affuisse sine visibilibus Sacramentis, quae pro temporum diversitate mutata sunt, ut alia tunc fuerint, et alia modo sint: visibilem vero sanctificationem, quae fieret per visibilia Sacramenta, sine ista invisibili posse adesse, non posse prodesse. Nec tamen ideo Sacramentum visibile contemnendum est: nam contemptor eius invisibiliter sanctificari nullo modo potest».

Nel *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 62 Agostino (per il quale, giova ricordarlo, il pentimento è frutto della grazia e nessuno può compiere un atto salvifico senza la grazia) si attesta su una posizione altrettanto problematica che nel *De anima et eius origine*. Egli, infatti, prima sostiene che il buon ladrone non era battezzato: «qui nec ipsum baptismum acceperat» e poi, chiedendosi "come anche quel ladro abbia potuto dire senza lo Spirito Santo: *Ricordati di me, Signore, quando entrerai nel tuo regno*, quando l'Apostolo afferma: *Nessuno può dire "Signore Gesù", se non nello Spirito Santo* (1Cor 12,13)», conclude nel senso di un battesimo conferito al ladrone da Gesù stesso crocifisso, un battesimo ricevuto non nel corpo, ma nell'animo: «Quomodo ergo ineffabili potestate dominantis Dei atque iustitia deputatum est etiam baptismum credenti latroni, et pro accepto habitum in animo libero quod in corpore crucifixo accipi non poterat, sic etiam Spiritus Sanctus latenter dabatur ante Domini clarificationem».

I SUCCESSORI DEL VESCOVO PAOLINO DI NOLA (SECOLI V E VI)

GIOVANNI SANTANIELLO

L'episcopato nolano di Paolino (409-431), segna un punto di riferimento fondamentale non solo per i suoi successori, ma per tutta la storia della chiesa locale, che grazie all'ardore e all'opera apostolica del suo Pastore-monaco aveva attraversato un periodo di notevole splendore ecclesiale. Paolino infatti nella sua opera letteraria e nella sua vita pastorale era riuscito a coniugare in modo egregio il complesso e variegato mondo classico, che aveva animato e consolidato la sua formazione giovanile, con l'ideale ascetico e monastico del convertito al cristianesimo. La stessa città di Nola rifulse della gloria del suo Vescovo e divenne un autentico crocevia dello spirito.¹

Dopo Paolino anche la chiesa di Nola, come tutto l'occidente romano e cristiano, inizia una fase di declino e si avvia al Medio-evo.

Alla morte del vescovo Paolino, la Chiesa universale era ancora scossa da un acceso dibattito teologico e viveva la vigilia del III Concilio Ecumenico, quello di Efeso (431), convocato contro l'eresia di Nestorio, che negava la divina maternità di Maria, difesa dal patriarca Cirillo di Alessandria e definita come dogma ad Efeso. Ancora una tappa importante e definitiva, quella del Concilio di Calcedonia (451) contro il monofisismo di Eutiche, e la dottrina cristologica in tutta la sua complessità sarebbe stata messa a punto e definita teologicamente una volta per tutte. Il drammatico scontro tra le opposte fazioni che seguirà al Concilio di Calcedonia, se da una parte servirà a chiarire ancora meglio i termini delle annose questioni teologiche e, conseguentemente, ad approfondire la dottrina della fede cristiana, dall'altra parte, però, scaverà un solco sempre più profondo tra la chiesa di Roma e la chiesa di Costantinopoli e la frattura definitiva sfocerà prima nello scisma

¹ Cfr A. RUGGIERO, *Nola crocevia dello spirito. Carmi XXI e XXVII di S. Paolino di Nola*, Tip. Anselmi, Marigliano 1982.

Giovanni Santaniello
è
Docente di
Storia della
Chiesa

di Fozio, patriarca di Costantinopoli (858-887), e in seguito, nel 1054, sarà consumata dal patriarca Michele Cerulario.

Di gran lunga più torbide e drammatiche sono le vicende politiche che, nel V secolo, maturano e provocano la caduta dell'Impero romano d'occidente, cui segue, in Italia, il dominio degli Ostrogoti, prima, e dei Longobardi, poi. Laddove, soprattutto in Oriente, il potere politico e quello religioso degenerano nelle diverse forme di cesaropapismo che caratterizzeranno tutto il Medioevo: la Chiesa vivrà in simbiosi con l'Impero.

Con la presente ricerca, che si muove nell'ambito spazio-temporale d'occidente e procede verso l'Alto Medioevo, intendiamo continuare la "nuova" cronotassi dei Vescovi di Nola, relativa ai secoli V e VI. Pertanto considereremo la storia della nostra Chiesa locale in rapporto alla figura e all'opera dei suoi Pastori.

Secolo Quinto

CADUTA DELL'IMPERO D'OCCIDENTE

Ovviamente appartengono al secolo V non solo l'episcopato di Paolino (409-431), ma anche quello del suo immediato predecessore, Paolo. Ma di questi due vescovi di Nola ci siamo già occupati in altre sedi.² Trattiamo qui dei successori del vescovo Paolino.

IL VESCOVO PAOLINO IUNIOR (431- 442)

UN'EREDITÀ DIFFICILE

Si tratta del quinto Vescovo della cronotassi nolana, che è epigraficamente documentato. Questo Paolino Iunior fu, con ogni verosimiglianza, l'immediato successore del grande Paolino nella sede vescovile di Nola. Di lui conosciamo l'epitaffio, presente nella basilica vetus di Cimitile, nel quale viene indicato il 442 come data della sua morte. Questo il testo dell'epigrafe:

² Per i predecessori di Paolino, Cfr G. SANTANIELLO, *I predecessori del Vescovo Paolino: Massimo Quinto e Paolo*, in *Teologia e vita* 6 (2000), 87-115, e per una biografia essenziale su Paolino di Nola, Cfr ID., *S. Paolino di Nola: Una vita per Cristo*, Tip. Anselmi, Marigliano 1994.

DP. EP.
PAVLINI IVNIORIS
D. IIII. ID. SEPTB.
FL. DIOSCHORO V. C. CONS.

[*Depositio episcopi Paulini Iunioris die IIII Idus septembres Flavio Dioschoro viro clarissimo consule* = Deposizione del vescovo Paolino Iunior, morto il 10 settembre del 442 sotto il Console Flavio Dioscoro uomo chiarissimo].³

Del personaggio che il popolo nolano, morto il suo Vescovo il 22 giugno 431, prescelse e chiamò a ricevere la difficile “eredità” del compianto Pastore, quindi, non sappiamo null’altro di sicuro, fuorché la data della sua morte. Ad ogni modo, sembra abbastanza probabile non solo che egli appartenesse all’ormai consolidata e prospera comunità monastica di Cimitile, ma il suo stesso nome lo indica indubbiamente come legato alla nobile progenie del suo predecessore. E del grande Paolino egli dovette possedere, seppure in grado minore, tutte le virtù e le doti pastorali, che di certo lo avevano segnalato da tempo agli occhi della comunità cristiana di Nola.

Il Remondini, che inizia il III Tomo della sua *Nolana Ecclesiastica Storia* proprio con l’episcopato di Paolino II, seguendo le orme del grande Bollandista Daniel Papebroch,⁴ esamina e rigetta le diverse opinioni degli studiosi, molti dei quali avevano identificato il vescovo Paulinus Iunior dell’epigrafe di Cimitile col Paolino Diacono della chiesa di Milano.⁵ Quest’ultimo, autore di una biografia del vescovo Ambrogio, alcuni anni dopo la morte del suo Vescovo, avvenuta nel 397, si era trasferito in Africa agli inizi del nuovo secolo. Grande ammiratore del vescovo Agostino di Ippona, su invito del quale aveva scritto la *Vita Ambrosii*, il Diacono di Milano era divenuto un accanito difensore della sua dottrina sulla grazia contro Pelagio e Celestio. Dopo il Concilio di Cartagine del 411 e la condanna di Celestio, egli si era recato in Terra Santa sulle orme dei due eretici. Non sappiamo con certezza se egli in seguito sia ritornato in Italia.

³ L’epigrafe è riportata dal *Corpus Inscriptionum Latinarum (CIL)*, vol. X, n. 1340 e da G. REMONDINI, *Della Nolana Ecclesiastica Storia (NES)*, voll. I-III, Napoli 1747-1757: I, 516 e III, 21 e 44.

⁴ Cfr D. PAPEBROCH, *De tribus Paulinis Nolae Episcopis Sanctis*, Dissertazione posta in *Appendice* al Tomo IV degli *Acta Sanctorum* di Giugno.

⁵ Cfr G. REMONDINI, *NES* III, 38-42.

A questo punto il Remondini, accantonata come insostenibile l'ipotesi di identificare il Paulinus Iunior col Paolino di Milano, si orienta decisamente alla identificazione di Paolino Iunior col giovane Paolino che il vescovo di Nola aveva affidato ad Agostino di Ippona per farlo istruire. Lo storico nolano ne aveva fatto addirittura un "nipote" o comunque uno stretto "consanguineo" del grande Paolino.⁶

Pertanto anche a noi sembra opportuno prendere in considerazione ed ulteriormente approfondire l'ipotesi dello storico nolano, per il quale il vescovo Paolino Iunior è il Paolino della lettera che Agostino scrive al suo collega di Nola. Inoltre in quel testo epistolare pare addirittura che di Paolini ne compaiano due. Orbene, a conclusione della lunga lettera 149, scritta alla fine del 415 in risposta ai dubbi del Vescovo di Nola su alcuni luoghi della Sacra Scrittura, il Dottore africano così si esprime: "Colgo l'occasione di questa lettera per salutare di nuovo con particolare premura **Paolino**, nostro dolcissimo figlio nell'amore di Cristo, e brevemente, data la mia fretta, lo esorto a ringraziare quanto più gli è possibile la misericordia del Signore, il quale, poiché sa dare aiuto nella tribolazione, dopo una violentissima tempesta lo fece approdare nel porto dove con un mare abbastanza più tranquillo giungesti tu che non avevi alcuna fiducia nella calma del mare di questa vita; fu Dio a metterlo sotto la tua direzione spirituale per accoglierlo nel suo noviziato e corroborarlo; esclami quindi con tutta l'anima: *O Signore, chi è simile a te?* (Ps 34,10). In realtà, nel leggere o nell'ascoltare i miei insegnamenti o le mie discussioni o nel ricevere le mie infervorate esortazioni di ogni specie, non ritrarrà maggior frutto di quello che ritrae nel vedere gli esempi della tua vita... Saluto con affetto fraterno il mio collega di sacerdozio **Paolino** e tutti quelli che godono nel Signore della tua presenza".⁷

⁶ *Ibid.*, 41-42: "Or chi con tutta la maggior verisimiglianza ragionando dar non si vorrebbe a pensare essere stato questo sacerdote il successor di S. Paolino I. sul pontificio Nolano trono, anziché alcun degli altri, che non sappiam'essere giammai stati sicuramente in Nola! Diciamo adunque, per quanto divisar ne giova fra il buio di sì rimota antichità, essere stato questo un Nipote di S. Paolino I. per parte verisimilmente di quel Fratello, che gli fu ucciso poco innanzi alla sua total conversione... o pur diciam col Papebroccio... che egli era *ex frate nepos, aut aliter consanguineus*.

⁷ Avg. *Epist.* 149, 3, 34 a Paolino:... *Filium autem nostrum Paulinum, in Christi caritate dulcissimum, in hac potius epistola resaluto, et paucis ut festinus*

Come si vede, nel testo di Agostino, oltre al destinatario della lettera che è il vescovo di Nola, compare ancora un duplice Paolino. Quanto al primo (*filium autem nostrum Paulinum, in Christi caritate dulcissimum*), il vescovo di Ippona mostra di conoscere bene la vicenda umana e spirituale di questo suo “figlio soavissimo nell’amore di Cristo”. Evidentemente si tratta di un giovane, che ha attraversato un periodo di prova molto difficile nella sua vita: la “violentissima tempesta” della tribolazione, che l’ha assalito minacciosa e che il vescovo di Ippona legge ed interpreta alla luce della misericordia del Dio provvidente, deve aver segnato profondamente la sua esistenza terrena e la sua scelta ascetica e spirituale. Ma il Signore l’ha liberato e l’ha fatto approdare nel porto sicuro e tranquillo della fede cristiana, dove - addirittura con minore difficoltà! - l’ha preceduto il grande Paolino.

Indubbiamente questo giovane aristocratico, forse futuro vescovo di Nola, scottato dall’amara esperienza vissuta, aveva abbracciato l’ideale ascetico, divenendo un “membro” stabile della comunità monastica di Cimitile: si spiega forse così l’affettuosa premura paterna che pervade il testo di Agostino. Ma il nome e l’attenzione del vescovo di Ippona per la drammatica vicenda di questo giovane asceta, messa a confronto addirittura con quella del suo omonimo, vescovo di Nola, lo indicano come una persona “particolarmente cara” ed intima dello stesso vescovo Paolino. Quest’ultimo, con ogni probabilità, dopo aver accolto il giovane naufrago della vita nel porto sicuro della sua comunità, l’ha affidato poi alle cure spirituali del vescovo di Ippona, che l’ha istruito e formato da par suo. In seguito Agostino ha rinviato il giovane Paolino al collega nolano, ritenendo molto più efficace per il giovane l’esempio di vita ascetica del suo Pastore (*Non enim uberiore fructu legit aut audit me docentem ac disserentem...quam inspicit te viventem*).⁸

exhortor, ut misericordiae Domini qui sciens dare auxilium de tribulatione, eum turbulentissima tempestate misit in portum, quo tu pelago tranquilliore permeasti, ipsi marinae tranquillitati minime credens, et qui eius rudimentis excipiendis atque nutriendis te dedit, gratias agat quantas potest, et omnia eius ossa dicant: Domine, quis similis tibi? Non enim uberiore fructu legit aut audit me docentem ac disserentem, vel quibuslibet exhortationibus accendentem, quam inspicit te viventem...Compresbyterum Paulinum, et omnes qui tua praesentia in Domino perfruuntur, germano salutamus affectu.

⁸ La vicenda di questo giovane asceta richiama da vicino, *mutatis mutandis* e con inversione di ruolo dei due maestri, quella del giovane Licenzio, figlio del

Quanto al secondo Paolino, che alla fine dello stesso paragrafo 34 della lettera 149 Agostino saluta “con fraterno affetto” (*germano salutamus affectu*), sembra si tratti di un altro presbitero (*compresbyterum Paulinum*), appartenente forse alla stessa comunità ascetica nolana, che continua a vivere sotto la guida del vescovo-monaco Paolino.

Dei due Paolini, presenti nella lettera 149 di Agostino, il primo sembra più idoneo ad essere identificato col Paolino destinato a succedere al grande Vescovo, pur senza voler sostenere, così come fa il Remondini, che si tratti proprio di un “nipote” del vescovo Paolino, forse figlio del fratello ucciso dall’usurpatore Massimo: dopo la tragica morte del padre (“la violentissima tempesta”, cui fa riferimento Agostino, potrebbe così intendersi sia in senso reale che come metafora del forte travaglio spirituale), il giovane Paolino si sarebbe rifugiato presso lo zio a Nola, approdando così alla fede e all’ideale ascetico.

L’episcopato di Paolino Iunior non dovette essere dei più tranquilli. Nella comunità ecclesiale l’eresia pelagiana e semipelagiana continuava ad agitare gli animi dei fedeli e in modo particolare a turbare il sonno di molti vescovi. Soprattutto per le scelte eretiche compiute da diversi Pastori dell’Italia meridionale ed insulare, che si erano lasciati coinvolgere, schierandosi sulle posizioni di Giuliano d’Eclano, l’irriducibile avversario della grazia anche dopo la morte di Agostino (430).

Dall’altra parte, l’Impero romano d’occidente, dopo la morte di Onorio nel 423, era passato nel mani di Valentiniano III, *princeps puer*, figlio di Galla Placidia, ed ora si dibatteva tra l’incudine dei Vandali di Genserico e il martello degli Unni di Attila. I primi, invasa la Gallia nel 406, si erano stanziati nella Spagna. Di lì nel 429, attraversato lo Stretto di Gibilterra, avevano occupato l’Africa romana. Conquistarono in seguito la Sicilia, la Sardegna e la Corsica, mentre compivano continue scorrerie sulle coste dell’Italia meridionale, che culmineranno nel secondo sacco di Roma del 455. Quello dell’episcopato di Paolino Iunior costituisce, dunque,

ricco Romaniano, inviato da Agostino a Nola (*Vade in Campaniam, disce Paulinum...*: Avg. *epist.* 26, 5 a Licenzio), affinché Paolino lo istruisca e lo incammini sulla strada della perfezione evangelica, avvalendosi in modo particolare del luminoso esempio della sua vita ascetica e della sua arte poetica (PAVL. NOL. *epist.* 8 a Licenzio).

il decennio nel quale si va consolidando il dominio dei Vandali sul Mare Mediterraneo.

Frattanto il re degli Unni Attila, avendo costituito un regno molto esteso nella regione del Danubio, teneva sotto pressione le due *partes* dell'Impero: alla fine egli si deciderà a scendere in Italia dal Nord, puntando su Roma, e sarà fermato a Milano nel 452 dal papa Leone I il Grande.

Il lungo periodo che intercorre tra la morte di Paolino Junior (442) e quella di Felice II (484), nelle cronotassi tradizionali, in genere veniva colmato da diverse figure episcopali che ad un'analisi più attenta si sono poi rivelate appartenere ad altro secolo oppure affatto inconsistenti. Mette conto qui compiere una breve verifica delle prove documentali. Innanzi tutto vagliando bene la posizione di Aureliano, vescovo "déplacé" da un secolo all'altro.

A PROPOSITO DEL VESCOVO AURELIANO

L'iscrizione sepolcrale di questo vescovo di Nola suona così:

DP.SANC.M.

DMN.AVRELIANI.EPISC.IN.PACE.

QVI.BIXIT.ANN.PL.M.LXXX.

SEDIT.ANN.XXXVIII

DP.ES.OCTABV.KAL.AVG.

[*Depositio* (o *depositum*) *sanctae memoriae domni Aureliani episcopi in pace qui vixit annis plus minus LXXX sedit annis XXXVIII depositus est octavo Kalendas Augustas* = Deposizione (o deposito) della santa memoria del signor vescovo Aureliano in pace, il quale visse circa 80 anni, sedette sulla cattedra vescovile 38 anni, fu deposto il 25 luglio (ma non è indicato di quale anno)].⁹

La mancata indicazione dell'anno e l'errata lettura della prima linea dell'epigrafe hanno offerto agli studiosi antichi e moderni la possibilità di collocare nel tempo, a proprio piacimento, l'episcopato di questo vescovo di Nola, "trasferendolo" da un secolo all'altro e spaziando tra il IV e il VII/VIII sec.

⁹ TH. MOMMSEN, *CIL* X, 1366; ID., *Inscriptiones Regni Neapolitani*, n. 2072; REMONDINI, *NES* I, 510 e 594.

Gli antichi storici, infatti, avendo letto *sancti martyris* invece di *sanctae memoriae* dell'iscrizione, erano tutti d'accordo nel collocare il vescovo Aureliano agli inizi del IV secolo, vale a dire al tempo della persecuzione di Diocleziano, dove di certo non mancava lo spazio per il suo lungo episcopato. In ogni caso questi studiosi non avevano considerato la presenza, nell'iscrizione tombale, né della determinazione "*in pace*" né dell'ornamento sepolcrale consistente in una "colomba con i piedi in alto e ramo d'ulivo in bocca",¹⁰ elementi, questi due, che avrebbero dovuto già indurre a pensare, per l'episcopato di Aureliano, ad un periodo di pace per la Chiesa.

Ma lo stesso Remondini, pur avendo individuato e sottolineato i due elementi "pacifici" ora indicati e pur avendo riconosciuto l'errore dei suoi predecessori riguardo al testo *sancti martyris* invece di *sanctae memoriae*, alla fine sostiene che il vescovo Aureliano, come già il presbitero S. Felice, fu martire *sine cruore* e visse i suoi trentotto anni di episcopato al tempo dei Severi, vale a dire dal 202 al 240.¹¹

E neppure tra gli studiosi moderni c'era accordo sul periodo storico dell'episcopato di questo Vescovo nolano: costoro in genere lo "trasferivano" chi al VI, chi al VII, chi all'VIII secolo, là dove ritenevano di potergli far posto tra i vescovi conosciuti.

Così il Leclercq, dopo aver identificato Aureliano con Aurelio, un altro vescovo di Nola della seconda metà del VII secolo,¹² collocava Aureliano al VI secolo "probablement" tra l'episcopato di Leone I (536) e quello di Gaudenzio (594).¹³ Ed il Lanzoni concordava col Leclercq sulla collocazione di Aureliano tra i due vescovi del VI secolo Leone e Gaudenzio,¹⁴ mentre il Mallardo lo "trasferiva" al VII secolo, affermando: "Ad anno incerto del sec. VII appartengono Aureliano e Senato noti per i loro epitaffi".¹⁵

¹⁰ Cfr G. REMONDINI, *NES* I, 510.

¹¹ G. REMONDINI, *NES* I, 593-597.

¹² Per il vescovo di Nola Aurelio, cfr REMONDINI, *NES* III, 89-90.

¹³ H. LECLERCQ, *Nole*, in *DACL* XII / 2, 1422-1465: 1426.

¹⁴ F. LANZONI, *Le Diocesi d'Italia. Dalle origini al principio del secolo VII* (*An.* 604), Faenza 1927, vol. I, 228-239: 239.

¹⁵ D. MALLARDO, *Nola*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. VIII, 1912-1915: 1913.

Ma l'archeologo Antonio Ferrua, in un suo rigoroso intervento,¹⁶ aveva rigettato la tesi del Leclercq e del Lanzoni e dimostrato che il lungo episcopato di Aureliano non poteva trovare posto nel VI secolo, vale a dire tra i vescovi Leone I e Gaudenzio, a causa della presenza di un altro vescovo, Giovanni (il secondo, di questo nome), succeduto appunto a Leone I. Infatti proprio al vescovo Giovanni II di Nola sono dirette due lettere di papa Pelagio I (555-560). Pertanto tra Leone I e Gaudenzio non rimane più disponibile lo spazio necessario per l'episcopato di Aureliano, che pertanto va escluso dal VI secolo. D'altra parte "il tenore dell'iscrizione - sottolinea il dotto gesuita - non ci consente di fare Aureliano anteriore al V secolo". E "se egli appartiene proprio a questo secolo - continua il Ferrua - dovrà collocarsi tra Paolino II, morto nel mese di settembre del 442, e Felice (II), morto nel febbraio del 484, come risulta dai loro epitaffi che sono datati". Pertanto ritornava in auge la tesi del Mallardo, che, come abbiamo già detto, aveva rinviato l'episcopato di Aureliano al VII secolo, sebbene il Ferrua avesse annotato: "il tenore dell'epigrafe non sa di quel secolo, e del resto a Nola con la fine del sec. VI l'epigrafia funebre si tace improvvisamente quasi del tutto".¹⁷

Alla fine l'Archeologia ha dato ragione al Mallardo e a tutti coloro che collocavano l'episcopato di Aureliano tra il VII e l'VIII secolo. Infatti, dopo gli interventi di Gino Chierici negli anni trenta e negli anni cinquanta del Novecento, l'analisi stratigrafica condotta nel complesso paleocristiano di Cimitile da parte di valenti archeologi, nel corso della seconda metà del secolo XX, ha rivelato che il sepolcro del vescovo Aureliano aveva utilizzato come materiali di reimpiego lastre di marmo risalenti al secolo VI. Perciò il suo lungo episcopato e la sua sepoltura dovevano essere collocati nei secoli seguenti, vale a dire tra il VII e l'VIII secolo.

D'altra parte negli stessi anni (442-480) assegnati all'episcopato di Aureliano, gli antichi storici avevano collocato altri due vescovi, che in seguito si sono rivelati storicamente inconsistenti, vale a dire *Quodvultdeus* e *Deodatus*.

¹⁶ A. FERRUA, *Leo e Lupinus vescovi di Nola*, in *Vetera Christianorum* 11 (1974) 97-109.

¹⁷ *Ibid.* 99, e nota 9.

A questo punto è opportuno discuterne separatamente, sulla scorta delle indicazioni emerse dalle ricerche soprattutto del suo lodato archeologo Ferrua.

a) L'iscrizione funebre di *Quodvultdeus* è lacera e frammentaria:

QVIESCIT.QVODVULTDEVS
P.D.PRIDIAE.NONAS...IAS.
CON.IVO.NIAN.VIII

[(*Hic re*)*quiescit Quodvultdeus (de)p(ositus) d(ie) pridiae nonas...ias con(sule) (d)ivo (Valenti)nian(o Aug. VIII) = Qui riposa Quodvultdeus deposto il giorno prima delle none di... sotto il divus Valentiniano III Console per l'ottava volta*].¹⁸

“Valentiniano III - osserva il Ferrua - fu console per l'ottava volta nel 455 e morì in quello stesso anno il 16 marzo; perciò nell'iscrizione posta dopo quella data, in maggio, giugno o luglio, è detto *divus*”. Ora il Remondini e il Cappelletti,¹⁹ seguiti da altri, hanno letto [*e*]p(iscopu)s invece di [*de*]p(ositu)s e “ne hanno fatto un vescovo senza nessuna ragione plausibile”. Inoltre “hanno assegnato l'epigrafe all'anno 387, nel quale Valentiniano il giovane fu sì console per la terza volta con Eutropio, ma non poteva essere chiamato *divus*”.²⁰ Il tedesco benedettino Bonifacio Gams, poi, lo fa venire dall'Africa a causa del suo nome *Quodvultdeus*,²¹ ma il Mommsen, dopo aver letto l'iscrizione con i propri occhi, ha concluso che non si tratta di un vescovo, bensì di un laico che era morto a Nola nel 455.

b) Quanto a *Deodatus* o *Adeodatus*, che il Remondini e storici più recenti, come il Lanzoni e il Leclercq, pongono a successore del vescovo Paolino II, dal 442 al 473, anno della sua morte, anche il suo episcopato è frutto di una lettura poco corretta di un'epigrafe acrostica, vero e proprio elogio funebre, di un *Adeodatus indignus*

¹⁸ TH. MOMMSEN, *CIL X*, n. 1341; ID., *Inscriptiones Regni Neapolitani*, n. 2054; G. REMONDINI, *NES I*, pp. 479 e 638; A. AMBROSINI, *Memorie storico-critiche del cimitero di Nola*, Napoli 1792, II, 358 e C. CAPPELLETTI, *Le Chiese d'Italia*, XIX, 574.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ A. FERRUA, *art. cit.*, 99.

²¹ B. GAMS, *Series episcoporum ecclesiae catholicae a s. Petro apostolo*, Ratisbona 1873, 907.

archipresbyter, conservata a Cimitile. La parte superiore della lapide si fregia di una colomba con un ramoscello di ulivo in bocca, mentre una bellissima croce precede il testo, che così recita:

+ ADEODATVS.INDIGNVS.ARCHIPRESBYTER.SCE.NOL.ECCL.REQUIESCIT.HIC.
DILECTVS.A.DEO.ET.HOMINIBVS.IN.SACERDOTIVM.
ERAT.ENIM.IN.SERMONE.VERAX.IN.IVDICIO.IVSTVS.IN.COMMISSO.FIDELIS.
OMNIA.IN.SE.ABVIT.QVE.XPS.AMAVIT.FIDEM.CARITATEM.ET.CETERA.
DVL.CIS.ET.BENESVADVS.IN.VERSIBVS.SVIS.SEMPER.
ATDVXIT.MVNERA.QVOPIOSA.QVANDO.INGRESSVS.EST.IN.SCM.FELICEM.
TEMPORE.QVO.NVLLVS.FVIT.PRETIOSIOR.ILLO.SACERDOS.
VIXIT.CVNCTIS.DIEBVS.VITE.SVE.ANTE.ORDINATIONE.ANN.XXX.
SEDET.SACERDOTALL.ORDINE.ANN.L.ET.DEP.EST.

[+Adeodato indegno arciprete della santa chiesa nolana riposa qui, amato da Dio e dagli uomini nel sacerdozio. Era infatti verace nel discorso, giusto nel giudizio, fedele nella promessa. Ebbe in sé tutte le cose che Cristo amò, la fede, la carità eccetera, dolce e suadente sempre nei suoi versi. Arrecò copiosi doni quando entrò in S. Felice, nel tempo in cui nessun sacerdote fu più prezioso di lui. Visse tutti i giorni della sua vita prima dell'ordinazione 30 anni, sedette con l'ordine sacerdotale 50 anni e fu deposto].²²

A proposito di questa iscrizione il Ferrua, confermando la tesi del Mallardo che nega recisamente l'esistenza di un vescovo *Deodatus* a Nola, così argomenta:

“Una vita scritta alcuni anni dopo il 1117 parla di un vescovo *Deodatus* successore di Paolino e vissuto al tempo di un imperatore Valentiniano. Gli storici più recenti lo fanno morire il 27 giugno del 461; il Remondini gli dà addirittura trent'anni di episcopato, dal 442 al 473, e fu seguito dal Lanzoni.²³ Questa vita è tratta evidentemente dall'elogio funebre acrostico di un *Adeodatus indignus archipresbyter* conservato ancora a Cimitile, nel quale si parla ripetutamente di *sacerdos* e *sacerdotium* e *sacerdotalis ordo*; ma non credo che questo valga ad annullare il titolo di *archipresbyter* che campeggia nella prima riga dell'epitaffio”. “Del resto - conti-

²² TH. MOMMSEN, *CIL* X, n. 1365; ID., *Inscriptiones Regni Neapolitani*, n. 2070; REMONDINI, *NES* I, 521 e III, 50.

²³ Cfr G. REMONDINI, *NES* III, 45-52 e F. LANZONI, *Le Diocesi d'Italia... cit.*, I, 237.

nua il Ferrua - bisogna notare bene che l'iscrizione gli dà cinquant'anni di *sacerdotium* (*vixit cunctis diebus vite sue ante ordinatione ann. XXX, sedet sacerdotali ordine ann. L*). Ora non è assolutamente possibile introdurre fra i vescovi Nolani già conosciuti un episcopato della durata di cinquant'anni né nel V né nel VI secolo. Perciò bisogna ritenere che si tratti di un presbitero di età posteriore al sec. V, quando ormai il termine *sacerdos* si dava anche a chi non fosse vescovo. E quindi giustamente il Mallardo ha detto che «un vescovo *Deodatus* di Nola non è mai esistito».²⁴

Pertanto, escludendo del tutto dalla lista dei vescovi di Nola *Quodvultdeus* e *Deodatus*, e rinviato il lungo episcopato di Aureliano tra la fine del VII e l'inizio VIII secolo, resta libero un notevole spazio per altri vescovi.

Ma almeno tre avvenimenti, segnati da distruzioni e morti, funestarono questo periodo della storia di Nola: innanzi tutto l'evento drammatico del secondo sacco di Roma, ad opera dei Vandali di Genserico. Questi barbari nel 429 avevano attraversato lo Stretto di Gibilterra ed erano entrati in Africa devastandola e conquistandola. Di lì, poi, periodicamente saccheggiavano le coste dell'Italia meridionale, fin a quando, nel 455, si erano presentati sotto le mura della capitale dell'Impero, mettendola a sacco e a fuoco e spogliandola dei suoi antichi tesori d'arte e di fede. Subito dopo essi si diedero a devastare la Campania e la stessa città di Nola. Furono giorni di lutto per l'Italia e per i fedeli dell'antica chiesa nolana, il cui Pastore espletò tutto lo zelo della sua carità per soccorrere i suoi figli e riscattare i prigionieri.

Ma alle sciagure e ai disastri provocati dall'avidità degli uomini si aggiunsero quelli scatenati dalla furia della natura, vale a dire la terribile eruzione del Vesuvio nel 472, "allorché avvenne quel sì formidabile incendiamento del Vesuvio, che riempì tutta la Campania e Nola "di terribilissimo spavento".²⁵ Ma di certo la sciagura peggiore per le nostre popolazioni fu segnata dal tramonto dell'Impero romano d'occidente (476) sotto il pontificato di Papa Simplicio (468-483). Ancora qualche anno e l'Italia sarebbe passata sotto la dominazione degli Ostrogoti e dei Visigoti, che nel 482 estenderanno il loro dominio anche sulla nostra Campania.

²⁴ A. FERRUA, *art. cit.*, 100 e D. MALLARDO, *art. cit.*, 1913.

²⁵ G. REMONDINI, *NES* III, 48-49.

IL VESCOVO FELICE II (+484)

NEL SEGNO DELLA CONTINUITÀ

Allocato pertanto il vescovo Aureliano tra il VII e l'VIII secolo, a continuare la serie dei vescovi nolani del V secolo dopo Paolino Iunior, morto nel 442, noi conosciamo l'episcopato di Felice (II), di Giovanni Talaia, di Teodosio e di Sereno.

Del ministero pastorale del vescovo di Nola Felice non ci è noto l'anno della sua elezione; conosciamo solo la data della sua morte, 9 febbraio 484, indicata nella breve iscrizione sepolcrale, a lui dedicata, che recita così:

DEP.SANC.FELICIS.EPISC.

V.ID.FEBR.POS.CONS.FAVSTI.V.C.

[*Depositio sancti Felicis episcopi (die) quinto Idus februarias post consulatum Fausti viri clarissimi* = Deposizione del vescovo S. Felice il 9 febbraio dopo il consolato di Fausto (484), uomo chiarissimo].²⁶

Il Remondini annovera Felice II come XVI vescovo di Nola e lo colloca dopo l'episcopato di *S. Adeodato*.²⁷ Lo storico nolano, poi, si rammarica del fatto che il Ferraro e l'Ughelli siano caduti in errore per la loro "grandissima trascuratezza" nel leggere "le lapide sepolcrali ad essi ben note, ed esposte agli occhi di tutti". Infatti nell'epitaffio di Felice era "espresso a chiare note il vero tempo" della sua morte, il 484, vale a dire l'anno dopo il consolato di Fausto del 483, ciò nonostante i due suddetti autori hanno trasferito e collocato nel VI secolo l'episcopato di Felice, sostenendo che Felice ha "governata la Nolana Chiesa nel susseguente secolo VI".²⁸

Il vescovo Giovanni Talaia

UN PERSEGUITATO D'ORIENTE A NOLA

Una sorte davvero singolare quella toccata al patriarca di Alessandria Giovanni Talaia, di stirpe e di lingua greche, divenuto vescovo di Nola, alla morte di Felice II (+484). Orbene, la vita di

²⁶ TH. MOMMSEN, *CIL* X, 1344; ID., *Inscriptiones Regni Neapol.*, n. 2059; G. REMONDINI, *NES* I, 515 e III, 55; F. UGHELLI, *Italia sacra*, vol. VI, 262.

²⁷ G. REMONDINI, *NES* III, 54-56.

²⁸ *Ibid.*, 54.

questo patriarca d' Alessandria d' Egitto si divide nettamente in due periodi: il primo è legato alla complessa situazione politica e religiosa, che si era ulteriormente aggravata in Oriente in seguito alla scomparsa dell' impero romano d' Occidente nel 476; il secondo periodo, quello dell' episcopato nolano, invece, appare ancor più complicato e presenta diversi punti poco chiari sotto il profilo giuridico-ecclesiastico.

Innanzitutto la vicenda del patriarca Giovanni Talaia va inquadrata e studiata nel complesso intreccio di rapporti, che era venuto a crearsi in Oriente tra la chiesa di Roma e la corte imperiale di Costantinopoli, che favoriva la politica ecclesiastica del patriarca della nuova Capitale ai danni del Pontefice romano. Ma il contrasto era vivo soprattutto tra il patriarcato della “nuova Roma” e le antiche chiese di Antiochia, di Alessandria e di Gerusalemme: tutti in gara per assicurarsi l' appoggio della corte ed affermare il proprio primato sugli altri. Questa lotta, che di fatti tende a scardinare il primato ecclesiastico dell' antica Capitale dell' Impero, di volta in volta viene alimentata ed inquinata dalla tenace persistenza dell' eresia nelle sue diverse forme storiche.

Pertanto il patriarca Giovanni, scacciato dalla sua sede di Alessandria, nel 483 giunge profugo a Roma, proprio per aver difeso la fede cattolica nelle due nature del Cristo contro i monofisiti di Eutiche, peraltro già condannato solennemente nel Concilio di Calcedonia del 451. Ma adesso gli avversari di Calcedonia, col consenso e l' appoggio dell' imperatore Zenone e del patriarca di Costantinopoli Acacio, hanno sostenuto ed imposto l' eutichiano Pietro Mongo contro Giovanni Talaia regolarmente eletto a patriarca di Alessandria. Ed ora gli Eutichiani spadroneggiano nella città, perseguitando i sostenitori del concilio di Calcedonia e delle sue decisioni dogmatiche. Perciò il patriarca Giovanni ricorre a Roma. Qui viene accolto da papa Simplicio ormai alla fine del suo pontificato (468-483). Il suo successore Felice III (483-492) nel 484 destina Giovanni a vescovo di Nola: “Giovanni Talaia, poi, avendo la dignità di Vescovo, rimase a Roma: a lui il Pontefice Romano diede la chiesa di Nola, situata nella regione della Campania; qui dimorando per molti anni, morì in pace”.²⁹

²⁹ LIBERATO DIACONO, *Breviarium*, cap. 18 (PL 68, 1027): *Joannes vero Talaja, habens Episcopi dignitatem, remansit Romae, cui Papa Nolanam dedit Ecclesiam, quae est in Campaniae regione, in qua plurimos residens annos, in pace defunctus est.*

Un vescovo greco a Nola, dunque. Perché?

Questa singolare elezione ha suscitato meraviglia negli storici della Chiesa e non poteva non porre seri problemi storiografico-giuridici. Il Remondini già nel I Tomo della sua *Storia*, affrontando il problema dell'esistenza, a Nola, così come nella vicina città di Napoli, del *Doppio Nolano Clero Greco e Latino*, tratta soprattutto del caso del tutto singolare dell'episcopato del patriarca alessandrino Giovanni Talaia.³⁰ E, dopo aver presentato e discusso l'opinione del Baronio, dell'Ughelli e del Capaccio, i quali sostenevano che Giovanni "a Felice Pontifice Nolanus Episcopus creatus, ubi vixit et obiit", sposa la tesi del Tommasini³¹ che "data gli fosse in Commenda per suo convenevol sostentamento la Nolana Chiesa, nisi Commenda potius dicenda sit, ut infra declarabitur".³² E lo Storico nolano così concludeva: "Che Egli (Giovanni Talaja) sia stato Vescovo di Nola non può in dubbio revocarsi per le tante autorità, che ce l'attestano sì de' moderni, che degli antichi Scrittori, ma che lo sia stato per molti anni, quanti per lo più è creduto, è falso certamente, poich'è certissimo, che 'l di lui successore Teodosio morì nel Consolato di Faosto il più giovine, come si legge nella sua lapida sepolcrale... vale a dire nel CCCCXC...".³³ E più oltre ancora: "Che resta pertanto a divisar del Talaja? Io per me inclinerei fortemente a pensare, che non mai fosse stato eletto in vero Vescovo di Nola; ma trattandosi allor solamente di assegnargli un convenevol sostentamento per infino a che si vedesse di fare, ch'ei ritornasse al suo Patriarcato, ne fosse dichiarato o Vescovo Commendatario, siccome piacque al Tommasini, o pure Vescovo Amministratore, in quella stessa guisa, che nell'anno MCCLXXXVIII...".³⁴ Trattando poi specificamente dell'episcopato

³⁰ G. REMONDINI, *NES I*, 500-505.

³¹ TOMMASINI, *Dell'antica e nuova Disciplina*, T. II, L. II, c. 62 e L. III, c. 10:

Non satis liquet, an commendis accenseri debeat concessio Nolani Episcopatus, quo Felix Papa Alexandrinum Patriarcham exulantem Joannem Talaidam donavit. Erat ille semper Episcopus Alexandrinae Ecclesiae, quamquam vi persecutionis ejectus fuisset Romam. Non ergo in se recepit gubernacula Ecclesiae Nolanae, nisi ut sibi commendata, quo gregem Christi qualemcumque nobilissimus Pastor pasceret, et ipse necessario interim hinc subsidio pasceretur.

³² G. REMONDINI, *NES I*, 502-503.

³³ *Ibid.*, 503.

³⁴ *Ibid.*, 504-505.

nolano di Giovanni Talaia nel III Tomo della sua opera, lo Storico nolano ribadisce questa sua convinzione.³⁵

In conclusione, è probabile che l'intero periodo, in sé breve, che va dal 484 (anno della morte del vescovo Felice II) al 490 (anno della morte del vescovo Teodosio) possa ritenersi ben coperto dal solo episcopato di Teodosio. Pertanto il patriarca Giovanni di Alessandria, che quasi certamente sopravvisse allo stesso vescovo Teodosio, senza peraltro mai più ritornare alla sua sede patriarcale, nello stesso periodo (484-490) ed oltre, può aver dimorato stabilmente a Nola, ricavando dalla nostra Chiesa, assegnatagli come "titolare" dal Romano Pontefice, il necessario e convenevole sostentamento per vivere.

Ciò se da una parte spiegherebbe la lunga permanenza del Patriarca greco nella chiesa di Nola, come sottolinea il testo di Liberato Diacono (... *in qua plurimos residens annos, in pace defunctus est*), dall'altra parte, però, ammette la compresenza di due Pastori a governare l'unico gregge di Cristo. E noi sappiamo quanto scalpore e scandalo aveva suscitato nella Chiesa, già alla fine del IV secolo, l'elezione del grande Agostino a coepiscopo di Ippona, a sostegno dell'opera del vecchio vescovo Valerio, di origine greca!³⁶

Il vescovo Teodosio

ALL'ALBA DEL DOMINIO OSTROGOTO IN ITALIA

"Non avendo avuto, per quel che si è divisato poc'anzi, che in commenda la Nolana Chiesa Giovanni Talaia, e non essendone stato, che Vescovo titolare, ne fu poco dopo la morte di Felice II costituito vero Vescovo Teodosio...". Così il Remondini introduce l'episcopato di Teodosio, seguito all'ingresso sulla scena della Chiesa nolana del patriarca di Alessandria Giovanni Talaia.³⁷

Orbene, del vescovo Teodosio, che stranamente l'Ughelli³⁸ nel Catalogo dei vescovi nolani salta a piè pari senza alcun motivo plausibile, possediamo l'epitaffio, che però ci indica con esattezza

³⁵ Id., *NES* III, 56-59.

³⁶ Cfr PAVL NOL. *epist.* 7, 2 a Romaniano.

³⁷ G. REMONDINI, *NES* III, 59.

³⁸ UGHELLI, *Italia sacra seu de Episcopis Italiae*, vol. VI, 253. Il REMONDINI riporta i Cataloghi dei Vescovi Nolani, anche quello dell'Ughelli, in *NES* I, 664-667.

solo la data della sua morte: 7 dicembre 490. Un anno, questo, che segna l'inizio del dominio degli Ostrogoti di Teodorico in Italia. Infatti il re degli Eruli Odoacre, che nel 476 aveva depresso l'ultimo imperatore romano, Romolo Augustolo, dal 489 era sotto l'incalzante pressione di Teodorico ed alla fine, sconfitto definitivamente nel 493, dopo quattro anni di resistenza, soccomberà, lasciando libero il campo dell'Italia al re degli Ostrogoti.

Ed ecco il testo dell'iscrizione sepolcrale del vescovo Teodosio rinvenuta anch'essa a Cimitile:

**DEP.THEODOSI.EPISC.
DIE.VII.IDVS.DECEMBRES.
FL.FAVSTO.IVNIOR.E.V.C.CON.S.**

[*Depositio Theodosi episcopi die VII Idus Decembres Flavio Fausto Iunior viro clarissimo consule* = Deposizione del vescovo Teodosio nel giorno 7 dicembre 490 sotto il Console Flavio Fausto il Giovane uomo chiarissimo].³⁹

Da quanto detto precedentemente a proposito del vescovo Giovanni Talaia, che visse qui a Nola dopo la fuga da Alessandria, si evince che l'episcopato di Teodosio si svolse in compresenza di un osservatore d'eccezione: il patriarca di Alessandria, appunto. Quest'ultimo, uomo di Dio provato da una persecuzione incessante, certamente non se ne sarà stato inattivo, ma avrà volentieri collaborato col vescovo Teodosio nell'espletare le diverse funzioni del ministero pastorale a favore delle nostre popolazioni.

IL VESCOVO SERENO (490-505)

A CAVALLO TRA DUE SECOLI

Il nome di questo vescovo viene variamente riferito nei diversi Scrittori e documenti: Sereno oppure Sireno oppure Severo. Molti storici della Chiesa hanno sdoppiato *Sereno* in due personaggi: *Sereno I* (490-496) e *Sereno II* (499-505) con l'intermezzo del breve episcopato di un vescovo di nome *Benigno*. Questa tesi fu sostenuta anche dal Remondini.⁴⁰

³⁹ TH. MOMMSEN, *CIL X*, 1345; ID., *Inscr. Regni Neap.*, n. 2060; REMONDINI, *NES III*, 59.

⁴⁰ G. REMONDINI, *NES III*, 60-64.

Ora di Sereno noi non abbiamo l'iscrizione sepolcrale. Tuttavia il suo nome è presente nei Registri Pontificali negli anni 494-496 e 499-501: si tratta in modo particolare di alcune lettere di papa Gelasio I, comprese nel periodo del suo pontificato (492-496).⁴¹ Inoltre alcuni manoscritti del Concilio Romano del 499, il primo tenuto da papa Simmaco (498-514), successore di Anastasio II (496-498), menzionano per errore come presenti a questa assemblea romana due vescovi di Nola: *Benigno e Sereno*⁴². "Bisogna sacrificare Benigno", afferma il Leclercq, che non accetta la tesi dello sdoppiamento sostenuta dal Remondini e dagli altri autori locali.⁴³

Comunque la prima fase dell'episcopato di Sereno si svolge sotto il pontificato di papa Gelasio I, salito al trono l'1 marzo del 492, ed essa è caratterizzata da alcuni interventi del nuovo Pontefice Romano, succeduto a papa Felice III, morto il 24 febbraio precedente. Questi interventi evidenziano una particolare sollecitudine di papa Gelasio per le sorti del Pastore nolano e per le vicende del suo gregge. Egli infatti si rivolse ad un abate di nome Natale, dopo che questo aveva già scritto al vescovo Sereno, mostrandogli la somma premura che nutriva per il vescovo di Nola. Non sappiamo chi sia questo abate né di quale monastero si tratti, ma è probabile che il vescovo Sereno sia quello di Nola e non quello di Squillace nel Bruttium, come sostiene il Leclercq contro l'opinione di Ewald.⁴⁴

Papa Gelasio interviene di nuovo a favore del vescovo Sereno di Nola in un momento particolarmente delicato del suo episcopato: due chierici nolani, Felice e Pietro, con accuse molto gravi hanno deferito il loro vescovo alla corte di Ravenna dove ormai regna Teodorico, re degli Ostrogoti, il quale, sconfitto Odoacre, si è impadronito dell'Italia (493-526). Convocato a corte, il vescovo Sereno si difese così egregiamente che Teodorico, sebbene di fede ariana, riconobbe la sua innocenza oltraggiata e condannò in contumacia i due chierici, affidando poi al Pontefice la loro effettiva punizione. Papa Gelasio, a sua volta, incaricò due vescovi della Campania, Quinigesio o Quingerio, non si sa di quale chiesa, e

⁴¹ GELASIUS, *Epistolae et Decreta*, in *PL* 59, 13-190 e JAFFÉ-LOEWENFELD, *Epistolae roman. Pontificum*, nn. 646, 721, 723, 737, 743.

⁴² G. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum amplissima collectio*, t. VIII, col. 283.

⁴³ H. LECLERCQ, *art. cit.*, 1425-1426.

⁴⁴ *Ibid.*, 1426.

Costantino, forse della chiesa di Capua, per svolgere un rigoroso processo ecclesiastico ed infliggere il giusto castigo ai due chierici fedifraghi.⁴⁵

La vicenda di Felice e Pietro contro il loro Vescovo presenta notevoli risvolti politico-religiosi ed evidenzia le buone relazioni esistenti tra Teodorico ed il Pontefice Romano, almeno nella prima fase del dominio degli Ostrogoti in Italia, allorquando i rapporti tra il Papato e il governo di Costantinopoli furono molto tesi a causa della questione monofisita. La lettera di papa Gelasio ai due vescovi campani sottolinea queste relazioni “pacifiche” tra Roma e Ravenna: “I Chierici della Nolana Chiesa, Felice e Pietro, ostinatamente e contro ogni legge ribelli, portati si sono al Tribunale del Re mio Figlio... Per la qual cosa fu di necessità che il suddetto fratello e Vescovo Sereno si portasse anch’egli sollecitamente allo stesso Signore e Figlio mio...”.

Un’altra lettera di papa Gelasio è indirizzata “Ai Vescovi Majorico, Sereno, e Giovanni” in occasione “che alcuni Chierici della Vibionense Chiesa in Calabria rei convinti, e condannati, come dispregiatori degli Ecclesiastici privilegj, ed usurpatori de’ beni de’ poveri, non perciò ravveder si volevano, e li cagionati danni risarcire; e pur vi fu Celestino Sacerdote Nolano, che osò con tutto questo di porger loro la S. Comunione”.⁴⁶

Non sappiamo con certezza se questo vescovo Sereno sia il Vescovo di Nola oppure l’omonimo Vescovo di Squillace in Calabria, come vuole il Leclercq, dal momento che il Pontefice nella sua lettera non indica come “Nolano” - come peraltro fa il Remondini - neppure il sacerdote Celestino. Il testo gelasiano, infatti, dopo aver sottolineato la “scomunica” dei chierici Vibionensi (*restino dalla sacra Comunione all’intutto discacciati, infino a tanto che imparino ad usar con pia e divota mente quel rispetto, che all’onor divino si conviene...*), aggiunge: “E Celestino Sacerdote del Fratel nostro, e compagno Vescovo Sereno, il quale contra il già noto giudizio, e contra l’ordine della S. Sede Apostolica ebbe ardimento di somministrare loro la S. Comunione; poichè non ha potuto ignorare la sentenza del proprio Vescovo, sia subito anch’egli dell’Ecclesiastico Ministero discacciato; acciocché niun sia de’ Mi-

⁴⁵ GELASIUS, *Epistolarum... decem fragmenta*, in PL 59, 99-100.

⁴⁶ G. REMONDINI, *NES III*, 61-62.

nistri della Chiesa, che osi 'n avvenire di contraddire a' Pontificj decreti...".⁴⁷

La seconda fase del ministero pastorale del vescovo di Nola Sereno si svolse sotto il pontificato di papa Simmaco (498-514), mentre l'antipapa Lorenzo dava vita allo scisma laurenziano (498-505). Salito sul trono dopo il breve pontificato di Anastasio II (496-98), successore di Gelasio I, il nuovo Pontefice Simmaco ebbe il riconoscimento e il benessere da parte del re Teodorico. E già al primo Concilio indetto da Simmaco a Roma nel marzo del 499, partecipò anche il nostro vescovo Sereno. Lo scopo di quest'assemblea sinodale fu quello "di trovar modo d'impedire le dissensioni e gli scandali, che succedevano nell'elezioni de' Romani Pontefici".⁴⁸ Il vescovo Sereno, ritornando da Roma a Nola, dovette assistere all'eruzione del Vesuvio, che nel mese di novembre di quello stesso anno 499 seminò distruzione e morte anche tra i fedeli della sua sede vescovile. Al punto che il re Teodorico, informato sulle precarie condizioni delle popolazioni campane da una Relazione inviategli da Fausto, governatore della Campania, il quale aveva sottolineato soprattutto i disagi e la miseria in cui versavano i cittadini di Napoli e di Nola, rimise e condonò i consueti tributi ai loro abitanti. Facile immaginare lo zelo apostolico, la premura paterna e la carità dispiegate dal Pastore di Nola, successore del grande Paolino.

Il vescovo Sereno partecipò anche agli altri due Concili indetti da papa Simmaco: nel primo, svoltosi nel 501, il Pontefice romano fu dichiarato innocente da tutte le accuse che gli venivano scagliate contro dai suoi nemici e dall'antipapa Lorenzo; il secondo, indetto nel settembre del 504, prese di mira in modo particolare gli usurpatori e gli approfittatori dei beni ecclesiastici.

Secolo Sesto

TRA LONGOBARDI BIZANTINI E SARACENI

Gli inizi del VI secolo furono funestati da un autentico cataclisma che devastò la Campania e soprattutto il territorio nolano: ci fu una tremenda eruzione del Vesuvio, detta dai geologi

⁴⁷ GELASIUS, *Epistolarum ... decem fragmenta*, in *PL* 59, 101.

⁴⁸ G. REMONDINI, *NES* III, 63.

“eruzione di Pollena”, seguita da una disastrosa alluvione causata con ogni probabilità dallo straripamento del fiume Clanio e di altri corsi d’acqua, che sommerse letteralmente le basiliche paleocristiane di Cimitile.⁴⁹ L’evento calamitoso sarebbe avvenuto secondo alcuni nel 505, secondo altri nel 507-511 o nel 512.⁵⁰

Morto Teodorico nel 526, il regno degli Ostrogoti in Italia passò al piccolo Atalarico sotto la reggenza della madre Amalasueta, donna intelligente ed energica. Costei, morto il figlio in giovane età, affidò il regno al cugino Teodato, che tradì la sua fiducia e la fece morire in esilio, provocando le ire dell’imperatore Giustiniano. La morte di Amalasueta fornì l’occasione e il pretesto perché i Bizantini riprendessero il progetto di riconquista dell’Italia, che Odoacre prima e Teodorico poi avevano loro sottratto. Ma gli Ostrogoti trovarono nel re Vitige e soprattutto in Totila i difensori del loro dominio in Italia: essi combattono valorosamente e resistono per oltre trent’anni all’incalzante marcia dei Bizantini. Questi ultimi, con Belisario prima e con Narsete poi, dopo aver conquistato il regno dei Vandali in Africa, avevano rivolto le loro armi contro l’Italia ostrogota. L’ultimo re dei Goti Teia affrontò l’esercito di Narsete in Campania. Qui, nella pianura tra il Vesuvio e i monti Lattari, si svolse nel 553 l’ultima grande battaglia della guerra goto-bizantina: Teia venne ucciso ed il suo esercito distrutto.

D’altra parte lo stesso dominio bizantino sull’Italia durò poco più di una quindicina d’anni, perché nella primavera del 568, nel frattempo che il nuovo imperatore di Bisanzio Giustino II inviava a Ravenna l’esarca Longino in sostituzione del generale Narsete, entrava in Italia il popolo germanico dei Longobardi. Questi varcarono le Alpi sotto la guida del loro re Alboino, che, espugnata la città di Pavia dopo tre anni di assedio, vi fissava la residenza e la corte del nuovo regno d’Italia. Così, ben presto l’Italia, libera dai Goti, si trovò divisa tra Longobardi e Bizantini, attraversata in lungo

⁴⁹ Cfr L.PANI ERMINI ET ALII, *Recenti indagini nel complesso martiriale di S.Felice a Cimitile*, in *Rivista di Archeologia Cristiana*, 69 (1993), 223-313, qui 226-228 e C. ALBORE LIVADIE – G. MASTROLORENZO – G. VECCHIO, *Eruzioni pliniane del Somma-Vesuvio e siti archeologici dell’area nolana*, in P. G. GUZZO - R. PERONI (a cura di), *Archeologia e vulcanologia in Campania. Atti del Convegno di Pompei 21 dicembre 1996*, Napoli 1998, 39-86, qui. 67-82.

⁵⁰ Cfr C. EBANISTA, *Et manet in mediis quasi gemma intersita tectis. La basilica di S.Felice a Cimitile. Storia degli scavi fasi edilizie reperti*, Napoli 2003, 23.

e in largo da soldati barbari ed avidi di bottino. Infatti i Longobardi, partiti da Pavia, intrapresero senza incontrare resistenza la conquista delle regioni centro-settentrionali della Penisola, quindi si riversarono in massa nell'Italia meridionale, saccheggiando e distruggendo tutto: gravissimi furono i lutti e i disagi soprattutto per le popolazioni della Campania.

Le alterne vicende della lunga guerra goto-bizantina, prima, e del barbaro dominio longobardo, poi, segnarono la storia anche religiosa delle nostre comunità cristiane, fino all'avvento dell'impero carolingio.

IL VESCOVO PRISCO (+523)
NELL'ITALIA DEL RE TEODORICO

Il vescovo Prisco, forse succeduto a Sereno nel 505, inizia la serie dei vescovi nolani del VI secolo. Possediamo infatti la sua iscrizione sepolcrale presente a Cimatile, che recita testualmente:

+HIC.REQUIESCIT.SCE.MR.
PRISCVS.EPISC.IN.PACE.+
DPS.V.KL.MART.FL.MAXIMO.V.C.CON.

[*Hic requiescit sanctae memoriae Priscus episcopus in pace depositus V Kalendas martias Flavio Maximo viro clarissimo Consule* = Qui riposa in pace il vescovo Prisco di santa memoria deposto cinque giorni prima delle Kalende di marzo sotto il Console Flavio Massimo uomo chiarissimo (= 25 febbraio 523)].⁵¹

“La tradizione del testo - annota il Ferrua - è poco sicura, ma la lapide esiste ancora nel gradino per cui si scende al quadrilatero di S. Felice, e sebbene molto consunta dai piedi, conferma sostanzialmente il testo dato da G. St. Remondini”.⁵² Quest'ultimo, seguendo le orme degli antichi storici locali, ha letto *sce. mr.* = *sanctae memoriae* del primo verso come *sanctus martyr*, e “siccome un vescovo martire dovette vivere prima di Costantino, si vide segnato nell'ultima riga l'anno 327, in cui furono consoli un *Constantius* e un *Maximus*, per modo che Prisco sarebbe stato vescovo dall'an-

⁵¹ TH. MOMMSEN, *CIL* X, n. 1348; ID., *Inscr. Regni Neap.*, n. 2063; REMONDINI, *NES* I, 513 e 607.

⁵² A. FERRUA, *art. cit.*, 97, nota 2.

no 300 al 327; giusto al tempo della persecuzione di Diocleziano”.⁵³ Anche l’opinione del Remondini - si è già detto - poggia tutta sull’errata lettura di *sce. mr.* dell’epigrafe sepolcrale.⁵⁴ “Ma ciò non è possibile, - sottolinea il Ferrua -, anche perché in una data del 327 non poteva mancare il primo console Costanzo, ed il secondo console di quell’anno non fu un *Flavius* ma un *Valerius Maximus*.⁵⁵ “Del resto - conclude il dotto gesuita - tutto il tenore dell’iscrizione, per quanto mal ridotta sia, protesta contro una data così antica”.⁵⁶

In realtà il vescovo Prisco esercitò il suo ministero pastorale nel periodo più florido del dominio di Teodorico in Italia, il quale, pur essendo di fede ariana, adottò un atteggiamento di tolleranza nei confronti della religione cristiana e del Papato. Solo nell’ultima fase del suo regno, tuttavia, il re degli Ostrogoti cambierà notevolmente la sua politica sia verso l’aristocrazia romana che verso il Pontefice di Roma e prenderà a perseguire la Chiesa, perché quest’ultima si era mostrata favorevole alla politica di espansione in Occidente perseguita dalla corte di Costantinopoli. Lì, morto l’imperatore Anastasio I (491-518), filoariano, nel 518 era salito al trono Giustino, che aveva messo in atto una politica favorevole ai cattolici ed istituiti buoni rapporti col Pontefice romano. Questa politica sarà poi continuata anche dal nipote e successore, Giustiniano (527-565), che nello stesso tempo avvierà il suo programma di riconquista dell’Africa dai Vandali e dell’Italia dagli Ostrogoti: sarà, questa, la lunga guerra goto-bizantina (533-555), che tanti lutti e rovine arrecherà all’Italia e alla Campania. Ma questi avvenimenti sono ancora lontani dal ministero pastorale del vescovo di Nola Prisco.

IL VESCOVO MUSONIO (+535)

EMERSO DALLE TENEBRE DELLA STORIA

Fino alla metà del nostro secolo questo vescovo *Musonio* era del tutto sconosciuto ai compilatori dei cataloghi dei vescovi di Nola: si era sempre ritenuto che a succedere a Prisco sulla cattedra

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ G. REMONDINI, *NES* I, 607-610.

⁵⁵ Cfr A. DEGRASSI, *I fasti consolari dell’impero romano*, Roma 1952, 79.

⁵⁶ A. FERRUA, *art. cit.* 97-98, nota 2.

di Paolino fosse stato il vescovo Leone I, che, essendo morto intorno al 550, avrebbe goduto in questo modo di un pontificato di notevole durata. Orbene, nel 1955, un'iscrizione emersa negli ultimi scavi dal pavimento presso la tomba di S.Felice a Cimitile, ci ha rivelato che tra Prisco e Leone I fu vescovo di Nola questo *Musonio*, morto all'età di settant'anni, il 19 settembre dell'anno 535.

Il suo epitaffio, una grande lapide di cm. 65 x 142 x 8, è scritto con lettere alte cm.5-6 e recita così:

+ HIC.REQUIESCIT.IN.PACE.SCS.MVSONIVS.EPISC.
QVI.VIXIT.ANNOS.PL.M.LXX.
DEP.EST.XIIL.KAL.OCTOBR.P.C.PAVLINI.IVNIOR.

[+*Hic requiescit in pace sanctus Musonius episcopus qui vixit annos plus minus LXX, depositus est XIII Kalendas octobres post consulatum Paulini Iunioris* = Qui riposa in pace il santo vescovo Musonio, il quale visse circa settant'anni, fu deposto 13 giorni prima delle Kalende di ottobre (=19 settembre) dopo il consolato di Paolino il Giovane (= anno 535)].

Questa iscrizione sepolcrale fu pubblicata per la prima volta e con un adeguato commento storico dall'archeologo Domenico Mallardo nel 1955.⁵⁷

L'episcopato di Musonio si svolge in un periodo di crisi politica e religiosa. Attraversa infatti l'ultima fase del regno di Teodorico, che sfoga tutto il suo sdegno contro la Chiesa e contro l'aristocrazia romana per la loro politica filo-bizantina. Il Pastore nolano assiste alla lunga serie di lotte per la successione al grande re Teodorico, mentre l'Italia ostrogota si avvia a subire la guerra di riconquista da parte di Costantinopoli.

IL VESCOVO LEONE I (535-ca.550)

LEGATO PONTIFICIO IN ORIENTE

Del vescovo di Nola *Leone*, il primo di questo nome, sappiamo con certezza il tempo in cui è vissuto. Infatti *Leone*, insieme con altri quattro vescovi (*Sabino* di Canosa, *Asterio* di Salerno, *Rusti-*

⁵⁷ D. MALLARDO, in *Rendiconti dell'Accademia di archeologia, scienze e lettere di Napoli*, 30 (1955), 201, tav. II, 2: Cfr A. FERRUA, *art. cit.*, 98, nota 3.

co di Fiesole ed *Epifanio* di Ascoli) e con *Teofane* e *Pelagio*, diaconi della Chiesa Romana, intervenne al sinodo tenutosi a Costantinopoli il 2 maggio del 536, sotto il patriarca Menna: *prius missi a sede apostolica, deinde consentientes advenienti huc Agapito sanctae memoriae papae antiquae Romae* (= precedentemente inviati dalla Sede Apostolica, in seguito pienamente d'accordo con Agapito di santa memoria papa dell'antica Roma, giunto a Costantinopoli). Vale a dire che Leone verso la fine del 535 fu inviato insieme con altri da papa Agapito come suo legato a Costantinopoli e con lui poi si unì allorquando, al principio del mese di marzo dell'anno seguente (536), Agapito fece personalmente il suo ingresso in Costantinopoli, dove sarebbe morto nel giro di meno di due mesi. In realtà papa Agapito, eletto il 14 maggio del 535 come successore di papa Giovanni II, si mise in viaggio per Costantinopoli nel dicembre dello stesso anno; vi fece il suo ingresso al principio di marzo 536 e vi morì il 22 aprile seguente. Quindi il vescovo di Nola *Leone*, succeduto a *Musonio*, allorquando venne scelto da papa Agapito a suo legato in Oriente era vescovo di nuova nomina, così come da poco tempo eletto era lo stesso papa Agapito.⁵⁸

Ma quanto durò poi l'episcopato di Leone, ritornato a Nola alla guida del suo gregge? Qualche elemento utile potrebbe fornircelo l'epitaffio della sorella di Leone, Apollonia, vergine consacrata, morta alla notevole età di settantacinque anni, nel 547 (o 540):

**HIC.REQV[IESCIT.IN.PACE.APOL-]
 LONIA.SACRA.[VIRGO].
 DOM.SOROR.LEONIS.EPISC.
 [VIXIT.ANN.]PL.M.LXXV.DE[PST. I.]
 SEXXI[ES.POST.CON[S(VLATVM).BASILLIVNIOR(IS)].V.C.]**

[= Qui riposa in pace la vergine consacrata Apollonia sorella del signor vescovo Leone, visse circa settantacinque anni, fu deposta sessies dopo il consolato di Basilio il Giovane uomo chiarissimo (= anno 547)].⁵⁹

⁵⁸ Cfr MANSI, *Sacrorum conciliorum amplissima collectio*, t. VIII, coll. 877-1142.

⁵⁹ TH. MOMMSEN, *CIL X*, n. 1362; ID., *Inscr.Reg.Neap.*, n. 2071; REMONDINI, *NES I*, 524 e III, 73.

Se nell'ultima riga della lapide, invece, si integrasse *post conf/s. Pavlini. Ivn.]* - cosa possibile, assolutamente parlando, poiché nell'epitaffio manca l'indicazione del mese e del giorno - allora l'anno sarebbe il 540 e non il 547.

Naturalmente non è necessario che il vescovo Leone fosse coetaneo della sorella Apollonia "vergine consacrata", ma non è probabile neppure che il fratello sia sopravvissuto molti anni alla sorella e sia arrivato per esempio fino all'anno 560, come pensa il Remondini, dal momento che certamente prima dell'anno 560 era vescovo di Nola Giovanni II, destinatario di due lettere del papa Pelagio I (555-560): perciò sembra probabile che egli succedesse al vescovo Leone I intorno al 550.

D'altra parte il Remondini ha voluto dare un sepolcro ed un'iscrizione funebre anche al vescovo Leone I. Perciò ha letto ed interpretato non correttamente una lapide di Cimitile che diceva semplicemente:

LEO.PR.B.CREDO. RESVRGERE.

[*Leo presbyter credo resurgere* = Io Leone presbitero credo di risorgere].⁶⁰

Ma questa lapide, letta a torto dal Ferraro *Leo primus...*, è stata poi confermata ed ampliata dal Remondini in *Leo primus episcopus...* Lo storico nolano ha attribuito così al primo Leone, vescovo, un'iscrizione che, invece, si riferiva ad un presbitero, morto con ogni probabilità molto tempo dopo di lui. "La lettura del Ferraro e del Remondini - nota il Ferrua - fu probabilmente influenzata da un'altra lapide da essi vista a Cimitile, la quale diceva realmente: *ego Senatus epus (=episcopus) credo resurgere*."⁶¹ E' strano - continua lo studioso - come l'autorità del Ferraro traviasse non solo l'Ughelli,⁶² ma anche il Guadagni, che, pur leggendo rettamente l'epigrafe *Leo presbyter credo resurgere*, tuttavia attribuiva la sepoltura al primo Leone".⁶³

⁶⁰ TH. MOMMSEN, *CIL X*, n.1377; Id., *Inscr. Reg. Neap.*, n. 2083; REMONDINI, *NES I*, p. 523 e III, 74.

⁶¹ *CIL X*, n. 1380.

⁶² Cfr F. UGHELLI, *Italia sacra*, vol. VI, 253.

⁶³ A. FERRUA, *art. cit.*, 100-101, nota 17.

Un dato però appare certo: non è stata l'errata lettura del *prb* = *primus* avviata dal Ferraro a suggerire all'Ughelli e ad altri studiosi di creare un *Leo secundus* (Leone II) e collocarlo a vescovo di Nola nel secolo VI.

Pertanto l'episcopato di Leone I, che dopo la missione costantinopolitana era ritornato alle cure del suo gregge nolano, attraversa le complesse vicende, che intorno alla metà del VI secolo funestarono la vita civile e religiosa dell'Italia e della diocesi di Nola.

Infatti, morto papa Agapito a Costantinopoli (22 aprile 536), a Roma viene eletto a succedergli *Celio Silverio* (536-537), originario della città di Avella, la cui vita fu scritta da Liberato Diacono di Cartagine.⁶⁴ Ma la moglie di Giustiniano, Teodora, "gran Fautrice degli Ariani", corrompe Vigilio, l'ambizioso diacono di papa Agapito: l'intrigante imperatrice gli promise che ne avrebbe favorito l'elezione a Papa, a condizione che egli, salito sulla cattedra di Pietro, avesse abolito le decisioni del concilio di Calcedonia contro i monofisiti. Frattanto Belisario, inviato da Giustiniano in Italia contro il re ostrogoto Teodato per vendicare la morte della regina Amalasantha, che aveva chiesto protezione alla corte di Costantinopoli, nel 537 assedia Napoli e saccheggia la Campania. Ma, giunto a Roma, Belisario, a sua volta, subisce l'assedio del re Vitige, succeduto a Teodato.

Intanto, dietro le insistenti pressioni dell'imperatrice Teodora, Belisario fece arrestare papa Silverio con l'accusa di cospirare in favore degli Ostrogoti contro i Bizantini, lo spogliò del pontificato e lo mandò in esilio a Patara, città della Licia. Il santo Pontefice, però, ritornò a Roma per ordine dell'imperatore Giustiniano. Ma da qui venne di nuovo esiliato nell'isola di Ponza, dove morì il 20 giugno del 539, tra indicibili sofferenze. Frattanto, al suo posto, Belisario per ordine di Teodora aveva insediato papa Vigilio, già da tempo a Roma. Saliva così definitivamente sulla cattedra di Pietro l'ambizioso e debole *Vigilio* (537-555), il cui pontificato sarà in balia del più umiliante ingerenza dell'imperatore Giustiniano nelle questioni dogmatiche della Chiesa. Ci si riferisce in modo particolare alla controversia dei Tre Capitoli, nella quale papa Vigilio, portato a Costantinopoli, sottoscriverà l'editto di condan-

⁶⁴ LIBERATUS DIACONUS, *Breviarium*, cap. XXII (PL 68, 1039-1044).

na emesso dall'imperatore, condanna sancita poi dal concilio di Costantinopoli del 553.

“Questo atto del Papa suscitò fra gli Occidentali la più grande indignazione. Vi si scorgeva un trionfo del cesaropapismo, un'accondiscendenza illegittima ai monofisiti e una demolizione del prestigio del concilio di Calcedonia. Gli Africani,... guidati dal vescovo *Reparato* di Cartagine, arrivarono al punto da escludere Vigilio dalla loro comunione ecclesiastica fino a quando avesse fatto penitenza (550). *Facondo*, vescovo di Ermiane, e altri teologi africani iniziarono un'aspra polemica letteraria contro la politica ecclesiastica di Giustiniano e in difesa dei Tre Capitoli”.⁶⁵

I vescovi di Nola Leone I, innanzi tutto, e Giovanni II, poi, insieme con la loro comunità ecclesiale risentirono sulla loro pelle le conseguenze di questi gravi avvenimenti che agitarono la vita della Chiesa romana ed universale intorno alla metà del VI secolo.

Il vescovo Giovanni II

UN ALTRO “REPERTO” STORICO

La presenza di questo vescovo di Nola *Giovanni*, il secondo di questo nome dopo il patriarca di Alessandria Giovanni Talaia, titolare della nostra chiesa sotto il vescovo Sereno, alla fine del secolo precedente, fu segnalata dall'archeologo napoletano Domenico Mallardo.⁶⁶ E' molto probabile che Giovanni II sia successo al vescovo Leone I intorno all'anno 550, dal momento che viene ricordato in due lettere del papa Pelagio I (556-561).⁶⁷ Queste due lettere erano sfuggite all'attenzione del Lanzoni. E non solo a lui, ma a tutti gli storici della chiesa nolana.

Trattando dei vescovi del V secolo, abbiamo già visto che la presenza di questo vescovo Giovanni II, il cui ministero va collocato tra l'episcopato di Leone I e quello di Gaudenzio, a cui sono dirette due lettere di Gregorio Magno del 594 e 595, aveva già messo fuori causa la tesi di Lanzoni, che tra l'episcopato di Leone I e quello di Gaudenzio aveva inserito il pontificato, durato ben

⁶⁵ K. BIHLMAYER- H. TUECHLE, *La storia della Chiesa*, Brescia 1989, vol. I, 353.

⁶⁶ D. MALLARDO, *art. cit.*, 1912.

⁶⁷ Cfr FR. KEHR, *Italia Pontificia*, Berlino 1935, vol. VIII, 299-300.

trentotto anni, del vescovo Aureliano, che - l'abbiamo già visto - è stato ormai "trasferito" dal V al VII o VIII secolo.

Quanto all'episcopato di Giovanni II e alle sue relazioni con papa Pelagio I, lo storico napoletano Giovanni Vitolo così si esprime: "Sede vescovile fu certamente in età antica anche *Suessula* (nei pressi di Arienzo), amministrata negli anni 558-60 dal vescovo di Nola, Giovanni. Questi infatti si era rivolto al pontefice Pelagio I, per farsi autorizzare a vendere «ministeria ecclesiae Suessulanae», che si trovava in uno stato di grave indigenza; autorizzazione negata dal papa, il quale ordinò piuttosto: «Ecclesiam illam, si tanta eius sit penuria, ut parochia esse non possit, potius in titulo Nolanae ecclesiae constituatur» (= [Il Pontefice ordinò] che quella chiesa, qualora fosse così grande la sua povertà, da non poter essere diocesi, fosse piuttosto costituita nel titolo della chiesa nolana). Il termine 'parochia', a mio parere, sta qui per diocesi, per cui il passo è da interpretare nel senso che, non consentendo l'esiguità del patrimonio il mantenimento dell'antico assetto istituzionale della diocesi di *Suessula*, già retta peraltro dall'ordinario di Nola, essa andava soppressa definitivamente (cioè anche nel titolo) ed incorporata in quella di Nola".⁶⁸

IL VESCOVO SENATO

UN PASTORE POCO "FORTUNATO"

Del vescovo di Nola *Senato* il Leclercq, che lo colloca al XIV posto del suo Catalogo, in qualità di successore del vescovo Aureliano, e prima di Gaudenzio, si limita ad affermare: "14. *Senatus*, appartient au VI^e siècle".⁶⁹

Ebbene, noi possediamo a nome del vescovo nolano *Senato* un'iscrizione sepolcrale che proclamava la fede del defunto nella risurrezione dei morti. Questa lapide si conservava a Cimitile e con ogni probabilità aveva indotto il Ferraro e il Remondini, che l'avevano vista, nell'errore di cui abbiamo parlato a proposito del vescovo di Nola Leone I.

⁶⁸ G. VITOLO, *Vescovi e Diocesi*, in G. GALASSO-R.ROMEO, *Storia del Mezzogiorno*, vol. III: *Alto Medioevo*, Napoli 1990, pp. 73-151; 81. N.B. *Suessula* non va confusa con *Suessa* (Sessa Aurunca), retta ancora nel 501 da vescovo *Fortunato*; il suo titolare *Giovanni* nel 998 partecipò al Concilio Romano di Gregorio V. Forse dal 966 già suffraganea di Capua (*ibid.*, 86).

⁶⁹ H. LECLERCQ, *art. cit.*, 1426.

In realtà l'iscrizione sepolcrale di Cimitile diceva:

EGO.SENATVS.EPVS.CREDO.RESVRGERE.

[*Ego Senatus episcopus credo resurgere* = Io Senato vescovo credo nella risurrezione (opp. di risorgere)].⁷⁰

Tuttavia né il Ferraro né il Guadagni di fatti includono il vescovo *Senato* nei loro rispettivi Cataloghi. E neppure il nostro Mallardo trova un posto per *Senato* nella sua puntuale cronotassi dei vescovi nolani dei primi sei secoli.

D'altra parte, dall'iscrizione su riportata non emerge alcun altro elemento atto a determinare con esattezza il periodo storico dell'episcopato di *Senato*, ma ci sembra di poter accogliere l'indicazione del Leclercq, che lo colloca comunque tra Aureliano e Gaudenzio, vale a dire verso la fine del VI secolo, allorquando certamente andava ravvivandosi nel cuore dei cristiani l'attesa di una imminente fine del mondo e la conseguente fede e speranza nella risurrezione dei morti. Per noi, che adesso abbiamo "trasferito" il vescovo Aureliano al VII o VIII secolo, *Senato* va collocato quindi tra Giovanni II, morto dopo il 560, e Gaudenzio che certamente incontriamo attivamente impegnato nel ministero pastorale nella chiesa nolana almeno nell'ultimo decennio del VI secolo, all'epoca cioè del pontefice Gregorio Magno, come di seguito vedremo.

Il vescovo Gaudenzio

“VISITATORE” DELLA CHIESA DI CAPUA

I riscontri documentali dell'episcopato di *Gaudenzio* si basano soprattutto sulla corrispondenza epistolare che il vescovo di Nola intrattiene col papa Gregorio Magno (590-604).⁷¹ Il Pontefice romano infatti indirizza due lettere al Suddiacono Antemio, Amministratore dei beni della Chiesa romana in Campania, altre due lettere direttamente al vescovo di Nola Gaudenzio ed una al clero della chiesa di Capua, di cui il vescovo di Nola è stato nominato Visitatore apostolico. In queste lettere quindi si fa riferimento direttamente o indirettamente alla Chiesa di Nola e all'attivo mini-

⁷⁰ TH. MOMMSEN, *CIL* X, n. 1381; REMONDINI, *NES* III, 92: Il Remondini la riporta solo nella forma corretta dal Ferraro (FERRARO 1993,126).

⁷¹ Cfr FR. KEHR, *Italia Pontificia*, Berlino 1935, vol. VIII, 300.

stero del suo Pastore, in un periodo tutt'altro che "felice" per la nostra Campania.

Infatti nella prima lettera ad Antemio, l'*epist.* 24, l. I, Ind. IX, del 590, il Pontefice ordina al suo Suddiacono di provvedere a soccorrere "alcune Serve di Dio della città di Nola", che vivevano in miseria e mancavano addirittura del vitto, dei vestiti e del necessario per vivere: si tratta di vergini consacrate o monache di un non meglio identificato monastero della città di Nola (*ancillas Dei quasdam Nolanae civitatis*). Il Pontefice esorta quindi il suo Suddiacono a consegnare alle suore 40 solidi aurei e ad assegnare loro un vitalizio annuo di 20 solidi aurei; nel contempo Antemio provveda a consegnare due solidi aurei ad un sacerdote di nome Paolino, che si trova in Toscana, e a due monaci, che vivono in un monastero di Napoli: i tre uomini di Dio con ogni probabilità sono originari della città di Nola.⁷²

Nella seconda lettera ad Antemio, l'*epist.* 27, l. XIII, Ind. VI, del 603, papa Gregorio, manifesta innanzi tutto il suo disappunto e rammarico (*tristitiam*) per la negligenza pastorale dei vescovi della Campania, ma anche la sua ferma speranza che essi abbiano al più presto ad "emendarsi" delle loro colpe. Essi infatti del tutto "immemori del loro dovere ed onore, in quanto non usano quella paterna vigilanza che si conviene verso le Chiese e i loro figli, non hanno cura dei monasteri, non prendono la difesa degli oppressi né si danno pensiero dei poveri...".⁷³

Questa trascuratezza dei Pastori campani, lamentata dal Pontefice romano, risulta tanto più grave e deplorabile in quanto le loro Chiese soggiacciono da alcuni decenni ai saccheggi dei nuovi

⁷² GREG. MAGNVS, *epist.* 24 ad Anthemium subdiaconum, L. I, Indict. IX: *Insinuatam nobis est ancillas Dei quasdam Nolanae civitatis, in Aboritana domo commorantes, nimiam victus vestitusque penuriam sustinere. Quibus ex praeceto Dei subvenire nos convenit, et inopiam earum, in quantum possumus, donante Domino, sublevare. Propterea experientiae tuae praesenti jussione mandamus, ut de hac praesenti nona indictione, quadraginta in auro eis solidos dare debeas, et deinceps succedentibus indictionibus annuos viginti solidos ministrare, qui tuis possint rationibus imputari. Praeterea Paulino presbytero monasterii sancti Erasmi, quod in latere montis Soractis situm est, sed et duobus monachis in oratorio sancti Archangeli servientibus... binos te in praesenti tantummodo solidos dare praecipimus, qui et ipsi tuis rationibus imputentur...*(PL 77, 467-468).

⁷³ Id., *epist.* XXVII ad Antemio, l. XIII, Indict. VI: *Quoties illa de fratribus coepiscopisque nostris audimus quae et illos reprehensibiles ostendere, et nobis tristitiam valeant generare, de eorum nos emendatione non mediocriter cogit necessitas cogitare. Quia ergo nuntiatum nobis est Campaniae episcopos ita*

“padroni” dell’Italia: i Longobardi, senza parlare poi delle continue incursioni dei Saraceni.

In seguito ai tragici avvenimenti ed alle sciagure provocate appunto dall’incerta situazione politica che domina la nostra Regione, divisa tra Napoli, filobizantina, e Benevento, filolongobarda, il clero di Capua, rimasto senza pastore per la morte avvenuta in Roma del vescovo Fusco, si è rifugiato a Napoli. Perciò papa Gregorio scrive al vescovo di Nola Gaudenzio l’*epist.* 13, l. V, Ind.XIII, del 595, nominandolo Visitatore apostolico della Chiesa capuana che è in Napoli (“...abbiamo risolto di indirizzare alla Fraternità Vostra queste lettere, perché vi portiate Visitatore alla Chiesa Capuana, e non permettiate ad alcuno di approfittarsi delle entrate dei Chierici, delle rendite, ornamenti e ministeri, e di tutto ciò che a quella Chiesa appartiene, ed usiate tutta quella diligenza e circospezione che si conviene sia cogli Ecclesiastici sia col popolo di essa Città; affinché servano esattamente e devotamente (*sedulo ac devote*) sia nelle vigilie che in ogni altro ufficio ecclesiastico; ed alle vostre esortazioni e vostro esempio tali veder si facciano nel divino servizio che nel loro ministero nulla si trovi che degno sia di riprensione...”).⁷⁴

Ma nello stesso tempo il Papa scriveva l’*epist.* 14 al Clero della Chiesa di Capua che stava in Napoli per la Visita di essa Chiesa, commessa al vescovo di Nola Gaudenzio (...*curae nobis fuit,*

negligentes existere, ut, immemores honoris sui geniique, neque erga Ecclesias, neque erga filios suos paternae vigilantiae curam exhibeant, vel monasteriorum sollicitudinem gerant, seu in oppressorum se et pauperum tuitionem impendant, ideo hac tibi auctoritate praecipimus ut eis a te convocatis, ex nostro illos mandato districte commoneas, quatenus desides ulterius esse non debeant, sed sacerdotalem se habere zelum et sollicitudinem opere doceant... (PL 77, 1279). Si tenga presente che papa Gregorio, nel 396, inviando denaro in Campania per il riscatto dei prigionieri, scrisse un’altra lettera al suo suddiacono Antemio per “ordinargli” di impegnarsi in prima persona in quest’opera cristiana e di alta umanità: *Cfrr. epist. XXXV ad Antemio, l. VI, Indict. XIV (PL 77, 825-826).*

⁷⁴ *Id., epist. XIII a Gaudenzio, l. V, Indict. XIII: Gregorius Gaudentio episcopo Nolano. Quoniam Fuscus Capuanae Ecclesiae episcopus, in Romana civitate positus, de hac luce migravit, curae nobis fuit quae universis Ecclesiis a nobis impenditur, ad fraternitatem tuam praesentia scripta dirigere, ut memoratae Ecclesiae visitator accedas; sic tamen ut nihil provectionibus clericorum, redditu, ornatu, ministeriisque, vel quidquid praefati loci esse patuerit, a quoquam praesumi patiaris, sed omnem vigilantiam atque cautelam circa clerum plebemque eiusdem Ecclesiae exhibere te convenit, ut in vigiliis obsequioque ecclesiastico sedulo ac devote debeant deservire, quatenus fraternitatis tuae instantia atque*

destitutae Ecclesiae visitationem fratri et coepiscopo nostro Gaudentio Nolanae civitatis episcopo solemniter delegare...).

In essa Papa Gregorio comunica al Clero e al popolo capuani, che vivono a Napoli (*clero...degenti Neapoli*) la nomina del vescovo di Nola a Visitatore apostolico della loro Chiesa e li esorta all'obbedienza piena e sincera al nostro Gaudenzio in sostituzione del loro pastore Fusco deceduto a Roma ("Giacché è passato qui a Roma da questa all'altra vita Fusco vescovo della Chiesa capuana, è stata nostra cura delegare solennemente la Visita dell'abbandonata sua Chiesa al Fratel nostro e convescovo Gaudenzio vescovo di Nola. Abbiamo a lui ordinato che non soffra si usurpi da veruna alcuna cosa dell'entrate dei Chierici, rendite, ornamenti e ministeri di essa Chiesa: e conviene a voi alle efficaci di lui esortazioni di continuo ubbidire, e con vigilante cura perseverare nell'ecclesiastico ossequio e nelle lodi del Signore, e comporre i vostri costumi sotto una disciplina che degna sia dello stato ecclesiastico. Non siasi perciò tra voi chi abbia l'ardimento di trasgredire i di lui ordini, ma ubbidisca ciascheduno con ogni religiosa osservanza e tutta la più dovuta attenzione della vostra Chiesa ai di lui comandamenti: sì che infino a tanto che la vostra ubbidienza resterà al di lui governo raccomandata, nulla si trascuri per l'utilità della vostra Chiesa, e la di lui cura verso di voi divenga sempre più sollecita ed amorevole").⁷⁵

E nello stesso tempo papa Gregorio scrive l'*epist.* 33 al vescovo Gaudenzio per dargli alcune istruzioni pratiche sull'esercizio del suo nuovo incarico di Visitatore a Capua. Testualmente il Pontefice dice: "Coloro che servono col dovuto ecclesiastico ossequio debbono godere ancora degli ecclesiastici sussidi. Per la qual cosa esortiamo con la presente lettera la Fraternità vostra a dispensare ai Chierici della Capoana Chiesa, che stanno nella città di Napoli, la quarta parte di quello che in ciascun anno proviene alla Chiesa, avendo il dovuto riguardo alla qualità di ciascheduno di loro, acciocché, qualche stipendio e sollevamento avendo, adempiano meglio e più volentieri il loro ministero. Restituisca poi la Fraternità vostra senza perplessità veruna all'Arcidiacono Rustico i dieci solidi che gli ha tolto Fusco, il vescovo defunto, poiché mi si dice

adhortatione tales se in servitio divino exhibeant, ut irreprehensibile eorum valeat obsequium reperiri (PL 77, 734).

⁷⁵ *Id.*, *epist.* XIV, l. V, Indict. XIII: *Gregorius clero Ecclesiae Capuanae degenti Neapoli (PL 77, 734-735).*

essersi ridotto a tale povertà che piuttosto somministrare gli si dovrebbe che togliersi alcuna cosa: ed è troppo crudele opera ed aliena in tutto dall'ufficio di Sacerdote l'abbandonare una persona in necessità costituita, e per desiderio di arricchirsi aspirare sconvenevolmente a far denari".⁷⁶

Ci sembra quanto mai appropriata l'osservazione conclusiva del Remondini: "E tanto è più ammirabile la virtù di questo Nolano Pastore, quanto che egli fiorì in sì gran reputazione presso un sì degno e santo Pontefice in un tempo, nel quale erano in pessimo concetto presso il medesimo i Vescovi della nostra Campania ... per la loro non più comportevole negligenza...".⁷⁷

Indubbiamente l'invasione longobarda in Italia, a partire dagli ultimi decenni del VI secolo, ha segnato il periodo più buio della dominazione dei popoli germanici in seno al decaduto Impero romano. Dopo il dominio in Italia degli Ostrogoti di Teodorico e dei Bizantini sotto Giustiniano ed i suoi successori, i Longobardi seminarono nelle nostre regioni devastazioni, che, accompagnate dal flagello della peste e della carestia, decimarono eserciti e popolazioni civili. Anche nell'Italia meridionale e specie in Campania.

Sullo scorcio di questo secolo, davanti allo sguardo di papa Gregorio e alla sua carità, si aprivano orizzonti sconfinati di azione in favore dei fedeli, che il suo cuore di padre e pastore era sempre disposto ad accogliere a braccia aperte. Nel frattempo il Pontefice esortava vivamente i Pastori delle diverse Chiese ad essere pieni di zelo e di carità soprattutto verso i poveri ad imitazione del Maestro divino.

⁷⁶ Id., *epist.* XXXIII, l. V, Indict. XIII: *Gregorius Gaudentio episcopo Nolano. Qui ecclesiasticis famulantur obsequiis, ecclesiastica, ut possibilitas exigit, debent adipisci subsidia. Proinde fraternitatem tuam praesentibus hortamur affatibus ut clericis Capuanae Ecclesiae, qui in civitate Neapolitana consistunt, quartam in presbyterium eorum de hoc quod ante dictae Ecclesiae singulis annis accesserit iuxta antiquam consuetudinem distribuere secundum personarum studeat qualitatem, quatenus aliquod stipendiorum habentes solatium, ministerium officiumque suum circa eandem Ecclesiam devotiori mente provocentur impendere. Praeterea decem solidos, quos Rustico archidiacono suo Fuscus quondam episcopus soprascriptae Ecclesiae abstulit, fraternitas tua omni cessante ambiguitate restituat, quia in tantam dicitur eum pauperiem pervenisse, ut conferendum illi potius esset quam aliquid ab eo auferendum. Durum enim est et procul a sacerdotis officio et personam positam sub necessitate negligere, et studio congregandi indecenter inhiare pecuniis (PL 77,759).*

⁷⁷ G. REMONDINI, *NES* III, 85.

LA SESSUALITÀ COME ESPRESSIONE DEL SÉ DINAMISMI PSICOLOGICI

ERNESTO MARGHERINI

Sulla tematica che stiamo qui per presentare sono piene le biblioteche e le librerie. All' argomento ci si potrebbe approcciare in vari modi e tracciarne diversi percorsi: le chiavi di lettura potrebbero essere tante, ma a noi quel che interessa è "semplicemente" offrire delle suggestioni, delle stimolazioni, delle "provocazioni" al fine di una più chiara e serena riflessione sul Sé, al di là di ogni implicazione di giudizio.

La sessualità è una dimensione che accompagna l'uomo fin dai primi mesi di gestazione e per tutta la vita. Non è qualcosa che ci lascia ad un determinato punto della nostra esistenza, ma ci "accompagna" e spesso ci "precede" sempre. Sicuramente però è la modalità, la tonalità (la "forza" cioè) che può cambiare. Una cosa è parlare di sessualità infantile, altra è parlare di quella adolescenziale dove gli impulsi sessuali sono più intensi; una cosa è rapportarsi e vivere la sessualità in età giovanile, altra ancora è rapportarsi e vivere la sessualità nella terza età. Ma non basta: infatti una cosa è vivere la sessualità come personalità "consistente", "matura", "armonica", integrando la stessa nella persona, altra è vivere la sessualità come persona "inconsistente", "immatura", vivendola come "scissa" da Sé.

Un'altra considerazione è la seguente: spesso nel linguaggio comune i termini "sesso" e "sessualità" si fondono e confondono. In realtà "sesso" è *rappresentativo* di una cosa, "sessualità" è *significativo* di altro. La cultura ed i mass-media mandano messaggi di "fusione" e "confusione" tra sesso e sessualità: parlare dell'uno o dell'altra sembra che sia la stessa cosa. Appaiono quindi come sinonimi nel vissuto e /o nell' immaginario, ma la differenza c'è ed è sostanziale. "Sesso" è espressione della genitalità così come Madre Natura chiede. Il termine "sessualità" invece racchiude in sé la modalità espressiva dell' essere: l'intensità, l'emozionalità, l'affettività, l'identità, l'alterità, la complementarietà,... Per tradurla in immagini si potrebbe dire che "sesso è atto, sessualità invece è espressione di Sé".

Ernesto Margherini
è
Docente di
Psicologia
della
Religione

Il termine “sesso” dunque esprime il 1° livello della nostra natura umana: esprime il **livello bio-fisiologico**, quindi la determinazione dell'appartenenza sessuale dell'individuo (maschio/femmina) che implica innanzitutto una relazione del soggetto con il suo corpo, con il suo essere maschio o femmina. Ma sappiamo bene che prima o poi questa sessualità espressa bio-fisiologicamente ha bisogno di esprimersi anche in rapporto agli altri, attraverso relazioni interpersonali. E quindi ecco che si trasforma canalizzandosi in una sessualità di tipo **psico-sociale**. In un'ottica tesa all'unitarietà, ciò però non è tutto.

Questa modalità espressiva sessuale, infatti, “fermerebbe” comunque l'uomo a vivere questa dimensione socialmente, facendolo rapportare semplicemente a quel “piacere” che è sempre vivo in lui, facendolo quindi star bene con se stesso e con gli altri.

Esiste però un 3° livello in cui la sessualità trova “compimento”, “pienezza” ed è il **livello razionale-spirituale**. Ed è a questo livello che non ci si sofferma più al solo principio di piacere, ma si fanno i conti col principio di realtà.

Non tutto quello che desideriamo, che “sogniamo”, sessualmente parlando, è realizzabile ed è “buono per noi”. È questo livello razionale-spirituale che ci pone dinanzi alla realtà, alla Verità! E quando la sessualità è interpellata a dare una risposta, si “orienta” in una direzione piuttosto che un'altra a seconda del livello che intende soddisfare... ma anche a seconda dell'identità che ognuno costruisce ed ha di Sé.

Ma da cosa dipende questo orientamento? L'orientamento dipende innanzitutto dal *bisogno*.

Il bisogno

Rispetto alla domanda la risposta di primo acchito è semplice. Come si accennava poc'anzi, l'orientamento dipende dal “bisogno” che la persona ha. Se ad esempio la persona ha bisogno di bere acqua, non potrà dissetarsi (o “soddisfarsi”) con del dolce, “semplicemente” perché il dolce non appaga il bisogno del bere l'acqua. Se uno ha bisogno di affetto, non gli si può dare un libro da leggere.... anche se il libro parla d'amore!!! Il bisogno, in un qualche modo deve essere soddisfatto in maniera congrua e quindi contenuto e contenitore devono essere correlati tra loro.

Il bisogno sessuale, per sua natura, esprime da un lato un *deficit*, dall'altro una *potenzialità*. Deficit in quanto esprime un *vuoto da riempire* (oppure una tensione da eliminare); potenzialità in quanto è *espressione del dono di Sé*.

È ovvio quindi che vivere il bisogno sessuale come **deficit**, autolimita, nel senso che si opera una lettura del bisogno in termini soggettivo – rivendicativi: la persona non si trascende, ma resta invischiata *nel* proprio bisogno e *del* proprio bisogno, e quindi è incapace di innamorarsi facendo dell'altro solo uno strumento di gratificazione soddisfacente del proprio bisogno. Quindi l'altro viene vissuto ed ancor prima percepito semplicemente come oggetto capace di colmare il proprio deficit sessuale.

Invece il bisogno sessuale vissuto in termini di **potenzialità**, al di là dell'implicazione energetica (la forza, la potenza), pone la persona in un'ottica di trascendenza, di superamento del limite (deficit). Emerge qui il Sé che si offre all'altro; la vita (ed il bisogno sessuale) viene vissuta come dono e responsabilità; la persona ha la capacità di autrascendersi, di innamorarsi, di amare. L'altro non viene vissuto più come funzionale a sé, bensì come complementare: si ha di lui *rispetto* ed è **valore**.

Un altro elemento da non trascurare è che il bisogno sessuale (così come in effetti la nostra sessualità nel complesso) ha delle caratteristiche ben precise:

- è onnipresente,
- è onnivadente,
- è plastico.

In quanto persone facciamo tutti questa esperienza: basta “analizzare” un po' i nostri pensieri, i nostri gesti, le nostre fantasie, quali e che tipo di atteggiamenti prediligiamo, come la pensiamo su “certe cose” e che posizioni prendiamo rispetto ad esse, per dedurre quanto è vero che il “contenitore” sessualità con il suo “contenuto” (libido, eros, pulsionalità, ecc...) sia onnipresente ... Finanche nel sogno! Non bisogna vivere questa onnipresenza come persecutoria, ma piuttosto accettare che questa dimensione, questa area, è qualcosa di nostro, di insito in noi, che è come l'aria che respiriamo e con la quale dobbiamo imparare a convivere ed armonizzare integrandola nella nostra vita... Anche se qualche volta questa dimensione è inquinata ed inquinante!

La sua forte carica pervade tutte le nostre altre dimensioni, in modo particolare quelle affettivo-emozionali. È onnivadente... Ma spesso è anche invadente! Non possiamo non prendere consapevolezza di ciò, altrimenti corriamo grossi rischi: buttiamo dalla finestra ciò che ben presto entrerà dal portone principale. Anche chi opta per una vita di consacrazione non può illudersi che il voto di castità possa “liberarlo” e non rendere più schiavo del sesso. Anzi. Il bisogno, nella sua forma più pura e nella sua dimensione affettiva, sicuramente si “amplifica”.

Interroga, sollecita e “solletica” di più rispetto a chi non ha fatto una scelta di vivere il voto di castità in un discorso di consacrazione.

Il bisogno, la dimensione, dunque, è lì, bussa incessantemente alla porta e prima o poi trova sempre il modo per poter entrare comunque nella nostra vita.... Nei modi e nelle forme che più la persona predilige o che meno ci si aspetta! Allora si comprenderà bene che il discorso da fare non è solo e tanto sul “come” “organizzarsi” e “resistere” oppure sul “negare”, “rifiutare”, far finta che non c’è; piuttosto bisogna cercare di saper bene integrare questa realtà nell’unità di vita, come uomo, come donna, non come maschio o femmina, ma come *maschio e femmina*, nella propria *unità di persona*.

Il bisogno può però essere “soddisfatto” lo stesso *attraverso* un canale che il bisogno stesso accetta. Stiamo parlando delle sublimazioni. Si può anche essere non geneticamente padri biologici, ma si potrà vivere una paternità intesa come donazione all’altro, così come fa un padre naturale con i propri figli!... Ma di esempi in cui il meccanismo sublimatorio viene messo in atto se ne potrebbero fare tanti altri.

Ritornando al discorso di *maschio e femmina*, è “relativo” ed ingabbiante chiedersi se si è maschi o femmine, se si hanno tendenze lesbiche od omosessuali o se si è “normali”, se sessualmente si è “attivi” o “passivi”: si è maschio e femmina. Dentro di noi ci sono cariche pulsionali attive e passive, di costruzione e di distruzione, di vita e di morte (Eros e Tanathos), pulsioni di dominio e pulsioni di sottomissione. Ciò certamente non deve determinare in noi né ambiguità, né superficialità, né tantomeno confusione o “opportunisti”. La centralità del problema sta nel *come* vive la persona questo dualismo, in quanto persona chiamata dal Padre a realizzare il Progetto.

Comprendere e lavorare personalmente su questo significa essere così “dentro la storia”; significa non operare a priori giudizi di valore; significa “aprirsi” e confrontarsi all’altro così come egli è, accettandolo nella sua realtà. Significa aprirsi alla persona nella verità tutta intera. Ma si può far ciò soltanto se questo “percorso” è stato iniziato su sé stessi, senza difese, senza paure, nella consapevolezza della limitatezza ma nel contempo della trascendenza dell’uomo, e con serenità!

Si diceva poc’anzi sul *come* si vive l’immanenza del bisogno. La risposta che si dà al bisogno sessuale determina la propria posizione in merito e delinea così il proprio atteggiamento che si esprime attraverso il comportamento. L’uomo non è necessariamente ed univocamente determinato dai suoi bisogni: tra questi e l’azione c’è sempre un intervallo di tempo nel quale si decide *se* agire o meno e *come* agire. E l’azione sottende quindi una serie di valori. Spesso si danno risposte emozionali che rispondono al “Mi piace / Non mi piace”. Invece le risposte vanno mediate anche rispondendo all’interrogativo del “È bene per me / Non è bene per me”! Il bisogno sessuale quindi è educabile e può e deve essere oggetto di formazione per la persona, in qualsiasi tappa del percorso evolutivo. Chiaramente ed ovviamente a partire dalla prima infanzia fino all’età matura.

L’uomo può dunque plasmare il proprio impulso istintuale per condurlo verso una meta che egli stesso può eleggere liberamente. È così che si esercita la libertà e la maturità: la persona è sessualmente matura non solo quando è biologicamente capace di esercitare le proprie funzioni genitali e di riprodursi, ma quando è *anche* padrona su di esse, attraverso un comportamento consapevole e libero. Una libertà che non è libertinaggio, ma piuttosto *pienezza e responsabilità*.

Il modo di vivere la sessualità è allora anche *simbolo*, simbolo cioè di quell’orientamento generale di vita di un individuo, ed al contempo segno del suo grado di maturità o di immaturità.

Il “*segno*” come “*testimonianza*”! Non è certo la semplice attività genitale l’unico mezzo per esprimere la voglia e la capacità di relazione o di offerta di Sé, né tantomeno è detto che essa rappresenti il criterio valutativo del rapporto interpersonale. E neppure diventa la condizione indispensabile ed unica per provare piacere ed appagamento. Ciò è nell’ottica del “deficit da colmare”! “Chi

vive la sessualità come potenzialità di cui è e si sente *responsabile*, conosce (e “sperimenta”) altri modi di vivere la relazione, per valutarla e finanche per provare quel piacere sano ed intenso che è legato alla relazione stessa quando diventa dono per l’altro e la sua crescita”.¹ Occorre rifuggire l’idea un po’ *stantia* che il piacere è sempre invenzione del diavolo! Non siamo nati “solo” per soffrire. Anzi, San Tommaso dice che “Tutto sta nel vivere il piacere tenendo presente il bene di tutta la persona (cioè il proprio stato di vita, la propria vocazione specifica, i valori centrali dell’identità, la gerarchia dei suoi fini) senza però attardarsi nel piacere in modo irragionevole come chi mangia avidamente ciò che gli piace fino a danneggiare la propria salute”.² È qui che deve entrare in azione il 3° livello, quello cioè razionale-spirituale: la considerazione del bene di tutta la persona è un’azione propria della persona. C’è quindi anche la lettura di un piacere sano, regolato dalla ragione e pure intenso che è legato alla capacità ed alla libertà di apprezzare l’amore ricevuto ed il conseguente gesto del dono di Sé, di gustarlo, di coglierlo non solo come *necessario* e *doveroso*, ma anche come *bello* e *piacevole*. È così che la persona manifesta ed esplicita la sua identità come uomo, come donna, in quanto persona, ed esplicita al contempo la sua specificità come laico, come credente o non credente, il suo essere prete o suora o religioso/a... insomma la sua identità umana e vocazionale!

Se non si supera la sola dimensione biologica o psicologica della sessualità, e se non se ne coglie anche la dimensione spirituale, l’esercizio della sessualità dà luogo ad un piacere che è sempre uguale a se stesso. Un piacere cioè, che, per essere soddisfatto, richiede una stimolazione sempre più elevata e che porta sempre più in alto la soglia del piacere stesso, dando luogo così ad una spirale senza fine. Ed emerge così il problema della noia, dell’insoddisfazione, della mancata realizzazione di Sé nella pienezza, dando spazio così alle trasgressioni, alle devianze ed alle perversioni.

La sessualità diviene quindi contemporaneamente **potere di identificazione** (poiché tende a far “diventare una cosa sola”) e **potere di differenziazione** (poiché separa l’uomo dalla donna)

¹ Cfr G.B. GARBELLI, cit. in A. CENCINI, *Per amore*. Libertà e maturità affettiva nel celibato consacrato, Bologna 1994, 397.

² Cfr TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologie*, I, 98, 2 ad 3 um.

divenendo così uno degli ambiti privilegiati della dialettica identità - diversità, cioè di quella dialettica che ci rende simili allo stesso essere di Dio.³ È attraverso la propria identità sessuale che la persona si esprime nelle sue relazioni interpersonali, esplicita la sua modalità affettiva con il partner, con i familiari, con gli amici, con le persone che incontra lungo il cammino della propria vita.

A questo punto sembra opportuno prendere in considerazione la sessualità in rapporto alla nostra corporeità.

Sessualità e corporeità

Volutamente finora abbiamo parlato di sesso e sessualità che si esprimono nell'uomo e nella donna (nella *persona*, in termini più completi), ma occorre riflettere sul fatto che sesso e sessualità si esprimono in un corpo, attraverso la corporeità. Anche per questo termine la cultura e soprattutto l'esperienza personale di ognuno di noi, può farci avere una lettura distorta di questa realtà. Il corpo è il punto cruciale di passaggio obbligato: tutto passa attraverso il corpo.

Ad esempio quando si vede l'altra persona che piace, il primo organo ad entrare in azione solitamente è il percolato. A partire dall'organo di senso (l'occhio) ci si "dirige" verso l'"oggetto" di desiderio e contemporaneamente - frazione di millesimi di secondo - si attivano l'emozione ed il piacere che orientano verso l'oggetto desiderato, restandone così attratti. Qui non è solo la percezione ad entrare in azione, ma anche altri organi sensoriali come ad esempio l'olfatto ed il tatto che nella sessualità trovano indubbiamente un canale elettivo e preferenziale sollecitando il desiderio. È da precisare inoltre che l'attivazione non è detto che nasca sempre e necessariamente attraverso lo stesso organo sensoriale.

La lettura che si ha del proprio corpo dipende da molteplici fattori, ma sicuramente uno dei più determinanti è come la sessualità - fin dalle sue prime espressioni genitali - si esprime. Le esperienze genitali infantili, sebbene spesso rimosse, svolgono un ruolo importante e talvolta determinante per l'apprezzamento e / o disprezzo del proprio corpo e successivamente per l'identità del-

³ Cfr X. THEVENOT, *Omosessualità maschile e morale cristiana*, Leumann, 1992, 205.

l'Io (che determina in parte l'orientamento sessuale). Ad esempio, cinematograficamente quanto detto è stato molto ben colto e "presentato" dal regista spagnolo Almodòvar nel film "La mala educación". Se le prime esperienze di tipo genitale vengono vissute positivamente avremo di solito un apprezzamento del proprio Io corporeo che viene percepito in termini positivi. Un "eccesso" della positività può però trasformarsi in edonismo, in narcisismo. Se le prime esperienze di tipo genitale invece vengono vissute in modo negativo (il *trauma*) la percezione stessa dell'Io corporeo sarà intaccata e, con grosse probabilità anche l'Identità dell'Io potrà subire delle conseguenze. Il corpo allora verrà percepito come fonte di disturbo, sarà fonte di fastidio; ogni emozione, ogni impulso, verranno vissuti come una catastrofe che si abbatte sulla persona. Chiaramente qui la lettura del corpo non sarà serena, non ci si vuol bene. Il corpo viene vissuto come minaccioso; non si accetterà il corpo che "pulsava", il corpo che è vivo. La persona percepirà e vivrà tutto questo come una catastrofe, vivendo così al contempo la propria corporeità e la propria sessualità in maniera catastrofica. Il corpo non verrà allora percepito e vissuto come dono, bensì come danno. Si prenderanno sempre più le distanze da esso attivando meccanismi difensivi rigidi che contribuiranno non più a quella auspicata unità mente-corpo-spirito, bensì alla frammentazione, alla scissione: la ragione farà un discorso, la parte emozionale ne farà un altro, la parte spirituale magari un altro ancora. Ciò che buttiamo dalla finestra entrerà dal portone principale ed invaderà le aree della persona. Comunque, sia nel caso di un iper-apprezzamento che in un caso di disprezzo della corporeità, ci si troverà dinanzi ad un disturbo dell'affettività che genererà squilibri ed inconsistenze più o meno evidenti.

Si faceva poc'anzi cenno al **narcisismo**. Al corpo può essere data una iper - valutazione. Alla base della personalità narcisistica non c'è il non essere stati amati, bensì "Narciso" è colui che non ha riconosciuto né accettato l'amore dell'altro nei suoi confronti. L'innamoramento di Sé è allora una conseguenza della assenza di libertà di lasciarsi benvolere, o la pena legata al rifiuto dell'amore altrui. L'energia sessuale affettiva nel narcisista non viene investita sull'altro (mondo esterno) ma piuttosto diretta verso se stessi. Ingannevolmente, il narcisista chiede sempre di più all'altro che non può dare o, magari, non sa a sua volta amare, e quindi si chiu-

de sempre più nel suo innamoramento egocentrico e compiaciuto. È da questa dinamica molto sottile che possono attivarsi ricatti, gelosie, invidie, ritiro degli affetti, seduzioni, depressioni, rivalità, ecc... Certamente, su una base di questo tipo difficilmente può strutturarsi una relazione di coppia matura o una opzione per il celibato nella castità che possa poi condurre ad una vita ricca di passione, vitalità e radicalità per l'amato /a o per il Regno. La preoccupazione del narcisista è infatti tutta centrata allo sviluppo di un Sé grandioso, di un amore rivolto e centrato su sé stesso, non dunque un amore espansivo, "dilatato". Il narcisista esprime dunque un amore antievangelico! Pertanto, invece della gratitudine, avvertirà dentro di sé una sottile sfiducia verso gli altri, da cui non si sente mai amato abbastanza, e verso il suo Io che non sente amabile!

Una ricerca condotta da Rulla - Imoda - Ridick su candidati al sacerdozio ed alla vita religiosa, ha messo in evidenza che il 75% dei soggetti sottoposti a tale indagine avevano una negativa esperienza di Sé con conseguente sfiducia nei propri confronti e rapporto ambivalente con gli altri (dalla dipendenza - manipolazione alla paura - rivalità). Il 59% dello stesso campione sembrava inoltre essere molto preoccupato, anche non sempre consapevolmente, di avere successo ed in qualche modo di far carriera, o comunque di emergere e fare da protagonista.⁴ Ci si illude talvolta che la formazione iniziale e permanente possa modificare le cose. Chi cambia, purtroppo, in realtà, sembra essere solo una netta minoranza. Ciò non dipende dalla cattiva volontà ma piuttosto dalla radice dell'inconsistenza che molto spesso affonda le sue radici nell'inconscio, nel profondo.⁵

Lowen ha dato una chiara interpretazione sul chi è il narcisista. Innanzitutto lo ha definito "figlio di nessuno". *Il narcisista infatti non appartiene a nessuno*. Dunque non ha la coscienza di essere "figlio". Anche se vive molti rapporti ed ha un bisogno estremo di viverli e moltiplicarli per quella fame insaziabile che porta dentro di sé, non si dona in effetti mai a nessuno, magari si "impresta" soltanto.⁶ Anche tra i religiosi, i preti e tra le suore ritroviamo ciò.

⁴ Cfr L. M. RULLA - F. IMODA - J. RIDICK, *Antropologia della vocazione cristiana*, II (Conferme esistenziali), Casale Monferrato 1986, 110.

⁵ Cfr *Ibidem*, 139.

⁶ Cfr A. LOWEN, *Il narcisismo*. L'identità negata, Milano 1985, 33.

Si ritrovano, infatti, personalità narcisistiche “intrappolate” tra le esigenze evangeliche idealizzate e quelle più profonde, personali, intime di tipo narcisistico. Il celibato così, non viene vissuto come dono, ma diviene praticamente un *alibi*, una “copertura”. E l’alibi, prima o poi si trasforma in peso: l’esser soli, solo, senza una persona tutta per sé, prima o poi (incosciamente quasi sempre) viene percepita e vissuta come un *limite* alla personale capacità affettiva relazionale (presunta). Se si è narcisisti, l’immagine di Sé viene, così, come ferita! In una scelta di vita consacrata innestata in una struttura di personalità narcisistica, il soggetto può reagire in due possibili modi: o reagisce nel *celibato eroico*, vissuto cioè con notevole sforzo all’insegna della volontà e del cervello (cerebralmente, cioè con poco amore e poco gusto) oppure reagisce nel *celibato d’immagine* dove è importante far vedere solo la “corteccia dell’albero”, non l’“anima”. Non è celibe il cuore (l’Io più vero e profondo), non sono vergini né le motivazioni né le intenzioni, né i sentimenti né gli affetti, né la memoria né la fantasia... Se ad una struttura di personalità narcisista aggiungiamo un certo grado di inconsistenza con ovvii risvolti nell’area affettiva, ci si troverà dinanzi ad una persona che si “consola” in masturbazioni, omosessualità ed (od) in un modo tutto particolare di vivere la relazione con l’altro sesso.

Facciamo insieme solo qualche breve considerazione, *en passant*, per ognuna di queste che abbiamo chiamate “consolazioni”.

Nella *masturbazione* si rileva una chiarissima radice narcisista. Il rapporto interpersonale viene come rifiutato. Il proprio corpo diviene così luogo e strumento di piacere, di autogratificazione erotica. Tutto parte e si compie sul proprio corpo; al massimo la fantasia precede o fa subentrare l’immagine di qualcuno che subito dopo “scompare”. La masturbazione “soddisfa”, sì, l’appagamento, ma ad esso segue spesso mortificazione e depressione. C’è in misura rilevante una soddisfazione inconscia del bisogno di autonomia e/o l’illusione di avere il dominio sul proprio corpo. È un modo, non sempre reso consapevole alla coscienza, di dire a se stessi: “Io sono qui, esisto anch’io”. Il rischio più grande non è tanto l’atto in se stesso (su cui tutti “nevroticamente” si fissano), bensì la “chiusura” che l’atto porta in sé: Come si diceva all’inizio, il rapporto interpersonale viene rifiutato. È questo il danno più rilevante che questa azione porta in sé.

Anche l'*omosessualità* può essere espressione di narcisismo in quanto indica la ricerca di Sé in un altro "uguale a Sé". Vi è cioè un impegno alla ricerca del senso di identità al livello corporale. Tutto è centrato sull'immagine del sano-bello-forte-giovanile, rischiando a volte il ridicolo. Nell'altro l'omosessuale si proietta e cerca il "Se stesso migliore" o, molto spesso, il "Se stesso mancato". È il Narciso che, specchiandosi nell'altro, si innamora dell'immagine riflessa di Sé ed annega così nello stagno nel quale si è specchiato.

Anche nella *relazione con l'altro* sesso può emergere l'espressione narcisistica: si può diventare seduttori, un po' manipolatori, ci si innamora non della persona ma dell'immagine che l'altro/a ha, ci si innamora del suo aspetto fisico, delle sue doti. Si potrebbero stabilire con gli altri rapporti interpersonali che nascondono messaggi ambigui, che non possono non colpire l'altra persona, la sua sensibilità, creando talvolta crisi o disperazione per il mancato conseguimento (da parte dell'altra persona) dell'"oggetto" amato da "possedere". Certamente non c'è cattiveria, ma il bisogno "ossessivo" di moltiplicare le relazioni, in una struttura di personalità narcisistica, non è sempre manifesto e consapevolizzato. Se a questo si aggiungono la solitudine, la "crisi dei 40 anni" e qualche altra problematica esistenziale, si può facilmente immaginare come la sessualità finisca poi con l'esprimersi in un modo che dà agli altri una rappresentazione di Sé in un certo modo e con certe sfumature.

Vivere dunque bene la propria corporeità significa viver bene la propria espressione di Sé (Io sono) non solo verso se stessi, ma anche verso gli altri, **per** l'altro. Vivere la corporeità in modo narcisistico o *autoreferenziale* vuol significare vivere quindi la propria espressione di Sé nel vuoto esistenziale (*solo Io* inteso in termini di *assolutizzazione* oppure *Io solo* inteso in termini di *solitudine*) Si corre il rischio così di esaltare l'erotizzazione. Diceva bene Karl Jaspers che "l'identità dell'uomo dipende in definitiva dalla causa che egli ha fatto propria".

Oltre che in una relazione di coppia, la sessualità come espressione di Sé trova una sua forma di investimento anche nell'intessere relazioni amicali.

Sessualità ed amicizia

Nell'amicizia la sessualità trova una sua forma di investimento. L'investimento della carica pulsionale avviene però qui in modo diverso. Attraverso l'amicizia la persona anima i suoi rapporti, dagli occasionali ai più intimi *coinvolgendosi* in modi diversi nelle diverse relazioni amicali.

Per essere considerata tale, l'amicizia però deve essere *libera* da una colorazione "solo" erotica: l'amicizia non gravita attorno alla genitalità ma si costruisce invece attorno ad una integrazione progressiva dell'amore agapico con quello erotico. Tutte le forme di amicizia nascono perché, alla base, tra le due persone che intessono la relazione amicale, entra in gioco inconsciamente un "piacere": il piacere, se non altro, di stare insieme. L'amicizia si rafforza spesso a seguito delle vicende dure della vita (sofferenze, dolori, lutti...) ma inizialmente la pulsione del piacere, dello stare vicino all'altra persona, anche *fisicamente*, è intenso. È solo col tempo e con un'autocoscienza vigile, che non si radicalizza nell'amicizia tra due o più persone quella rivendicazione che porta ad "diritto di esclusività" tipico e riscontrabile nelle fasi adolescenziali. L'amicizia infatti non deve "saldare" gli amici in sé, ma deve piuttosto integrarli nella comunità, aprirli ad essa.

Nelle relazioni amicali si esige sempre il rispetto della identità e dell'autonomia: della propria, ma anche dell'altro, delle persone e dell'ambiente.

Rispetto delle identità, ma anche rispetto delle diversità vocazionali!

Non sempre si è in grado di percepire dei segnali che possono interferire o modificare il rapporto di amicizia. Ma delle indicazioni vi sono. Quali sono allora i "segnali" che possono indicarci che un'amicizia sta subendo una "deviazione di percorso"?

Pensieri ossessivi verso l'amico/a, "diritto di esclusività", gelosia, gesti di eccessiva tenerezza, allontanamento affettivo e/o fisico dalla comunità di appartenenza, critica verso gli altri e difesa ad oltranza di tutto ciò che fa l'amico/a. Sono questi solo alcuni "segnali". Interrogarsi inoltre se una determinata presenza è **fuga** dalla propria solitudine, o fa sentire la persona **importante** per l'altro, sono questi altri indicatori che possono far pensare che l'amicizia sta prendendo una direzione diversa.

Essere sinceri con se stessi, non perdere tempo nel parlare con l'amico/a, prendere in tempo i "rimedi" e trovare *insieme* le soluzioni, non è da tutti. Ci vuole un po' di coraggio e... Eppure, è il grande dono che un amico può fare all'altro e... a se stesso! Essere in grado di fare ciò significa implicitamente divenire persone capaci di vivere insieme serene ed intense relazioni amicali in pienezza. È delle persone che esprimono una "consistenza", che vivono in maniera matura il loro essere persona... senza essere esonerate dal "congelamento" degli affetti. Chi sceglie il celibato per il Regno deve avere ben chiaro dentro di sé che la consacrazione non "ripara" affatto dall'affettività né, tantomeno, esonera o fa degli "sconti". Anzi, tutt'altro. Talvolta, le gradazioni dell'affettività nel consacrato vengono addirittura "potenziate"!

Sessualità e trascendenza

Qualcuno potrebbe chiedersi: "Ma cosa c'entra la sessualità con il Trascendente"? La risposta è: la sessualità c'entra in quanto **carica energetica** e per il "semplice" fatto che nel rapporto col Trascendente abbiamo un Io non fatto di sola mente, psiche, ma anche di corpo ed anima. Un Io che si incontra con il "Tu", col Radicalmente Altro.

Ed il corpo non è un robot, ma vive e media tutto quanto ha e porta dentro di Sé e si esprime attraverso di esso. Per mezzo *anche* del corpo la persona entra quindi in relazione con il Trascendente in un modo totale ed esclusivo, unico; in un modo che *unifica e concentra* perché ognuno si rapporta al Trascendente in maniera unificante. Non si presenta, infatti, solo mente o solo corpo o solo anima, ma si presenta a Lui come un tutt'uno. In un rapporto *libero e liberante* perché il rapporto col Trascendente per sua natura è tale. Inoltre, in un rapporto *totale ed esclusivo* perché ognuno di noi ha un modo personale ed intimo, unico ed irripetibile, di rapportarsi nella totalità al Trascendente.

Nel discorso di totalità e di unificazione rientra quindi l'uomo che si rapporta al Trascendente... e si presenta anche per i suoi contenuti e le sue dinamiche sessuali, se per tali intendiamo l'energia che è racchiusa in essi. Una energia intesa in termini di potenzialità, in termini di "forza" e non un'energia intesa come "deficit" di cui già abbiamo parlato in precedenza.

Se ci si trova dinanzi ad un Io percepito come “buono”, un Io percepito cioè dalla persona stessa in termini positivi, integrato, consistente, un Io in cui la sessualità è ben integrata, anche il rapporto della persona col Trascendente sarà qualitativamente positivo. Se invece ci si trova dinanzi ad un Io percepito dalla persona stessa come “cattivo”, negativo, disintegrato, inconsistente, un Io in cui la sessualità non è bene integrata, il rapporto dell’Io con il Trascendente sarà, chiaramente, *qualitativamente* negativo, teso, problematico, conflittuale. E questo rapporto dell’Io si esprimerà, sì, attraverso il corpo, ma troverà una sua modalità espressiva, una sua forma, per così dire, anche nella dimensione orante, nella preghiera. La preghiera quindi come rapporto dell’Io che si incontra con il *Tu*, acquisterà colori, toni, modalità diverse. Si rimanda altrove, per chi fosse interessato ad approfondire quest’area, questa dimensione. In modo particolare potrebbe essere interessante approfondire la correlazione esistente tra le nuove esperienze di preghiera in alcuni movimenti religiosi ed i tratti di personalità.

La modalità della preghiera ed i contenuti espressi in essa sono sicuramente espressione di quel vivere *anche* la corporeità e la sua dimensione affettivo-emozionale col Trascendente oltre che essere “anima” di un pensiero, affetti, emozioni, interessi, relazioni interpersonali, ecc...

Solitamente si ha la “tentazione” di trarre delle conclusioni. Circa la tematica qui trattata, la “tentazione” potrebbe essere forte ed espressiva di un “*bisogno*” di far sintesi per avere delle “sicurezze” in un campo dove c’è poco di “sicuro”.

La complessità dell’argomento e la semplicità di trattazione devono invece indurre il lettore a *ri-pensare*, a *ri-flettere* in modo più aperto e sereno circa la dimensione della sessualità nella propria vita, senza paure, senza attivare meccanismi difensivi strutturati, sentendosi un po’ più figlio di Dio, di quel Dio che ci ha creati a Sua immagine e somiglianza, dandoci il Suo Unigenito Figlio.

RIFLESSIONI TEOLOGICHE A PROPOSITO DI “INIZIAZIONE CRISTIANA” *

GIUSEPPE GIULIANO

1. Introduzione

Gli orientamenti, offerti dai Vescovi italiani alle Chiese della Penisola per i primi anni del nuovo millennio, propongono la scelta pastorale dell'iniziazione cristiana:

“Al centro di tale (pastorale) rinnovamento va collocata la scelta di configurare la pastorale secondo *il modello della iniziazione cristiana*, che - intessendo tra loro testimonianza e annuncio, itinerario catecumenale, sostegno permanente della fede mediante la catechesi, vita sacramentale, mistagogia e testimonianza della carità - permette di dare unità alla vita della comunità e di aprirsi alle diverse situazioni spirituali dei non credenti, degli indifferenti, di quanti si accostano o si riaccostano al Vangelo, di coloro che cercano alimento per il loro impegno cristiano”¹.

Ci interroghiamo circa il significato dell'espressione “iniziazione cristiana” (= IC); espressione antica (ma non vecchia!) con la quale si possono efficacemente indicare i dinamismi nuovi da attivare nella prassi pastorale delle nostre comunità cristiane.

2. Per una pastorale “convertita al Signore” e perciò rinnovata.

Nell'accezione ordinaria, con il termine “iniziazione” si suole generalmente intendere il dare inizio ad una realtà personale da realizzare ed anche l'attività ordinata a far sì che una o più persone, accolte in un gruppo, vi si inseriscano pienamente fino a dare il proprio positivo apporto: “iniziare” nel duplice senso di “dare inizio” e di “introdurre”, “condurre dentro”.

* Articolo già, in parte, pubblicato in *Bollettino della diocesi di Nola*, luglio-dicembre 2004, 305 - 310.

¹ C.E.I., *Comunicare il Vangelo in mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il primo decennio del 2000*, 29. VI. 2001, 59.

Giuseppe Giuliano
è
Docente
di Teologia
Morale

Con il termine “iniziazione” si intende dunque l’inizio e il procedere di un percorso che, riconoscendo e favorendo l’attuazione delle potenzialità della persona, la accompagna nella crescita della propria personale identità e la sostiene nell’inserimento responsabile nella comunità di appartenenza in vista di un fine comune che dà senso alla comunità stessa e alle persone che la compongono.

La proposta dell’IC accoglie e valorizza queste note antropologiche e perciò si rivolge all’uomo chiamato a costruire se stesso nella risposta della fede, accogliendo cioè il progetto divino sulla propria esistenza e crescendo nella storia salvifica di Dio che in Gesù Cristo rende concreta la possibilità di diventare “cittadino della Gerusalemme celeste” (cfr *Ap* 21, 2-3). Dire IC significa parlare dell’inizio e della crescita nel rapporto salvifico e personale con il Signore Gesù presente ed operante nella concreta e misterica realtà ecclesiale; rapporto che nello Spirito Santo conduce alla partecipazione della vita di Dio, fino alla sua pienezza.

Per usare immagini “agricole”: si tratta di favorire l’«innesto» di qualcuno nella vita nuova che in Cristo, tramite la sua Chiesa, viene donata a tutti e di accompagnarne lo sviluppo nella prospettiva della piena «fruttificazione» escatologica (cfr *Gv* 15,8).

Proposta, accoglienza, accompagnamento, sostegno,...: perché non è chi pianta o irriga ma è il Signore che fa crescere, anche se il Signore chiede qualcuno e alcuni che propongano, accolgano, accompagnino, sostengano..., “piantino ed irrighino”! (cfr *I Cor* 3, 5-9).

L’IC è dunque cammino che coinvolge l’intera esistenza umana perché la persona, in Cristo chiamata alla fede, diventi con sempre maggiore consapevolezza “cittadino” e “socio” del Popolo di Dio (cfr *Ef* 3, 19-22); quel Popolo santo e nuovo che avanza nel tempo guidato dal suo Signore verso la pienezza che sta oltre il tempo, cioè verso l’eternità beata di Dio, beatissima Trinità d’amore.

Si tratta di un cammino unitario e globale; un cammino da cogliere e da proporre nella sua intrinseca ed articolata unità perché se il suo essere un “tutto armonico” si frantuma, allora sarà difficile non conoscere disorientamento ed alienazione dalla realtà che esso manifesta e che necessariamente esige di crescere, espandersi, esprimersi.

Un cammino però non piatto ed uniforme, ma con dei ritmi e delle tappe, anche con delle cadute e sicuramente con delle rinascite, con delle mèta che acquistano senso e sostanza alla luce della mèta ultima e definitiva della parusia.

Un cammino quindi che, nella sua intrinseca armonicità, si dipana nell'ascolto della Parola del Signore, nella celebrazione del Figlio unigenito ed eterno e, in Lui, della misericordia del Padre di ogni misericordia nello Spirito di verità e d'amore, nella comunione con Dio e, per amor di Dio, con gli altri, nella testimonianza del perdono e della pace ricevuti, nella "coltivazione" della lode del cuore e nella gratitudine della vita.

In Gesù Cristo presente ed operante nella sua Chiesa, uomini e donne ricevono la possibilità di vivere nella dimensione più vera e profonda della esistenza, quella cioè donata e partecipata dalla grazia divina; e di procedere, pur nelle oscurità della vicenda umana, verso la luce che non conosce ombra né tramonto.

Perciò l'IC può ben essere considerata come il cominciare a prendere parte, nel tempo, alla situazione definitiva dell'uomo e dell'umanità.

E questo afflato escatologico, già presente nella storia, fa sì che i credenti partecipino con decisione alla crescita dell'umanità e - anche a motivo della loro umanità resa finissima dalla fede - contribuiscano alla umanizzazione del mondo che avanza verso la venuta finale e gloriosa del Signore.

"In e attraverso" i figli di Dio che progrediscono nella fede-speranza-amore/carità l'umanità infatti conosce realmente un nuovo orizzonte di verità, anzi l'unico orizzonte sensato di verità, cioè l'orizzonte dell'eternità di Dio.

La Comunità cristiana, attivando percorsi di IC manifesta ed annunzia la salvezza circa l'uomo, tutto l'uomo, perché tale salvezza diventi per lui il fondamento, la traiettoria e la mèta unificante il desiderio e le opere sue; così la presenza del Signore nella storia si manifesta attraverso la presenza trasformata dei credenti in lui.

"Guardando a Maria, suo modello, nell'iniziazione cristiana la Chiesa si scopre Madre che genera le membra del Corpo di Cristo per una vita nuova e senza fine. È una maternità che si esplicita non solo nel momento propriamente sacramentale, ma si manifesta nella cura e nell'accompagnamento durante l'intero percorso. Tale maternità diventa più incisiva là dove maggiormente è avvertita l'urgenza missionaria, quale compito primario e inderogabile della trasmissione della fede"².

² CONFERENZA EPISCOPALE CAMPANA, *Iniziare alla vita cristiana nelle nostre comunità*, 15 maggio 2005, 1.1.

3. Un cammino di fede e di vita

Oggi si vive l'inderogabile necessità di dare unità ai segmenti della vita umana; perché, mentre le manifestazioni dell'esistenza vengono sezionate all'eccesso, si rischia di perdere il senso profondo e "il filo" conduttore della vita stessa.

I sintomi di un simile disagio: drammatica estraneità e/o contrapposizione tra fede e vita, fughe nell'irrazionale e nel divinatorio, evasioni nel consumismo sfrenato ed inconcludente, violenze ed aggressività contro gli altri e contro se stessi, banalizzazione dei valori morali e delle istanze più proprie della persona umana.

L'uomo "oggi, in un mondo che cambia sempre più vertiginosamente, ha bisogno di ridefinire in continuazione la sua identità e ritrovare un'unità interiore all'interno di una realtà complessa, pluralista e frammentata"³.

Egli, alla ricerca del senso della propria vita e quindi della propria identità, viene provocato - e non può non esserlo! - dal Vangelo cristiano: per cui l'itinerario dell'IC si pone come invito a prendere sul serio la propria esistenza e perciò a prendere coscienza che solo in Gesù Cristo è fondata, per ognuno e per tutti, la possibilità di dare spessore e significato alla vita umana.

Nessuno nasce per caso. Non è il caso a portarci in questo mondo.

Ciascuno è voluto. Se non da altri, è sicuramente voluto da Colui che è l'origine e il fondamento ultimo di ogni esistenza, essendo lui l'autore della vita e il fattore del desiderio di vita che è inscritto nelle fibre più profonde dell'essere umano.

Una vita raggiunta da questo annuncio è sicuramente una vita questionata al massimo e perciò stesso aperta al dono della pienezza che rende significativa e "saporoso" ogni tratto di esistenza.

L'itinerario dell'IC dice - attraverso il suo snodarsi - che la vita umana ha la possibilità di acquisire sapore e luce solo nel piano di Dio, lì dove l'uomo può trovare le risposte radicali alle radicali sue domande e quindi individuare il principio di stabilità e di crescita personale che sta a fondamento della storia e della possibilità di ogni storia.

³ *Ibid.*, 2.3.

Superando la tentazione dell'auto-salvezza e delle paure ad essa connesse, l'uomo, che viene aiutato ad aprirsi con sempre maggiore disponibilità al "fatto" cristiano, trova vita e senso di esistenza nel "perdere la vita" come morte a se medesimo, per ritrovarla trasfigurata, piena di inaudite possibilità, nella vita nuova che il Crocifisso risorto dona a quelli che si lasciano appartenere a Lui (cfr *Mt* 16, 24 - 28).

Attivare cammini di IC significa allora affermare la sempre preveniente iniziativa di Dio che trasforma e fa nuova la creatura umana: prima ancora che essa lo percepisca razionalmente, la potenza della grazia divina l'ha già raggiunta e l'ha messa in grado di sperimentarne la radicale novità.

Il cammino dell'IC vuole perciò rivelare innanzitutto l'iniziativa sempre preveniente di Dio, che crea e che chiama alla libertà nella responsabilità di gestire e di sviluppare l'esistenza umana.

Con l'IC si riafferma poi anche la profonda e "biblica" fiducia nelle capacità umane (cfr *Gen* 1,31) di cui la nostra fede non ci consente di dubitare; si tratta della fiducia radicata nel grande rispetto con cui Dio tratta gli uomini riconoscendo in essi la libera "capacità di Lui" che Egli stesso ha messo nel cuore di ciascuno. In tal senso, dire IC significa riconoscere la costitutiva disponibilità dell'uomo a lasciarsi coinvolgere nella economia salvifica di Dio.

Tutto ciò diventa realtà vivificante quando passa attraverso l'esperienza di chi si decide a porsi al seguito del Signore della vita, accogliendo l'invito-comando della sequela evangelica.

L'uomo dell'occidente contemporaneo sa molte cose, è "bombardato" sin dall'infanzia da una moltitudine impressionante di notizie e di informazioni, eppure solo quelle che sperimenta gli sono di alimento per le scelte radicali a cui lui è chiamato per il suo stesso essere personale.

"Capirsi" nel senso più vero significa, allora, comprendere e sperimentare la propria vita non come altro da sé ma nella personale ed irripetibile sua realtà; acquisire il senso della vita comporta l'assunzione della consapevolezza circa la realtà che ciascuno è e nella quale ciascuno è di continuo trasformato in un percorso che lo porta alla pienezza del "dover essere", cioè alla pienezza dell'amore infinto di Dio. Così ciascuno giunge a percepire la responsabilità di fare della propria esistenza una realtà vera e significativa nella logica del dono di sé dell'amore.

Perciò “l’adesione a Cristo deve essere sostenuta da un’esperienza personale di fede, per una testimonianza capace d’impegno creativo e coraggioso”⁴.

4. Le tappe sacramentali dell’ IC

Nei sacramenti dell’ IC - battesimo, confermazione, eucaristia - la Chiesa celebra l’ «innesto» in Gesù Cristo, che realizza così l’ assimilazione a Lui non in una massificazione spersonalizzante, ma in una comunione percettiva; una comunione-condivisione che porta l’ uomo ad essere persona che ascolta e parla la Parola di Dio (“profezia”), che individua la strada di Dio nelle vicende della storia e trasforma la realtà umana perché essa sia accogliente dell’ azione divina (“regalità”) e realizzi se stessa nell’ obbedienza amorosa e nell’ offerta generosa di sé al Padre che sta nei cieli (“sacerdozio”).

Le tappe sacramentali - con i vari momenti di desiderio, decisione, presenza, parole, gesti, luoghi, tempi,... - attuano ed esprimono l’ azione di Cristo che, attraverso la sua Chiesa, compie negli uomini l’ opera della salvezza.

Il battesimo, la confermazione, l’ eucaristia: anche se diversi, costituiscono aspetti complementari dell’ unica partecipazione alla vita di Gesù Cristo, che nella sua passione e morte dispone ad accogliere la chiamata e il dono della risurrezione.

L’ IC si radica dunque nel battesimo e cresce con la confermazione nella condivisione della missione della Chiesa che celebra l’ eucaristia.

Il battesimo ci dice di Dio che raduna il suo popolo - popolo profetico, sacerdotale, regale - e incorporando a Cristo vi inserisce sempre nuovi figli destinati alla vita eterna.

La confermazione ci comunica il Dono, che è l’ origine e la causa di ogni dono ed abilita alla “decisione di sé” nella responsabile libertà verso Dio e verso gli altri; con il sigillo del Dono che è lo Spirito Santo l’ uomo è reso capace di testimonianza nella “comunione-missione” della Chiesa.

L’ eucaristia, “*omnium sacramentorum finis*”⁵, ci mostra - nell’ azione di grazie del “Corpo dato” e nella benedizione memoriale

⁴ *L. cit.*

⁵ TOMMASO D’ AQUINO, *Summa Theologiae*, III, 73, 3.

del “Sangue versato” - l’Amore che si dona in totalità e che perciò dona la vita al mondo.

La persona inserita in Cristo, attraverso la vita e l’azione della comunità credente, diventa soggetto di dialogo e di testimonianza, di lode e di condivisione; perché il Signore Gesù, presente ed operante nella Chiesa, rende vivi della sua vita, cioè rende liberi di non vivere rintanati in una auto-referenzialità soffocante, ma nel servizio dell’amore a lode del Padre della gloria.

5. A mo’ di sintesi

Diventare cristiani ha richiesto fin dalle origini della Chiesa un cammino e una iniziazione con diverse tappe⁶.

Per cui con IC si intende quel processo attraverso il quale si inizia e si cresce nell’evento cristiano di salvezza.

Si tratta di un cammino che richiede tempo ed è scandito dall’ascolto della Parola, dalla celebrazione dei divini Misteri, dalla testimonianza dei discepoli del Signore, un cammino di “apprendistato globale” di vita cristiana.

Ciò significa che non basta “preparare ai sacramenti”, occorre piuttosto attivare - per i “piccoli” e per i “grandi” - itinerari formativi adatti agli uomini e alle donne di oggi; itinerari che comprendano non solo i momenti espliciti della catechesi, ma anche quelli introduttori al senso della liturgia, e poi quelli di educazione alla preghiera cristiana e di accompagnamento nella condivisione e nella carità, l’esercizio della testimonianza evangelica nei vari ambienti umani, lo spazio necessario per la mistagogia, cioè per la meditazione sapienziale e l’approfondimento grato dei Misteri celebrati e di cui si è divenuti partecipi.

In tale ottica l’IC “si caratterizza proprio per la globalità degli aspetti e la gradualità del percorso.

Una gradualità che trasferisce nell’esperienza del singolo le «molte volte e i diversi modi» dell’attuarsi del piano salvifico (= mistero).

Una globalità che vede l’intrecciarsi armonioso delle tre funzioni di annuncio, celebrazione e testimonianza della carità, teso a formare il discepolo di Cristo.

⁶ Cfr *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1229.

L'intero itinerario così si presenta come l'apprendistato della vita cristiana"⁷.

L'IC è dunque un vero e proprio "apprendistato di fede", un cammino con delle "tappe" e dei "tempi" collegati tra loro nel processo di crescita di autentiche e mature personalità cristiane.

Un cammino che «innesta» in Gesù Cristo, come il tralcio è innestato al tronco delle viti e ne riceve sostanza e vita (cfr Gv 15,5).

Un cammino ecclesiale che vede necessariamente coinvolta la comunità credente e che immette in essa con sempre maggiore senso di responsabile e cordiale appartenenza.

Un cammino di conversione e di maturazione, nella sequela fedele del Signore risorto fino al compimento escatologico.

Un cammino dunque che dà inizio alla definitiva situazione dell'uomo.

Un cammino perciò che, in fondo, "non finisce mai"; meglio, che si conclude nelle braccia tenerissime di Dio-Trinità nella gloria dell'eternità beata del paradiso.

⁷ CONFERENZA EPISCOPALE CAMPANA, *doc. cit.*, 1.

L'ESCATOLOGIA INDIVIDUALE NELL'OPERA LUCANA¹

DOMENICO DE RISI

La predicazione di Gesù ha introdotto una novità importantissima nell'escatologia ebraica tradizionale, affermando nella sua azione e nella sua persona la presenza della salvezza a venire. Su questo punto il pensiero lucano concorda con quello espresso dagli altri sinottici, i quali vedono la salvezza già significata nei miracoli di Gesù, identificano il “*Figlio dell'uomo*” escatologico con lui e considerano già qui il Regno di Dio sempre atteso. Luca, tuttavia, “attualizza” in modo nuovo l'escatologia, ravvisandone la presenza **già nella storia** e affrontando, solo tra gli evangelisti, il problema della **decisione finale nel momento della morte dell'uomo**, momento in cui viene “attualizzato” il giudizio finale².

Nel libro degli Atti si trova una importante asserzione a proposito dell'eschaton presente nella storia, laddove Pietro definisce come “**ultimi giorni**” (*At 2, 17 = Gl 3, 1*) il tempo in cui lo Spirito è stato donato alla Chiesa. L'esperienza dello Spirito, che realizza l'oracolo di Gioele sulla generosa effusione dello Spirito divino, oltre le barriere del sesso, dell'età e delle classi sociali (*At 2, 17 - 21 = Gl 3, 1 - 5*) per Luca significa che d'ora innanzi si è nei tempi del **compimento escatologico**. La formula “negli ultimi giorni” (*en tais eschatais hemerais*)³ indica il periodo (“i giorni”) che porta a compimento la storia della salvezza e che va dall'evento pasquale alla parusia; a questa realtà si riferisce la menzione dei segni celesti (*At 2, 19 - 20 = Gl 3, 3 - 4*) evocati già nel discorso

Domenico De Risi
è
Docente di
Sacra
Scrittura

¹ Cfr A. GEORGE, *Études sur l'oeuvre de Luc*, Paris 1978, 158 - 182.

² *Ibid.*, 337ss.

³ *At 2, 17* pone un problema di critica testuale. Il testo ebraico e greco di *Gl 3, 1* riporta, infatti, non la lezione “negli ultimi giorni”, bensì “dopo queste cose” (*meta tauta*), attestata per *At 2, 17* da B 076 (*C pc*) sa^{mss}. La lezione “negli ultimi giorni” si definisce come variante lucana al testo di Gioele, tesa a sottolineare il carattere escatologico dell'evento della Pentecoste. Discussione filologica sul v. in questione in R. PESCH, *Gli Atti degli Apostoli*, Assisi 1992, 140-141; cfr B. M. METZGER, *A textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart - New York 1994², 255-257.

escatologico di Lc 21, 11. 25 - 26. Nella profezia di Gioele, tuttavia, gli “ultimi giorni” sono altro dal “giorno del Signore, grande e terribile” (Gl 3, 4b = At 2, 20b), che viene in seguito. Ciò corrisponde all’esperienza di Luca che, **pur conoscendo il dono escatologico dello Spirito, attende ancora la fine**. L’azione dello Spirito, come quella di Gesù nel suo tempo, è preparazione e prefigurazione della salvezza finale⁴

In prospettiva di eschaton attualizzato Luca legge, ancora, la distruzione di Gerusalemme (Lc 19, 41 - 44; 21, 20 - 24). La precisione con cui ne parla ha indotto alcuni critici a ritenere che egli ne abbia scritto *ex eventu*, ossia dopo l’anno 70: in tal caso la distruzione della città santa, sarebbe stata privata della sua significazione escatologica, riducendosi a semplice fatto storico⁵. A ben vedere, tuttavia, Luca parla della rovina di Gerusalemme non in una parte qualsiasi del vangelo, ma proprio nel discorso escatologico, e la presenta utilizzando tratti “apocalittici” provenienti dalla tradizione (Lc 21, 20 - 21. 23 // Mc 13, 14. 17) aggiungendo, inoltre, che tale catastrofe realizza i “giorni di vendetta perché tutto ciò che è stato scritto si compia” (21, 22) e prospettando un castigo che durerà sino a che “i tempi dei pagani siano compiuti” (v. 24)⁶. Egli, dunque, distingue, sì, la fine di Gerusalemme dalla fine del mondo ma conferisce alla prima un evidente carattere di “compimento”, interpretandola come un’anticipazione prefigurativa del giudizio finale (cfr Lc 10, 12 - 15; 17, 26 - 30): alla luce di tale carattere essa possiede, dunque, una

⁴ Cfr A. GEORGE, *Études*, cit., 339.

⁵ Cfr H. CONZELMANN, *Il centro del tempo*. La teologia di Luca, Casale Monferrato 1996 (I ed. ted. 1954), 135 - 146; W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus*, Göttingen 1956, 131-132; E. GRÄSSER, *Das Problem der Parusieverzögerung*, Berlin 1957, 162.170; H. W. BARTSCH, *Wachet aber zu jeder Zeit*, Hambourg 1963, 119-120; W. C. ROBINSON, *Der Weg des Herrn*, Hambourg 1964, 46.49-50; J. D. KAESTLI, *L’eschatologie dans l’oeuvre de Luc*, Genève 1969, 49.52-54; S. G. WILSON, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, Cambridge 1973, 70-72; R. H. HIERS, “The Problem of the Delay of Parousia in Luke-Acts”, *NTS* 20 (1974) 151-152.

⁶ Questo dettaglio, che si trova solo in Luca, non è molto chiaro. I “tempi dei pagani” (*kairoi ethnōn*) potrebbero essere interpretati come la fase della storia in cui ai pagani è proposta la salvezza. A tal riguardo, bisogna ricordare la tesi di Conzelmann sulla periodizzazione della storia della salvezza: tempo di Israele, tempo di Cristo, tempo della Chiesa. I “tempi dei pagani” fanno parte del tempo della Chiesa. Cfr A. FEUILLET, “Parousie”, *DBS* VI (1960) 1353 -1354.

valenza escatologica⁷. Essa è chiaramente presente anche nel dialogo tra Gesù e il buon ladrone (23, 42 - 43), in cui Gesù viene percepito come il messia escatologico. I commentatori antichi e recenti hanno visto giusto nel conferire a tale episodio una chiara intonazione parusiaca: alla parusia, infatti, fa riferimento l'appello del buon ladrone a Gesù crocifisso. Il buon ladrone, infatti, dicendo: «Gesù, ricordati di me, quando verrai con la tua regalità» (23, 42) fa una confessione di fede nel ritorno del Signore, considerato, appunto, come re escatologico.

Anche la regalità di Cristo, nel vangelo di Luca, viene descritta eminentemente come regalità escatologica (la regalità di questo mondo, infatti, appartiene al diavolo: cfr 4, 6): la parabola delle mine (19, 11 - 27) e il *logion* dell'ultima cena (22, 29 - 30) la lasciano intravedere alla fine dei tempi. Come tutte le realtà messianiche, essa appare realmente anticipata nella persona di Gesù: nelle teofanie del battesimo e della trasfigurazione (3, 22; 9, 35); nella confessione di Pietro (9, 21) e soprattutto nella Passione, che introduce Gesù nella sua gloria (19, 28 - 44; 22, 69; 23, 43). Lo stesso titolo di *Kyrios* dato a Gesù già nel corso della sua vita terrena suggerisce la sua dignità regale.

1. 1 Il ritorno del Signore

Del *ritorno del Signore* si parla in diversi testi nei quali Luca riprende ed elabora molti dati della tradizione sinottica⁸:

1. Una prima serie di testi, comune anche agli altri sinottici: 9, 26 (*// Mc* 8, 38; *Mt* 16, 27); 12, 8-9 (*// Mc* 8, 38; *Mt* 10, 32 - 33); 17, 24. 26. 30 (*// Mt* 24, 27. 37. 39); 21, 27 (*// Mc* 13, 26; *Mt* 24, 30), parla della venuta gloriosa del Figlio dell'uomo (9, 26; 21, 27), del suo carattere repentino e inaspettato (17, 24. 26. 30) e del riconoscimento da parte del Figlio dell'uomo di coloro che in terra non lo avranno rinnegato (12, 8 - 9).

2. Una seconda serie di testi è propria al solo Luca: 17, 22; 18, 8; 21, 36. In essi si parla dei "giorni del Figlio dell'uomo" (17, 22), della sua venuta (18, 8) e del suo ruolo di giudice escatologico (21, 36).

⁷ Cfr A. GEORGE, *Études*, cit., 340.

⁸ *Ibid.*, 324.

3. Una terza serie è costituita da tre passi, anch'essi propri a Luca, in cui il ritorno del Figlio dell'uomo viene annunciato con un linguaggio **diverso da quello usuale nella tradizione sinottica**:

a) 19, 11 - 27 (parabola delle mine) presenta un pretendente al trono che va lontano per essere investito re e poi torna, premiando i suoi servitori fedeli e punendo i nemici. Poiché nel vangelo di Luca la parabola è collocata immediatamente prima dell'ingresso regale di Gesù a Gerusalemme (19, 28ss), è chiaro che essa vuol alludere alla morte di Gesù, alla sua "investitura" nella risurrezione (cfr 24, 26 e At 2, 36) e al suo ritorno per il giudizio.

b) At 1, 11 (ascensione): le parole degli angeli ai discepoli vogliono dire che la venuta di Gesù nella parusia avverrà nello stesso modo col quale è asceso, ossia "su una nube" (cfr Lc 21, 27).

c) At 3, 19 - 21 (discorso di Pietro al portico di Salomone): è uno dei passi più difficili degli Atti⁹ ma è molto significativo in ordine alla visione escatologica lucana. In esso Luca riprende un materiale tradizionale: 1) l'attesa di un tempo messianico escatologico di consolazione; 2) i "tempi del refrigerio" (*kairoi anapsyxeos*) e il tema della "ricostituzione" di tutte le cose (*chronōn apokatastaseōs*): entrambi i motivi si riferiscono al tempo escatologico. Nella prospettiva di questo testo (che mette in primo piano il complesso problema dell'utilizzo lucano di fonti arcaiche, problema che ritorna anche per Lc 16, 22 a proposito del "seno d'Abramo" e per 23, 43 a proposito del "paradiso", e che potrà ricevere adeguata soluzione soltanto nella misura in cui verranno evidenziate le ragioni che hanno spinto Luca a utilizzare tali immagini arcaiche) «la salvezza escatologica che si realizza nella Parusia, avviene al culmine del compimento della storia della salvezza. Gesù torna, apportatore dei tempi del refrigerio, al momento del compimento di tutte le Scritture»¹⁰. Il piano salvifico, preannunciato nelle Scritture, procede verso il compimento di tutte le profezie messianiche mediante la predicazione della penitenza e della conversione (At 3, 19). La positiva decisione degli ascoltatori, ossia il loro volgersi verso Cristo, l'inviato di Dio (3, 22), comporta il dono storico e salvifico del perdono dei peccati; l'even-

⁹ Cfr A. BARBI, *Il Cristo celeste presente nella Chiesa*. Tradizione e Redazione in Atti 3, 19 - 21, Roma 1979.

¹⁰ *Ibid.*, 174.

tuale decisione negativa (cfr *At* 9, 23) comporterà invece l'esclusione dal popolo di Dio e la condanna escatologica (*At* 3, 23).

Alcune osservazioni conclusive:

a) il pensiero di Luca sul tema del ritorno di Gesù concorda ampiamente con quello di Marco e Matteo; Luca, infatti, fa largo uso di materiale tradizionale. È significativo, però, che Luca sia il solo a menzionare il "Regno di Dio" nei grandi discorsi escatologici sulla venuta del Figlio dell'uomo (17, 20 - 21; 21, 31): questo particolare spiega meglio la coniugazione del tema regale con quello escatologico di *Lc* 23, 42 - 43.

b) Nei testi esaminati non vi è alcuna precisazione cronologica in ordine alla parusia.

c) Nei testi esaminati risalta con forte evidenza la figura di Cristo nelle vesti di giudice escatologico.

1.2 La decisione finale al momento della morte dell'individuo¹¹

L'interesse, condiviso con gli altri sinottici, per le tematiche inerenti alla venuta finale del Signore e, dunque, al giudizio ultimo (cfr *Lc* 10, 12 - 15; 11, 31 - 32; 18, 8; 21, 36; *At* 10, 42; 17, 31) non vieta a Luca di interessarsi anche della sorte del singolo dopo la morte, inquadrata nel più vasto tema della salvezza del popolo di Dio. Ovviamente, escatologia "generale" ed escatologia "individuale" creano non poche tensioni nel tessuto teologico lucano. Tuttavia, come fa osservare Conzelmann: «proprio queste tensioni forniscono indizi utili per individuare i motivi tipicamente lucani»¹².

In Luca **il momento della morte dell'uomo** coincide con la definitiva fissazione del suo destino di salvezza o di perdizione. I testi che si possono addurre sono chiari al proposito:

a) 12, 4 - 5 (*//Mt* 10, 28): «A voi miei amici dico: Non temete coloro che uccidono il corpo e dopo non possono far più nulla. Vi mostrerò invece chi dovete temere: temete Colui che, dopo aver ucciso, ha il potere di gettare nella Geenna. Sì, ve lo dico, temete Costui». Dal confronto di questo testo con il suo parallelo ("E non

¹¹ *Ibid.*, 341-347. Cfr J. DUPONT, "L'Eschatologie individuelle dans l'oeuvre de Luc", in *Id.*, *Études sur les Évangiles synoptiques*, II (BethL 70 - B), Leuven 1985, 1066 - 1075.

¹² H. CONZELMANN, *Il centro del tempo*, cit., 105.

abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno potere di uccidere l'anima; temete piuttosto colui che ha il potere di far perire e l'anima e il corpo nella Geenna”) risulta un’attenzione tutta particolare al destino dell’uomo *post-mortem*. Notiamo, infatti, l’aggiunta delle due formule peculiari a Luca: *meta tauta* (v. 4), che ricorre 9 volte nell’opera lucana (*Lc*: 5; *At*: 4) e *meta to apokteinai* (*meta* + infinito preceduto dall’articolo), che ricorre 8 volte nell’opera lucana (*Lc*: 2; *At*: 6). Questo ritocco redazionale mostra che la prospettiva della Geenna, in Luca, non è legata, come in Matteo, al giudizio finale, bensì **al momento della morte**, senza che vi sia spazio per un tempo intermedio tra la morte e il giudizio.

b) 12, 16 - 21: la parabola del ricco stolto prende le mosse da un tema classico nei sapienziali: l’inutilità della ricchezza di fronte alla morte (cfr *Sal* 49, 17 - 18; *Gb* 27, 16 - 23; *Qo* 2, 21 - 23; *Sir* 11, 18 - 19). In Luca la stoltezza del ricco non consiste tanto nel non aver pensato alla morte, ma nel non essersi preoccupato di ciò che viene **dopo** la morte. L’espressione “arricchire davanti a Dio (*eis Theon*)” (v. 21b) corrisponde alla raccomandazione, contenuta in 12, 33, di farsi “un tesoro inesauribile nei cieli (*en tois ouranois*)”: al ricco, dunque, si rimprovera di aver accumulato “tesori per sé (*heauto*)” (v. 21a). Il mezzo per arricchirsi davanti a Dio è dato dal vendere i propri beni e darli in elemosina (12, 33): dalla storia del ricco stolto risulta chiaramente che questo avvertimento si colloca in una prospettiva di morte individuale, una prospettiva che comanda tutto l’insieme 12, 13 - 34. Al v. 33, infatti, Luca qualifica come “inesauribile” (*anekleipton*) il tesoro celeste derivante dal dare i propri beni in elemosina e questo aggettivo corrisponde a quanto 16, 9 dice del momento in cui la ricchezza “verrà a mancare” (*eklipē*, donde *anekleipton* di 12, 33), momento che sembra essere proprio quello della morte. Poco prima di 12, 33 - 34 (conclusione delle istruzioni riguardo al comportamento dei cristiani di fronte ai beni della terra) si trova il v.32 che dà l’impressione di un vero e proprio corpo estraneo: «Non temete, piccolo gregge, perché al Padre vostro è piaciuto darvi il suo regno»: che senso può avere in questo contesto? Secondo Dupont il *logion*, nel contesto in cui si trova, vuole far comprendere che il regno sarà dato a ciascun discepolo **al momento del suo passaggio all’altra vita**¹³.

¹³ Cfr J. DUPONT, “L’Eschatologie individuelle dans l’oeuvre de Luc”, cit., 1066-1067.

c) 16, 19 - 31: la parabola del ricco epulone e di Lazzaro è, forse, il passo che più approfonditamente lumeggia la sorte dell'individuo dopo la sua morte. Nell'unità letteraria 16, 19 - 31 A. George ravvisa due parti, che dovrebbero costituire altrettante parabole distinte: una (16, 19 - 26) che parla di una ricchezza che conduce alla perdizione e di una povertà che conduce alla vita, e un'altra (16, 27-31) che parla dei mezzi della conversione¹⁴. Nella prima parabola la condizione di Lazzaro e quella del ricco sono date come definitive, interpretazione suggerita dall'abisso (*chasma mega*) che non può essere attraversato (16, 26) e dalla contrapposizione (16, 25) tra "nella vita" (*en tē zoē*) e "ora" (*nyn*). **Al momento della morte** comincia un tempo che è divenuto "ora" sia per il ricco che per Lazzaro: un "ora" le cui condizioni sono diametralmente opposte a quelle della "vita". In questa parabola drammatica il rovesciamento delle situazioni si produce al momento della morte individuale: Lazzaro viene portato nel "seno di Abramo" (v. 22)¹⁵, mentre il ricco ora è circondato dal fuoco e soffre grandi tormenti. Il perché di questa tragica situazione si trova nelle parole di Abramo: «Hanno Mosè e i profeti; ascoltino loro» (v. 29). In questo modo "viene detto chiaramente come si possa evitare il cammino verso il tormento: bisogna ascoltare Mosè e i profeti... Per mezzo di Mosè e dei profeti Dio ha comunicato la sua volontà... Il ricco ha trascurato la volontà di Dio... Per questo non ha raggiunto il fine"¹⁶. Nella narrazione lucana le nuove situazioni del povero e del ricco non costituiscono affatto un "tempo intermedio", in attesa di un giudizio ultimo, ma esprimono **il destino eterno** riservato ai due personaggi. Alla luce delle parole di Abramo (v. 25) è possibile comprendere meglio anche il significato delle beatitudini e dei "guai" di 6, 20 - 26. Luca aggiunge quattro volte l'avverbio "ora" (vv. 21, 25): il tempo designato da questo avverbio corrisponde a quello che in 16, 25 è espresso con maggior precisione dall'espressione "durante la tua vita". Come nota Dupont: «Il s'agit, non de la durée du monde présent par opposition à la periode qui

¹⁴ Cfr A. GEORGE, *Études*, cit., 342.

¹⁵ L'espressione non è chiara e non si trova altrove nella Scrittura. Essa può richiamare o il convito festoso dei beati o, semplicemente, la comunione intima tra Lazzaro e Abramo: cfr R. MEYER, art. *kolpos*, *GLNT* V, 761-768.

¹⁶ K. STOCK, *Gesù la bontà di Dio*. Il messaggio di Luca, Roma 1991, 139.

commencera à la fin des temps, mais à l'existence présente des individus opposée à un "ensuite" qui ne peut être ici que l'au-delà de la mort»¹⁷.

d) At 1, 24 - 25: «Tu, Signore, che conosci il cuore di tutti, mostraci quale di questi due hai designato a prendere il posto in questo ministero e apostolato che Giuda ha abbandonato per andarsene al posto da lui scelto». Nella preghiera inserita nel racconto della sostituzione di Giuda con Mattia emerge la contrapposizione (v. 25) tra *ton topon tēs diakonias* e *ton topon idion*. La maggioranza dei critici (Holtzmann, Zahn, Loisy, Wikenhauser, Dupont, Haenchen, Stählin, Conzelmann...) intende la seconda espressione col significato di "Geenna". Tale interpretazione si basa su alcuni testi rabbinici nei quali l'espressione viene usata, appunto, nel senso di "Geenna". Se l'interpretazione è esatta¹⁸, questo testo si riferisce alla sorte di Giuda **immediatamente dopo** la sua morte.

e) At 7, 55 - 60: nella visione di Stefano appare il Figlio dell'uomo "stante ritto alla destra di Dio" (*ek dexiōn estiōta tou Theou*: At 7, 56)¹⁹. Alla luce di Lc 12, 8 "Inoltre vi dico: Chiunque mi riconoscerà davanti agli uomini, anche il Figlio dell'uomo lo riconoscerà davanti agli angeli di Dio", nell'atteggiamento del Figlio dell'uomo si può vedere **un'anticipazione** della funzione di testimone a favore dei suoi e loro difensore. Il *logion* sul "riconoscimento" del Figlio dell'uomo è un ulteriore elemento che chiarisce la promessa salvifica al ladrone (23, 43) il quale ha realmente avuto il coraggio di confessare, in una situazione umanamente disperante, la messianicità di Gesù, meritando di entrare, il giorno stesso della sua morte, con lui nel Paradiso. L'invocazione finale di Stefano : «Signore Gesù, accogli il mio spirito» (7, 59), che richiama quella di Gesù morente (Lc 23, 46), creando un legame tra la morte di Stefano e quella del Signore, evoca pure la medesima confidente certezza dell'esaudimento della implorazione, grazie alla

¹⁷ Cfr J. DUPONT, "L'Eschatologie individuelle dans l'oeuvre de Luc", cit., 1072.

¹⁸ L'espressione, infatti, potrebbe anche significare semplicemente la morte tragica di Giuda o il suo "posto" di traditore, in opposizione al suo precedente stato di apostolo: cfr R. PESCH, *Atti degli Apostoli*, cit., 104.

¹⁹ È l'unico passo fuori dei vangeli in cui compare questo titolo, e in bocca a uno diverso da Gesù.

quale Stefano potrà avere la certezza di essere, come il buon ladrone (Lc 23, 43), e subito, con Gesù²⁰.

Escatologia individuale ed escatologia collettiva in Luca non rappresentano due posizioni contrapposte ma, piuttosto, parallele²¹; anche su questo tema, infatti, si rivela insieme “la sua fedeltà alla tradizione e la sua originalità”²². Sensibile al pericolo derivante da una esasperazione del tema della fine prossima del mondo (cfr Lc 19, 11; 21, 8 - 9), egli non vi cerca più il motivo unico della speranza dei credenti e si volge verso una riflessione maggiormente centrata sul destino dell’uomo dopo la sua morte. I testi nei quali è possibile ravvisare la presenza di questo tema presentano la sorte dell’individuo dopo la sua morte come definitiva e non ci permettono, pertanto, di parlare di alcuno **“stato intermedio”** (*Zwischenzustand*). Questo dato conferma l’assoluta autonomia dell’escatologia individuale nella teologia lucana; tale modo di concepire il destino dell’uomo **non è più subordinato alla escatologia collettiva (che pure ha il suo valore) ma è un modo di vedere che possiede una consistenza propria.**

Non si può negare, tuttavia, che questa prospettiva addivene a una certa relativizzazione dell’avvenire collettivo, sicché quello che in un altro quadro teologico di riferimento era l’avvenire del mondo, diviene ora presente per ciascuno al momento della morte²³. Tentando di inserire le conclusioni esegetiche nell’ambito di una riflessione teologica, Dupont osserva: «On a le droit de se demander si cette présentation est précisément celle qui rendra l’espérance chrétienne plus facilement accessible aux hommes de notre temps» e conclude: «Assumé dans le mystère du Christ, le présent acquiert une dimension nouvelle, qui n’est pas purement future; il prend le caractère de ce qui est définitif, et in ce sens “eschatologique”. Loin de devenir provisoire et caduc ...le présent

²⁰ Ai testi presi in esame, molto espliciti sul destino dell’uomo *post-mortem*, se ne possono aggiungere degli altri (Lc 12, 33-34; 16, 9; 20, 38; 21, 19) nei quali la prospettiva escatologica individuale non è, però, evidente.

²¹ Cfr J. DUPONT, “L’eschatologie individuelle dans l’oeuvre de Luc”, cit., 1066.

²² G.C. BOTTINI, *Introduzione all’opera di Luca*. Aspetti teologici, Jerusalem 1992, 182.

²³ Diversamente delle tradizioni apocalittiche del giudaismo, la sorte individuale non è collegata agli eventi escatologici. Cfr *Ibid.*, 181

lui-même acquiert une valeur d'éternité»²⁴. Grazie al dono dello Spirito Santo il presente, ossia il tempo della Chiesa, è tempo escatologico o tempo degli ultimi giorni e in tal senso acquista il sapore dell'eternità, perché l'eternità di Dio è entrata “impetuosamente” nel tempo dell'uomo. Questa esperienza dell'eternità non si traduce, tuttavia, in una fuga dal mondo, dal momento che lo Spirito Santo che anima la comunità dei credenti, la spinge incessantemente alla testimonianza coraggiosa (cfr *At* 4, 1 - 31) e alla missione (cfr *At* 8, 5ss).

²⁴ J. DUPONT, “L'eschatologie individuelle dans l'oeuvre de Luc”, cit., 1074.

Istituto Superiore
di Scienze Religiose
"Duns Scoto" - Nola

Enchiridion Nolanum

Vol. 1

Testi e Documenti della Chiesa di Nola

collana diretta da
GIOVANNI SANTANIELLO

I Sinodi Diocesani del '900

a cura di
GIOVANNI SANTANIELLO

introduzione di
ANDREA RUGGIERO

Per richiesta copie

SEGRETERIA DELL'ISTITUTO
Telefax 081.823.13.48
e-mail: issr@diocesanola.it

note e interventi

BIANCA

COMMEMORANDO SANDRA D'ALESSANDRO *

GIUSEPPE COSTANZO

- 1) Saluto con affetto la mamma, i fratelli e tutti i suoi familiari.
- 2) La sentiamo più viva che mai. Presente.
- 3) Ci sentiamo come accolti ed incoraggiati dal suo sorriso.

Sandra era una donna forte, ma dolce. Colta, ma assai discreta. Sobria nelle parole, ponderata nei giudizi, distinta nel tratto. Arricchì la diocesi con la sua cultura umanistica, con la sua preparazione teologica, con la sua formazione biblica.

Testimoniò la sua fede nel Signore Gesù con l'ardore dell'Apostolo Paolo e con la passione e dedizione delle donne del Vangelo.

Consegnò la sua vita al Signore con gioiosa radicalità: "*laeta obtuli universa*", ebbe a dire il 21 novembre 1986, quando, per le mani del vescovo, consacrò se stessa allo Sposo nell'*Ordo Virginum*.

Quel giorno la "nostra" Chiesa - mi si passi l'espressione - acquistò, in maniera più consapevole e plenaria, un apostolo, un testimone, una maestra di vita.

Mi pare felice l'intuizione di don Franco Iannone, direttore dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Duns Scoto", di commemorare il passaggio alla Gerusalemme del cielo attraverso una *lectio divina* del brano giovanneo su Maria di Magdala, l'innamorata di Cristo e la prima evangelizzatrice della sua risurrezione: Giovanni 20,1-18.

A) Gli interlocutori - Tre categorie: per commemorare Sandra D'Alessandro.

a) Gli interlocutori umani di questa scena di ricerca:

- la Maddalena, annuncia prima il sepolcro vuoto e poi il Signore risorto;

- due discepoli: Pietro e il discepolo che Gesù amava.

b) Gli interlocutori del mondo celeste: gli angeli presenti al sepolcro in vesti bianche; c) l'interlocutore per eccellenza: Gesù, già presente in incognito vicino a Maria (cfr. Le 24,13-35: accanto ai due di Emmaus) e poi sfuggente dopo il riconoscimento.

* Testo non rivisto dall'Autore. Intervento tenuto a Nola il 24 febbraio 2001.

B) Data, tempo e luogo degli eventi.

- data: “nel giorno dopo il sabato”, il primo giorno della settimana.
- tempo: “di buon mattino, quando era ancora buio” (oscurità meteorologica e spirituale);
- luogo: il sepolcro.

C) Rapida presentazione dell'intervento degli apostoli.

Quando Maria di Magdala arrivò al sepolcro “vide che la pietra era stata ribaltata dal sepolcro” (v. 1): la reazione è di allarme ed essa va di corsa ad avvertire i due discepoli: Simon Pietro e Giovanni, quello cui Gesù voleva bene. Essi “escono”, perché il sepolcro è fuori città. Giovanni *corre* più veloce, ma *corre* anche Pietro, corrono insieme tutti e due (v. 4). [N.B. L'“incidente” della tomba vuota mobilita tutti: Maria corre verso la casa degli apostoli; sente di aver perso Gesù due volte, da vivo e da morto; gli apostoli corrono insieme verso la tomba; Giovanni corre più veloce di Pietro, giunge per primo, ma non entra. Riconosce a Pietro il diritto di precedenza].

Pietro, dunque, entra nel sepolcro e verifica la situazione: “le bende per terra, e il sudario... piegato in un luogo a parte” (v. 7).

il discepolo amato fa la stessa constatazione di Pietro, ma la sua è una visione più profonda, espressa con un altro verbo (*eiden*). Tre verbi diversi per indicare la visione: *blepei* - *theōrei* - *eiden*:

blepei: indica la constatazione di un fatto (v. 1);

theōrei: indica una visione più intensa (v. 6);

eiden: indica il riconoscere nella fede (v. 8).

La visione di Giovanni si conclude con la *fede*: “vide e credette” (v. 8 *episteusen*).

La risurrezione comincia ad entrare nella vita di qualcuno mediante l'adesione di fede. Ma è un'eccezione, riservata a chi ha il carisma della connaturalità intuitiva col suo Signore. E anche in lui questa fede si era espressa con qualche ritardo, perché doveva bastare la conoscenza delle “Scritture” per credere che Gesù *doveva (dei)* risorgere (v. 9).

I discepoli fanno ritorno a casa; Maria, invece, rimane al sepolcro e piange. Tre volte è richiamato il suo pianto:

- mentre Pietro e Giovanni ispezionano il sepolcro vuoto (v. 11);
- nel colloquio con gli angeli (v. 13);
- nel colloquio con Gesù (v. 15).

Vogliamo fermarci, in questa *lectio divina*, sulla figura di Maria di Magdala. Si tratta di una scena di vivissima presa narrativa, come sarà poi con l'apostolo Tommaso. Una scena indimenticabile, alla quale la pietà, l'arte e la predicazione hanno fatto ricorso senza mai esaurirne la carica emotiva

Incontriamo l'ansia di Maria, il suo pianto, il bisogno doloroso di ritrovare il corpo di Gesù che lei riteneva rubato (v. 2), il sentirsi chiamata per nome, la sua risposta e il suo gesto affettuoso. C'è tutta una serie di elementi carichi di umanità, di spiritualità, di teologia.

C'è tutto l'itinerario di conoscenza percorso dalla Maddalena. Vogliamo ripercorrerlo insieme sobriamente.

1) “Era ancora buio” (v. 1)

Non è solo né tanto il buio meteorologico. È l'oscurità interiore. Maria è ancora nelle tenebre:

- perché crede che la morte abbia trionfato;
- perché cerca il datore della vita come cercherebbe un cadavere;
- perché non si rende conto che il giorno è già iniziato (“il giorno primo ed ultimo, giorno radioso e splendido del trionfo di Cristo”).

Quando arrivò al sepolcro e “vide che la pietra era stata ribaltata” (v. 2) pensò subito che il corpo di Gesù fosse stato rubato, trafugato; e anziché annunciare agli apostoli che la pietra sepolcrale era tolta, dice: “Hanno portato via il Signore... e non sappiamo dove l'hanno posto”(v. 2). Ciò che era segno di vita, lo interpreta come segno di morte. Per lei Gesù è il Signore, ma un Signore ridotto all'impotenza. Maria guarda verso il sepolcro, indubbiamente e inesorabilmente vuoto, e teme che sia avvenuta una profanazione della tomba (cosa frequente!) o che sia stato rapito il corpo del Signore, ma non sospetta che Gesù si sia potuto liberare da sé. Continua a pensare che con la morte di Gesù tutto si sia concluso. Dimenticava che Gesù aveva affermato di avere il potere di offrire la sua vita e di riprenderla di nuovo (cfr. Gv 10,17ss). Il plurale “non sappiamo dove l'hanno posto” mostra la comunità disorientata. Senza Gesù la comunità è smarrita, si sente persa. Vi è, sì, un atteggiamento di ricerca, ma quello che cercano è un Gesù

morto. Maria è il simbolo di questo stato d'animo (c'è qui anche un aspetto apologetico: la comunità dei discepoli non era così credulona nei confronti della risurrezione!).

Questo è allora il buio di cui parla l'evangelista al v. 1 : oscurità interiore, smarrimento per l'insuccesso del Maestro, disorientamento per la perdita del punto di riferimento.

2) “Perché piangi?” (vv. 13.15)

Glielo chiedono gli angeli. Glielo chiederà Gesù. È un modo di aiutarla ad elaborare il suo dolore, di spingerla a penetrare il senso degli avvenimenti. Gli angeli in vesti bianche (segno del mondo celeste), in atteggiamento di guardie d'onore, a custodia di un luogo rimasto vuoto, a garanzia dell'autenticità dell'arcano che lì si è avverato ponendo la domanda (“perché piangi?”) avviano il dinamismo della fede, infatti:

- spingono la donna a ripensare e interpretare il suo vissuto;
- rendono testimonianza che Gesù non è più lì, non perché il corpo è stato trafugato, ma perché il Cielo è intervenuto;
- suggeriscono che il pianto non ha ragion d'essere perché quell'assenza è garanzia della vita nuova ridonata a quel corpo. Si tratta di un interrogativo retorico, come per dire: “ Non v'è ragione perché tu pianga: Gesù è risorto”. Maria, però, non vede ancora in profondità (il verbo è lo stesso usato per Pietro: *theōrei*, vv. 12 e 14): è come ossessionata dalla propria disperazione, ripete la frase che esprime il suo disorientamento e la sua pena: “Hanno portato via il mio Signore” (v.13). S'è vista “rubare” colui nel quale aveva investito tutte le proprie speranze, colui che aveva amato più di tutto e di tutti.

Gli angeli si rivolgono a lei con l'appellativo di “donna”, usato da Gesù per sua madre a Cana (2,4) e sulla croce (19,26) e per la samaritana (4,21). Gli angeli vedono in Maria la sposa della Nuova Alleanza, che cerca desolata lo Sposo, pensando di averlo perso. In effetti, Maria chiama Gesù il “mio Signore”, come una donna chiamava allora il marito. Forse Giovanni pensa alla sposa del Cantico, che si mette alla ricerca dell'amato, incontra le guardie e le interroga; dopo averle oltrepassate, trova l'amato, lo stringe forte e non vuole lasciarlo (Ct 3,3ss). La prossima scena sarà risolutiva anche per Maria.

3) La rivelazione: “Maria” - “Rabbunì” (v.16)

“Si voltò e vide ritto in piedi (*estota*, mentre nel sepolcro *echeito*: “era posto”) Gesù, ma non sapeva che era Gesù” (v.14). Lo scambia con un ortolano, come i due di Emmaus lo scambiarono con un pellegrino. Piange, si dispera. Non pianto umano, come tante volte ci è dato di vedere nei cimiteri o in casa di defunti. Dice: “Signore, se l’hai portato via tu, dimmi dove lo hai posto e io andrò a prenderlo” (v. 15). Ed ecco la risposta di Gesù. Una sola parola: “Maria !”. La chiama per nome e lei lo riconosce: “Rabbunì”. Come segue il Signore la logica degli affetti umani! Basta sentirsi chiamare per nome per capire chi ci chiama. Quella sua voce, che è poi la voce del pastore che “chiama per nome” le sue pecore (10,3) ha qualcosa di singolare, di tenero, ma anche di possente e creativo: provoca l’atto di fede della donna che lo riconosce (v.16). Fede come purissimo dono del Risorto. Maria lo riconosce non perché si volge a Lui, ma perché Lui, con amabile iniziativa, la chiama per nome. Gli occhi le hanno fatto velo e non l’ha riconosciuto, ma la voce non tradisce. Quel timbro, quel tono, il nome pronunciato come una carezza, fanno scoccare la scintilla del “riconoscimento”. Anche lei - come le pecore nel recinto - riconosce il Pastore, l’Amico, quando lo sente pronunciare il proprio nome (Gv 10,31). In un rapporto d’amore, non soltanto il volto, ma anche la voce ha una funzione rivelatrice. Udendo la voce di Gesù e riconoscendolo, Maria si volge del tutto (due volte ricorre il verbo *strophō*: vv. 14 e 16), non guarda più il sepolcro, che è il passato; si schiude per lei l’orizzonte, comincia la nuova creazione: allo Sposo risponde la sposa, si forma la comunità messianica. In quel momento si riannoda il filo del discorso, ricomincia la conversazione interrotta da secoli di sordità e di miseria.

4) «Non mi trattenero» (v. 17)

Ma le sorprese per Maria non sono terminate. Gesù l’ha chiamata per nome, le ha parlato con dolcezza, ha rialzato quella canna spezzata; ma deve ancora liberare Maria di un equivoco di cui è vittima. Ella credeva che tutto tornasse come prima. Invece, c’è stato in mezzo il compiersi dell’ “ora” e, con essa, della missione di Gesù. Egli lo dice a Maria chiedendole di non trattenerlo, perché deve salire al Padre. “ Non mi trattenero” le dice. La reazione

appare un po' brusca. Allo slancio affettuoso, liberatorio dopo tanta angoscia provata per Lui che sembrava irrimediabilmente perduto, il Risorto risponde con una parola che può agghiacciare. Guardando bene, però, il testo e il contesto, si evince con chiarezza che Gesù vuol far sapere a Maria di Magdala che una fase è compiuta, che incominciava una nuova ora, l'ora della manifestazione storica di Gesù negli uomini e attraverso gli uomini. Al Maestro che ha condotto i suoi per le strade della Galilea, della Samaria e della Giudea subentra adesso un altro "Rabbi": il maestro interiore. È come se Gesù dicesse a Maria: "La tua gioia, la tua pace, il tuo incontro con me avverrà solo dopo che sarò salito al Padre mio. Non è questa la via o il modo con cui tu puoi conoscermi ed amarmi; aspetta che io sia presente in ciascuno di voi come l'anima dell'anima". Con la risurrezione si dischiude una nuova possibilità di immedesimarsi col Cristo, ed è quella dello Spirito. E finché Egli non sarà asceso al Padre, lo Spirito non verrà. Ecco perché le dice: "Non mi trattenerne, perché non sono ancora salito al Padre" (v. 17).

Sarebbe interessante approfondire questo discorso sotto il profilo mistico e sotto il profilo psicologico. Ma non è questo il momento opportuno né io né sarei capace. Rimando a una pagina molto efficace di Marco Garzonio¹.

5) "Va dai miei fratelli e di loro" (v.17)

È la dimensione testimoniale ed apostolica. Maria è ora il simbolo della fede piena, che si fa missionaria ed evangelizzatrice della Parola di Gesù.

"Va' e annuncia ai miei fratelli". Alla logica dell'affetto che vorrebbe la solitudine, il colloquio solitario, il tu per tu, il faccia a faccia, subentra un'altra logica, quella che il Signore insegnerà pazientemente agli apostoli nei quaranta giorni dopo la risurrezione.

Saranno queste le ultime parole: "Andate in tutto il mondo e predicate il Vangelo ad ogni creatura..."(Mc 16,15). "Mi sarete testimoni fino agli estremi confini della terra" (At 1,8). L'amore che spinge alla solitudine diventa l'amore che spinge alla comunicazione. Chi ama il Signore non deve mai isolarsi.

¹ M. GARZONIO, *Gesù e le donne*, Rizzoli, Milano 1990, 145-149.

“Noi ci facciamo soli per essere con tutti”, diceva un grande monaco medievale.

L'amore di Dio non è una gioia da consumare egoisticamente durante la nostra vita terrena, come un pregustamento della gioia del cielo, è piuttosto un momento ed appassionato andare verso coloro che non sanno ancora che Egli è Risorto.

Nell'economia della salvezza Maria di Magdala diventa un apostolo che annuncia la Risurrezione: “*Cristo, mia speranza è risorto!*” (dalla liturgia).

Dall'apostolato cristiano nessuno è escluso. Se il sacerdozio ministeriale che ci fa “araldi del Vangelo” è affidato ad alcuni uomini, l'apostolato cristiano è una funzione universale, e Maria Maddalena ne è il simbolo.

6) “Ho visto il Signore” (v. 18)

Tutto il movimento del brano trova in questa espressione finale il suo vertice. Il dramma di questa donna che cerca il suo Signore, che non lo trova e piange e non si rassegna, trova la soluzione nell'incontro col Risorto e nell'annuncio ai discepoli: “Ho visto il Signore”. È Lui l'oggetto unico della sua ricerca, della sua fede e del suo amore.

“Ho visto il Signore”. Non un insegnamento, una dottrina, una spiegazione, ma un'esperienza. Un'esperienza ineffabile, unica, irripetibile: l'incontro personale con Gesù vivo, vincitore del peccato e della morte, Vivente per sempre. C'è, in quest'espressione, tutto l'amore e lo stupore di questa donna che viveva unicamente e totalmente per Lui.

La risurrezione di Gesù è supposta e implicitamente affermata, ma l'accento è altrove:

Maria ha visto, Maria ha ascoltato Gesù. Che cosa le ha detto?

- che il Padre suo (di Gesù) è ora anche il Padre dei discepoli; per questo Gesù li chiama “fratelli” e non soltanto “amici” (15,15);
- che Egli (Gesù) sale ora al Padre per preparare loro un posto (= condizione filiale), per dare inizio alla nuova storia, per inviare lo Spirito, per renderli figli del Padre;
- che l'opera della Redenzione da Lui compiuta consiste nel creare un'umanità nuova e un mondo nuovo; che l'umanità

nuova è simboleggiata dall'incontro nell'orto: Gesù e la Maddalena costituiscono la nuova coppia primordiale che dà origine all'umanità nuova (cfr. Gen 3);

- che esiste, dunque, una realtà nuova, ma in tensione verso il futuro. Non c'è solo la speranza di una vita nuova, ma anche il possesso, che deve ancora diventare pieno e definitivo. Il Regno di Dio è già presente, ma deve crescere fino al suo stadio finale.

Il fidanzamento è in atto, ma l'unione sponsale piena e definitiva rimane futura.

C'è tutto un cammino, faticoso e alla fine luminoso.

Dal pianto sconsolato al grido gioioso di riconoscimento. Dall'incapacità a riconoscerlo alla gioiosa testimonianza "Ho visto il Signore". Dalla sofferta esperienza della tomba vuota alla felice sorpresa di poterlo stringere tra le braccia. Dai segni visibili dell'assenza alla sua presenza viva.

Vorrei concludere rileggendo le sei tappe di Maria di Magdala in chiave psicologica (senza fare - spero - psicologismo!):

a) La tenebra interiore. È la fase del discernimento, della confusione, della ricerca inquieta. "Era ancora buio".

b) "Perché piangi?". È l'invito a elaborare la sofferenza. Cominciare a guardare oltre, pur portando il carico della pena; ad allentare i lacci che trattengono l'uomo nella situazione di ferito.

Piangendo si onora una memoria sacrosanta, ma ci si ripiega su se stessi e si configura la solitudine in cui si è piombati, la privazione da cui siamo stati feriti.

c) La rivelazione e il riconoscimento: "Maria" - "Rabbunì". È l'incontro che libera la mente dalla tenebra e il cuore dall'angoscia. Scarica la tensione e pacifica la persona.

d) "Non mi trattenero". È la fase della difficile conversione, quando si è tentati di stabilire con Dio la vecchia familiarità di rapporti, quando si ha paura del nuovo che ci attende. "Non aggrapparti a me", traduce R. Brown². Voler trattenero, in una relazione a due, è porsi in posizione di continua richiesta e dipendenza, pretendere che l'altro abbia la ricetta dei nostri problemi, che tocchi sempre a lui di prenderci per mano e di condurci. Così, però, non si cresce.

² R. E. BROWN, *Giovanni*, Cittadella, Assisi 1997, 1226.

e) “Va’ dai miei fratelli...”. Sotto il profilo psicologico è il salutare distacco, la presa in carico di se stessi. Sotto il profilo religioso è l’inizio della *sequela Christi*. L’incontro con Dio è trasformatore. La conoscenza di Dio non può lasciare indifferenti; non è possibile rimanere gli stessi che si era prima di incontrarlo. Bisogna uscire da sé, andare verso gli altri, spendersi, donare senza pretese e senza contropartite. L’amore non trattiene. Amare è liberante.

f) “Ho visto il Signore”. Una volta trasformata, Maria di Magdala, se ne parte gioiosa, si reca dai discepoli e annuncia con forza: “Ho visto il Signore”. Cioè: Gesù è risorto. La morte è vinta. Il peccato è distrutto. Cielo e terra si sono ricongiunti. Comincia una vita nuova. La speranza segna e illumina il cammino.

“Ho visto”. Vieni e vedi anche tu!

DIRE DIO NELL'EPOCA DELL'INDIFFERENZA RELIGIOSA*

ADRIANO FABRIS

1. *Premessa filosofica.* S. E. Mons. Arcivescovo, Signore e Signori, sono molto grato e davvero onorato di questo invito a tenere una conferenza presso la Diocesi di Nola, per di più alla presenza di cari amici. Ma, debbo confessarlo, mi trovo anche un po' in imbarazzo. Non è facile, infatti, parlare di Dio, di Dio nell'epoca dell'indifferenza religiosa, vestendo i panni del *filosofo*, anche se si tratta di quelli del filosofo delle religioni. Non è facile perché l'approccio filosofico, e a maggior ragione quello che si applica alla sfera religiosa, risulta spesso molto rischioso, in quanto i risultati che produce appaiono sovente astratti e non sempre risultano immediatamente fruibili. Cercherò dunque di evitare questo rischio, facendo in modo che il mio discorso possa avere anche un possibile risvolto pastorale.

Adriano Fabris
è
Ordinario
di Filosofia
della
Religione
Università
di Pisa

2. *I vari tipi di indifferenza.* Il tema che ho scelto rimanda alla *possibilità di dire Dio* e al problema di *come parlarne* nella nostra epoca: un'epoca che, nel mondo occidentale e da un punto di vista che appare largamente dominante, risulta caratterizzata da ciò che viene chiamato, in generale, un atteggiamento di «indifferenza»: nel nostro caso, di «indifferenza religiosa». L'indifferenza religiosa assume molte forme, come emerge da rapporti e da ricerche di taglio per lo più sociologico. Un tale fenomeno, schematicamente, può infatti configurarsi secondo queste varie configurazioni:

- 1) Esso si presenta, immediatamente, come indifferenza di fronte all'alternativa fra un'opzione religiosa e un'opzione che non fa affatto riferimento a prospettive derivanti da una religione, comunque intesa.

* Registrazione dell'Intervento, tenuto all'ISSR di Nola il 6 marzo 2003, non rivista dall'Autore.

- 2) Oppure esso si manifesta come indifferenza fra le diverse e possibili opzioni religiose, variamente determinate, nella persuasione che al «supermercato delle religioni» del mondo contemporaneo, almeno nelle forme che esso ha assunto in Occidente, si possa scegliere fra «prodotti» religiosi che hanno comunque tutti una loro validità, e che lo si possa fare in base alle esigenze che di volta in volta si manifestano e con l'idea, operante sullo sfondo, che sia anche possibile, tenendo conto di questa offerta uniformata, mescolare, a seconda delle esigenze di ciascuno, concezioni e prospettive religiose che hanno radici e provenienze diverse.
- 3) Infine l'indifferenza religiosa può indicare quell'atteggiamento che - di fronte alle prescrizioni e ai valori proposti, secondo una gerarchia ben precisa, all'interno di una particolare confessione religiosa - non accoglie affatto tali prescrizioni in maniera incondizionata, non ne riconosce la disposizione gerarchica, ma li pone tutti sullo stesso piano, li considera modificabili a proprio piacimento e ritiene di poterli adattare, in maniera flessibile, alle situazioni concrete che di volta in volta si presentano. In ultima analisi, però, il giudice ultimo che deve decidere della legittimità di questa applicazione dei principî incondizionati alla vita quotidiana è lo stesso individuo: colui, appunto, che può trarre benefici da una tale benevola flessibilità da lui stesso introdotta.

In questo modo, allora, incontriamo un'indifferenza triplamente articolata: quella che riguarda il rapporto tra *il religioso e il non religioso*, quella che investe le relazioni stesse fra *le differenti religioni*, quella che si manifesta, infine, nell'ambito degli stessi valori che, pure, dovrebbero essere accettati da chi riconosce di *appartenere a una religione*. E le conseguenze dei tre modi in cui l'indifferenza religiosa si può declinare sono, a ben vedere, del tutto analoghe. Nel primo caso si rischia di perdere *la specificità dell'atteggiamento religioso in generale*, favorendo in tal modo la confusione, ad esempio, fra il pensare e l'agire che sono propri del credente e quelli che contraddistinguono piuttosto il non credente. Nel secondo caso si rischia invece di perdere *la specificità di un determinato atteggiamento religioso rispetto ad altri*, favo-

rendo in tal modo l'insorgenza di forme instabili di sincretismo tra religioni e culture che risultano ben diverse tra loro. Nel terzo caso, infine, si rischia di perdere *la specificità che caratterizza l'atteggiamento individuale all'interno di un determinato contesto religioso*, favorendo in tal modo l'omologazione tra fedeli che intendono in modi differenti, e magari contrastanti, i dettami di una medesima confessione.

Non voglio insistere oltre su questi elementi, che credo riflettano in maniera adeguata, per quanto riguarda i suoi aspetti religiosi, l'attuale situazione del mondo in cui viviamo: quel mondo cioè dominato, se non dal cristianesimo come religione esplicitamente professata, da una cultura che risulta permeata fino in fondo da elementi cristiani, seppure non consapevolmente vissuti. Né, sia ben chiaro, intendo dare la mia ricetta - l'ennesima, probabilmente, e non so quanto richiesta - per evitare i problemi che una tale situazione comporta: giacché si tratta di processi che solo in parte possono essere governati, al di là di ogni buona intenzione. E neppure infine, sembrando non resti altro da fare, voglio esortare ad assumere atteggiamenti diversi, capaci di ripristinare le differenze fra ciò che, nei vari ambiti presi in esame, risulta variamente confuso: perché non è questo - un esortare più o meno edulcorato - il compito della filosofia. Desidero invece fornire alcuni spunti che consentano di *comprendere* l'insorgere dell'indifferenza, il suo radicarsi, le opzioni di fondo che essa presuppone e le possibilità che, in un tale contesto, sembrano ormai obliate. Infatti solo a partire da ciò sarà possibile impostare di nuovo, in maniera adeguata, un discorso *sull'in base a che cosa*, sul *come* e sul *perché* «dire Dio».

3. *L'indifferenza come problema di fondo.* D'altra parte, a ben vedere, quello dell'indifferenza religiosa è solo un aspetto del più complesso rapporto con il divino che s'impone nel mondo d'oggi. Anzi, si può dire che, nell'esperienza da noi tutti vissuta negli ultimi tempi, sia stato un altro il motivo emergente: quello del ritorno, a pieno diritto, delle religioni nella vita degli uomini, sulla scena della loro storia e, addirittura, come motore di questa storia stessa. Le vicende legate a quella serie di tragici atti messi in opera in nome di una ben particolare, marginale e distorta concezione dell'islam lo dimostrano abbondantemente. E, come sempre accade in questi casi, l'insorgere minaccioso e l'intransigente rivendici-

cazione di una specifica forma di identità religiosa ha sollecitato il recupero, in maniera specularmente contrapposta, di un'altra identità: quella cristiana, appunto, da alcuni addirittura rivendicata, per fini politici, nello scenario, storicamente scorretto e politicamente pericoloso, di uno «scontro di civiltà». Sembra di conseguenza che la questione dell'indifferenza religiosa possa ritenersi in qualche modo già lasciata alle spalle, oppure che essa debba, in ogni caso, essere superata, nella prospettiva di una «chiamata alle armi», non solo virtuale, in nome di un cristianesimo rivendicato a fondamento dell'identità dell'Occidente. E le prospettive che apre una tale concezione sono, purtroppo, sotto gli occhi di tutti.

Le cose, tuttavia, non stanno neppure in questa maniera fin troppo semplice. È ben vero, infatti, che le religioni, rivendicando la specificità della loro proposta sia rispetto alle opzioni non religiose (a quella prospettiva dell'ateismo che sembrava essersi imposta definitivamente, seppure in forme diverse, tanto in Occidente, quanto nei paesi del «comunismo reale»), sia l'una nei confronti dell'altra, hanno acquisito da tempo, nuovamente, un'evidenza pubblica e un'importanza decisiva nelle vicende storiche. Ma resteremmo alla superficie se ci attenessimo solamente a queste indicazioni. Ciò a cui stiamo assistendo in questo tormentato periodo, infatti, non è solamente lo scontro, vero o presunto, fra tradizioni religiose caratterizzate da una ben precisa identità e non disposte a transigere su ciò che la costituisce. Quello che abbiamo sotto gli occhi è, piuttosto e soprattutto, la contrapposizione fra due più generali e diverse concezioni del mondo: quella dominata dallo spirito della tecnica e del consumo, e quella animata dai legami religiosi. È appunto contro lo strapotere del mondo della tecnica che il religioso si ribella. Ed è su questo piano che un fronte comune fra le diverse religioni, al di là delle rispettive diversità, può forse essere stabilito.

Ecco allora che dobbiamo renderci conto che, molto spesso, ciò che chiamiamo «indifferenza», oggi, risulta l'espressione di un'ideologia ben precisa: quella espressa dal mercato, quella capace di diffondersi ovunque, in maniera globale (in tal modo suscitando quelle reazioni, da parte dei vari particolarismi locali, che sono sotto gli occhi di tutti).

L'indifferenza, in quest'ottica, diviene davvero la cifra di un mondo in cui non si ha rispetto per l'altro, in cui tutto è uniformato

dalla logica del profitto, in cui si può dimenticare a cuor leggero ciò che accade in altre parti del mondo. Non basta, allora, esortare a cambiare atteggiamento: è necessario, di nuovo, *comprendere* questa situazione, questo ulteriore legame tra l'indifferenza e il ritorno del religioso, se si vuole tentare, in qualche modo, di fare i conti con esso.

Ma per fare i conti davvero con l'indifferenza, e quindi per poter impostare in maniera adeguata la questione del «dire Dio» in una tale situazione, non possiamo neppure fermarci a una descrizione e a un'analisi dello stato vigente. Perché c'è un significato ancora più profondo del fenomeno dell'indifferenza che può riproporsi, attraverso una semplice, legittima domanda, in ogni situazione della nostra vita. Che *può*, ho detto, non necessariamente che *deve*. Ma tanto basta per mettere in crisi ogni pretesa di risolvere definitivamente un tale problema.

Di fronte a ogni situazione, infatti, possiamo chiederci il *perché*. Ciò non vuol dire, solamente, interrogarsi sulle cause di un determinato stato di cose, ricercandone una *spiegazione* adeguata. Ciò significa, anche e soprattutto, domandarsi il *sensu* di ciò che abbiamo di fronte. Si tratta di una domanda che può riproporsi anche quando l'istanza di spiegazione è stata appagata. E quando si ripropone - legittimamente, lo ripeto - ogni legame, ogni coinvolgimento, ogni convinzione di fondo sono messi, almeno tendenzialmente, in questione. Viene meno, cioè, il riferimento a quell'orizzonte preliminare, gerarchicamente sovraordinato, che mi consente di dare senso a ogni mio rapporto con le cose e con gli altri uomini. E tutto risulta posto sullo stesso piano. Tutto può essere, davvero, omologato.

Emerge in tal modo il motivo profondo che provoca l'insorgere dell'indifferenza: è il venir meno di quel punto di riferimento, unico o molteplicemente articolato, che consente all'uomo di orientarsi nella propria vita. Questo punto di riferimento, se vuol essere tale, deve porsi a un livello ulteriore, radicalmente diverso, rispetto ciò nei confronti di cui esso consente di orientarsi. Se dunque si mette in questione un particolare orizzonte di riferimento, magari quello tramandato dalla tradizione, se si mette in questione, addirittura, *che vi sia* un qualsiasi punto di riferimento, allora tutto è ricondotto sullo stesso piano, indifferentemente.

Questa, a ben vedere, è la condizione di ciò che, a partire dal-

l'ultimo scorcio del Settecento, è chiamato *nichilismo*: l'imporsi del «nulla» come spazio dell'indifferenziato, al di là di ogni pur possibile, ma solo apparente, differenziazione. Giacché ogni prospettiva di differenziazione, ogni gerarchia che si può prospettare nelle scelte eventualmente compiute finiscono per ricadere, come direbbe Hegel, «nel medesimo vuoto abisso» dell'indeterminatezza del «nulla». È appunto rispetto a una tale situazione, da sperimentare fino in fondo, è davanti a questo senso radicale di «indifferenza», che dobbiamo allora porci, finalmente, il problema del «dire Dio» nella nostra epoca. Il che vuol dire in special modo, lo ripeto, che è necessario interrogarsi su *quali sono le condizioni* che ci consentono - oggi, certamente, ma non solo oggi - di parlare di Dio e, soprattutto, che bisogna chiedersi *come* possiamo farlo e *perché*, in definitiva, lo dobbiamo fare.

4. *Dire Dio*. In generale, come ben sappiamo, per il cristiano la possibilità di «dire Dio» si fonda sulla rivelazione, cioè sull'evento con il quale Dio stesso si comunica agli uomini. In questa «autocomunicazione» di Dio Egli dice chi è, dice che cosa ha fatto e continua a compiere con la sua opera, dice che cosa vuole che gli uomini facciano per entrare in rapporto con Lui e per mantenersi in un tale rapporto. Appare dunque chiaro, anche da queste poche battute, che il «dire di Dio» *agli uomini* è appunto la *condizione* del «dire Dio» *da parte degli uomini*.

Ma in che modo è possibile, per l'uomo religioso, fare esperienza di questo «dire di Dio»? Due, in generale, sono le possibilità che gli sono offerte: una che fa riferimento *all'immediatezza del coinvolgimento*, l'altra che rimanda alla *mediazione della testimonianza*. Il primo caso è quello che si realizza nell'evento della conversione: anche se, naturalmente, non solo in esso. Espressioni di intenso coinvolgimento religioso, sollecitate e rese possibili da una sorta di «vocazione», intesa come una metaforica chiamata, e concepite come risposte ad una «parola» che appella, sono infatti anche la preghiera, il rito, l'azione liturgica. Emerge qui la possibilità di pensare l'esperienza di un incontro che, d'altra parte, non è detto sia suscitato da parole esplicitamente articolate, ma che può realizzarsi nelle forme paradossali sollecitate da una «parola silenziosa», ma non per questo inespressiva, da una specie di «tocco», invece che da un esplicito messaggio, attraverso cui l'appello

divino sembra attuarsi. È tuttavia nell'esperienza mistica che la potenza salvifica della «parola di Dio», con la sua capacità di immediato coinvolgimento, viene vissuta nella maniera più straordinaria. Qui, infatti, il presente, l'«oggi», diviene davvero il luogo di una rivelazione sempre rinnovata. Questo è insomma il luogo nel quale l'irruzione della parola favorisce il distacco da una quotidianità inautenticamente vissuta e permette di metterla radicalmente in questione.

Come ho detto, però, la «parola» di Dio non è solo quella che, per il cristiano, sempre e di nuovo può annunciarsi nel *presente*. Essa è anche, e soprattutto, la parola che proviene dal passato. Si tratta di una parola che si trova ora depositata nel *corpus* dei testi sacri, cioè nell'Antico e nel Nuovo Testamento; si tratta di una parola che risulta mediata da una catena testimoniale e che dice dunque, e attesta, di precedenti incontri di Dio con l'uomo. Assumendo la forma della Scrittura, allora, la «parola» di Dio si dà *nelle parole degli uomini*. Si tratta insomma di una parola che *in sé* già risulta *relazione*, e che è tale, appunto, assumendo forme adatte all'interlocutore e da lui recepitibili.

Questo accade già nell'ebraismo, dove alla dimensione «acustica» della rivelazione divina, più volte ribadita nel racconto scritturale, si aggiunge il decisivo riferimento al testo stesso. Per il cristiano tuttavia, oltre a questo aspetto, c'è, ben lo sappiamo, molto di più. La Parola di Dio - quella parola che è relazione nella misura in cui si fa adatta all'interlocutore, quella «parola silenziosa» ed eternamente presente di cui parla Agostino - è Dio stesso nella persona del Figlio. Il comunicarsi di Dio all'uomo prende dunque forma concreta non solo in un testo, ma anzitutto nella carne che accoglie il Verbo. Ciò significa che il «dire di Dio», nonché la possibilità di dire Dio da parte degli uomini, sono dati non solo dalle parole depositate nella Scrittura, ma soprattutto dalla figura stessa del Cristo come immagine del Padre.

Questa concezione, bisogna sottolinearlo, riconosce enormi possibilità al linguaggio dell'uomo: anche se non pochi, in parallelo, sono i pericoli a cui essa lo sottopone. Infatti, ripeto, è ben vero che noi possiamo dire Dio in virtù del suo autocomunicarsi all'uomo. Ma, appunto, un tale autocomunicarsi avviene *nel tessuto delle parole e della carne* dell'uomo stesso. Il che significa, da un lato, che il linguaggio e il corpo dell'uomo, insieme, risultano

santificati: divengono cioè il luogo in cui si realizza davvero un'eccedenza, una sporgenza verso ciò che li trascende. Dall'altro lato però, proprio perché è nelle parole e nella carne dell'uomo che avviene questa rivelazione, c'è il rischio costante che l'eccedenza che essa comporta sia appiattita su di un livello umano, esclusivamente e troppo umano, e che risulti inibito ogni riferimento a uno spazio di ulteriorità.

La parola umana, dunque, è sempre sottoposta al pericolo di rinchiudersi in se stessa e di riportare ai propri schemi tutto ciò a cui si riferisce. Insomma: il Dio che si fa uomo, proprio perché assume la carne dell'uomo, offre all'uomo stesso - e al suo linguaggio, quale caratteristica che contraddistingue nel modo più proprio l'essere uomo dell'uomo - una prospettiva di liberazione, di apertura, di trascendimento. L'uomo, a sua volta, può accogliere questa possibilità, questa eccedenza che gli viene rivelata e che lo attraversa nel suo stesso parlare, oppure può esorcizzarla, assumendo ed esaltando le determinazioni della propria finitezza.

L'auspicata apertura, *però*, non è facile da realizzare e, soprattutto, difficile da conservare. Vi è sempre, infatti, nel dire dell'uomo una costante oscillazione fra apertura e chiusura fra quella parola umana che risulta trasfigurata in virtù del fatto che, in essa, si realizza l'autocomunicazione di Dio, e che dunque appare come il luogo privilegiato in cui il rapporto con Dio può essere salvaguardato, e quella stessa parola, invece, in cui l'annuncio risulta, per dir così, rinchiuso, tradito dalla sua espressione nella lingua dell'uomo. Resta l'oscillazione fra il recupero di quell'apertura che il linguaggio, per il cristiano, mantiene e il rischio, insito nel discorso umano, di ricondurre l'alterità entro le proprie categorie. Resta insomma l'oscillazione fra eccedenza e immanenza di quella parola con la quale l'uomo può rispondere all'autocomunicazione di Dio e ricercarne le tracce nel proprio stesso dire. Questo è dunque il *modo* in cui il discorso su Dio è ricondotto all'orizzonte delle sue possibilità. E appunto fra queste possibilità si gioca, si è sempre giocata, la sfida di «dire Dio».

5. *Dire Dio oggi.* Oggi questa sfida si gioca, come abbiamo visto, nel quadro di una diffusa indifferenza per le questioni religiose. Nell'epoca in cui viviamo, insomma, non è più sufficiente definire la *condizione* di un possibile discorso su Dio (cioè, come ab-

biamo mostrato, il fatto della sua preliminare autocomunicazione). Né basta individuare il *come*, il modo in cui un tale discorso è possibile (lo sfondo, cioè, di oscillazione fra quell'apertura e quella chiusura che, come abbiamo visto, sono insite nella struttura stessa del linguaggio). Nell'epoca dell'indifferenza religiosa, invece, è necessario porre, con forza e senza infingimenti, la domanda sul *perché* parlare - ancora? - di Dio.

Ma se la domanda va posta con chiarezza e decisione, la risposta non può essere affrettata. Essa deve risultare a tono. Come già dicevo, essa non può avere semplicemente il carattere di una mera esortazione a credere o risultare l'espressione di una pur convinta professione di fede. Tutto ciò, infatti, non basta a scalfire il «muro di gomma» dell'indifferenza. Bisogna invece approfondire in maniera adeguata sia lo spazio della domanda, sia l'ambito in cui si collocano le possibilità di una risposta. È questo, dicevo, il compito del filosofo. Ma, sia ben chiaro, la scelta di ammettere una tale domanda, così come la scelta di dare ad essa una particolare risposta, sono entrambe demandate alla libera valutazione di ciascuno di noi. Posto tuttavia, di nuovo, che sia chiaro il quadro in cui ciascuno di noi si trova a scegliere.

Il quadro di riferimento, oggi, è appunto quello in cui il problema del dire Dio può anche *non essere posto*. Anzi, lo si è sottolineato prima, nel contesto occidentale un tale problema per lo più *non viene posto affatto*. Perché altra, in verità, è la concezione del linguaggio che predomina: una concezione nella quale tutto rischia di essere ricondotto *all'immagine* che la parola può darne. La parola, propriamente, non è più *medio* di un rapporto, espressione di un'eccedenza. Essa è piuttosto strumento, *mezzo*: in primo luogo mezzo di trasmissione di informazioni, mezzo di predominio su di esse, mezzo di riproduzione di simulacri del reale.

Tutto, allora, può essere riportato all'interno dell'ambito chiuso del parlare. Tutto si risolve nell'appiattimento di una parola che si riproduce senza senso, disseminandosi come una chiacchiera da *talk show*. L'essere che può venir compreso è linguaggio, com'è stato detto. Il che significa, concretamente, che la rivelazione si trasforma in apparenza; che il «dire di Dio» si risolve nel dire dell'uomo, e che dunque, propriamente, scompare in quanto tale. Venendo meno la distinzione fondamentale fra questi due livelli - fra l'umano e il divino - si determinano insomma le condizioni, nel

linguaggio dell'uomo, per l'imporsi dell'indifferenza. E in tal modo l'indifferenza è in grado di estendersi per ogni dove, senza incontrare troppe resistenze. Nulla, dunque, è più in grado di coinvolgere, giacché, indifferentemente, «tutto è nulla». L'epoca dell'indifferenza religiosa, dominata da un linguaggio incapace di dire altro da sé, è l'epoca del nichilismo compiuto.

Ma noi sappiamo che questa *non* è l'unica possibile concezione del linguaggio. *Linguaggio è anche altro*: anzi, è *soprattutto altro*. La parola dell'uomo, di nuovo, è un atto di apertura. Parlando ad altri, parlando di altri, viene realizzato un legame e, nel contempo, è stabilita una differenza; è attuato un coinvolgimento all'interno della medesima prospettiva - quella che, magari, è il parlante ad imporre con il suo dire - e, parimenti, viene ribadita l'estraneità di colui o di colei o di ciò che, nel discorso, si cerca di coinvolgere. Linguaggio, da questo punto di vista, è sempre «metafora», in un senso originario del termine: trasposizione del mio dire in uno spazio di ulteriorità attraverso quelle parole che mi sono familiari. E proprio a partire da questo carattere «metaforico» è possibile sviluppare un'effettiva *etica della comunicazione*.

Certo: in tal modo, parlando, ci troviamo nuovamente sottoposti a un'oscillazione. Oscilliamo tra coinvolgimento e distacco, tra apertura e chiusura, tra affidamento e volontà di dominio: tutti eventi mediati dalla parola. Ciò, a ben vedere, vale non solo per il linguaggio religioso, ma, più in generale per la nostra stessa esperienza quotidiana di esseri parlanti.

Nel «dire Dio», però, questa situazione si presenta in maniera emblematica. Nel «dire Dio» c'è, da parte dell'uomo, la possibilità di recuperare quella tensione verso l'ulteriorità che, nell'oscillazione di coinvolgimento e distacco, è in generale all'opera ogni qualvolta egli parla. In tal modo recuperando, altresì, quel rapporto con l'altro, comunque rischioso, che è garanzia del fatto che l'indifferenza non ha, poi, l'ultima parola.

Si tratta insomma di scavare nella nostra stessa lingua, di metterle in luce tutte le potenzialità, di non accontentarsi di una soluzione univoca e semplificante, di comprendere ciò che contraddistingue nel profondo il nostro parlare, di riattivare possibilità antiche e nuove. Di tali possibilità il linguaggio religioso offre, come s'è visto, un'indicazione particolarmente felice. Il compito di «dire Dio» è infatti in grado di sollecitare all'apertura an-

che quel linguaggio e quel pensiero, propri della quotidianità, che sembrano ormai prigionieri dell'indifferenza, e di mostrare all'uomo una possibile via d'uscita dalla situazione in cui tutto risulta ormai apparente, tutto sembra uguale. Ecco, insomma, una possibile risposta al quesito in precedenza sollevato sul *perché* dire Dio nell'epoca dell'indifferenza religiosa.

Questa via resta, ben inteso, una *possibilità*. È il cristianesimo stesso, anzi, a richiedere che la particolare risposta a un problema, l'ipotesi di una soluzione, vengano intese non già come determinazioni necessarie, bensì quali opzioni possibili da sottoporre alla libera scelta personale. Un filosofo, e tanto più un filosofo della religione come chi vi parla, non può che accogliere questa istanza e cercare di restarvi fedele. Perché in questo rinvio alla libera scelta è inscritto il suo compito, la sua vocazione più profonda: quella di comprendere ciò con cui, di volta in volta, egli ha a che fare, senza trasformarlo nella proiezione dei suoi desideri; quella, insieme, di approfondire un tale stato di cose e, dunque, di istituire differenze all'interno di ciò che appare indifferenziato.

Da questo punto di vista, allora, credo che possa essere riconfermata quella sinergia tra istanze del sapere ed esigenze del credere, pur nel riconoscimento della reciproca autonomia, che si è proposta in varie forme e a più riprese nella tradizione religiosa dell'Occidente. E appunto in questo quadro - se si vogliono fare davvero i conti con l'epoca di indifferenza religiosa nella quale ci troviamo a vivere e con quel compito di «dire Dio» alla cui attuazione ogni cristiano risulta chiamato - spero che non sia stato del tutto inutile per voi avere ascoltato le mie parole.

Vi ringrazio in ogni caso, per l'attenzione.

“PRENDERSI CURA” DELLA PERSONA UMANA*

GIUSEPPE GIULIANO

1. Il titolo di questo intervento potrebbe trarre in inganno ed apparire quasi come l'appendice “buonista” di una riflessione che ha già detto tutto quello che di “concretamente utile” c'era da dire.

I contributi finora offerti sono stati davvero interessanti e puntuali: d'altra parte la serietà e la competenza dei relatori non lasciavano dubbi in proposito.

Parlare ora di “cura” e, più precisamente, del “prendersi cura” della persona umana equivale a riaffermare con decisione che a fondamento e al centro della prassi sanitaria non può non starci la persona umana: cioè la persona che è il malato, ma anche la persona che è l'operatore sanitario e tutte quelle persone che fanno l'istituzione sanitaria con le loro capacità di interazione sociale e culturale.

Centro e fondamento di un'efficace prassi sanitaria non può, dunque, che essere la persona umana, nella concretezza delle scelte e delle priorità del mutuo rapportarsi: la persona umana quale valore massimo nell'ordine della creazione, valore che ha valore in sé, valore di fine e mai di strumento, valore che “acquista valore” dalla sua costitutiva relazione al Dio della vita e della storia.

E non sembrano scontate queste affermazioni, perché scontate non sono: basta guardare con un po' di attenzione ad un certo agire sia in riferimento al rapporto medico-malato, sia in riferimento alla organizzazione politica ed economica del Servizio sanitario.

2. La problematica connessa all'*errore in medicina* partecipa ed evidenzia anch'essa quel “dramma” che sempre coinvolge un uomo (= l'operatore sanitario: medico, paramedico, amministrativo,...) che in tanto è un uomo; e, in quanto uomo, può “errare”.

Un uomo - l'operatore - posto in relazione singolarissima ad un altro uomo le cui possibilità sono per lo meno “vacillanti” e la cui

Giuseppe Giuliano
è
Docente di
Teologia
Morale

* *Intervento al convegno dell'Associazione Medici Cattolici Italiani su «L'errore in medicina»: 20 aprile 2002.*

esistenza può correre il rischio di essere ridotta allo stato di “materia biologica” di cui disporre, o a “pratica” da evadere secondo tempi indefiniti, o comunque ad un “caso” tra i tanti, di cui non porsi “più di tanto” il problema.

L’operatore e l’ammalato sono dunque persone umane che, a loro volta, vivono anche dell’inserimento in un contesto di persone che fanno una mentalità - una cultura (da “coltura”) - non di rado tentata di “aziendalizzare” all’eccesso una realtà squisitamente personale e dunque non imprigionabile in un tecnicismo economico di costo-beneficio o in un efficientismo disumanizzante intaccato da routine.

A questo proposito, una precisazione terminologica: per tutto ciò che coinvolge e riguarda la/e persona/e umana/e preferisco parlare di “efficacia” piuttosto che di “efficienza”.

3. Il “prendersi cura” della persona riguarda allora le persone tutte coinvolte nel “fatto” sanitario.

Riguarda, innanzitutto, il malato a cui sono rivolte le cure terapeutiche e che, perciò, giustifica la struttura sanitaria.

L’ammalato va dunque tutelato e curato nei diritti inalienabili alla vita e alla salute; egli è un uomo, una donna, è persona umana.

Ciò comporta la competenza professionale dell’operatore sanitario, unita a presenza vigile in un atteggiamento di “simpatia” intesa nel senso etimologico del termine, e cioè di disponibilità, di attenzione, di pazienza, di benevolenza: insomma, perizia tecnica unita a premura per le concrete situazioni del singolo malato.

Tali considerazioni motivano la necessità della conveniente preparazione professionale declinabile con la volontà responsabile nell’evitare i possibili errori in cui l’agire medico, come ogni agire umano, può incorrere.

La scienza medica, infatti, più di tutti gli altri saperi tecnico-scientifici, si presenta come un indispensabile strumento di servizio all’uomo nella realtà del suo essere personale, dal versante della sua vita-salute.

4. Ma il tema del “prendersi cura” riguarda necessariamente anche la persona dell’operatore e le persone coinvolte a vario titolo nella istituzione sanitaria.

Pure l’operatore è un uomo.

Ciò significa riscoprire la dimensione umana - semplice e straordinaria - di chi è impegnato nel servizio sanitario.

Ciò significa allontanare da sé ogni pretesa di “onnipotenza” e le non rare tentazioni di riduzionismo burocratico della prassi medica.

L'operatore sanitario è un uomo chiamato a servire la vita e la salute del suo prossimo: la medicina, infatti, da sempre, per sua intrinseca natura, non è per la morte ma per la vita e l'umanamente degna qualità della vita.

L'operatore sanitario - e il medico in primo luogo e a titolo tutto speciale - è stato perciò presentato come “ministro della vita” (cfr Giovanni Paolo II, 5.IV.1981) e dunque “collaboratore” del Dio amante della vita (cfr *Sap* 11,26); e la sua opera è stata descritta come “ministro terapeutico” (cfr Giovanni Paolo II, 28.XII.1978).

Ciò richiede, necessariamente, dedizione ed attenzione, competenza tecnica e aggiornamento professionale, attitudine alla riflessione e all'indagine scrupolosa, capacità di attenzione e di ascolto, serietà nel riconoscere sia gli errori che i successi, responsabilità etica, garanzia di fiducia e di fedeltà unite ad un certo grado di disinteresse: la stessa dignità personale e professionale dell'operatore sanitario esige tutto ciò.

E richiede anche sufficiente possibilità di riposo e di tempo libero, di studio e di formazione permanente, sensibilità coltivata per la propria umanità chiamata a raffinarsi e ad elevarsi in quei valori che rendono manifesta la luce del Divino in essa impressa.

In tal modo, il tema del “prendersi cura della persona” ridonda anche a vantaggio e a sostegno della strutturazione del Servizio sanitario.

Un cura, questa, che, oltre tutto, è preciso dovere di giustizia e di equità; il cui assolvimento si esprime nella “democraticità” dell'accesso ai mezzi terapeutici e nella vivibilità di essi nel quadro di una politica improntata alla difesa del preminente interesse umano nella società e nelle infrastrutture istituzionali e tecnologiche.

5. Allora: centralità della persona umana, umanizzazione della prassi e delle istituzioni, responsabilità etico-professionale, finissima umanità...

Tutto questo perché l'azione sanitaria, conservando e sviluppando l'originario suo carattere ippocratico, si muova con efficacia nella direzione dell'uomo, di tutto l'uomo e di tutti gli uomini.

Così l'*errore*, pur nella inevitabile statistica umana, può essere circoscritto, limitato e, talvolta, riparato.

E, forse, o senz'altro: anche da una rinnovata capacità di servire la persona e di rendere l'ambito sanitario sempre più centrato su di essa si può contribuire a realizzare una decisa umanizzazione della cultura dominante, riconoscendo nella concretezza dei nostri giorni la "naturale" dignità della persona umana, creata da Dio a sua immagine e somiglianza (cfr *Gen* 1,26).

BIANCA

BIANCA