RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

1

Anno XXII
marzo 2017

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

RTLu 1/2017

Editoriale

Manfred Hauke, *Liberaci dal maligno* 5

Articoli

Fabrizio Demelas, *"Liberaci dal male" o "Liberaci dal Maligno"? Un enigma tra le righe del Vangelo di Matteo* 9

Manfred Hauke, *L'esistenza del diavolo e l'influsso "ordinario" del maligno* 25

Helmut Moll, *I santi, i padri del deserto e l'azione straordinaria del demonio* 49

Pedro Barrajón, *Teologia dell'esorcismo come sacramentale* 67

Daniel G. Van Slyke, *L'ascendenza e la teologia del rito dell'esorcismo maggiore (1999/2004)* 105

Contributi

Massimo Introvigne, *Il satanismo fra realtà e mito* 153

Beatrice Ugolini, *Alcune fonti rilevanti del satanismo contemporaneo* 167

Andrzej Kobyliński, *Il ritorno del diavolo e la pentecostalizzazione del cristianesimo* 181

Arturo Cattaneo, *La preparazione al matrimonio alla luce di* Amoris laetitia 193

Călin-Daniel Paţulea, *Uguaglianza di genere, i diritti delle donne e la religione* 213

Vincenzo Rosito, *Il ruolo e le forme della contingenza nell'orizzonte postsecolare* 227

Mihai Afrentoae, *Il* background *culturale-religioso della Lettera ai Galati* 237

Miscellanea

Gerhard Müller, *La Chiesa: quale speranza per la società?* 261

Inos Biffi, *Il volume di Joseph Ratzinger su "L'insegnamento del Concilio Vaticano II". Presentazione in occasione del 90° compleanno di papa Benedetto XVI* 277

Jacques Servais, *Intelligenza e discernimento nel pensiero di Henri de Lubac* 285

Recensioni

Nello Cipriani, *La teologia di sant'Agostino. Introduzione generale e riflessione trinitaria* (Damian Spataru) 299

Giorgio Campanini, *Il filosofo e il monsignore. Maritain e Montini, due intellettuali a confronto. Con testi inediti* (Markus Krienke) 303

Linda Pocher, *L'uomo e la donna nel disegno di Dio* (Giorgio Ghio) 307

Francesco Alfieri – Mirko Integlia (eds.), *L'università oggi e le sue sfide. Studi in onore di mons. Enrico Dal Covolo* (Giorgio Ghio) 313

Editoriale
"Liberaci dal maligno"

Manfred Hauke
Facoltà di Teologia, Lugano

La preghiera più significativa del cristianesimo è senz'altro il Padre nostro, insegnato da Gesù Cristo stesso ai suoi discepoli. Nella versione riportata nel Vangelo di Matteo, nell'invocazione finale preghiamo dicendo: «liberaci dal male». Come dimostra il primo articolo del nostro numero, di *Fabrizio Demelas*, quella frase potrebbe essere tradotta anche diversamente: "*liberaci dal maligno*". Nel contesto del Vangelo di Matteo, il maligno assume una connotazione ben precisa come avversario del Signore, il quale lo vince, come si vede già nel racconto della tentazione nel deserto.

La fede cristiana si sa confrontata non soltanto con "il male" in generale, frutto del peccato umano, bensì anche con il maligno (Satana, il diavolo) come potenza personale. L'esistenza del diavolo è stata oggetto di dibattiti all'interno del cristianesimo sin dall'epoca dell'Illuminismo, il quale faceva fatica ad accettare una realtà personale del male. La discussione sull'esistenza personale o meno del diavolo si ritrova anche attualmente. L'articolo di *Manfred Hauke* cerca di fare il punto su questo dibattito, collegandolo con il centro cristologico della teologia. Per non focalizzare l'attenzione dei lettori esclusivamente su fenomeni straordinari (come la possessione diabolica), il contributo introduttivo si dedica in modo particolare all'influsso "ordinario" dei demoni, vale a dire alla tentazione e alla vittoria sulle aggressioni morali del maligno.

Lo sguardo all'azione straordinaria del maligno inizia con uno studio di *Helmut Moll* dedicato ai Santi, partendo dai Padri del deserto. Tutta la storia della Chiesa è consapevole che anche dopo il Battesimo può esserci un influsso preternaturale degli spiriti cattivi, combattuto in maniera particolarmente efficace dai Santi. Come esempi illustri, l'autore presenta le figure di san Martino di Tours (per la Chiesa antica), della beata beghina Cristina di Colonia (per il Medioevo) e di san Pio da Pietrelcina. Per mezzo della grazia, i Santi hanno vinto la potenza del diavolo e manifestato la presenza del regno di Dio.

Gesù ha liberato gli indemoniati dai demoni attraverso l'esorcismo, il comando di andarsene rivolto agli spiriti cattivi. L'esorcismo, affidato ai suoi discepoli, fa parte

delle realtà indispensabili legate alla missione del Salvatore. Quest'incarico va inserito nella riflessione sistematica sui sacramentali, i quali costituiscono quasi una "irradiazione" del cosmo sacramentale. *Pedro Barrajon* offre qualche precisazione sulla teologia dei sacramentali con uno sguardo speciale all'esorcismo. In un primo momento, l'autore presenta un percorso sia storico che sistematico sui sacramentali. Seguono delle considerazioni teologiche, liturgiche e pastorali sull'esorcismo.

Nel 1999 è apparsa una nuova parte del rituale dedicata all'esorcismo, arrivata ad una seconda edizione nel 2004. È molto utile fare un paragone tra questa liturgia recente e la sua versione precedente (del 1953), che risale al *Rituale Romanum* del 1614. *Daniel G. Van Slyke* dimostra, mediante precise comparazioni letterarie, la continuità strettissima del Rituale del 1953 con quello del 1614 e con le fonti medievali. Il rito recente contiene in massima parte preghiere nuove ed è concepito più come azione liturgica volta all'edificazione dei fedeli che come potente arma spirituale contro i demoni a beneficio degli ossessi.

Massimo Introvigne, direttore del Centro Studi sulle Nuove Religioni (CESNUR), contribuisce con una panoramica sociologica e storica del satanismo, facendo tesoro di una sua ampia monografia recente. L'autore offre una definizione del satanismo e ripercorre la sua storia, che inizia nel sec. XIX, con un primo inizio nel sec. XVII: "Il satanismo tra realtà e mito".

Uno sguardo supplementare al satanismo si trova nell'articolo della criminologa *Beatrice Ugolini*, la quale descrive "alcune fonti rilevanti del satanismo contemporaneo". Ne fa parte anche l'opera dello psicologo svizzero Carl Gustav Jung.

La riflessione teologica sulla liberazione dal maligno e la relativa pastorale devono fare oggi i conti con due estremi: da una parte una negazione illuministica e superficiale dell'esistenza personale del diavolo, dall'altra una riscoperta squilibrata delle realtà rimosse in seguito agli eventi del "1968". Qui ci vorrebbe un sano equilibrio, oltre che una saggia collaborazione tra teologia e scienze umane. Il teologo polacco *Andrzej Kobyliński* descrive, riguardo alla sua patria, come il processo di pentecostalizzazione abbia cambiato, in una maniera molto problematica, la comprensione dell'opera diabolica. La Chiesa dovrebbe difendere la propria tradizione, radicata nel mandato di Gesù, eliminare gli abusi pseudo-carismatici e tenere conto di tutti i fattori rilevanti per valutare i casi concreti.

Al di là della tematica specifica del nostro quaderno, "Liberaci dal maligno", il presente numero della rivista riporta ancora altri contributi su vari temi.

Vi è stato un vivissimo dibattito, che è ancora in corso, sull'esortazione apostolica postsinodale *Amoris laetitia* di Papa Francesco. La discussione si è concentrata su vari punti inerenti al cap. VIII (sui divorziati civilmente risposati), ma c'è stata relativamente poca attenzione alle parti non controverse. *Arturo Cattaneo* cerca di colmare questa lacuna con la sua esposizione sulla preparazione al matrimonio alla luce dell'*Amoris laetitia*. L'autore analizza brevemente le principali cause della crisi

del matrimonio. Sulla base degli spunti e suggerimenti del Papa, il teologo evidenzia una possibile traccia per la preparazione immediata al matrimonio.

Il biblista *Calin-Daniel Patulea* offre una riflessione di base su "*Uguaglianza di genere*, i diritti delle donne e la religione". Partendo dalla Sacra Scrittura, si valorizza l'uguale dignità e la complementarietà tra uomo e donna, creati ad immagine di Dio. L'Incarnazione di Cristo ha permesso di ritrovare non soltanto una nuova relazione con Dio, ma anche un rapporto rinnovato tra uomo e donna.

L'articolo del filosofo *Vincenzo Rosito* tratta del ruolo e delle forme della *contingenza nell'orizzonte postsecolare*. L'idea di contingenza si trova sia nella teologia contemporanea sia nelle scienze sociali. L'investigazione mostra la centralità dell'orientamento alla Trascendenza nel contesto odierno.

La *lettera* che forse caratterizza di più l'impostazione teologica dell'apostolo Paolo è quella *ai Galati*. *Mihai Afrentoae* descrive il *background* religioso e culturale della popolazione galata, a cui si rivolge l'appello evangelico alla conversione.

La sezione "Miscellanea" inizia con la documentazione della visita del *Cardinale Gerhard Ludwig Müller* presso la nostra Facoltà del 15 marzo 2017. Riportiamo la predica e la conferenza accademica, che si è focalizzata sulla virtù teologale della *speranza*: "La Chiesa: quale speranza per la società?".

Mons. *Inos Biffi*, il quale ha ricevuto, nel 2016, il premio Joseph Ratzinger, ci presenta poi una sua riflessione su *Joseph Ratzinger e l'insegnamento del Vaticano II*, in occasione del 90º compleanno di Papa Benedetto XVI.

P. *Jacques Servais* SJ ricorda infine il pensiero di *Henri de Lubac su intelligenza e discernimento*. Nell'intelligenza non va dimenticata la chiamata alla vita soprannaturale della grazia.

Il presente quaderno presenta, insomma, una grande varietà di temi e di approcci. Il Cristo Salvatore ci permette di vincere le forze del male e di dare una speranza al mondo nella comunità della Chiesa.

"Liberaci dal male" o "Liberaci dal Maligno"? Un enigma tra le righe del Vangelo di Matteo

Fabrizio Demelas*

1. Liberaci dal male o Liberaci dal Maligno? Un problema aperto

Il Padre Nostro, la preghiera per eccellenza di tutti i Cristiani che unisce nell'invocazione le diverse Chiese, contiene una espressione che interessa da vicino il tema della presenza e dell'azione del male o del soggetto cui il male può essere riferito.

Il testo è quello di Mt 6,13b, una delle due invocazioni del Padre Nostro proprie della versione del Primo Vangelo. Qui leggiamo ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, una frase che può essere tradotta tanto con "liberaci dal male", dove "male" può essere inteso in vario modo, oppure con "liberaci dal maligno", dove "maligno", invece, è una precisa realtà personale.

La questione ruota intorno al lemma πονηρός, un aggettivo impiegato spesso anche in forma sostantivata, che nel Nuovo Testamento compare 75 volte, in quasi tutti i libri. Harder ricorda: «Il diverso modo di intendere questo passo penetra fin nei contrasti confessionali. Gli orientali leggono τοῦ πονηροῦ al maschile, la chiesa occidentale – salvo Tertulliano – al neutro: *il male*. Già la *Vetus Latina* traduce: *libera nos a malo*. Lutero si riallaccia alla tradizione, anche se nel Grande Catechismo mostra di includere in questo male il diavolo "cattivo, malvagio, nemico capitale". Nel suo commento a *Mt 6,13* Calvino lascia aperto il problema se πονηροῦ vada inteso in senso neutro o maschile, ma riferisce l'interpretazione neutra al peccato»[1].

---

* L'autore, dottore in Teologia, svolge attività quale biblista nella Diocesi di Cagliari ed è docente invitato di Sacra Scrittura presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose annesso alla Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna. Nel recente passato ha collaborato con la cattedra di Teologia del Nuovo Testamento presso la Facoltà di Teologia di Lugano. E-mail: fabrizio.demelas@gmail.com.

1 G. Harder, πονηρός, in G. Kittel – G. Friedrich, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (GLNT), VI, Brescia 1971, 1393-1394.

Nella sua accurata analisi, Harder spiega che nell'antichità greca a quel lemma era associato il significato di "sbagliato, inadatto, cattivo", oltreché di "malvagio" in senso etico. Circa l'uso anticotestamentario, Harder riassume così: «Una rassegna di tutti i passi dei LXX nei quali πονηρός ricorre rivela che nella maggioranza dei casi (220 su 360) il termine ha valore morale»[2]. Nel Nuovo Testamento, invece, oltre all'uso aggettivale del termine, Harder segnala l'uso sostantivato, riferito tanto agli uomini, specie al plurale, οἱ πονηροί, con il significato di "i malvagi", quanto al singolare, dove «indica anche colui che è l'avversario di Dio, il diavolo». E prosegue evidenziando un particolare che induce ad avvicinarsi alla questione con prudenza: «Questo è un uso caratteristico del N.T., senza esempio nell'ambiente nel quale si diffonde il cristianesimo primitivo»[3].

Quale lettura è preferibile? Il problema è concreto, dati i risvolti dottrinali e teologici di non poco conto. L'interpretazione al maschile, infatti, presuppone il riferimento alla realtà, ontologica ed esistenziale, del "Maligno", aprendo, così, il problema della sua stretta relazione con l'umano. Ma anche l'interpretazione al neutro non è priva di difficoltà: accanto al "male" inteso come ciò che è negativo in senso ampio e generico, si può vedere un riferimento a "il Male", come realtà a sé, con il pericolo di cadere in un sottile dualismo di sapore manicheo. A questo genere di difficoltà, si aggiunge la collocazione dell'intera espressione di Mt 6,13b: siamo nel cuore del primo dei grandi discorsi di Gesù stesso. Si tratta, dunque, di interpretare e cogliere un aspetto di uno dei suoi principali insegnamenti.

Orientarsi è senz'altro difficile, così come non è semplice fondare su basi concrete la decisione per una delle lettura possibili. Conduciamo la nostra analisi prendendo le mosse dall'uso del lemma in Matteo e proseguendo con uno sguardo a ciò che i Padri della Chiesa e gli autori cristiani dell'antichità leggevano in questa espressione. Scorrendo alcuni pareri di esegeti contemporanei, concluderemo con una proposta che, senza la pretesa di essere risolutiva, ci sembra offra una sintesi delle diverse sensibilità.

2. L'uso di πονηρός nel vangelo di Matteo

Matteo è l'autore neotestamentario che fa il maggior uso di πονηρός, contando 24 ricorrenze sulle 75 totali.

Nel Discorso del Monte, il brano nel cui contesto è inserito il Padre Nostro, l'evangelista impiega il lemma varie volte, utilizzandolo sia come aggettivo che come

2 *Ibid.*, 1370.

3 *Ibid.*,1389.

sostantivo, sia al singolare che al plurale. La prima ricorrenza è quella di 5,11, nell'ultima pericope delle Beatitudini, dove leggiamo εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν, «diranno ogni sorta di male contro di voi»[4]; qui è evidente che ci troviamo di fronte al neutro πονηρῷ impiegato come sostantivo.

I problemi nascono con le due ricorrenze di 5,37.39. Al v. 37 leggiamo τὸ δέ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν; le traduzioni più conosciute leggono il riferimento personale: «il di più viene dal Maligno»[5]. Poco oltre, al versetto 39, Gesù afferma: μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ; le traduzioni[6] sono più omogenee nel riferire ponhrù a una persona malvagia.

Qualche versetto più avanti, in 5,45, Matteo usa πονηρός in senso sostantivato, ma al maschile plurale, riferito agli uomini, quando ricorda che il Padre τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς, «fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni».

Sempre nell'ambito del Discorso del Monte, la ricorrenza di 6,23 mostra un uso aggettivale di πονηρός, non riferito a persone, ma a cose, in questo caso all'occhio, metafora dell'animo umano; il significato corrente nelle traduzioni è «malato», ma, dato il senso metaforico, potrebbe non essere fuori luogo un senso morale. La ricorrenza di 7,11 presenta ancora l'uso aggettivale, questa volta in senso morale riferito agli stessi ascoltatori di Gesù: εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες, «Se voi, dunque, che siete cattivi». Il senso aggettivale non morale ritorna in 7,18, dove «πονηρός è detto di frutti in quanto sono *inutilizzabili*, *inutili*»[7].

---

4 Dove non specifichiamo, la traduzione italiana citata è tratta dalla versione CEI 2008.

5 Così CEI 2008, che utilizza anche l'iniziale maiuscola. Le versioni italiane *Nuova Versione della Bibbia* delle edizioni San Paolo (1995), e, in ambito riformato, *La Nuova Diodati* (1991) e *La Sacra Biblia Nuova Riveduta* (1994), accolgono la stessa lettura, senza riportare l'iniziale maiuscola. La *TILC* preferisce rendere con il più diretto «Tutto il resto viene dal diavolo». La *Vulgata* riportava, invece, «Quod autem his abundantius est a malo est». La *English Standard Version* (2001) traduce con «Anything more than this comes from evil». In lingua tedesca, la *Revidierte Lutherbibel* (1984) sceglie per il riferimento al neutro, inteso come ciò che è negativo «Was darüber ist, das ist vom Übel», mentre la versione *Munchener NT* (1998) opta per una lettura al neutro, ma con riferimento al Male in sé: «Das Mehr aber als dieses ist vom Bösen».

6 CEI 2008 riporta «Non opporvi al malvagio», con l'iniziale minuscola, con chiaro riferimento all'uomo malvagio. Stessa scelta fanno anche *La Nuova Diodati* («Non resistere al malvagio») e *La Sacra Biblia Nuova Riveduta* («Non contrastate il malvagio»). La *English Standard Version* segue questa stessa linea con «Do not resist the one who is evil», come la *TILC* che riporta «Non vendicatevi contro chi vi fa del male». Invece, la *Nuova Versione della Bibbia* fa riferimento al male in generale: «Non resistere al male», allineandosi alla *Vulgata* che, coerente con quanto aveva reso per la ricorrenza precedente, traduce con «Non resistere malo». In lingua tedesca la *Munchener NT* mantiene la stessa lettura della ricorrenza precedente («Nicht dem Bösen widerstehen»), così come la *Revidierte Lutherbibel*: «Nicht widerstreben sollt dem Übel». Harder ritiene che in entrambi i versetti l'evangelista faccia riferimento a ciò che è male, e propone di seguire la Vulgata leggendo τῷ πονηρῷ come sostantivo neutro (G. Harder, πονηρός, 1397-1398).

7 G. Harder, πονηρός, 1378.

Al di fuori del primo discorso di Gesù, Matteo usa ancora il lemma come aggettivo con significato morale riferito a persone in 12,34, dove πονηροὶ è rivolto ai Farisei, che Gesù ha appena apostrofato come «razza di vipere!». Lo stesso uso si trova in 12,35.39, nel seguito del confronto tra Gesù e i suoi avversari. Gli usi successivi dell'aggettivo non fanno riferimento a persone. Così in 15,19, dove troviamo διαλογισμοὶ πονηροί, «propositi malvagi», e in 20,15, dove, al termine della parabola degli operai nella vigna, ritorna il riferimento all'occhio, anche questa volta metafora dell'atteggiamento interiore. È interessante notare, nell'ambito dell'uso aggettivale di πονηρός nel Primo Vangelo, anche la ricorrenza del comparativo πονηρότερα, in 12,45, dove è riferito a spiriti, ma in modo esplicito: πνεύματα πονηρότερα ἑαυτοῦ, «spiriti peggiori di lui».

L'uso sostantivato, al di fuori del Discorso del Monte, ritorna in 9,4, dove il plurale πονηρὰ è riferito alle «cose malvagie» oggetto dei pensieri degli Scribi, e in 13,49 dove indica la separazione degli uomini giusti dai malvagi nel giudizio finale: οἱ ἄγγελοι καὶ ἀφοριοῦσιν τοὺς πονηροὺς ἐκ μέσου τῶν δικαίων, «[verranno] gli angeli e separeranno i cattivi dai buoni». Ancora, nello stesso senso, in 22,10 ritroviamo πονηρός come sostantivo, con la stessa formula di 5,45: il versetto si trova nella parabola del banchetto nuziale e narra che i servi radunarono πονηρούς τε καὶ ἀγαθούς, «cattivi e buoni», persone che si ritrovano invitate al banchetto. Invece, in 13,38, il riferimento al male, con l'uso di πονηρόν in senso neutro, è abbastanza chiaro.

Oltre a 5,37, esiste, nel testo di Matteo, un'altra ricorrenza in cui πονηρός sembra riferito al malvagio nemico di Dio: ἔρχεται ὁ πονηρὸς, «viene il Maligno» (13,19). «Senza alcun dubbio in *Mt. 13,19* ὁ πονηρός è il diavolo», afferma Harder[8]. La sua certezza deriva dal fatto che i passi paralleli di Mc 4,15 e Lc 8,12 in luogo di ὁ πονηρός riportano rispettivamente ὁ Σατανᾶς e ὁ διάβολος. È vero, però, che Matteo conosce e utilizza entrambe le denominazioni proprie del tentatore, quando gli occorrono. Lo fa, per esempio, nel racconto delle tentazioni[9] di Gesù di 4,1-11 o ancora in 12,26, oppure in 13,39, per non citare che alcuni casi. Se, dunque, in 13,19 l'evangelista impiega πονηρός anziché ὁ Σατανᾶς o ὁ διάβολος, è legittimo pensare che intendesse fare una scelta diversa rispetto agli altri Sinottici.

Questa ampia varietà di impiego di πονηρός da parte di Matteo non consente, di per sé, di dare alla ricorrenza di 6,13b una lettura univoca. Il problema della lettura dell'invocazione resta, quindi, aperto.

---

8 *Ibid.*, 1389.

9 In proposito si può vedere E. Haag, *Biblische Aussagen zur Existenz und Funktion des Bösen*, in Trierer theologische Zeitschrift 124 (2015) 70-72.

3. Mt 6,13 nell'interpretazione dei Padri della Chiesa e dei primi scrittori cristiani

Quanto propongono i Padri della Chiesa e i primi autori cristiani a proposito dell'emistichio di Mt 6,13b non aiuta a uscire dall'incertezza.

Tertulliano, nel suo *De Oratione*, composto tra il 200 e il 206, commentando il Padre nostro, scrive: «Ipse [Jesus Christus] a diabolo temptatus, praesidem et artificem temptationis demonstravit. Hunc locum posterioribus confirmat: *Orate*, dicens, *ne tentemini (Luc., XXII, 46).* Adeo tentati sunt Dominum deserendo, qui somno potius indulserant quam orationi. Eo respondet clausula interpretans quid sit: *Ne nos deducas in tentationem*. Hoc est enim: SED DEVEHE NOS A MALO»[10] (*De Oratione*, 8,10). Come faranno tanti altri interpreti dopo di lui, Tertulliano legge l'ultima invocazione del Padre Nostro in stretta connessione con la precedente, come un completamento utile a comprenderla: il Maligno è l'autore della tentazione oggetto dell'invocazione di 13a; in 13b il riferimento diretto è al male; ma il male non è una entità a sé, quanto piuttosto quella realtà negativa in cui la persona può venire a trovarsi in seguito alla caduta di fronte alla tentazione del Maligno.

Origene, nel suo trattato Περὶ εὐχῆς, risalente a dopo il 231, dedica una sezione al Padre Nostro, dal titolo Εξὴγησεις τῆς προσεὐχῆς κυριακῆς. In questo scritto, a proposito dell'ultima invocazione, afferma «Jam et Lucas mihi videtur per illud, *Ne nos inducas in tentationem*, virtualiter quoque docuisse illud: *Libera nos a malo*: quodque merito ad discipulum jam provectum Dominus per compendium locutus est, clarius vero ad populum, doctrina magis perspicua indigentem. Liberat autem nos Deus a malo, non cum hostis nunquam ingruit, nullisve nos artibus suis aut ministri suae voluntatis oppugnat, sed cum eum vincimus, (in acie) viriliter stando contra ea quae eveniunt»[11].

---

[10] PL 1, 1164. V. Bonato traduce così: «Gesù Cristo stesso si lasciò tentare da Satana per farci scoprire, in quest'ultimo, l'origine e l'artefice della tentazione. Egli conferma questa verità quando poi dice: "Pregate per non entrare in tentazione". E questo è tanto vero che furono tentati, abbandonando il Signore, per aver preferito darsi al sonno piuttosto che alla preghiera. L'ultima domanda ci spiega d'altronde il significato di non indurci in tentazione, ossia: Ma liberaci dal male» (http://bibbiasalmi.blogspot.it/2011/07/commento-di-tertulliano-al-pater.html).

[11] Εξὴγησεις τῆς προσεὐχῆς κυριακῆς, 19 (Versione latina tratta dalla edizione di Basilea, 1694). Notiamo che nel suo testo Origene continua a impiegare πονηρός, tanto nelle citazioni evangeliche, quanto nella sua interpretazione. Soltanto nella conclusiva Παràφρασις εὐχῆς τῆς κυριακῆς, in calce al testo di Basilea, si legge: Πονηρός δέ ἐστὶν ὁ διάβολος. Tenendo presente questa lettura, possiamo tradurre: «Mi sembra che già anche Luca, a proposito di "Non ci indurre in tentazione", indicasse in modo implicito "Liberaci dal Maligno". In effetti, davanti a un discepolo già provetto, il Signore parlò in un modo stringato, mentre davanti al popolo, bisognoso di un insegnamento più comprensibile, in un modo senz'altro più chiaro. Ora, il Signore ci libera dal Maligno non quando il nemico talvolta ci assale e ci combatte con qualsiasi sua insidia e con i servi della sua volontà, ma quando noi lo vinciamo, stando saldi e con coraggio nel combattimento contro le cose che accadono».

Con Origene si apre la posizione di scuola greca, che interpreta il πονηροῦ di 13b come un sostantivo maschile: siamo di fronte al nemico di Dio, a una realtà personale che combatte contro gli uomini, e contro cui gli uomini si trovano a confrontarsi, chiamati alla vittoria.

Cipriano, vescovo e martire di Cartagine, nel suo scritto che risale al 252, riconosce la presenza di un "avversario", collegandola con il primo emistichio del v. 13. Quanto alla lettura di πονηροῦ, però, propende per il neutro: «In novissimo enim ponimus, SED LIBERA NOS A MALO, comprehendentes adversa cuncta quae contra nos in hoc mundo molitur inimicus»[12] (*De Oratione Dominica*, 27). Nella lettura dell'ultima invocazione, siamo in grado di comprendere, afferma Cipriano, «tutte quelle avversità che il nemico organizza in questo mondo contro di noi». Si parla, dunque, di male, inteso come l'opera del Maligno contro gli uomini.

Tra gli altri Padri[13], citiamo Agostino[14]. Il vescovo di Ippona è autore di ben sette studi sul Padre Nostro. Uno di questi è il *De Sermone Domini in montem*, dove scrive: «Ad hoc itaque pertinet quod sic dicitur, *Sit autem sermo vester, Est, est; Non, non:* hoc bonum est et appetendum. *Quod autem amplius est, a malo est*; id est, si iurare cogeris, scias de necessitate venire infirmitatis eorum quibus aliquid suades: quae infirmitas utique malum est, unde nos quotidie liberari deprecamur, cum dicimus, *Libera nos a malo (Matth. VI, 13)*. Itaque non dixit, Quod autem amplius est, malum est; tu enim non malum facis, qui bene uteris juratione, quae etsi non bona, tamen necessaria est, ut alteri persuadeas quod utiliter suades: sed *a malo est*, illius cajus infirmitate jurare cogeris. Sed nemo novit nisi qui expertus est, quam sit difficile et consuetudinem jurandi exstinguere, et numquam temere facere quod nonnumquam facere necessitas cogit»[15] (I, 17.51). Più avanti, Agostino afferma: «Ultima et septima petitio est, *Sed libera nos a malo*. Orandum enim est, ut non solum non inducamur in malum, quo

---

12 PL 4, 537.

13 In epoca patristica, scrissero sull'argomento anche Gregorio di Nissa (335-395), con le sue cinque *Homiliae in Orationem dominicam*, Giovanni Crisostomo (344-407), autore di due trattati sul Padre nostro, Pietro Crisologo (390 ca. – 450), autore di sei omelie sulla preghiera insegnata da Gesù, e Isidoro di Alessandria (450 ca.-520 ca.). Tra i Padri medioevali, ricordiamo Bonaventura da Bagnoregio, autore, tra l'altro, di *Expositiones in Testamentum novum*. Nell'ambito di quest'opera, scrisse una *Expositio in capitulo VI S. Matthaei de oratione Dominica*.

14 La traduzione di tutti i brani di Agostino è tratta dal sito www.augustinus.it.

15 PL 34, 1255-1256. *«Sia il vostro discorso: sì sì, no no*. Questo è un bene e da conseguire. *Il di più è dal male*, cioè se sei costretto a giurare, sappi che proviene dalla debolezza di coloro ai quali inculchi qualche verità. E questa debolezza è certamente un male, dal quale ogni giorno invochiamo di essere liberati, quando diciamo: *Liberaci dal male*. Perciò non ha detto: il di più è un male; tu infatti non commetti un'azione malvagia perché usi bene del giuramento il quale, sebbene non buono, è tuttavia indispensabile per convincere l'altro di ciò che inculchi utilmente, ma esso proviene dal male di colui, dalla cui debolezza sei costretto a giurare. Ma soltanto chi lo ha sperimentato sa quanto sia difficile reprimere l'abitudine di giurare e di non compiere mai sconsideratamente un atto che talora la necessità costringe a compiere».

caremus, quod sexto loco petitur; sed ab illo etiam liberemur, quo iam inducti sumus. Quod cum factum fuerit, nihil remanebit formidolosum, nec omnino metuenda erit ulla tentatio. Quod tamen in hac vita quamdiu istam mortalitatem circumferimus, in quam serpentina persuasione inducti sumus, non sperandum est posse fieri; sed tamen aliquando futurum sperandum est, et haec est spes quae non videtur»[16] (II, 9, 35). Proseguendo nel testo, si trova un'ulteriore conferma della sua lettura: «Et tentationes temporalem istam vitam infestant; non autem erunt, cum perfectum erit quod dictum est, *Abscondes eos in abscondito vultus tui (Psal. XXX, 21)*. Et malum, a quo liberari optamus, et ipsa liberatio a malo ad hanc utique vitam pertinet, quam et iustitia Dei mortalem meruimus, et unde ipsius misericordia liberamur»[17] (II, 10,37).

Questi testi mostrano con chiarezza che, per Agostino, il significato legato a πονηροῦ è l'incompletezza nel possesso del bene, una incompletezza, una carenza che è vissuta e percepita come "male".

Un altro scritto in cui Agostino conferma ancora una volta questa sua lettura si trova nelle *Epistolae*, in particolare nell'epistola indirizzata alla vedova romana Proba. Anche qui, Agostino abbraccia la dizione di πονηροῦ al neutro, nel senso più generale e ampio. Queste le sue parole: «Cum dicimus, *Libera nos a malo (Matth. VI, 9-13)*, nos admonemus cogitare, nondum nos esse in eo bono ubi nullum patiemur malum. Et hoc quidem ultimum quod in dominica oratione positum est, tam late patet, ut homo christianus in qualibet tribulatione constitutus in hoc gemitus edat, in hoc lacrymas fundat, hinc exordiatur, in hoc immoretur, ad hoc terminet orationem. His enim verbis res ipsas memoriae nostrae commendari oportebat»[18] (*Augustinus Probae*, 11, 21).

Alla posizione di Agostino fa esplicito riferimento Tommaso d'Aquino, che, nel suo commento al Padre Nostro, a proposito dell'ultima invocazione così scrive: «Supra docuit nos Dominus petere veniam peccatorum, et quomodo possumus vitare tentationes: hic vero docet petere praeservationem a malis. Et haec petitio est

---

16 PL 34, 1284-1285. «L'ultima e settima richiesta è: *Ma liberaci dal male*. Si deve infatti pregare non solo di non essere indotti al male, di cui siamo privi, e questo si chiede al sesto posto, ma di essere liberati da quello, al quale siamo stati indotti. E quando questo avverrà, non rimarrà nulla di temibile e non si dovrà più temere alcuna tentazione. Però non si deve sperare che questo possa avvenire in questa vita, finché portiamo in giro la soggezione alla morte, alla quale siamo stati indotti dalla suggestione del serpente; tuttavia si deve sperare che avverrà, e questa è una speranza che non si sperimenta».

17 PL 34, 1286. «E le tentazioni travagliano questa vita posta nel tempo; non vi saranno più, quando si avvererà quel pensiero: *Li nasconderai nel segreto del tuo volto*. E il male, da cui desideriamo di essere liberati, ed anche la liberazione dal male appartengono a questa vita che per la giustizia di Dio abbiamo meritato soggetta a morire e da cui per la sua misericordia saremo liberati».

18 PL 33, 502. «Quando diciamo: Liberaci dal male, ci rammentiamo di riflettere che non siamo ancora in possesso del bene nel quale non soffriremo alcun male. Queste ultime parole della preghiera del Signore hanno un significato così largo che un cristiano, in qualsiasi tribolazione si trovi, nel pronunciarle emette gemiti, versa lacrime, di qui comincia, qui si sofferma, qui termina la sua preghiera. Con queste parole era opportuno affidare alla nostra memoria le verità stesse».

generalis contra omnia mala; scilicet peccata, infirmitates et afflictiones, sicut dicit Augustinus. Sed quia de peccato et tentatione dictum est, dicendum est de aliis malis, scilicet adversitatibus et afflictionibus omnibus huius mundi; a quibus Deus liberat quadrupliciter. Primo ne superveniat afflictio. […] Secundo liberat quando in afflictionibus consolatur. […] Tertio quia afflictis tot bona facit quot tradunt mala oblivioni. […] Quarto quia tentatio et tribulatio convertitur in bonum»[19] (*In Orationem Dominicam*, 7). È evidente, da questo testo, che anche Tommaso legge πονηροῦ al neutro. Questo non significa, però, che egli non riconosca la presenza diabolica personificata. Poco prima, infatti, commentando la prima parte del v. 13, Tommaso afferma che «Diabolus fortissime tentat. […] Unde et signanter dicitur tentator» (*In Orationem Dominicam*, 6)[20].

4. "Il Maligno", una lettura che piace agli esegeti di oggi

Gli esegeti contemporanei non riconoscono alla questione una particolare rilevanza. Tuttavia, pur dividendosi sulla lettura dell'emistichio di Mt 6,13b, preferiscono la lettura personale di πονηροῦ. Vediamo alcune delle lettura proposte.

Viviano ha qualche dubbio, ma propende per la lettura di πονηροῦ al maschile, con riferimento alla realtà personale del demonio: «*male*: Quasi certamente si riferisce al maligno il demonio, il male personificato»[21]. Albright e Mann fanno la stessa scelta, senza mostrare dubbi, e traducono ἀπὸ τοῦ πονηροῦ con «*from the Evil One*»; quindi proseguono commentando l'espressione con un riferimento paolino: «Paul's letters give frequent warnings on the devil's onslaughts in the time of the Kingdom's

---

[19] «Nelle due domande precedenti il Signore ci ha insegnato a chiedere il perdono dei peccati e il modo di evitare le tentazioni. Qui invece ci insegna a chiedere di essere preservati dal male. Ed è questa una richiesta generale che – come fa osservare Agostino – riguarda tutti i mali, sia i peccati che le infermità, le avversità e le afflizioni. Ma poiché del peccato e delle tentazioni si è già detto, ora non ci resta che parlare degli altri mali, ossia delle avversità e delle afflizioni e delle altre cose del genere, dalle quali Dio ci libera in quattro maniere: 1 - Impedendo che ci colpisca l'afflizione […]. 2 - Consolandoci quando le afflizioni sopraggiungono […]. 3 - Concedendo agli afflitti tanti beni da far loro dimenticare i mali […]. 4 - Trasformando in bene la tentazione e la tribolazione» (S. TOMMASO D'AQUINO, *Opere Spirituali. Commenti al Credo, al Padre Nostro, all'Ave Maria e ai Dieci Comandamenti*, a cura di P. Lippini, Bologna 1999, 168-169).

[20] «Il diavolo tenta con estrema violenza. […]. Non per nulla satana è detto per antonomasia il *tentatore*» (S. TOMMASO D'AQUINO, *Opere Spirituali. Commenti al Credo, al Padre Nostro, all'Ave Maria e ai Dieci Comandamenti*, 165).

[21] B. T. VIVIANO, *Il Vangelo secondo Matteo*, in *Nuovo Grande Commentario Biblico*, a cura di F. Dalla Vecchia – G. Segalla – M. Vironda, Brescia 2002, 841. Per brevità, d'ora in poi citeremo questa opera con la sigla breve NGCB.

inauguration»[22]. Sulla stessa scia è la lettura di Harrington: «Il termine *ponēros* è ambiguo: può significare "il male" o "il Maligno". Se l'interpretazione escatologica è corretta, è più logico intendere *ponēros* nel senso di Satana»[23]. Rademakers legge tutto il versetto 13 nel suo insieme e ha una posizione più articolata: «Non che Dio spinga l'uomo al male, ma la sua presenza non può che smascherare in noi ciò cui siamo attaccati e che non è lui stesso. Non si chiede di essere sottratti alle prove e alle difficoltà della vita, ma si chiede a Dio la fedeltà "fino alla fine", nella linea escatologica di Mt 24,13. Così il "malvagio" (*poneros*), di cui si parla, indica ben più del male astratto; è anche quella forza attiva, che nella Bibbia è personalizzata: "il maligno", "il satana", il tentatore che Gesù stesso affronta dopo il battesimo (4,1-11) e lungo tutta la sua vita»[24]. Anche Sand considera l'intero v. 13 e si schiera sulla stessa linea interpretativa, ma con ancora maggiore nettezza: «Non solo l'assenza dell'articolo [nell'espressione "in tentazione"], ma anche la connessione con il Maligno (6,13b), che in verità opera nella comunità matteana, fanno pensare però non a tentazioni escatologiche, ma a condizioni attuali di pericolo. Queste sono cagionate per opera "del Maligno", cioè di una potenza anti-divina (ipostatizzata o addirittura personificata). Siccome l'uomo non è in grado, con le sue sole forze, di opporsi a simili tentazioni, la petizione conclusiva suona nel senso che Dio voglia evitare che l'uomo sia abbandonato in balia del Maligno e della tentazione, privo di aiuto e di protezione»[25]. Il riferimento agli angeli ribelli era ancora più esplicito nella posizione di Schiwy, che, circa cinquant'anni or sono, scriveva: «Il male in senso biblico non è un essere primitivo che si trovi di fronte a Dio dall'eternità (non può quindi essere inteso dualisticamente, v. in Gv 1,4-5B), ma la ribellione di esseri liberi (angeli, uomini) creati da Dio, contro la realizzazione del loro proprio senso in quanto non si trasferiscono con amore in Dio ma, in un fatale super-apprezzamento di sé, si dichiarano autonomi e vogliono sviluppare e completare il mondo contro o per lo meno senza Dio»[26]. Ancora, Eduard Schweizer presenta una posizione coerente con la propria estrazione e afferma: «Chi prega il Padrenostro […] non prega Dio di offrirgli la possibilità di dimostrare la sua fede, ma lo prega di non metterlo alla prova. Con tale richiesta egli non pretende da Dio di essere liberato dal pesante e grande dono della libertà, ma prega di venire preservato dalle particolari situazioni nelle quali la decisione sbagliata potrebbe cadergli addosso quasi inesorabilmente, dalla particolare "ora della tentazione" (Lc. 8,13). Se la seconda metà del versetto non pensa al male, ma al Maligno, come sembra logico in 13,19, allora la doppia affermazione che è stata analizzata sopra risulta par-

22 W. F. Albright – C. S. Mann, *Matthew*, New York 1971, 77.

23 D. J. Harrington, *Il Vangelo di Matteo*, Leumann 2005, 86.

24 J. Radermakers, *Lettura pastorale del Vangelo di Matteo*, Bologna 1983, 78.

25 A. Sand, *Il Vangelo secondo Matteo*, Brescia 1992, I, 181-182.

26 G. Schiwy, *Introduzione al Nuovo Testamento*, *1: Matteo, Marco*, Roma 1971, 131.

ticolarmente sorprendente: Dio vuole la tentazione eppure è il Maligno che ci viene incontro in essa. Qui, alla fine della preghiera, si coglie l'anelito verso quel mondo nel quale questa contraddittorietà di tutta la nostra vita svanirà»[27]. Dumais nota che «Il contesto evangelico non permette di tagliare corto in un senso o nell'altro» e, dopo aver riassunto le posizioni dei Padri greci e latini, prosegue: «Secondo J. Lambrecht "è verosimile che Matteo abbia qui pensato proprio al diavolo: il Malvagio. Con una parola neutra, ci si attenderebbe piuttosto, dopo 'liberaci', la proposizione *ek* (fuori da) e una specificazione complementaria (da *ogni* male)". Oggi è la versione al maschile quella sostenuta dalla maggioranza dei commentatori del DM [Discorso del Monte] o del Padrenostro; quella che si legge nelle più diffuse Bibbie francesi […] e in alcune edizioni italiane»[28].

Wolfgang Trilling è uno degli studiosi che propendono per la lettura opposta: «"Ma liberaci dal male": è l'invocazione che conclude la preghiera e la riassume. Anzi, essa completa la domanda dell'avvento del regno, giacché se non si è ancora instaurato, lo si deve alla posizione della potenza del male. Finché il male non sarà definitivamente vinto – un evento che oltrepassa le nostre possibilità se non interviene Dio stesso – le cose resteranno così!»[29]. Anche la lettura di Ulrich Luz si distingue: «Fin dai tempi antichi si discute se πονηροῦ debba essere inteso, in questa richiesta conclusiva, come maschile o neutro. La maggior parte delle occorrenze matteane e neotestamentarie, il parallelismo con la richiesta sulla tentazione in 2 Tim 4,18 e *Did.* 10,5, quelle che sono le più antiche interpretazioni della richiesta, come pure i paralleli giudaici – nel giudaismo "il male" (al maschile) come designazione di Satana non è attestato – depongono a favore di una interpretazione come neutro. A partire dai testi giudaici si è indotti di nuovo a pensare alle esperienze della vita quotidiana: malattia, angustia, gli uomini malvagi, l'istinto malvagio. La richiesta di Matteo contiene perciò un'intensificazione e una generalizzazione della richiesta sulla tentazione e completa il Padrenostro con una formulazione positiva»[30]. Dello stesso avviso è Harder il quale, al termine della sua dettagliata analisi, afferma: «τοῦ πονηροῦ andrà dunque inteso come neutro, secondo l'uso prevalente di Matteo. Esso è il *male* nel senso delle preghiere giudaiche, soprattutto la *tribolazione* del tempo finale, come pure il *male* che si può fare o progettare contro qualcuno».

Ortensio da Spinetoli preferisce il riferimento personale a Satana: «Il genitivo πονηροῦ lascia tuttavia ancora incerti sulla sua identificazione poiché può provenire dal maschile ὁ πονηρός (il maligno), come dal neutro τὸ πονηρόν (il male). Entrambe le identificazioni sono possibili, ma il riferimento alla persona del maligno data la

27 E. Schweizer, *Il Vangelo secondo Matteo*, Brescia 2001, 146-147.

28 M. Dumais, *Il Discorso della Montagna*, Leumann 1999, 320.

29 W. Trilling, *Vangelo secondo Matteo*, Roma 2001, 121.

30 U. Luz, *Vangelo di Matteo*, Brescia 2006, I, 514.

mentalità degli autori sacri, è più verosimile e più comune. Sia grammaticalmente che contestualmente è l'interpretazione che maggiormente si impone. […] Matteo continua a parlare di Satana già segnalato anche nel discorso della montagna (5,37)»[31]. Con la stessa certezza, Rinaldo Fabris afferma: «L'aggiunta finale di Matteo, "ma liberaci dal male" forse rappresenta la più antica interpretazione dell'espressione ambivalente "non ci indurre in tentazione". Il suo significato è inequivocabile comunque si intenda il termine greco *ponēros*, come "male-peccato", con la tradizione latina, o come "malvagio-maligno-diavolo" con quella greca. L'uso di questo vocabolo in Matteo fa propendere per l'interpretazione personale, "maligno", Mt 13,19.38»[32]. Enzo Bianchi fa notare che «la frequenza con cui il male appare personificato nei vangeli fa propendere per la seconda soluzione», "Maligno", e prosegue ricordando che «la liberazione delle liberazioni è quella dal male, dalle opere del Maligno, che sono sempre violenza, sofferenza, morte»[33]. Anche Silvano Fausti propone «*Ma liberaci dal maligno*. Il maligno (26 volte in Mt, 2 in Mc, 13 in Lc) è colui che ci vuole dominare. Ha come alleate le nostre passioni e il nostro disordine, con cui ci tenta perché cadiamo nelle sue mani, e vi restiamo. L'opera di Dio è strapparci da esse e impedire che vi ricadiamo»[34]. Diversa l'opinione di Tassin, secondo cui è il caso di leggere: «*Liberaci* (dagli artigli) *del Male*. L'iniziale maiuscola è d'obbligo; infatti il contesto di Matteo invita a comprendere, al maschile, una designazione del diavolo, il "Maligno" (Mt 5,37), il responsabile della tentazione. Insistere qui sull'esistenza personale di un diavolo, rivale di Dio, andrebbe oltre il senso: Gesù si limita a riprendere le concezioni religiose della sua epoca. […] Il Nuovo Testamento rimette il credente di fronte al gioco misterioso di forze contrarie al piano di Dio»[35].

Al termine di questa breve rassegna, è il caso di ricordare le scelte operate dai traduttori della Bibbia: la *TILC* 1985/2001 adotta una soluzione salomonica, proponendo «dal Male», la CEI preferisce allinearsi alla *Vulgata* e mantiene inalterata la sua traduzione «dal male» (1974 e 2008) così come la *Nuova Versione della Bibbia* delle edizioni San Paolo, mentre la lettura personale «dal maligno» era già proposta da *Diodati* ed è confermata da *La Nuova Diodati*. La *English Standard Version* traduce l'invocazione con «Deliver us from evil», la tedesca *Revidierte Lutherbibel* propone «sondern erlöse uns von dem Bösen», mentre la versione *Munchener NT* preferisce «sondern rette uns vom Bösen».

Merita un cenno la scelta autorevole operata dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*. Il *Catechismo*, al n. 2851, commentando «Ma liberaci dal male», afferma: «In

---

31 O. da Spinetoli, *Matteo: commento al Vangelo della Chiesa*, Assisi 1973, 185-186.

32 R. Fabris, *Matteo*, Roma 1982, 162.

33 E. Bianchi, *Il Padre nostro. Compendio di tutto il vangelo*, Cinisello Balsamo 2008, 57.

34 S. Fausti, *Una comunità legge il vangelo di Luca*, Bologna 1994 (2003[9rist.]), 95.

35 C. Tassin, *Vangelo di Matteo: commento pastorale*, Cinisello Balsamo 1993, 90.

questa richiesta, il Male non è un'astrazione; indica invece una persona: Satana, il Maligno, l'angelo che si oppone a Dio». La lettura è confermata nel *Catechismo della Chiesa Cattolica - Compendio*, dove, al n. 597, leggiamo «Il Male indica la persona di Satana, che si oppone a Dio».

5. La relazione tra i figli e il Padre, una possibile chiave di lettura

La rapida panoramica sugli autori contemporanei e la rassegna delle posizioni dei Padri e degli antichi autori cristiani mostra che oggi, come centinaia di anni prima di noi, le posizioni degli studiosi sono divise sulla lettura da dare al vocabolo che chiude l'ultima invocazione del Padre Nostro. Il significato originario di τοῦ πονηροῦ è, dunque, rimasto nella mente e nel cuore di Matteo, come un segreto, ma anche come una sfida alla sensibilità dei suoi lettori. E come tali, accogliamo questa stimolante proposta e tentiamo di formulare una ipotesi. Per farlo, prendiamo le mosse da una lettura interessante dell'intero testo di Mt 6,9-13, quella proposta da uno dei maestri contemporanei dell'analisi retorica.

Roland Meynet, esaminando da vicino i testi di Matteo e Luca, riconosce l'usuale struttura concentrica tipica dell'ambito biblico. Ecco come Meynet presenta la versione del Padre Nostro di Matteo[36]:

Padre nostro che sei nei cieli	sia santificato	il tuo	NOME
	venga	il tuo	REGNO
	sia fatta	la tua	VOLONTA' come in cielo così in terra
	il PANE dà	di noi a noi	quotidiano oggi;
	e rimetti rimettiamo	a noi	i nostri DEBITI come anche noi ai nostri debitori
	e non far entrare	noi	in TENTAZIONE
	ma libera	noi	dal MALVAGIO

Meynet nota che l'ultima invocazione è parallela a «sia santificato il tuo Nome»,

[36] R. MEYNET, *La composizione del Padre Nostro*, 5. Il testo cui ci riferiamo è quello reperibile sul sito www.retoricabiblicaesemitica.org (*StRh* 18, 04.05.2005; 15.09.2005). Questo articolo, in lingua francese, è stato pubblicato con il titolo *La composition du Notre Père*, in Liturgie 119 (2002) 158-191.

per cui ritiene che il riferimento al Maligno sia più coerente con l'impianto complessivo del brano: «Si è già indicato che l'ultima parola dell'ultima domanda, *ponēron*, è ambigua. In effetti la si può interpretare come un nome comune neutro: "il male"; ma anche, e preferibilmente, come un nome proprio, maschile: "il Maligno" o "il Malvagio". Oltre alle ragioni che favoriscono quest'ultima interpretazione la simmetria tra le richieste estreme invita a intendere questo nome proprio come opposto al "Nome" divino della prima domanda. È vero che, in generale, "malvagio" si oppone direttamente a "buono" (ad es. Mt 5,45; 7,11) ma è certamente possibile vedere un'opposizione obliqua tra "malvagio" e "santo" ("sia santificato")»[37].

L'analisi e le deduzioni di Meynet sono molto interessanti.

Notiamo un particolare, evidenziato anche dal punto di vista grafico: la solenne invocazione iniziale «Padre nostro, che sei nei cieli» resta in qualche modo al di fuori dello schema retorico parallelo e rimane sottratta all'analisi del brano. Tuttavia, mentre esamina la quarta richiesta della preghiera, Meynet afferma: «La richiesta del pane quotidiano è quella che si accorda meglio con il nome di Colui cui è rivolta la preghiera: "Padre Nostro"». Questo dato che egli stesso evidenzia, sembra, tuttavia, che non abbia un'importanza decisiva, dato che Meynet prosegue dicendo che «in effetti, se fosse stato necessario far precedere ognuna delle prime tre richieste ed ognuna delle ultime tre dal nome divino più adatto, questo sarebbe stato» uno diverso per ogni invocazione, in particolare «per la settima "nostro Liberatore" o "nostro Salvatore"»[38]. Tuttavia, Matteo non ripete, né cambia, a ogni versetto l'invocazione iniziale, come non lo fa Luca (Lc 11,2-4). Questo particolare, non certo casuale, suggerisce di tentare una conclusione diversa.

Ricordiamo, innanzitutto, che, secondo quanto affermano sia Meynet nello studio che citiamo sia Marcel Dumais[39], il Padre Nostro è al centro del primo grande discorso di Gesù alle folle e ai discepoli di cui Matteo ci fornisce l'ampio resoconto dei capitoli 5-7. Il contesto più ampio, in cui l'intero discorso è inserito, inizia con le prime battute del vangelo e ci porta al centro della storia di Israele: Matteo inizia il suo racconto con la genealogia di Gesù, una genealogia che fa di Cristo il punto di arrivo dell'intera storia del Popolo eletto. Dopo la genealogia, il Primo Evangelista narra l'infanzia di Gesù per affermare che egli è il compimento degli annunci dei Profeti. Dentro la storia di Israele riassunta con tanta sapiente brevità, Matteo lancia la novità di un lieto e buon annuncio, lasciandone il *copyright* all'ultimo dei profeti, Giovanni il Battista: «Convertitevi, perché il regno dei cieli è vicino». Gesù fa suo quello slogan, se ne fa portatore e poi, nel primo lungo discorso, ne declina il contenuto. Così il Discorso del Monte si presenta come la prima esplicitazione **τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ**

37 R. Meynet, *La composizione del Padre Nostro*, 11.

38 *Ibid.*, 6.

39 M. Dumais, *Il Discorso della Montagna*, 107-112.

Χριστοῦ, di quel lieto e buon annuncio, che, con Gesù, ha fatto irruzione nella fede più che millenaria di Israele.

Se vogliamo trovare in Matteo un elemento di questo lieto annuncio capace di riassumerlo in una sola parola, dobbiamo andare a 5,16, dove, per la prima volta nel Primo Vangelo, Dio è chiamato Padre, «vostro Padre». L'appellativo di questo versetto è l'inizio di un crescendo continuo che rivela per ciascun credente un rapporto nuovo, diretto e personale con il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. Nel giro di quaranta versetti, quando Gesù consegna ai suoi ascoltatori la preghiera del Padre Nostro, il «Padre» della invocazione iniziale è già l'ottava ricorrenza del vocabolo riferita a Dio, l'ottava delle venticinque volte in cui Dio è chiamato Padre nel vangelo di Matteo[40].

Questa frequenza così elevata ci mostra come al centro dell'attenzione della preghiera di Mt 6,9-13 e della preoccupazione di Gesù ci sia questo aspetto particolare della novità del Regno: il rapporto dei figli, di ciascuno degli uomini resi figli, con il Padre. È una nuova relazione con Dio, una relazione che si presenta con una caratteristica personale e diretta impensabile prima di Cristo.

Il suggerimento di Meynet, che invita a considerare «Padre nostro» come il nuovo Nome di Dio, quello che si può pronunciare e tutti siamo invitati a pronunciare, è quanto mai pertinente. Tuttavia, pur accogliendo questa indicazione del gesuita francese, proponiamo di leggere l'ultima invocazione di Mt 6,13b come parallela non solo alla prima invocazione, ma a tutto l'emistichio 9b, compreso l'appello vocativo iniziale «Padre nostro!». Impostato in questo modo, il parallelismo antitetico tra i due emistichi mostra che, impiegando τοῦ πονηροῦ – il male, il Male, o il Maligno: a questo punto la distinzione perde di importanza –, Matteo ha voluto indicarci la dimensione di vita che si pone in antitesi rispetto al rapporto con il Padre. Il senso dell'invocazione diventa, così: liberaci da chiunque e da qualunque cosa che ci fa dimenticare il rapporto con Te, liberaci da tutte le situazioni di vita quotidiana e da tutti i rapporti personali, con gli altri e con il tentatore, in cui prescindiamo da questa relazione, in cui dimentichiamo di essere, e di voler restare, alla Tua presenza, alla presenza del

---

40 L'appellativo "Padre" rivolto a Dio trova nei Sinottici un riscontro del tutto degno di nota. Matteo chiama Dio "padre" in 23 testi per un totale di 25 volte, qualificandolo come "Padre vostro che è nei cieli" (5,16.45; 6,1; 7,11; 18,14), "Padre mio che è nei cieli" (7,21; 10,32.33; 12,50; 16,17; 18,10.19), "Padre vostro celeste" (5,48; 6,14.26.32), "Padre mio celeste" (15,13; 18,35), "Padre celeste" (23,29), "Padre nostro" (6,9), "Padre tuo" (6,4 e 6,6, dove è ripetuto due volte come in 6,18). Luca propone Dio come Padre 17 volte (2,49; 6,36; 9,26; 10,21-22 dove è ripetuto cinque volte; 11,2.13; 12,30.32; 22,29.42; 23,34.46; 24,49). Marco, che, al contrario degli altri evangelisti, non conosce affermazioni circa gli uomini come figli di Dio, dà spazio all'immagine di Dio come Padre in quattro occasioni (8,38; 11,25, unica volta in cui Marco chiama Dio "Padre vostro"; 13,32; 14,36), non numerose quanto quelle degli altri testi, ma culminanti nella notissima esclamazione "Abbà, padre!", messa in bocca a Gesù in 14,36. Spetta, però, al vangelo di Giovanni il primato assoluto: il Quarto Vangelo chiama Dio "Padre" quasi un centinaio di volte; neanche Paolo, che pure era stato il pioniere di questa felicissima espressione, in tutte le tredici lettere, arriva a tanto.

Padre nostro. Per i credenti, rimane, infatti, il pericolo di allontanarsi dal rapporto con il Padre, di vivere la propria esistenza – anche quella di fede! – in un'altra dimensione, che prescinde da quel rapporto. E ciò in conseguenza di una propria scelta, che sia orientata dall'attrazione verso criteri negativi di comportamento o dal cedimento davanti alla tentazione del nemico. Da questo chiediamo di essere liberati.

La lettura di πονηρός in Mt 6,13b può, dunque, restare indeterminata, al neutro o al maschile, indicando chiunque e qualunque cosa o situazione che ci allontana dal Padre. Da una simile eventualità e da tutto ciò che la provoca chiediamo che il Padre stesso ci liberi: questo ci pare possa essere il senso dell'ultima richiesta della preghiera che Gesù ci ha insegnato.

Riassunto

Liberaci dal male o *Liberaci dal maligno*? Come termina il Padre Nostro? Leggendo Mt 6,13, la questione è ancora aperta. Attraverso i secoli, gli studiosi si sono divisi nella traduzione di πονηρός, il termine che Matteo impiegò alla fine di quel versetto. Tra i Padri della Chiesa e gli antichi scrittori cristiani, possiamo trovare la traduzione "male" tra gli autori latini, come Cipriano o Agostino, e la lettura "maligno" tra gli autori greci, come Origene. Nel Medio Evo, Tommaso d'Aquino lesse "male". Tra gli studiosi contemporanei, prevale "maligno", ma qualcuno continua a tradurre "male". Così, il reale significato di πονηρός è ancora un segreto nella mente di Matteo e rappresenta una sfida per ogni lettore del Nuovo Testamento. Roland Meynet suggerisce di leggere "maligno", perché nella sua analisi retorica nota che nel testo del Padre Nostro l'ultima invocazione è opposta alla prima, *Sia santificato il tuo Nome*. Secondo noi, nei primi capitoli del vangelo di Matteo Gesù rivela il nuovo nome di Dio, Padre, e la nuova condizione umana, essere figli del Padre, il Nostro Padre. Pensiamo, dunque, che l'ultima invocazione, Liberaci dal male o dal maligno, debba essere letta in opposizione a tutto il primo verso della preghiera, Padre Nostro incluso. Se è così, πονηρός significa ogni cosa o ogni soggetto, *male* o *maligno*, che rappresenta un ostacolo nella relazione tra gli uomini e Dio, tra i figli e il Padre.

Abstract

Deliver us from evil or *Deliver us from the devil?* How ends Our Father? Reading Mt 6,13b, this question is still open. Through the centuries, scholars have been divided in translating πονηρός, the word Mattew used at the end of that verse. Between Church's Fathers and ancient Christian writers, we can find the "evil" translation in latin authors, e.g. Ciprianus and Augustinus, and the "devil" translation in greek authors, e.g. Origenes. In the Middle Age, Thomas the Aquinas read "evil". Between contemporary scholars prevails "devil", but someone translates "evil". So, the real meaning for πονηρός is still a secret in Matthew mind and represents a challenge for every New Testament reader. Roland Meynet suggests to read "devil", because in his rhetorical analysis, he notes in the Our Father text the last invocation is opposite to the first one, *Hallowed be Your Name*. In our opinion, in first Matthew's Gospel chapters, the Jesus's speeches reveal the new name for God, Father, and the new human condition, being sons of the Father, Our Father. So, we think the last invocation, *Deliver us from evil* or *devil*, has to be read in opposition to all the first verse of the prayer, "Our Father" included. If so, πονηρός means everything or everybody, *evil* or *devil*, that represents an obstacle in relationship between men and God, between sons and the Father.

L'esistenza del diavolo e l'influsso "ordinario" del maligno

Manfred Hauke*

Le catechesi di papa Francesco parlano con una certa frequenza della realtà maligna del diavolo[1]. Così il Sommo Pontefice richiama l'attenzione su una dimensione della realtà a volte trascurata dalla teologia. Il nostro articolo si pone la domanda sull'esistenza o meno del diavolo. Per evitare di fissarsi sull'azione straordinaria di Satana (messa giustamente alla ribalta in rilievo in altri contributi del presente fascicolo), l'attenzione si focalizza poi sull'azione detta "ordinaria" del diavolo nella tentazione, passando infine ai mezzi per vincere la lotta col male.

---

* Il Prof. Dr. Manfred Hauke è professore ordinario di Dogmatica alla Facoltà di Teologia di Lugano e Direttore della Rivista Teologica di Lugano.

1 Alcuni esempi: S. Messa con i Cardinali, Omelia, 14 marzo 2013:
«Quando non si confessa Gesù Cristo, mi sovviene la frase di Léon Bloy: "Chi non prega il Signore, prega il diavolo". Quando non si confessa Gesù Cristo, si confessa la mondanità del diavolo, la mondanità del demonio» (https://w2.vatican.va …; cons. 20.06.2017).-
Meditazione mattutina nella Cappella della "Domus Sanctae Marthae", 11 ottobre 2013, "Come si sconfigge il demonio":
«Il Pontefice ha commentato l'episodio in cui Luca (11, 15-26) racconta di Gesù che scaccia i demoni. L'evangelista riferisce anche dei commenti di quanti assistono perplessi e accusano Gesù di magia o, tutt'al più, gli riconoscono di essere solo un guaritore di persone colte da epilessia. Anche oggi, ha notato il Papa, "ci sono preti che quando leggono questo brano e altri brani del Vangelo, dicono: Gesù ha guarito una persona da una malattia psichica". Certamente "è vero che in quel tempo si poteva confondere l'epilessia con la possessione del demonio – ha riconosciuto – ma è anche vero che c'era il demonio. E noi non abbiamo il diritto di rendere la cosa tanto semplice", liquidandola come se si trattasse di malati psichici e non di indemoniati» (L'Osservatore Romano, 12 ottobre 2013).-
Meditazione mattutina nella Cappella della "Domus Sanctae Marthae", 12 settembre 2016, "Alla radice dell'unità":
«… Francesco ha chiesto "soprattutto di pregare e custodire la fonte, la radice propria dell'unità della Chiesa, che è il corpo di Cristo, e che noi tutti i giorni celebriamo il suo sacrificio nell'Eucaristia". Il diavolo, ha spiegato, "ha due armi potentissime per distruggere la Chiesa: le divisioni e i soldi"» (L'Osservatore Romano, 13 settembre 2016).

1. Il diavolo esiste?

1.1. La contestazione

In un'epoca che si ritiene tanto "illuminata", l'esistenza del diavolo e dei demoni dà molto fastidio. È tipica la posizione ottocentesca del teologo protestante liberale Schleiermacher (1768-1834), che non rifiuta decisamente l'esistenza degli angeli, ma quella di Satana sì[2]. Nel diavolo incontriamo una mostruosità del male che non è "spiegabile" per un ottimismo razionalistico. Contro l'esistenza personale del diavolo è stata rivolta più "rabbia teologica" che contro il ruolo degli angeli.

Nel protestantesimo moderno, l'esistenza del diavolo non è stata messa in discussione soltanto dalla corrente liberale, bensì anche da Karl Barth (1886-1968). Il teologo basilese presenta una concezione molto particolare della "nullità" (*das Nichtige*), partendo da Gen 1,2 («La terra era informe e deserta…», *tohuvabohu*). I demoni sarebbero il nulla che Dio non avrebbe voluto creare, per così dire l'ombra della creazione buona. Sembra che dietro questa concezione si trovi qualche influsso dell'idealismo tedesco (Schelling) e di un mistico protestante che subisce un discreto influsso gnostico ovvero cabalistico (Jakob Böhme). Così si torna alla mitologia e al dualismo già superato al tempo dei Padri[3].

Delle sfumature dualistiche si trovano anche in altre presentazioni contemporanee, come nel teologo protestante Paul Tillich (1886-1965), con un influsso notevole in ambito anglofono e tedesco. Secondo Tillich, gli angeli e i demoni sono «potenze dell'essere». I «demoni» sono perciò delle strutture, nelle persone e nelle comunità, che non possono essere superate dal libero arbitrio. Il demoniaco sta per una «tensione nell'essere stesso»[4].

Negli anni successivi al Vaticano II il clima "illuministico" è entrato in molti ambienti ecclesiastici, rendendosi visibile soprattutto nel *Nuovo catechismo olandese* (1966), che ha lasciato aperta la credenza nel diavolo[5].

Mentre in una parte del mondo teologico (soprattutto fra i protestanti) è stato

---

2 Cfr. D. F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube* II, Berlin 1960 (= 1831²), §§ 42-43.

3 K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* III/3, Zollikon-Zürich 1950, §§ 50-51. Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik* II/2, Einsiedeln 1978, 445 (it. *Teodrammatica* III, Milano 1983); R. LAVATORI, *Satana un caso serio*, Bologna 1996, 17; L. SCHEFFCZYK, *La creazione come preludio della salvezza. Dottrina della creazione*, (Dogmatica cattolica, 3) Roma 2012, 306; O. DÜRR, *Der Engel Mächte: Systematisch-theologische Untersuchung: Angelologie*, Stuttgart 2009, 222-225.

4 P. TILLICH, *Systematische Theologie*, vol. I, Stuttgart 1956³, 300; vol. III, Stuttgart 1966, 126; cfr. L. SCHEFFCZYK (2012) 308.

5 Cfr. A. AMATO, *Riflessione della tradizione e storia del dogma*, in AA.VV., *Angeli e demoni: il dramma della storia tra il bene e il male*, (Corso di teologia sistematica, 11) Bologna 1991, 293-328 (317).

dato l'addio al diavolo[6], nel mondo "laico" abbondano i fenomeni satanici. «Satana, scacciato dalla porta, sta rientrando dalla finestra; scacciato dalla fede e dalla teologia, è ripreso dalla superstizione. Il mondo moderno, tecnologico ed industrializzato, pullula, proprio là dove è più industrializzato ed avanzato, di maghi, di streghe, di spiritisti, di dicitori di oroscopi, di venditori di fatture e di amuleti, e di sette sataniche vere e proprie»[7].

Per il rifiuto della credenza in Satana sono tipiche le pubblicazioni di Herbert Haag (1915-2001), per molti anni professore di Vecchio Testamento a Tübingen[8]. Il punto di partenza per Haag è la convinzione (condivisa con Bultmann) che l'uomo moderno non potrebbe più credere nel mondo degli spiriti, come lo presuppone il Nuovo Testamento. L'esistenza del diavolo (come quella degli angeli) apparterrebbe a un'immagine sorpassata della realtà, sarebbe un'idea che non fa parte del messaggio vincolante della Bibbia[9]. Satana sarebbe soltanto la personificazione del male, del peccato. Il NT identificherebbe i concetti «Satana, diavolo, mondo, peccato, male»[10].

Haag sostiene addirittura che l'insegnamento di Gesù non avrebbe niente a che fare con il diavolo. «La figura di Satana è stata inserita nell'insegnamento di Gesù dalla primitiva comunità cristiana e dagli evangelisti»[11]. La missione di Gesù, quindi, non riguarda per niente un'opposizione a Satana. Gli esorcismi sono solo liberazioni da forze negative che l'uomo di allora credeva demoniache, ma che l'uomo illuminato di oggi (come Haag) considera disturbi psichici e malattie. Ogni malattia sarebbe stata collegata ad un demonio, idea estranea al mondo di oggi. Inoltre i demoni non

---

6 Secondo un'inchiesta fatta in Germania (1974), il 74% dei teologi protestanti e il 37% dei colleghi cattolici non credevano più all'esistenza personale del diavolo. Cfr. A. J. Hammers – U. Rosin, *Fragen über den Teufel*, in E. Bauer (ed.), *Psi und Psyche*, Stuttgart 1974, 61-73.

7 R. Cantalamessa, *Lo Spirito Santo nella vita di Gesù*, Milano 1981, 42, citato in G. Gozzelino, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, Leumann 1991, 334. Non pare che esista una stretta corrispondenza tra industrializzazione avanzata e occultismo; il fenomeno è ancora più diffuso, p. es., nei Paesi caraibici e in Brasile. Ma è vero che negli Stati Uniti, in Inghilterra, in Francia e in Italia pullulano tali fenomeni. Cfr. la «geografia delle chiese sataniche» in R. Laurentin, *Il demonio. Mito o realtà?* Milano-Udine 1995, 198-199, che si riferisce ai prestigiosi studi di Massimo Introvigne, fondatore e direttore del CESNUR (Centro Studi sulle Nuove Religioni); cfr. www.cesnur.org. Vedi adesso anche M. Introvigne, *Satanism. A Social History*, Leiden 2016.

8 È più significativo lo scritto di H. Haag, *Teufelsglaube*, Tübingen 1974; it. *La credenza nel diavolo. Idea e realtà del mondo demoniaco*, Milano 1976. Su Haag, vedi fra l'altro la breve analisi critica dell'esegeta B. Marconcini, *La testimonianza della Sacra Scrittura*, in AA.VV., *Angeli e demoni: il dramma della storia tra il bene e il male*, (Corso di teologia sistematica, 11) Bologna 1991, 203-291 (265-271).

9 H. Haag, *Abschied vom Teufel*, Einsiedeln 1969 (it. *La liquidazione del diavolo?*, Brescia 1973), 47: «… die Satansaussagen des NT [gehören] nicht zur verbindlichen Botschaft, sondern nur zum unverbindlichen Weltbild der Bibel» («le affermazioni del NT su Satana non fanno parte del messaggio vincolante, ma soltanto dell'immagine non vincolante del mondo della Bibbia»).

10 H. Haag, *Abschied vom Teufel*, 47-48.

11 H. Haag, *Credenza*, 59.

avrebbero alcun collegamento con Satana, perché nel mondo giudaico contemporaneo non si faceva una tale connessione[12]. Haag, e altri al suo seguito, sostengono che «la demitizzazione del diavolo porterebbe a una maggiore purezza della fede in Dio; a una più avvertita responsabilità personale e sociale, senza comode giustificazioni estrinseche; a un'enfasi maggiore della centralità del mistero salvifico di Cristo»[13]. Poi c'è anche la posizione di quanti credono, sì, all'esistenza di Satana, ma ritengono l'esistenza dei demoni e la pratica dell'esorcismo un primitivismo superato[14].

1.2. Valutazione critica della contestazione

Per quanto riguarda il punto di partenza, Ratzinger risponde giustamente che Haag dà l'addio a Satana non come esegeta, ma come uomo contemporaneo per il quale l'esistenza del diavolo sarebbe insostenibile[15]. La misura non è la Bibbia (nemmeno il Magistero che spiega la Parola di Dio), ma l'illuminismo borghese di un professore di Tübingen.

Per ciò che riguarda il Nuovo Testamento, bisogna notare che Haag è esegeta dell'Antico Testamento. Il suo giudizio sull'insegnamento di Gesù non corrisponde nemmeno a quello di esegeti protestanti molto liberali. La presenza del diavolo e dei demoni nei vangeli è abbastanza massiccia; è intimamente legata all'opera di Gesù e a detti ritenuti di solito *ipsissima vox* del Signore. Il gran numero di esorcismi non è negato nemmeno da Haag. Il servizio esorcistico non si svolgeva solo ogni tanto nella vita di Gesù, ma ne costituisce una parte centrale. Basta guardare, p. es., il primo sommario dell'attività di Gesù in Marco, dove gli esorcismi sono affiancati alle guarigioni (Mc 1,32-34). Nella disputa su Beelzebul, Gesù respinge l'accusa di scacciare il diavolo con il diavolo, legando la sua attività esorcistica alla vittoria su Satana (Mc 3,22-30 parr).

Qui vediamo anche lo stretto legame tra Satana e i demoni che è tipico dell'insegnamento di Gesù. Su questo punto non si può misurare Gesù sull'ambiente giudaico, il quale (come osserva giustamente Haag) non faceva lo stesso collegamento. Dai rabbini i demoni vengono collegati a Satana solo raramente[16]. Ogni tanto troviamo l'opinione che Satana sia accompagnato dai suoi angeli come Dio ha degli angeli al suo servizio. Ma di solito i demoni sono ritenuti più indipendenti. Sulla loro origine

---

12 Cfr. *ibid.*, 90ss.

13 Così il riassunto delle posizioni rappresentative in questo senso in A. AMATO (1991) 318.

14 Così ad esempio J. CORTÉS – F. GATTI, *The Case against Possession and Exorcism*, New York 1975.

15 Cfr. J. RATZINGER, *Liquidazione del diavolo?*, in ID., *Dogma e predicazione*, Brescia 1974, 189-197 (190).

16 Cfr. W. C. VAN DAM, *Dämonen und Besessene. Die Dämonen in Geschichte und Gegenwart und ihre Austreibung*, Aschaffenburg 1970, 24.

c'erano molte teorie: sarebbero stati gli spiriti dei giganti morti di Gen 6, ritenuti discendenti di angeli decaduti e di donne; oppure sarebbero stati angeli decaduti; una parte dei costruttori della torre di Babele sarebbe stata trasformata in spiriti e fantasmi notturni ecc. I demoni, secondo i rabbini, sono esseri che fanno del male, ma non vengono descritti in quella forte opposizione a Dio che troviamo nel NT.

Gesù parla del diavolo non solo nella controversia sugli esorcismi, ma anche in altre occasioni. Prima di sottolineare che i demoni si sottomettono ai discepoli, Gesù afferma nel vangelo di Luca: «Io vedevo satana cadere dal cielo come la folgore» (Lc 10,18). La missione di Gesù comporta la sconfitta del diavolo. Questo fatto si manifesta già nel racconto delle tentazioni, che costituisce quasi «un vangelo in miniatura, nel quale sono drammatizzate le scelte fondamentali di Gesù, quelle scelte che egli ha dovuto fare in continuità nelle varie situazioni concrete della sua attività»[17].

Bisogna anche avvertire che non si può separare artificialmente il NT dall'insegnamento di Gesù. È decisivo non quello che la maggioranza degli esegeti ritiene che sia *ipsissima vox* di Gesù o meno, ma la presentazione e interpretazione dell'insegnamento del Signore da parte della Chiesa, come si trova nella Bibbia e nella Tradizione. È un fatto stranissimo che un collaboratore di Haag abbia scritto più di 100 pagine sul NT[18], mostrando ampiamente il posto notevole dell'insegnamento sul diavolo e sui demoni nel NT, mentre Haag stesso afferma che tutto questo non avrebbe niente a che fare con la dottrina di Gesù. Joseph Ratzinger respinge la posizione superficiale dell'esegeta svizzero proprio con il rinvio alla missione di Gesù Cristo:

> «La lotta spirituale contro i poteri che ci rendono schiavi, l'esorcismo contro un mondo abbagliato dai demoni, fa parte inseparabilmente del cammino spirituale di Gesù e sta nel centro della propria missione come di quella dei suoi discepoli. La figura di Gesù, la sua fisionomia spirituale, non cambia secondo il fatto che il sole gira attorno alla terra oppure che la terra gira attorno al sole, neanche secondo la teoria dell'evoluzione o meno, ma essa viene cambiata in modo decisivo, quando vi si elimina la lotta contro il potere sperimentato del regno dei demoni»[19].

Non si può rimuovere la lotta contro Satana dal suo posto centrale nella missione di Gesù. Non è nemmeno possibile identificare Satana con il male o il peccato. Le fonti bibliche distinguono in modo ovvio tra il peccato e la forza personale del diavolo. Negare il diavolo porta molto vicino ad un manicheismo che pensa a strutture cattive nella creazione; invece di far risalire il primo male alla volontà creata degli angeli decaduti, si tende a spiegarlo come struttura ontologica e ad attribuire a Dio anche il male. Walter Kasper sostiene, riguardo a Herbert Haag:

---

17 R. Fabris, *Il vangelo di Luca,* in AA.VV., *I vangeli*, Assisi 1978, 917-1300 (990), citato in G. Gozzelino (1991) 252.

18 H. Haag, *Teufelsglaube*, 273-388 (M. Limbeck).

19 J. Ratzinger (1974) 227.

> «Come mostrano soprattutto i pensieri conclusivi...[20], la sua soluzione arriva in modo sistematico-teologico, da una parte, ad una demonizzazione di Dio, dall'altra ad un sublime manicheismo che trova il male nella limitatezza del mondo. Questo significa scacciare il diavolo mediante Beelzebul!»[21].

Il diavolo non elimina la responsabilità personale dell'uomo riguardo al peccato, ma aggiunge un elemento di malvagità che non risale soltanto alla capacità umana. Il sociologo americano Peter L. Berger afferma per esempio:

> «Ci sono azioni che gridano verso il cielo. Non sono soltanto un abominio, ma sembra che mettano in questione la condizione umana in quanto tale. Non sono soltanto cattive, ma sono semplicemente mostruose ... Delle azioni che gridano verso il cielo reclamano anche l'inferno»[22].

È interessante, a questo riguardo, la reazione del filosofo ebreo ateo Ernst Bloch. Avendo sentito a Tübingen una conferenza di Haag sulla non-esistenza del diavolo, egli «si alzò di scatto e, barcollando per la quasi cecità totale, uscì dalla sala apostrofando l'oratore con la dura invettiva: "Qui il male non è preso sul serio"»[23].

1.3. Interventi del Magistero

Nella controversia intervenne con un rescritto, nel 1971, la Congregazione per la Dottrina della Fede, dichiarando «il contenuto dell'*Abschied vom Teufel* di H. Haag incompatibile con l'insegnamento del concilio Laterano IV, ed il metodo applicato dall'autore rispondente al principio protestante della sola Scrittura. In particolare sono respinte tre tesi: 1. Le affermazioni del NT circa il diavolo non appartengono al messaggio della fede, bensì all'idea del mondo che sta alla base dei libri sacri e quindi non sono vincolanti. 2. Non bisogna lasciarsi turbare da nessuna credenza nel diavolo, occorre invece prendere sul serio il peccato ed anche la grazia. 3. Il diavolo non è un vero essere ma la personificazione del male»[24].

---

20 Nota di Hauke: le pp. 503-505 di H. HAAG, *Teufelsglaube*, non sono tradotte nell'edizione italiana.

21 W. KASPER, *Das theologische Problem des Bösen*, in W. KASPER – K. LEHMANN (edd.), *Teufel – Dämonen – Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen*, Mainz 1978, 41-69 (58) [W. KASPER, *Il problema teologico del male*, in W. KASPER – K. LEHMANN (edd.), *Diavoli – demoni – possessione. Sulla realtà del male*, Brescia 1983, 45-78].

22 P. L. BERGER, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Frankfurt a. M. 1970, 96-98 (ingl. *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Garden City 1970; it. *Il brusio degli angeli*, Bologna 1995[2]), citato in L. SCHEFFCZYK, *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt 1987[3], 166.

23 L. KOLAKOWSKI (ed.), *La chiave del cielo. Conversazioni con il diavolo*, (Giornale di Teologia, 139) Brescia 1982, 40, citato in G. GOZZELINO (1991) 300, nota 147.

24 G. GOZZELINO (1991) 295, nota 132, che riassume quanto riportato in H. HAAG, *La credenza nel diavolo* 16, nota 10.

Già qualche anno prima (1967) papa Paolo VI aveva respinto molti insegnamenti del *Nuovo catechismo olandese* (1966), fra l'altro l'affermazione secondo cui credere o no all'esistenza del diavolo non riguarderebbe la fede. Invece «l'esistenza d'angeli buoni e cattivi» è una «credenza radicata nel Vangelo e nella tradizione della Chiesa»[25]. Il papa intervenne di nuovo nel 1972, evidentemente contro le tesi diffuse da Haag, con un'intera allocuzione durante l'udienza generale del mercoledì; il Sommo Pontefice disse fra l'altro:

> «Quali sono oggi i bisogni maggiori della Chiesa?
> Non vi stupisca come semplicista, o addirittura come superstiziosa e irreale la nostra risposta: uno dei bisogni maggiori è la difesa da quel male, che chiamiamo il Demonio … La visione cristiana del cosmo e della vita è pertanto trionfalmente ottimista … Ma è completa questa visione? È esatta? Nulla ci importano le deficienze che sono nel mondo? Le disfunzioni delle cose rispetto alla nostra esistenza? Il dolore, la morte? La cattiveria, la crudeltà, il peccato, in una parola, il male? … Lo troviamo nel regno della natura, dove tante sue manifestazioni sembrano a noi denunciare un disordine. Poi lo troviamo nell'ambito umano … Troviamo il peccato, perversione della libertà umana, e causa profonda della morte, perché distacco da Dio fonte della vita [Rm 5,12], e poi, a sua volta, occasione ed effetto d'un intervento in noi e nel nostro mondo d'un agente oscuro e nemico, il Demonio. Il male non è più soltanto una deficienza, ma un'efficienza, un essere vivo, spirituale, pervertito e pervertitore. Terribile realtà. Misteriosa e paurosa. Esce dal quadro dell'insegnamento biblico ed ecclesiastico chi si rifiuta di riconoscerla esistente; ovvero che ne fa un principio a sé stante, non avente esso pure, come ogni creatura, origine da Dio; oppure la spiega come una pseudo-realtà, una personificazione concettuale e fantastica delle cause ignote dei nostri malanni»[26].

Già qualche mese prima, riferendosi alla situazione della Chiesa postconciliare, papa Paolo VI aveva affermato «di avere la sensazione che "da qualche fessura sia entrato il fumo di Satana nel tempio di Dio". C'è il dubbio, l'incertezza, la problematica, l'inquietudine, l'insoddisfazione, il confronto. Non ci si fida più della Chiesa; ci si fida invece del primo profeta profano che viene a parlarci da qualche giornale o da qualche moto sociale per rincorrerlo e chiedere a lui se ha la formula della vera vita ... È entrato il dubbio nelle nostre coscienze ed è entrato per le finestre che invece dovevano essere aperte alla luce ... Anche nella Chiesa regna questo stato d'incertezza; si credeva che dopo il Concilio sarebbe venuta una giornata di sole per la storia della Chiesa. È venuta invece una giornata di nuvole, di tempesta, di buio, di ricerca, di incertezza...»[27].

Nel 1975 apparve uno studio, pubblicato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, scritto da un esperto anonimo di lingua francese e intitolato «Fede cristiana

---

25 R. Laurentin (1995) 132, che cita *Il dossier del Catechismo olandese*, Milano 1968, 146-148.

26 *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. X, 1168-70 (15.11.1972).

27 *Ibid.*, 707s. Sui contributi di Paolo VI, vedi anche C. Balducci, *Il diavolo*, Casale Monferrato 1988, 68-71; R. Laurentin (1995) 286-289; R. Lavatori (1996) 49-51.

e demonologia»[28]. Il documento rifiuta un ossessivo interesse rivolto a Satana, ma soprattutto si volge contro i tentativi di mettere in discussione la sua esistenza. Il testo sottolinea la centralità dell'insegnamento di Gesù e delinea la dottrina della Tradizione. Chi nega l'esistenza del diavolo «non mette dunque in questione un elemento secondario del pensiero cristiano, ma ne va di mezzo la fede costante della Chiesa, il suo modo di concepire la Redenzione e, al punto di partenza, la coscienza stessa di Gesù»[29]. Oppure, detto molto brevemente: *Nullus diabolus, nullus redemptor*[30].

Si è espresso sul fatto anche san Giovanni Paolo II[31] e, più sistematicamente, il CCC, che riprende fra l'altro il concilio Laterano IV: «Il diavolo infatti e gli altri demoni sono stati creati da Dio naturalmente buoni, ma da se stessi si sono trasformati in malvagi» (DH 800; CCC, n. 391)[32].

1.4. Il diavolo come persona e "non persona"

Il diavolo e i demoni sono esseri personali, in quanto dotati d'intelligenza e di libero arbitrio. Di fronte al linguaggio del personalismo, che lega il concetto di persona alla relazione con altre persone, l'applicazione del concetto di "persona" richiede qualche precisazione. Se si identifica la "personalità" con «dialogo, comunicazione, esigenza d'amore e vero incontro», il diavolo non è "persona". In questa direzione si è spiegato Joseph Ratzinger (come professore a Ratisbona): «Quando si chiede se il diavolo sia una persona, si dovrebbe giustamente rispondere che egli è la non persona, la disgregazione, la dissoluzione dell'essere persona, per cui la sua peculiarità sta nel fatto di presentarsi senza faccia, il fatto che l'inconoscibilità è la sua forza vera e propria»[33].

Il concetto classico di "persona" sottolinea la soggettività spirituale individuale; la persona non è identica al "dialogo", ma si manifesta in esso. Non basta un'impostazione puramente relazionale del concetto di persona per gli spiriti creati. È vera invece l'osservazione che Satana tende a danneggiare le relazioni personali; il diavolo, in quanto angelo decaduto, proviene da un libero fallimento di fronte alla relazione personale con Dio[34].

---

28 EV (= Enchiridion Vaticanum) 5, nn. 1347-93.

29 EV 5, n. 1388.

30 Cfr. L. Scheffczyk (2012) 305.

31 Tra l'altro nella Catechesi del 13 agosto 1986 (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. IX/2, 361-366). Cfr. le antologie commentate di C. Balducci (1988) 71-84; R. Laurentin (1995) 289-295.

32 Una sintesi della demonologia del CCC si trova in R. Laurentin (1995) 295-300; R. Lavatori (1996) 53s.

33 J. Ratzinger (1974) 197.

34 Cfr. R. Laurentin (1995) 140-144.

L'essere personale del diavolo e dei demoni è l'unica presentazione compatibile con la fede cristiana. Non è vero che questa visione aumenti il peso del male fino all'infinito, ma il contrario. «La personalizzazione comporta … una limitazione del male, dato che conferma la verità della creazione buona all'origine, la quale non può venir pervertita nella sua essenza e nella sua struttura dalla caduta di alcuni spiriti. Allo stesso tempo però il male, concepito come persona, è nella creazione divina qualcosa di limitato dalla persona del Creatore e di sconfitto dal Redentore. Pertanto *il male* [il maligno] possiede anche nel massimo accrescimento della sua potenza finale solo un potere "prestato" (Ap 13,5) [*edóte*, indica qui il "passivo divino": "Alla bestia fu data una bocca per proferire parole d'orgoglio…"]. Il tutto non potrebbe mai valere per una potenza dell'essere anonima e impersonale, la cui inclinazione al dualismo sarebbe inarrestabile»[35].

2. Il fondamento e i limiti del regno di Satana

Per ciò che riguarda l'influsso del diavolo, troviamo due estremi: o si vede il demonio quasi in ogni angolo o non si pensa alla sua attività da nessuna parte. Il campo che stiamo affrontando è molto vasto e discusso; per certe particolarità più concrete bisogna guardare le pubblicazioni specializzate. Qui si fa soltanto una panoramica che ribadisce alcune linee fondamentali. Si farà un accenno anche ai mezzi per combattere l'influsso diabolico.

Prima di entrare nei dettagli, bisogna chiarire la ragione dell'influsso satanico sull'uomo. È stato il primo peccato ad aprire la porta al regno del diavolo. Il Concilio di Trento, riferendosi alla lettera agli Ebrei, afferma come dogma: Adamo, con il suo peccato, «è incorso nell'ira e nell'indignazione di Dio, e perciò nella morte, che Dio gli aveva minacciato in precedenza, e, con la morte nella schiavitù di colui "che" poi "della morte ha il potere, cioè il diavolo" [Eb 2,14]» (DH 1511). Il dominio di Satana sull'umanità decaduta non è un "diritto" in senso stretto, ma un potere usurpato e permesso da Dio, come spiega san Bernardo: *ius non iure acquisitum, sed nequiter usurpatum, iuste tamen permissum*[36].

Ma Cristo ha vinto il potere di Satana: «Ora è il giudizio di questo mondo; ora il principe di questo mondo sarà gettato fuori» (Gv 12,31). Gli esorcismi di Gesù mostrano che è giunto il regno di Dio (Mt 12,28 parr). Con la morte in croce il Signore

---

35 L. Scheffczyk (2012) 320.

36 Ep. 190,5,14: «un diritto non acquisito in modo legittimo, ma usurpato in modo malvagio, però in modo giusto permesso [da Dio]». Vedi anche Tommaso d'Aquino, *STh* III, q. 48, a. 4. Il «riscatto» (*lútron*, Mc 10,45) è offerto da Cristo al Padre celeste, non al diavolo (come volevano Origene e Gregorio di Nissa): M. Hauke, *Heilsverlust in Adam*, Paderborn 1993, 622.

ha vinto il potere delle tenebre (Col 1,13; 2,15). L'essere "principe" o addirittura "dio" di questo mondo (2Cor 4,4) è superato in Cristo. Tuttavia il diavolo può ancora causare «gravi danni» di natura spirituale e fisica[37]. La sua azione, però, è limitata e permessa dalla divina Provvidenza, «la quale guida la storia dell'uomo e del mondo con forza e dolcezza. La permissione divina dell'attività diabolica è un grande mistero, ma "noi sappiamo che tutto concorre al bene di coloro che amano Dio" (Rm 8,28)». Il diavolo «non può impedire l'edificazione del Regno di Dio»[38].

È utile tener presente un'immagine tratta dalle opere attribuite a sant'Agostino: Satana è come un cane legato ad una catena; egli può mordere soltanto chi si avvicina a lui[39]. "Mordere" indica qui soprattutto la seduzione del peccato e il coinvolgimento nella condanna eterna. Oppure, formulato biblicamente: «Non date spazio (*tópon*) [CEI: occasione] al diavolo» (Ef 4,27).

Gli esseri angelici (di cui fanno parte gli angeli decaduti) non sono in grado di operare miracoli in senso vero e proprio, i quali oltrepassano la forza della natura creata. Nonostante ciò, come si vede nell'esempio dei fattucchieri egiziani, gli spiriti cattivi possono operare dei prodigi che oltrepassano le forze delle nature inferiori, pur senza includere la creazione dal nulla[40]. Soltanto Dio è onnipotente. Il potere diabolico non ricade nell'ambito del soprannaturale, bensì del "preternaturale" ("accanto" alla natura, senza esserne "al di sopra"). Gli angeli possono compiere miracoli non per virtù propria, bensì con la virtù di Dio[41]. «Se i maghi riescono talvolta a produrre determinati effetti, questi derivano da quell'essere intelligente cui il mago indirizza le parole. Le arti magiche devono la loro efficacia non a un agente naturale, bensì ai demoni, che rendono efficaci le opere della magia»[42].

L'influsso nocivo permesso al diavolo finirà con l'ultimo giudizio, quando il maligno verrà «gettato nello stagno di fuoco e zolfo», come si esprime l'Apocalisse (Ap 20,10). Gli spiriti cattivi saranno legati definitivamente all'inferno (inteso come luogo) soltanto dopo la Parusia. Ma l'inferno lo portano in sé già adesso (l'inferno come stato di condanna, essendo al di fuori della comunione interiore con Dio). In questo modo si esprime san Tommaso: come l'attività degli angeli sulla terra non toglie loro la gloria celeste (cfr. Mt 18,10), così l'azione nefasta dei demoni sulla terra non

---

37 CCC, n. 395.

38 *Ibid*.

39 Cfr. (Pseudo-)Agostino, *Sermo de scripturis* 37,6 (PL 39, 1820): «È vero: egli fa ancora tanto male. Ma questo vale soltanto per quanti non sono attenti. Egli è incatenato alla pari di un cane legato ad una catena; egli può mordere soltanto quanti si avvicinano a lui. Egli può abbaiare, diventare feroce, ma può mordere soltanto chi lo vuole».

40 Cfr. già Agostino, *De Trinitate* III, 8, 13.

41 Cfr. Tommaso d'Aquino, *STh* I, q. 110, a. 4*; Summa contra gentiles* III, 103.

42 Tommaso d'Aquino, *Summa contra gentiles* III, 105.

elimina il loro castigo. Lo afferma la Glossa: «essi portano con sé il fuoco infernale dovunque vanno»[43]. La domanda dei demoni che chiedono di non essere mandati nell'«abisso» (Lc 8,31), secondo Tommaso, non significa la paura della pena in quanto tale, ma piuttosto l'essere esclusi dall'attività nociva sulla terra[44]. Secondo l'Apocalisse, dei demoni «escono», per divina permissione, dall'«abisso» in cui saranno rinchiusi dopo l'ultimo giudizio[45].

3. L'influsso "ordinario" del diavolo nella tentazione

3.1. Influsso ordinario e straordinario

Per quanto riguarda l'influsso diabolico, è utile distinguere tra un modo ordinario – quello della tentazione – e delle forme straordinarie, come l'infestazione locale, l'infestazione personale e la possessione. «La differenza tra la tentazione e le altre forme di influsso straordinario consiste nel fatto che con la prima lo spirito maligno è causa del male dell'uomo solo indirettamente: nella tentazione infatti è l'uomo che, dietro una suggestione demoniaca, acconsente liberamente a farsi responsabile del male. Nelle forme straordinarie il male ... è dovuto al diretto intervento del Maligno sull'uomo con l'esclusivo scopo di danneggiarlo»[46].

3.2. La definizione di "tentazione" e il *Padre nostro*

Nel linguaggio attuale, "tentazione" ha «il significato di occasione, sollecitazione a commettere il male. Nella Bibbia, invece, i termini che si riferiscono alla tentazione significano fondamentalmente prova o mettere alla prova, cercare di sondare, scrutare a fondo il cuore, la libertà, la fedeltà dell'uomo; poi, di conseguenza, il desiderio, l'insidia, la passione che spingono al peccato»[47].

Nel senso di "mettere alla prova", il termine "tentazione" può essere riferito anche a Dio, mentre la sollecitazione al peccato è prerogativa delle creature peccatrici,

---

43 Si tratta di un commento a Gc 3,6: la lingua cattiva «incendia il corso della vita, traendo la sua fiamma dalla Geenna».

44 *STh* I, q. 64, a. 4 ad 3; Suppl. q. 70, a. 3, ad 8.

45 Cfr. Ap 9,1ss.; 20,1-3; J. Jeremias, *Abyssos*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I, Brescia 1965.

46 M. Fiori, *Riflessioni su Satana e sulla sua azione*, in AA.VV., *Angeli e demoni: il dramma della storia tra il bene e il male*, (Corso di teologia sistematica, 11) Bologna 1991, 329-399 (361s.).

47 U. Occhialini, *Tentazione*, in L. Borriello e altri (edd.), *Dizionario di mistica*, Città del Vaticano 1998, 1195s (1195).

in primo luogo del diavolo. Il significato ampio si trova ancora nel latino di Tommaso d'Aquino, secondo cui "tentare" vuol dire sottoporre qualcosa a prova, ad esperimento per poterla conoscere meglio. Questa prova avviene per aiutare oppure per nuocere; il diavolo ha solo l'intenzione di nuocere, per far precipitare qualcuno nel peccato. L'ufficio vero e proprio di Satana (*proprium officium*) è la tentazione al peccato[48].

Dio mette alla prova, ma non istiga al peccato, come dice espressamente la lettera di Giacomo: «Nessuno, quando è tentato, dica: "Sono tentato da Dio"; perché Dio non può essere tentato dal male e non tenta nessuno al male» (Gc 1,13).

Ma come interpretare poi la prece del *Padre nostro*: «Non ci indurre in tentazione»?[49]

La relativa formulazione greca (*mè eisenénkas hemâs eis peirasmón*) (Mt 6,13; Lc 11,4) significa letteralmente «non condurci in una tentazione». Dio viene pregato di non farci giungere in una situazione in cui potremmo cadere. La tentazione appare come un luogo pericoloso in cui potremmo precipitare. Non è Dio stesso che ci induce al male, ma può soltanto farci arrivare in una situazione in cui il male potrebbe assalirci. La formulazione «non ci indurre» non distingue tra causare direttamente e permettere (sarà poi Agostino ad esplicitare questa distinzione)[50].

> «Tradurre con una sola parola il termine greco è difficile: significa "non permettere di entrare in" [cfr. Mt 26,41], "non lasciarci soccombere alla tentazione" … Noi gli chiediamo di non lasciarci prendere la strada che conduce al peccato»[51].

La nuova "traduzione" (o meglio "interpretazione") del *Padre nostro* da parte della CEI (2008) riporta l'espressione con «non abbandonarci alla tentazione»[52]. Questa traduzione è problematica, perché addolcisce l'azione di Dio che veramente mette l'uomo alla prova, anche se certamente Dio non vuole che l'uomo cada[53]. Questi due

---

48 *STh* I, q. 114, a. 2.

49 Per un ulteriore approfondimento, al di là dei commentari biblici, vedi M. Gielen, *«Und führe uns nicht in Versuchung»: die Vater-unser-Bitte – eine Anfechtung für das biblische Gottesbild?*, in Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 89 (1998) 201-216; J. A. Fitzmyer, «*And lead us not into temptation*», in Biblica 84 (2003) 259-273; J. Knop, *«Vater, führe uns nicht in Versuchung!». Dogmatische Implikationen einer schwierigen Vaterunser-Bitte*, in Theologie und Philosophie 87 (2012) 376-395.

50 Cfr. H. Schürmann, *Das Gebet des Herrn*, Freiburg i. Br. 1981[4], 119-120 (it. *Padre nostro la preghiera del Signore*, Milano 1983); J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1977, 365 (it. *Il Vangelo secondo Luca*, vol. II, Brescia 1985).

51 CCC, n. 2846.

52 Tra le varie prese di posizione di tipo liturgico-pastorale, vedi A. R., *Per favore, cari vescovi, non cedete alla tentazione di cambiare il Padre Nostro!*, in Cantuale Antonianum, 20 novembre 2010, www.cantualeantonianum.com (cons. 20.06.2017).

53 Cfr. M. Gielen (1998), 214.

aspetti, il mettere alla prova e l'offerta dell'aiuto, sono colti bene dall'apostolo Paolo, pure nella versione che ci offre la CEI (2008):

> «Nessuna tentazione, superiore alle forze umane, vi ha sorpresi; Dio infatti è degno di fede e non permetterà che siate tentati oltre le vostre forze ma, insieme con la tentazione, vi darà anche il modo di uscirne per poterla sostenere» (1 Cor 10,13).

> «Non ci indurre in tentazione, ma liberaci dal male». Il "male" implica un riferimento del Signore al maligno. Il diavolo viene menzionato persino nel Padre nostro (versione matteana): la formula *rûsai hemâs apò toû poneroû* (Mt 6,13) può essere intesa in senso neutro (il male: *tò ponerón*) o in senso personale (il maligno: *ho ponerós*). Il contesto matteano favorisce l'interpretazione personale (Mt 13,19.38)[54], anche se sistematicamente, con il maligno, si prende in considerazione altrettanto il male. Mettere le due frasi insieme – «Non ci indurre in tentazione, ma liberaci dal male» – può essere letto così: «Non ci esporre alla tentazione al male attraverso il maligno»[55]. L'influsso del demonio è quindi, come ribadisce Paolo VI, «un capitolo molto importante della dottrina cattolica da ristudiare, mentre oggi poco lo è»[56].

3.3. I vari fattori della tentazione al male

Non tutte le sollecitazioni al male vengono dal diavolo. Si distinguono tre "agenti" distinti della tentazione: la "carne", vale a dire la debolezza umana, in cui l'uomo si fissa su se stesso; l'"inferno", ossia gli spiriti cattivi; il "mondo", nel senso dell'ambiente sociale influenzato dalle conseguenze del peccato originale e dei peccati personali[57]. Oppure, più brevemente: «siamo avversati dalle tentazioni su di un triplice fronte (noi, gli altri, il demonio)»[58].

La lettera di Giacomo mette in rilievo la debolezza umana: «Ciascuno è tentato dalla propria concupiscenza che lo attrae e lo seduce; poi la concupiscenza concepisce e genera il peccato, e il peccato, quand'è consumato, produce la morte» (Gc 1,14-15). Altri brani del NT ribadiscono la pericolosità morale degli spiriti cattivi, in particolare la lettera agli Efesini e la prima lettera di Pietro: «La nostra battaglia infatti non è contro creature fatte di sangue e di carne, ma contro i Principati e le Potestà, contro i dominatori di questo mondo di tenebra, contro gli spiriti del male…» (Ef 6,12). «Siate temperanti, vigilate. Il vostro nemico, il diavolo, come leone ruggente va in giro, cercando chi divorare» (1 Pt 5,8).

Il diavolo influenza senz'altro la "carne" e il "mondo". Non è facile individuare un intervento diretto. «Tutti i peccati vengono dalla tentazione del diavolo?». A questa

---

54 Cfr. *ibid.*, 209, nota 15.

55 Cfr. *ibid.*, 208.

56 Discorso del 15 novembre 1972 (*Insegnamenti di Paolo VI*, vol. X, 1171).

57 Vedi p. es. *STh* I, q. 114, a. 2; III, q. 41, a. 1, ob. 3.

58 C. Balducci (1988) 204.

domanda Tommaso risponde con la distinzione tra causa indiretta e diretta. Indirettamente, Satana è causa di tutti i peccati umani, in quanto egli ha istigato Adamo al peccato di modo che tutta la discendenza del progenitore porta in sé una tendenza al peccato (la concupiscenza). Il diavolo, però, non istiga direttamente a tutti peccati, i quali spesso vengono unicamente dal libero arbitrio e dalla corruzione della carne[59]. È interessante una riflessione che si oppone ad una specie di "pandemonismo" (come lo potremmo chiamare):

> «L'uomo è capace di cadere da se stesso nel peccato. Il merito di rialzarsi invece avviene soltanto con l'aiuto di Dio, dato da Lui all'uomo tramite il ministero degli angeli. Perciò gli angeli cooperano a tutte le nostre opere buone. Ma non tutti i peccati procedono dalla suggestione dei demoni, benché non esista nessuna specie di peccato che non venisse qualche volta dalla suggestione dei demoni»[60].

È possibile discernere un intervento diretto del demonio nella tentazione? Secondo Tanquerey, autore di una sintesi classica di teologia spirituale, il discernimento è difficile «perché la nostra concupiscenza è capace già da sola di prepararci tentazioni violente. Se invece la tentazione arriva all'improvviso, se è forte e straordinariamente lunga, è possibile pensare che il diavolo ci abbia messo lo zampino. Questo vale soprattutto quando la tentazione scuote l'anima profondamente e a lungo, oppure quando essa risveglia in essa il desiderio di cose straordinarie, come penitenze clamorose. In particolare, quando si tace tutto questo di fronte al confessore e quando non ci si affida ai propri superiori»[61].

3.4. La tentazione del Signore come caso esemplare

La tentazione al peccato si presenta in modo esemplare nella pericope sulla tentazione di Gesù nel deserto[62]. Vengono riportate tre tentazioni: la sollecitazione a trasformare dei sassi in pane; a gettarsi giù dal pinnacolo del tempio; a possedere tutti i regni del mondo a condizione di adorare Satana (Mt 4,1-11; l'ordine inverso delle ultime due tentazioni si trova in Lc 4,1-13). Tommaso d'Aquino collega, con sant'Ambrogio, le tre tentazioni ai tre vizi della gola (che sta per tutta la cupidigia

---

59 *STh* I, q. 114, a. 3.

60 *Ibid.*, ad 3.

61 A. TANQUEREY, *Compendio di teologia ascetica e mistica*, Tournai 1928, n. 222 (nostra traduzione). Vedi anche C. BALDUCCI (1988) 200.

62 Cfr. J. DUPONT, *Die Versuchung Jesu in der Wüste*, (Stuttgarter Bibelstudien, 37) Stuttgart 1969; F. COURTH, *Der Heilssinn der Versuchung Jesu*, in L. SCHEFFCZYK (ed.), *Die Mysterien des Lebens Jesu und die christliche Existenz*, Aschaffenburg 1984, 126-145; J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, vol. I, Milano 2007, cap. 2; A. ZIEGENAUS, *Gesù Cristo. La pienezza della salvezza. Cristologia e soteriologia*, (Dogmatica cattolica, IV) Città del Vaticano 2012, 314-317.

carnale), della vanagloria e della brama di potere (*carnis oblectatio, spes gloriae, et aviditas potentiae*). In queste tentazioni si trovano le cause di tutti i vizi[63].

Il diavolo stimola a preferire i beni materiali (il pane) ai beni spirituali, a prendere la via più comoda (dare spettacolo buttandosi dal pinnacolo del tempio) anziché quella della croce e ad adorare il diavolo al posto di Dio, mirando alla gloria di questo mondo (Mt 4,1-11 par.).

> «Gesù è il nuovo Adamo, rimasto fedele mentre il primo ha ceduto alla tentazione. Gesù compie perfettamente la vocazione d'Israele: contrariamente a coloro che in passato provocarono Dio durante i quaranta anni nel deserto. Cristo si rivela come il Servo di Dio obbediente in tutto alla divina volontà. Così Gesù è vincitore del diavolo; egli ha legato l'uomo forte per riprendergli il suo bottino. La vittoria di Gesù sul tentatore del deserto anticipa la vittoria della passione, suprema obbedienza del suo amore filiale per il Padre.
> La tentazione di Gesù manifesta quale sia la messianicità del Figlio di Dio, in opposizione a quella propostagli da Satana e che gli uomini desiderano attribuirgli. Per questo Cristo ha vinto il tentatore *per noi* … La Chiesa ogni anno si unisce al mistero di Cristo nel deserto con i quaranta giorni della *Quaresima*»[64].

Tommaso d'Aquino si pone la domanda sulla convenienza della tentazione di Gesù nella storia salvifica. La tentazione di Cristo ha vari significati[65]. Un primo motivo è di aiutarci nelle nostre tentazioni. Secondo Gregorio Magno, il Salvatore ha superato, tramite la tentazione, le nostre tentazioni, così come ha vinto la nostra morte con la sua morte[66]. Un secondo motivo è di metterci in guardia: nessuno pensi si sentirsi al di sopra delle tentazioni. Un terzo motivo è l'esempio, per insegnarci come noi possiamo vincere le tentazioni di Satana. Secondo Agostino, Gesù voleva essere il nostro mediatore (per vincere il diavolo) non soltanto tramite il suo aiuto, ma anche tramite il suo esempio[67]. Il quarto motivo è la fiducia nella divina misericordia: «Infatti non abbiamo un sommo sacerdote che non sappia compatire le nostre infermità, essendo stato lui stesso provato in ogni cosa, a somiglianza di noi, escluso il peccato» (Eb 4,15).

Sono interessanti anche le obiezioni alla convenienza della tentazione del Signore. I demoni non sapevano forse che Egli era il Cristo (Lc 4,41)? I demoni – risponde già Agostino – potevano ipotizzare la figliolanza divina, ma non lo riconobbero con certezza come Figlio eterno di Dio, vedendo nel Salvatore i tratti tipicamente umani. Altrimenti Satana non avrebbe osato tentare Cristo[68].

---

63 *STh* III, q. 41, a. 4, ob. 4 & ad 4. Cfr. Ambrogio, *In Luc.* IV, 4 (PL 15, 1622).

64 CCC, nn. 539-540.

65 *STh* III, q. 41, a. 1.

66 Cfr. Gregorio Magno, *Hom. in Evang.* 16 (PL 76, 1135).

67 Cfr. Agostino, *De Trin.* IV, 13.

68 *STh* III, q. 41, a. 1, ob. 1 & ad 1. Cfr. Agostino, *De civitate Dei* IX, 21; Ilario, *In Mt.* 4 (PL 9, 929).

Gesù – ribadisce Tommaso – non poteva essere istigato al peccato né dalla "carne" né dal "mondo". Una tentazione poteva venire soltanto da fuori, dalla sollecitazione del maligno[69]. Qui sta anche la differenza dalla nostra situazione. Gesù è stato tentato per noi, ma non come noi.

3.5. Il motivo salvifico delle tentazioni

Dio permette le tentazioni per metterci alla prova. Se resistiamo al maligno e aderiamo a Dio, diventiamo più forti nella virtù e raccogliamo meriti per la vita celeste. Il CCC riporta su quest'aspetto un bel testo di Origene:

> «Dio non vuole costringere al bene: vuole persone libere … La tentazione ha una sua utilità. Tutti, all'infuori di Dio, ignorano ciò che l'anima nostra ha ricevuto da Dio; lo ignoriamo perfino noi. Ma la tentazione lo svela, per insegnarci a conoscere noi stessi e, in tal modo, a scoprire ai nostri occhi la nostra miseria e per obbligarci a rendere grazie per i beni che la tentazione ci ha messo in grado di riconoscere»[70].

Tanquerey individua tre motivi per cui la divina provvidenza permette le tentazioni (evidentemente potremmo ampliare molto questo tema, tenendo conto di tutta la problematica della teodicea, della bontà di Dio di fronte alla sofferenza e all'influsso del male). Un primo motivo è la possibilità di meritare il paradiso. Una seconda prospettiva è quella della purificazione: per resistere alla tentazione, siamo spinti a rinnovare degli atti di pentimento e di umiltà. Nella lotta contro il male, l'anima si perfeziona. Il terzo motivo è il progresso spirituale: la tentazione è come una frustata che ci sveglia, una scuola per riconoscere umilmente la necessità della grazia e dell'amore di Dio, perché soltanto Lui può darci la forza per resistere alle aggressioni del demonio[71].

Alfonso Rodriguez, nella sua apprezzatissima opera sulla perfezione cristiana, usa tra l'altro un paragone efficace: «I sassi che il diavolo getta contro di noi per distruggerci, Dio li trasforma in diamanti preziosi per ornarne la nostra corona eterna»[72].

3.6. Modalità e limiti della tentazione diabolica

È importante ribadire il principio che il diavolo non può operare direttamente sulla volontà e sull'intelletto dell'uomo, ma solo sul nostro corpo, sulle facoltà sensi-

---

69 *STh* III, q. 41, a. 1, ob. 3 & ad 3.

70 CCC, n. 2847 (ORIGENE, *De oratione* 29, 15.17).

71 Cfr. A. TANQUEREY, nn. 902-904.

72 A. RODRIGUEZ [SJ, 1526-1616], *Übung der christlichen Vollkommenheit* [Esercizio della perfezione cristiana], vol. II, Regensburg 1933, trattato IV, 309.

bili e sulla memoria[73]. L'azione sulla volontà umana è quindi solo indiretta. Il libero arbitrio non può essere costretto[74]. E Dio non permette che siamo tentati oltre le nostre forze (1 Cor 10,13).

3.7. Le tattiche del diavolo secondo Jean Gerson e Clive Staples Lewis

Per studiare la "tattica" del diavolo nella tentazione, potremmo passare in rassegna tutti i peccati umani e sviluppare tutte le sfumature della teologia morale speciale. A titolo di esempio, lasciamoci ispirare da due scrittori notevoli, uno medievale (Gerson) e l'altro moderno (Lewis).

Jean Gerson, celebre cancelliere dell'università di Parigi († 1429), ha lasciato, accanto a tanti altri scritti, un piccolo *Trattato sulle varie tentazioni del diavolo*. Ne citiamo alcuni spunti:

«Alle volte il maligno smette di tentarci affinché noi ci sentiamo sicuri e trascuriamo la difesa», di modo che il demonio può aggredire più efficacemente chi non è preparato.

Il tentatore «consiglia delle opere buone troppo difficili» per provocare uno strapazzo, una fatica eccessiva. Egli stimola a «svolgere per consuetudine un'enorme massa di preghiere» per provocare il fastidio, un falso orgoglio sulla propria devozione oppure l'omissione di opere più utili. «Con l'apparenza di modestia e di umiltà … egli impedisce il bene».

«Con il pretesto di poter fare delle elemosine», egli incita ad accumulare ricchezze. «Con l'apparenza della correzione fraterna, egli spinge alla rabbia contro il prossimo». Oppure, al contrario, «egli consiglia, sotto l'apparenza della misericordia, di non correggere il prossimo».

Prima del peccato, il demonio persuade ad avere una coscienza lassa, mentre dopo il peccato induce al rigorismo e agli scrupoli. Alle volte, egli suscita una grande "dolcezza" nella devozione affinché l'uomo faccia di questo strumento della devozione uno scopo a sé stante. Il diavolo incita a pensieri buoni, ma nel momento sbagliato, per esempio durante la preghiera per frenarla ecc.[75].

Egon von Petersdorff parla qui della «duplice faccia» della tentazione, come nei drammi popolari diffusi nelle regioni alpine il 6 dicembre (san Nicola): il seduttore appare con una maschera di cui un lato mostra un volto umano, mentre l'altro la faccia di un diavolo[76].

---

73 *STh* I, q. 114, a. 2, ad 3; cfr. (sugli angeli) q. 111, a. 3-4; A. Tanquerey, n. 221.

74 *STh* I, q. 114, a. 2.

75 Cfr. G. Gerson, *Tractatus de diversis diaboli tentationibus*, in Id., *Opera* III, Paris 1606, 414-430, riportato in E. Von Petersdorff, *Dämonologie*, vol. II, Stein am Rhein 1982², 97s.

76 *Ibid.*, 98.

Clive Staples Lewis, anglicano inglese (1898-1963), ha scritto vari classici della letteratura cristiana contemporanea[77]. Lewis fu professore di letteratura inglese ad Oxford e poi a Cambridge (1925-1963). Divenne famoso durante la seconda guerra mondiale, quando trattava brillantemente alla radio delle questioni di fede (secondo l'esempio di Gilbert Keith Chesterton, convertitosi al cattolicesimo). Per illustrare il nostro tema, Lewis usa la forma letteraria di lettere scritte da *Screwtape*, sottosegretario infernale, al suo nipote *Wormwood*. Il nipote, con la sua scarsa esperienza, ha il compito di far cadere Mr. Spike, giovane gentiluomo inglese. Lo zio Screwtape non è tanto contento dell'operato del nipote e gli dà una specie di corso pratico sul modo di trattare gli uomini (*The Screwtape Letters*, London 1942).

La prima delle 31 lettere di Screwtape punta sull'attacco alla verità. Egli critica lo sbaglio di Wormwood di lavorare con argomenti razionali:

«A quanto pare, credi di poter strappare il tuo paziente all'intervento del nemico con argomenti della ragione. Questo sarebbe stato possibile se egli fosse vissuto qualche secolo fa. A quel tempo, la gente sapeva ancora abbastanza bene quando qualcosa era provato e quando no, ed essi credevano davvero ciò che era dimostrato. Per loro c'era ancora un rapporto tra pensiero e azione, ed essi cambiavano la loro vita, quando la loro convinzione lo comandava.

Con la stampa, i giornali e altre armi simili, invece, per noi è stato possibile cambiare tutto questo fino in fondo. Il tuo uomo si è abituato, fin dalla sua infanzia, al fatto che nel suo cervello balli almeno una dozzina di filosofie opposte tra di loro. Queste dottrine, per lui, non sono "vere" o "false", bensì "accademiche" o "pratiche", "insipide" o "moderne", "convenzionali" o "dure". I tuoi aiutanti migliori non sono gli argomenti, ma gli slogan per tenere lontano il tuo uomo dalla Chiesa. Non perdere tempo nel confermarlo nell'idea che il materialismo sia vero! Fallo giungere alla conclusione che il materialismo sia comprensivo oppure coraggioso – la filosofia del futuro. Per lui sono importanti cose del genere!»[78].

Screwtape illustra questa tattica mediante la sua riuscita con un famoso ateo (forse l'autore pensa qui a Karl Marx). Durante le letture nel Museo Britannico, «mi accorsi che le sue idee prendevano una via pericolosa … Io gli diedi l'idea che era già ora di pensare al pranzo. Probabilmente il nemico gli suggerì il pensiero che le cose interiori sono più importanti del cibo».

Quando il paziente si trovò sulla strada, «la battaglia era quasi vinta. Gli feci vedere un ragazzo che gridava per distribuire il giornale di mezzogiorno e l'autobus n. 73». Screwtape gli suggerì l'idea che quel ragazzo e quell'autobus rappresentassero "la vera vita", mentre la logica razionale sarebbe una cosa irreale. «Non lasciarlo

---

77 Cfr. L. W. Dorsett, *C. S. Lewis: An Introduction to His Life and Writing*, in Id. (ed.), *The Essential C. S. Lewis*, New York 1996, 3-17.

78 C. S. Lewis, *The Screwtape Letters*, London 1942; qui citato a partire dalla traduzione tedesca, *Dienstanweisungen für einen Unterteufel*, Freiburg i. Br. 1980[21], 9.

deviare per nessun motivo da questa inestimabile "vita vera". La cosa migliore è impedirgli di leggere opere scientifiche. Spingilo invece all'idea magnifica e generale che sappia tutto e che tutto quanto egli abbia accolto in un dialogo casuale oppure tramite una lettura all'improvviso sia l'"esito della ricerca più recente"»[79]. Così, in breve, il contenuto della prima lettera del "diavolo inferiore".

È molto simpatica anche una riflessione sull'amore del prossimo. «Fai quello che vuoi, tu troverai sempre assieme la bontà e la malizia nell'anima del tuo paziente. La cosa principale è rivolgere la malizia al prossimo vicino che incontra tutti i giorni, ma orientare la bontà all'orizzonte più lontano, agli uomini che non conosce neanche. In questa maniera, la malizia aumenta in realtà, mentre la bontà, in massima parte, sopravvive soltanto nella fantasia»[80].

3.8. Psicologia della tentazione

Per combattere la tentazione, è importante distinguerne le diverse fasi. Da Agostino in poi si distinguono tre tappe: la suggestione, la dilettazione e il consenso. La suggestione non è ancora peccato, ma soltanto il consenso del libero arbitrio. La lotta si svolge nella fase della dilettazione[81].

3.9. La vittoria sulle tentazioni

Sui mezzi per superare le tentazioni diamo uno sguardo alle opere classiche di Rodríguez e di Tanquerey[82]. Nella tentazione stessa va distinta la prevenzione dalla lotta. È meglio prevenire che guarire. Il Signore stesso accenna a quest'esigenza nell'Orto degli Ulivi: «Vegliate e pregate per non entrare in tentazione…» (Mc 14,38). Bisogna quindi valorizzare la vigilanza e la preghiera[83].

La vigilanza, a sua volta, presuppone l'umiltà di sapersi debole e la fiducia in Dio. Va evitata la presunzione che pensa di poter andare avanti soltanto con le proprie forze, come nelle vane promesse dell'apostolo Pietro di non rinnegare mai il Signore. «Quindi, chi crede di stare in piedi, guardi di non cadere» (1 Cor 10,12). L'umiltà va insieme con la fiducia: «Dio è fedele e non permetterà che siate tentati oltre le vostre forze, ma con la tentazione vi darà anche la via d'uscita e la forza per sopportarla» (1 Cor 10,13).

---

79 *Ibid.*, 10-12.

80 *Ibid.*, 31 (lettera VI).

81 Cfr. A. Tanquerey, nn. 905-910.

82 *Ibid.*, nn. 221-225. 911-918; A. Rodríguez, trattato IV, 9, 10-14.

83 Lo fa anche il CCC, n. 2849.

La vigilanza non deve portare ad una paura esagerata e all'instaurazione di un "ghetto" che impedisca lo sviluppo degli "anticorpi" contro le tentazioni correnti di questo mondo. La prudenza eviterà comunque le occasioni pericolose, come la frequentazione di persone e di eventi che comportano grossi rischi. Va evitata la pigrizia, fonte di molte tentazioni "gratuite". Ci vuole l'allenamento spirituale nella "mortificazione", nei sacrifici con i quali dimostriamo la nostra capacità di rinunciare a gratificazioni lecite di modo che possiamo respingere anche le tentazioni vere e proprie.

Qui sta anche l'importanza del digiuno, fortemente ribadito dalla tradizione ascetica, ma quasi dimenticato nel cattolicesimo occidentale degli ultimi decenni. Basti pensare, per esempio, alla prassi all'epoca di sant'Agostino: di consueto, si digiunava due giorni alla settimana, il mercoledì e il venerdì. Durante la quaresima la gente, secondo le capacità di età e di salute, rimaneva digiuna fino alla cena (ora nona); quella cena non costituiva un banchetto, ma era abbastanza modesta. Anche alcune grandi feste e memorie di santi erano preparate con un giorno o più giorni di digiuno[84]. San Pietro Crisologo disse: «Se noi digiuniamo, il diavolo soffre la fame»[85].

Il primo mezzo contro la tentazione è la preghiera umile e fiduciosa. L'umiltà si oppone al diavolo, la cui cattiveria risale all'orgoglio. Chiedere l'aiuto di Dio respinge l'azione di Satana. È consigliabile anche l'invocazione degli angeli, soprattutto dell'angelo custode e di san Michele, che ha sconfitto il diavolo.

Importante è anche l'aiuto di Maria, strettamente unita a Cristo nella vittoria su Satana (cfr. Gen 3,15 con il parallelismo Eva-Maria). Essendo libera dal peccato originale (Immacolata Concezione), la Madre di Dio non è mai stata sotto il dominio del maligno.

Secondo Luigi Maria Grignion de Montfort, il diavolo teme Maria, «in un certo senso, più di Dio stesso. Non già che l'ira e l'odio e la potenza di Dio non siano infinitamente più grandi di quelli della santissima Vergine, poiché le perfezioni di Maria sono limitate; ma prima di tutto perché Satana essendo orgoglioso soffre infinitamente di più d'essere vinto e punito da una piccola e umile serva di Dio: l'umiltà di lei lo umilia più che la potenza di Dio. In secondo luogo perché Dio diede a Maria un potere così grande contro i diavoli che essi temono di più, come essi stessi furono obbligati a confessare loro malgrado per bocca degli ossessi, uno solo dei suoi sospiri per qualche anima, che le preghiere di tutti i santi; una sola delle sue minacce contro di essi che tutti gli altri tormenti»[86].

Un secondo mezzo è l'uso dei sacramenti e dei sacramentali. La confessione pre-

---

84 Un'immagine abbastanza vivace viene fornita da F. Van der Meer, *Augustinus der Seelsorger*, Köln 1951, 218-220 (originale olandese; traduzioni in più lingue, tra cui il francese).

85 *Sermo* 12, riportato in E. Von Petersdorff II 102.

86 *Trattato della vera devozione*, n. 52 (ed. S. de Fiores, 47s.).

suppone un atto di umiltà e mette in fuga il diavolo. Il perdono dei peccati ci comunica i meriti di Cristo crocifisso. La santa comunione ci unisce a colui che ha sconfitto Satana. Un aiuto prezioso sono anche i sacramentali, come il segno della croce e l'acqua santa. È significativa la testimonianza di santa Teresa d'Avila: quando la santa fu assalita da una spaventosa apparizione del diavolo, ella fece il segno della croce; «poi egli scomparve, ma tornò subito, e così avvenne due volte. Non sapevo che cosa fare fino a quando aspersi contro il luogo dove si trovava dell'acqua benedetta che avevo a disposizione; in seguito egli non tornò più»[87].

> «Spesso ho sperimentato che non esiste mezzo più efficace per mettere in fuga gli spiriti cattivi e impedire la loro rinnovata comparsa che l'acqua benedetta. Essi fuggono anche davanti alla croce, ma tornano. L'acqua benedetta deve avere quindi una grande forza».

Prendendo l'acqua benedetta, la santa spesso sperimentava una grande gioia. Non si tratterebbe di un'illusione. Si sentiva come qualcuno che, avendo sete, beve dell'acqua fresca[88].

È interessante la testimonianza di un teologo luterano, Willem Cornelis Van Dam, esimio specialista della possessione diabolica e degli esorcismi. Van Dam ribadisce, con varie testimonianze storiche, l'efficacia della Parola di Dio e della preghiera, ma mette in rilievo anche gli effetti straordinari dell'impiego del segno della croce: un pastore protestante, quasi senza volerlo, fece il segno della croce durante l'esorcismo e i demoni reagirono furiosamente. Anche le reliquie dei santi, sottolinea il pastore olandese, hanno una forza straordinaria. Quando un missionario evangelico benediceva delle abitazioni con acqua benedetta, una volta, durante la benedizione di una scuola biblica, si sarebbe sentito uno strano rumore dietro la parete. Guardando attentamente il posto, si trovò un armadio chiuso a chiave, riempito di molti idoli portati in passato dal capitano di una nave dai suoi viaggi. Quando l'acqua benedetta aveva raggiunto la parete, erano caduti gli idoli[89].

Bisogna prendere sul serio il legame tra il mondo materiale e quello spirituale anche nei sacramentali. Tali mezzi vengono spesso rifiutati da una mentalità "illuminista" (diffusa anche fra teologi) che si sente al di là di una presunta "superstizione". La misura per un giusto apprezzamento non deve essere un'ideologia illuminista, ma la prassi della Chiesa e l'esperienza dei santi. Certamente l'uso dei sacramentali non deve essere distaccato dal proprio impegno spirituale.

Per vincere nella tentazione, bisogna intervenire subito. «"Uccidi il nemico fin da quando è ancora piccolo!" dice san Girolamo [*Ep*. 22,6, *ad Eustochium*] … La tenta-

87 *Autobiografia*, cap. 31, 2.

88 *Ibid.*, cap. 31, 3.

89 W. C. Van Dam (1970) 277-280.

zione è come una scintilla dalla quale può venire un incendio vigoroso [Sir 11,34], se essa non viene spenta subito … In questo senso san Girolamo espone un brano del Cantico dei Cantici: "Catturateci le piccoli volpi che devastano la vigna!" [Ct 2,15]. Fin da quando le volpi delle tentazioni sono ancora piccole, fin da quando i pensieri senza amore e orgogliosi stanno cominciando … bisogna sbarrare ad essi la via affinché non devastino più tardi la vigna dell'anima»[90]. La resistenza alla tentazione deve essere veloce, energica, continua e umile[91].

La tentazione non va affrontata come il coniglio che guarda il serpente e, immobilizzato dal terrore, viene mangiato. Le tentazioni vanno trattate come la polvere della strada che disturba gli occhi: «Bisogna chiudere gli occhi e continuare il cammino, senza fare attenzione al vento e alla polvere»[92]. Invece di occuparsi eccessivamente di pensieri negativi, occorre rivolgere l'attenzione a qualcosa d'altro. Rodriguez cita una cronaca dei primi frati minori:

> «Se mi accorgo che il diavolo vuol suggerirmi dei pensieri cattivi, io chiudo subito tutte le porte del mio cuore e ci metto davanti alcuni pensieri santi quali custodi. Poi grido a quei pensieri cattivi: Via…! L'abitazione è già occupata. Non c'è più posto per voi»[93].

Qui è utile fare, fin dal mattino, una buona meditazione e ricordarsi, in giornata, dei frutti di questa preghiera[94]. Francesco di Sales parla qui del «bouquet spirituel», del «mazzo di fiori» quale esito piacevole della meditazione raccomandata ad ogni cristiano (almeno un quarto d'ora, preferibilmente alla mattina)[95].

È importante anche l'esame di coscienza, da svolgere alla sera. Sui propri difetti più tipici si faccia l'«esame particolare», cioè l'investigazione di un determinato punto per un dato periodo. Inoltre non va sottovalutato l'aiuto della direzione spirituale e della confessione: bisogna rivelare le tentazioni al confessore. Questa fiducia non andrebbe manifestata alla TV o sui *social network*, bensì al direttore spirituale. Rodríguez cita qui san Basilio: «Come si raccontano le malattie del corpo non a qualsiasi persona, bensì al medico che le può guarire, così anche le malattie spirituali, le tentazioni, vanno rivelate soltanto a colui che Dio ha destinato ad essere il medico della nostra anima, il nostro padre confessore»[96].

---

90 A. Rodríguez, tr. IV, 11, 3 (321).

91 Cfr. A. Tanquerey, nn. 914-917.

92 A. Rodríguez, IV, 13, 3 (327).

93 *Ibid.*, 5 (330).

94 *Ibid.* (329).

95 F. de Sales, *Philothea*. Tra le edizioni italiane: *Filotea* (I classici cristiani, 215), Siena 1985[4].

96 A. Rodríguez, tr. IV, 14, 1 (330).

4. Conclusione

La vita cristiana è un "caso serio". Lo comprendiamo molto bene, quando consideriamo che dobbiamo lottare non soltanto contro la nostra debolezza, conseguenza del peccato originale, e contro la cattiveria umana presente nelle strutture mondane, bensì anche contro gli spiriti cattivi, angeli decaduti capeggiati da Satana (cfr. Ef 6,12). Tale consapevolezza è radicata nella missione stessa del Figlio incarnato di Dio e si rivela più acuta di quanto non si trovi nell'ambiente ebraico contemporaneo a Gesù. Chi nega l'esistenza degli spiriti cattivi non soltanto trascura una convinzione umana antichissima basata su una molteplice esperienza, ma ferisce la fede integrale nell'opera salvifica del Redentore. L'opposizione alle opere del diavolo è evidente nel racconto della tentazione del Signore nel deserto, parte dei "misteri della vita di Gesù" in cui vediamo le dimensioni centrali della sua missione. Nella lotta quotidiana contro il diavolo, il nemico di solito non ci affronta vistosamente, ma si nasconde dietro le tentazioni. Combattiamo il suo influsso "ordinario" quando usiamo le "armi" raccomandate dalla Sacra Scrittura e dalla tradizione spirituale, soprattutto la preghiera umile, intensa e fiduciosa.

Riassunto

Partendo dalle catechesi di papa Francesco, che spesso parla della lotta contro il diavolo, l'articolo si pone la domanda sull'esistenza del maligno. Si passa in rassegna la contestazione per giungere ad una valutazione critica che valorizzi allo stesso tempo un aspetto centrale della cristologia. Chi nega l'esistenza personale del diavolo rischia di affermare dei tratti cattivi in Dio stesso e di tornare al manicheismo, già superato nella Chiesa antica. L'articolo descrive poi il fondamento e i limiti del regno di Satana. In seguito, l'autore si concentra sull'influsso "ordinario" del diavolo nelle tentazioni. Si dà uno sguardo al *Padre nostro* («non ci indurre in tentazione») e si fa un paragone tra l'influsso del maligno e gli altri fattori che possono spingere ad una tentazione. La tentazione del Signore è un caso esemplare per manifestare il regno di Dio e per superare le seduzioni del male. Con Jean Gerson e C. S. Lewis vengono abbozzate alcune strategie del maligno e si studiano i mezzi per vincere la lotta spirituale.

Abstract

Beginning with the catecheses of Pope Francis, who often speaks of the fight against the devil, the article poses the question about the existence of Satan. It summarizes the objections and arrives at a critical evaluation that valorizes in the same moment a central aspect of Christology. Who denies the personal existence of the devil, risks to affirm evil traits in God and to return to Manicheism, which had been condemned already in the Ancient Church. Then the article describes the fundament and the limits of the reign of Satan. It looks at the *Lord's Prayer* («lead us not into temptation») and makes a comparison between the influence of the devil and the other factors that can favor a temptation. The temptation of the Lord is an example to manifest the reign of God and to defeat the seductions for evil. With Jean Gerson and C. S. Lewis, the article hints at some typical strategies of the enemy and studies the way to the victory in the spiritual warfare.

I santi, i padri del deserto e l'azione straordinaria del demonio

Helmut Moll*

1. Premessa

Il demonio è una realtà sia nell'Antico Testamento sia nel Nuovo Testamento. Il dualismo luce-tenebre caratterizza i due mondi opposti del bene e del male, e le tenebre assumono allora una connotazione demoniaca. Specialmente nel Nuovo Testamento appaiono due imperi, sotto il rispettivo dominio di Gesù Cristo (luce) e di Satana (tenebre). Le tenebre giungono a volte a essere concepite come forza demoniaca attiva: hanno una loro potestà che impiegano per opporsi all'azione salvifica di Dio (cfr. Lc 22,53; At 26,18; Ef 6,12; Col 1,13). Questo potere delle tenebre in sé è un mistero e lo è anche il fatto che, pur essendo costitutivamente avverso a Dio, possa manifestarsi come tale, rimanendo tuttavia soggetto alla sovrana volontà divina. Tutti gli scritti del Nuovo Testamento esprimono la certezza che Gesù Cristo ha definitivamente vinto il demonio e il maligno. Il potere del demonio è distrutto (cfr. Gv 12,31; Col 2,14s; Eb 2,14). Cristo «ci ha liberati dal potere delle tenebre» (Col 1,13).

Gesù Cristo, secondo il Nuovo Testamento, è stato oggetto della tentazione da parte delle tenebre, cioè del diavolo. L'evangelista Matteo scrive che «Gesù fu condotto dallo Spirito nel deserto per esser tentato dal diavolo. E dopo aver digiunato quaranta giorni e quaranta notti, ebbe fame» (Mt 4,1). Lo stesso evangelista afferma che «questa razza di demoni non si scaccia se non con la preghiera e il digiuno» (Mt 17,21)[1]. Tre volte il tentatore ha voluto indurre in tentazione il Salvatore, ma senza

* L'Autore è Professore di agiografia presso l'Ateneo scientifico dell'Accademia Gustav Siewerth a Weilheim (Rep. Fed. di Germania). E-mail: helmut.moll@erzbistum-koeln.de.

1 H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, (Quaestiones disputatae 3) Freiburg i. Br. 1958²; G. H. Twelftree, *Jesus the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, (WUNT II, 54) Tübingen 1993; T. Söding, «Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen *austreibe…» (Lk 11,20). Die Exorzismen im Rahmen der Basileia-Verkündigung Jesu*, in A. Lange et al. (ed.), *Die Dä-*

successo, dato che Cristo gli replica con parole della Sacra Scrittura. «Allora il diavolo lo lasciò» (Mt 4,11).

Lo stesso dicasi in merito a Maria di Magdala, che secondo i sinottici era preda del demonio. Dopo la risurrezione Gesù Cristo «apparve prima a Maria di Magdala, dalla quale aveva cacciato sette demoni» (Mc 16,9). La conversione di Maria di Magdala è stata raffigurata da Guido Cagnacci (1601-1663) verso l'anno 1660[2].

Tale azione straordinaria del demonio si è registrata in tutta la storia della salvezza, in tutti i secoli dopo Cristo[3]. La fede cristiana è consapevole del fatto che alla fine del mondo il «fuoco eterno» è «preparato per il diavolo e per i suoi angeli» (Mt 25,41).

2. I padri del deserto

Anche negli scritti post-biblici del cristianesimo e nella letteratura patristica si ha notizia di principati, potestà, potenze, troni e dominazioni come categorie di esseri celesti, specialmente in riferimento alle lettere paoline. Cristo ha vinto la battaglia contro il male. In ogni caso Cristo ha insegnato agli apostoli a pregare così: «e non ci indurre in tentazione, ma liberaci dal male» (Mt 6,13).

La risposta di Gesù al giovane ricco: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi, dàllo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo; poi vieni e seguimi» (Mt 19,21) ha avuto nella Chiesa antica una grande risonanza. La sequela di Cristo in tutta la sua radicalità ha provocato una vita nel deserto. La vita degli eremiti era una *fuga saeculi*, nel senso che gli asceti hanno voluto seguire Cristo con la propria esistenza in modo totale. Un modello di tale sequela è costituito dall'eremita Antonio d'Egitto.

2.1. Sant'Antonio il Grande (250-356)

La Vita di sant'Antonio viene redatta in lingua greca nell'anno 357 dal celebre

---

monen – Demons. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext der Umwelt, Tübingen 2003, 519-549; A. DAUNTON-FEAR, *Healing in the Early Church. The Church's Ministry of Healing and Exorcism from the First to the Fifth Century*, (Studies in Christian History and Thought) Nottingham 2009.

2 R. GIORGI, *Engel, Dämonen und phantastische Wesen*, (Bildlexikon der Kunst, 6) Berlin 2004, 134.

3 A. TASSINARIO, *Il diavolo secondo l'insegnamento recente della Chiesa*, (Studia Antoniana, 28) Roma 1984; P. BARRAJON, *Angeli e Demoni nel piano salvifico*, (Teologia, 20) Roma 2010; M. SCALA, *Der Exorzismus in der Katholischen Kirche. Ein liturgisches Ritual zwischen Film, Mythos und Realität*, (Studien zur Pastoralliturgie, 29) Regensburg 2012, con una nostra recensione pubblicata in Theologische Revue 109 (2013) 258.

vescovo Atanasio di Alessandria (295-373), difensore del credo del concilio di Nicea (325), che fu testimone oculare di questo eremita. Antonio nacque nel 250; all'età di 18 anni decise di rinunciare a tutti i propri beni. All'inizio della sua vocazione visse nei villaggi in cui aveva esercitato il suo mestiere di educatore. Dopo questa fase si fece eremita nel deserto d'Egitto. Secondo il suo biografo, Antonio si rinchiuse nella propria tomba. Molti racconti parlano della sua lotta contro i demoni. Per tale motivo il gesuita Karl Rahner (1904-1984) ha criticato Antonio per non aver superato il pensiero del suo tempo sul diavolo[4]. Ascoltiamo Atanasio nella sua *Vita di Antonio*:

> «Il diavolo invidioso, che suole odiare il bene, non sopportò di vedere in un giovane questa maniera di vivere, e osò operare anche contro di lui come gli era consueto. Dapprima tentò di allontanarlo dai suoi esercizi ascetici, ispirandogli il ricordo delle ricchezze, la cura della sorella, l'amore familiare per i parenti. Gli ispirava anche il desiderio del denaro, la vanagloria, il piacere del cibo e gli altri sollievi di questa vita. E infine gli faceva presente l'asprezza della virtù, e le grandi fatiche che essa richiede, insinuando la debolezza del corpo e la lunghezza del tempo… Il diavolo miserabile si adattava anche a trasformarsi di notte in una donna e a imitarla in tutte le maniere, pur di sedurre Antonio. Ma egli, pensando a Cristo e tenendo presente grazie a lui la nobiltà e il carattere razionale dell'anima, spegneva i carboni della passione e della seduzione. E ancora il nemico gli ricordava la mollezza del piacere, ed egli simile ad un uomo irato e addolorato, pensando alle minacce e al dolore del fuoco e dei vermi, li contrapponeva alle tentazioni e passava illeso attraverso di esse. Tutto ciò "accadeva" a vergogna del nemico»[5].

In seguito incomincia una battaglia tra il serpente e l'eremita Antonio:

> «Infine il serpente, non avendo potuto far cadere Antonio neppure così, ed essendosi accorto di venire respinto dal suo cuore, digrignando i denti e infuriando, com'è scritto, assunse un aspetto simile alla natura della sua mente: apparve ad Antonio nelle sembianze di un fanciullo negro, e come abbattuto "non" scalava più i suoi pensieri – l'ingannatore era stato atterrato –. Poi, usando una voce umana, diceva: "Molti ho sedotto, moltissimi ho fatto cadere, e molte altre cose ho fatto; ora invece, 'dopo avere attaccato' te e le tue fatiche così come avevo fatto con altri, sono stato fiaccato". Alla domanda di Antonio: "Chi sei tu, per parlare così con me?", egli proferì subito miserabili parole: "Io sono l'amico della fornicazione, io sono colui che stringe d'assedio i giovani, e mi chiamo spirito della fornicazione. Quanti ho sedotto che volevano essere pudichi! Quanti uomini continenti ho convinto, allettandoli! Io sono colui a causa del quale il profeta deplorando dice di quelli che caddero: 'Avete errato per colpa dello spirito della fornicazione'. Da me, infatti, erano stati fatti cadere. Io sono colui che ti ha spesso molestato, e che tante volte hai respinto". Antonio allora, ringraziando Dio e ritrovando contro il nemico tutta la propria audacia gli disse: "Perciò sei fin troppo spregevole. Sei nero nell'animo e nell'aspetto e ti sei rivelato un debole fanciullo. Del resto non mi curo di te. Il Signore è il mio aiuto, e io disprezzerò i miei nemici". Udito ciò, il fanciullo negro fuggì subito temendo queste parole; e fu così atterrito che non si avvicinò più ad Antonio per cose come queste»[6].

---

4 M. Viller – K. Rahner, *Aszese und Mystik der Väterzeit*, Freiburg i. Br. 1939, 86.

5 Atanasio, *Vita di Antonio*, a cura di G. J. M. Bartelink, Roma-Milano 1987, cap. 5, 15-17.

6 *Ibid*., cap. 6, 19-21.

Il diavolo tenta nuovamente Antonio, usando altre forme:

«Non potendo stare in piedi a causa dei colpi ricevuti dai demoni, giaceva a terra pregando, e dopo la preghiera diceva: "Eccomi qui, sono Antonio. Non fuggo i vostri colpi. Anche se me ne darete ancora, io non mi separerò dall'amore per Cristo". Recitava quindi i salmi dicendo: "Anche se gli eserciti si leveranno contro di me, il mio cuore non avrà timore". Rimanendo fedele all'amore per il Signore, pativa e diceva queste cose. Ma il nemico, che è solito avere in odio il bene, meravigliatosi perché Antonio aveva osato ritornare dopo aver ricevuto tante percosse, convocò i suoi cani e pieno di collera disse loro: "Vedete che non abbiamo potuto vincerlo né con lo spirito della fornicazione né con le percosse; anzi, è diventato ancora più audace con noi. Avviciniamoci a lui in un altro modo". Per il diavolo è facile trasformarsi in forme maligne. Di notte essi fecero un rumore tale, che tutto il luogo sembrava muoversi. I demoni quasi ruppero le quattro pareti del sepolcro, e parvero entrare attraverso le mura, trasformati in belve e in immagini di serpenti. E subito il luogo si riempì di immagini di leoni e di orsi, di leopardi, serpenti, tori, aspidi, scorpioni e lupi. Ognuna di queste belve si comportava secondo la propria figura. Il leone ruggiva, e cercava di saltargli addosso, il toro voleva prenderlo sulle corna, il serpente strisciando non riusciva a toccarlo, e il lupo si arrestava nel suo assalto. Il serpente si contorceva, e sibilava contro di lui. E tutti erano terribili nella loro ira e nel loro suono. Antonio riceveva le loro percosse e sopportava le loro punture: provava un dolore fisico più forte, ma tanto più impavido nell'animo, giaceva a terra vegliando, gemeva a causa del dolore del corpo, ma nella mente rimaneva lucido, e quasi deridendoli diceva loro: "Se voi aveste qualche potere, sarebbe bastato che venisse uno solo di voi. Ma poiché il Signore vi ha tolto ogni nerbo, tentate d'impaurirmi con il numero. Segno della vostra è che assumiate l'aspetto di belve e di bruti". Pieno di fiducia diceva ancora: "Se avete forza e vi è dato qualche potere, perché esitate? Venite. Ma se non potete, perché mi disturbate inutilmente? Noi abbiamo per darci forza il segno della croce e un muro, la fede che abbiamo nel Signore". Dopo aver fatto molti tentativi, mandavano stridore di denti contro di lui, giacché si accorgevano di schernire sé stessi piuttosto che Antonio»[7].

Sant'Antonio è più forte dei demoni a causa della presenza di Dio e in forza delle preghiere formulate contro le belve. In una relazione fatta ai monaci residenti nel deserto (capp. 16-43), sant'Antonio li informa sulle esperienze avute con i demoni, suggerendo di utilizzare il metodo del discernimento degli spiriti. Il nemico «fece spuntare sulla strada l'immagine di un enorme vaso d'argento»[8] per ostacolarlo, mentre i demoni tendono a «trasfigurarsi imitando donne, belve, serpenti, grandezza di corpi, e schiere di soldati»[9]. «Spesso si trasformano in eremiti, e sembrano parlare come persone devote e timorate, per sedurre con un aspetto simile al nostro e trascinare dove vogliono coloro che hanno sedotto»[10]. Sant'Antonio è sereno, perché dice: «Preghiamo piuttosto che il Signore sia nostro coadiutore contro il diavolo»[11], sapendo che «tutti gli dèi delle nazioni sono un nulla» (Sal 96,5). «Una volta si mostrò

7 *Ibid*., cap. 9, 27-31.

8 *Ibid*., 11, 33.

9 *Ibid*., 23, 55.

10 *Ibid*., 25, 59.

11 *Ibid*., 34, 75.

un demone molto alto, e osò dirmi: "Io sono la potenza di Dio. Che cosa vuoi che ti doni?". Io allora soffiai contro di lui pronunciando il nome di Cristo, andai a percuoterlo, e mi sembrò di colpirlo; e subito quell'enorme essere scomparve con tutti i suoi demoni nel nome di Cristo»[12].

Secondo il teologo francese Louis Bouyer (1913-2004), convertitosi dal protestantesimo, si tratta di una lotta specialmente contro il «mondo», nel senso dell'evangelista Giovanni (cfr. 1 Gv 3), e contro la carne come oggetto del peccato (cfr. Rm 6,12-19)[13]. Questa lotta, dipinta in modo assai drammatico, fra l'altro, da Matthias Grünewald (ca. 1475/1480-1528), Hieronymus Bosch (ca. 1450-1516) e Pieter Brueghel il Vecchio (ca. 1525-1569), non è da interpretare come un'allucinazione, un'invenzione soggettiva o una fantasticheria[14]. Neppure si deve interpretarla come una questione puramente psicologica. Basandosi sulla lettera agli Efesini, sant'Antonio era conscio del fatto che «la nostra battaglia non è contro creature fatte di sangue e di carne, ma contro i Principati e le Potestà, contro i dominatori di questo mondo di tenebra, contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti» (Ef 6,12)[15].

2.2. San Pacomio (287-347)

La *Vita di Antonio* del vescovo alessandrino Atanasio esercitò un grande influsso nell'epoca successiva. La vita monastica nel frattempo si era diffusa in molte nazioni e culture. Ad essa aderì anche Pacomio, figlio di genitori pagani, soldato sotto l'impero di Massimino (305-313), battezzato quando già era adulto verso l'anno 315. Considerato il padre del monachesimo cenobitico, verso l'anno 320 fondò un monastero nella regione di Tebe (in Egitto), e in seguito altri otto monasteri maschili e due femminili,

---

12 *Ibid*., 40, 85.

13 L. Bouyer, *La vie de S. Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*, (Figures monastiques) Saint-Wandrille 1950, 69-98; J. M. Granero, *San Antonio el Grande y los demonios. Interpretación ascética y psycológica de las tentaciones*, in Manresa 27 (1955) 195-230; J. Daniélou, *Les démons de l'air dans la «Vie d'Antoine»*, in Studia Anselmiana 38 (1956) 136-147; P. Gemeinhardt, *Antonius. Der erste Mönch. Leben, Lehre, Legende*, München 2013, 46-53.

14 Cfr. peraltro J. Stoffels, *Die Angriffe der Dämonen auf den Einsiedler Antonius. Ein Beitrag zur Geschichte der Mystik*, in Theologie und Glaube 2 (1910) 721-732; 809-830; si veda la risposta da parte di U. Ranke-Heinemann, *Die ersten Mönche und die Dämonen*, in Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik 29 (1956) 165-170; cfr. altresì K. Thraede, art. *Exorzismus*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 7, Stuttgart 1969, 44-117.

15 Cfr. H. Dörries, *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle*, Göttingen 1949, 357-410; W. Nigg, *Vom Geheimnis der Mönche*, Zürich-Stuttgart 1953, 29-63; W. Schneemelcher, *Das Kreuz Christi und die Dämonen. Bemerkungen zur Vita Antonii des Athanasius*, in *Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting*, (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband, 8) Münster 1980, 381-392; M. Schneider, *Aus den Quellen der Wüste. Die Bedeutung der frühen Mönchsväter für eine Spiritualität heute*, (Koinonia-Oriens, 24) Köln 1987, 82-83; G. J. M. Bartelink, *Introduction*, in Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, (Sources Chrétiennes, 400) Paris 1994, 25-122.

tutti sotto il suo governo come abate generale di Tabennesi. Quando Pacomio si fece monaco, esistevano nell'alto Egitto numerose comunità semi-anacoretiche; egli stesso fu membro di una di esse, tuttavia per i suoi discepoli e i suoi successori fu il fondatore della vita cenobitica. La forma di vita monastica da lui instaurata era dunque, almeno in Egitto, qualcosa di nuovo.

Secondo la *Vita*, scritta pochi anni dopo la sua morte[16], Pacomio più di una volta raccontò ai suoi primi discepoli la storia della propria infanzia, della conversione e delle lotte contro i demoni. Egli li aveva già scacciati quando era ancora fanciullo: mentre i suoi genitori stavano per offrire un sacrificio ai demoni delle acque, questi videro il fanciullo, si spaventarono e fuggirono. Pacomio rimase sorpreso del fatto che tali demoni fossero totalmente muti; si ricordò allora del salmo, dove sta scritto: «Hanno bocca e non parlano; hanno occhi e non vedono; hanno orecchi e non odono; non c'è respiro nella loro bocca. Sia come loro che li fabbrica e chiunque in essi confida» (Sal 135,16-17)[17]. Per il vescovo Giovanni Crisostomo (349/350-407) gli dèi pagani che «hanno bocca e non parlano» sono i demoni[18].

Riguardo al periodo anacoretico vissuto con Palamone, la *Vita di Pacomio* racconta il seguente episodio, relativo a un «asceta presuntuoso» che era andato a vivere presso di loro: «Mentre quel fratello se ne stava a casa, fu sorpreso dal demonio, che già prima l'aveva ingannato fino a renderlo orgoglioso. Prese l'aspetto di una bella donna e andò a bussare alla porta; subito il fratello aprì. Il demonio dall'aspetto di donna, disse: "Ti prego, padre, abbi pietà di me e tienimi qui fino al mattino. Sono perseguitata dai creditori e non ho di che rimborsare". Il fratello, nell'accecamento del suo cuore, non capì che non doveva riceverla, ma l'accolse contentissimo nella sua dimora. Dopo di ciò il diavolo si mise ad insinuargli cattivi desideri carnali, ed egli si dispose a peccare con lei. All'improvviso il demonio lo gettò a terra e lo tormentò fino all'indomani. […] Il santo anziano Palamone e Pacomio, vedendo il suo grande scoraggiamento, piansero con grande tristezza, poi presero a sollevarlo dal suo turbamento. Mentre piangevano insieme, quel demonio lo rovesciò di nuovo a terra e lo tormentò ancora di più»[19].

---

16 Circa la storia e la tradizione delle varie versioni (in diverse lingue) della *Vita di Pacomio* si veda W. Harmless, *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford-New York 2004, 115-147 (cap. 5: «Pachomius»).

17 *Vita di Pacomio*, cap. II (BKV 31, 24); A. Boon – T. Lefort, *Pachomiana latina*, Löwen 1932; P. Barison, *Ricerche sui monasteri dell'Egitto bizantino ed arabo secondo i documenti dei papiri greci*, in Aegyptus 18 (1938) 29-148; T. Lefort, *Les vies coptes de Saint Pachome et de ses premiers successeurs*, Louvain 1943; D. J. Chitty, *Pachomian Sources reconsidered*, in Journal of Ecclesiastical History 5 (1954) 38-77; H. Bacht, *Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum*, in B. Steidle (ed.), *Antonius Magnus Eremita 356-1956. Studia ad antiquum monachismum spectantia*, (Studia Anselmiana, 38) Roma 1956, 66-107.

18 Giovanni Crisostomo, *Expos. in Ps. 134*, 7 (PG 55, 398); cfr. Id., *Homélies sur l'impuissance du diable*, ed. A. Peleanu, (Sources chrétiennes, 560) Paris 2013.

19 *Ibid*., cap. IV (BKV 31, 29-30).

Gli attacchi dei demoni erano forti. Quando i demoni tentarono con enorme frastuono di distruggere il monastero, Pacomio, ispirato dalla Sacra Scrittura, rispose con le parole del salmo: «Dio è per noi rifugio e forza, aiuto sempre vicino nelle angosce. Perciò non temiamo se trema la terra, se crollano i monti nel fondo del mare. Fremano, si gonfino le sue acque, tremino i monti per i suoi flutti» (Sal 46,1-4). Poco dopo Pacomio citò il vangelo di Matteo dicendo: «Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt 28,20)[20].

Secondo Pacomio, sulla scia di sant'Antonio, il demonio vive nell'abisso del mare, ma tutti gli animali acquatici, compresi i coccodrilli, sono vinti da Cristo[21].

2.3. Evagrio Pontico (ca. 345-399)

Evagrio, che si inserisce nel solco spirituale di san Pacomio, nacque nel Ponto verso il 345. Fu ordinato diacono dal santo vescovo Gregorio di Nazianzo (329/330 ca.-390). La sua predicazione a Costantinopoli ebbe un'enorme risonanza, ma in vista della propria salvezza nel 382 lasciò Costantinopoli per andare a vivere fra i monaci della regione di Nitria, dove divenne discepolo spirituale e amico di Macario l'Egiziano (ca. 300-390). Ben conoscendo le tentazioni del diavolo, egli preparò una miscellanea di sentenze prese dall'Antico e Nuovo Testamento contro gli attacchi demoniaci. Compose così otto libri ricchi di spunti per rispondere alle tentazioni del diavolo, in corrispondenza con gli otto vizi capitali[22]. Perché la vita spirituale, perfino nel deserto come luogo della tentazione, va interpretata come una battaglia contro i demoni, una battaglia tra il cielo e la terra, tra gli angeli e i demoni, tra la grazia ricevuta e il potere del maligno. Tali monografie hanno avuto una grande risonanza rispetto alla storia della pietà[23].

---

20 *Ibid*., cap. VII (BKV 31, 37-39).

21 Cfr. *Vita di Antonio* 24 (PG 26, 877C); *Vita di Pacomio* 1, 19 (PL 73, 241C); cfr. AGOSTINO, *Enarr. in Ps. 148*, 9 (PL 37, 1943); *De Gen. ad litt*. 3, 10 (CSEL 28, 75); *Epist. 102*, 20 (CSEL 34, 562).

22 Cfr. W. FRANKENBERG, *Evagrius Pontikus*, (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch historische Klasse N.F., 13) Berlin 1912, 12; A. VÖGTLE, art. *Achtlasterlehre*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 1, Stuttgart 1950, 74-78; S. MUYLDERMANS, *Les citations bibliques dans la version arménienne de l'«Antirrheticus» d'Evagre le Pontique*, in Handes Amsorya. Monatsschrift für armenische Philologie 75 (1961) 441-448; J. DRISCOLL, *The «Ad Monachos» of Evagrius Ponticus*, Roma 1991; C. JOEST (Eingeleitet und übersetzt von), in EVAGRIUS PONTICUS, *Ad Monachos. Ad Virginem. Institutio ad Monachos – Der Mönchsspiegel. Der Nonnenspiegel. Ermahnung an Mönche. Griechisch-Deutsch*, (Fontes Christianae, 51) Freiburg im Brisgau 2012.

23 S. MARSILI, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione*, Roma 1936; K. RAHNER, *Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikus*, in Zeitschrift für Aszese und Mystik 8 (1933) 21-38; H. U. VON BALTHASAR, *Die Hiera des Evagrius*, in Zeitschrift für katholische Theologie 63 (1939) 86-106; 181-206; A. GRÜN, *Der Umgang mit dem Bösen. Der Dämonenkampf im alten Mönchtum*, Münsterschwarzach 1980; G. BUNGE, *Akedia. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos*, (Koinonia, 9) Köln 1983.

2.4. Palladio (364-*ante* 431)

Discepolo di Evagrio Pontico, Palladio nacque in Galazia (Anatolia) nel 364 e prima dell'anno 388 visse in Terra Santa. A causa della sua salute dovette lasciare la Palestina. In seguito visse come monaco ad Alessandria d'Egitto, rimanendo per un anno sotto la direzione spirituale di Isidoro, antico compagno di Atanasio nel suo esilio. Nell'anno 400 fu nominato vescovo di Eleonopoli (Bitinia). Parteggiando concretamente per i monaci origenisti e per il vescovo Giovanni Crisostomo, dopo la vittoria di Teofilo fuggì a Roma nel 405. Morì prima dell'anno 431. Palladio è autore della *Historia Lausiaca*, fonte molto importante per la storia del monachesimo antico, il cui modello è la famosa *Vita di Antonio* del vescovo Atanasio d'Alessandria. La *Historia Lausiaca* fu tradotta in lingua latina e in parecchie lingue orientali.

La *Historia Lausiaca*, insieme con la *Historia monachorum* e gli *Apophtegmata patrum*, miscellanea di sentenze ed esempi di monaci celebri, è di grande rilievo per la storia della cultura, nonché per la vita spirituale dei monaci della Chiesa antica. Le tre suddette opere mettono in evidenza la lotta degli eremiti e dei monaci di vita cenobitica contro gli attacchi da parte del diavolo[24].

3. I santi di fronte all'azione straordinaria del demonio

Al fine di non ampliare eccessivamente il tema trattato, sarebbe opportuno illustrare – a titolo esemplificativo – alcuni santi o beati pertinenti, nella storia della Chiesa dai primordi al tempo presente.

3.1. San Martino di Tours vescovo (316/317-397)

Martino nacque nel 316 o 317 al limite della pianura ungherese, vale a dire nella Sabria. Il padre, militare, chiamò il figlio Martino, cioè piccolo Marte, diminutivo

---

[24] PL 21, 387-462; C. BUTLER, *The Lausiac History of Palladius*, (Texts and Studies VI, 2) Cambridge 1904; al proposito si veda anche E. SCHWARZ, *Palladiana*, in Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 36 (1937) 161-204; S. KROTTENTHALER, traduzione della *Historia Lausiaca*, in BKV² 5, Kempten-München 1912; R. REITZENSTEIN, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, Göttingen 1916; W. BOUSSET, *Komposition und Charakter der Historia Lausiaca*, in Nachrichten der Göttinger Gelehrten-Gesellschaft (1917) 173-217; G. G. CALVI, *La Storia Lausiaca di Palladio*, in Salesianum 1 (1939) 268-279; 385-406; 2 (1940) 204-223; 3 (1941) 129-156; T. KLAUSER – P. DE LABRIOLLE, art. *Apophtegmata*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 1, Stuttgart 1950, 545-550; G. SWITEK, *Wüstenväter und Dämonen. Ein Beitrag zur Geschichte des «Geistlichen Kampfes»*, in Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik 37 (1964) 340-358; B. MILLER (Eingeleitet und übersetzt von), *Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt*, (Sophia, 6) Freiburg i. Br. 1965.

del nome del dio della guerra. Il soldato, pagano come suo padre, fu poi accolto fra gli aspiranti al battesimo, ricevuto probabilmente nel 338. Nello stesso anno, ad Amiens (Gallia), Martino condivide il proprio mantello con un povero. In seguito vive da vero cristiano e da buon soldato, pieno di comprensione per tutti, aiutando coloro che troppo rapidamente hanno speso la paga, allegro, ma senza mescolarsi ai piaceri volgari e senza mai aver l'aria di impartire una lezione. Il vescovo di Poitiers, sant'Ilario (ca. 315-367), lo ordina esorcista. Nel 371, contro la sua volontà, Martino è nominato vescovo di Tours. Secondo lo scrittore Sulpicio Severo († 420), che scrisse la sua biografia, tra i suoi primi miracoli vi è la liberazione di un ossesso.

L'esorcismo ebbe una grande importanza nella vita di san Martino[25]. Un servo del proconsole Tetradio, che era vessato dal diavolo, fu liberato da Martino per mezzo della preghiera e dell'imposizione delle mani. A causa di questa liberazione il proconsole Tetradio credette in Dio, fu accolto nel catecumenato e battezzato (cap. 17). Martino vide pure il diavolo sotto diverse forme. Non di rado il diavolo lo provocava dicendo: «Martino, dov'è il tuo potere? Ho ammazzato adesso uno dei tuoi seguaci» (cap. 21). In mille forme il diavolo tentò di danneggiare Martino, prendendo l'aspetto di Giove, Mercurio, Venere o Minerva. Per contrastarlo Martino faceva il segno della croce e si metteva a pregare (cap. 22). Una volta il diavolo disse a Martino: «Io sono Cristo». Dato che Martino taceva, il diavolo gridò queste parole: «Martino, perché stai dubitando? Credi, perché i tuoi occhi lo vedono. Io sono Cristo». Martino rispose dicendo che Cristo non era venuto con vesti purpuree e con una corona, ma con i «segni dei chiodi» (Gv 20,25) e con la croce (cap. 24).

Nell'autunno del 397 san Martino si recò nella parrocchia rurale di Candes (Gallia) per mettere pace fra i chierici in lite fra loro. Partendo, egli si sentì mancare le forze e parlò della sua prossima fine. Gli venne la febbre e comprese che si avvicinava la sua ultima ora. Ebbe tuttavia a patire alcuni crudelissimi momenti di agonia e credette di vedere, in piedi presso di lui, il vecchio avversario, cioè il demonio. «"Ebbene, bestia sanguinaria – gli gridò – perché stai qui? Non troverai in me nulla che ti appartenga, maledetto!". I suoi discepoli, intorno, lo supplicavano di restare con loro: "Perché ci lasci, Padre?". "Signore – egli rispose – io non rifiuto il lavoro, se tu mi comandi di montare la guardia al tuo campo… ma se ora tu hai considerazione della mia tarda età, la tua volontà, Signore, è per me un bene". Egli tornava ai fatti della sua vita con grande semplicità: "Sono dure, Signore, le battaglie che bisogna combattere col proprio corpo al tuo servizio; ed io ne ho abbastanza delle lotte che

[25] Cfr. W. Nigg, *Die Antwort der Heiligen. Wiederbegegnung mit Franz von Assisi, Martin von Tours, Thomas Morus*, (Herderbücherei, 758) Freiburg i. Br. 1980, 98-101; C. Stancliff, *St. Martin and His Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus*, (Oxford Historical Monographs) Oxford 1983; D. G. Van Slyke, *The Order of Exorcist among the Latin Fathers reconsidered in the Light of Martin of Tours*, in Ephemerides Liturgicae 123 (2009) 357-379; T. Mertz, *Martin von Tours begegnen*, Trier 2014, 85-92.

ho sostenuto fino ad oggi". Avendo per l'ultima volta parlato del demonio, dichiarò: "Il seno d'Abramo sta per accogliermi" e spirò dolcemente»[26].

Tutti i Padri greci e latini della Chiesa antica erano convinti che dopo la venuta di Cristo Salvatore la potenza del demonio fosse vinta. Tale convinzione fu ribadita espressamente dallo scrittore ecclesiastico Origene (185-253/254)[27], dal vescovo Atanasio[28], dal vescovo Basilio il Grande (ca. 330-379)[29] e dal vescovo Cirillo d'Alessandria (378-444).[30]

3.2. Beata Cristina di Colonia, beghina (1242-1312)

Nel medioevo la presenza e l'attività del diavolo sono una prospettiva centrale. Tale atteggiamento mentale è pure frutto dell'attesa del giudizio universale e della fine del mondo[31].

Su Cristina Bruso esistono numerose pubblicazioni[32]. La vergine Cristina nacque nel 1242 a Stommeln, nei pressi di Colonia (Germania). Contro la volontà dei propri parenti entrò a tredici anni nel beghinaggio di Colonia. Poco tempo dopo fu costretta a uscire in seguito ad una malattia. Il 20 dicembre 1267 conobbe un giovane domenicano svedese, studente a Colonia, Pietro di Gotland o di Dacia (ca. 1235-1289), con

---

26 Sulpicio Severo, *Epistula de excessu s. Martini* III, 6-9 (CSEL 1, 109-137); cfr. Gregorio di Tours, *Historia Francorum* I, 48; X, 31 (MGH, Script. Rer. Merov.); *De virtutibus Martini* I, 3 (BHL II, 823-825).

27 Origene, *In Ex. hom*. 6, 6 (GCS 29, 197-198).

28 Atanasio, *Incarn*. 46 (PG 25, 177C).

29 Basilio, *Adv. Eun*. 2, 27 (PG 29, 636 A/B).

30 Cirillo d'Alessandria, *In Jes*. 5 (PG 70, 1113C).

31 Cfr. P. Dinzelbacher, *Der Kampf der Heiligen mit den Dämonen*, in *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (sec. V-XI). Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo XXXVI. 7-13 aprile 1988*, Spoleto 1989, 647-695; N. Caciola, *Discerning Spirits. Divine and Demoniac Possession in the Middle Ages*, Ithaca 2003; F. Chave-Mahir, *L'exorcisme des possédés dans l'Église d'Occident (X^e^-XIVe siècle)*, (Bibliothèque d'histoire culturelle du moyen âge, 10) Turnhout 2011; N. Vos – W. Otten (edd.), *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity*, (Supplements to Vigiliae Christianae, 108) Leiden-Boston 2011.

32 T. Wollersheim, *Das Leben der ekstatischen und stigmatisierten Jungfrau Christina von Stommeln wie solches von dem Augenzeugen Petrus von Dacien und Anderen beschrieben ist, nach authentischen Quellen verfasst*, Köln 1859; P. Nieveler, *Codex Iuliacensis. Christina von Stommeln und Petrus von Dacien ihr Leben und Nachleben in Geschichte, Kunst und Literatur*, in *Veröffentlichungen des Bischöflichen Diözesanarchivs Aachen*, vol. 34, Mönchengladbach 1975; A. J. Martin, *Christina von Stommeln*, in Mediävistik 4 (1991) 179-263; J. Coakley, *A Marriage and Ist Observer. Christine of Stommeln, the Heavenly Bridegroom, and Friar Peter of Dacia*, in *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters*, ed. C. M. Mooney, Philadelphia 1999, 99-117; P. Dinzelbacher, *Persönliches und Zeittypisches im religiösen Leben der Christian Bruno*, in G. von Büren et alii (edd.), *Gottesschau & Gottesliebe. Die Mystikerin Christina von Stommeln 1242-1312*, Regensburg 2012, 135-154; H. Stehkämper – C. Dietmar, *Köln im Hochmittelalter 1074/75-1288*, (Geschichte der Stadt Köln, 3) Köln 2016, 281.

il quale intrecciò una relazione spirituale, prevalentemente epistolare. Questo padre domenicano scrisse poi la biografia della beghina fino all'anno 1286. Cristina Bruso ebbe non poche estasi e molte apparizioni. Nel 1269 ricevette le stimmate, visibili in certi tempi dell'anno, alle mani, ai piedi e al costato.

Secondo il summenzionato domenicano, la beghina Cristina Bruso fu vittima di moltissimi attacchi diabolici, anche per mezzo di animali[33]. Una volta, il demonio si travestì da apostolo:

> «Post haec venit daemon, quasi Apostolus Dei Bartholomaeus esset, lenissima voce dicens: Carissima filia opera tua bona sunt corum Deo, cui supra modum places: per aliquod tempus in tranquillitate cordis & corporis fuisti, nunc superest unum quod desiderio desideras venire ad tuum Dilectum, quod aliquid patiaris in tuo corpore. Per mensem die ac nocte quasi omni hora in conspectu suo fuit, eadem verba dicenda: unde tandem detulit secum spinas, quae dicuntur bulst, & obtulit ei dicens: Quia nimis mollis fuisti hactenus, propter hoc tibi offero haec, ut corpus tuum in honorem Dei castiges: quia hoc summe placet Deo»[34].

Il demonio cercava anche di vessare la beata Cristina:

> «Postea [daemon] quid quid habuit ad caput reclinatorii subito entravi: unde caput eius cecidit ad cistam quae ibidem fuit. Aliquando intravit cuffinum, & ibi tantum fecit tumultum, quo illa non potuit dormire. Aliquando posuit lapidem sub caput eius, & deposuit regumenta ejus. Et cum iterum resumeret, iterum amovebat»[35].

Gli storici e teologi che hanno esaminato la biografia scritta dal domenicano Pietro di Dacia rilevano una grande divergenza tra le asserzioni personali della beata Cristina Bruso e l'interpretazione data dal biografo. Ovviamente Pietro di Dacia ha voluto glorificare la sua eroina, soprattutto per mezzo delle apparizioni. D'altronde le visioni sulla passione di Cristo non sono di facile interpretazione. Tutto sommato, benché il *corpus* letterario della beghina non vada affatto compreso come una pura finzione o un'allucinazione personale del biografo, bisogna ammettere un fondamento reale della *Vita*. Alcuni storici sottolineano che Pietro di Dacia, con la sua biografia, non ha reso a Cristina Bruso un buon servizio[36].

---

33 Cfr. GREGORIO MAGNO, *Dialogi* II, 2, 1 (ed. A. de Vogüe 2, 136); W. VON BLANKENBURG, *Heilige und dämonische Tiere. Die Symbolsprache der deutschen Ornamentik im frühen Mittelalter*, Köln 1975².

34 *Acta SS. Iunii*, IV (Venezia 1743) 277; cfr. J. PAULSON (ed.), *Petri de Dacia uita Christinae Stumbelensis*, (Scriptores Latini Medii Aeui Suecani, I) Gotoburgi 1896, 115-116.

35 *Ibid*., 278; cfr. J. PAULSON (ed.), *Petri de Dacia uita Christinae Stumbelensis*, 117.

36 La dissertazione della studiosa tedesca C. RUHRBERG, *Der literarische Körper der Heiligen. Leben und Viten der Christina von Stommeln (1242-1312)*, (Bibliotheca Germanica, 35) Tübingen-Basel 1995, è stata criticata da G. BERS, *Die selige Christina von Stommeln. Eine unverstandene und schwer zu verstehende Dienerin Gottes*, in *Heilige im Bistum Aachen*, (Geschichte im Bistum Aachen. Beiheft 5) Neustadt-Aisch 2005, 265-280.

In seguito alla morte di Pietro di Dacia, nel 1289, Cristina Bruso, provata da non poche sofferenze, poté godere di una relativa tranquillità fino alla morte, avvenuta il 6 novembre 1312. Nel 1908 san Pio X (1835-1914) approvò il culto *ab immemorabili tempore*, per cui Cristina può essere venerata liturgicamente come beata.

3.3. San Pio da Pietrelcina (1887-1968)

Molto noto, in tutta Italia e altrove, è Padre Pio (Francesco Forgione), nato il 25 maggio 1887 a Pietrelcina, in provincia di Benevento (Campania), il quale, in linea di massima, visse un'infanzia e un'adolescenza serene in seno a un'onesta famiglia contadina[37]. A soli quattro anni era già vittima dell'attività diabolica. Il suo biografo Enrico Malatesta scrive nel suo libro, dal titolo *La vera storia di Padre Pio*, quanto segue: «Una notte, si racconta, il piccolo non volendo acquietare quelle urla incessanti, provoca a tal punto papà Grazio, che fortemente adirato, presolo dalla culla lo scaraventa violentemente sul letto gridando: "Ma questo è il diavolo!… che è nato a casa mia! Non muore mai!…"»[38].

Il 22 gennaio 1903 Francesco Forgione entrò nel noviziato cappuccino di Morcone (Campania) e prese il nome di fra' Pio. Fu ordinato sacerdote il 10 agosto 1910. Nel settembre del 1916 si trasferì nel convento di San Giovanni Rotondo (Puglia) e vi rimase fino alla morte. Le stimmate, apparse per la prima volta nel 1910, richiamarono l'attenzione dell'autorità ecclesiastica e provocarono non pochi interventi del Sant'Uffizio e di papa Pio XI (1857-1939) in persona. Nel 1911 Padre Pio ricevette dal maligno un *ultimatum* con le seguenti parole: «"Se tu ti ostinerai a non darmi retta, farò cose che mente umana non potrà mai immaginare!" […]. È una grande lotta, un estenuante e quotidiano assalto, che il povero frate deve sostenere con quei "cosacci", come lui stesso li definisce. Ma cosa sono questi "cosacci"? Padre Pio ce lo dice in più occasioni. Sono essere diabolici che, per turbare la sua profonda spiritualità, assumono prima forme orripilanti, poi visto l'inutile sforzo, divengono figure dalle sembianze celestiali. Oggi un angelo, domani un cherubino e poi un giorno, addirittura, Maria madre del Cristo. Il "Pio" frate è troppo saldo nella sua fede per cadere in simili banali esibizioni dei "cosacci", basta che egli reciti un'Ave Maria o un *Pater Noster*, per chiedere conforto nelle apparizioni, che queste di fronte alle preghiere si dissolvono nel nulla, lasciando un'espressione di ironica soddisfazione sul serafico

[37] Cfr. A. Borghese, *Padre Pio. Un cuore trafitto*, Bergamo 1998; F. Castelli, *Pater Pio im Verhör.* «Geheime Autobiografie», Hauteville 2011; J. Derobert, *Heiliger Pio durchsichtig auf Gott hin. Geistliches Bildnis, gewonnen aus den Briefen Pater Pios*, Hauteville 2011.

[38] E. Malatesta, *La vera storia di Padre Pio. L'unica biografia completa con i documenti segreti esclusi nel processo di beatificazione*, Casale Monferrato 1999, 20.

volto del fedele innamorato di Gesù»[39]. Nel 1912, alcune lettere scritte da Padre Pio e timbrate dalla posta svaniscono senza spiegazione; il cappuccino interpreta questo fatto come una tattica del maligno.

Quando Padre Pio era nel convento di San Giovanni Rotondo, il diavolo era costantemente presente nell'edificio. Proprio durante la cena, i frati cappuccini sentivano forti urla provenienti dalla stanza di Padre Pio. I frati, entrando nella cella, lo trovavano sul proprio letto. Comprendevano che il loro confratello aveva subito gli assalti del diavolo. Si trattava di una vera e propria guerra contro le macchinazioni del demonio. Nel 1937 Padre Pio fu oggetto di calunnie: si disse che egli – sotto l'influsso del diavolo – apriva la chiesa durante la notte per le donne che volevano entrare. Nulla di ciò, tuttavia, corrispondeva a verità.

Sul piano sociale, Padre Pio si impegnò molto per alleviare i dolori e le miserie, soprattutto con la fondazione della «Casa Sollievo della Sofferenza», inaugurata il 5 maggio 1956. Al termine di una vita tormentata dal diavolo, Padre Pio spirò il 23 settembre 1968. Papa Giovanni Paolo II (1920-2005), che nel 1948 si era confessato dal Padre cappuccino, il 29 novembre 1982 firmò il decreto per l'introduzione della causa di beatificazione. La canonizzazione ha avuto luogo il 16 giugno 2002.

Nel corso della visita pastorale a San Giovanni Rotondo, papa Benedetto XVI (* 1927), il 21 giugno 2009, ha celebrato l'Eucaristia sul sagrato della nuova basilica di san Pio. Durante l'omelia ha posto l'accento sulla permanente lotta del Santo contro il diavolo, dicendo: «Come è stato per Gesù, la vera lotta, il combattimento radicale Padre Pio ha dovuto sostenerlo non contro nemici terreni, bensì contro lo spirito del male (cfr. Ef 6,12). Le più grandi "tempeste" che lo minacciavano erano gli assalti del diavolo, dai quali egli si difese con "l'armatura di Dio", con "lo scudo della fede" e "la spada dello Spirito, che è la parola di Dio" (cfr. Ef 6,11.16.17). Rimanendo unito a Gesù, egli ha avuto sempre di mira la profondità del dramma umano, e per questo si è offerto e ha offerto le sue tante sofferenze, ed ha saputo spendersi per la cura ed il sollievo del malati, segno privilegiato della misericordia di Dio, del suo Regno che viene, anzi, che è già nel mondo, della vittoria dell'amore e della vita sul peccato e sulla morte»[40]. Durante l'Anno della Misericordia voluto da papa Francesco (* 1936), le reliquie di Padre Pio, patrono dell'anno giubilare, sono state esposte nella Basilica di San Pietro in Roma al fine di essere venerate dai fedeli.

---

39 *Ibid*., 43.

40 Benedetto XVI, *Omelia a San Giovanni Rotondo* (21 giugno 2009), in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, V, 1 2009 (gennaio-giugno), Città del Vaticano 2010, 1044.

4. Conclusione

Nell'arco della storia della Chiesa si trovano non pochi esorcisti beatificati o canonizzati. Oltre alle persone già ricordate, vale a dire i Padri del deserto e i santi della Chiesa primitiva, sia nella Chiesa antica, sia nel Medioevo, sia in epoca moderna vi sono parecchie altre figure degne di essere menzionate.

Per quanto riguarda la Chiesa antica, va ricordato san Pietro esorcista, il quale subì il martirio sotto l'imperatore Diocleziano nell'anno 304. Pietro esorcista e il suo compagno Marcellino sono stati inseriti nel Canone romano della Messa. Nel martirologio, al 2 giugno, si legge così:

> «Sanctorum martyrum Marcellini, presbyteri, et Petri, exorcistae, qui, ut sanctus Damasus papa refert, persecutione Diocletiani imperatoris saeviente, capite damnati ad locum supplicii in mediis sentibus ducti sunt»[41].

Da parte sua, il santo papa Silvestro († 335) cacciò un drago davanti a due uomini che furono riportati in vita e poi si convertirono al cristianesimo[42]. Il santo anacoreta e abate di Cipro Ilarione di Gaza (291 ca.-371), discepolo di sant'Antonio il Grande, lottò in modo coraggioso contro il demonio[43]. Va inoltre menzionato san Felice di Nola (Campania), vissuto nel IV-V secolo, il quale fu ordinato esorcista da Paolino di Nola[44]. Secondo la *Leggenda aurea*, scritta dal domenicano Giacomo da Varazze (1228/29-1298), il diavolo presentò a sant'Agostino (354-430), vescovo d'Ippona (Africa del Nord), mentre il presule benediceva il popolo, un libro contenente tutti i vizi e i peccati commessi dagli uomini[45]. Dopo la caduta del diavolo, i fedeli devono premunirsi per mezzo della preghiera e dei sacramenti[46].

Per quanto riguarda il Medioevo, bisogna notare che san Benedetto da Norcia (ca. 480-547), secondo la tradizione illustrata dai pittori Gentile da Fabriano (ca. 1370 o ca.1385-1427) e Niccolò di Pietro Gerini (ca. 1368-ca. 1415), cacciò un demonio da un monaco[47]. Papa Gregorio Magno (ca. 540-604) considerava i Longobardi

---

41 *Martyrologium Romanum*, Città del Vaticano 2004², 318.

42 Cfr. R. Giorgi, *Engel, Dämonen und phantastische Wesen*, 162.

43 Gerolamo, *Vita Hilarionis* 1-10 (PL 23); cfr. Ambrogio, *In Luc.* 3, 37 (CCL 14, 95s.); *Vita Hilarionis*, in ASS Oct. 9, 21; *Martyrologium Romanum*, 582; J. Steinmann, *Hieronymus Ausleger der Bibel, Weg und Werk eines Kirchenvaters*, Köln 1961, 163-167.

44 *Martyrologium Romanum*, 624.

45 Cfr. R. Giorgi, *Engel, Dämonen und phantastische Wesen*, 164.

46 Agostino, *De civitate Dei* 8, 15 (CSEL 40/1, 369s.); 9, 3 (CSEL 40, 1, 409s); cfr. F. van der Meer, *Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters*, Köln 1951, 96-105.

47 Cfr. R. Giorgi, *Engel, Dämonen und phantastische Wesen*, 80; M. Carpinello, *Benedetto da Norcia*,

come adoratori del diavolo, perché erano pagani. Dopo la caduta, il demonio vive negli abissi del mare[48]. In una tela del Guercino (Giovanni Francesco Barbieri, 1591-1666), un angelo colpisce violentemente un diavolo che ha indotto in tentazione san Romualdo (ca. 952-1027), anacoreta e fondatore dell'ordine dei Padri camaldolesi[49]. In un dipinto di Marcello Venusti (1510-1579), san Bernardo di Chiaravalle (1090-1153) supera le tentazioni del maligno incatenandolo e ponendo sotto i suoi piedi il diavolo che giace a terra[50]. Giovanni Mauro della Rovere (1575-1640) dipinge la tentazione di san Francesco d'Assisi (1181/82-1226) raffigurando una donna quasi nuda, mentre il Poverello chiede aiuto a Dio[51]. Antonio Vivarini (ca. 1418-1476/1484) dipinge *Pietro il martire che caccia il diavolo da una donna*, dove il padre domenicano (ca. 1200-1252) sta cacciando il maligno con l'aspersione dell'acqua benedetta[52]. Il pittore Diego Rodríguez de Velázquez (1599-1660), nella sua *Tentazione di san Tommaso d'Aquino* (1225-1274), presenta il santo domenicano come un uomo esausto a causa della lotta crudele contro il maligno caduto in ginocchio, mentre due angeli lo aiutano amichevolmente[53]. Santa Caterina da Siena (1347-1380) fu tormentata da non poche tentazioni dei demoni[54].

Per quanto riguarda l'epoca moderna, bisogna ricordare il fondatore della Compagnia di Gesù, Ignazio di Loyola (1491-1556), il quale negli *Esercizi* medita sul regno di Lucifero[55]. Del santo spagnolo Francisco Borgia (1510-1572), terzo generale della

---

Milano 1991; D. Barthélemy, *La guérison des possédés dans les miracles de saint Benoit*, (Bibliothèque d'histoire culturelle du moyen âge, 6) Turnhout 2008, 343-367.

48 Gregorio Magno, *Dialogi* III, 28, 1 (ed. de Vogüe 2, 374); *Homil.* 11,4 (PL 76, 1116B); cfr. F. Graus, *Hagiographie und Dämonenglauben. Zu ihren Funktionen in der Merowingerzeit*, in *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI)*, 93-120.

49 Cfr. R. Giorgi, *Engel, Dämonen und phantastische Wesen*, 355.

50 Cfr. *ibid*., 163.

51 Cfr. *ibid*., 132; *Fonti francescane*, Padova 1980³; R. Manselli, *Francesco e i suoi compagni*, Roma 1995.

52 Cfr. R. Giorgi, *Engel, Dämonen und phantastische Wesen*, 81; G. G. Merlo, *Pietro di Verona – S. Pietro martire*, in *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, a cura di S. Boesch Gajano – L. Sebastiani, Roma 1984, 471-488.

53 Cfr. R. Giorgi, *Engel, Dämonen und phantastische Wesen*, 135; cfr. M. V. Dougherty (ed.), *Aquina's disputed question on evil. A critical guide*, Cambridge 2016.

54 A. Kirchgässner, art. *Katharina von Siena*, in P. Manns (ed.), *Die Heiligen in ihrer Zeit*, vol. II, Mainz 1967³, 147-151; E. Dupré Theseider, art. *Caterina da Siena*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 22, Roma 1979, 361-379; E. Granzotto, *Caterina da Siena. Una santa e il suo tempo*, Cinisello Balsamo 1995; B. Heron, *Ich habe den Satan fallen sehen. Die Wege des geistlichen Kampfes*, Fremdingen 1997, 127-128; K. Böse, «*Uff daz man daz unsicher von dem sichren bekenen mug*». *The Evidence of Visions in the Illustrated Vitae of Catherine of Siena*, in J. F. Hamburger – G. Signori (edd.), *Catherine of Siena. The Creation of a Cult*, (Medieval Women: Texts and Contexts, 13) Turnhout 2013, 215-238.

55 Cfr. M. Sievernich – G. Switek (edd.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg et al. 1990; B. Heron, *Ich habe den Satan fallen sehen. Die Wege des geistlichen Kampfes*, Fremdingen 1997, 128-129.

Compagnia di Gesù, è molto nota la raffigurazione di Francisco José de Goya (1746-1828), *San Francesco Borgia al capezzale di un uomo non pentito*, dell'anno 1788, nella quale il gesuita mostra la croce al moribondo. Dietro il moribondo sono raffigurate figure demoniache come animali da cui il moribondo, a quanto pare, non si è voluto distaccare[56]. Un faro luminoso è san Giovanni della Croce (1542-1591), che scrive sulla rilevanza del demonio nella vita spirituale[57]. Va inoltre menzionato il famoso Curato d'Ars (1786-1859), il quale fu visitato quasi ogni notte dal diavolo, che con grande chiasso voleva rovinargli l'esistenza. Svegliandosi, Giovanni Maria Vianney faceva il segno della croce dicendo: «Stolto vecchio Satana»[58].

Infine non va dimenticato il beato spagnolo padre Francisco Palau y Quer (1811-1872), carmelitano scalzo della regione di Lérida. Il religioso in questione fu ordinato esorcista nell'anno 1864. Per questo ministero assai difficile soffrì anche il carcere dall'ottobre al dicembre del 1870. Predicò e scrisse molto. Il processo di beatificazione del Servo di Dio venne aperto il 15 aprile 1958 dalla Sacra Congregazione dei Riti, la quale il 21 dicembre 1968 promulgò il decreto sugli scritti. La solenne beatificazione ha avuto luogo il 24 aprile 1988. Il martirologio romano, al 20 marzo, riporta quanto segue:

> «Tarracone in Hispania, beati Francisci a Iesu Maria Joseph Palau y Quer, presbiteri ex Ordine Carmelitarum Discalceatorum, qui in ministerio graves persecutiones sustulit atque in insulam Ebusam ob falsas accusationes relegatus est et ab omnibus derelictus»[59].

Non bisogna dimenticare la santa italiana e mistica della croce Gemma Galgani (1878-1903), che fu terribilmente vessata dal demonio. Invocando Gesù Cristo e la Madonna, la vergine stimmatizzata poteva identificare il demonio e distaccarsi dal medesimo[60].

In conclusione si può osservare che i santi della Chiesa e i Padri del deserto hanno vinto la potenza del diavolo sapendo che è iniziato il regno di Dio venuto in Gesù

---

56 Cfr. R. Giorgi, *Engel, Dämonen und phantastische Wesen*, 171.

57 G. Brockhausen, *Die Bedeutung des Dämons im geistlichen Leben. Nach der Lehre des hl. Johannes vom Kreuz*, Wien 2010.

58 F. Trochu, *Der Pfarrer von Ars. Heiliger Johannes-Marie-Baptiste Vianney 1786-1859*, Stein am Rhein 2009³; H. A. Lunshoff, *De Duivel in het wondere leven van Jean-Marie Vianney, pastoor van Ars*, Amsterdam et al. 1953; W. Hünermann, *Der Pfarrer von Ars Johannes Vianney*, Innsbruck-Wien 1988; W. Nigg, *Der Pfarrer von Ars. Mit einem Essay von Heinrich Spaemann*, Freiburg et al. 1992, 87-94.

59 *Martyrologium Romanum*, 198; cfr. AAS 80 (1988) 1395-1397; F. Caraffa, art. *Francisco Palau y Quer*, in *Bibliotheca Sanctorum. Prima Appendice*, Roma 1987, 1006-1007.

60 E. Zoffoli, art. *Gemma Galgani*, in *Bibliotheca Sanctorum* 6 (1965) 106-108; F. Renner – F. Giorgini, art. *Gemma Galgani*, in *Marien-Lexikon* 2 (1989) 575-576.

Cristo, il quale ha detto: «Se invece io scaccio i demoni con il dito di Dio, è dunque giunto a voi il regno di Dio» (Lc 11,20).

In merito papa Giovanni Paolo II ha rilevato quanto segue: «Così tutta la storia dell'umanità si può considerare in funzione della salvezza totale, nella quale è iscritta *la vittoria di Cristo sul "principe di questo mondo"*. "Solo al Signore Dio tuo ti prostrerai, lui solo adorerai", dice perentoriamente Cristo a satana. […] Alla vittoria di Cristo sul diavolo partecipa la Chiesa: Cristo, infatti, ha dato ai suoi discepoli il potere di cacciare i demoni»[61].

61 Giovanni Paolo II, *Udienza generale* (20 agosto 1986), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IX, 2 1986, Città del Vaticano 1986, n. 2. 4, 395-396.

Riassunto

Tutta la storia della Chiesa è ben consapevole del fatto che anche dopo il sacramento del battesimo esiste un'azione straordinaria del demonio. Ne parlano i Padri del deserto, soprattutto sant'Antonio il Grande, ma anche san Pacomio, Evagrio Pontico e il vescovo Palladio. D'altronde esistono non pochi esempi dei santi riguardo all'azione straordinaria del demonio. A titolo esemplificativo l'autore ha scelto, per la Chiesa antica, la vita di san Martino di Tours, per il Medioevo la beata beghina Cristina di Colonia e per l'epoca moderna san Pio da Pietrelcina. I santi della Chiesa e i Padri del deserto, per mezzo della grazia ricevuta, hanno vinto la potenza e le tentazioni del diavolo, sapendo che il regno di Dio, venuto nel salvatore Gesù Cristo, è iniziato (Lc 11,20).

Abstract

The entire story of the Church is aware of the fact that even after the sacrament of baptism the activities of the devil are still present. The fathers of the desert, especially Saint Antony the Great, but in the same way Saint Pacomius, Evagrius Ponticus and bishop Palladius are giving testimony about these circumstances. Furthermore, there are examples of many Saints regarding the activities of the devil. The author has chosen as an example for the Old Church Saint Martin of Tours, for the medieval time blessed Christina of Cologne and for the modern time Saint Pio of Pietrelcina. The Saints of the Church and the fathers of the desert overcame the power and the temptations of the devil by receiving the mercy of God. They were convinced that the beginning of the Kingdom of God has already come in the redeemer Jesus Christ (Lc 11,20).

Teologia dell'esorcismo come sacramentale

Pedro Barrajón*

Il tema dell'esorcismo suscita sempre un grande interesse mediatico ma, purtroppo, non sempre è trattato con quel rigore teologico che l'argomento richiede e spesso se ne parla prevalentemente in modo impreciso o, peggio, ci si lascia impressionare da ciò che viene presentato in alcuni film dove si intrecciano, in modo confuso e arbitrario, fantasia e realtà.

Il presente lavoro vuole approfondire questa tematica, teologicamente rilevante, non perché risulta essere al centro del messaggio cristiano, ma perché la fede non può prescindere dal considerare l'azione di Satana come di chi «[…] È stato omicida fin da principio e non ha perseverato nella verità, perché non vi è verità in lui. Quando dice il falso, parla del suo, perché è menzognero e padre della menzogna» (Gv 8,44), inquadrandola correttamente all'interno del dogma cristiano. Senza dubbio una trattazione teologica sull'esorcismo può comprendere vari aspetti. Qui si vuole considerare l'esorcismo come un sacramentale e, da questa prospettiva, dedurre alcune conseguenze di tipo catechetico e pastorale. In primo luogo ricorderemo la dottrina sui sacramentali e, successivamente, studieremo e approfondiremo l'esorcismo come uno di essi.

1. I sacramentali

La dottrina dei sacramentali non è di facile trattazione. Carlo Rocchetta parla di «*difficoltà esterne* ed interne»[1]. Senza dubbio un'importante causa esterna che rende

* Amador-Pedro Barrajón (1957) è un sacerdote della Congregazione dei Legionari di Cristo, docente ordinario di teologia dogmatica presso il Pontificio Ateneo *Regina Apostolorum* di Roma. Già rettore di tale Ateneo (2006-2013), attualmente è rettore dell'Università Europea di Roma. E-mail: pbarrajon@legionaries.org.

1 C. Rocchetta, *Sacramentaria fondamentale. Dal "mysterion" al "sacramentum"*, Bologna 1989, 496-497.

oggi difficile una giusta prospettiva dei sacramentali è l'ambiente di secolarizzazione generalizzata che predomina nella cultura e che rende più difficile la comprensione dei segni del sacro che possono essere giudicati da tale visione del mondo come appartenenti a forme di religiosità antiche, ormai superate da una cultura che si è emancipata dalla soggezione dell'irrazionale. Non poche persone anche cristiane possono pensare ai sacramentali come a un retaggio di riti magici che il cristianesimo ha ricevuto da altre religioni e che il cristiano adulto, più consapevole delle esigenze della ragione, dovrebbe lasciare da parte, se si vuole presentare il cristianesimo come una religione credibile, più in sintonia con una visione scientifica del reale.

Ma ci sono altre ragioni interne alla teologia che possono creare problemi per una giusta trattazione dei sacramentali. Infatti, questi si possono interpretare come una specie di appendice inutile al nucleo essenziale della fede cristiana centrata in Cristo, Figlio di Dio incarnato e Redentore dell'uomo. I sacramentali, per una tale visione, non avrebbero una reale importanza né incidenza sulla vita autentica di un discepolo di Cristo, la quale deve interessarsi soprattutto all'amore verso Dio, al prossimo come se stessi e ai comandamenti che sono il nucleo essenziale in cui Cristo stesso ha riassunto la legge mosaica (cfr. Mt 22,38). È certo che esiste un *ordo veritatis* e un *ordo caritatis*. Non tutte le verità del dogma cristiano si situano allo stesso piano e livello. Ma è rischioso eliminare ciò che sembra meno importante poiché, così facendo, si rischierebbe di sbilanciare il mirabile edificio della fede e di far crollare, con il piccolo, anche gli elementi più importanti.

Queste e altre difficoltà di vario tipo hanno fatto sì che i sacramentali non venissero considerati sufficientemente nella trattazione teologica, dando loro uno spazio molto ridotto sia nella produzione di ricerca, sia nello stesso insegnamento nelle facoltà ecclesiastiche. Un fenomeno simile si poteva riscontrare rispetto al tema teologico riguardante le creature puramente spirituali, angeli e demoni, con la conseguenza che spesso i sacerdoti si trovavano sprovvisti di strumenti teologici per poter operare pastoralmente nei casi in cui occorre discernere sulla presenza o meno di un influsso del Maligno nella vita di un fedele.

Ricordiamo innanzitutto la definizione di sacramentale riportata dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*, laddove afferma che i sacramentali «sono segni sacri per mezzo dei quali, con una certa imitazione dei sacramenti, sono significati e, per impetrazione della Chiesa, vengono ottenuti effetti soprattutto spirituali»[2]. I diversi autori fanno classificazioni diverse dei sacramentali. Per Ildebrando Scicolone, si potrebbe parlare di *sacramentali costitutivi* che possono riguardare le persone o le cose[3]. Si chiamano costitutivi in quanto consacrano o dedicano una persona o una cosa al servizio esclusivo di Dio separandoli dal mondo profano. Si celebrano normalmente una sola volta.

---

2 *Catechismo della Chiesa Cattolica* (CCC), 1667.

3 Cfr. I. Scicolone e altri, *I sacramentali e le benedizioni* (Anamnesis, 7), Genova 1992[2].

I sacramentali *costitutivi in favore delle persone* le consacrano a uno specifico stato nella Chiesa, come ad esempio la consacrazione delle vergini, la benedizione di un abate o di una badessa, la professione monastica e religiosa. I sacramentali *costitutivi in favore delle cose* le separano da un uso profano per dedicarle a Dio: consacrazione di una chiesa, di un altare, ecc. Altri tipi di sacramentali non sono costitutivi e sono, generalmente, benedizioni a persone o realtà cosmiche. L'autore le chiama *benedizioni invocative* e considera l'esorcismo come un caso particolare di queste benedizioni. Inoltre aggiunge il rito dei funerali come un sacramentale speciale.

Il tema dei sacramentali è stato spesso messo in relazione al vasto tema della pietà popolare che negli anni immediatamente prima e dopo il Concilio si voleva purificare, riportandola a forme più autentiche di devozione o di celebrazioni. La pietà popolare e la celebrazione di alcuni sacramentali necessitavano di purificazione da ciò che potevano conservare di superstizione o, addirittura, di magia, ma è anche vero che il *sensus fidelium* è capace di percepire ciò che è essenziale alla fede nelle diverse espressioni culturali o popolari.

2. I sacramentali nella storia

2.1. Nei primi secoli della Chiesa

La Chiesa sin dall'inizio approvò alcuni riti che, pur simili, non erano propriamente sacramenti, anche se non esisteva all'epoca una chiara nozione riguardo alla loro distinzione. In questo modo si riconosceva la validità di tradizioni religiose a carattere universale e più in concreto quelle dell'Antico Testamento, nel quale abbondano riti di purificazione, di benedizione e di consacrazione[4]. Gesù stesso, inserito nella tradizione del suo popolo, riprende e utilizza questi riti dando ad essi un nuovo significato e facendolo con una nuova autorità e una nuova forza (*exousía*: cfr. Mt 9,7). In modo speciale, per quanto riguarda il nostro tema, Gesù operò non pochi esorcismi, anche se risulta evidente la differenza tra il modo di fare di Gesù e quello degli esorcisti della sua epoca. Otre agli esorcismi, Gesù benedice, impone le mani ai malati, compie dei gesti di guarigione usando azioni, parole e materia, come nel caso della guarigione del cieco nato (Gv 9,6-7) dove spalma gli occhi del cieco con il fango prodotto con la sua saliva, e gli chiede di andare a purificarsi nella piscina di Siloe. Gesù si situa nel solco della tradizione rituale ebraica ma cambia il significato profondo dei riti e dà loro una nuova efficacia.

La tradizione cristiana assegna ai riti giudaici un nuovo significato pasquale e cri-

4 R. de Vaux, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino 1964, 442-451.

stico. L'annuncio della Pasqua, infatti, «si riverbera, con la sua grazia, su questi gesti e su tutta la vita del credente e del cosmo»[5]. Infatti, sin dai primi secoli, come attesta la *Tradizione apostolica* di Ippolito, esiste nella Chiesa tutta una serie di benedizioni e di preghiere di ringraziamento e di lode che i cristiani apprendono dalla tradizione biblica riguardo alla lode del Creatore per le realtà create, aggiungendovi una visione per cui il mondo è stato rinnovato dal Risorto. In questo testo del secolo III, si vede con chiarezza che la preparazione al sacramento del battesimo comportava altri riti preparatori come l'imposizione delle mani (fatta da sacerdoti o laici e, in ultimo luogo, dal vescovo), accompagnati da un esorcismo finale, dall'unzione sulla fronte, sulle orecchie e sul naso del battezzando, e da preghiere di esorcismo con olio santo[6].

Anche Tertulliano e san Cipriano descrivono l'importanza della benedizione dell'acqua battesimale invocando su di essa il potere dello Spirito Santo[7]. Nei secoli successivi questa idea di benedire per ringraziare e lodare il Signore – ma anche per allontanare dalle realtà materiali gli influssi negativi di spiriti maligni – affiora pian piano, senza che si possa escludere l'azione esercitata sul cristianesimo dalle religioni dei popoli barbarici che invasero l'impero romano[8].

La tradizione liturgica medievale conserva una serie di riti di tipo sacramentale che penetrano la coscienza del popolo cristiano e che sono anche sempre di più studiati teologicamente per capire meglio la differenza tra questi riti e i sacramenti veri e propri.

La parola *sacramentale*, con il significato teologico che adesso le attribuiamo, si incontra nei secoli XII-XIII. La parola *sacramentum* veniva usata spesso in senso ampio, sia per significare i sette sacramenti, sia per ciò che oggi noi chiamiamo sacramentali. Ma già cresceva la consapevolezza che i sacramenti erano necessari per la salvezza e che gli altri riti sacri, non avendo questo carattere di necessità assoluta, possedevano una certa efficacia nell'ordine della grazia, aumentando il grado di santità del fedele proteggendolo dal Maligno.

2.2. I sacramentali nel Medioevo

Ugo di San Vittore (1096-1141) farà la distinzione nel Medioevo fra tre tipi di sacramenti. I *sacramenta maiora,* che sono il battesimo e l'eucaristia, i *sacramenta minora*, che sono gli altri sacramenti, e un terzo genere. Questi «altri sacramenti», anche se non sono necessari per la salvezza, tuttavia sono importanti per la santificazione

5 C. Rocchetta, *Sacramentaria…,* 499.

6 Sant'Ippolito, *Tradizione apostolica,* 18-22.

7 Tertulliano, *De baptismo* 4, 4; San Cipriano*, Lettere,* 70, 1, 3.

8 C. Rocchetta, *Sacramentaria…,* 500.

(*ad sanctificationem*), in quanto in essi si realizza il potere divino (*virtus*)[9]. Ma la nozione come tale di sacramentali non era ancora teologicamente sviluppata e neppure si ha una conoscenza precisa di quali riti costituiscano i sacramenti. Per esempio agli inizi del secolo XIII ancora si considerano sacramenti riti come l'intronizzazione dei vescovi e abati, i riti delle esequie, la benedizione delle nozze[10].

Nell'ambito del diritto canonico si cominciano a fare anche distinzioni tra ciò che viene chiamato *sacramenta salutaria*, i sette sacramenti, e gli altri *sacramenta ministratoria, veneratoria et praeparatoria*, che sarebbero, in fondo, i sacramentali, anche se ancora non c'è un uso corrente di questa parola[11]. Già *Pietro Lombardo* (1100-1160) realizza una chiara distinzione tra sacramenti e sacramentali. I primi sono *sacramenta principalia* o *maiora*; i secondi sono *sacramentalia* perché in relazione con i sacramenti e dipendenti da essi[12]. Per Guglielmo di Alvernia (1180-1249), professore all'università di Parigi e poi arcivescovo della stessa città, i sacramenti sanano e santificano gli uomini per ciò che riguarda la religione e il culto, i sacramentali aiutano e perfezionano, consacrando e santificando le realtà che sono necessarie per il culto divino[13]. Si dà ancora una definizione centrata sul culto e riguardante soltanto le cose e non le persone, ma emerge già la consapevolezza dell'esistenza di una serie di azioni cultuali approvate dalla Chiesa e del fatto che tali azioni, non essendo propriamente sacramenti, hanno però un'efficacia in ordine alla grazia.

San *Tommaso d'Aquino* (1225-1274), non dà una definizione del tutto precisa ma già distingue tra sacramento e sacramentale. Egli riconosce che i sacramenti portano una grazia invisibile a causa della santificazione che producono, ma anche altri atti posti dai ministri della Chiesa producono la santificazione, come la consacrazione di una chiesa o dei sacri paramenti: questi atti «sono ordinati in funzione dell'eucaristia e per tanto non sono sacramenti ma sacramentali»[14]. San Tommaso vede i sacramentali come azioni che si inseriscono nella celebrazione dei sacramenti e che preparano la persona a ottenere la grazia sacramentale: «L'acqua benedetta e le altre consacrazioni non si chiamano sacramenti perché non portano all'effetto del sacramento che è ottenere la grazia, ma sono come certe disposizioni per i sacramenti (*dispositiones quaedam ad sacramenta*) che rimuovono ostacoli, come l'acqua benedetta, valida contro le insidie dei demoni e contro i peccati veniali. Possono anche produrre una certa idoneità alla ricezione del sacramento come la consacrazione dell'altare e dei vasi

---

9 *De sacramentis*, 1, 9, 7.

10 Cfr. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, vol. 4: *I sacramenti - i sacramentali*, Milano 1959.

11 M. Löhrer, *Sacramentali*, in *Sacramentum Mundi*, VII, Brescia 1976, 266-267.

12 Pietro Lombardo, *IV Sent*. 6, 7: *quasi sacramenta adnexa et de eis dependentia*.

13 *De sacramentis*. Cfr. M. Righetti, *Historia*…, 1020.

14 *In Sent.* IV, d. 2, q. 1, a. 2, ad 11: *Omnes illae sanctificationes ordinantur ad sacramentum eucharistiae; et ideo non sunt sacramenta, sed sacramentalia quaedam*.

sacri»[15]. I sacramentali non hanno l'efficacia dei sacramenti in ordine alla grazia, ma tra i loro effetti sta quello di togliere i peccati veniali[16].

I sacramenti realizzano ciò che significano ma non così i sacramentali. I sacramenti pongono azioni che portano alla santificazione (*ratio sanctificationis*) per la quale una realtà diventa santa[17], e hanno l'efficacia di far diventare una realtà santa *simpliciter*, mentre i sacramentali realizzano questo in modo secondario, in quanto sono ordinati alla santificazione del soggetto che li riceve, ma non la realizzano di per sé. Da qui si ottiene un'ulteriore distinzione tra sacramento e sacramentale in san Tommaso: «Ciò che porta alla santificazione della materia in tutti i sacramenti non è il sacramento ma il *sacramentale*. Ma ciò che attinge all'uso della materia per il quale l'uomo si santifica è il sacramento»[18].

In relazione all'esorcismo come sacramentale, san Tommaso ricorda che l'uso degli esorcismi pre-battesimali era gestito da esorcisti non sacerdoti per la scarsità di questi ultimi e il grande numero di battesimi. I sacramenti come tali erano amministrati dai vescovi o sacerdoti, mentre «gli altri sacramentali si lasciavano agli ordini minori»[19]. Senza un'affermazione esplicita si sta riconoscendo, quindi, l'esorcismo come un sacramentale che si inserisce all'interno della celebrazione del battesimo allo scopo di rimuovere gli ostacoli che impediscono all'anima di ricevere fruttuosamente la grazia del sacramento, come un aiuto a perfezionare l'effetto di grazia proprio del sacramento del battesimo. Altri sacramentali, dopo il battesimo, possono anche portare a ulteriore perfezione della grazia sacramentale ricevuta[20].

Il caso concreto dell'esorcismo pre-battesimale dà l'occasione al Santo Dottore per esplicitare la differenza tra sacramento e sacramentale. La Chiesa pone due atti in modo visibile (*ecclesia visibiliter operatur*)[21] affinché i fedeli raggiungano la salvezza con la ricezione della grazia: i sacramenti e i sacramentali. Si distinguono tra loro perché mentre il sacramento dà la grazia attraverso gli atti propri ad ognuno, posto dal ministro corrispondente con l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa, il sacramentale è invece «quell'azione che, malgrado non raggiunga quell'effetto, tuttavia è ordinato in un certo modo (*aliquo modo*) a quell'azione principale» del dare la grazia[22]. San Tom-

---

15 *S. Th*. III, 65, 1, ad 6.

16 *S. Th*. III, 65, 1, ad 8.

17 *In Sent*. IV, d. 8, q. 1, a. 1: *qua aliquid sanctum fit*.

18 *Ibid*.: *hoc quod pertinet ad sanctificationem materiae in omnibus sacramentis non est sacramentum, sed sacramentale*.

19 *In Sent.* IV, d. 6, q. 2, a. 3, ad 3: *hujusmodi sacramentalia relinquebantur in minoribus ordinibus constitutis. Sed hoc quod pertinet ad usum materiae qua homo sanctificatur, est sacramentum*.

20 *In Sent*. IV, d. 6, q. 2, a. 3.

21 *In Sent.* IV, d. 23, q. 1, a. 1.

22 *Ibid*.: *quorum haec est differentia, quia sacramentum dicitur illa actio ecclesiae quae attingit ad effectum*

maso considera i sacramentali in stretta relazione con i sacramenti. Questi aiutano a portare a perfezione la grazia sacramentale.

Di per sé i sacramentali non perdonano i peccati e, come abbiamo appena detto, normalmente sono in funzione di un altro sacramento. Per esempio, quando san Tommaso vuole dimostrare che l'unzione dei malati è un sacramento e non un sacramentale, afferma che essa (egli la chiama *extrema unctio*) perdona i peccati e non si ordina ad un altro sacramento. Perciò conclude che «l'estrema unzione è un sacramento e non un sacramentale»[23].

San Tommaso riconosce alcuni riti, come la consacrazione episcopale, sotto il concetto di sacramentali. Per definirli usa l'espressione «certo sacramentale» (*quoddam sacramentale*)[24]. Negli sponsali che preparano il sacramento del matrimonio, egli vede anche un sacramentale in modo analogo a come l'esorcismo prepara a ricevere il sacramento del battesimo[25].

Nella *Somma Teologica*, san Tommaso tratta poco dei sacramentali, mentre dedica più spazio all'esorcismo. Parlando in genere dei sacramenti egli ricorda che sono sacramenti della grazia, perché appartengono alla nuova Legge. Per questo i loro effetti non sono soltanto di tipo purificatorio (*purgatio*) come le catechesi e gli esorcismi pre-battesimali. I sacramenti non sono istituiti solamente per la remissione dei peccati veniali, ma soprattutto per infondere la grazia[26]. I sacramentali (*quaedam sacramentalia*) invece svolgono di più questo ruolo preparatorio e di purificazione.

Nella questione disputata *De malo* si ribadisce che i sacramenti della nuova Legge, oltre a conferire il dono della grazia santificante, danno anche la remissione dei peccati veniali. Ma questi possono anche essere rimessi quando il Signore stimola nella volontà un atto di fervente carità e l'uomo, con l'aiuto della preghiera, accoglie questa mozione divina. In alcune occasioni possono anche portare alla remissione dei peccati stimolando il fervore della carità attraverso segni materiali come l'aspersione dell'acqua benedetta o l'unzione del corpo[27].

Mentre i ministri dei sacramenti sono soltanto i sacerdoti, i laici possono invece amministrare altri sacramentali (*alia sacramentalia*) che formano parte del rito del battesimo come la catechesi e gli esorcismi[28]. San Tommaso precisa inoltre che i sa-

---

principaliter intentum in administratione sacramentorum; sed sacramentale dicitur illa actio quae quamvis non pertingat ad illum effectum, tamen ordinatur aliquo modo ad illam actionem principalem.

23 *In Sent.* IV, d. 23, q. 1, a. 1

24 *In Sent*. IV, d. 25, q. 3, a. 2.

25 *In Sent.* IV, d. 27, q. 2, a. 1.

26 *S. Th*. III, 65, 1, ad 8: *cum in quolibet sacramento novae legis gratia infundatur*.

27 *De malo*, 7, 12.

28 *S. Th*. III, 67, 3c.

cramentali aggiungono una certa solennità all'atto del battesimo, anche se non riguardano la sua essenza[29].

Troviamo già in san Tommaso una prima distinzione tra sacramento e sacramentale. Anche se non si raggiunge ancora una definizione precisa, i principali elementi di essa già si trovano *in nuce*. Per quanto riguarda l'esorcismo, soprattutto quello pre-battesimale, è già chiaramente riconosciuto come un sacramentale che aiuta a rimuovere gli ostacoli che possono impedire i frutti del sacramento del battesimo.

2.3. I sacramentali dopo il Concilio di Trento

Dopo il Concilio di Trento si trovano maggiori riferimenti ai sacramentali e si scorge il tentativo di una certa classificazione dei numerosi riti, usando alcune parole latine per facilitarne la memoria: *orans* (la preghiera domenicale e altre preghiere di carattere pubblico), *tinctus* (aspersioni con acqua benedetta e unzioni), *edens* (benedizioni dei pasti), *confessus* (atto penitenziale della Messa e altri riti penitenziali), *dans* (elemosine e opere di misericordia), *benedicens* (benedizione delle persone o cose, consacrazioni e dedicazioni)[30].

Nel 1614 si pubblica il *Rituale Romanum* che include una serie di benedizioni e preghiere approvate in modo ufficiale dalla Chiesa. A partire da questo momento i manuali di teologia dedicano una sezione speciale ai sacramentali (*De sacramentalibus in genere*), dove si presenta la loro origine, la loro suddivisione, i loro effetti e altre loro caratteristiche[31]. Adolph Franz, nella sua nota opera *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, definisce i sacramentali come «segni visibili religiosi istituiti dalla Chiesa per servire il culto, a difesa contro gli influssi del demonio e a incremento del bene spirituale e materiale dei fedeli»[32]. Anche se sembra una definizione con una dimensione fortemente cultuale, in essa si evidenziano alcuni aspetti importanti dei sacramentali, tra cui il carattere apotropaico che impedisce l'azione del Maligno e favorisce la santificazione delle realtà create attraverso le quali l'uomo è chiamato a rendere gloria a Dio.

L'approfondimento fondamentale sui sacramentali dovrà partire dall'insegnamento della Costituzione sulla Sacra Liturgia del Concilio Vaticano II *Sacrosanctum Concilium* dove si spiega la natura dei sacramenti, i quali «sono ordinati alla santificazione degli uomini, alla edificazione del corpo di Cristo e, infine, a rendere culto

---

29 *S. Th*. III, 67, 3, ad 2.

30 C. Rocchetta, *Sacramentaria…,* 501.

31 F. Suárez, *De sacramentis*, I, 65, 5. Salmanticenses*, Cursus theologicus*, XVII, 10.

32 A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, vol. I, Freiburg 1909, 17.

a Dio»[33]. Presuppongono la fede, la nutrono e la esprimono con le parole e i segni rituali. Conferiscono la grazia e aiutano a vivere la vita cristiana di carità. I sacramentali, ricorda ancora la Costituzione, sono stati istituiti da Santa madre Chiesa come «segni sacri per mezzo dei quali, ad imitazione dei sacramenti, sono significati, e attraverso i quali si ottengono, per intercessione della Chiesa, effetti soprattutto spirituali»[34]. Essi sono in funzione dei sacramenti, in quanto «per mezzo di essi gli uomini vengono disposti a ricevere l'effetto principale dei sacramenti e vengono santificate le varie circostanze della vita»[35].

In base a questo testo fondamentale del Concilio, la teologia ha cercato di ricuperare una "teologia dei sacramentali": inquadrata nella sacramentaria in generale, si situa nell'ambito che le è proprio, la cristologia e l'ecclesiologia. In altre parole i sacramentali si possono comprendere soltanto alla luce del grande mistero di Cristo, del suo amore, della sua salvezza che Egli ci porta con il mistero pasquale e della Chiesa come sacramento di salvezza nel tempo e nella storia che ha come missione quella di far arrivare l'amore del Padre all'umanità attraverso l'evento pasquale di Cristo nello Spirito Santo.

Nel numero 61 della *Sacrosanctum Concilium* troviamo la sintesi della dottrina della Chiesa sui sacramentali che poi sarà raccolta nel Codice di Diritto Canonico[36]. La prima affermazione di grande rilievo riguarda il ruolo della Chiesa, in quanto essa istituisce i sacramentali. Cristo non ha istituito formalmente i sacramentali, ma ciò non significa che non abbiano una profonda connotazione cristologica. Non potrebbe essere altrimenti se si devono situare in una certa continuità con la natura stessa dei sacramenti. Si potrebbe anche parlare di istituzione dell'esorcismo da parte di Gesù poiché, oltre ad averlo esercitato, Egli ha dato l'esplicito comando di farlo, investendo i discepoli dell'apposito potere (cfr. Mt 10,1; Mc 6,7; Mc 16,15-18; Lc 9,1).

I sacramentali, come i sacramenti, appartengono alla categoria dei segni. Per capirli pienamente devono essere interpretati alla luce dei segni sacramentali. Molti di questi segni provengono dall'Antico Testamento ma si inseriscono nell'economia del Nuovo. Così i principali sacramentali, come le benedizioni, le consacrazioni e gli esorcismi, sono presenti nell'Antico Testamento e sono re-interpretati, per così dire, alla luce del mistero di Cristo, perché i sacramentali, come i sacramenti, non possono essere separati dall'evento centrale della Pasqua che in un certo senso proclamano e dal quale traggono la loro forza spirituale.

---

33 *Sacrosanctum Concilium*, 59.

34 *Ibid.*, 60.

35 *Ibid.*

36 *Codice di Diritto Canonico* (CIC), 1167-1168.

3. Riflessioni teologiche sui sacramentali

La prima nota teologica che emerge dalla considerazione dei sacramentali è la *connotazione cristologica. È questa* la loro vera chiave ermeneutica se si vuole uscire dalle strettoie di una possibile interpretazione dal sapore magico. I sacramentali non rappresentano un retaggio superstizioso di religioni del passato, con le quali il cristianesimo è stato a contatto. È vero che il cristianesimo è entrato in rapporto con tante altre religioni con le quali si è trovato a dover dialogare ed assumere alcuni elementi che non sono in contrasto con la fede cristiana, come di fatto si è realizzato con diversi gradi di perfezione nella grande opera dell'evangelizzazione nella storia. Ma i sacramentali non sono come elementi incrostati che devono essere purificati. Sono segni che la Chiesa ha istituito per poter realizzare una lettura cristiana delle realtà cosmiche e umane dove il mistero di Cristo è altresì presente con tutto ciò che comporta riguardo alla salvezza ma anche alla lotta contro le potenze e le insidie del male. Questa lettura cristiana dei sacramentali è decisiva per una loro profonda comprensione e per un'adeguata catechesi. Essi si inseriscono nel solco della più autentica spiritualità cristiana che, a imitazione di Cristo, invita il credente a cercare la volontà del Padre e a rispondere con l'obbedienza della fede. I sacramentali aiutano i fedeli a leggere e capire questa volontà, ma anche a rispondervi e percorrere con amore questa strada maestra di santificazione. Se i sacramenti sono «sacramenti della fede», una cosa analoga si potrà anche dire dei sacramentali: senza la fede, rimangono segni «vuoti» perché non possono raggiungere l'efficacia spirituale che è loro propria se non passano per la fede della Chiesa e del soggetto che li riceve. In questo senso spesso si dice che, contrariamente ai sacramenti che operano *ex opere operato*, attraverso l'efficacia stessa del segno, i sacramentali operano *ex opere operantis Ecclesiae et subjecti*, per l'azione rituale che pone la Chiesa e la persona che li riceve. Un'altra collocazione più precisa, invece, aggiunge la differenza tra benedizioni costitutive e invocative: le benedizioni costitutive (consacrazioni) «hanno per effetto di *consacrare* delle persone a Dio e di riservare oggetti e luoghi all'uso liturgico» (CCC 1672). Perciò le benedizioni costitutive sembrano avere un effetto *ex opere operato* in quanto dedicano una realtà a Dio (non in quanto conferiscono la grazia). In quest'ottica, la differenza specifica tra sacramenti e sacramentali sta nel fatto che soltanto i sacramenti conferiscono *ex opere operato* la grazia[37].

La centralità di Cristo applicata al mondo dei sacramentali ruota intorno alla grande forza che emana dal dinamismo dell'incarnazione e che si manifesta attraverso l'azione dello Spirito Santo nella storia della Chiesa. Dio avrebbe potuto salvare l'uomo con altri mezzi, ma ha voluto farlo attraverso l'assunzione della σὰρξ (Gv 1,14).

---

[37] Questa conclusione era già proposta da F. SCHMID, *Die Sakramentalien der katholischen Kirche*, Brixen 1896.

In modo analogo, Egli si serve di segni e gesti materiali e corporali per far arrivare al mondo il suo amore salvifico. Sin dall'inizio della Chiesa fu significativo per gli apostoli il fatto di poter fare esperienza del Verbo incarnato. Così san Giovanni nella sua prima lettera fa riferimento al fatto che i primi apostoli e discepoli poterono «toccare il Verbo della vita» (1 Gv 1,1). Ed egli lo esprime emozionato quando esclama: «Poiché la vita si è fatta visibile e noi l'abbiamo veduta» (1 Gv 1,2).

È vero che non possiamo dare ai sacramentali più valore di quello che hanno, ma allo stesso tempo non possiamo neanche disprezzarli perché per volontà divina anche attraverso le realtà sensibili noi possiamo raggiungere la vita divina che *in primis* viene data nei sacramenti ma anche in altri segni, in cui la materia e i gesti sacri vengono in ausilio della debolezza della fede umana. I sacramentali, separati da Cristo, non hanno valore veramente salvifico. Se lo hanno è in quanto in essi si può «toccare» per così dire il mistero della salvezza divina che ci viene attraverso il Figlio incarnato.

Si può applicare ai sacramentali ciò che Paolo VI diceva sulla religiosità popolare, che «manifesta una sete di Dio che solo i semplici e i poveri possono conoscere» e che si manifesta in «espressioni particolari della ricerca di Dio e della fede»[38]. Spesso la gente semplice chiede i sacramentali come le benedizioni perché capisce che lì è all'opera la grazia di Cristo che si dona attraverso l'azione di quel segno istituito dalla Chiesa per favorire l'elargizione della grazia.

Si potrebbe anche dire dei sacramentali ciò che Paolo VI affermava riguardo alle manifestazioni della pietà popolare, ossia che dopo un tempo di dimenticanza, «formano oggi un po' dappertutto l'oggetto di una riscoperta»[39]. Anche per quanto riguarda il tema dei sacramentali, come per le manifestazioni della pietà popolare, ci sono pericoli di deviazioni. È relativamente facile lasciarsi prendere da uno spirito di superstizione, dove non esiste un vero impegno da parte dell'uomo nel trasformare il mondo con opere di carità e di misericordia. Ma sebbene siano possibili le deviazioni, rimane il fatto che se la pratica dei sacramentali è «ben orientata, soprattutto mediante una pedagogia di evangelizzazione»[40], può essere di grande aiuto nella crescita della fede[41].

Qui entra in gioco la seconda dimensione importante dei sacramentali, dopo quella cristologica, che è quella *ecclesiale.* I sacramentali sono sacramentali della Chiesa. Per questo è giusto che la Chiesa possa stabilire le regole della loro amministrazione. Essi sono «una manifestazione della fede orante dell'*ekklesia*»[42].

---

38 Paolo VI, *Evangelii Nuntiandi*, 48.

39 *Ibid.*

40 *Ibid.*

41 Cfr. D. Sartore, *Le manifestazioni della pietà popolare*, in AA.VV., *I sacramentali e le benedizioni*, Genova 1992², 244-247.

42 C. Rocchetta, *Sacramentaria…*, 506.

Ma non bisogna dimenticare che la fede che viene richiesta per la loro efficacia non è soltanto quella della Chiesa ma anche della persona che li riceve ed eventualmente anche quella di colui che li amministra. I sacramentali producono effetti spirituali per i quali sono stati istituiti ma richiedono anche la collaborazione dell'uomo che attivamente impegna la sua fede e la sua carità operosa.

Il carattere ecclesiale dei sacramentali comporta un aspetto canonico, liturgico-rituale, e carismatico. Innanzitutto per quanto riguarda l'aspetto *canonico*, i sacramentali vengono trattati nel titolo I del libro IV del *Codice*, dedicato alla funzione relativa alla santificazione della Chiesa[43]. Seguendo la dottrina della Costituzione *Sacrosanctum Concilium*, il canone 1166 definisce i sacramentali «segni sacri», anziché usare i termini generici «cose e azioni» del codice del 1917. Essi infatti «sono segni sacri con cui, per una qualche imitazione dei sacramenti, vengono significati e ottenuti, per l'impetrazione della Chiesa, effetti soprattutto spirituali»[44]. L'aspetto canonico-ecclesiale viene segnalato nel canone 1167 § 1, dove si dice che soltanto la Chiesa può costituire nuovi sacramentali o interpretare e modificare quelli che esistono. Poi si aggiunge che il ministro dei sacramentali è il chierico; ma, «a norma dei libri liturgici, alcuni sacramentali, a giudizio dell'Ordinario del luogo, possono essere amministrati anche dai laici che siano dotati delle qualità convenienti»[45]. Invece il ministro delle consacrazioni e dedicazioni normalmente è il vescovo. Il sacerdote è il ministro ordinario delle benedizioni (tranne quelle riservate al papa o vescovi). Anche il diacono può impartire le benedizioni, ma solo quelle che gli sono espressamente consentite dal diritto. Il canone 1172 è riservato agli esorcismi, come si vedrà più avanti.

L'aspetto *liturgico-rituale* va nella linea della grande sacramentalità del mondo, dove si esprime Dio nella sua potenza, bontà e sapienza. Il mondo è «parola di Dio» per san Bonaventura: *Verbum Dei omnis creatura quia Deum loquitur*[46]. In questo senso possiamo dire che «uno degli aspetti che la teologia mette in evidenza a proposito dei sacramentali è quello della riconsacrazione del mondo al piano creativo divino»[47]. La liturgia in generale esprime il mondo rinnovato in Cristo: è una vera e propria liturgia cosmica, secondo la nota opera di Massimo Il Confessore. Nella liturgia, attraverso l'efficacia sacramentale del mistero pasquale, si immette la carica creativa che porta con sé la risurrezione. I sacramentali partecipano a questo rinnovamento del mondo che include lo spazio e il tempo e li purificano dalla corruzione che il male e il Maligno hanno portato alla creazione originale.

---

43 Per questa sezione canonica, cfr. J. Bonet Alcón, *Los sacramentales en el Código y en el Concilio*, in Anuario Argentino de Derecho Canónico 19 (2013) 321-339.

44 CIC, 1166.

45 CIC, 1168.

46 San Bonaventura, *In Eccles.* I, 2.

47 A. Donghi, *I sacramentali*, in *Dizionario di Liturgia*, a cura di D. Sartore – A. Triacca – C. Cibien, Cinisello Balsamo 2001, 1738.

Tuttavia non si tratta di un'azione di tipo magico perché richiede l'impegno profondo della volontà umana. L'uomo è chiamato, anche attraverso la partecipazione ai sacramentali, ad essere «lievito nel mondo», «luce e sale della terra» (cfr. Mt 5,13-16). Gesù chiede ai discepoli di far brillare la luce delle buone opere dinnanzi agli uomini e portare così, attraverso la loro testimonianza, la luce della Pasqua in un mondo dove regnano le tenebre del peccato e del male.

In questo senso i sacramentali sono capaci di penetrare il mondo nel modo che è proprio alla loro natura. L'azione della grazia redentrice di Cristo contribuisce, così, alla glorificazione del mondo in Cristo stesso, facendo sì che la sua signoria e il suo regno diventino sempre più potenti e presenti nei cuori degli uomini. Egli, che ci ha predestinato ad essere suoi figli adottivi «a lode e gloria della sua grazia» (Ef 1,5-6), ci chiama a impegnarci affinché tutto il creato sia questo riflesso della gloria del Padre. Perciò i sacramentali sono come i sacramenti, strumenti della grazia divina, segni della sua gloria, anche se esiste tra di essi un modo diverso di operare. È per la gloria divina, per manifestare il Suo amore verso gli uomini che i sacramentali sono istituiti dalla Chiesa.

Un ultimo aspetto che riguarda il carattere ecclesiale dei sacramentali è quello *carismatico*. I sacramentali sono regolati da leggi canoniche e devono essere inseriti in un ordine ministeriale preciso; d'altra parte, proprio perché ecclesiali, hanno anche una forte componente carismatica in quanto sono nutriti dalla ninfa vitale dello Spirito che anima la Chiesa. Perciò nelle formule dei sacramentali spesso si trova un'invocazione esplicita allo Spirito Santo, il momento dell'*epiclesi*, che si situa in continuità con quella invocazione continua che sgorga dalla Chiesa in cammino e che si apre a quel desiderio di pienezza di chi anela il ritorno di Cristo Risorto ad un mondo dove ancora regnano l'imperfezione, il peccato, il male, la sofferenza e la morte. Attraverso i sacramentali la Chiesa ricorda di porsi in un continuo atteggiamento di ricettività di quella grazia che viene dall'alto e che non può darsi da se stessa. Ciò comporta un atteggiamento di fiducia, di abbandono, di coraggio, di attesa e di speranza e la consapevolezza di vivere una liturgia di invocazione, che rivela all'uomo il proprio stato di incompiutezza e povertà[48].

Infine i sacramentali implicano un importante *aspetto antropologico* in quanto accompagnano l'esistenza cristiana e la segnano con un invito a viverla nella fede e nell'abbandono alla provvidenza divina. Il fedele che riceve con fede i sacramentali è invitato a situarsi in una dimensione nuova, quella pasquale. Così sarà capace di abbandonare una visione meramente terrena per inserirsi in quella dimensione soprannaturale propria alla rivelazione divina che si apre alla percezione spirituale dell'eternità futura. La Chiesa non consiglia però una ripetizione meccanica e meramente rituale. Il cristiano è un uomo di fede, ma nella linea di Abramo, di quella

48 Cfr. *ibid.*, 1741.

fede che è capace di muovere le montagne (Mt 17,20). In questo modo l'esistenza cristiana diventa – animata dalla preghiera, dalla partecipazione ai sacramenti e attiva nella carità ai fratelli, anche con l'aiuto dei sacramentali – l'esperienza di un'esistenza cristica, capace di vedere l'opera provvidente della mano del Padre che alimenta gli uccelli, che veste con lo splendore di Salomone i gigli del campo e che si prende cura dei suoi figli amati (cfr. Mt 6,25-34).

In altre parole, con la *Sacrosanctum Concilium* si può dire che mediante i sacramenti e i sacramentali, i fedeli possono santificare «quasi tutti gli avvenimenti della vita per mezzo della grazia divina, che fluisce dal mistero pasquale della passione, morte e resurrezione di Cristo; mistero dal quale derivano la loro efficacia tutti i sacramenti e i sacramentali»[49]. In tal senso questi ultimi aiutano i fedeli a vivere in pienezza la loro vocazione alla santità, a dare alla loro esistenza quel tocco soprannaturale che è necessario per portare a compimento il piano divino sulla vita degli uomini e sul mondo. In questo modo potranno anche imparare «l'uso retto delle cose materiali»[50] secondo il volere di Dio.

In quanto strumenti di santificazione, i sacramentali situano l'uomo nella giusta direzione del suo cammino verso quel compimento escatologico che sarà una vera partecipazione alla gloria, alla gioia, alla pace e alla pienezza della Trinità in quella eterna liturgia cosmica nella quale Dio sarà «tutto in tutti» (Col 3,11).

4. L'esorcismo come sacramentale

In questa seconda parte, passiamo a considerare il caso concreto dell'esorcismo in quanto sacramentale, cercando di esaminare più da vicino le sue peculiarità. La prima parte è stata volutamente ampia, per poter inserire in modo adeguato l'esorcismo nell'ambito dei sacramentali, evitando così il rischio di considerarlo come un rito magico non molto diverso da altri riti che si possono ritrovare in altre religioni non cristiane.

4.1. Natura e tipi di esorcismo

«Esorcismo» deriva dalla parola greca *exorkismós*; il verbo corrispondente significa nel NT «scongiurare» nel senso di una domanda insistente rivolta sia a Dio (Mt 26,63) sia ai demoni (At 19,13). Il significato tecnico riguarda la liberazione dal potere degli spiriti cattivi.

---

49 *Sacrosanctum Concilium*, 61.

50 *Ibid.*

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* parla in questi termini dell'esorcismo: «Quando la Chiesa domanda pubblicamente e con autorità, in nome di Gesù Cristo, che una persona o un oggetto sia protetto contro l'influenza del Maligno e sottratto al suo dominio, si parla di esorcismo»[51].

Siccome questa descrizione lascia aperta la differenza tra «esorcismo» e «preghiera di liberazione»[52], ci sembra utile ricordare la collocazione classica dell'esorcismo quale comando dato agli spiriti cattivi di allontanarsi. La troviamo ad esempio in sant'Isidoro di Siviglia, che raccoglie il significato originale all'epoca dei Padri: *exorcismus Graece, Latine conjuratio, sive sermo increpationis est adversus diabolum ut discedat* (un comando al diavolo di andarsene)[53].

Ma il primo riferimento alla nozione di esorcismo si ritrova nel *Catechismo* laddove parla degli esorcismi che precedono il battesimo, nei quali si ricorda che il battesimo libera il battezzando dai peccati e dal demonio che è l'istigatore al peccato, per cui «vengono pronunziati uno (o più) *esorcismo(i)* sul candidato»[54]. L'esorcismo è stato tradizionalmente legato al battesimo per cui si parla dell'esorcismo celebrato in forma semplice, quello che precede il battesimo e quello *solenne* o *maggiore* che si celebra nei casi in cui si chiede la liberazione dall'influsso demoniaco in un fedele particolarmente tormentato dal Maligno.

Di tale esorcismo solenne o maggiore, il *Catechismo* parla nel contesto della celebrazione del mistero cristiano (parte II), dopo aver presentato la celebrazione dei sacramenti, e più precisamente quando tratta delle altre celebrazioni liturgiche, come i sacramentali e la celebrazione delle esequie. Il *Catechismo* divide inoltre i sacramentali in tre principali tipi: le benedizioni, le consacrazioni e gli esorcismi.

4.2. Il fondamento biblico

La pratica dell'esorcismo ha una tradizione ininterrotta nella Chiesa perché si rifà a Gesù stesso. Ma l'esorcismo come tale è una pratica ancorata alle religioni antiche

---

51 CCC 1637: *Cum Ecclesia publice et cum auctoritate, Iesu Christi nomine, petit ut quaedam persona vel res contra Maligni protegatur influxum et ab eius subtrahatur dominatu, id dicitur exorcismus*.

52 Cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera agli Ordinari riguardante le norme sugli esorcismi*, 29 settembre 1985, in AAS 77 (1985) 1169-70.

53 *Etymologia* 6, 19, 55. Vedi già similmente Agostino, *De beata vita* 3, 18. Cfr. J. Forget, *Exorcisme*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 5, Paris 1924, 1762-1780 (1763: l'esorcismo in senso proprio è uno scongiuro contro il demonio a evacuare un luogo, abbandonare una situazione o ridare la libertà ad una persona tenuta in suo potere); M. Fiori, *Riflessioni su Satana e sulla sua azione*, in AA.VV., *Angeli e demoni: il dramma della storia tra il bene e il male* (Corso di teologia sistematica, 11), Bologna 1991, 329-399 (385); M. Hauke, *The Theological Battle over the Rite of Exorcism, "Cinderella" of the New Rituale Romanum*, in Antiphon. A Journal for Liturgical Renewal 10 (1/2006) 32-69 = *Theologische Klärungen zum „Großen Exorzismus"*, in Forum Katholische Theologie 22 (2006) 186-218, § 5.

54 CCC, 1237.

di Assiria, Babilonia ed Egitto e presente anche tra le pratiche giudaiche, anche se in data relativamente tardiva[55]. Il libro di Tobia ricorda come l'angelo Raffaele liberò Sara da Asmodeo, «il cattivo demonio» (Tb 3,8.16) che portava alla morte i suoi mariti. Il testo del libro di Tobia parla di una specie di rito che permise a Raffaele di incatenare il demonio (Tb 8,3). Anche Gesù fa riferimento all'azione esorcistica nel suo tempo (Lc 11,19). Egli esercita la sua attività pubblica con la predicazione della parola di Dio, la guarigione dei malati e la liberazione dai demoni: «Venuta la sera, gli portarono molti indemoniati ed egli scacciò gli spiriti con la sua parola e guarì tutti i malati» (Mt 8,16). Il Vangelo di Marco riporta in parole molto simili una tale attività: «Venuta la sera, dopo il tramonto del sole, gli portavano tutti i malati e gli indemoniati. Tutta la città era riunita davanti alla porta. Guarì molti che erano afflitti da varie malattie e scacciò molti demoni; ma non permetteva ai demoni di parlare, perché lo conoscevano» (Mc 1,33-34; cfr. Lc 6,18; 7,21). Alcuni uomini che erano stati liberati dagli spiriti cattivi diventano poi suoi discepoli (Lc 8,2). La gente riconosce questo suo potere (ἐξουσία): «Che è mai questo? Una dottrina nuova insegnata con autorità. Comanda persino agli spiriti immondi e gli obbediscono!» (Mc 1,27; Lc 4,36). Gli stessi spiriti immondi lo riconoscono e hanno paura di fronte a lui (Mc 3,11).

La predicazione di Gesù, proclamando l'imminenza della venuta del Regno (Mc 1,14), suppone «la sconfitta del regno di Satana» (Mt 12,28). I suoi esorcismi «liberano alcuni uomini dal tormento dei demoni» e «anticipano la grande vittoria di Gesù sul "principe di questo mondo (cfr. Gv 12,31)"»[56].

Troviamo, in alcuni brani del Vangelo, i dettagli su come Gesù pratichi questi esorcismi. È il caso dell'ossesso di Carfarnao. Quando Gesù predica nella sinagoga di questa città, un uomo che si trovava lì, «posseduto da uno spirito immondo, si mise a gridare: "Che c'entri con noi, Gesù Nazareno? Sei venuto a rovinarci! Io so chi tu sei: il santo di Dio"» (Mc 1,23-24). A quel punto Gesù comanda allo spirito di tacere e di uscire dall'uomo: «Taci! Esci da quell'uomo» (Mc 1,25). E lo spirito immondo, straziandolo e gridando forte, uscì da lui, mostrando così la sua rabbia di fronte al potere di Gesù.

Gesù diede ai suoi discepoli il potere di liberare gli uomini dagli spiriti immondi: «Chiamati a sé i dodici discepoli, diede loro il potere di scacciare gli spiriti immondi e di guarire ogni sorta di malattie e d'infermità» (Mt 10,1; cfr. Mc 3,15; 6,7.13). Questo potere sarà addirittura un segno specifico dei suoi discepoli (Mc 16,17). Dopo la Pentecoste la gente porterà a Pietro delle persone tormentate da spiriti cattivi e saranno guarite (At 5,18). L'apostolo Filippo nella sua attività in Samaria compie anch'egli degli esorcismi (At 8,7). Paolo è esorcista ad Efeso: gli spiriti maligni lo riconoscono, ma non riconoscono i figli di Sceva (At 19,11-17).

---

55 M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, 1080.

56 CCC, 550.

Sull'esempio di Gesù e degli apostoli, la Chiesa praticò sin dall'inizio gli esorcismi, come testimoniano Tertulliano[57] e san Cipriano[58]. «Tutta la letteratura cristiana dei primi tre secoli si rifà con frequenza all'opera di quei fratelli nella fede che, dotati di un carisma particolare, esorcizzavano, secondo l'ammonimento di Gesù, con la preghiera e il digiuno»[59]. Ben presto gli esorcisti formarono un ordine del clero minore che preparava al battesimo i catecumeni. Col passare del tempo diventava anche sempre più complicato discernere i vari casi di possessione, per cui agli inizi del secolo V il papa Innocenzo I concede una delega episcopale solo a chierici e presbiteri per realizzare gli esorcismi che non vengono prima del battesimo, e chiede anche ai vescovi di poter determinare i casi in cui si possono imporre le mani con intenzione esorcistica[60].

4.3. I rituali dell'esorcismo

La Chiesa durante i secoli ha fatto degli adattamenti specifici al rito dell'esorcismo, sia quello celebrato in forma semplice che quello solenne. Troviamo infatti, già a partire dai secoli V e VI, formulari esorcistici precisi per la forma semplice, contenuti nel codice Gelasiano antico, e altri relativi a esorcismi per possessi a partire dal VII-VIII secolo[61]. I riti e formulari degli esorcismi sono variati col tempo. Ma ciò che è rimasto è la pratica degli esorcismi che precedono il battesimo e quelli fatti sugli ossessi.

Considereremo, qui, i rituali attualmente in vigore che provengono dalla revisione fatta nei libri liturgici secondo lo spirito del Concilio Vaticano II. Per quanto riguarda il rituale del battesimo, è rimasta una preghiera di tipo esorcistico. Nel caso del battesimo dei bambini, questi sono segnati con il segno della croce all'inizio della celebrazione, prima della liturgia della parola. Dopo l'omelia e la preghiera dei fedeli, il sacerdote invita alla preghiera l'assemblea affinché Dio possa operare la piena liberazione del battezzando.

La prima formula è meno esplicita in relazione alla liberazione dal demonio, i cui aspetti si trovano espressi in modo indiretto: «Dio onnipotente ed eterno, tu hai

---

57 *Apologeticum,* 37, 9.

58 *Ad Demetrianum*, 15.

59 Cfr. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, 1082.

60 Innocenzo I, *Epistola* 25, c. 6: *De his veris baptizatis qui postea a daemonio vitio aliquo aut peccato interveniente, arripiuntur, est sollicita dilectio tua si a presbytero aut diacono possint aut debeant designare. Quod hoc, nisi episcopus preaceperit non licet. Nam eis manus imponenda omnino non est nisi episcopi auctoritatem dederit eis efficiendi. Ut autem fiat, episcopus est imperare ut manus eis vel a presbytero vel a caeteris clericis imponatur.*

61 Cfr. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica,* 1086.

mandato nel mondo il tuo Figlio per distruggere il potere di satana, spirito del male, e trasferire l'uomo dalle tenebre nel tuo regno di luce infinita; umilmente ti preghiamo: libera questo bambino dal peccato originale, e consacralo tempio della tua gloria, dimora dello Spirito Santo. Per Cristo nostro Signore»[62].

Questa preghiera riconosce l'onnipotenza divina, di fronte alla quale nessun altro potere nel cielo o sulla terra possono prevalere. Riconosce che la venuta del Figlio sulla terra per assumere la natura umana aveva lo scopo di salvare gli uomini, portarli dal regno delle tenebre al regno della luce eterna. Infatti il Padre – ricorda san Paolo ai Colossesi – «ci ha liberati dal potere delle tenebre e ci ha trasferiti nel regno del suo Figlio diletto, per opera del quale abbiamo la redenzione, la remissione dei peccati» (Col 1,13-14). Il regno delle tenebre è il regno di Satana e dei suoi demoni, il regno del peccato. Mandando a noi il Figlio diletto, Dio ci ha liberati e riscattati. Il battesimo comporta una vera e propria *liberazione* dal demonio e dal peccato, in primo luogo dal peccato originale.

La seconda formula è più esplicita nel riconoscere l'azione del demonio ed evidenzia ancora meglio la necessità di essere liberati dagli influssi del demonio: «Dio onnipotente, tu hai mandato il tuo unico Figlio per dare all'uomo, schiavo del peccato, la libertà dei tuoi figli; umilmente ti preghiamo per questo bambino, che fra le seduzioni del mondo dovrà lottare contro lo spirito del male: per la potenza della morte e risurrezione del tuo Figlio, liberalo dal potere delle tenebre, e rendilo forte con la grazia di Cristo, e proteggilo sempre nel cammino della vita. Per Cristo nostro Signore»[63]. In questa seconda formula, che riconosce ugualmente il potere assoluto di Dio che invia suo Figlio per il nostro riscatto, si esplicita chiaramente la richiesta di liberare il battezzando dal potere delle tenebre e si rende evidente la necessità di lottare contro lo spirito del male e le seduzioni del mondo.

Il rituale del battesimo, prima della professione di fede dei genitori o padrini (o del battezzando adulto), richiede anche la rinuncia esplicita a Satana, alle sue opere e seduzioni[64]. Con la preghiera esorcistica, l'unzione con l'olio dei catecumeni e la successiva rinuncia a Satana, colui che si dispone a ricevere il battesimo «può professare la fede della Chiesa alla quale sarà "consegnato" per mezzo del Battesimo»[65].

4.4. L'esorcismo solenne o maggiore

Il *Catechismo della Chiesa cattolica* dedica a questa solenne forma di esorcismo il

62 Conferenza Episcopale Italiana*, Rito del battesimo dei bambini*, Roma 1970, 54.

63 *Ibid.,* 54-55.

64 *Ibid.,* 63-64.

65 CCC, 1237.

numero 1673. Come abbiamo già segnalato, esso è incluso tra i sacramentali perché definito come una domanda a Dio per liberare un fedele dall'influsso del demonio. Si tratta di una richiesta che si fa «a nome della Chiesa», con l'autorità che le viene da Cristo. La realtà sulla quale si può fare un esorcismo, secondo la definizione data nel *Catechismo*, è una persona o un oggetto. Tuttavia, la prassi attuale riduce in effetti alle persone la pratica dell'esorcismo solenne. In questa preghiera solenne si chiede innanzitutto la protezione contro l'influenza del Maligno e poi si domanda che la persona tormentata sia sottratta al suo dominio.

Il *Catechismo* indica anche il ministro di questo esorcismo solenne che, nell'attuale prassi ecclesiastica, è un presbitero con il permesso del vescovo. Il *Codice di Diritto Canonico* aggiunge che questa licenza deve essere «peculiare ed espressa» (*peculiarem et expressam licentiam*)[66]. Il *Codice di Diritto Canonico* descrive altresì le qualità che deve avere il sacerdote esorcista: pietà, scienza, prudenza e integrità di vita[67]. Il *Catechismo* chiede inoltre all'esorcista di esercitare con prudenza il suo ministero ricordando il bisogno del dovuto discernimento per non confondere la situazione di una persona posseduta con quella di un'altra che ha una malattia mentale, la cui prognosi e diagnosi spetta alla scienza medica. Per cui si invita l'esorcista ad accertarsi (*certiorem fieri*) se si tratta di una presenza del Maligno e non di una malattia che richiede un intervento psicologico o psichiatrico.

Il rito dell'esorcismo solenne è stato pubblicato il 22 novembre del 1998 dalla Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti. Nella lettera di presentazione del rito, l'allora cardinale prefetto Jorge Medina Estévez ricorda la tradizione ecclesiastica degli esorcismi, «dai tempi antichi della Chiesa, fedele alla preghiera del Signore»[68], e come la Chiesa abbia istituito l'ordine degli esorcisti che «imitando la carità di Cristo» hanno liberato i fedeli posseduti dal Maligno, intimando «a nome di Dio ai demoni di stare lontani e non nuocere alle creature umane»[69]. Il nuovo rito sostituisce quello del Rituale Romano, secondo le indicazioni date dalla Costituzione *Sacrosanctum Concilium* per il rinnovo dei sacramentali[70]. Un giorno dopo la presentazione del nuovo rito, il cardinale Medina Estévez pubblica una nota secondo cui ogni vescovo potrà chiedere alla Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti il permesso di utilizzare il rito antico; tale permesso verrà dato volentieri (*libenter*)[71].

---

66 CIC, 1172 § 1.

67 CIC, 1172 § 2.

68 *Lettera del prefetto della Congregazione del Culto Divino e la disciplina dei sacramenti*, 22 novembre 1998.

69 *Ibid.*

70 *Sacrosanctum Concilium*, 79.

71 Cfr. *Notificatio de ritu Exorcismi*, 27 gennaio 1999, in Notitiae 35 (3-4/1999) 156; *Enchiridion Vaticanum* 17 (1999), Bologna 2000, 1226s., nota 1.

Il rito inizia con una preghiera nella quale l'esorcista ricorda il potere di Dio su Satana e chiede forza per poter combattere lo spirito che tormenta la persona posseduta dal Maligno[72]. Poi prosegue con il segno della croce[73], un saluto ai fedeli e la benedizione dell'acqua, chiedendo che sia portatrice della grazia divina. Si può benedire anche il sale che poi sarà versato sull'acqua[74]. Segue l'aspersione del fedele con l'acqua benedetta e si iniziano le litanie dei santi. La preghiera finale delle litanie è molto esplicita nel ricordare il potere che può avere Satana sui fedeli: «O Padre, […] fa' che la compassione divina liberi questo servo (questa tua serva), tenuto (tenuta) in catene dal potere diabolico»[75]. Si recita poi un salmo e una nuova preghiera per la liberazione del fedele: «Signore, Dio nostro, […] libera questo tuo servo (questa tua serva), dal laccio dei demoni e dalle forze maligne che lo (la) perseguitano […]»[76]. Il prologo del Vangelo di Giovanni ricorderà poi la fede nell'incarnazione del Verbo per la nostra salvezza che è venuto a liberare l'uomo dal potere del Maligno e del male. Segue l'imposizione delle mani sul capo del fedele, accompagnata da alcune preghiere e dalla recita della professione di fede del *Credo* apostolico o niceno-costantinopolitano. Si possono anche rinnovare le promesse battesimali con la rinuncia a Satana. Dopo la preghiera del *Padre Nostro* l'esorcista mostra la croce e con essa si benedice il fedele tormentato dal Maligno, chiedendo per lui la fuga degli spiriti del Male. Se si ritiene opportuno si potrà fare l'insufflazione: l'esorcista alita sul volto del fedele tormentato e aggiunge una preghiera al Signore per allontanare con il soffio della sua bocca gli spiriti maligni, chiedendo che Egli comandi loro di andarsene, «perché il Suo regno è in mezzo a noi»[77].

L'esorcista recita, successivamente, la formula invocativa dell'esorcismo maggiore per poi aggiungere, se lo ritiene opportuno, anche la formula imperativa. Nella *formula invocativa*, dopo aver invocato Dio come Creatore e redentore, si chiede di aiutare il fedele tormentato e oppresso dal diavolo e perciò colmo di angoscia nel

---

72 La versione italiana del testo si trova in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito degli esorcismi e preghiere per circostanze particolari*, Città del Vaticano 2001.

73 La tradizione dei riti dell'esorcismo dà grande importanza al segno della croce. *Quanto terrori sit daemonibus hoc signum, sciet quo viderit, quatenus adiurati per Christum de corporibus quae (obsederint) fugiant*: LATTANZIO, *Divinae Institutiones*, IV, 27.

74 Nella benedizione dell'acqua appare in formulari molto antichi l'esorcizzazione del sale che si mescola con l'acqua, come per esempio nel formulario Gelasiano antico, dove si trova la formula: *Exorcizo te, creatura salis, in nomine Patris et Filio et Santi Spiritus, qui te per Heliseum in acqua mitti iussit*. Cfr. M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica,* 1071. La preghiera fa riferimento al miracolo che operò Eliseo nella città di Gerico dove purificò le acque diventate malsane, gettando del sale sulla sorgente dell'acqua e allo stesso tempo pronunciando delle parole di risanamento delle acque in nome di Dio (2 Re 19-22).

75 CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito degli esorcismi…*, 37 (n. 47).

76 *Ibid.*, 41 (n. 50).

77 *Ibid.*, 50 (n. 59).

suo cuore. Si chiede allo Spirito Santo di venire in suo aiuto per rafforzarlo nella lotta contro il diavolo e consolarlo nella sua tribolazione. Nella preghiera l'esorcista chiede al Signore di non permettere che quel suo figlio, redento dal sangue di Cristo, sia tenuto in schiavitù dal diavolo e sia dimora di uno spirito immondo. Si invoca poi l'intercessione di Maria che ha schiacciato il capo dell'antico serpente ed è la Madre dei credenti. Si chiedono i doni dello Spirito sull'anima del fedele e si invoca anche l'arcangelo san Michele, con tutti gli angeli e gli apostoli Pietro e Paolo, affinché con la loro intercessione rendano vane le insidie del demonio e spezzino le catene della sua malvagità. La preghiera finisce invocando di nuovo la liberazione dall'oppressione diabolica e la serenità, la pace e la gioia del fedele affinché la sua vita renda gloria a Dio[78].

Si tratta di una formula che contiene tutti gli elementi necessari, di grande valore teologico, e che termina con una chiara richiesta di liberazione: «Libera questo tuo servo (tua serva) da ogni oppressione diabolica»[79]. Non contiene un comando esplicito, poiché la sua formulazione vuole conservare l'aspetto di preghiera invocativa dei sacramentali.

L'esorcista, se lo ritiene opportuno, può anche aggiungere la *formula imperativa* che si apre con un ordine esplicito a Satana: «Ti ordino, Satana, nemico della salvezza dell'uomo…, esci da questo servo (serva) di Dio che il Signore ha creato (creata) a sua immagine… Ti ordino, Satana, principe di questo mondo, riconosci il potere invincibile di Gesù Cristo… Vattene da questa creatura che il Salvatore ha reso suo fratello (sua sorella), … Ti ordino, Satana, seduttore del genere umano; riconosci lo Spirito di verità e di grazia, lo Spirito che respinge le tue insidie e smaschera le tue menzogne. Esci da questa creatura, […] Abbandona quest'uomo (donna), […]. Vattene, dunque, Satana, nel nome del Padre, e del Figlio, e dello Spirito Santo. Fuggi per il segno della croce santa di Cristo Gesù, Signore nostro»[80]. La formula imperativa ripete diverse volte il comando a Satana di allontanarsi dal fedele tormentato, facendolo nel nome della Trinità[81].

La formula deprecativa, che si inserisce nella linea caratteristica di un sacramentale, ossia come preghiera fatta dalla Chiesa per ottenere una grazia spirituale, deve essere ritenuta prioritaria rispetto a quella imperativa. Quest'ultima rispecchia meglio il modo di fare gli esorcismi da parte di Gesù stesso che, come abbiamo visto, coman-

78 *Ibid.*, 51-52 (n. 61).

79 *Ibid.*, 52 (n. 61).

80 *Ibid.*, 52-53 (n. 62).

81 La formula imperativa è più diretta e assomiglia di più agli esorcismi fatti da Gesù, che dava ordini al demonio di abbandonare il possesso (cfr. Mc 1,25: «Taci! Esci da quell'uomo!»; Mc 5,8: «Esci, spirito immondo, da quest'uomo»; Mc 9,25: «Spirito muto e sordo, io te l'ordino, esci da lui e non vi rientrare più»; Lc 4,35: «Taci, esci da costui»; Lc 9,29: «Gesù infatti stava ordinando allo spirito immondo di uscire da quell'uomo»).

dava agli spiriti immondi di uscire dalle persone indemoniate. Il rito ha premesso però la formula invocativa che l'esorcista deve sempre fare, poiché rende chiara l'intercessione della Chiesa che prega, attraverso l'azione dell'esorcismo come sacramentale, per la liberazione del fedele tormentato.

Il rito si conclude con un rendimento di grazie a Dio per i suoi benefici usando il *Magnificat* di Maria oppure il *Benedictus* di Zaccaria, seguito da una preghiera in cui si chiede a Dio che lo spirito maligno non abbia più potere né prenda dimora nel fedele tormentato, per poi procedere alla benedizione finale.

5. Considerazioni teologico-pastorali sull'esorcismo come sacramentale

Dopo aver sommariamente delineato la natura dell'esorcismo e averne descritto i riti, sia nella forma semplice pre-battesimale che nella forma di esorcismo maggiore, proponiamo ora alcune considerazioni teologiche e pastorali che vanno nella linea di quelle offerte precedentemente in relazione ai sacramentali.

5.1. Attualità e valore dell'esorcismo

Una prima considerazione che possiamo fare intorno al tema dell'esorcismo è che esso conserva tutto il suo valore nella prassi e nella vita della Chiesa. Si deve ricordare che l'esorcismo si inserisce nella vita della Chiesa per il fatto che, come abbiamo ricordato, Cristo stesso lo ha praticato e ha dato egli stesso il potere di scacciare i demoni ai suoi discepoli. È chiaro poi che «la cacciata dei demoni fa parte dei segni che avrebbero accompagnato quelli che credono»[82]. Questa pratica la Chiesa l'ha realizzata sin dall'inizio come testimonia sant'Ireneo quando afferma che i veri discepoli di Gesù «cacciano i demoni così efficacemente e così realmente, che quelli che ne sono liberati per mezzo loro, spesso abbracciano la fede»[83] e diventano membri della Chiesa. Già dal secolo III nella Chiesa di Roma, ma anche in Africa, troviamo ciò che poi sarà l'ordine degli esorcisti, fedeli che preparano i catecumeni imponendo loro le mani e chiedendo la liberazione dal Maligno. È pur vero che, a partire dal secolo VI, la pratica dell'esorcismo conferito dai laici diminuisce a causa della riduzione del numero dei catecumeni ma viene comunque mantenuta. La Chiesa regola il suo esercizio e a partire da Innocenzo I si rende indispensabile la richiesta di un permesso

82 Conferenza episcopale italiana, *Rito degli esorcismi*…, Premesse generali del rito, n. 6 (20).

83 Sant'Ireneo di Lione, *Adversus haereses,* II, 31, 2.

speciale al vescovo per esorcizzare i posseduti dai demoni. In Oriente invece non esiste una disciplina ecclesiastica regolata. L'esorcista «non è ordinato ma dipende dalla libera e buona volontà» in quanto si considera espressione di un carisma che viene anche chiamato dono di guarigione[84].

Non si può pertanto negare il valore dell'esorcismo come se oggi non fosse più necessario oppure considerarlo una pratica rituale oscurantista che non ha più nulla da dire all'uomo di oggi immerso in una cultura dove un materialismo relativista e positivista, spesso, riduce il demonio ad una cifra del male. È vero che la Chiesa può e deve essere attenta a purificare la fede da credenze di tipo magico o neopagano che non sono in consonanza con la vera dottrina ecclesiale. Ma la fede non teme di confrontarsi con le legittime esigenze della ragione. Allo stesso tempo la Chiesa è sempre aperta al mistero, il mistero di Dio, del soprannaturale, dell'azione potente di colui che è Creatore e Salvatore. Una tendenza negazionista circa l'esistenza del demonio, come essere personale che ha un influsso reale nella vita degli uomini e che vuole allontanarli da Dio, non è nemmeno coerente con la fede contenuta nella rivelazione e trasmessa dalla dottrina della Chiesa. Bisogna anche dire che spesso la negazione del valore dell'esorcismo è legata alla negazione dell'esistenza del demonio come essere personale e, come tale, avente un reale influsso nella vita degli uomini.

Di fronte all'atteggiamento di alcuni teologi che negavano l'esistenza del demonio o lo riducevano a un mero simbolo del male[85], il papa Paolo VI pronunciò una famosa omelia nella festa dei santi apostoli Pietro e Paolo nel 1972 dove ribadì la dottrina della Chiesa sull'esistenza del diavolo[86]. Commentò la liturgia della festa, in concreto il testo della prima lettera di san Pietro: «il vostro nemico, il diavolo, come leone ruggente va in giro, cercando chi divorare. Resistetegli saldi nella fede» (1 Pt 5,8-9). Il Pontefice pronunciava queste solenni parole che risuonavano non solo tra le mura della basilica vaticana ma nel mondo intero: «Da qualche fessura [è] entrato il fumo di Satana nel tempio di Dio»[87]. Il Papa, all'inizio del suo decimo anno quale successore di san Pietro, aveva fatto una specie di memoria della storia del proprio pontificato e, chiedendosi perché i frutti del Concilio Vaticano II non fossero arrivati con lo splendore che si aspettava, egli ne attribuiva una parte di responsabilità all'azione del demonio. «Si credeva che dopo il Concilio sarebbe venuta una giornata di sole per la storia della Chiesa. È venuta invece una giornata di nuvole, di tempesta, di buio, di ricerca, di incertezza. Predichiamo l'ecumenismo e ci distacchiamo sempre

---

84 *Constitutiones apostolicae*, XIII, 28: *Non ordinatur… pendet a libera et bona voluntate*. Cfr. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica,* 923.

85 H. Haag, *Abschied vom Teufel*, Einsiedeln 1969.

86 Cfr. A. P. Barrajón, *Due interventi di Paolo VI sull'esistenza e azione del demonio*, in Alfa Omega 16 (2013) 179-204.

87 Paolo VI, *Omelia*, 29 giugno 1972.

di più dagli altri. Cerchiamo di scavare abissi invece di colmarli… Come è avvenuto questo?»[88]. Il Papa risponde a questa domanda attribuendo una parte di responsabilità all'intervento di un potere avverso: «il suo nome è il diavolo, questo misterioso essere cui si fa allusione anche nella Lettera di S. Pietro. Tante volte, d'altra parte, nel Vangelo, sulle labbra stesse di Cristo, ritorna la menzione di questo nemico degli uomini». «Crediamo – continua il Santo Padre – in qualcosa di preternaturale venuto nel mondo proprio per turbare, per soffocare i frutti del Concilio Ecumenico, e per impedire che la Chiesa prorompesse nell'inno della gioia di aver riavuto in pienezza la coscienza di sé»[89].

Questo famoso intervento di papa Montini suscitò nell'ambito ecclesiale un nuovo interesse, anche teologico, sul tema del demonio, riproponendo al lavoro degli studiosi un tema di non facile trattazione. Si deve rispettare l'azione dell'uomo e della sua libertà e responsabilità in relazione ai tanti mali che affliggono l'umanità e di cui anche la Chiesa soffre. Sarebbe troppo semplicistico negare l'azione dell'uomo, ma lo sarebbe anche non ammettere l'intreccio di diverse causalità, tra cui anche l'azione demoniaca. Occorre un atteggiamento di prudenza e di fede lucida per discernere le diverse situazioni, anche quelle che concernono l'aiuto dei fedeli tormentati da Satana e dai demoni.

In linea di massima non si può affermare se l'azione del demonio sia oggi più o meno potente di prima, oppure se la pratica dell'esorcismo sia oggi più o meno necessaria. Non possediamo dati statistici certi e sarà difficile averli, vista la necessaria riservatezza di queste situazioni e il dovuto rispetto della *privacy* delle persone. Ma ciò che si potrebbe dire, guardando la storia, è che in certi periodi si scatena il male, e anche il Maligno, con maggiore forza e che gli uomini vivono in una situazione culturale indubbiamente più confusa dove è più facile allontanarsi da Dio, lasciando così uno spazio più aperto all'azione di Satana. Questo non vuol dire necessariamente che la sua azione debba manifestarsi più visibilmente in forme straordinarie come sono le possessioni, le vessazioni o le infestazioni, ma nemmeno si potrebbe escludere *a priori* questa possibilità.

L'esorcismo parla alla nostra cultura dell'esistenza di un essere totalmente spirituale che ha scelto il male in modo irrevocabile e che soffre di ciò che la teologia scolastica ha chiamato la pena di danno, ovvero la privazione eterna della visione di Dio[90]. Se nel passato si è potuti cadere in una visione esagerata che vedeva il diavolo là dove soltanto il responsabile ultimo poteva essere l'uomo o una causa naturale, accettando l'esorcismo la Chiesa in modo indiretto sta anche accettando l'esistenza di questo essere maligno di natura misteriosa che vuole il male dell'uomo ed è nemico di

88 *Ibid.*

89 *Ibid.*

90 Cfr. Tommaso d'Aquino, *S. Th.* I-II, 87, 4 c.

Dio, al cui potere comunque è in ultima istanza sottomesso. Resta tuttavia la difficoltà a comprendere fino in fondo la natura di questo essere. Secondo le parole del teologo Tavard, «si potrebbe paragonare Satana a un'eco che ripete delle parole senza comprenderle e che, ripetendole, toglie ad esse il loro contesto e il loro senso»[91].

5.2. L'esorcismo come un sacramentale

Da un punto di vista teologico è importante inquadrare l'esorcismo nell'ambito dei sacramentali. È già importante partire del fatto che l'esorcismo non è un sacramento. La Chiesa, anche se fin dall'inizio ha praticato esorcismi, non lo ha tradizionalmente considerato come un sacramento. Lo si è inteso piuttosto come un rito che i primi cristiani compivano in continuità con la religione ebraica, ma dandovi un nuovo significato che parte dalla luce del mistero pasquale di Cristo.

Per capire meglio l'esorcismo come sacramentale, cerchiamo ora di vedere come si applicano ad esso gli aspetti presenti nella definizione di sacramentale. Già abbiamo visto che i sacramentali sono stati istituiti dalla Chiesa[92], ma che sono in continuità con una pratica realizzata da Cristo stesso e dai primi cristiani, soprattutto nella preparazione al battesimo. La Chiesa lo ha riconosciuto come un rito sacro di speciale importanza e ne ha offerto una lettura nuova in relazione al mistero di Cristo che con la sua passione, morte e risurrezione libera l'uomo dal peccato e da Satana. Cristo Risorto si manifesta anche nella potenza con cui sconfigge il potere di Satana e la sua azione nell'uomo.

Nei sacramentali, come nei sacramenti, ci sono dei segni, ma i segni dei sacramentali non danno la grazia *ex opere operato*. Nel caso dell'esorcismo i segni sono le parole pronunciate dall'esorcista in nome di Cristo, in forma di preghiera invocativa oppure di comando. A queste parole tradizionalmente venivano associati alcuni altri segni sacri come l'imposizione delle mani, l'aspersione con l'acqua benedetta, la lettura della Parola di Dio, l'invocazione dei santi.

Come gli altri sacramentali, l'esorcismo aiuta a ricevere gli effetti dei sacramenti e santifica la vita della persona. Il sacramento a cui più abitualmente è stato legato l'esorcismo è il battesimo, in quanto l'esorcismo pre-battesimale prepara alla ricezione fruttuosa della grazia battesimale. L'esorcismo sui possessi fortifica con la grazia della liberazione oppure con altre grazie particolari il cristiano che si trova in circostanze particolarmente difficili a causa degli attacchi di Satana. Esiste anche un legame speciale dell'esorcismo con il sacramento della riconciliazione che purifica dai peccati

---

91 G. Tavard, *Satan*, Paris-Ottawa 1988, 153. Sulla natura del diavolo, cfr. K. Lehmann, *Il diavolo, un essere personale?*, in *Diavolo. Demoni. Possessioni. Sulla realtà del male*, a cura di W. Kasper – K. Lehmann, Brescia 2005³, 79-111.

92 *Sacrosanctum Concilium*, 60.

commessi dopo il battesimo e che richiede un atteggiamento di speciale penitenza. Infatti il digiuno e la preghiera sono delle condizioni che Cristo stesso indica per poter essere liberato dal demonio (cfr. Mt 17,19). Si potrebbe vedere anche una relazione speciale con il sacramento dell'unzione dei malati che dà forza alla persona per vivere la sua condizione di malattia e che in certe circostanze può anche operare la guarigione corporale. Inoltre lo si può mettere in relazione con l'eucaristia perché in essa si riceve la forza per vincere il male e si ravviva sacramentalmente il mistero pasquale, sorgente della vita nuova di Cristo che vince il male, il peccato e il Maligno.

Come ogni sacramentale, anche l'esorcismo ha un forte *carattere cristocentrico*. Ricordiamo che è nel nome di Gesù che i cristiani hanno realizzato gli esorcismi. Ed è Gesù che opera sempre attraverso i sacramenti e i sacramentali. Ogni esorcismo è una vittoria di Cristo sul diavolo e una più efficace presenza sua nella persona liberata. L'aspetto cristico dell'esorcismo è fondamentale anche per l'esorcista che opera non a nome proprio ma nel nome di Cristo Salvatore. L'esorcista potrà aver anche ricevuto, in alcune occasioni, doni o carismi speciali, ma in realtà è Cristo che viene sempre in primo luogo come sorgente di ogni potere nel cielo e sulla terra. È la forza (ἐξουσία) del Padre che opera nel mondo santificato dalla presenza del suo Figlio e dalla sua opera redentiva attraverso i sacramenti e i sacramentali, e dunque anche attraverso l'esorcismo. I primi cristiani hanno ben capito la centralità cristologica degli esorcismi, come manifestazione del potere di Cristo di fronte alla vanità degli dèi delle altre religioni. Peter Brown segnala che nei primi secoli, con la pratica corrente dell'esorcismo, «i cristiani si proponevano di insegnare in sintesi niente di meno che il senso della storia universale. Cristo aveva già infranto il potere dei demoni nel mondo invisibile. A partire da quel momento, poteva concedere ai suoi servitori di cacciarli dai loro nascondigli sulla terra. L'esorcismo rendeva tangibile la disfatta degli dèi: i demoni si ritiravano violentemente dai corpi urlando i nomi delle divinità tradizionali quando erano sfidati nel nome di Cristo»[93]. L'esorcismo rappresentava per loro la vittoria evidente di Cristo sulle divinità pagane, e anche una prova della sua vittoria sul male e sulla superstizione.

La *dimensione ecclesiale* dell'esorcismo come sacramentale è altresì costituita dal fatto che esso consiste in un'azione della Chiesa che, al di là dell'intervento dell'esorcista, partecipa con il suo potere di intercessione in favore del fedele tormentato. È per questo che normalmente esso richiede un'assemblea orante di appoggio, ed è la Chiesa che determina il rito e le condizioni che riguardano la celebrazione di questo sacramentale, tra cui il debito permesso del vescovo all'esorcista. Da qui deriva un grande rispetto per il rito approvato ufficialmente perché l'esorcismo non è l'azione carismatica di un uomo dotato di speciali poteri contro il demonio, ma un sacramentale in cui la Chiesa impegna la capacità di ottenere grazie in favore dei fedeli.

---

93 P. Brown, *L'essor du christianisme occidental*, Paris 1997, 42-43 (traduzione nostra).

A questo riguardo vale la pena ricordare che l'esorcista potrà avere in talune occasioni certi doni di tipo carismatico in ordine alla liberazione e guarigione. Ma tali doni devono essere esercitati in comunione e obbedienza alla Chiesa. «Vanno accolti con gratitudine e consolazione» ma non bisogna chiederli imprudentemente «né sperare da essi con presunzione i frutti del lavoro apostolico»[94]. In ogni caso «il giudizio sulla loro genuinità e sul loro uso ordinato appartiene a coloro che detengono l'autorità nella Chiesa; ad essi spetta soprattutto di non estinguere lo Spirito, ma di esaminare tutto e ritenere ciò che è buono (cfr. 1 Ts 5,12 e 19-21)»[95]. E non bisogna dimenticare che l'essere esorcista non è innanzitutto un carisma ma un ministero.

L'esorcismo non è l'esibizione di uno *showman* che opera meraviglie, ma l'azione di un ministro della Chiesa che con la fede personale e quella della comunità chiede al Signore la liberazione dall'azione straordinaria del demonio su una persona che ne è tormentata. Da qui deriva la sobrietà, il grande rispetto e riverenza, l'accurata preparazione spirituale e liturgica del rito e la responsabilità di fronte alla persona che ha bisogno dell'esorcismo e alla comunità ecclesiale.

In questa dimensione ecclesiale, si possono considerare, come abbiamo fatto con i sacramentali in generale, gli aspetti canonici, liturgico-rituali e carismatici. Per quanto riguarda l'aspetto canonico è importante il rispetto della legge canonica come segno di adesione e amore alla Chiesa. Chi non rispetta le norme che la Chiesa ha stabilito per l'esorcismo manca di comunione profonda con essa. Per cui, sia gli esorcisti che tutti i partecipanti agli esorcismi devono essere consapevoli che il rispetto delle leggi canoniche – la prima delle quali è il dovuto permesso del vescovo da cui dipende il sacerdote ministro – è un requisito necessario per la celebrazione degna, legittima e veramente ecclesiale.

Per quanto riguarda l'aspetto liturgico-rituale, è da ricordare che la Chiesa è il soggetto dell'azione liturgica[96], anche se «il soggetto ultimo e trascendente è Cristo che fece la Chiesa il suo corpo sacerdotale»[97]. L'esorcismo non è un'azione privata in quanto anche in esso si manifesta in certo modo la Chiesa stessa come sacramento di comunione.

Il carattere pubblico dell'esorcismo come azione liturgica è di grande importanza. Questo toglie a tale rito il velo di segretezza che a volte lo copre. È necessaria una certa riservatezza per il rispetto della persona che chiede l'esorcismo, così come giustamente si rispettano le persone che hanno bisogno di assistenza medica o psicologica, ma questo non vuole dire che bisogna dare all'esorcismo un carattere pseudo-

---

94 *Lumen Gentium*, 12.

95 *Ibid.*

96 *Sacrosanctum Concilium*, 26. Cfr. M. Augé, *Liturgia. Storia. Celebrazione. Teologia. Spiritualità*, Cinisello Balsamo 1992, 65.

97 Cfr. *ibid.*, 66.

magico che non giova alla verità del rito che si celebra. Di qui il consiglio di avere sempre un'assemblea orante che accompagni il ministro e chieda la liberazione della persona posseduta.

Il carattere ecclesiale impone anche il fatto di rispettare e valorizzare i carismi personali e di riconoscere la potente azione dello Spirito Santo attraverso i sacramentali e in particolare attraverso quel sacramentale specifico che è l'esorcismo. Lo Spirito Santo si oppone con la forza del suo amore e della sua verità allo spirito del male che vuole portare l'uomo all'odio, alla menzogna, al peccato e alla confusione. Lo Spirito Santo è specialmente presente durante il rito attraverso la proclamazione della Parola, le preghiere, l'imposizione delle mani, la benedizione dell'acqua e del sale, nella persona del ministro celebrante, nella stessa persona che riceve l'esorcismo se è in grazia di Dio, nell'assemblea radunata in preghiera.

L'aspetto carismatico-ecclesiale dell'esorcismo ci porta anche a considerare che le persone presenti all'atto devono avere una speciale sensibilità spirituale, essere dotate di prudenza, essere aperte all'azione dello Spirito e dotate di sufficiente capacità di discernimento rispetto alle diverse situazioni pastorali. Tra di esse potranno esserci delle persone con speciali carismi ma, come abbiamo detto riguardo all'esorcista stesso, tali carismi speciali devono essere messi al servizio della comunità con grande senso di obbedienza e di rispetto di tutto ciò che la Chiesa determina per la celebrazione dell'esorcismo come sacramentale.

5.3. L'esorcismo e il mistero del male

Con l'esorcismo siamo di fronte ad uno dei temi teologici più difficili da affrontare che è il mistero del male (*mysterium iniquitatis*). Tale mistero non è però il protagonista principale né il vincitore della storia. In realtà il mistero del male è vinto dal mistero del bene[98], alla luce del quale si può vedere con una certa comprensibilità umana tutto ciò che il male porta con sé. Di fronte a realtà che hanno a che vedere con il male come il peccato o il diavolo, noi ci troviamo, da un punto di vista della ragione, disarmati. La nostra intelligenza non trova facilmente punti di riferimento chiari ed è come una bussola che cerchi di dare orientamento quando ci si trova al polo Nord. Tuttavia, allo stesso tempo, il male nelle sue conseguenze personali – così come nella vita sociale, politica, economica e nella storia – non si può negare. San Paolo aveva ben compreso la grandezza del mistero della pietà, quel *mysterium pietatis* (τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον: 1 Tm 3,16) alla cui luce si riesce ad avere una certa intelligenza del mistero del male.

Sono tante le risposte che le filosofie e le dottrine religiose hanno dato a questa problematica del male. Una risposta che ha sedotto nel passato alcuni spiriti è quella

98 San Giovanni Paolo II, *Reconciliatio et paenitentia*, 19.

del manicheismo, che vede due esseri supremi contrapposti. Il dio del male e il dio del bene che hanno un peso identico in senso sia morale sia metafisico e che si combattono senza nessun vincitore. Questa dottrina, che proviene dall'Oriente a partire da posizioni dottrinali come quelle di Zoroastro e altri pensatori orientali come Mani (215-276), ebbe anche un notevole influsso in alcune forme del pensiero cristiano, dando luogo a dottrine ereticali e a sette, che la Chiesa combatté con condanne conciliari, come il priscillianisti, i bogomili, i catari, che assumevano posizioni simili a quelle dei manichei ma che in fondo non davano soluzioni coerenti con l'essenza della dottrina cristiana.

Il male non è esterno a noi. È dentro di noi e suscita grandi interrogativi e una certa disperazione da parte di chi sente i suoi attacchi. Un esempio eminente è san Paolo che non capiva come, volendo il bene, faceva poi il male: «io non riesco a capire neppure ciò che faccio: infatti non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto» (Rm 7,15). Egli sentiva una straziante lotta interiore che lo divideva. Da una parte egli acconsentiva alla Legge Dio, ma allo stesso tempo percepiva un'altra legge, quella delle sue membra, che lo rendeva schiavo del peccato. Allora esclamava: «Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte?» (Rm 7,24). Anche noi sentiamo una lotta simile nel dare una spiegazione razionale al male, proprio perché esso non è altro che la privazione di bene.

E quando ci si trova non solo di fronte al male ma al Maligno – colui che ha scelto il male come principio di vita e d'azione e vuole nuocere agli altri esseri, colui che vuole il male per il male –, la nostra intelligenza diventa come cieca, incapace di afferrare concettualmente una tale realtà. Neanche Dio, secondo la nota espressione di san Tommaso d'Aquino, ha idea del male[99]. Ne deriva una paura e una specie di terrore che invade gli uomini quando si tratta del tema del diavolo. Lo stesso papa Paolo VI, in una catechesi nella quale spiegava la domanda finale del *Padre Nostro* «Liberaci dal Male/Maligno», si esprimeva così: «Il male non è più soltanto una deficienza, ma un'efficienza, un essere vivo, spirituale, pervertito e pervertitore. Terribile realtà. Misteriosa e paurosa»[100].

L'esorcismo ci confronta con delle realtà misteriose. La possibilità di un'azione straordinaria del Maligno su delle persone che spesso non sono colpevoli - anche se in certe occasioni hanno potuto aprirsi al male con azioni peccaminose – ci inquieta. Già di per sé di fronte all'azione ordinaria del demonio, che è la tentazione, ci sentiamo come disarmati e confusi. La nostra intelligenza vacilla nella comprensione

---

99 *De Veritate*, 3, 4, c: *Idea secundum propriam sui rationem, ut patet ex dictis, importat formam, quae est principium formationis alicuius rei. Unde, cum nihil quod est in Deo, possit esse mali principium, non potest malum ideam habere in Deo, si proprie accipiatur idea.*

100 Paolo VI, *Catechesi,* 15 novembre 1972.

dell'origine della tentazione[101], ma ancora di più di fronte a questo grande mistero della possessione diabolica le reazioni possono oscillare tra due estremi, o dandole un'importanza eccessiva, oppure negandola come inesistente. Comprendiamo meglio le forme ordinarie dell'azione del demonio, le tentazioni, seppure di per sé misteriose perché sono capaci di penetrare sottilmente nel mondo interiore dell'uomo. Ma di fronte alle azioni demoniache straordinarie come infestazioni, vessazioni, possessioni, esitiamo ad accettarle, eredi come siamo di una cultura che dà un valore a volte assoluto alla ragione, senza allargarla alla possibilità di un mondo che va al di là di essa, senza tuttavia negarlo[102].

La comprensione dell'esorcismo deve realizzarsi alla luce di un mistero precedente che è quello del peccato originale, a sua volta derivante dal primo peccato angelico. C'è un atto di disobbedienza originaria, un non accettare il piano di Dio, né Dio stesso, un atto di superbia da parte della creatura che vuole in fondo arrogarsi il posto di Dio. Come questo peccato sia stato possibile non lo possiamo comprendere totalmente. Noi invece sappiamo per rivelazione che è esistito e che ha lasciato in noi una tendenza al male e al peccato che la teologia ha chiamato concupiscenza (*fomes peccati*)[103].

La Chiesa lotta contro il male con le armi di Cristo, con la forza che proviene dalla sua redenzione, dal quel mistero della pietà (*mysterium pietatis*), che è Cristo stesso, specialmente Cristo crocifisso. L'esorcismo celebra e ritualizza questa vittoria dell'Agnello di Dio che con la sua bontà immacolata sconfigge il potere del Male/Maligno e le diverse conseguenze antropologiche e storiche che ne derivano e che rappresentano il mistero dell'iniquità. Chi crede nel potere redentore di Cristo è capace di vincere con la forza che viene da lui la potenza delle forze opposte a Dio: «Questa è la vittoria che ha sconfitto il mondo, la nostra fede» (1 Gv 5,4).

5.4. Esorcismo e antropologia cristiana

Ciò cha abbiamo detto ci introduce in alcune considerazioni sulla situazione drammatica in cui si trova l'uomo. Come abbiamo visto, l'uomo avverte nel suo cuore l'inclinazione al male, percepisce con forza anche quello che esiste intorno a lui e che raggiunge, in forme misteriose, la creazione (cfr. Rm 8,19-24). Questa constatazione fa sì che «tutta la vita umana, sia individuale che collettiva, presenta i caratteri di una lotta drammatica tra il bene e il male, tra la luce e le tenebre»[104]. Il Concilio descrive

---

101 Tommaso d'Aquino, *S. Th*. I, 114, 2 c: *Diabolus autem semper tentat ut noceat, in peccatum praecipitando. Et secundum hoc, dicitur proprium officium eius tentare*.

102 Cfr. A. Léonard, *Le ragioni del credere*, Milano 1994, 21-28.

103 Concilio di Trento, *Decreto sul peccato originale*, in DS 1515.

104 *Gaudium et Spes*, 13.

la condizione dell'uomo come quella di chi si sente incatenato dal male e incapace di superare efficacemente i suoi attacchi. La teologia tomista, seguendo le profonde intuizioni agostiniane, ha visto nell'uomo una capacità di raggiungere Dio (*homo capax Dei*)[105], ma per altro verso esiste una radicale incapacità da parte dell'uomo di potersi salvare da sé. Questa situazione del tutto particolare emerge anche nell'esorcismo dove si riflette in modo drammatico la condizione dell'uomo. Senza l'aiuto di Cristo, l'uomo non può fare nulla (Gv 15,5). Invece con Cristo, ci sappiamo liberati perché egli «è venuto a liberare l'uomo e a dargli forza, rinnovandolo nell'intimo e scacciando fuori "il principe di questo mondo" (Gv 12,31), che lo teneva schiavo del peccato»[106].

L'uomo pertanto ha la capacità di raggiungere la conoscenza e l'amore di Dio: «Di tutte le creature visibili, soltanto l'uomo è capace di conoscere e di amare il proprio Creatore; è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa; soltanto l'uomo è chiamato a condividere, nella conoscenza e nell'amore, la vita di Dio. A questo fine è stato creato ed è questa la ragione fondamentale della sua dignità»[107]. Ma non si può nemmeno negare, allo stesso tempo, che l'uomo si trova alle prese con il male e che il demonio cerca di divorarlo, come un leone ruggente (cfr. 1 Pt 5,8-9). L'uomo vive in questa situazione in cui la possibilità del male e del peccato lo circonda e quando cade il peccato lo ferisce, produce in lui come una «diminuzione» che «gli impedisce di conseguire la propria pienezza»[108]. L'uomo si trova nella condizione drammatica di vivere la redenzione nella speranza – in attesa della redenzione totale, compresa quella del corpo (cfr. Rm 8,23) – di sapersi salvato ma anche nella consapevolezza di non esserlo pienamente e di doversi impegnare quotidianamente nella lotta contro il male.

Il testo paolino che descrive questa situazione dell'uomo è quello di Romani 8,18-27. Da una parte l'uomo è già redento in Cristo, ma dall'altra egli sa di stare in una condizione di tensione perché tutta quanta la creazione, e con essa anche l'uomo, è sottomessa alla corruzione, a causa del peccato. Infatti «la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto» (Rm 8,21). È una situazione di dolore che però include la speranza, simile a quella del bambino che sta per nascere. Il mondo soffre come la donna che porta ancora il bambino nel suo seno poco prima della nascita. Sono le doglie del parto della nuova creazione. La madre soffre fisicamente, ma soffre

---

105 TOMMASO D'AQUINO, *I Sent*., d. 37, q. 2, a. 3: *Sed creatura rationalis per gratiam attingit ad ipsum Deum, secundum quod ipsum amat et cognoscit; et ideo cum eo esse dicitur; et eadem ratione dicitur capax Dei, sicut suae perfectionis, per modum objecti; et propter hoc etiam dicitur templum Dei, et inhabitari a Deo*. Cfr. altresì *De Veritate*, q. 22, a. 22, ad 5: *Sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare explicite; sed aliae creaturae participant divinam similitudinem, et sic ipsum Deum appetunt*.

106 *Ibid.*

107 CCC, 356.

108 *Gaudium et Spes*, 13.

piena di speranza perché è sostenuta dall'amore del figlio. Simile è la situazione del credente che, pur assalito dal male e dal Maligno in questa vita, nutre la speranza di esserne liberato per poter così entrare nella condizione perfetta della gloria, della libertà gloriosa dei figli di Dio. Come pegno di questa promessa, abbiamo lo Spirito Santo, già presente nella Chiesa e nell'anima, che dà la certezza di essere già realmente figli addottivi di Dio in Cristo e di poter arrivare alla perfetta redenzione: siamo salvi nella speranza (*spe salvi*: Rm 8,24).

L'esorcismo ricorda alla comunità cristiana questa sua condizione di provvisorietà, di combattimento e di lotta spirituale. Infatti la pratica dell'esorcismo assume anche nella prassi una forma di lotta. Si sa che Cristo è già vincitore, ma questa sua vittoria deve ancora realizzarsi nel caso concreto e specifico di quella persona posseduta dal Maligno. E questo lo si fa in comunione con la comunità orante, mediante l'azione dell'esorcista e la collaborazione del fedele tormentato. Ogni esorcismo annuncia in questo senso la vittoria di Cristo e la vittoria finale della fede.

Nei primi secoli del cristianesimo la funzione dell'esorcismo pre-battesimale era «quella di strappare progressivamente il catecumeno alle forze del male e di legarlo a Cristo»[109]. Il tempo di preparazione al battesimo veniva visto come un periodo di lotta e di tentazione. L'esorcismo rivela «una teologia drammatica della condizione umana. Prima che Cristo lo liberi dal peccato e dalla morte, l'uomo rimane sotto l'influsso del male. Questo male non è in Dio, ma non è neppure unicamente nella sola volontà umana. Il male è al di sotto di Dio, e al di là dell'uomo che senza l'aiuto di Dio non può staccarsi da questa potenza del male di cui è prigioniero»[110].

Infine, va ricordato che la persona posseduta dal diavolo potrà avere certe limitazioni nell'esercizio pieno della libertà, ma questa non gli viene mai tolta. L'uomo posseduto, con l'aiuto della grazia di Dio, ha la possibilità di esercitare la sua libertà. Il demonio non ha la facoltà di sopprimerla, anche se può essere indebolita dalla tentazione, oppure dalle prove interiori ed esteriori che comporta la possessione. Per fortificare l'uomo nella sua lotta e per renderlo sempre più somigliante a Dio, come immagine, viene la grazia divina che passa normalmente attraverso i sacramenti, ma anche mediante i sacramentali, in base a ciò che la teologia scolastica chiamava *ex opere operantis Ecclesiae et subiecti*. In questo modo l'esorcismo ha una grazia particolare che è la liberazione dell'uomo posseduto o tormentato dalla presenza e dall'influsso diabolico. La grazia dell'esorcismo è, come ogni grazia, un dono immeritato e gratuito di Dio, un *donum perfectum* che arriva alla miseria dell'uomo come un atto della misericordia di Dio.

---

[109] J. Daniélou – R. du Charlat, *La catechesi nei primi secoli*, Torino-Leumann 1969, 82 e 47. Cfr. J. A. Sayés, *Le diable, mythe ou réalitè?*, Paris 1999, 119-126.

[110] J. Daniélou – R. du Charlat, *La catechesi…,* 47-48.

5.5. Considerazioni pastorali

Tutti gli aspetti teologici, biblici e liturgici trattati in precedenza sono la base necessaria per una pratica pastorale dell'esorcismo che rifletta il volere di Cristo e della Chiesa.

Innanzitutto i pastori hanno la responsabilità di considerare e far rientrare nella catechesi la dottrina ecclesiastica sull'esorcismo come sacramentale, non come un rito magico. C'è una grande mancanza di conoscenza di ciò che è l'esorcismo. Si richiede una previa riflessione teologica, offerta ai futuri sacerdoti nei seminari e facoltà teologiche affinché poi possano nel loro futuro ministero aiutare i fedeli che ne abbiano bisogno. Si sa che per un lungo periodo c'è stato silenzio intorno al tema teologico sugli angeli e demoni e questo ha suscitato un certo disinteresse sull'esorcismo.

Sia i vescovi diocesani che i sacerdoti devono interessarsi a questa tematica nelle loro azioni pastorali. Esistono altre priorità, ma la Chiesa non può lasciare sole persone che soffrono e che potrebbero essere aiutate umanamente e spiritualmente con una saggia e prudente pastorale sull'esorcismo. È un atto di carità poter offrire loro ministri competenti, secondo i bisogni dei diversi luoghi e le circostanze particolari, che possano e sappiano agire con spirito ecclesiale e prudenza. Questi ministri dovranno ricevere un'adeguata formazione, sia teorica che pratica, affinché svolgano con competenza il loro ministero. Spesso la formazione in questo ambito è quella che offre un maestro a un discepolo. Ed è giusto che sia così, che il sacerdote al quale il vescovo affida il ministero dell'esorcismo avvicini un altro esorcista che possa introdurlo alla pratica di questo ministero. Ma non potrà tralasciare la dovuta e necessaria formazione teologica che comporta una preparazione solida nel campo della teologia dogmatica, biblica, morale e pastorale. Questa formazione non è supererogatoria, anche se non è sufficiente. Si richiede soprattutto la preghiera personale, la santità di vita, l'ascesi cristiana.

Un tema di particolare importanza è quello che riguarda il *discernimento*. La Chiesa ha dato alcuni criteri al riguardo, ma sono ancora molto generali. Sono degli indizi che possono indicare la possibilità di una reale possessione diabolica. Nelle premesse al rito dell'esorcismo si danno alcune indicazioni al riguardo: «parlare correntemente lingue sconosciute o capire chi le parla; rivelare cose oscure e lontane; manifestare forze superiori all'età o alla condizione fisica»[111]. Si devono poi aggiungere altre manifestazioni di tipo morale e spirituale: «una forte avversione a Dio, alla Santissima persona di Gesù, alla beata Vergine Maria, ai Santi, alla Chiesa, alla Parola di Dio, alle cose sacre, soprattutto ai sacramenti, alle immagini sacre»[112]. Accanto a questi segni, si deve poi valutare la fede della persona e il suo impegno nella vita cristiana. Il discer-

[111] Conferenza episcopale italiana, *Rito degli esorcismi*…, Premesse generali del rito, n. 16 (24).

[112] *Ibid.*

nimento relativo ai casi di esorcismo è in genere diverso da quello che deve operare un cristiano per trovare la volontà di Dio, anche se ci sono elementi comuni ad ogni discernimento spirituale. Per esempio possono servire sempre come linee-guida le famose regole di sant'Ignazio di Loyola sul discernimento degli spiriti[113].

Nel suo ministero l'esorcista deve agire con estrema prudenza, dopo un necessario discernimento alla luce della ragione e della fede, con tanta preghiera e ascesi personale. Soltanto così si può realmente distinguere tra casi che richiedono esorcismo e altri che derivano dalla superstizione, che spinge i fedeli a ritenersi oggetti di malefici, sortilegi o maledizioni[114], o che sono conseguenze di malattie psicologiche. La cooperazione con uno psicologo o uno psichiatra diventerà in alcuni casi necessaria. Si consiglia inoltre che, prima di usare la formula imperativa, l'esorcista abbia la certezza morale che si tratti veramente di una possessione del demonio e si raccomanda che richieda preventivamente un consenso esplicito al fedele.

Altre indicazioni pastorali si stanno sviluppando negli ultimi anni e sono raccolte dall'Associazione Internazionale degli Esorcisti, i cui statuti hanno avuto un riconoscimento ufficiale della Congregazione per il Clero (13 giugno 2014). Gli esorcisti possono così in modo collegiale condividere esperienze, capire meglio il modo di esercitare il loro ministero con spirito di carità, ecclesialità e responsabilità pastorale.

6. Conclusione

La pratica dell'esorcismo esiste nella Chiesa sin dalle sue origini e Cristo stesso l'ha esercitato durante il suo ministero pubblico. La Chiesa continua ad amministrare questo sacramentale, sia all'interno del rito del battesimo, sia nell'esorcismo maggiore in casi di vera e propria possessione diabolica. L'azione del demonio vuole impedire la realizzazione del Regno di Dio sulla terra, dopo che si è reso presente tra gli uomini in modo speciale nella persona di Gesù Cristo[115]. Egli, operando per volontà del Padre la redenzione a favore del genere umano, invia lo Spirito da lui promesso per continuare nella storia la presenza salvifica del Regno. È la Chiesa che ha ricevuto dal suo fondatore il compito di «annunziare e instaurare in tutte le genti il regno di Cristo e di Dio, e di questo regno costituisce in terra il germe e l'inizio. Intanto, mentre va lentamente crescendo, anela al regno perfetto e con tutte le sue forze spera e brama di unirsi col suo re nella gloria»[116].

---

113 Sant'Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, 313-336. Cfr. M. A. Fontelle, *Comprendre et accueillir l'exorcisme*, Paris 1999, 89-96.

114 Conferenza episcopale italiana, *Rito degli esorcismi…*, Premesse generali del rito, n. 15 (23).

115 *Lumen Gentium*, 5.

116 *Ibid.*

Uno dei grandi nemici della realizzazione di questo Regno è Satana e i suoi angeli che vogliono impedire la salvezza dell'uomo e allontanarlo dal Regno, da Cristo, dal suo messaggio e dalla sua azione salvifica. Come effetto del peccato dei primi uomini, Satana ha acquistato un certo dominio sull'uomo[117]. Si tratta però di un dominio limitato che egli esercita normalmente attraverso le sue seduzioni e tentazioni, ma come ebbe a dire san Giovanni Paolo II in una catechesi, «non è escluso che in certi casi lo spirito maligno si spinga anche ad esercitare il suo influsso non solo sulle cose materiali, ma anche sul corpo dell'uomo, per cui si parla di "possessioni diaboliche" (cfr. Mc 5,2-9)»[118]. Non è il modo normale di agire ma «in linea di principio non si può negare che nella sua volontà di nuocere e di condurre al male, Satana possa giungere a questa estrema manifestazione della sua superiorità»[119].

Per liberare gli uomini, specialmente i fedeli, da questo tipo di attacco del Maligno la Chiesa ha istituito il sacramentale dell'esorcismo. È un atto di carità verso chi soffre per la straordinaria azione di Satana. La Chiesa possiede anche altre armi, specialmente i sacramenti, la preghiera, le diverse forme di penitenza. Ma non si esclude che i fedeli possano ricorrere all'esorcismo quando sia veramente necessario. Attraverso l'esorcismo la Chiesa manifesta nella storia e nel mondo il potere di Cristo e del suo Regno di fronte al potere di Satana. La Chiesa sa che il demonio ha un potere, ma sa anche che «la potenza di satana non è infinita. Egli è solo una creatura, potente in quanto spirito puro, ma pur sempre una creatura, con i limiti della creatura, subordinata al volere e al dominio di Dio»[120]. Il Signore nella sua provvidenza permette queste azioni straordinarie per poterne trarre un bene superiore, per poter instaurare il suo Regno nel mondo e manifestare così il suo potere e la sua gloria. È Lui che provvidentemente guida *fortiter et suaviter* la storia del mondo e quella della vita degli uomini[121].

Satana vuole ostacolare la presenza del Regno di Dio in questo mondo, ma egli non è in grado di annullare l'azione della grazia. «Egli non può ostacolare l'edificazione del regno di Dio, nel quale si avrà, alla fine, la piena attuazione della giustizia e dell'amore del Padre verso le creature eternamente "predestinate" nel Figlio-Verbo, Gesù Cristo»[122]. La sua opera di distruzione, per volontà di Dio, concorre al bene dei fedeli (cfr. Rm 8,28).

L'esorcismo si situa in questa grande lotta contro l'istaurazione del Regno che Satana vuole impedire. Egli vuole manifestare il suo potere sul mondo come «principe

---

117 Concilio di Trento, *Decreto sul peccato originale*, in DH 1511.

118 San Giovanni Paolo II, *Catechesi*, 13 agosto 1986.

119 *Ibid.*

120 San Giovanni Paolo II, *Catechesi*, 20 agosto 1986.

121 *Ibid.*

122 *Ibid.*

di questo mondo» (Gv 12,31; 14,30; 16,11), e manifestarlo in modo appariscente. In realtà egli sa che ha perso la grande battaglia. Cristo, con la sua redenzione, ha ridotto all'impotenza colui che ha il potere della morte, il diavolo (cfr. Eb 2,14-15). Egli è apparso nel mondo per distruggere le sue opere (cfr. 1 Gv 3,8).

La pratica ecclesiale dell'esorcismo è una prova in più di questa grande sconfitta che il diavolo non vuole accettare. È una prova in più del fatto che «il principe di questo mondo è stato giudicato» (Gv 16,11). A questa vittoria sul diavolo «partecipa la Chiesa: Cristo, infatti, ha dato ai suoi discepoli il potere di cacciare i demoni (cfr. Mt 10,1 e par.; Mc 16,17). La Chiesa esercita tale potere vittorioso mediante la fede in Cristo e la preghiera (cfr. Mc 9,29; Mt 17,19-20), che in casi specifici può assumere la forma dell'esorcismo»[123].

È vero che la vita cristiana presenta i caratteri aspri di una lotta, di una battaglia contro creature che non sono di carne, ma «contro i principati e le potestà, contro i dominatori di questo mondo di tenebra, contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti» (Ef 6,12). E questa lotta, «man mano che se ne avvicina il termine, diventa in certo senso sempre più violenta, come mette in rilievo specialmente l'Apocalisse, l'ultimo libro del Nuovo Testamento (cfr. Ap 12,7-9)»[124]. Non ci deve pertanto risultare strano di essere coinvolti in modi diversi in questa enorme battaglia, il cui risultato finale già sappiamo che è positivo. Ma a noi sono ignote le vicende concrete che dobbiamo vivere in quella fede che è capace di vincere il mondo.

In questa lotta però non siamo soli, siamo sempre sorretti dalla grazia di Cristo, dalla santa Madre Chiesa, dalla comunione dei santi, specialmente dalla Beata Vergine Maria e dal suo casto sposo san Giuseppe, da tutta una schiera di santi che ci accompagna, ci dà il coraggio di continuare a scegliere il bene, a seguire le orme di Gesù. Appoggiati alla sua parola, possiamo vincere la paura, anche quella che spontaneamente nasce di fronte a quell'angelo di luce che, per misteriosa scelta, diventò angelo di perdizione. Ma convinti dalla potenza dell'amore di Cristo, non abbiamo paura poiché abbiamo la stessa convinzione di Paolo: «Io sono infatti persuaso che né morte né vita, né angeli né principati, né presente né avvenire, né potenze, né altezza né profondità, né alcun'altra creatura potrà mai separarci dall'amore di Dio, in Cristo Gesù, nostro Signore» (Rm 8,37-39). In tutto siamo «più che vincitori per virtù di colui che ci ha amati» (Rm 8,37).

123 *Ibid.*

124 *Ibid.*

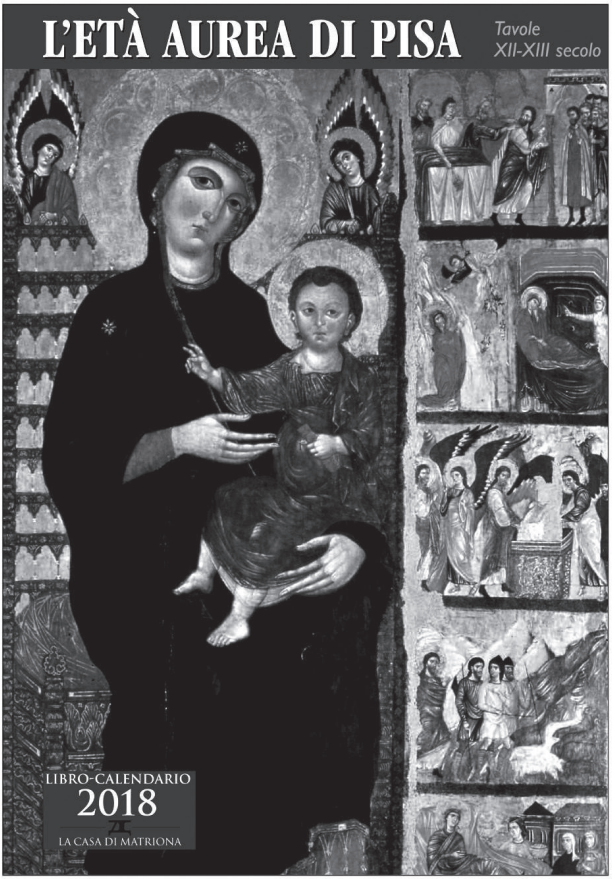
Riassunto

Il tema dell'esorcismo ha risvegliato, nell'ambito della pastorale, l'attenzione dei vescovi, sacerdoti e fedeli. È importante inquadrarlo all'interno di una sana teologia della creazione, della teologia degli spiriti puri, della teologia biblica e della grande tradizione ecclesiale. L'articolo dedica la prima parte alla presentazione generale del significato teologico, liturgico, pastorale ed ecclesiale dei sacramentali e, nella seconda parte, una considerazione dell'esorcismo come un sacramentale, sia quello pre-battesimale, sia soprattutto quello che il Catechismo della Chiesa Cattolica chiama «grande esorcismo» (CCC 1673), e presenta considerazioni di tipo liturgico, ecclesiale, canonico e pastorale che possano servire ad una rinnovata teologia dell'esorcismo nel contesto ecclesiale odierno.

Abstract

The theme of exorcism has received new attention from the pastors of the Church and the faithful. It is important to frame it theologically in a balanced theology of creation, angels and demons Theology, Biblical theology and the great ecclesiastical tradition. In the first part the article presents the general doctrine of sacramentals, specially as presented in the Constitution *Sacrosanctum Concilium* of the Second Vatican Council. In the second part the exorcism is considered as one of the sacramentals of the Church. Although in the simple form, exorcism is performed at the celebration of Baptism, the article studies specially the «major exorcism», as the Catechism of the Catholic Church puts it (CCC 1673), with liturgical, canonical and pastoral considerations that can serve to a renewed theology of exorcism in today's ecclesial context.

LIBRO-CALENDARIO 2018



L'ETA' AUREA DI PISA

Tavole del XII-XIII secolo

Antiche tavole toscane del XII-XIII secolo, tra cui grandi crocifissi dipinti con storie della Passione e Resurrezione, tavole mariane e pale agiografiche dedicate a san Francesco, santa Caterina e san Nicola.

pp. 50 • € 15,00 (ed. italiana) • disponibile in francese
acquistabile on-line: https://goo.gl/Y9D14u

«La Casa di Matriona» • Tel.: +39-035-294021
www.lanuovaeuropa.org

L'ascendenza e la teologia del rito dell'esorcismo maggiore (1999/2004)

Daniel G. Van Slyke*

Questo studio analizza il *Ritus exorcismi maioris* (o rito dell'esorcismo maggiore), promulgato nel 1999 ed emendato nel 2004, in relazione ai suoi predecessori nei libri liturgici latini. Il suo predecessore prossimo o immediato è il *Ritus exorcizandi obsessos a daemonio* (o rito per esorcizzare i posseduti dal demonio) nel *Rituale Romanum* del 1953[1]. Il rito del 1953 fornisce il termine di comparazione primario per l'esposizione della storia e teologia del rito del 1999/2004.

1. Visione d'insieme del *Ritus exorcizandi obsessos a daemonio* (1953)

Dopo essersi preparato privatamente all'esorcismo maggiore del *Rituale Romanum* del 1953 [d'ora in poi: RR 1953] con la confessione, la Messa e delle preghiere

* Dr. Daniel G. Van Slyke, J.D., Ph.D., holds an M.A. in theology from the University of Dallas, an S.T.L. in systematic theology from Mundelein Seminary, a Ph.D. from Saint Louis University, and a J.D. from Texas A&M University School of Law. He has taught at the University of Dallas, the Liturgical Institute of the Mundelein Seminary, Ave Maria College, Caldwell College, Kenrick-Glennon Seminary in St. Louis, Our Lady of Guadalupe Seminary in Nebraska, and the programs of formation for permanent diaconate candidates in St. Louis and in Tulsa. He also served as Dean of Online Learning at Holy Apostles College and Seminary. E-mail: dvanslyke@holyapostles.edu.
Il presente articolo è stato tradotto dal dott. Giorgio Ghio dall'inglese: *The Ancestry and Theology of the Rite of Major Exorcism (1999/2004)*, in Antiphon. A Journal for Liturgical Renewal 10 (1/2006) 70-116.

[1] È opportuna una distinzione preliminare tra esorcismo maggiore e minore. L'esorcismo maggiore è per un energumeno, ossia per un uomo o una donna posseduti da uno o più demoni. Gli esorcismi minori, invece, sono per i catecumeni. La tradizione della Chiesa comprende anche numerosi esorcismi di oggetti o di luoghi, che non rientrano nell'ambito di questo lavoro.

per ottenere l'aiuto divino, il sacerdote attivo come esorcista comincia con il segno della croce, l'aspersione con acqua santa e le litanie dei santi. Le litanie si concludono con un'antifona: «Non ricordare, Signore, i nostri delitti o quelli dei nostri genitori e non punirci per i nostri peccati»[2]. Di seguito, l'esorcista dice in silenzio la Preghiera del Signore fino alle parole «e non indurci in tentazione», alle quali i presenti rispondono «ma liberaci dal Maligno». I *circumstantes* (le persone presenti per l'esorcismo) devono essere molto pochi di numero[3]. Se pronunciano i responsori del rito, devono avere, come minimo, una formazione simile a quella dei ministranti dell'altare.

Il salmo 53 (*Deus in nomine tuo*) è letto tutto d'un tratto, seguito da una serie di versicoli e risposte. L'esorcista proferisce poi le prime orazioni (orazioni 1 e 2)[4], che consistono in diverse richieste rivolte a Dio: che l'ossesso sia assolto dal peccato; che il Padre si affretti a soccorrere l'ossesso (designato nelle rubriche come *obsessus*); che il Signore conceda ai suoi servi fiducia per combattere contro «l'orribile drago»; e che Dio liberi l'ossesso dalle mani del diavolo. Quindi l'esorcista esige che lo spirito riveli il proprio nome, indichi il momento del suo ingresso o della sua partenza, obbedisca all'esorcista e non nuoccia all'energumeno (cioè alla persona posseduta), ai presenti o ai loro beni[5].

Successivamente l'esorcista legge Gv 1,1-14. All'inizio della lettura del Vangelo segna sia se stesso che l'ossesso sulla fronte, sulla bocca e sul petto. Si possono aggiungere ulteriori letture tratte dai Vangeli: Mc 16,15-18; Lc 10,17-20; Lc 11,14-22.

---

2 «Ne reminiscaris, Domine, delicta nostra, vel parentum nostrorum: neque vindictam sumas de peccatis nostris». Tutte le citazioni e i riferimenti al rito del 1953 sono tratti dal Titolo XII: *De exorcizandis obsessis a daemonio*, in *Rituale Romanum: editio prima post typicam anno 1953 promulgata* [d'ora in poi: RR 1953], (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia: Instrumenta Liturgica Quarreriensia Supplementa 6) Roma 2001, 857-896 (originale: 839-878), §§ 2867-2948. Questa antifona riecheggia il testo di Tb 3,3 in *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, edd. R. Weber *et al.*, Stuttgart 1969, 678: «Ne vindictam sumas de peccatis meis neque reminiscaris delicta mea vel parentum meorum»; tutti i riferimenti successivi alla Vulgata si riferiscono a questa edizione e tutti i riferimenti ai Salmi seguono la numerazione della Vulgata. L'antifona *Ne reminiscaris* appariva anche nella *Praeparatio ad Missam* del sacerdote, in *Missale Romanum editio princeps (1570)*, edd. M. Sodi – A. M. Triacca, Città del Vaticano 1998, 27, § 47.

3 Norma 15, in RR 1953 § 2881: «circumstantes, qui pauci esse debent».

4 Per praticità, le formule in questione sono classificate come segue: orazione 1 corrisponde a RR 1953 § 2898; orazione 2, § 2899; orazione 3, § 2908; orazione A, § 2913; orazione B, § 2917; orazione C, § 2921; esorcismo A, § 2914; esorcismo B, § 2918; esorcismo C, § 2922.

5 RR 1953 § 2900: «Praecipio tibi, quicumque es, spiritus immunde, et omnibus sociis tuis hunc Dei famulum (hanc Dei famulam) obsidentibus: ut… dicas mihi nomen tuum, diem et horam exitus tui, cum aliquo signo: et ut mihi Dei ministro licet indigno, prorsus in omnibus obedias: neque hanc creaturam Dei, vel circumstantes, aut eorum bona ullo modo offendas». La parola *exitus* può qui indicare l'atto passato con cui il demonio ha lasciato il suo posto abituale ed è entrato nell'ossesso, piuttosto che l'atto futuro con cui uscirà dall'ossesso, particolarmente alla luce della norma 15 in RR 1953 § 2881: «Necessariae vero interrogationes sunt, ex. gr., de numero et nomine spirituum obsidentium, de tempore quo ingressi sunt, de causa, et aliis hujusmodi».

Dopo le letture evangeliche, si rivolge a Cristo un'altra preghiera (orazione 3), nella quale il sacerdote allude a passi del Vangelo che narrano la vittoria di Cristo sui demoni e implora umilmente il perdono dei peccati, la costanza nella fede e potere contro il crudele demonio. Poi il sacerdote segna se stesso e l'ossesso con la croce, pone l'estremità della stola sul collo dell'ossesso e appoggia la mano destra sulla testa dell'ossesso ingiungendo alle forze nemiche: «Ecco la croce del Signore: fuggite, forze nemiche» (*Ecce Crucem Domini, fugite, partes adversae*); a ciò si risponde: «Ha vinto il leone della tribù di Giuda, la radice di Davide» (*Vicit leo de tribu Juda, radix David*).

Segue una serie di tre orazioni ed esorcismi alternati. Queste antiche formule costituiscono il cuore del rito, per cui l'analisi che segue si concentrerà su di esse. Ogni orazione rivolta a Dio è introdotta da uno schema di versicoli e risposte: «Signore, ascolta la mia preghiera. / E il mio grido giunga fino a te. / Il Signore sia con voi. / E con il tuo spirito»[6].

In questa fase si possono ripetere sull'afflitto, per quanto è necessario, la Preghiera del Signore, l'Ave Maria, il Credo, il *Magnificat* e il *Benedictus*. Il rito non specifica il modo preciso in cui bisogna recitare queste preghiere comuni: quanti assistono potrebbero dirle in silenzio o ad alta voce durante il procedimento, oppure l'esorcista potrebbe unirsi a loro in vari momenti di pausa all'interno del rito. Viene poi il Credo atanasiano, seguito da una serie di salmi. Dato che questi ultimi non sono accompagnati da rubriche, il loro utilizzo è poco chiaro. Potrebbero essere detti dopo la liberazione dell'ossesso o ripetuti insieme a cicli di orazioni ed esorcismi finché l'ossesso non sia liberato. Il rito termina con un'orazione che segue la liberazione, che implora Dio perché lo spirito impuro non ritorni – possibilità espressa in Lc 12,43-45.

L'intero rito può essere presentato in forma di schema, come qui sotto. La successiva analisi letteraria si focalizzerà sulle formule indicate nello schema in neretto: le orazioni rivolte a Dio e le ingiunzioni (o esorcismi) rivolte al demonio. Queste formule sono abbastanza antiche, come mostrerà la breve storia del rito dell'esorcismo nella prossima sezione di questo saggio.

***Ritus exorcizandi obsessos a daemonio* (1953)**

Preparazione dell'esorcista mediante confessione e Messa

Segno della croce

Aspersione con acqua santa

Litanie

Antifona: *Ne reminiscaris, Domine, delicta nostra*

Pater noster

6 RR 1953 §§ 2911-2912, 2915-2916, 2919-2920: «Domine, exaudi orationem meam. Et clamor meus ad te veniat. Dominus vobiscum. Et cum spiritu tuo».

Ps 53: *Deus in nomine tuo*

Versicoli e risposte: *Salvum (-am) fac servum tuum (ancillam tuam)*, ecc.

Oratio [1]: *Deus, cui proprium est misereri*

Oratio [2]: *Domine sancte, Pater*

Praeceptio: *Praecipio tibi*

Lettura(e) dal Vangelo [*saltem unum*]: Gv 1,1-14; Mc 16,15-18; Lc 10,17-20; Lc 11,14-22

Versicoli e risposte: *Domine, exaudi orationem meam*

Oratio [3]: *Omnipotens Domine, Verbum*

Segno di croce, stola e mano destra appoggiate: *Ecce Crucem Domini*

---------- Tre cicli di versicoli, orazioni ed esorcismi ----------

Versicoli e risposte: *Domine, exaudi orationem meam*

Oratio [A]: *Deus, et Pater Domini nostri Jesu Christi*

Exorcismus [A]: *Exorcizo te, immundissime spiritus*

Versicoli e risposte: *Domine, exaudi orationem meam*

Oratio [B]: *Deus, conditor et defensor generis humani*

Exorcismus [B]: *Adjuro te, serpens antique*

Versicoli e risposte: *Domine, exaudi orationem meam*

Oratio [C]: *Deus caeli, Deus terrae, Deus Angelorum*

Exorcismus [C]: *Adjuro ergo te, omnis immundissime spiritus*

---------- Fine dei cicli ----------

Preghiera del Signore, Ave Maria, Credo, *Magnificat* e *Benedictus*

Credo atanasiano

Salmi: 90 (*Qui degis in praesidio*), 67 (*Exsurgit Deus*), 69 (*Placeat tibi Deus*), 53 (*Deus in nomine tuo*), 117 (*Gratias agite Domino*), 34 (*Certa Domine*), 30 (*Ad te Domine confugio*), 21 (*Deus meus, Deus meus*), 3 (*Domine quam multi*), 10 (*Ad Dominum confugio*), 12 (*Quousque Domine*)

Oratio post liberationem: *Oramus te, Deus omnipotens*

2. Breve storia del rito dell'esorcismo

In antichi riti di ordinazione dell'esorcista il candidato riceve un *libellus* contenente le formule di esorcismo. Consegnandogli il libretto, il vescovo dice: «Ricevi e manda a memoria, e abbi il potere di imporre le mani sull'energumeno, sia battezzato, sia catecumeno»[7]. Vale la pena chiedersi esattamente quali formule, secoli fa, fossero contenute in questi libretti e memorizzate dagli esorcisti appena ordinati.

Si possono trovare delle risposte in antichi libri liturgici contenenti testi che derivano probabilmente da precedenti *libelli*[8]. Uno dei primi è il Sacramentario gelasiano franco. Un esemplare di questo tipo di sacramentario fu copiato tra il 790 e l'800: è il manoscritto latino 12048 della Bibliothèque Nationale de France, noto come Sacramentario di Gellone[9]. Contiene il testo delle orazioni 2, A e B e la totalità degli esorcismi A e B[10]. Dato che l'orazione A è la più breve fra queste, la giustapposizione del testo del manoscritto dell'VIII secolo e della preghiera corrispondente in RR 1953 si rivela un metodo utile per illustrare l'estensione della concordanza testuale, indicata in corsivo:

Sacramentario di Gellone (790-800)	*Rituale Romanum* (1953)
Deus angelorum, deus arcangelorum, deus prophetarum, deus apostulorum, deus martyrum, deus uirginum, *deus pater domini nostri iesu christi, inuoco sanctum nomen*	*Deus*, et *Pater Domini nostri Jesu Christi*, *invoco nomen sanctum tuum*, et *clementiam* tuam *supplex exposco*: *ut adversus hunc*, et omnem immundum *spiritum*, qui vexat hoc

7 P. es., *Ordinatio exorcistae*, in *Le sacramentaire Grégorien: ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, vol. I, *Le sacramentaire, le supplément d'Aniane* [d'ora in poi: Supplemento], ed. J. Deshusses, (Spicilegium Friburgense 16) Fribourg 1992³, 601, § 1795: «*Exorcista cum ordinatur accipiat de manu episcopi libellum in quo scripti sunt exorcismi, dicente sibi episcopo*: Accipe et commenda memoriae et habeto potestatem inponendi manum super energuminum siue baptizatum siue caticuminum».

8 Cfr. C. VOGEL, *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources*, rev. e tr. W.G. Storey e N. Krogh Rasmussen, Washington 1986, 261; P.-M. GY, *Collectaire, rituel, processionnel*, in Revue des sciences philosophiques et théologiques 44 (1960) 457; ID., *The Different Forms of Liturgical libelli*, in *Fountain of Life*, ed. G. Austin, Washington 1991, 26-27: «The absence of binding explains why *libelli* are generally not as well preserved as books. It also leads us to suppose that *libelli* were in fact very numerous, but that they more easily wore out, were torn, or were lost».

9 Paris, BNF, ms. lat. 12048, come descritto in VOGEL, *Medieval Liturgy*, 70-71; *Liber sacramentorum Gellonensis, textus* [d'ora in poi: Sacramentario di Gellone], ed. A. Dumas, (Corpus Christianorum Series Latina [CCSL] 159) Turnhout 1981.

10 *Orationem super hominem christianum qui a demonio vexatur*, in Sacramentario di Gellone, 353-355, §§ 2403-2405.

tuum hac preclare maiestatis tuae <*clementiam supplex exposco*> *ut mihi auxilium praestare digneris aduersus hunc* nequissimum *spiritum*, ut ubicumque latet, audito nomini tuo, uelociter exiat et recedat[11].	plasma tuum, *mihi auxilium praestare digneris* (or A)[12].

Sebbene i titoli di Dio menzionati nel Sacramentario di Gellone si trovino nell'orazione C piuttosto che nell'orazione A di RR 1953[13], la sostanza della preghiera sopra riportata rimane ampiamente la stessa. Sia nell'orazione dell'VIII secolo che in quella di RR 1953 l'esorcista, alla prima persona singolare, invoca il santo Nome di Dio e la sua misericordia perché Dio si degni di prestargli aiuto contro il demonio. Il testo di RR 1953 specifica che l'esorcista ha bisogno di aiuto «contro questo e contro ogni spirito impuro che vessi questa tua immagine creata» – cioè la persona che viene esorcizzata. È una modifica rispetto al testo più antico, che chiede aiuto contro «questo pessimo spirito, così che ovunque si nasconda, udito il tuo Nome, esca e si allontani velocemente». Ciononostante, l'orazione A è subito identificabile come erede di questa antica preghiera del Sacramentario di Gellone.

Il proprio degli esorcismi – cioè le formule rivolte al demonio, con cui gli si ingiunge di andarsene – mostrano pochi cambiamenti, come risulta dalla seguente selezione dall'esorcismo A:

Sacramentario di Gellone (790-800)	*Rituale Romanum* (1953)
Adjuro ergo te serpens antique, per iudicem uiuorum et mortuorum, per factorem mundi, per eum qui habet potestatem mittere te in gehennam, ut ab hunc famulum dei qui ad ecclesiae presepia concurrit, cum metu exercitu furoris tui festinus discedas. Adiuro te,	Adjuro te, serpens antique, per judicem vivorum et mortuorum, per factorem tuum, per factorem mundi, per eum, qui habet potestatem mittendi te in gehennam, ut ab hoc famulo Dei N., qui (ab hac famula Dei N., quae) ad Ecclesiae sinum recurrit, cum metu,

[11] Orationem super hominem christianum *qui a demonio vexatur,* in Sacramentario di Gellone, 353, § 2403. I testi citati in questo lavoro da antichi manoscritti e libri liturgici si discostano talvolta dall'uso classico a causa di sviluppi nella lingua latina e di errori di scrivani o editori; riproduco i testi esattamente come appaiono nelle edizioni citate, senza alcun tentativo di emendarli o di standardizzare l'ortografia o la grammatica. Cfr. la preghiera, del tutto simile, che Edmond Martène pubblica e descrive come «ex ms. codice S. Gratiani Turonensis ab annis 800. exarato», in De antiquis ecclesiae r*itibus libri,* vol. II, Antwerp 1736², 978-979.

[12] «Or A» corrisponde a orazione A, «ex A» a esorcismo A, ecc., come esposto sopra, nota 4. D'ora in poi questa convenzione sarà impiegata in tutte le tabelle.

[13] Questi titoli ricorrono nell'avvio dell'orazione C in RR 1953 § 2921: «Deus caeli, Deus terrae, Deus Angelorum, Deus Archangelorum, Deus Prophetarum, Deus Apostolorum, Deus Martyrum, Deus Virginum, Deus, qui potestatem habes donare vitam post mortem…».

non mea infirmitate sed in uirtute spiritus sancti, ut desinas ab his quos omnipotens deus ad imaginem suam fecit. Cede, cede non mihi sed misteriis christi. Illius enim te perurguat potestas, qui te adfygens cruci[s] suae subiugauit.

Illius brachium contremisce qui deuictis gemitibus inferni, animas ad lucem produxit. Sit tibi terror corpus hominis, sit tibi formido imago dei, nec resistas nec moreris disce[n]dere ab homine, quoniam complacuit christo ut in homine habitaret. Et ni me infirmissimum contempnendum potis, dum me peccatorem nimes esse cognuscis. Imperat tibi dominus, imperat tibi magistas christi, imperat tibi deus pater, imperat tibi filius et spiritus sanctus, imperat tibi apostulorum fides sancti petri et pauli uel cetirorum apostulorum, imperat tibi indulgentia confessorum, imperat tibi martirum sanguis, imperat tibi sacramentum crucis, imperat tibi misteriorum uirtu[ti]s. Exi transgressor, exi sedoctur, plene omni dolo et fallatia, ueritatis inimice, innocentium persecutor. Da locum, durissime, da loco, impiissime, da locum christo in quo nihil inuenisti de operibus tuis, qui te expoliauit, qui regnum tuum distruxit, qui te uictum ligauit et uasa tua disrupit, qui te proiecit in tenebris exterioris, ubi tibi cum ministris tuis erat preparatus interitus. Sed qui nunc, turbulente recogitas? Quid, temerariae, retractas[14]?

et exercitu furoris tui festinus discedas. Adjuro te iterum + (in fronte), non mea infirmitate, sed virtute Spiritus Sancti, ut exeas ab hoc famulo Dei N., quem (ab hac famula Dei N., quam) omnipotens Deus ad imaginem suam fecit. Cede igitur, cede non mihi, sed ministro Christi. Illius enim te urget potestas, qui te Cruci suae subjugavit. Illius bracchium contremisce, qui, devictis gemitibus inferni, animas ad lucem perduxit. Sit tibi terror corpus hominis + (in pectore), sit tibi formido imago Dei + (in fronte). Non resistas nec moreris discedere ab homine isto, quoniam complacuit Christo in homine habitare. Et ne contemnendum putes, dum me peccatorem nimis esse cognoscis. Imperat tibi Deus +. Imperat tibi majestas Christi +. Imperat tibi Deus Pater +, imperat tibi Deus Filius +, imperat tibi Deus Spiritus Sanctus +. Imperat tibi sacramentum crucis +. Imperat tibi fides sanctorum Apostolorum Petri et Pauli, et ceterorum Sanctorum +. Imperat tibi Martyrum sanguis +. Imperat tibi continentia Confessorum +. Imperat tibi pia Sanctorum et Sanctarum omnium intercessio +. Imperat tibi christianae fidei mysteriorum virtus +. Exi ergo, transgressor. Exi, seductor, plene omni dolo et fallacia, virtutis inimice, innocentium persecutor. Da locum, dirissime, da locum, impiissime, da locum Christo, in quo nihil invenisti de operibus tuis: qui te spoliavit, qui regnum tuum destruxit, qui te victum ligavit, et vasa tua diripuit: qui te projecit in tenebras exteriores, ubi tibi cum ministris tuis erit praeparatus interitus. Sed quid truculente reniteris? quid temerarie detrectas[15]?

14 Saramentario di Gellone, 354-355, § 2405.

15 Esorcismo B, in RR 1953 § 2918.

La medesima estensione della concordanza letteraria che appare qui in rapporto all'antico testo del Sacramentario di Gellone si riscontra pure nel resto dell'esorcismo B e nella totalità dell'esorcismo A. Queste formule riportate in RR 1953 possono dunque ricondursi fino a un manoscritto copiato alla fine dell'VIII secolo.

Bisogna evitare l'archeologismo; il semplice fatto che un testo si trovi in un antico manoscritto non è una dimostrazione conclusiva che lo si debba impiegare in libri liturgici contemporanei[16]. Se tale testo è stato utilizzato in continuità dalla Chiesa per più di un millennio, tuttavia, ci si dovrebbe accostare ad esso con la riverenza dovuta ad una tradizione così venerabile e non lo si dovrebbe certo scartare con leggerezza. Testimonianze di altri libri liturgici suggeriscono che formule presenti nell'esorcismo maggiore di RR 1953 sono state sicuramente usate in continuità dall'VIII al XXI secolo.

Il Supplemento che Benedetto di Aniane († 821), all'inizio del IX secolo, aggiunse al Sacramentario gregoriano papale contiene gli esorcismi A e B e le orazioni 2 e B nella loro interezza, insieme a parte delle orazioni A e C[17]. Questa versione del Sacramentario gregoriano godette di ampia circolazione. Ciononostante il clero gallico utilizzava anche altre formule esorcistiche, tratte dalle sue tradizioni proprie. Così l'orazione 3 di RR 1953 compare per la prima volta, insieme all'esorcismo C, in un manoscritto gallico[18]. L'orazione 3 e l'esorcismo C si trovano anche negli scrutini per i catecumeni del rito ambrosiano, dove sono denominati insieme «Esorcismo di sant'Ambrogio»[19] – la stessa denominazione è data a queste formule nel Pontificale romano-germanico, del tardo X secolo. In questo pontificale, che si diffuse in tutta Europa ed ebbe particolare influenza a Roma, si mescolano varie tradizioni di formule esorcistiche occidentali[20]. Il Pontificale romano-germanico contiene la totalità delle orazioni 2, 3 e B e degli esorcismi B e C, una parte significativa dell'esorcismo A

---

16 Cfr. il tagliente rimprovero di Pio XII in *Mediator Dei* (*Acta Apostolicae Sedis* 39 [1947] 545-546, §§ 61-62).

17 Item aliae orationes super energumino baptizato, in Supplemento, 491-494, §§ 1512-1514c.

18 München, Bayerische Staatsbibliothek, ms. clm. 17027, ed. A. Franz, in *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, vol. II, Freiburg im Breisgau 1909, 599-600: «[exorcismus super eos], qui a daemonio uexantur»; cfr. pure Franz, 581-582.

19 *Sabbato ante dominicam III de caeco (scrutinium, item ut supra): Exorcismus sancti Ambrosii*, in *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum*, ed. E. Lodi, (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia 15) Roma 1979, 957-958, §§ 2197-2197a. Cfr. pure le formule pubblicate da Martène «ex ms. codice bibliothecae regiae n. 3866 annorum circiter 600 & Vindocinensi ejusdem aetatis» sotto il titolo «Exorcismus S. Ambrosii», in *De antiquis ecclesiae ritibus*, vol. II, 990.

20 Sulla diffusione e l'influenza del Pontificale romano-germanico, particolarmente a Roma, cfr. M. Andrieu, *Les ordines Romani du haut moyen* âge, vol. I, *Les manuscrits*, Louvain 1931, 507-525; sui meriti del pontificale, cfr. N. Krogh Rasmussen, *Les pontificaux du haut moyen âge: genèse du livre de l'evêque*, ed. M. Haverals, Leuven 1998, 490-491.

e passi che si trovano nelle orazioni A e C[21]. Solo la breve orazione 1 di RR 1953 non è rappresentata nel Pontificale romano-germanico.

In risposta al mandato del Concilio di Trento circa la revisione dei libri liturgici, furono raccolti testi dei vari riti che sarebbero stati alla fine inseriti nel *Rituale Romanum* del 1614[22]. Una raccolta di questo tipo è il *Thesaurus sacerdotalis*, compilato da Francesco Samarino (Samarinus) in risposta al Concilio. Il *Thesaurus* offre un rito dell'esorcismo presumibilmente composto di formule create da vari santi[23]. Esso comincia con una serie di istruzioni per l'esorcista relativamente prolissa, divisa in nove *capitula* e seguita dal proprio di una Messa da celebrare prima del rito e, infine, da una serie di orazioni ed esorcismi di scongiuro (*coniurationes*) inframmezzati da rubriche e letture scritturistiche[24]. Insieme ad altro materiale, il rito del *Thesaurus* include formule che mostrano numerosi tratti in comune con l'esorcismo A di RR 1953[25], gli esorcismi B e C nella loro interezza, una preghiera che ripresenta sostanzialmente l'orazione B e le orazioni 2 e 3 nella loro totalità[26].

---

21 C. Vogel – R. Elze (edd.), *Le pontifical Romano-Germanique du dixième siècle: le texte* [d'ora in poi: PRG], vol. II *(Nn. XCIX-CCLVIII)*, (Studi e Testi 227) Città del Vaticano 1963: le orazioni A, B e 2, insieme agli esorcismi A e B, appaiono sotto il titolo «Ad succurrendum his qui a demonio vexantur», in PRG, §§ CXV, 31-33. 41, vol. II, 199-201. 204; l'orazione C si trova sotto «Item orationes et exorcismi super eum qui a demonio vexatur», in PRG, § CXVI, 2, vol. II, 206; l'orazione 3 e l'esorcismo C appaiono sotto «Item exorcismus sancti Ambrosii», in PRG, §§ CXVIII, 4-6, vol. II, 213-215.

22 Tre edizioni italiane di considerevole lunghezza e varietà precedettero l'edizione ufficiale del *Rituale Romanum*, infine adottato e promulgato dal papato nel 1614: A. Castellano (o de Castello o Castellani), *Liber sacerdotalis* (Venezia 1523), dopo il 1537 intitolato *Sacerdotale iuxta sanctae Romanae Ecclesiae ritum*; F. Samarino (Samarinus), *Sacerdotale* (Venezia 1579), dopo il 1593 intitolato *Sacerdotale sive sacerdotum thesaurus*; G. A. Santori (Sanctorius), *Rituale sacramentorum Romanum Gregorii XIII* (Roma 1584-1612), fonte immediata del *Rituale Romanum* del 1614. Cfr. Vogel, 264-265.

23 *Exorcismi contra daemoniacos diuersorum sanctorum*, in *Thesaurus sacerdotalis juxta consuetudinem s. Romanae ecclesiae, sacrique Concilii Tridentini sanctiones: quibuscunque sacerdotibus, episcopis et praelatis, necnon cunctis Christi fidelibus pernecessarius, ex diuersis voluminibus compendiose collectus, et in quatuor partes diuisus*, ed. F. Samarino, Venezia 1580, ff. 180r-188v.

24 *Exorcismi contra daemoniacos*, in *Thesaurus sacerdotalis*, ed. Samarino: Sal 67 (*Exsurgat Deus*), ff. 184r-184v; Gv 1,1-14, f. 186r; Mc 16,14-20, f. 186v; Lc 10,17-20, ff. 187r-187v).

25 *Thesaurus sacerdotalis*, ed. Samarino, f. 184r: «Exorcizo te omnis mundissime spiritus, omnis incursio aduersarii, omnis ira, omne phantasma, omnis legio (*in fronte*) in nomine domini nostri Iesu + Christi eradicare, explantare, et effugare ab hoc plasmate Dei: ipse tibi imperat diabole, qui ventis, et mari imperauit, et tempestatibus, ipse tibi imperat qui te de supernis caelorum in inferiora terrae demergi praecepit»; sul f. 185v, dopo una formula *praecipio*: «Audi ergo maledicte Satana: audi, et time victus, et prostratus abscede + in nomine domini nostri Iesu + Christi, tu ergo nequissime Satanas inimicus fidei; aduersarius generis humani; mortis auctor; vitae raptor; iustitiae declinator; malorum radix; fomes vitiorum; seductor hominum; proditor gentium; incitator inuidiae; origo auaritiae; causa discordiae; excitator dolorum; daemonum magister: quid stas, et resistis, cum scias eum tuas perdere vires: illum metue; qui in Isaac immolatus est; in Ioseph venundatus, in Agno occisus; in homine crucifixus; deinde inferni triumphator extitit gloriosus. Recede. *Nunc fit signum in fronte sic*. Da locum Spiritui Sancto: per hoc signun cru+cis domini nostri Iesu + Christi, qui cum eodem Patre in unitate eiusdem Spiritus + sancti vivit, et regnat deus per omnia secula seculorum. Amen».

26 *Thesaurus sacerdotalis*, ed. Samarino: per l'orazione B, cfr. f. 185r; per l'orazione 2, f. 186v; per l'orazione 3, f. 153r; per l'esorcismo B, ff. 185v-186r; per l'esorcismo C, ff. 186v-187r.

Il *Rituale Romanum* promulgato da papa Paolo V nel 1614 rappresenta uno sviluppo organico nel rito dell'esorcismo. Con relativamente poche modifiche, il *Ritus exorcizandi obsessos a daemonio* incorpora le preghiere dei primevi libri liturgici sopra menzionati – in qualche caso con maggiore fedeltà alle fonti antiche che il *Thesaurus*. Per esempio, nel *Thesaurus* l'esorcismo A si trova diviso nel mezzo da un'altra formula, mentre nel *Rituale* del 1614 forma una sola unità completa. In qualche punto secondario, tuttavia, gli editori del *Rituale* seguono alterazioni dei testi antichi che si trovano anche nel *Thesaurus* di Samarino. Il Supplemento di Benedetto di Aniane, per esempio, include la frase seguente: «Ti comanda colui che ti ordinò di andare dietro [a lui]»[27]. I liturgisti romani, com'è comprensibile, omisero nell'esorcismo A questa allusione a Mt 16,23 e Mc 8,33, che sembrano presentare Pietro come figura di Satana. Essa non si trova né nel *Thesaurus* di Samarino né nel *Rituale Romanum* del 1614.

Il *Rituale Romanum* del 1614 presenta due notevoli sviluppi nella tradizione degli esorcismi maggiori latini. Innanzitutto, la sezione introduttiva delle *Normae observandae circa exorcizandos a daemonio* fornisce istruzioni, regole e consigli pratici concernenti il modo di eseguire il rito. Tali istruzioni non si trovano in libri liturgici più antichi, e quelle del *Rituale* sono superiori alle istruzioni presenti nel *Thesaurus* di Samarino, per lo meno nella misura in cui le prime sono più sbrigative e misurate[28]. In secondo luogo, il *Rituale* colloca le preghiere antiche in una struttura organizzata che incorpora letture scritturistiche e versicoli con le risposte. In breve, il *Rituale Romanum* del 1614 espone chiaramente tutti i testi di cui un esorcista ha bisogno per un rito integrale, insieme a concise istruzioni pratiche sul modo di procedere.

Il *Rituale Romanum* fu ampliato e riveduto sotto Benedetto XIV nel 1752, sotto Pio XI nel 1925 e infine sotto Pio XII nel 1953[29]. A parte le modifiche nella punteggiatura e nell'uso delle maiuscole, le differenze tra gli esorcismi maggiori nei Rituali romani del 1614 e del 1953 sono poche e di minore importanza. Parecchie di esse si trovano nelle norme e nelle rubriche[30], e solo due modifiche nella formulazione

---

27 Supplemento, 491, § 1512: «Ipse tibi imperat, qui te retrorsum redire praecepit».

28 P. es., molti dei segni di possessione identificati da Samarino sono espunti dalle norme del 1614. Su questo sviluppo, cfr. A. Goddu, *The Failure of Exorcism in the Middle Ages*, in *Possession and Exorcism*, ed. B. P. Levack, (Articles on Witchcraft, Magic and Demonology 9) New York 1992, 556.

29 Cfr. J. M. Pierce, *Ritual, Roman*, in *New Catholic Encyclopedia*, XII, edd. B. Marthaler *et al.*, Washington 2003², 258; sulla storia del rituale come libro liturgico prima del Concilio di Trento, cfr. Gy, *Collectaire, rituel*, 454-464.

30 I testi qui utilizzati per la comparazione sono ristampe di edizioni tipiche: RR 1953 e *Rituale Romanum editio princeps (1614)* [d'ora in poi: RR 1614], edd. M. Sodi *et al.*, (Monumenta Liturgica Concilii Tridentini 5) Città del Vaticano 2004, 206-227 (originale: 198-219), §§ 861-920. Nell'edizione del 1614 le norme non sono numerate e la divisione dei paragrafi è diversa. Ciononostante si usa per praticità la numerazione dell'edizione tipica del 1953. Norma 1, in RR 1614 § 861: «Sacerdos, seu quis alius legitimus Ecclesiae minister, vexatos a daemone exorcizaturus»; cfr. RR 1953 § 2867: «Sacerdos, de

di formule esorcistiche sembrano motivate da ragioni diverse da preoccupazioni grammaticali e convenzioni ortografiche: nell'esorcismo A, «vires tuas perdere» fu modificato in «vias tuas perdere»; nell'esorcismo C, «post lavacrum Iordanis» diventò «post lavacrum Ioannis»[31]. La modifica più sostanziale è l'aggiunta del seguente embolismo, assente dal rito del 1614, all'orazione 3, all'esorcismo B e all'esorcismo C in RR 1953:

Qui venturus es(t) judicare vivos et mortuos, et saeculum per ignem (or 3, ex B, ex C).	Che verrai(à) a giudicare i vivi e i morti, e il mondo mediante il fuoco.

Nel primo caso, questo embolismo conclude un'orazione rivolta a Cristo, mentre nel secondo e nel terzo conclude esorcismi rivolti allo spirito immondo. La saggia aggiunta di questa formula riflette una buona conoscenza della tradizione degli esorcismi. Questa formula e altre simili appaiono in molti libri liturgici antichi come conclusione di esorcismi e di certe benedizioni associate ad esorcismi, come la benedizione dell'acqua[32]. Essa ricorre dappertutto anche in RR 1953[33].

---

peculiari et expressa Ordinarii licentia, vexatos a daemone exorcizaturus». Norma 3, in RR 1614 § 863: «Nota habeat ea signa, quibus obsessus dignoscitur ab iis, qui vel atra bile, vel morbo aliquo laborant. Signa autem obsidentis daemonis sunt…»; cfr. RR 1953 § 2869: «Nota habeat ea signa, quibus obsessus dignoscitur ab iis qui morbo aliquo, praesertim ex psychicis, laborant. Signa autem obsidentis daemonis esse possunt…». Poche modifiche verbali minori ricorrono tra il rituale del 1614 e quello del 1953: nella norma 2, «nosse studeat» di RR 1614 § 832 è diventato «noscere studeat» in RR 1953 § 2868; nella norma 7, «in medio exorcismi» di RR 1614 § 866 è diventato «durante exorcismo» in RR 1953 § 2873; nella norma 11, «sed si fuerit aegrotus, vel persona nobilis, vel alia honesta de causa» di RR 1614 § 870 è diventato «sed si sit aegrotus, vel alia honesta de causa» in RR 1953 § 2877; nella norma 12, «communiat» di RR 1614 § 871 è diventato «muniat» in RR 1953 § 2878.

31 Cfr. «post lavacrum Iordanis» in PRG, § CXVIII, 5, vol. II, 214; «tuas perdere uires» in Supplemento, 491, § 1512.

32 P. es., *Orationem super hominem christianum qui a demonio vexatur*, in Sacramentario di Gellone, 356, § 2405 e 358, § 2412; Ordo ad ecclesia dedicando, in Sacramentario di Gellone, 362, §§ 2421. 2423; *[Exorcismus] super energumenum baptizatum* 1. 3, ed. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, II, 597. 599; *[Exorcismus super eos], qui a demonio uexantur*, 2, in *ibid.*, 601; *Item alia pro paruulo energumino*, in Supplemento, 490, § 1511; *Item aliae orationes super energumino baptizato*, in *ibid.*, 494, § 1514c; *Impositio manuum super energuminum catezizatum*, in PRG, § CXIV, 1, vol. II, 191; *Ad succurrendum his qui a demonio vexantur*, in PRG, §§ CXV, 6. 11. 28. 33-34. 37. 42, vol. II, 194-95. 198. 201. 203. 205; *Item orationes et exorcismi super eum qui a demonio vexatur*, in PRG, §§ CXVI, 1. 3-4, vol. II, 206-208; *Item exorcismus unde supra*, in PRG, §§ CXVII, 2-4. 8, vol. II, 209-211; *Exorcismus sancti Ambrosii*, in PRG, §§ CXVIII, 1-3. 6, vol. II, 211-213. 215; *Exorcismus sancti Martini episcopi super eos qui a demonio vexantur*, in PRG, § CXIX, 1, vol. II, 218; *Oratio super liberatum a demonio*, in PRG, §§ CXXIII, 3. 7, vol. II, 223; *Ordo XXXI*, 111, in *Les ordines Romani du haut moyen âge*, III, *Les textes (suite) (ordines XIV-XXXIV)*, ed. M. Andrieu, (Etudes et Documents 24) Louvain 1974, 506. Cfr. pure L. Brou, «*… et saeculum per ignem*», in Sacris erudiri 8 (1956) 271-276.

33 Si trova, per esempio, in formule esorcistiche all'interno dei riti seguenti inclusi in RR 1953: *Ordo baptismi parvulorum*, in RR 1953 §§ 95. 106; *Ordo baptismi adultorum*, in RR 1953 §§ 183. 189. 198. 210. 222. 228. 236; *Benedictio fontis seu aquae baptismalis*, in RR 1953 § 417; *Ordo ad faciendam aquam benedictam*, in RR 1953 §§ 1321. 1323; *Benedictio olei*, in RR 1953 § 1740; *Alius ritus seu formula brevior*

Il liturgista medievale John Beleth († 1165 ca.), nella sua *Summa de ecclesiasticis officiis*, illustra l'importanza che questa formula aveva raggiunto nel XII secolo, quando spiega che tutti gli esorcismi si concludono con essa. Beleth osserva che il diavolo, temendo il giudizio del fuoco, fugge all'udire tale formula[34]. Quasi un millennio prima, intorno all'anno 200, Tertulliano sottolineava in modo analogo l'importanza, dal punto di vista esorcistico, del timore del giudizio e del castigo da parte del demonio:

… haec nostra in illos dominatio et potestas de nominatione Christi ualet et de commemoratione eorum, quae sibi a Deo per arbitrum Christum imminentia exspectant: Christum timentes in Deo et Deum in Christo, subiciuntur seruis Dei et Christi. Ita de contactu deque afflatu nostro, contemplatione et repraesentatione ignis illius correpti etiam de corporibus nostro imperio excedunt inuiti et dolentes et uobis praesentibus erubescentes.[35]	… questo nostro dominio e potere su di essi è efficace in virtù del nominare Cristo e del ricordare loro i castighi incombenti che si aspettano da Dio mediante Cristo giudice: temendo Cristo in Dio e Dio in Cristo, si sottomettono ai servi di Dio e di Cristo. Così, per il nostro contatto e il nostro soffio, colpiti dalla considerazione e rappresentazione di quel fuoco, al nostro comando escono anche dai corpi, sebbene controvoglia, soffrendo e arrossendo per la vostra presenza.

Lo schema di esorcismo esposto da Tertulliano include un'ingiunzione diretta, il nominare Cristo e gesti quali il toccare e l'alitare sull'ossesso. Inoltre, su questo punto, Tertulliano sottolinea l'incombente e ardente castigo a cui Cristo condanna i demoni e il loro timore di Cristo proprio in quanto giudice. Questa evocazione del giudizio di Cristo e del castigo dei demoni mediante il fuoco è raccolta nella formula «Qui venturus est judicare vivos et mortuos, et saeculum per ignem». È uno fra i più antichi espedienti esorcistici usati per minacciare il demonio, come diventerà chiaro tra poco.

Sinteticamente, il rito dell'esorcismo maggiore in RR 1953 rispecchia uno sviluppo organico di formule liturgiche latine che può essere ricostruito per mezzo di antichi e importanti libri liturgici. I principi che soggiacciono a queste formule, e proprio alcune delle parole che si trovano in esse, possono essere benissimo datate come minimo all'alba della cristianità latina, alla fine del II secolo.

---

consecrationis altaris, in RR 1953 §§ 2022. 2025; *Benedictio deprecatoria*, in RR 1953 § 2112; *Benedictio numismatum s. Benedicti*, in RR 1953 § 2506.

34 J. Beleth [Iohannes Beleth], *Summa de ecclesiasticis officiis*, 54 (CCCM 41A, 95): «In exorcismis aliter dicitur, uerbi gratia in aqua benedicta, ubi dicitur: *Per eum, qui uenturus est iudicare uiuos et mortuos et seculum per ignem*. Similiter et in cathecizatis, ubi dicitur: *Qui uenturus est iudicare uiuos et mortuos*, quod quam cito diabolus audit esse uenturum *iudicare seculum per ignem*, fugit timens iudicium ignis. Eadem causa uoluit magister Gillebertus dici in obsequiis mortuorum, sed collectarum usus contradicit affirmans debere dici *Per Dominum*»; cfr. pure *ibid.*, 96).

35 Tertulliano, *Apologeticum*, XXIII, 15-16 (CCSL 1, 132-33).

3. Visione d'insieme del *Ritus exorcismi maioris* (1999/2004)

Il rito dell'esorcismo maggiore è stato promulgato in *De exorcismis et supplicationibus quibusdam* del 1999 [d'ora in poi: Ex 1999], una versione emendata del quale è stata pubblicata nel 2004 [d'ora in poi: Ex 2004]. Le correzioni comprendono numerose modifiche nella punteggiatura, parecchie correzioni grammaticali e alcune modifiche della fraseologia, sia nel materiale introduttivo che nelle rubriche del rito[36]. Questo studio utilizza il testo di Ex 1999, riportando il testo di Ex 2004 solo quando una correzione è di particolare importanza. Le alterazioni sono così secondarie che tutte le affermazioni di questo saggio riguardo a Ex 1999 possono essere fatte anche per Ex 2004.

Lo schema seguente è un aiuto per la comparazione del rito del 1999 con il suo immediato predecessore in RR 1953, il quale, come mostrato nella sezione precedente, ha una lunga storia. I testi in neretto indicano formule proprie degli esorcismi che incorporano in una certa misura materiale che si trova nell'esorcismo maggiore di RR 1953. I punti rappresentano elementi opzionali.

Preghiera preparatoria per l'esorcista (39) [*pro opportunitate*]: *Domine Iesu Christe, Verbum*

- Si possono aggiungere altre orazioni dall'Appendice II

Segno della croce

Versicoli e risposte: *Deus Pater omnipotens*; *Dominus vobiscum* (40)

Brevi parole per disporre i presenti alla celebrazione (40) [*pro opportunitate*]

Benedizione dell'acqua [*pro opportunitate*], con le opzioni seguenti:

- *Deus, qui ad salutem humani generis* (41)
- *Domine Deus omnipotens* (42)

---

36 Si veda p. es. *De exorcismis et supplicationibus quibusdam* [d'ora in poi: Ex 1999], editio typica, Città del Vaticano 1999, 51: «Exorcista hoc legit Evangelium, omnibus stantibus et auscultantibus», con il testo corretto *De exorcismis et supplicationibus quibusdam* [d'ora in poi: Ex 2004], editio typica emendata, Città del Vaticano 2004, 51: «Exorcista sequens proclamat Evangelium, omnibus stantibus et audientibus»; al § 34a, «in ipso statui» è corretto con «in ipso statu»; al § 40, «Omnes signant se et dicunt» è modificato in «Omnes respondent»; al § 18, «prudentiae causa» è sostituito da «prudenter»; al § 12, «Illi insufflationi freta, qua Dei Filius post resurrectionem Spiritum donavit», da «Illi dono Spiritus freta, qua Dei Filius post resurrectionem Spiritum donavit». Quest'ultima modifica trasforma l'affermazione in una tautologia ed elimina il riferimento al testo della Vulgata di Gv 20,22 sostituendo *insufflatio* con *Spiritus*. Una modifica più sostanziale, necessaria ai fini della chiarezza, ricorre nelle rubriche dei §§ 65 e 66. Soltanto una modifica riguarda le parole delle formule esorcistiche stesse: nel § 62 si passa da «recede ab hoc homine (hac muliere)» (Ex 1999) a «recede ab hoc viro (hac muliere)» (Ex 2004).

- *Supplices te rogamus* (43)

Aspersione dell'acqua (44), opzioni:

- *Ecce aqua benedicta*
- *Sit haec aqua suscepti Baptismatis memoria*

Preghiera introduttiva delle litanie (45): *Omnipotentis Dei misericordiam*

Litanie (46)

Preghiera conclusiva delle litanie, opzioni:

- *Deus, qui proprium est misereri* (47)
- *Deus, qui nos conspicis* (48)

Salmi [*pro opportunitate*]: il Sal 90 (*Qui habitat in protectione Altissimi*) è riportato nel testo (50); se ne possono aggiungere altri (67-75)

Preghiera: *Susceptor et refugium nostrum*

Lettura del Vangelo: Gv 1,1-14 è riportato nel testo (52); si possono aggiungere altri testi (76-80)

Imposizione delle mani con versicoli e risposte: *Kyrie eleison* (53)

Introduzione al Simbolo della fede o Credo (54), opzioni:

- *Haec est Victoria*
- *Sancti Baptismatis promissiones renovemus*

Simbolo della fede o rinunce battesimali, opzioni:

- *Credo in Deum* (Simbolo apostolico) (55)
- *Credo in unum Deum* (Simbolo niceno-costantinopolitano) (55)
- *Abrenuntiatis Satanae?* (56) [sono le formule interrogative battesimali]
- *Abrenuntiatis peccato?* (56)

Promesse battesimali: *Credistis?*

Introduzione alla Preghiera del Signore (57), opzioni:

- *Una simul cum fratre nostro*
- *Quid oremus*

Preghiera del Signore

Si mostra la croce (58), opzioni:

- **Ecce Crucem** *Domini: fugite, partes adversae*
- *Per signum Crucis de inimico liberet te Deus noster*

- *Crux sancta sit tibi lux et vita*

Insufflazione [*si conveniens esse videatur*] (59)

Formula deprecativa [I] (61): *Deus, humani generis conditor*

- **Formula deprecativa [II]** [*pro opportunitate*] (81): *Deus caeli, Deus terrae*
- **Formula deprecativa [III]** [*pro opportunitate*] (83): *Sanctus es, Domine exercituum*
- **Formula imperativa [I]** [*pro opportunitate*] (62): *Adiuro te, Satan*
- **Formula imperativa [II]** [*pro opportunitate*] (82): *Exorcizo te, vetus hominis inimice*
- **Formula imperativa [III]** [*pro opportunitate*] (84): *Exorcizo te, per Deum vivum*

Azione di grazie, offerta sia dall'esorcista che dai presenti (63), opzioni:

- *Magnificat*
- *Benedictus*

Preghiera (64): *Deus, universae carnis creator*

Riti conclusivi – benedizioni pronunciate dall'esorcista (65/66)[37], opzioni:

- Serie di versicoli e risposte: *Dominus vobiscum*
- *Pax Dei, quae exsuperat*

Le numerose opzioni ed elementi che possono essere omessi (indicati con *pro opportunitate* o *si conveniens esse videatur*) rappresentano una delle maggiori modifiche alla struttura del rito. Con l'eccezione della scelta permessa per le pericopi evangeliche, nulla, nell'esorcismo maggiore di RR 1953, era esplicitamente facoltativo.

Alcune aggiunte al rito danno origine a un testo più facile da usare. Per esempio, gli esorcisti che usano RR 1953 devono ricorrere ad altre parti del libro per trovare le litanie e le preghiere per la benedizione dell'acqua. Ex 1999 le presenta al loro posto proprio. Nel rito precedente non si trovano diverse aggiunte inserite in quello più recente: l'insufflazione (59); il Simbolo apostolico e il Simbolo niceno-costantinopolitano (55); le rinunce e promesse battesimali (56); le parole di introduzione rivolte

[37] Il *Ritus conclusionis* è il § 65 in Ex 1999, il § 66 nel testo emendato di Ex 2004. Questo cambiamento di ordine è dovuto, a quanto pare, alla mancanza di chiarezza provocata dalla rubrica seguente e al suo posizionamento dopo il *Ritus conclusionis* in Ex 1999 § 66: «Si vero exorcismus iterandus est, exorcista ritum in fine benedictione concludit, sicut supra n. 65». La rubrica è così modificata in Ex 2004 § 65: «Si exorcismus est iterandus, non fit statim dimissio; si vero non est iterandus, exorcista ritum benedictione concludit».

ai presenti (40, 54); testi rivolti ai presenti piuttosto che a Dio o al demonio (44, 45, 54, 57, 66); un rito conclusivo concepito come una benedizione su tutti i presenti (65/66). Queste ultime aggiunte rispecchiano una preoccupazione, assente da RR 1953, per l'edificazione e la santificazione dell'assemblea o dei presenti al rito.

Qualche elemento, nell'esorcismo maggiore di Ex 1999, è stato preso da quello di RR 1953, ma usato in un ordine diverso e per un diverso scopo. Il *Magnificat* e il *Benedictus*, per esempio, diventano preghiere di ringraziamento dopo la liberazione piuttosto che preghiere pronunciate durante la cerimonia. La Preghiera del Signore è spostata dall'inizio al centro del rito, subito dopo il simbolo della fede o le promesse battesimali. Frasi che erano prima rivolte a Dio alla presenza del demonio sono state inserite nella preghiera privata di preparazione dell'esorcista[38].

Riguardo alle letture scritturistiche, il numero di passi evangelici è aumentato, con l'aggiunta di Mt 4,1-11 e Mc 1,21b-28. Poiché va letta solo una pericope evangelica (§ 51), tuttavia, queste aggiunte non accrescono l'esposizione alla Scrittura durante l'esecuzione del rito. Il rito del 1999 contiene un salmo in meno rispetto al suo predecessore, dato che il salmo 117 (*Gratias agite Domino*) è stato omesso. Differenze considerevoli, nel testo dei salmi, sono dovute al fatto che i riti del 1614, del 1953 e del 1999 usano tre diverse traduzioni della Scrittura – rispettivamente, la Vulgata, il Salterio Piano (*Psalterium Pianum*) e la Neovulgata. Nei riti precedenti i salmi erano tutti presentati di seguito, per essere letti d'un tratto dall'inizio alla fine senza interruzioni e in successione. Ora sono in forma responsoriale e ognuno è seguito da un'orazione di nuova composizione[39]. Anche i salmi sono ora facoltativi; perciò l'esorcista può non leggerli affatto.

4. Campioni di formule rappresentative

Un confronto tra formule-campione tratte dagli esorcismi maggiori di Ex 1999 e RR 1953 mette in luce in quale misura il rito più recente derivi dal suo predecessore e rientri nella tradizione degli esorcismi maggiori latini. Le formule qui sotto sono state scelte perché sono le prime ad apparire all'interno dei rispettivi riti e hanno perciò una certa precedenza liturgica. Esse forniscono inoltre ottimi punti di comparazione per evidenziare cambiamenti tematici che sono evidenti anche nelle formule non citate per esteso.

---

[38] C'è un'ampia concordanza verbale tra la preghiera privata di preparazione del sacerdote in Ex 1999 § 39 e l'orazione 3 in RR 1953 § 2908.

[39] Anthony WARD le analizza ampiamente in *The Psalm Collects of the New Rite of Exorcisms*, in Ephemerides liturgicae 114 (2000) 270-301.

Oratio A (RR 1953)

Deus, et Pater Domini nostri Jesu Christi, invoco nomen sanctum tuum, et clementiam tuam supplex exposco: ut adversus hunc, et omnem immundum spiritum, qui vexat hoc plasma tuum, mihi auxilium praestare digneris. Per eumdem Dominum.	O Dio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo, invoco il tuo santo nome e supplice imploro la tua clemenza: dégnati di prestarmi soccorso contro questo e contro ogni spirito immondo che tormenta questa tua creatura. Per il medesimo Signore...[40]

Exorcismus A (RR 1953)

Exorcizo te, immundissime spiritus, omnis incursio adversarii, omne phantasma, omnis legio, in nomine Domini nostri Jesu + Christi eradicare, et effugare ab hoc plasmate Dei.	Ti esorcizzo, immondissimo spirito, ogni incursione dell'avversario, ogni fantasma, ogni legione, nel nome del Signore nostro Gesù + Cristo sii sradicato e scacciato da questa creatura di Dio.
+ Ipse tibi imperat, qui te de supernis caelorum in inferiora terrae demergi praecepit. Ipse tibi imperat, qui mari, ventis et tempestatibus imperavit.	+ Te lo ordina quegli stesso che comandò che tu fossi precipitato dalle altezze dei cieli nelle profondità della terra. Te lo ordina quegli stesso che diede ordini al mare, ai venti e alle tempeste.
Audi ergo, et time, satana, inimice fidei, hostis generis humani, mortis adductor, vitae raptor, justitiae declinator, malorum radix, fomes vitiorum, seductor hominum, proditor gentium, incitator invidiae, origo avaritiae, causa discordiae, excitator dolorum: quid stas, et resistis, cum scias, Christum Dominum vias tuas perdere?	Ascolta, dunque, e abbi timore, Satana, avversario della fede, nemico del genere umano, tu che porti la morte, togli la vita, fai deviare dalla giustizia, sei radice dei mali, fomite di vizi, seduttore degli uomini, traditore dei popoli, istigatore dell'invidia, origine dell'avidità, causa di discordia e provochi i dolori: perché rimani e resisti, pur sapendo che Cristo Signore manda in rovina le tue vie?

[40] Queste versioni sono del traduttore: esse mirano a rendere con precisione il significato piuttosto che all'eleganza letteraria o alla scorrevolezza dell'espressione.

Illum metue, qui in Isaac immolatus est, in Joseph venumdatus, in agno occisus, in homine crucifixus, deinde inferni triumphator fuit.	Temi colui che in Isacco fu immolato, in Giuseppe venduto, nell'agnello ucciso, nell'uomo crocifisso, ma poi trionfò sull'inferno.
Recede ergo in nomine Pa + tris, et Fi + lii, et Spiritus + Sancti: da locum Spiritui Sancto, per hoc signum sanctae + Crucis Jesu Christi Domini nostri: Qui cum Patre et eodem Spiritu Sancto vivit et regnat Deus, per omnia saecula saeculorum.	Vattene dunque nel nome del Pa + dre e del Fi + glio e dello Spirito + Santo: cedi il posto allo Spirito Santo per questo segno della santa + Croce di Gesù Cristo nostro Signore, che con il Padre e il medesimo Spirito Santo vive e regna, quale Dio, per tutti i secoli dei secoli.

Formula deprecativa I (Ex 1999)

Deus, humani generis conditor atque defensor, respice super hunc famulum tuum (hanc famulam tuam) N., quem (quam) ad tuam imaginem formasti et ad tuae vocas gloriae consortium: vetus adversarius eum (eam) dire torquet, acri opprimit vi, saevo terrore conturbat. Mitte super eum (eam) Spiritum Sanctum tuum qui eum (eam) in lucta confirmet, in tribulatione supplicare doceat, et potenti sua protectione muniat.	O Dio, creatore e difensore del genere umano, volgi il tuo sguardo su questo tuo servo (su questa tua serva) N., che hai plasmato a tua immagine e chiami a partecipare alla tua gloria: l'antico avversario lo (la) tormenta crudelmente, l'opprime con aspra violenza, lo (la) sconvolge con furioso terrore. Manda su di lui (lei) il tuo Santo Spirito, che lo (la) rafforzi nella lotta, gli (le) insegni a pregare nella tribolazione e lo (la) difenda con la sua potente protezione.

Exaudi, sancte Pater, gemitum supplicantis Ecclesiae: ne siveris filium tuum (filiam tuam) a patre mendacii possideri; famulum, quem (famulam, quam) Christus suo sanguine redemit, diaboli captivitate detineri; templum Spiritus tui ab immundo inhabitari spiritu.	Esaudisci, Padre santo, il gemito della Chiesa che ti supplica: non permettere che il tuo figlio (la tua figlia) sia posseduto(a) dal padre della menzogna; che un(a) servo(a) che Cristo ha redento con il suo sangue sia tenuto prigioniero del diavolo; che il tempio del tuo Spirito sia abitato da uno spirito immondo.
Exaudi, misericors Deus, preces beatae Virginis Mariae, cuius Filius in cruce moriens caput serpentis antiqui contrivit et cunctos homines Matri in filios commisit: fulgeat in hoc famulo tuo (hac famula tua) lux veritatis, ingrediatur in eum (eam) gaudium pacis, Spiritus sanctitatis eum (eam) possideat et inhabitando serenum (serenam) reddat et purum (puram).	Esaudisci, Dio misericordioso, le preghiere della Beata Vergine Maria, il cui Figlio, morendo in croce, schiacciò il capo dell'antico serpente e affidò alla Madre, come figli, tutti gli uomini: risplenda in questo tuo servo (in questa tua serva) la luce della verità, entri in lui (lei) la gioia della pace, lo (la) possieda lo Spirito di santità e con la sua inabitazione lo (la) renda sereno(a) e puro(a).
Exaudi, Domine, deprecationem beati Michaelis Archangeli et cunctorum Angelorum tibi ministrantium: Deus virtutum, vim diaboli repelle; Deus veritatis et veniae, amove eius fallaces insidias; Deus libertatis et gratiae, nequitiae vincula solve.	Esaudisci, Signore, la preghiera del beato Michele Arcangelo e di tutti gli Angeli che sono al tuo servizio: Dio delle potenze, scaccia la violenza del diavolo; Dio di verità e di perdono, allontana le sue insidie fallaci; Dio di libertà e di grazia, sciogli le catene della malvagità.

Exaudi, Deus, humanae salutis amator, orationem apostolorum tuorum Petri et Pauli et omnium Sanctorum, qui tua gratia victores exstiterunt Maligni: libera hunc famulum tuum (hanc famulam tuam) ab omni aliena potestate et incolumen [sic] custodi ut tranquillae devotioni restitutus (restituta), te corde diligat et operibus deserviat, te glorificet laudibus et magnificet vita. Per Christum Dominum nostrum.	Esaudisci, o Dio che ami l'umana salvezza, la preghiera dei tuoi apostoli Pietro e Paolo e di tutti i Santi, che per tua grazia hanno vinto il Maligno: libera questo tuo servo (questa tua serva) da ogni potere estraneo e custodiscilo(a) incolume perché, restituito(a) a una tranquilla dedizione, ti ami di cuore e ti serva con le opere, ti glorifichi con la lode e ti magnifichi con la vita. Per Cristo nostro Signore.

Formula imperativa I (Ex 1999)

Adiuro te, Satan, hostis humanae salutis, agnosce iustitiam et bonitatem Dei Patris, qui superbiam et invidiam tuam iusto iudicio damnavit: discede ab hoc famulo (hac famula) Dei N., quem (quam) Dominus ad imaginem suam fecit, suis ornavit muneribus atque in filium (filiam) misericordiae adoptavit.	Ti ordino, Satana, nemico dell'umana salvezza, riconosci la giustizia e la bontà di Dio Padre, che con giusto giudizio ha condannato la tua invidia e la tua superbia: esci da questo servo (da questa serva) di Dio, che il Signore ha fatto a sua immagine, ha adornato dei suoi doni e adottato come figlio(a) della misericordia.
Adiuro te, Satan, princeps huius mundi, agnosce potentiam et virtutem Iesu Christi,	Ti ordino, Satana, principe di questo mondo, riconosci la potenza e la forza di Cristo,

qui te in deserto vicit, in horto superavit, spoliavit in cruce, et de sepulcro resurgens tua tropaea in regnum transtulit lucis: recede ab hac creatura N., quem (quam) nascendo fecit sibi fratrem (sororem) et moriendo sibi acquisivit sanguine suo.	che ti ha vinto nel deserto, battuto nel giardino, depredato sulla croce e, risorgendo dal sepolcro, ha trasferito i tuoi trofei nel regno della luce: vattene da questa creatura N., che, nascendo, egli ha reso suo(a) fratello (sorella) e, morendo, si è acquistato(a) con il proprio sangue.
Adiuro te, Satan, deceptor humani generis, agnosce Spiritum veritatis et gratiae, qui tuas repellit insidias tuaque confundit mendacia: exi ab hoc plasmate Dei N., quem (quam) ipse signavit superno sigillo; recede ab hoc homine (hac muliere), quem (quam) Deus spiritali unctione, templum sacrum effecit.	Ti ordino, Satana, ingannatore del genere umano, riconosci lo Spirito di verità e di grazia, che respinge le tue insidie e smaschera le tue menzogne: esci da questa creatura di Dio N., che egli stesso ha segnato con il sigillo celeste; vattene da quest'uomo (questa donna), che con la sua unzione spirituale Dio ha trasformato in tempio santo.
Recede ergo, Satan, in nomine Patris +, et Filii +, et Spiritus + Sancti; recede per fidem et orationem Ecclesiae; recede per signum sanctae crucis Iesu Christi Domini nostri, qui vivit et regnat in saecula saeculorum.	Vattene dunque, Satana, nel nome del Padre + e del Figlio + e dello Spirito + Santo; vattene per la fede e la preghiera della Chiesa; vattene per il segno della santa Croce di Gesù Cristo nostro Signore, che vive e regna nei secoli dei secoli.

La prima osservazione riguarda il rapporto tra queste formule e la storia dei libri liturgici latini. Come evidenziato sopra, passi significativi dell'orazione A e dell'esorcismo A, a volte nella sua integralità, sono evidenti nel Sacramentario di Gellone (VIII secolo), nel Supplemento di Benedetto di Aniane al Sacramentario gregoriano (IX secolo) e nel Pontificale romano-germanico (X secolo), insieme ai Rituali romani

del 1614 e del 1953. Per la Formula imprecatoria I e per la Formula deprecatoria (o di supplica)[41] I contenute in Ex 1999, al contrario, non ci sono precedenti evidenti in libri liturgici più antichi.

Colpisce già il cambiamento nei titoli stessi di queste formule liturgiche: ciò che in RR 1953 è classificato come *oratio* in Ex 1999 è una *formula deprecativa*, mentre l'*exorcismus* diventa una *formula imperativa*. La prima formula deprecatoria, inoltre, è l'unica di queste formule che deve essere letta quando si esegue il rito del 1999. Tutte le formule imperative o imprecatorie, in Ex 1999, sono fornite per un uso *pro opportunitate* piuttosto che prescritte per un uso obbligatorio.

D'altro canto, almeno una formula deprecatoria deve essere proferita. Poiché le formule imprecatorie sono tutte opzionali, è evidente uno spostamento dalle formule esorcistiche "imprecatorie" a quelle "deprecatorie" o di supplica. Con una sola eccezione, queste formule imperative contengono tutte passi in cui ci si rivolge direttamente al demonio. L'eccezione è la frase seguente:

Ecce Crucem Domini, fugite, partes adversae[42].	Ecco la croce del Signore: fuggite, forze nemiche.

In Ex 1999 questo comando può essere sostituito da una delle frasi seguenti:

Per signum Crucis de inimico liberet te Deus noster.	Per il segno della Croce il nostro Dio ti liberi dal nemico.
Crux sancta sit tibi lux et vita.	La Croce santa sia per te luce e vita.[43]

C'è una radicale differenza tra queste opzioni. Nella prima ci si rivolge al demonio, mentre nelle altre due le parole sono rivolte al fedele cristiano vessato. Il risultato è che un sacerdote può eseguire l'intero esorcismo maggiore di Ex 1999, in totale obbedienza alle sue rubriche, senza mai rivolgersi direttamente al demonio. Questa è una rottura radicale rispetto al rito di RR 1953, nel quale neppure una riga dei lunghi testi rivolti al demonio era opzionale.

Le funzioni delle formule sono cambiate insieme ai loro titoli. Con l'orazione A di RR 1953 l'esorcista chiede aiuto per se stesso nell'accostarsi al demonio. La For-

---

41 Manfred HAUKE critica in realtà la nozione di esorcismo «di supplica»: *The Theological Battle over the Rite of Exorcism, 'Cinderella' of the New Rituale Romanum*, in Antiphon 10/1 (2006) 39. 58-59. 61-63.

42 In RR 1953 § 2910, questa frase accompagna il segno della croce e costituisce un versicolo la risposta al quale è: «Vicit leo de tribu Juda, radix David» («Ha vinto il leone della tribù di Giuda, la radice di Davide»).

43 Ex 1999 § 58.

mula deprecatoria I di Ex 1999, al contrario, presenta una serie di richieste distinte: che Dio mandi lo Spirito Santo sull'ossesso, protegga e ristabilisca l'ossesso e ascolti la supplica della Chiesa e dei santi a favore dell'ossesso. Sebbene nel testo riveduto il ruolo e l'onere del sacerdote esorcista non siano evidenti, l'azione della Chiesa è cionondimeno esplicita.

Un'enfasi ecclesiale, in realtà, percorre tutto Ex 1999, a cominciare dai primissimi capitoli dei *Praenotanda*, intitolati «La vittoria di Cristo e il potere della Chiesa sui demoni» e «Gli esorcismi nella missione santificante della Chiesa»[44]. Il ruolo dell'esorcista come ministro ordinato tende generalmente ad essere oscurato da questa nuova enfasi[45]. Questa enfasi ecclesiologica è evidente in numerosi punti: per esempio, la Formula deprecatoria I supplica Dio di ascoltare il gemito della Chiesa[46], quindi menziona le preghiere della Beata Vergine, di Michele Arcangelo, di Pietro e di Paolo. Questo spostamento dal sacerdote ordinato come esorcista alla Chiesa come esorcista è evidente anche nella sostituzione della prima persona singolare con la prima persona plurale. I verbi alla prima persona plurale sono comuni in Ex 1999[47], mentre in RR 1953 appaiono solo nella Preghiera dopo la liberazione[48]. Un esempio significativo di questo cambiamento si trova in un breve passo dell'orazione C che riappare nella Formula deprecatoria II. Le concordanze testuali sono evidenziate in corsivo:

---

44 *Praenotanda*, in Ex 1999 §§ 1-7 e 8-12, intitolati rispettivamente «De Christi victoria et ecclesiae potestate contra daemones» e «De exorcismis in munere sanctificandi ecclesiae».

45 P. es., una rubrica in Ex 1999 § 39 afferma che il sacerdote può disporsi al rito con preghiere aggiuntive tratte dall'Appendice II. Questa appendice ha per titolo «Supplicationes quae privatim adhiberi possunt a fidelibus in colluctatione contra potestates tenebrarum». Le preghiere ivi contenute possono essere usate privatamente da qualsiasi fedele; in altre parole, l'Appendice II non attiene specificamente al ministero sacerdotale dei ministri ordinati, ma piuttosto al sacerdozio battesimale dei fedeli.

46 Ex 1999 § 61: «Exaudi, sancte Pater, gemitum supplicantis Ecclesiae».

47 P. es., Ex 1999 § 42: «appropinquare possimus» (trasformato in «appropinquemus» in Ex 2004); Ex 1999 § 42: «Supplices te rogamus»; Ex 1999 § 54: «promissiones renovemus… abrenuntiavimus… promisimus»; Ex 1999 § 57: «deprecemur… nescimus».

48 *Oratio post liberationem*, in RR 1953 § 2937: «Oramus te, Deus omnipotens, ut spiritus iniquitatis amplius non habeat potestatem in hoc famulo tuo N. (hac famula tua N.), sed ut fugiat, et non revertatur: ingrediatur in eum (eam), Domine, te jubente, bonitas et pax Domini nostri Jesu Christi, per quem redempti sumus, et ab omni malo non timeamus, quia Dominus nobiscum est: Qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus, per omnia saecula saeculorum». Alcune parti di questa preghiera sono state trascritte nella seconda metà della Gratiarum actio, in Ex 1999 § 64: «Praesta, Domine, ut spiritus iniquitatis amplius in eum (eam) non habeat potestatem; ingrediantur in eum (eam), te iubente, bonitas et pax Spiritus Sancti, ita ut a Malo non timeat, quia Dominus Iesus Christus nobiscum est. Qui tecum vivit et regnat in saecula saeculorum».

RR 1953 (or C)	Ex 1999 (dep II)
humiliter majestati gloriae tuae supplico, ut hunc famulum tuum (hanc famulam tuam) de immundis spiritibus liberare digneris. Per Christum Dominum nostrum[49].	*humiliter maiestat*em *gloriae tuae supplicamus,* *ut hunc famulum tuum (hanc famulam tuam)* ab omni infernalium spirituum postetate, laqueis, deceptione, et nequitia liberare et incolumem custodire digneris...[50].

La prima persona singolare *supplico*, che attribuisce l'azione della preghiera al sacerdote ministeriale che intercede al cospetto della maestà divina a favore dell'ossesso, è stata sostituita con la prima persona plurale *supplicamus*, che attribuisce l'azione ai membri della Chiesa o, almeno, a quanti sono radunati per l'esorcismo[51]. In RR 1953 l'«io» del sacerdote ministeriale invoca il nome di Gesù; in Ex 1999 è il «noi» della Chiesa o dell'assemblea a fare l'invocazione[52]. Inoltre il pronome di prima persona singolare, che ricorre di frequente nell'esorcismo maggiore di RR 1953[53], è totalmente assente dalle formule di Ex 1999, che pone più enfasi che mai sul pronome di prima persona plurale[54]. I *Praenotanda* insinuano che questa nuova enfasi ecclesiologica è radicata nel saldo presupposto che l'esorcismo è un sacramentale

[49] RR 1953 § 2921.

[50] Ex 1999 § 81.

[51] Analogamente, «deprecamur» appare nella Formula deprecatoria III, in Ex 1999 § 83, insieme al passo seguente: «Miserere, quaesumus, supplicantis Ecclesiae pro famulo tuo (famula tua) N. tribulanti».

[52] Cfr. pure la Formula imprecatoria III, in Ex 1999 § 84: «Contremisce et effuge invocato a nobis sancto nomine Iesu».

[53] Si trova in RR 1953 § 2900: «Dicas mihi nomen tuum, diem et horam exitus tui, cum aliquo signo: et ut mihi Dei ministro licet indigno, prorsus in omnibus obedias»; nell'orazione 3, in RR 1953 § 2908: «Tuum sanctum nomen cum timore et tremore suppliciter deprecor, ut indignissimo mihi servo tuo, data venia omnium delictorum meorum, constantem fidem, et potestatem donare digneris, ut hunc crudelem daemonem, bracchii tui sancti munitus potentia, fideliter et securus aggrediar»; nell'orazione A, in RR 1953 § 2913: «Mihi auxilium praestare digneris». Infine, si trova diverse volte nell'esorcismo B, in RR 1953 § 2918: «Adjuro te iterum + (in fronte), non mea infirmitate, sed virtute Spiritus Sancti… Et ne contemnendum putes, dum me peccatorem nimis esse cognoscis… Cede igitur, cede non mihi, sed ministro Christi». Quest'ultima ingiunzione sottolinea in modo particolare il ruolo del sacerdote come ministro di Cristo.

[54] Ex 1999 ha *nostram* ai §§ 47, 57; *nostra* ai §§ 48, 54, 83; *nos* al § 48; *nostrum* al § 50; *nostro* al § 57; *nobis* ai §§ 57, 64; *noster* al § 58; e *nostri* al § 84. I pronomi di prima persona plurale in responsori antifonati e nel caso di «Per Christum Dominum nostrum» non sono qui elencati: si trovano sia in RR 1953 che in Ex 1999.

come qualsiasi altro, il quale riceve la sua efficacia mediante la preghiera della Chiesa[55]. Come Manfred Hauke fa notare nel saggio precedentemente citato, ci sono serie ragioni teologiche per mettere in discussione questo presupposto[56].

Un'altra enfasi nuova, in Ex 1999, è posta sull'anamnesi o memoria del Battesimo e della storia salvifica. Ciò diviene possibile in forza di un presupposto frequentemente espresso, ma non condiviso da RR 1953, che cioè l'ossesso sia un cristiano battezzato[57]. Perciò nella prima formula imperativa sopra citata si dice che l'ossesso è stato «adottato come figlio(a) della misericordia» e «segnato con il sigillo celeste», mentre le rubriche e i *Praenotanda* si riferiscono al «fedele» «vessato» o posseduto[58]. A livello canonico, la possessione di non cattolici rappresenta un problema particolare che deve essere deferito al vescovo diocesano[59]. L'anamnesi battesimale, qui sopra, è del tutto evidente nella rinnovazione delle promesse battesimali aggiunta al rito[60].

In un articolo pubblicato nel 1987, Achille M. Triacca sottolinea l'importanza dell'anamnesi, intesa come memoriale della storia salvifica, nell'eucologia degli esorcismi[61]. Egli sostiene che «la più genuina» visione liturgica ed ecclesiale dell'esorcismo è caratterizzata dalla «visione ottimistica» che abbraccia tutta la storia di salvezza

---

55 Evidente, p. es., in Ex 1999 § 12: «Ecclesia in exorcismis agit»; e in Ex 1999 § 10: «Ecclesia Christum Dominum et Salvatorem implorat et… praebet ut a vexatione seu obsessione liberetur».

56 HAUKE, *Theological Battle over Exorcism*, 60. 62-63.

57 Ex 1999 § 32: «Fidelis vexatus debet, praesertim ante exorcismum, si ipsi possibile sit, Deum orare, mortificationem exercere, fidem accepti Baptismatis frequenter renovare, et saepius ad reconciliationis sacramentum accedere necnon sacra Eucharistia se munire». Questo passo rispecchia la norma 12, in RR 1953 § 2878, in cui si doveva consigliare all'ossesso, se mentalmente e fisicamente sano, di pregare, digiunare e fortificarsi con la santa confessione e comunione. La norma 9, in RR 1953 § 2875, informava che il diavolo può talvolta permettere all'ossesso di ricevere l'Eucaristia. Ciononostante, l'identità cristiana dell'ossesso rappresenta solo una possibilità nell'esorcismo maggiore di RR 1953, mentre Ex 1999 la considera chiaramente normativa.

58 Cfr. p. es. Ex 1999 § 10: «fideli vexato seu obsesso»; § 32: «fidelis vexatus»; § 35: «ut fidelis a vexatione liberatus»; § 40: «fidelem a diabolo vexatum»; § 44: «fidelem vexatum»; § 53: «fidelis vexati».

59 Ex 1999 § 18: «In casibus afficientibus non catholico et in ceteris difficilioribus res ad Episcopum diocesanum deferatur…».

60 Ex 1999 § 56: ciò include le rinunce e la professione di fede battesimale in forma interrogativa, fornita come alternativa alla recitazione del Simbolo apostolico e del Simbolo niceno-costantinopolitano (§ 55). Da notare però che RR 1953 offre solo il Credo atanasiano (*Quicumque*).

61 A. M. TRIACCA, *Esorcismo: un sacramentale discusso. Alcune piste di riflessione in vista di ulteriori ricerche*, in Ecclesia orans 4 (1987) 285-300 (297): «Inoltre l'esorcismo non sarebbe disgiunto dal prendere coscienza che i *mirabilia Dei*, compiuti una volta a bene del singolo fedele, si ricompiono a nuovo titolo con lo stesso esorcismo (e con quanto vi è connesso). In questa luce si comprenderebbe la necessità di una analisi delle tematiche anamnetiche (= del memoriale della storia della salvezza) presenti nell'eucologia per gli esorcismi». Questo influente articolo apparve anche in francese sotto il titolo: *Exorcisme: un sacramental en question: quelques pistes de réflexion pour des recherches.*«*Exorcizo te*» *ou* «*Benedico te*»*?*, in *Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie*, *Conférences Saint-Serge*, *XXXIV*e *Semaine d'Etudes Liturgiques*, edd. A. M. Triacca – A. Pistoia, Paris 1987 (Roma 1988), 269-284.

e l'orientamento di tutta la creazione verso la redenzione[62]. Egli conclude che, nella sua vera forma propria, l'esorcismo non è nient'altro che un'epiclesi dello Spirito Santo[63]. I criteri di autenticità indicati da Triacca sono un tantino oscuri, così come la logica della sua argomentazione. Nondimeno, in un articolo pubblicato nel 2000 Triacca attinge ampiamente al suo articolo del 1987 al fine di spiegare il rito di esorcismo riveduto[64]. Le sue originarie «piste di riflessione in vista di ulteriori ricerche» diventano così descrizioni di Ex 1999. Il tema epicletico, che si manifesta in esplicite richieste che Dio mandi lo Spirito Santo sull'ossesso, ricorre effettivamente lungo tutto il rito[65]. I *Praenotanda* combinano l'enfasi ecclesiale e quella epicletica descrivendo l'azione dell'esorcismo maggiore in termini di Chiesa congiunta allo Spirito Santo che chiede allo Spirito Santo di soccorrere la nostra infermità e di impedire ai demoni di nuocere ai fedeli[66]. È chiaro, così, che il ragionamento di Triacca ha avuto un influsso. Nelle formule rivedute prevale l'anamnesi o memoria della storia salvifica, specialmente dell'ingresso battesimale di una persona nell'economia di salvezza, e nessuna di esse omette di menzionare lo Spirito Santo con esplicite epiclesi. Inoltre l'enfasi di Triacca sull'elemento epicletico delle formule deprecatorie o di supplica può spiegare perché, nelle rubriche di Ex 1999, esse siano favorite rispetto alle opzionali formule imprecatorie[67].

Triacca rigetta l'aspetto apotropaico degli esorcismi (cioè gli elementi miranti a contrastare l'influenza maligna). Questo accantonamento merita un ulteriore esame alla luce del più ampio progetto di revisione dell'intero *Rituale Romanum* in accordo con il mandato del Concilio Vaticano II. Il lavoro di revisione dei testi dei sacramentali nel rituale fu affidato al Gruppo di studio o *Coetus* 23, presieduto da Pierre-Marie

---

62 TRIACCA, *Esorcismo*, 296: «In ultima analisi qui si tratta di far emergere la *visuale ottimistica* presente nell'esorcismo praticato nel più genuino spirito liturgico-ecclesiale».

63 TRIACCA, *Esorcismo*, 299-300: «È certo che là dove è presente ed agisce il Sacro Pneuma, non può più nulla il Satana. Dunque non *exorcizo te* è la tonalità vera e propria al sacramentale in questione, quanto piuttosto *invoco te, Spiritus Sancte*, o ancora più esplicitamente: *Emitte quaesumus Spiritum Sanctum tuum Paraclitum super…* in modo che con Cristo e come Cristo ogni fedele ed ogni Chiesa locale possa esultare della presenza dello Spirito». Dal punto di vista della teologia trinitaria, Triacca sembra enfatizzare la missione dello Spirito Santo a discapito della missione del Figlio.

64 A. M. TRIACCA, *Spirito Santo ed esorcismo: in margine al recente Rituale*, in Ephemerides liturgicae 114 (2000) 241-269. Alle pp. 242-243, 253-256 e 265-268 di quest'ultimo articolo, Triacca copia semplicemente intere sezioni del suo articolo precedente, *Esorcismo*, 290-297.

65 A. PISTOIA, *Riti e preghiere di esorcismo: problemi di traduzione*, in Ephemerides liturgicae 114 (2000) 233: «Osserviamo ora l'oggetto dell'invocazione: – il ruolo di protagonista è riservato allo Spirito Santo: si invoca il Padre perché invii il suo Santo Spirito…».

66 Ex 1999 § 12: «Sancto Spiritui iugata Ecclesia supplicat ut ipse adiuvet infirmitatem nostram (cfr. *Rom* 8, 26) ad compellendos daemones ne fidelibus noceant».

67 Cfr. TRIACCA, *Spirito Santo ed esorcismo*, 259. 263.

Gy, OP, del *Consilium ad exsequendam constitutionem de sacra liturgia*[68]. Uno dei principi operativi enunciati dal Gruppo di studio 23 chiede che «elementi superstiziosi» siano eliminati dalle benedizioni – specialmente le formule apotropaiche[69].

Il Gruppo di studio 22 del *Consilium* revisionò i riti di iniziazione del *Rituale Romanum*[70]. Secondo Annibale Bugnini, segretario del *Consilium*, i Gruppi di studio 22 e 23 lavoravano a stretto contatto[71]. Così le idee espresse dal presidente del Gruppo di studio 22, Balthasar Fischer, esercitarono probabilmente un influsso sul Gruppo di studio 23, che cominciò il lavoro di revisione dell'esorcismo maggiore. «Noi non parliamo più al Diavolo (considerato presente)», scrisse Fisher delle rinunce battesimali rivedute, «ma parliamo con Dio del Diavolo (considerato ancora seriamente un essere personale)»[72]. Fischer rispondeva a critici non specificati che avevano sostenuto che gli esorcismi battesimali erano stati aboliti dai riti di iniziazione del 1969[73]. Le uniche giustificazioni teologiche degli esorcismi "deprecatori" che Fischer aveva raccolto sono lo studio sulle potenze e i principati nel Nuovo Testamento del biblista tedesco Heinrich Schlier[74], del 1958, e una «teologia sviluppata del peccato originale». Fischer non citò alcun teologo che rappresentasse questa «teologia sviluppata».

---

68 A. Bugnini, *The Reform of the Liturgy 1948-1975*, tr. M. J. O'Connell, Collegeville 1990, 570, nota 1: «Group 23 on the sacramentals: *relator*: P.-M. Gy; *secretary*: S. Mazzarello; *members*: J. Mejia, J. Rabau, J. Hofinger, F. Vandenbroucke, and D. Sicard. Subsequently added were A. Chavasse, B. Löwenberg, and K. Ritzer».

69 *Labores coetuum a studiis: de benedictionibus*, in Notitiae 6 (1970) 246: «In benedictionibus admitti potest elementum invocationis contra potestates diabolicas: attamen invigilandum est ne benedictiones fiant quasi "amuleta" seu "talismana"». Cfr. pure *Labores coetuum a studiis: de benedictionibus*, in Notitiae 7 (1971) 129; E. Mazza, *I «Praenotanda generalia» del rituale romano: «De benedictionibus»*, in Rivista liturgica 73 (1986) 249-250.

70 Consilium ad exsequendam constitutionem de sacra liturgia, *Elenchus membrorum – consultorum consiliariorum coetuum a studiis*, Città del Vaticano 1967², 53.

71 Bugnini, *Reform of the Liturgy*, 570, nota 1: «Although the two groups [22 and 23] were distinct, they always worked together».

72 B. Fischer, *Baptismal Exorcism in the Catholic Baptismal Rites after Vatican II*, in Studia liturgica 10 (1974) 53.

73 Per un esempio parallelo, cfr. M. Huftier, *Rite du baptême et exorcismes*, in Esprit et vie: l'ami du clergé 85 (1975) 393-395. Questo articolo tenta di rispondere alla domanda seguente: «Dans le nouveau rite baptismal comme dans celui de l'aspersion dominicale, il n'y a plus d'"exorcismes". Une longue tradition est rompue. Comment expliquer ce changement?». Il ragionamento di Huftier secondo cui la lunga tradizione non è stata interrotta è tanto poco convincente quanto quello di Fischer.

74 Fischer, *Baptismal Exorcism*, 55; H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, Freiburg im Breisgau 1958 (tr. ingl. *Principalities and Powers in the New Testament*, New York 1961). Il rifiuto degli esorcismi "imprecatori" può essere collegato alla chiara negazione della comprensione cristiana dei demoni, del diavolo e del peccato originale, ben evidente alla fine dell'antichità cristiana. Per un lucido esempio storico-teologico, vedi la severa critica della demonologia di Agostino esposta in J. B. Russell, *Satan: The Early Christian Tradition*, Ithaca 1981, 197-218: «If Augustine», conclude Russell, «being incoherent on a given point, fixed the tradition on that point, how valid can the tradition be?» (218).

Gli autori dello studio *Foi chrétienne et démonologie* (*Fede cristiana e demonologia*), pubblicato dalla Santa Sede nel 1975, rispecchiano le vedute di Fischer dichiarando analogamente che il passaggio da formule imprecatorie a formule deprecatorie o di supplica non comporta la scomparsa degli esorcismi dai riti di iniziazione riveduti[75]. Né gli autori di questo studio né Fischer dimostrano in modo convincente che le formule imprecatorie (per esempio, «Esci da lui, spirito immondo») siano equivalenti a quelle deprecatorie (per esempio, «Liberaci dal Maligno»), e la presentazione teologica dell'esorcismo in Triacca è tendenziosa[76]. Quali che siano le loro ragioni, gli studiosi del *Consilium* che revisionò il *Rituale Romanum* tradiscono un forte pregiudizio contro le formule drammaticamente apotropaiche in generale e contro le formule imprecatorie che si rivolgono al demonio in particolare[77].

«In una parola», come Triacca conclude la sua ridefinizione del rito, «il vero esorcismo è più formula pneumatologica che apotropaica. È la presenza dello Spirito Santo che esclude la presenza di ogni altro spirito che santo e santificatore non è»[78]. Questa affermazione solleva un problema logico alla luce del fatto che il rito attuale è concepito per un cristiano vessato o posseduto: lo Spirito Santo è forse assente dal cristiano vessato, che si suppone lo abbia ricevuto nel Battesimo? Triacca sembra presumere piuttosto che lo spirito cattivo sia assente dal cristiano vessato, e tracce di questo presupposto sono evidenti in tutto Ex 1999. La prima e principale prova è il fatto che uno può celebrare l'esorcismo maggiore senza interpellare direttamente il demonio. Fra i molti esempi più sottili di questo presupposto è la nozione dell'uomo

---

75 *Foi chrétienne et démonologie*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. V, *Documenti ufficiali della Santa Sede 1974-1976*, ed. E. Lora, Bologna 1979, 870: «Il est vrai que le rituel de l'initiation chrétienne des adultes a connu ici des modifications. Il n'interpelle plus le diable par des apostrophes impératives; mais, dans le même but, il s'adresse à Dieu sous forme de prières. Le ton est moins spectaculaire, mais aussi expressif et efficace. Il est donc faux de prétendre que les exorcismes ont été éliminés du nouveau rituel du baptême… Les exorcismes subsistent donc. Aujourd'hui comme hier ils demandent la victoire sur Satan, le diable, le prince de ce monde et le pouvoir des ténèbres». Cfr. p. 870, nota 114: «Le passage à la forme déprécative n'a été opéré qu'après des expériments suivis eux-mêmes de réflexions et de discussions au sein du Consilium». Possiamo solo immaginare in che cosa abbiano consistito questi esperimenti.

76 Per un'altra critica della ridefinizione dell'esorcismo in Triacca, cfr. HAUKE, *Theological Battle over Exorcism*, 56. 63-64.

77 Cfr. pure A. CINI TASSINARIO, *Il diavolo secondo l'insegnamento recente della Chiesa*, Roma 1984, 237: notando che nei libri liturgici postconciliari sono stati soppressi molti riferimenti al diavolo, Tassinario attribuisce il cambiamento «ad un'impellente necessità di rinnovare l'antico linguaggio drammatico ed emotivo, per adattarlo ad una nuova pastorale più attenta alla sensibilità moderna, imbarazzata, e meno interessata a questo argomento». Un argomento simile può reggere in riferimento a liturgie miranti in parte a formare i fedeli, come la Messa, sebbene comporti nella pietà cristiana uno spostamento considerevole che non è necessariamente vantaggioso. Tuttavia, se il fine primario del rito è liberare un sofferente dalla possessione diabolica, la preoccupazione di non urtare le sensibilità moderne dovrebbe esercitare un influsso limitato o nullo sulla revisione del rito.

78 TRIACCA, *Spirito Santo ed esorcismo*, 260.

come tempio di Dio. L'esorcismo C, in RR 1953, intima al demonio di andarsene «perché Dio ha voluto che l'uomo sia suo tempio»[79]. La Formula deprecatoria I di Ex 1999, invece, chiede al Padre di non permettere «che il tempio del tuo Spirito sia abitato da uno spirito immondo»[80]. La Formula imprecatoria I presume analogamente che Dio abbia già, «con un'unzione spirituale», fatto dell'immagine (vessata) di Dio «un tempio santo». In breve, RR 1953 non presume che l'ossesso sia già tempio dello Spirito Santo, mentre Ex 1999 lo fa.

C'è però un'eccezione nella Formula deprecatoria III di Ex 1999, che intima al demonio: «Cedi il posto allo Spirito Santo» (*da locum Spiritui Sancto*). Anche l'esorcismo A di RR 1953 contiene questo comando. Là è inserito in un contesto più ampio che presuppone la presenza personale, nell'ossesso, di un occupante impuro, un occupante che deve essere cacciato fuori prima che lo Spirito Santo vi si stabilisca. La Formula imprecatoria III, inoltre, crea numerose eccezioni ai principi generali soggiacenti a Ex 1999, dato che è un *patchwork* di passi tratti dagli esorcismi A, B e C di RR 1953. Come tale, questa formula imprecatoria finale contiene buona parte del retaggio linguistico degli esorcismi maggiori latini che è stato conservato nel rito riveduto. Tutte le altre formule esorcistiche di Ex 1999 (Formule imprecatorie I e II e Formule deprecatorie I, II e III) sono nuove composizioni che hanno scarsa somiglianza con qualsiasi preghiera o scongiuro più sviluppato che si trovi in riti precedenti di esorcismo maggiore.

5. Analisi letterarie comparative

Il confronto tra formule-campione rappresentative tratte dagli esorcismi maggiori

---

79 Un parallelo che fa intuire il complesso rapporto tra le formule esorcistiche usate nel Battesimo e quelle usate nell'esorcismo maggiore si trova nell'unico *ordo* battesimale del Messale di Bobbio. In esso un obiettivo esplicito degli esorcismi, sia del catecumeno che dell'acqua battesimale, è fare del catecumeno un tempio di Dio. *The Bobbio Missal. A Gallican Mass-Book (Ms. Paris. Lat. 13246)*, ed. E. A. Lowe, Suffolk 1991, 73-74, § 240: «Exorcidio te spiritus inmunde per deum patrem omnipotentem qui fecit celum et terra mare et omnia que in eis sunt ut omnes uirtus aduersarii omnes exercitus diaboli omnes incursus omni fantasma eradicitur hac /fugetur ab hoc plasmate ut fiat templum dei sanctum in nomine dei patris omnipotentis et iesu christi fili eius qui iudicaturus es [per *est*] s*aecu*lum per ignem in spiritu sancto in s*aecu*la s*aecu*lorum»; 72, § 234: «Exorcidio te creatura aquae in nomine dei patris omnipotentis et in nomine domini nostri iesu christi fili eius et spiritus sancti ut omnes uirtus aduersariae omnes exercitus diaboli omnes incursus omne fantasma eradicare et effugare ab hac creatura aquae ut sit omnibus qui in ea discensuri sunt fons aquae salutaris in uitam aeternam ut cum baptizatus in ea quisquis fuerit fiat templum dei uiui in remissione peccatorum /in nomine dei patris omnipotentis et christi iesu filii eius et spiritus sancti qui iudicaturus es [per *est*] s*aecu*lum per ignem per hoc signacolum quod permanit in s*aecu*la s*aecu*lorum».

80 Ex 1999 § 61: «Ne siveris filium tuum (filiam tuam)… templum Spiritus tui ab immundo inhabitari spiritu».

di RR 1953 ed Ex 1999 ha messo in luce diverse differenze tematico-teologiche. Questa sezione conclusiva esplora ulteriormente le tendenze teologiche dell'esorcismo maggiore di Ex 1999 per mezzo di comparazioni letterarie con l'esorcismo maggiore di RR 1953. Saranno trattati per primi, e nel modo più esteso, i rispettivi mezzi impiegati dai due riti per affrontare il demonio. Fra gli altri fenomeni letterari che bisogna sottoporre a comparazione ci sono le figure bibliche e i titoli del demonio. Queste analisi comparative faranno emergere parecchie differenze tra i due riti, sottili ma teologicamente significative.

Il modo in cui si affronta direttamente il demonio è uno dei tratti che più colpiscono delle antiche formule esorcistiche. Come evidenzia la tabella seguente, i verbi *adiuro* ed *exorcizo* si trovano, alla prima persona singolare, in entrambi i riti, mentre il verbo *praecipio* si trova solo in RR 1953.

RR 1953	Ex 1999
Praecipio tibi	
ut dicas	
ut obedias	
neque offendas	
Exorcizo te [ex A]	Exorcizo te [imp II and III]
eradicare	
et effugare	
Adjuro te	Adiuro te
ut discedas [2x in ex B]	agnosce iustitiam Patris [imp I]
ut exeas [ex B]	agnosce potentiam Christi [imp I]
ut desinas impugnare [ex C]	agnosce Spiritum [imp I]
	eradicare [imp III]
	effugare [imp III]

Praecipio, dunque, non ricorre in Ex 1999, né le ingiunzioni indirette espresse con questo verbo: che il demonio riveli il suo nome e il momento del suo arrivo o della sua partenza, che obbedisca all'esorcista e che non nuoccia ai presenti. Si tratta di un'omissione notevole, dato che le norme di RR 1953 mettono l'accento sulla necessità di scoprire il nome e il numero dei demoni. Quelle norme insegnano anche che è necessario apprendere come, quando e perché il demonio è entrato nell'ossesso[81]

[81] Norma 15, in RR 1953 § 2881, citata sopra alla nota 5; cfr. Lc 8,30. In un'intervista di Paul Badde, *Hell*

– informazioni che sembrano aver avuto un ruolo negli esorcismi già durante l'epoca patristica[82].

La locuzione *exorcizo te* ricorre una volta in RR 1953 e due in Ex 1999, sebbene usata in senso leggermente diverso. Nel rito precedente il verbo è seguito dagli imperativi passivi *eradicare* (da *eradico*) ed *effugare* (da *effugo*). Così il sacerdote esorcizza (*exorcizo te*) il demonio: sii sradicato (*eradicare*) e messo in fuga (*effugare*). In Ex 1999 *exorcizo te* non è seguito da ingiunzioni indirette. Questi due imperativi passivi sono conservati, ma trasferiti in associazione con il verbo *adiuro*, che in Ex 1999 è costantemente seguito da imperativi. D'altro canto, in RR 1953 appaiono costantemente, come oggetto del verbo *adiuro* alla prima persona, sostanziali proposizioni finali (con *ut* o *ne* e verbi al congiuntivo), coerentemente con l'uso grammaticale di *adiuro* nella Vulgata[83]. Le ragioni dell'introduzione di queste modifiche grammaticali nel rito dell'esorcismo maggiore rimangono oscure.

Gli esorcismi maggiori emettono anche ingiunzioni rivolte al demonio per mezzo di verbi all'imperativo.

RR 1953	Ex 1999
	agnosce [3x in imp I]
audi [ex A]	
cede ministro Christi [ex B] Deo qui [3x in ex B]	
contremisce [2x in ex B]	contremisce [imp III]

is the Condition of Eternal Not-loving, in Inside the Vatican 14/1 (gennaio 2006) 31, Pedro Barrajón, l.c., che tiene un corso sulla possessione diabolica al Pontificio Ateneo Regina Apostolorum, afferma che ogni esorcismo include «un dialogo… tra l'esorcista e la persona posseduta in cui l'esorcista chiede il nome del demonio. Questo è sempre un momento difficile. Il male non vuole mai presentarsi. Spesso mente». È un'affermazione curiosa, alla luce del fatto che Ex 1999 non contiene tale dialogo.

82 Agostino, *De civitate Dei*, XXII, 8, in *De civitate Dei libri XXII*, vol. II, *Lib. XIV-XXII*, edd. B. Dombart e A. Kalb, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) Stuttgart 1993, 573: il demonio «cum grandi eiulatu parci sibi rogans confitebatur, ubi adulescentem et quando et quo modo invaserit».

83 Mt 26,63: «Adiuro te per Deum vivum ut dicas nobis si tu es Christus Filius Dei»; Mc 5,7: «Adiuro te per Deum ne me torqueas»; 1 Ts 5,27: «Adiuro vos per Dominum ut legatur epistula omnibus sanctis fratribus»; Gn 24,3: «… ut adiurem te per Dominum Deum caeli et terrae ut non accipias uxorem filio meo de filiabus Chananeorum inter quos habito»; 2 Cr 18,15: «Adiuro ut non mihi loquaris nisi quod verum est in nomine Domini»; Ne 5,12: «Adiuravi eos ut facerent iuxta quod dixeram»; Ct 2,7: «Adiuro vos filiae Hierusalem per capreas cervosque camporum ne suscitetis neque evigilare faciatis dilectam quoadusque ipsa velit»; cfr. pure Ne 13,25; Ct 3,5; 5,8; 8,4.

da honorem Deo Patri [ex C]	
da locum Spiritui Sancto [ex A and C] Christo [3x in ex B] Domino Jesu Christo [ex C]	da locum Spiritui Sancto [imp II and III] Christo [imp III]
discede [2x in ex C]	discede [imp I and II]
effuge [ex B]	effuge [imp III]
effugare [ex A]	effugare [imp II]
eradicare [ex A]	
exi [2x in ex B; 3x in ex C]	exi [imp I]
fugite [Ecce]	fugite [Ecce]
humiliare [ex C]	humiliare [imp III]
metue [ex A]	metue [imp III]
	obmutesce [imp II]
time [ex A]	
prosternere [ex C]	
recede [ex A and ex B]	recede [5x in imp I; 3x in imp II; imp III]

In RR 1953 sono rivolte al demonio ingiunzioni all'imperativo per un totale di trentuno, mentre in Ex 1999 se ne trovano venticinque. Dato che rientrano nella categoria delle formule imprecatorie, tutte le ingiunzioni all'imperativo, nell'esorcismo maggiore di Ex 1999, sono facoltative. *Recede* è di gran lunga la più popolare: ricorre per un totale di nove volte e in ciascuna delle tre formule imperative. Nel rito precedente *recede* appariva solo due volte; i motivi per cui ora è impiegato così spesso sono oscuri. Cinque imperativi di RR 1953 scompaiono completamente: *audi*, *cede*, *da honorem* (*Deo Patri*), *time* e *prosternere*. Ognuno di essi appare solo una volta in RR 1953, con l'eccezione di *cede*, che vi appare cinque volte. Da notare che *time* e *metue*, nell'esorcismo A, ingiungono al demonio di temere Cristo, in accordo con un tema che sopra è stato fatto risalire a Tertulliano[84]. Nell'esorcismo maggiore di Ex 1999

[84] Un esorcismo dell'acqua battesimale del VII od VIII secolo ha diversi elementi letterari in comune con l'esorcismo A di RR 1953, compreso l'incipit *Exorcizo te*, le ingiunzioni *time* e *da locum*, l'uso di *omnis* e il segno di croce: Colleccio ad fontes benedicendos, in *Missale Gothicum e codici Vaticano Reginensi Latino 317 editum*, ed. E. Rose, (CCSL 159D) Turnhout 2005, 449, § 258: «DEINDE FACIS CRVCE DE CRISMA ET DICIS: Exorcizo te, creatura aquae, exorcizo te, omnes exercitus diabuli, omnes potestas aduersariae, omnes umbra daemonum. Exorcizo te in nomine domini nostri Iesu Christi nazarei, qui

sono introdotti due nuovi imperativi che non hanno equivalenti in quello di RR 1953: *agnosce*, che appare in tre occasioni, e *obmutesce*. Ex 1999 comanda al demonio di «riconoscere» (*agnosce*), di volta in volta, la giustizia del Padre, la potenza di Cristo e lo Spirito Santo. L'ingiunzione di «tacere» (*obmutesce*) può essere stata introdotta sulla base del suo uso scritturistico nelle parole di Gesù: *Obmutesce et exi ab illo* (Lc 4,35)[85].

Anche il verbo *exire* merita di essere commentato a motivo del suo precedente scritturistico. Le parole stesse con cui è cacciato un demonio sono citate in cinque occasioni nel Nuovo Testamento, e ogni volta la Vulgata usa questo verbo. Ecco i cinque casi:

> dicebat enim illi exi spiritus inmunde ab homine (Mc 5,8)
>
> surde et mute spiritus ego tibi praecipio exi ab eo et amplius ne introeas in eum (Mc 9,24)
>
> obmutesce et exi ab illo (Lc 4,35)
>
> praecipiebat enim spiritui inmundo ut exiret ab homine (Lc 8,29)
>
> praecipio tibi in nomine Iesu Christi exire ab ea (At 16,18)[86]

Questa abbondanza di precedenti scritturistici spiega il frequente uso di *exire* nell'esorcismo maggiore di RR 1953. Da notare che in tre di questi passi appare anche *praecipere*. Ciononostante *exire* è usato solo una volta in Ex 1999, mentre *praecipere* non vi ricorre affatto.

Le ingiunzioni rivolte al demonio sono spesso proferite *in nomine* (ossia «in nome») di un potere superiore, che è la fonte ultima dell'autorità dell'esorcista. L'espressione più semplice e più antica è *in nomine Iesu*, «nel nome di Gesù». Questa formula è suggerita da due passi scritturistici che si trovano in entrambi i riti di esorcismo: «Nel mio nome scacceranno i demoni» (*In nomine meo daemonia eicient*, Mc 16,17); «Persino i demoni si sottomettono a noi nel tuo nome» (*Etiam daemonia subiciuntur nobis in nomine tuo*, Lc 10,17)[87]. Diversi altri passi scritturistici mostrano che i demoni sono cacciati nel nome di Gesù: Mc 9,37-38 e il passo parallelo, Lc 9,49; Mt 7,22 e At 16,18. Tertulliano, nel passo citato sopra per esteso, specifica altresì che gli esorcismi cristiani «hanno forza dal nominare Cristo»[88]. La tabella seguente mostra l'uso di tali formule nei due riti.

---

incarnatus est in Maria uirgine, cui omnia subiecit pater in caelo et in terra. Time et treme tu et omnis malicia tua. Da locum spiritum sanctum…».

85 Cfr. Norma 14, in RR 1953 § 2880: «Exorcista… jubeat immundum spiritum tacere, et ad interrogata tantum respondere».

86 Questi testi sono tratti dall'edizione della Vulgata di Stoccarda, citata sopra alla nota 2.

87 RR 1953 §§ 2903-2904; Ex 1999 §§ 77, 79.

88 Tertulliano, *Apologeticum*, XXIII, 15-16 (CCSL 1, 132-133): «de nominatione Christi ualet».

RR 1953	Ex 1999
Exorcizo te ... in nomine Domini nostri Jesu + Christi eradicare [ex A]	
Recede ergo in nomine Pa + tris, et Fi + lii, et Spiritus + Sancti [ex A]	Recede ergo, Satan, in nomine Patris +, et Filii +, et Spiritus + Sancti [imp I and III][89]
Adjuro ergo te ... in nomine Agni + immaculati [ex B]	
Recede ergo nunc adjuratus in nomine ejus (Jesus Nazarenus) [ex B]	recede in nomine Iesu Christi [imp II]
Adjuro ergo te ... in nomine Jesu Christi + Nazareni [ex C]	Adiuro te ... in nomine Domini nostri Iesu Christi [imp III]

Nell'esorcismo maggiore di RR 1953 il demonio è esorcizzato con un comando o un'ingiunzione con l'imperativo *recede*, in tre occasioni nel nome di Gesù o dell'Agnello, in un'occasione nel nome delle tre Persone della Trinità. Nell'esorcismo B ci si rivolge al demonio in quanto *adjuratus* (ossia in quanto ha ricevuto un comando solenne) nel suo nome, cioè nel nome di Gesù, in riferimento a «Io ti ordino nel nome dell'Agnello immacolato», che ricorre precedentemente in quella particolare formula di esorcismo.

Ex 1999 ingiunge *recede* in tre occasioni – una volta nel nome di Gesù e due volte nel nome delle tre Persone della Trinità. *Adiuro te* è enunciato una volta nel nome di Gesù. Ancora una volta, tutte queste formule sono facoltative nel rito di Ex 1999. È dunque evidente uno slittamento verso un equilibrio tra l'esorcismo nel nome di Gesù e quello nel nome delle tre Persone della Trinità. Anche se per la seconda formula ci sono precedenti nella tradizione latina degli esorcismi, quella tradizione, a partire dalla Sacra Scrittura fino all'esorcismo maggiore di RR 1953, ha privilegiato le formule nel nome di Gesù. Lo slittamento evidente in Ex 1999 deve essere considerato alla luce dell'enfasi posta sul ruolo dello Spirito Santo e, in realtà, sulla base dell'equazione esorcismo-epiclesi sopra osservata.

Un altro mezzo per indicare il potere che sta dietro l'ingiunzione dell'esorcista è la preposizione *per*. La tabella seguente mette a confronto l'uso di *per* nei riti considerati.

[89] La punteggiatura differisce nel testo emendato di Ex 2004 §§ 62, 84 e altrove: «Recede ergo, Satan, in nomine Pa + tris et Fi + lii et Spiritus + Sancti». L'editore di Ex 2004 ha costantemente rimosso le virgole che nella formula trinitaria seguono P*atris* e F*ilii. L*a punteggiatura di Ex 1999 si è conformata a quella di RR 1953.

RR 1953	Ex 1999
Praecipio tibi ... ut per mysteria incarnationis, passionis, resurrectionis et ascensionis Domini nostri Jesu Christi, per missionem Spiritus Sancti, et per adventum ejusdem Domini nostri ad judicium, dicas mihi nomen tuum	
da locum Spiritui Sancto, per hoc signum sanctae + Crucis Jesu Christi Domini nostri [ex A]	da locum Spiritui Sancto, per hoc signum sanctae + crucis [imp III][90] recede per signum sanctae crucis [imp I]
Adjuro te, serpens antique, per judicem vivorum et mortuorum, per factorem tuum, per factorem mundi, per eum, qui habet potestatem mittendi te in gehennam [ex B]	
	recede per fidem et orationem Ecclesiae [imp I and imp II] Exorcizo te per Deum vivum, per Deum verum, per Deum sanctum [imp III]

In RR 1953 l'espressione «per questo segno di croce» (*per hoc signum sanctae Crucis*) compare una volta; in Ex 1999 compare due volte, sebbene sia facoltativa in entrambe le occasioni. Più significativamente, Ex 1999 introduce qualcosa di nuovo in entrambe le Formule imperative I e II, dando ordini al demonio «per la fede e la preghiera della Chiesa». Gli unici possibili precedenti nel rito anteriore si trovano nelle formule *imperat tibi* dell'esorcismo B, in cui si dice che la fede e l'intercessione dei santi «comandano» al demonio[91]. Sebbene negli antichi esorcismi ci siano precedenti di un impiego più ampio delle formule *per*, non sembra ci siano precedenti di appelli mediante la fede e la preghiera della Chiesa in generale (*per fidem et orationem Ecclesiae*); una simile categoria generale includerebbe i peccatori che sono nella Chiesa militante[92]. Una collezione di formule esorcistiche del IV secolo attribuita al «martire

[90] Qui e nel passo successivo C*rucis è* scritto con la maiuscola nel testo emendato di Ex 2004, ma è minuscolo in Ex 1999.

[91] RR 1953 § 2918: «Imperat tibi Deus + … Imperat tibi fides sanctorum Apostolorum Petri et Pauli, et ceterorum Sanctorum +. Imperat tibi Martyrum sanguis +. Imperat tibi continentia Confessorum +. Imperat tibi pia Sanctorum et Sanctarum omnium intercessio +. Imperat tibi christianae fidei mysteriorum virtus +».

[92] Come acuta, benché immaginaria esposizione del motivo per cui i demoni non possono essere minacciati con un appello alla "Chiesa" in generale, si considerino le parole del demonio Screwtape in C. S. Lewis, *The Screwtape Letters*, lettera 2, in *Mere Christianity & The Screwtape Letters, Complete in One Volume*, San Francisco 2003, 245: «One of our great allies at present is the Church itself. Do not misunderstand me. I do not mean the Church as we see her spread out through all time and space and rooted in eternity, terrible as an army with banners. That, I confess, is a spectacle which makes our boldest tempters uneasy. But fortunately it is quite invisible to these humans. All your patient sees is…».

Cipriano», per esempio, espelle i demoni per i misteri della passione, risurrezione e ascensione di Cristo e per le preghiere e il potere di angeli, patriarchi, profeti, martiri e santi – molti dei quali sono nominati[93]. Non una sola volta in queste lunghe formule si danno ordini al diavolo «per la fede e le preghiere della Chiesa».

La formula «Io ti esorcizzo per il Dio vivente» di Ex 1999 è vagamente parallela a «Io ti ordino … per il Giudice» di RR 1953. Tuttavia l'essenziale nozione di giudizio è stata espunta. Sia nella formula *Praecipio tibi* che nella formula *Adjuro te* del 1953 il giudizio è evocato come mezzo intimidatorio del demonio. Quel rito include numerosi riferimenti alla condanna e al castigo del demonio. Nell'esorcismo C, per esempio, si citano espressamente per il demonio le parole: «Allontanatevi (*discedite*) da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli» (Mt 25,41)[94]. Quel passo scritturistico, effettivamente, fornisce nel rito la legittimazione per rivolgere il comando *discedite* al diavolo e ai suoi angeli.

La nozione di fuoco eterno è una delle numerose evocazioni del castigo del demonio che si trovano nell'esorcismo maggiore di RR 1953. Esso presenta quattordici riferimenti distinti al castigo e alla condanna del demonio. Le fiamme della Geenna, le tenebre esteriori, i vermi che non muoiono e la spada affilata che esce dalla bocca del Signore, insieme al giudizio finale, sono tutti menzionati.

RR 1953	Ex 1999
gehennae ignibus [or 2]	
Praecipio tibi ... per **adventum** ejusdem Domini nostri **ad judicium**	
qui **venturus es(t) judicare** vivos et mortuos, et saeculum per ignem [or 3, ex B, ex C]	Qui **venturus es iudicare** vivos et mortuos et saeculum per ignem [39]
Adjuro te ... **per judicem** vivorum et mortuorum [ex B]	
da locum Christo ... qui te projecit in tenebras exteriores, ubi tibi cum ministris tuis **erit praeparatus** interitus [ex B]	
Quia quanto tardius exis, tanto magis tibi supplicium crescit [ex B]	
Ille enim te divinis verberibus tangit [ex C]	

[93] *Orationes exorcisticae Cypriani martyris*, in *Enchiridion euchologicum*, ed. E. Lodi, 431-440, §§ 674-678. Cfr. Sacramentario di Gellone, 356-358, §§ 2406-2408 e 2411.

[94] RR 1953 § 2922: «Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus».

Ille te perpetuis flammis urget, qui in fine temporum **dicturus est** impiis ... [ex C]	
Tibi enim, impie, et angelis tuis **vermes erunt**, qui numquam **morientur** [ex C]	
Tibi, et angelis tuis inexstinguibile **praeparatur** incendium [ex C]	
Ecce enim dominator Dominus proximat cito, et ignis **ardebit** ante ipsum, et **praecedet**, et **inflammabit** in circuitu inimicos ejus [ex C]	
Ille te excludit, qui tibi, et angelis tuis praeparavit aeternam gehennam; de cujus ore **exibit** gladius acutus [ex C]	

La tradizione degli esorcismi in generale tende a rappresentare il Signore come il Giudice che verrà in gloria e potenza. Sottolineare la mitezza e umiltà di Cristo nel suo mistero pasquale, come fa Ex 1999[95], significa riferirsi al passato, piuttosto che alla gloria di Cristo e al castigo del demonio presenti e futuri. In RR 1953, al contrario, le parole sopra riportate in neretto costituiscono riferimenti al futuro giudizio e castigo, compresa l'antica formula *qui venturus es(t) judicare vivos et mortuos*. Nell'esorcismo maggiore di Ex 1999 quell'antica formula compare una volta: alla fine della preghiera preparatoria del sacerdote[96]. Poiché questa preghiera va detta *secreto* (in silenzio), il suo uso cambia considerevolmente: essa non è più impiegata per minacciare il demonio con la prospettiva del giudizio futuro e del fuoco. Dato che questa preghiera è fornita *pro opportunitate*, la formula può non essere pronunciata affatto, nonostante il fatto che in Ex 1999 essa costituisca l'unico riferimento al futuro castigo o giudizio. C'è però un chiaro riferimento a una condanna del demonio che ha già avuto luogo: secondo la Formula imperativa I Dio ha «condannato» il demonio «con un giusto giudizio»[97]. Così Ex 1999 descrive la condanna del demonio come un evento del passato piuttosto che del futuro, evitando al tempo stesso qualsiasi menzione del suo castigo.

Si pensi alle parole della Legione di demoni nell'indemoniato geraseno riportate

95 Ex 1999 § 82 si riferisce a Cristo come *mitis Agnus*, dolce e mite Agnello, e menziona l'*humilitas* e *mansuetudo* di Cristo in una formula imperativa rivolta al demonio. Si consideri invece, nell'esorcismo B di RR 1953 § 2918, l'Agnello vittorioso che prevale su bestie apparentemente più forti: «Adjuro ergo te, draco nequissime, in nomine Agni immaculati, qui ambulavit super aspidem et basiliscum, qui conculcavit leonem et draconem». Cfr. AGOSTINO, *In Iohannis Evangelium tractatus VII*, 7 (CCSL 36, 70): «Qualis Agnus est, qui leonem occisus occidit? Dictus est enim diabolus leo circumiens et rugiens, quaerens quem deuoret; sanguine Agni uictus est leo».

96 Ex 1999 § 39.

97 Ex 1999 § 62: «iusto iudicio damnavit».

in Mt 8,29: «Sei venuto qui prima del tempo per tormentarci?» (*Venisti huc ante tempus torquere nos?*). Queste parole indicano che in un momento futuro i demoni saranno puniti a un grado più alto di quanto non lo siano ora o lo fossero prima, e che essi lo sanno. L'esorcismo C di RR 1953 cita queste parole, mentre l'esorcismo B allude chiaramente a questo passo[98]. Eppure questa importante pericope che descrive il potere esorcistico di Cristo non ricorre mai in Ex 1999: essa non è né citata né menzionata nei testi del rito o nel materiale introduttivo.

Non solo Ex 1999 evita riferimenti al giudizio e castigo del demonio, presente e futuro, ma omette anche passi biblici che descrivono lotte con il demonio avvenute dopo la passione, morte e risurrezione di Cristo. L'omissione prosegue in parte eliminando le figure scritturistiche che rappresentano il demonio o le influenze demoniache e quelle che rappresentano l'esorcista. RR 1953 contiene parecchie di queste figure:

Figura del demonio	Figura dell'esorcista
Faraone (or 2 ed ex C)	Mosè
Re Saul (ex C), cfr. 1Sam 16,23	Davide
Giuda Iscariota (ex C), cfr. Lc 22,3	
Simon Mago (ex C), cfr. At 8,9	Pietro Apostolo
Anania e Saffira (ex C), cfr. At 5	Pietro Apostolo
Erode (ex C), cfr. At 12,23	
Mago Elimas (ex C), cfr. At 13,8-11	Paolo Apostolo
Pitonessa [la schiava] (ex C), cfr. At 16,16-18	Paolo Apostolo

RR 1953 considera posseduti Giuda Iscariota ed Erode, ma non offre indicazioni che siano stati esorcizzati; di conseguenza essi non sono accompagnati da figure dell'esorcista. Nessuna di queste figure scritturistiche del demonio, del posseduto e dell'esorcista compare in Ex 1999[99]. Questo cambiamento evita di associare qualsiasi

[98] RR 1953 § 2918: «nec porcorum gregem ingredi praesumebas».

[99] *Foi chrétienne et démonologie* rispecchia una tendenza analoga, in quanto salta dai Vangeli alle lettere di Paolo, omettendo qualsiasi menzione degli esorcismi descritti negli Atti degli Apostoli. Questo documento, inoltre, evita completamente di trattare la possibilità della possessione dopo il ministero terreno di Cristo, il rito dell'esorcismo maggiore e la dannazione o castigo dei demoni. Alla fine, lo studio della Santa Sede riafferma semplicemente la dottrina del Concilio Lateranense IV (1215), che insegna che i demoni esistono e sono esseri spirituali, che sono stati creati da Dio e che Dio li ha creati buoni per natura (cfr. specialmente le pp. 844-850. 862). Così facendo, di fatto, *Foi chrétienne et démonologie* chiama in causa una tendenza, diffusa fra i teologi del tardo XX secolo, a ridurre i demoni a meri simboli o astrazioni. Ciononostante il documento tradisce, particolarmente riguardo all'argomento della possessione, tracce di una demonologia minimalistica che deriva da una lettura selettiva dei dati della

essere umano particolare al demonio. Tuttavia esso contribuisce di fatto ad una sistematica rimozione del materiale scritturistico che descrive la possessione diabolica e qualsiasi lotta con il demoniaco che abbia luogo al di fuori delle tentazioni di Cristo e del mistero pasquale.

Altre figure e allusioni scritturistiche cadono dal rito a causa di una riduzione del numero di titoli dati al demonio:

RR 1953	Ex 1999
	accusatorem et oppressorem (dep II)
adductor, mortis (ex A)[100]	adductor, mortis (imp III)
adversarius	adversarius
incursio adversarii (ex A)	
vetus adversarius (or B)	vetus adversarius (dep I)
angelis tuis (3x in ex C)	
apostatam (or 2)	
aspidem (ex B)	
auctor incestus (ex C)	
basiliscum (ex B)	
bestiam (or 2)	
caput, sacrilegiorum (ex C)	
causa discordiae (ex A)	
daemon/daemonium	daemon/daemonium

Scrittura e della Tradizione e che sembra soggiacere a Ex 1999. Anche l'eliminazione dell'ordine minore dell'esorcista, effettuata da papa Paolo VI con il Motu proprio *Ministeria quaedam* (15 agosto 1972), può essere interpretata come una "riluttanza" ad ammettere la realtà della possessione diabolica, come fa p. es. J. DALLEN, *Exorcism: Liturgy*, in *New Catholic Encyclopedia*, vol. V, New York 2003², 553. Papa Giovanni Paolo II fornisce un correttivo a tali interpretazioni di *Ministeria quaedam* e fa un passo in avanti rispetto a *Foi chrétienne et démonologie*, quando presenta «la verità che la Sacra Scrittura ha rivelato e che la Tradizione della Chiesa ha trasmesso su satana» in un'udienza generale intitolata «La caduta degli angeli ribelli» (13 agosto 1986), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. IX/2 (1986, luglio-dicembre), Città del Vaticano 1986, 361-366. Sottolineando la triplice attività di Satana (tentazione, possessione diabolica e influsso sulla società e sulla storia), Giovanni Paolo II insegna: «Non è escluso che in certi casi lo spirito maligno si spinga anche ad esercitare il suo influsso non solo sulle cose materiali, ma anche *sul corpo dell'uomo*, per cui si parla di "possessioni diaboliche"» (365, § 9).

100 In questa tabella una virgola indica che ho invertito l'ordine delle parole del rito al fine di mettere i sostantivi in ordine alfabetico.

crudelem daemonem (or 3)	daemonia (39)
daemones (or 3)	daemones (39)
daemonio meridiano (or 2)	
	daemonum venantium (50)
	deceptor humani generis (imp I)
declinator, justitiae (ex A)	
diaboli (or B)	diaboli (2x in dep I; dep II; dep III)
dirissime (ex B)	
doctor, haereticorum (ex C)	
Draco	Draco
draco nequissime (ex B)	
draconem (ex B)	
	maledicte draco (imp III)
nequissimum draconem (or 2)	
excitator dolorum (ex A)	excitator dolorum (imp III)
filius iniquitatis (§ 2894)	
fomes vitiorum (ex A)	
hostis, antiquus terrae (or B)	
hostis generis humani (ex A)	hostis humani generis (imp III)
	hostis humanae salutis (imp I)
impie (2x in ex C)	
impiissime (ex B)	
incitator invidiae (ex A)	
incursio satanae (ex C)	
Inimicus	inimicus
inimice fidei (ex A)	inimice fidei (imp III)
	vetus hominis inimice (imp II)
virtutis inimice (ex B)	virtutem inimici (§ 39)
	inimico (dep III)
inventor, totius obscoenitatis (ex C)	
legio (ex A)	

legionibus (ex C)	
leonem (ex B)	
magister, actionum pessimarum (ex C)	
maledicti (ex C)	
	Malo (64)
	maligni (dep I)
origo avaritiae (ex A)	
partes adversae (§ 2910)	partes adversae (§ 58)
	pater mendacii
	pater mendacii (imp II; imp III)
	patre mendacii (dep I)
persecutor, innocentium (ex B)	
phantasma (ex A; ex C)	
princeps maledicti homicidii (ex C)	
	potestate, aliena (dep I)
	princeps huius mundi (imp I)
proditor gentium (ex A)	
radix, malorum (ex A)	radix, malorum (imp III)
raptor, vitae (ex A)	
rugientem, illum (or 2)	
satan/satanas	satan/satanas
	satan (4x in imp I; imp II)
satana (ex A)	
satanas (or 3)	satanas (§ 39)
	satanae (2x in § 56, rinunce)
scelerate (ex C)	
scorpiones (or 3)	
seductor	Seductor
seductor hominum (ex A)	seductor hominum (imp III)
seductor (ex B and ex C)	
serpens	Serpens

serpentes (or 3)	
serpens antique (ex B)	serpentis antiqui (dep I)
spiritus immunde	
spiritus immunde (Praec)	spiritus immunde (imp II)
immundum spiritum (or A)	
	immundo spiritu (dep I)
immundissime spiritus (ex A; ex C)	immundissime spiritus (imp III)
immundi spiritus (or B)	
immundis spiritibus (ex B)	
	spirituum, infernalium (dep II)
spiritus iniquitatis (or post lib)	spiritus iniquitatis (§ 64)
	spiritum malignum (§§ 39, 48)
	spiritus, malignos (§ 59)
tentator, impius (or B)	
transgressor (ex B)	
tyrannum (or 2)	

Ex 1999 utilizza una serie di titoli che non si trovano in RR 1953. Molti di essi rappresentano nuove combinazioni di termini che si trovano nel rituale precedente, fra cui *malignos spiritus* (59), *spiritum malignum* (39. 48), *vetus hominis inimice* (imp II) e *deceptor humani generis* (imp I). Due aggiunte presenti solo in Ex 1999 rappresentano l'introduzione di titoli con chiari precedenti scritturistici: *princeps huius mundi* (imp I; cfr. Gv 12,31; 14,30; 16,11) e *pater mendacii* (imp II, imp III, cfr. pure dep I; cfr. Gv 8,44). Il rito del 1999 predilige decisamente diversi termini che ricorrono abbastanza raramente in RR 1953: *daemon/daemonium*, *diabolus* e *satan/satanas*, l'ultimo dei quali ricorre ora otto volte. Alcuni titoli (come *spiritus immunde*) sono conservati, ma usati meno di frequente[101].

D'altro canto, numerosi titoli che apparivano nel rito precedente non sono ripresi in Ex 1999. Essi comprendono il termine *legio* e titoli che associano il demonio a vizi o a certi tipi di esseri umani: *princeps maledicti homicidii*, *innocentium persecutor*, *auctor incestus*, *incitator invidiae*, *totius obscoenitatis inventor*, *causa discordiae* ed *haereticorum doctor*. L'uso del termine *draco* è ridotto da tre occorrenze a una, mentre

[101] L'uso di questo titolo, nelle formule esorcistiche, risale all'iscrizione sepolcrale, datata al II secolo, citata come *Exorcismus* in *Enchiridion euchologicum*, ed. E. Lodi, 150, § 272: «Vede ergo, / inmondissime spirete Tartaruce».

scompare completamente l'uso di animali non mitici come figure del demonio: *aspis*, *basiliscus*, *bestia*, *scorpio*, *leo* e, per estensione, *rugiens*. Parecchie di queste figure hanno chiari precedenti scritturistici. Si consideri, per esempio, il salmo 90 (*Qui habitat in protectione Altissimi*), che è carico di interesse demonologico per il fatto che Satana lo cita quando tenta Cristo: «Sulle loro mani ti porteranno, perché non inciampi nella pietra il tuo piede. Camminerai su aspidi e vipere, schiaccerai leoni e draghi»[102]. Il leone compare anche in 1Pt 5,8, che descrive il diavolo, «il vostro avversario», come un «leone ruggente». Eppure *leo*, *adversarius*, *rugiens*, *aspis* e *basiliscus* sono assenti dalle formule esorcistiche di Ex 1999. Questa lacuna può essere stata occasionata dal principio che impone l'omissione di riferimenti all'azione diabolica nel tempo cristiano dopo la risurrezione.

L'ultima tabella presenta espressioni contenenti verbi principali alla terza persona con cui ci si rivolge al demonio per descrivere ciò che Dio o la Chiesa gli ha fatto, sta facendo o farà.

RR 1953	Ex 1999
Imperat tibi	tibi imperat
Ipse (Dominus noster Jesus Christus) [ex A]	Dominus noster Iesus Christus, sapientia Patris et splendor veritatis [imp II]
	Christus [imp III]
Deus [ex B]	
majestas Christi [ex B]	
Deus Pater [ex B]	
Deus Filius [ex B]	
Deus Spiritus Sanctus [ex B]	
sacramentum crucis [ex B]	
fides sanctorum [ex B]	
Martyrum sanguis [ex B]	
continentia Confessorum [ex B]	
pia Sanctorum et Sanctarum omnium intercessio [ex B]	

[102] Sal 90,12-13: «In manibus portabunt te ne forte offendas ad lapidem pedem tuum / super aspidem et basiliscum ambulabis et conculcabis leonem et draconem»; cfr. Mt 4,6; Lc 4,11. Il salmo 90 è elencato nell'esorcismo maggiore di RR 1953 § 2928 ed è incluso, *pro opportunitate*, in Ex 1999 § 50; il punto, qui, è che le figure che si trovano nel salmo (eccetto il drago) non si trovano nelle formule esorcistiche di Ex 1999. Per contrasto, cfr. l'esorcismo B in RR 1953 § 2918, citato sopra alla nota 94.

	christianae fidei mysteriorum virtus [ex B]	
	Verbum + caro factum [ex B]	
	natus + ex Virgine [ex B]	
	Jesus + Nazarenus [ex B]	
Ille te		
	divinis + verberibus tangit [ex C]	
	perpetuis flammis urget [ex C]	
	ejicit [ex C]	
	expellit [ex C]	
	excludit [ex C]	
		tibi praecipit Iesus Christus [imp II]
qui te		qui te
	de supernis caelorum in inferiora terrae demergi praecepit [ex A]	de supernis caelorum in inferiora terrae demergi praecepit [imp III]
	habet potestatem mittendi te in gehennam [ex B]	
	Cruci suae subjugavit [ex B]	
	spoliavit [ex B]	spoliavit in cruce [imp I]
	victum ligavit [ex B]	
	projecit in tenebras exteriores [ex B]	
	exire praecepit ab homine [ex B]	
	in tuis sedibus vicit [ex C]	in deserto vicit [imp I]
	in abyssum demersit [ex C]	
	fugavit [ex C]	
	damnavit [ex C]	
	manifeste stravit [ex C]	
	percussit [ex C]	
	caecitatis caligine perdidit [ex C]	
	exire praecepit [ex C]	
		in horto superavit [imp I]
		eiecit [imp II]
		te iubet Dominus noster Iesus Christus [imp II]

L'*imperat tibi*, che nell'esorcismo maggiore di RR 1953 compare quindici volte, in Ex 1999 è ridotto a due occorrenze (come *tibi imperat*). Nel rito precedente il demo-

nio riceveva ingiunzioni non solo mediante le Persone della Trinità nella loro divinità e mediante il Verbo incarnato, ma anche mediante il «sacramento della croce», la fede dei santi, il sangue dei martiri, l'intercessione di tutti i santi, la continenza dei confessori e il potere dei misteri della fede cristiana.

Come ultima osservazione grammaticale, RR 1953 rivolge al demonio diverse domande. In realtà, tutte e tre le formule di esorcismo pongono al demonio domande retoriche. L'esorcismo A domanda: «Perché rimani e resisti, pur sapendo che Cristo Signore manda in rovina le tue vie?». Nell'esorcismo B l'esorcista pone le domande seguenti: «Ma perché resisti selvaggiamente? Perché ti opponi temerariamente?». Nell'esorcismo C si legge: «Ma perché indugi qui ancora a lungo?»[103]. L'esorcismo maggiore di Ex 1999, invece, non pone domande al demonio.

6. Conclusione[104]

Il rito dell'esorcismo maggiore di Ex 1999 può essere condensato in una parola: *celebratio*. Un editore che ha emendato l'introduzione per l'edizione del 2004 ha trovato problematica la designazione dell'esorcismo maggiore come *celebratio liturgica* e ha quindi modificato l'espressione in *actio liturgica*[105]. La nozione di esorcismo come "celebrazione" rimane però in diversi punti, fra cui una rubrica che concede all'esorcista l'opportunità di preparare l'assemblea «per la celebrazione»[106]. Questa parola, in realtà, riassume la differenza radicale di tono teologico tra l'esorcismo maggiore di Ex 1999 e quello di RR 1953.

L'esorcismo maggiore di RR 1953 è un'arma per il sacerdote esorcista che agisce con il potere di Cristo e affronta il demonio che è personalmente presente qui e ora.

---

103 RR 1953 § 2914: «Quid stas, et resistis, cum scias, Christum Dominum vias tuas perdere?»; § 2918: «Sed quid truculente reniteris? quid temerarie detrectas?»; § 2922: «Sed quid diutius moraris hic?».

104 Esprimo i miei ringraziamenti a quei colleghi che hanno offerto preziosi commenti agli abbozzi di questo saggio: Stephen Beall, Robert Fastiggi, Michael P. Foley, Samuel Weber, O.S.B. e un classicista che desidera rimanere anonimo. Ringrazio anche P. Neil J. Roy, che ha ampiamente oltrepassato il suo ruolo di editore con l'aiuto nella preparazione di questo saggio per la pubblicazione. Questo lavoro è stato presentato per la prima volta al convegno del Research Institute for Catholic Liturgy, "*Sacrificium laudis*: The Medina Years", celebrato a Clarkston, Michigan, nell'ottobre del 2005; esso ha tratto vantaggio dalle domande e dai suggerimenti di parecchi partecipanti.

105 Ex 1999 § 11: «Inter haec adiutoria, sollemnis, quod et magnus appellatur, praecellit exorcismus maior, qui celebratio liturgica est». Nella versione emendata di Ex 2004 questa frase rimane identica, eccetto che per la sostituzione di *celebratio* con *actio*.

106 Ex 2004 § 40: «Tunc potest fidelem a diabolo vexatum ceterosque adstantes, brevissimis verbis atque humaniter, ad celebrationem disponere»; Ex 2004 § 40: «Si ad exorcismum celebrandum quidam selecti circumstantes admittendi videntur…».

Per liberare un uomo tenuto in schiavitù l'esorcista, con formule antiche ed esplicitamente imperative, ingiunge al demonio di andarsene. Il nome di Cristo e la minaccia dell'imminente giudizio e castigo sono evocati per minacciare il demonio e mostrare il potere che sta dietro alle ingiunzioni. I testi impiegano senza inibizioni linguaggio e immagini tratti dalle pericopi della Vulgata che narrano esorcismi e la lotta con il demonio, che continua anche dopo il compimento del mistero pasquale di Cristo.

L'esorcismo maggiore di Ex 1999 è un sacramentale che deriva la propria forza dalla preghiera della Chiesa, com'è manifesto soprattutto nelle formule "deprecatorie" o "di supplica". Per mezzo di questo rito, la Chiesa celebra la vittoria di Cristo sul male mediante il mistero pasquale, che dal punto di vista temporale appartiene al passato. Invece di rivolgersi al demonio, atto ora completamente facoltativo, l'esorcismo maggiore del 1999 chiede a Dio Padre, con ripetute epiclesi, di inviare lo Spirito Santo sul cristiano vessato, richiamando anamneticamente la vittoria di Cristo nel mistero pasquale e l'inserzione in esso del cristiano vessato mediante il Battesimo. Il rito ignora passi-chiave della Scrittura, fra cui la guarigione dell'indemoniato geraseno e gli esorcismi riportati negli Atti. In Ex 1999 è parimenti assente l'abbondanza di figure bibliche del demonio e il linguaggio biblico, conservato in RR 1953, che descrive la lotta permanente con il demonio. Ex 1999 si distacca dalla Scrittura e dalla tradizione degli esorcismi maggiori anche alterando la grammatica dell'esorcismo mediante usi inediti di verbi come *adiuro*, mediante una drastica riduzione dei verbi alla terza persona che descrivono ciò Dio o la Chiesa fanno al demonio, mediante la scomparsa di verbi come *praecipio* e mediante slittamenti nell'uso delle formule *per*.

Le formule dell'esorcismo maggiore di RR 1953, che si possono far risalire alle origini stesse dei libri liturgici latini, non supportano la comprensione teologica dell'esorcismo che traspare in studiosi come Balthasar Fischer e Achille M. Triacca, che dopo il Concilio Vaticano II hanno lavorato alla revisione del *Rituale Romanum*. Le formule antiche, perciò, sono state espunte. Solo espressioni isolate tratte da esse sopravvivono nell'esorcismo maggiore di Ex 1999/2004, soprattutto nella facoltativa Formula imperativa III. In breve, attente analisi teologiche, storiche e letterarie dimostrano che il rito dell'esorcismo maggiore non è stato «attentamente riveduto alla luce della sana tradizione»[107] secondo il mandato del Concilio Vaticano II. Il rito dell'esorcismo maggiore è stato piuttosto riscritto per essere adattato a opinioni sperimentali e tendenziose su possessione ed esorcismo. È merito del cardinal Medina Estévez e dell'allora cardinale Joseph Ratzinger aver garantito agli esorcisti di tutto il mondo l'uso dell'affidabile rito di esorcismo del *Rituale Romanum* del 1953.

---

[107] CONCILIO VATICANO II, Costituzione sulla sacra Liturgia *Sacrosanctum concilium*, 4: «… optat ut, ubi opus sit, caute ex integro ad mentem sanae traditionis recognoscantur et novo vigore, pro hodiernis adiunctis et necessitatibus, donentur».

Riassunto

L'A. esamina il nuovo rito dell'esorcismo maggiore, pubblicato nel 1999 e ristampato nel 2004 in versione emendata, mettendolo a confronto con il rito precedente, contenuto nel *Rituale Romanum* del 1953. Mediante accurate comparazioni letterarie van Slyke dimostra che, mentre quest'ultimo rivela una continuità strettissima con il Rituale del 1614 e con le fonti altomedievali (i cui testi, per certe espressioni, potrebbero risalire agli albori della storia cristiana), il rito postconciliare è formato in massima parte da preghiere di nuova composizione e conserva ben pochi elementi di quello precedente. Esso, in effetti, è concepito più come *azione liturgica* volta all'edificazione dei fedeli che come potente arma spirituale contro il demonio a beneficio dell'ossesso. La conclusione dell'A. è che il rito di esorcismo, di fatto, non è stato «attentamente riveduto alla luce della sana tradizione», ma «riscritto per essere adattato a opinioni sperimentali e tendenziose».

Abstract

The author examines the new rite of major exorcism, published in 1999 and reprinted in 2004 in a corrected version. He confronts it with the precedent rite, contained in the *Rituale Romanum* of 1953. By precise literary comparisons, van Slyke shows that the ritual of 1953 reveals a strict continuity with the ritual of 1614 and with the early medieval sources (whose texts, in certain expressions, could go back until the origins of Christian history). The major part of the postconciliar rite is formed by prayers composed recently and conserves few elements of the precedent ritual. It is conceived more as "liturgical action" for the edification of the faithful than as potent spiritual arm against the devil for the benefit of the possessed. The conclusion of the author is that the rite of exorcism, as a matter of fact, was not «revised carefully in the light of sound tradition», but «rewritten in order to accommodate experimental and tendentious opinions on possession and exorcism».

Donal Anthony Foley

Comprendere Medjugorje

Visioni celesti o inganno religioso?

Ancora oggi moltissimi fedeli sono in attesa di una valutazione autorevole della Santa Sede per ciò che riguarda l'origine soprannaturale delle presunte apparizioni mariane a Medjugorje iniziate il 24 giugno del 1981. Si tratta di un intervento autentico della Madre di Dio, umile e obbediente? O vi è stato un inizio sano, in seguito però degenerato?

L'autore, esperto di apparizioni mariane nell'età moderna, svela in queste pagine alcuni elementi preoccupanti già nei primi giorni del fenomeno, partendo dalla trascrizione delle interviste fatte ai veggenti dai francescani. Questi testi, per la prima volta tradotti in italiano, vengono qui analizzati con precisione, così anche tutte le altre questioni legate a Medjugorje: il contesto storico, le originarie connessioni con il Rinnovamento Carismatico, le figure dei "veggenti", la natura dei "messaggi", la forza della propaganda, a cui sono da ricollegare anche i cosiddetti "studi scientifici", e tanto altro ancora.

Un libro coraggioso, chiaro e documentato il cui obiettivo non è quello di convincere, né tantomeno di forzare nessuno, bensì informare criticamente il lettore libero da manipolazioni e mistificazioni, con l'auspicio che si possa finalmente procedere ad un sano discernimento tra fenomeni pseudo-mistici e veri interventi del Cielo.

L'Autore

DONAL ANTHONY FOLEY (1956), scrittore, con una formazione in scienze umane e teologia, dirige la casa editrice Theotokos Books (www.theotokos.org.uk). Esperto di apparizioni mariane nell'età moderna, è Segretario dell'Apostolato Mondiale di Fatima in Inghilterra e Galles. In particolare si è occupato degli eventi di Fatima e delle presunte mariofanie di Medjugorje. Tra le diverse pubblicazioni, tradotto in italiano: *Il libro delle apparizioni mariane. Influenza e significato nella storia dell'uomo e nella Chiesa* (Gribaudi 2004).



PREFAZIONE DI MARCO CORVAGLIA

TRADUZIONE DI ANDREA SANDRI

COLLANA: MARIOLOGIA

IN COLLABORAZIONE CON EUPRESS FTL

CRISTIANESIMO E MONDO MODERNO

MORALE E SPIRITUALITÀ

PAGINE: 504

PREZZO: EUR 25,00

ISBN: 978-88-6879-510-8

IN LIBRERIA DAL 5 OTTOBRE 2017

CANTAGALLI

EDIZIONI CANTAGALLI S.R.L. | Strada Massetana Romana, 12 | 53100 Siena | Italy

Tel. +39 0577 42102 | Fax +39 0577 45363

www.edizionicantagalli.com | ufficiostampa@edizionicantagalli.com

Il satanismo fra realtà e mito

Massimo Introvigne*

1. Alla ricerca del satanismo

Il satanismo è un fenomeno che desta attenzione e preoccupazione in numerosi ambienti. Nella letteratura giornalistica, è spesso confuso con fenomeni diversi come la stregoneria del Medioevo e della prima età moderna, la magia cerimoniale, la neo-stregoneria, il neo-paganesimo, la corrente "thelemita" che origina dalle idee dell'esoterista inglese Aleister Crowley (1875-1947), da cui va invece rigorosamente distinto[1]. Nella letteratura giornalistica qualsiasi ritrovamento di residui rituali (candele rosse o nere, pupazzi, calici) è spesso immediatamente riferito al satanismo, mentre potrebbe trattarsi appunto di altre forme di magia o di religiosità. Il satanismo in senso stretto è un movimento che s'interessa al personaggio chiamato Diavolo o Satana nella Bibbia, e ne fa il punto di riferimento principale della sua ritualità. "Satana" può essere considerato semplicemente uno stato di coscienza superiore dell'uomo (come nel satanismo "razionalista", che talora tende verso l'ateismo militante), ovvero un personaggio preternaturale (nel satanismo "occultista" o "teista"): ma la centralità di Satana nel discorso e nel rituale – diversa da qualche semplice riferimento metaforico di carattere anticristiano, che si ritrova in numerosi gruppi – è essenziale perché si possa parlare di satanismo.

Il satanismo si muove nella storia secondo un andamento che può essere definito

* Massimo Introvigne è fondatore e direttore del CESNUR, Centro Studi sulle Nuove Religioni. Nel 2011 ricoprì il ruolo di Rappresentante dell'OSCE per combattere il razzismo, la xenofobia, l'intolleranza e la discriminazione. Nel 2012, è stato nominato presidente dell'Osservatorio della Libertà Religiosa fondato dal Ministero degli Affari Esteri italiano e dalla Città di Roma. Indirizzo: CESNUR, Via Confienza 19, I-10121 Torino.

1 Cfr. sul punto M. Introvigne, *Satanism. A Social History*, Leiden 2016. Cfr. pure R. Van Luijk, *Children of Lucifer. The Origins of Modern Religious Satanism*, Oxford-New York 2016.

"pendolare". Piccoli gruppi di satanisti salgono all'onore delle cronache. Poiché l'adorazione esplicita del Male è, per definizione, intollerabile, la presenza dei gruppi satanisti – per quanto piccoli – determina reazioni che si manifestano rapidamente come sproporzionate, e che attribuiscono ai gruppi che praticano il satanismo una dimensione, un rilievo, una capacità di influire sulle vicende anche sociali e politiche che in realtà non hanno. Questo anti-satanismo organizzato – fra l'altro facilmente infiltrato da millantatori – finisce per essere screditato dai suoi stessi eccessi. Il discredito in cui cade l'anti-satanismo permette il riemergere di nuovi gruppi di satanisti, per un certo periodo di tempo tollerati dalla società, finché si determina una nuova reazione, e così via.

2. Proto-satanismo (XVII-XVIII secolo)

Il satanismo si manifesta per la prima volta nel gruppo attivo ai margini della corte del re di Francia Luigi XIV (1638-1715) intorno a Catherine La Voisin (1637?-1680) e ad altre cartomanti e veggenti, parte di un sottobosco magico fiorente nella Parigi dell'epoca[2]. Questo sottobosco conta anche sull'aiuto di sacerdoti cattolici rinnegati, come l'*abbé* Étienne Guibourg (1603-1686), che forniscono le ostie consacrate ritenute essenziali per il successo dei riti. Se si crede ai documenti di polizia dell'epoca – che possono contenere esagerazioni, ma appaiono nel complesso attendibili, e vanno letti nel contesto della subcultura magica del XVII secolo – la La Voisin avrebbe organizzato per dame di corte, fra cui Françoise Athénaïs, marchesa de Montespan (1640-1707), favorita del re, le prime "Messe nere" (l'espressione nasce appunto in questa occasione) nelle quali il Diavolo sarebbe stato adorato per ottenere favori o vantaggi materiali. Dopo la scoperta, la repressione – affidata a un tribunale speciale detto "Camera ardente" – si arresta per timore di indagini troppo approfondite sulle dame di corte: la La Voisin, insieme ad altre veggenti, è comunque condannata a morte, mentre Guibourg muore in carcere.

Questo episodio scandaloso ma circoscritto acquista un'enorme notorietà europea grazie alle gazzette, in un'epoca in cui la stampa comincia a diventare socialmente importante. Così sorgono, sia pure in proporzioni modeste, imitatori. Cerimonie sataniche sono celebrate nel Settecento in Italia – nel Ducato di Modena, ai margini più discutibili dell'eresia quietista[3] –; in Inghilterra, fra i libertini che si riuniscono all'abbazia di Medmenham intorno a sir Francis Dashwood (1708-1781), che danno

---

[2] La migliore ricostruzione dell'episodio è quella di L. Wood Mollenauer, *Strange Revelations. Magic, Poison, and Sacrilege in Louis XIV's France*, University Park (Pennsylvania) 2006.

[3] Cfr. G. Orlandi, *La fede al vaglio. Quietismo, Satanismo e massoneria nel Ducato di Modena tra Sette e Ottocento*, Modena 1988.

tuttavia al satanismo un'impronta ludica, razionalista e anti-clericale[4]; e forse in Russia[5], dove peraltro le fonti sono scarse.

In ogni caso, questo proto-satanismo determina una prima epidemia di anti-satanismo, che finirà per attribuire all'azione occulta dei satanisti due fenomeni a diverso titolo sconvolgenti per il mondo cristiano: la Rivoluzione francese e lo straordinario successo dello spiritismo. Naturalmente, occorre distinguere fra interpretazioni – che, sul piano metafisico e teologico, hanno certamente un carattere del tutto serio – che considerano l'azione del diavolo causa *remota* della Rivoluzione francese e dei successi spiritisti, e tesi più immediate che vedono dietro ogni giacobino e ogni spiritista l'azione *diretta* del demonio tramite i suoi agenti, i satanisti, che rimarrebbero nell'ombra. La letteratura secondo cui una congrega segreta di satanisti ha diretto in modo sotterraneo i principali avvenimenti dell'epoca della Rivoluzione cade così facilmente in semplificazioni di tipo "complottista" e in eccessi grotteschi. Questo stile di pensiero va dalle opere anti-rivoluzionarie del sacerdote Jean-Baptiste Fiard (1736-1818)[6] fino ai testi paradossali di Alexis-Vincent-Charles Berbiguier (1764-1842), che vede dietro ogni evento negativo l'opera di satanisti capaci di trasformarsi in *farfadet*, in "folletti" invisibili[7].

3. Primo satanismo (dal XIX secolo agli anni 1950)

Secondo l'effetto "pendolare" cui si è fatto cenno, l'anti-satanismo è così sufficientemente screditato perché negli anni che vanno dal 1850 al 1890 possa forse sorgere in Francia e in Belgio, relativamente indisturbato, un piccolo movimento satanista. Le informazioni su questo movimento sono incerte e ambigue, e provengono spesso da personaggi che – pure avendo veramente indagato nella subcultura occultista – talora ne fanno in qualche modo parte, ovvero mescolano la fantasia con la realtà, come il giornalista Jules Bois (1868-1943)[8]. Quest'ultimo è uno dei principali informatori

---

4 Cfr. E. Towers, *Dashwood: The Man and the Myth*, Wellingborough 1986; E. Lord, *The Hell-Fire Clubs. Sex, Satanism, and Secret Societies*, New Haven-London 2008.

5 Cfr. V. Boss, *Milton and the Rise of Russian Satanism*, Toronto-Buffalo-London 1991; K. A. Groberg, «T*he Shade of Lucifer's Dark Wing»: Satanism in Silver Age Russia*, in B. Glatzer Rosenthal (ed.), *The Occult in Russian and Soviet Culture*, Ithaca-London 1997, 99-133.

6 Cfr. J. Marx, *L'abbé Fiard et ses sorciers*, in Studies on Voltaire and the Eighteenth Century 124 (1974) 253-269; D. Armando, *Des sorciers au mesmérisme: l'abbe Jean- Baptiste Fiard (1736–1818) et la théorie du complot*, in Mélanges de l'École française de Rome–Italie et Méditerranée modernes et contemporains (online) 126/1 (2014), in http://mefrim.revues.org/1751.

7 Cfr. A. Gélinas, *Le «Fléau des farfadets»*, in Postures 11 (2009) 17-32.

8 Cfr. D. Dubois, *Jules Bois (1868–1943). Le reporter de l'occultisme, le poète et le féministe de la Belle*

del romanziere Joris-Karl Huysmans (1848-1907), che nel 1891 pubblica il romanzo *Là-bas* ("Nell'abisso")[9]. Questo testo contiene la più famosa descrizione letteraria di una "Messa nera", che è servita da modello a numerosi satanisti in carne e ossa del Novecento. Si sa oggi che, nel romanzo, Huysmans ha utilizzato – certo rielaborandole – informazioni relative a vere o presunte esperienze negli ambienti satanisti della sua amica Berthe Courrière (1852-1916)[10], in seguito alle quali egli riteneva credibili le accuse rivolte al sacerdote belga Louis Van Haecke (1829-1912) – la cui effettiva colpevolezza costituisce ancora oggi argomento di fervente dibattito fra gli storici[11] – di celebrare Messe nere e di essere un importante capo satanista.

Le attività dei satanisti francesi e belgi denunciate, a torto o a ragione, da Huysmans determinano – ancora seguendo lo schema "pendolare" – un'ondata di anti-satanismo particolarmente virulenta. Ai satanisti – riuniti in una misteriosa setta, il palladismo – sono attribuite in particolare tutte le attività della massoneria, all'epoca impegnata in un duro scontro con la Chiesa Cattolica. Léo Taxil (pseudonimo di Marie-Joseph-Antoine-Gabriel Jogand, 1854-1907), un massone autore di virulente opere anti-clericali di carattere pornografico, nel 1885 annuncia la sua clamorosa conversione al cattolicesimo. Dopo la pubblicazione di *Là-bas* di Huysmans, produce, con alcuni collaboratori, in pochi anni decine di opere e migliaia di pagine in cui rivela le attività dei palladisti che, ispirati direttamente da Satana, guidano segretamente la massoneria e controllano numerosi governi europei. Molti avversari della massoneria gli credono, ma non tutti; altri – nello stesso mondo cattolico – sospettano un inganno. Finalmente, di fronte alle pressioni, Taxil annuncia una conferenza pubblica in cui chiarirà tutti i dubbi. A Parigi, il 19 aprile 1897, confessa di avere semplicemente simulato la sua conversione e di avere completamente inventato la storia del palladismo per prendersi gioco dell'estrema credulità dei cattolici[12].

La vicenda di Taxil rimane problematica e oscura – è certo che abbia abilmente mescolato documenti veri e falsi, mentre rimane un dubbio sulle sue motivazioni ultime – ma, per quanto riguarda il satanismo, il prevedibile effetto è quello di fare riemergere satanisti autentici che – per paura di essere confusa con le provocazioni del famoso impostore – la stampa, nei primi anni del ventesimo secolo, tratta con indulgenza e perfino con simpatia. È il caso di Maria de Naglowska (1883-1936), che

Époque, Marseille 2004.

9 J.-K. Huysmans, *Là-bas*, Paris 1891.

10 Cfr. J. Vinchon, *Guillaume Apollinaire et Berthe Courriere inspiratrice de «La-bas»*, in Les Cahiers de la Tour Saint-Jacques 8 (1963) 162-165.

11 Cfr. H. Bossier, *Un Personnage de roman: le chanoine d'Ocre de «Là-bas» de J.-K. Huysmans*, Bruxelles-Paris 1943; L. Massignon, *Le Témoignage de Huysmans et l'affaire Van Haecke*, in Les Cahiers de la Tour Saint-Jacques 8 (1963) 166-179; R. Griffiths, *The Reactionary Revolution. The Catholic Revival in French Literature, 1870-1914*, London 1966.

12 La più ampia ricostruzione della vicenda Taxil è in M. Introvigne, *Satanism*, 158-226.

apre a Parigi un Tempio di Satana, descritto con singolare indulgenza dalla stampa e giustificato da una complessa quanto bizzarra teologia[13]. Pressoché contemporanee sono le attività in Danimarca di Ben Kadosh, pseudonimo di Carl William Hansen (1872-1936), il cui satanismo "luciferiano" – che trae forse ispirazione anche da Taxil – rimane per decenni ignoto fuori del suo Paese, fino alla fondazione nel 2005 di una Chiesa Neo-Luciferiana che s'ispira alle sue idee, presente in Danimarca, Svezia e Stati Uniti[14]. In Polonia il letterato Stanisław Przybyszewski (1868-1927) elabora il primo sistema satanista organico dal punto di vista dottrinale, ma è dubbio che i suoi seguaci abbiano mai dato vita a movimenti organizzati[15].

Sono anche questi gli anni in cui si esercita sull'ambiente satanista l'influenza di Aleister Crowley. A rigore non satanista – e anzi polemico con i satanisti –, Crowley scrive nella sua opera *Magick* che «il Diavolo non esiste. È un falso nome inventato dai Fratelli Neri per implicare un'Unità nella loro ignorante confusione di dispersioni», e che i satanisti praticano solo «una forma pervertita di magia»[16]. Secondo Crowley, i satanisti sbagliano perché credono che il Diavolo esista veramente come persona. Per questo – come scrive nella sua autobiografia – i satanisti dell'Ottocento «con tutta la loro pretesa devozione a Lucifero o Belial (…) erano nel loro spirito sinceri cristiani, e per di più cristiani inferiori, giacché i loro metodi erano puerili»[17]. D'altro canto, per quanto riguarda i rituali, Crowley rimane una fonte continua di ispirazione per tutto il satanismo successivo. Alcuni gruppi di derivazione crowleyana si avvicinano al satanismo, come avviene nel caso della *Fraternitas Saturni* in Germania, almeno nella sua prima fase[18]. Un anello di collegamento importante tra Crowley e il satanismo successivo è costituto da John Whiteside Parsons (1914-1952), un ingegnere e scienziato californiano, celebre esperto di esplosivi, che elabora nella Loggia Agapé le idee dell'esoterista inglese trasformandole in un culto dell'Anticristo[19].

---

13 Cfr. M. Pluquet, *La Sophiale, Maria de Naglowska: sa vie, son oeuvre*, Paris 1993; H.-T. Hakl, *Maria de Naglowska and the Confrerie de la Flèche d'Or*, in Politica Hermetica 20 (2006) 113-123.

14 Cfr. P. Faxneld, *The Strange Case of Ben Kadosh: A Luciferian Pamphlet from 1906 and its Current Renaissance*, in Aries: Journal for the Study of Western Esotericism 11/1 (2011) 1-22.

15 Cfr. P. Faxneld, *Witches, Anarchism, and Evolution: Stanislaw Przybyszewski's Fin-de-Siecle Satanism and the Demonic Feminine*, in P. Faxneld – J. A. Petersen (edd.), *The Devil's Party. Satanism in Modernity*, Oxford-New York 2013, 53-77.

16 A. Crowley, *Magick*, York Beach 1974, 296 e 220.

17 A. Crowley, *The Confessions of Aleister Crowley. An Autohagiography*, London-Boston-Henley 1979, 126.

18 Cfr. V. Lechler, *Die ersten Jahre der Fraternitas Saturni*, Stuttgart 2015.

19 Cfr. J. Carter (pseud.), *Sex and Rockets. The Occult World of Jack Parsons*, Venice 1999; e (con molte riserve) G. Pendle, *Strange Angel. The Otherworldly Life of Rocket Scientist John Whiteside Parsons*, New York 2005.

4. Satanismo contemporaneo (dal 1966 a oggi)

Con Parsons ci troviamo alla vigilia del vero e proprio satanismo contemporaneo, che nasce con un cineasta *underground* di Hollywood, Kenneth Anger, e con il suo amico Anton Szandor LaVey (pseudonimo di Howard Stanton Levey, 1930-1997), fondatori nel 1961 di un'organizzazione chiamata Magic Circle e nel 1966 della Chiesa di Satana. Negli stessi anni Mary Ann Maclean (1931-2005) e suo marito Robert de Grimston Moor (nato nel 1935 e tuttora vivente) fondano a Londra The Process, un'organizzazione – oggi non più esistente ancorché, dopo la separazione del 1974 fra i due coniugi, dal gruppo che segue Mary Ann origini Best Friends, un gruppo di protezione degli animali con sede a Kanab, nello Utah, che conserva tuttora elementi e dirigenti dell'originario The Process –costruita intorno a una teologia "luciferiana" particolarmente sofisticata[20]. Alcuni ritengono che il satanismo moderno inizi, prima della fondazione della Chiesa di Satana, con il gruppo Our Lady of Endor Coven of the Ophite Cultus Sathanas, che il barbiere e medium spiritista Herbert Arthur Sloane (1905-1975) avrebbe fondato a Toledo, nell'Ohio, nel 1948. Non ci sono però prove che il gruppo di Sloane abbia introdotto elementi satanici nella sua letteratura e rituali prima del 1968, cioè prima della fondazione della Chiesa di Satana. Mutamenti successivi sono dovuti presumibilmente alla sua influenza[21].

I primi anni della Chiesa di Satana di LaVey[22] sono quelli del maggiore successo giornalistico, grazie all'adesione di personalità di Hollywood, che permette di raccogliere qualche migliaio di aderenti in diversi Paesi del mondo. La Chiesa di Satana è peraltro piagata, sostanzialmente sin dalle sue origini, da problemi interni ed esterni. All'interno si sviluppa una tensione tra il satanismo "razionalista" di LaVey, che – pure con qualche concessione alla magia e all'occulto – interpreta sostanzialmente Satana come l'"indulgenza in luogo dell'astinenza", il simbolo di una rivolta razionalista e atea contro la religione e la morale, e un'ala "occultista", il cui *leader* è il luogotenente stesso di LaVey, Michael Aquino (all'epoca colonnello dell'esercito americano, specializzato in guerra psicologica e disinformazione). Queste tensioni porteranno nel 1975 allo scisma di Aquino, che fonderà il Tempio di Set, tuttora esistente e diffuso in vari Paesi.

Quanto alla Chiesa di Satana, ha avuto un inatteso *revival* negli anni 1990 e 2000 grazie a Internet, reclutando adepti soprattutto in Scandinavia, ma ha dovuto fare i conti con la morte di LaVey nel 1997 e con le successive dispute anche giudiziarie

---

20 Cfr. W. S. Bainbridge, *Setta satanica: un culto psicoterapeutico deviante*, Milano 1992.

21 Cfr. P. Faxneld, *Mörkrets apostlar: satanism i äldre tid*, Sundbyberg 2006, 202-215.

22 Su cui il resoconto più completo è quello di un oppositore: M. A. Aquino, *The Church of Satan*, 2 voll., San Francisco 2013[7]. Cfr. pure A. Dyrendal – J. R. Lewis – J. A. Petersen, *The Invention of Satanism*, Oxford-New York 2016.

sulla sua eredità, che hanno prodotto anche qualche scisma. Dal 2002 Peter H. Gilmore (nato nel 1956) è il nuovo *leader* della Chiesa di Satana, nella cui veste di Gran Sacerdotessa è stata cooptata la moglie Margaret "Peggy" Nadramia, che succede alla compagna di LaVey, Blanche Barton (nata Sharon Densley, nel 1961) – madre del figlio avuto nel 1993 dal fondatore, Satan Xerxes Carnacki LaVey –, la quale oggi ricopre il ruolo di Magistra Templi Rex e presiede il Consiglio dei Nove. Le due figlie dello stesso fondatore hanno preso strade diverse. Karla LaVey ha fondato la Prima Chiesa Satanica, e Zeena LaVey – che aveva rotto con il padre fin dal 1990 – è prima diventata Gran Sacerdotessa del Tempio di Set, quindi ha intrapreso con il marito Nikolas Schreck una carriera esoterica autonoma, che mescola riferimenti a Set (cioè, secondo le idee di Aquino, Satana) e al buddhismo tibetano. Il nome a dominio per Internet churchofsatan.org è rimasto alla Prima Chiesa di Satana, diretta dal discepolo dissidente Daemon Egan (pseudonimo di John Dewey Allee), che riprende la tradizione dell'ultimo LaVey dedicandosi soprattutto alla vendita di diplomi "satanici" per corrispondenza, benché il contenuto dei suoi insegnamenti si allontani dalla Chiesa di Satana avvicinandosi al satanismo "occultista". Il satanismo "razionalista" di LaVey, anche attraverso organizzazioni che non aderiscono formalmente alla Chiesa di Satana, rimane ampiamente presente e maggioritario su Internet, smentendo le previsioni secondo cui non sarebbe riuscito a sopravvivere alla morte del fondatore. Non mancano tuttavia organizzazioni "occultiste" o "teiste", la cui presenza su Internet appare in crescita.

Sul piano esterno, gli omicidi commessi da aderenti alla comunità raccolta attorno a Charles Manson, la "Famiglia" nel 1969, e il successivo clamoroso processo del 1972 avevano procurato inizialmente un'ampia pubblicità al satanismo, ma ultimamente hanno determinato una forte reazione sociale. Gli specialisti del caso Manson concordano oggi sul fatto che gli elementi "satanici" della sua comunità sono stati introdotti in gran parte da un Manson intento a reinventarsi come personaggio più importante di quanto non fosse in realtà mentre si trovava in carcere, *dopo* gli omicidi, e prontamente utilizzati dal rappresentante della pubblica accusa, il procuratore Vincent Bugliosi (1933-2015), per costruirsi a sua volta una importante fama politica (e più tardi letteraria)[23].

Il caso Manson tuttavia convince l'opinione pubblica americana che i satanisti non sono degli eccentrici innocui, ma possono essere collegati alla violenza e all'omicidio. Ne nasce la maggiore ondata di anti-satanismo della storia moderna, che va dal 1980 al 1990. In questa ondata si inseriscono psichiatri e psicologi, i quali credono alla realtà fattuale dei racconti dei loro pazienti (chiamati *survivor*, "sopravvissuti") che, sotto ipnosi, ricordano di avere subito violenze sataniche (in genere a sfondo

[23] Cfr. J. Gilmore – R. Kenner, *The Garbage People. The Trip to Helter-Skelter and Beyond, with Charlie Manson and the Family*, Los Angeles 1995[2].

sessuale) quando erano bambini. Agli stessi racconti – che lascerebbero intendere l'esistenza di un vasto *network* di abusi rituali satanici, perpetrati soprattutto su bambini, da organizzazioni di satanisti clandestini e insospettabili – prestano fede anche ambienti protestanti fondamentalisti e (particolarmente in Inghilterra, ma talora anche in Italia) assistenti sociali. Come spesso avviene in occasione delle ondate di anti-satanismo, i resoconti relativi all'esistenza di "abusi rituali satanici" – che provengono da "memorie ritrovate" sul lettino dello psicoterapeuta dopo molti anni, o da incerte testimonianze di bambini più o meno "istruiti" da assistenti sociali – sono accolti con crescente scetticismo[24].

Nel 1994 due rapporti ufficiali – uno inglese, commissionato dal governo alla sociologa Jean La Fontaine[25], e uno statunitense del National Center of Child Abuse and Neglect – danno un colpo fatale alla credibilità della tesi relativa all'esistenza di "abusi rituali satanici". Secondo il rapporto americano, su dodicimila denunce di presunti abusi rituali satanici *neppure un solo caso* ha potuto essere sostenuto da prove, anche se in un piccolo numero di casi si è potuto stabilire che singoli pedofili isolati o coppie (ma non *organizzazioni*) dichiarano di avere rapporti con Satana o usano questa pretesa per spaventare le vittime[26]. Anche se casi isolati che si verificano in diversi paesi, non soltanto di lingua inglese, mostrano che la leggenda urbana degli "abusi rituali satanici" è ancora diffusa in alcuni ambienti (particolarmente fra le assistenti sociali, la cui credulità in genere era duramente criticata nel rapporto inglese), l'ondata di anti-satanismo dei primi anni 1990 sembra essere cessata verso la fine del decennio. Come sempre, per l'effetto "pendolare", si è resa così possibile la nascita di nuovi gruppi satanisti.

Oltre alla Chiesa di Satana e al Tempio di Set – quest'ultimo oggi in una fase "post-satanista" dove gli originari riferimenti al satanismo sono messi in secondo piano – la maggiore organizzazione satanista mondiale è l'Order of Nine Angles (ONA)[27], le cui origini risalgono al 1970 e il cui fondatore si nasconde sotto lo pseudonimo di "Anton Long". La maggior parte degli studiosi, e oggi anche voci interne al movimento, concordano nell'identificare "Anton Long" con il neonazista inglese

---

24 Sulle controversie di quegli anni cfr. J. T. Richardson – J. Best – D. G. Bromley (edd.), *The Satanism Scare*, New York 1991; J. S. Victor, *Satanic Panic. The Creation of a Contemporary Legend*, Chicago-La Salle 1993.

25 J. S. La Fontaine, *The Extent and Nature of Organised and Ritual Abuse*, London 1994.

26 G.S. Goodman et al., *Characteristics and Sources of Allegations of Ritualistic Child Abuse*, Davis (California) 1994.

27 Cfr. C. R. Monette, *Mysticism in the 21st Century*, Wilsonville 2013, 85-122; J. C. Senholt, *Secret Identities in the Sinister Tradition: Political Esotericism and the Convergence of Radical Islam, Satanism, and National Socialism in the Order of Nine Angles*, in P. Faxneld – J. A. Petersen, *The Devil's Party*, 250-274; G. Sieg, *Angular Momentum: From Traditional to Progressive Satanism in the Order of Nine Angles*, in International Journal for the Study of New Religions 4/2 (2013) 251-282.

David William Myatt, la cui carriera politica ed esoterica è peraltro complessa e comprende prima una vera o simulata conversione all'islam e successivamente una svolta verso una forma di ermetismo neo-pagano ispirato all'*ethos* delle tragedie greche. I temi legati al satanismo, compresa una versione della Messa nera, rimangono centrali nella dottrina e nel rituale, ma coesistono con riferimenti eclettici all'esoterismo occidentale o orientale e con un razzismo a forte connotazione antisemita. Direttamente o attraverso organizzazioni satelliti – tra cui White Star Acception, Tempel (sic) ov (sic) Blood e Temple of THEM – l'ONA conterebbe su qualche migliaio di aderenti, alcuni presenti anche in Italia. Il condizionale è d'obbligo, perché l'ONA – che propugna il terrorismo e non esclude l'omicidio come gesto che avrebbe una speciale valenza iniziatica – è per definizione un'organizzazione segreta, ancorché i suoi testi fondamentali siano facilmente disponibili sia a stampa sia su Internet.

L'ONA può essere considerato parte della tendenza "occultista" – dove nel ventunesimo secolo si sono affermate anche altre organizzazioni, tra le quali Joy of Satan, di cui alcuni ammiratori in Italia hanno aperto un sito Internet in lingua italiana[28], e la Church of Azazel di New York – mentre un gruppo che ha avuto una discreta diffusione internazionale, l'Order of the Left Hand Path – che dal 1994 al 2007 aveva adottato il nome di Ordo Sinistra Vivendi –, fondato in Nuova Zelanda e noto in particolare per i corsi per corrispondenza diffusi dal suo Collegium Satanas, è partito dal "razionalismo" di LaVey proclamando però che occorre superarlo attraverso l'immissione in un contesto satanista di elementi tratti dalla filosofia di Friedrich Nietzsche (1844-1900)[29].

In particolare, i corsi del Collegium Satanas sono stati seguiti da diversi musicisti della corrente Heavy Metal, nell'ambito della quale – in particolare nel sotto-genere Black Metal –, accanto a semplici provocazioni, sono emerse ricerche e progetti effettivamente interessati al satanismo[30]. Mentre la cosiddetta prima ondata del Black Metal – le cui origini si fanno in genere risalire all'album *Welcome to Hell* (1981) del gruppo inglese Venom – si ispirava spesso a LaVey, la seconda ondata – che viene alla ribalta nel 1981 con l'apertura a Oslo del negozio Helvete ("Inferno" in norvegese) da parte di una figura centrale della corrente, Euronymous (Øystein Aarseth, 1968-1993) – rifiuta il "razionalismo" della Chiesa di Satana, ma rifiuta anche le forme correnti di satanismo "occultista" in cui Satana è visto come un liberatore e un amico dell'umanità. Al contrario, la seconda ondata del Black Metal assume la narrativa cristiana su Satana e la rovescia, venerando il Diavolo come cifra della morte, della

---

28 www.itajos.com.

29 Cfr. R. VAN LEEUWEN, *Dreamers of the Dark: Kerry Bolton and the Order of the Left Hand Path, a Case-Study of a Satanic/Neo Nazi Synthesis*, tesi di laurea presso l'Università di Waikato, Hamilton (Nuova Zelanda) 2008.

30 Per un'ampia ricostruzione dei rapporti tra satanismo e Black Metal cfr. M. INTROVIGNE, *Satanism*, 462-505.

distruzione, e dell'odio contro l'umanità e il mondo stesso. Questa tendenza produrrà vere forme di violenza – lo stesso Euronymous sarà assassinato nel 1993 da un altro musicista, Varg Vikernes, responsabile con altri pure dell'incendio di numerose antiche chiese in legno norvegesi – e anche una nuova forma di satanismo, detto "anticosmico", il cui gruppo principale è lo svedese The Misanthropic Luciferian Order (MLO), più tardi ribattezzato Temple of the Black Light, e originariamente collegato al complesso musicale Dissection creato da Jon Nödtveidt (1975-2006), anche se dopo il suicidio rituale di quest'ultimo nel 2006 ha cercato di prendere le distanze dagli ambienti della musica Heavy Metal[31]. Si parla oggi anche di una terza ondata del Black Metal, che evolve dal satanismo verso forme neo-pagane e di spiritualità celtica o nordica, anche se il riferimento a temi satanici non è totalmente scomparso.

Quanto si è mosso e si muove a margine del mondo Black Metal rende più sfumata, anche se non elimina, la distinzione fra il *satanismo degli adulti*, che si articola in gruppi che hanno una continuità dottrinale e rituali, capi identificabili, sedi, talora anche pubblicazioni (il fatto che i capi siano adulti, o giovani adulti, non esclude che talora alle attività possano partecipare anche minori) e il *satanismo giovanile*, talora chiamato satanismo "acido", per la sua associazione assai frequente con la droga. Quest'ultimo è composto da gruppuscoli di minorenni (molto raramente con la presenza di qualche adulto), privi di una continuità organizzativa e rituale e di contatti con i gruppi del satanismo organizzato, che mettono in scena rituali satanici "selvaggi" o caserecci sotto l'influsso di film, trasmissioni televisive, fumetti, e di una certa subcultura musicale. Le statistiche sul satanismo degli adulti possono essere ricostruite in modo piuttosto preciso (è impossibile – nonostante miti giornalistici diffusi in materia – che un gruppo *organizzato* di una certa consistenza capace di perdurare nel tempo sfugga completamente al rilevamento da parte, se non degli specialisti, della polizia). Le statistiche sul satanismo giovanile o "acido" sono invece, per definizione, ipotetiche e fluide perché molti gruppi possono essere rilevati soltanto in occasione dell'incidente o del reato la cui scoperta finisce per distruggerli, com'è avvenuto in Italia nel 1994 con gli omicidi commessi nella zona di Varese dal gruppo denominato Bestie di Satana.

Nel mondo gli adepti dei gruppi organizzati del satanismo degli adulti non sono più di qualche migliaio, molti peraltro in contatto con questo o quel gruppo solo via Internet. Le organizzazioni più importanti si trovano (oltre che in Italia, dove i Bambini di Satana Luciferiani fondati da Marco Dimitri erano arrivati, prima di un calo di consensi dovuto a problemi con la giustizia, a un numero di adepti stimato fra i cento e i duecento, un risultato non modesto in un panorama satanista internazionale dove molti gruppi sono piccoli o piccolissimi) negli Stati Uniti, Scandinavia, Grecia, Polonia, Australia e Nuova Zelanda, con qualche presenza anche in Germania e in

[31] Cfr. B. H. Olson, *At the Threshold of the Inverted Womb: Anti-Cosmic Satanism and Radical Freedom*, in International Journal for the Study of New Religions 4/2 (2013) 231-249.

Francia. Occorre qui guardarsi, in particolare, dal prendere per buone le statistiche fornite da alcune delle organizzazioni sataniste più "pubbliche", come la Chiesa di Satana fondata da LaVey, che fanno riferimento a indirizzari dove sono registrati anche i semplici curiosi che si sono limitati a inviare una lettera di richiesta di informazioni al movimento, e non a veri e propri "membri", e alle stime diffuse da giornalisti e da organi di polizia che talora rubricano tra i satanisti, impropriamente, tutti i frequentatori di concerti Black Metal. I gruppi giovanili del satanismo "acido" sono molto più difficili da censire e anche più pericolosi: non tanto per una maggiore intrinseca violenza ma per una minore possibilità di sorveglianza da parte delle autorità di polizia.

Questi gruppuscoli non sono in contatto con tradizioni e rituali antichi – e sono insieme disprezzati e tenuti a distanza dai gruppi degli adulti – e il loro rituale tipico non è, normalmente, la Messa nera. Si tratterà di sacrifici di animali, di atti sessuali accompagnati dalla rottura di un crocefisso o di un altro simbolo cristiano, di profanazione di chiese e (più spesso) di cimiteri. Nei gruppi giovanili è più facile che sia completamente perso il senso del limite fra metafora e realtà, e che quindi – spesso sotto l'influsso della droga – si trascenda in atti di violenza carnale, e in casi molto rari (ma non inesistenti) si verifichino anche omicidi. Quasi tutti i crimini gravi attribuiti al satanismo – se si parla di omicidi, ce n'è in media uno all'anno nell'America del Nord secondo dati dall'FBI – possono essere ricollegati ai gruppi giovanili.

Oltre gli Stati Uniti i Paesi più coinvolti sono l'Inghilterra, la Germania, la Scandinavia, la Russia; in Francia ha destato scandalo la profanazione di cimiteri (in particolare di cimiteri ebraici, dal momento che alcuni gruppi giovanili associano satanismo e nazismo), ricollegata peraltro a gruppuscoli di meno di dieci aderenti. Il fenomeno del satanismo giovanile appartiene più al mondo della devianza che a quello vero e proprio della religione. Gruppi di questo genere, non organizzati, compaiono di tanto in tanto anche nelle cronache italiane, fino alla tragedia di Chiavenna (Sondrio) del 2000, dove però le tre ragazze che hanno brutalmente ucciso una suora, la serva di Dio suor Laura Mainetti (1939-2000), di cui è iniziata nel 2008 la causa di beatificazione, fra slogan satanisti e anticattolici desunti da una certa musica e da Internet, sembravano, più che fare già parte di un "gruppo", coltivare il vago desiderio di fondarne uno[32], e al grave episodio lombardo delle Bestie di Satana.

In Italia sono anche presenti meno di duecento persone che appartengono a gruppi organizzati, alcuni dei quali – dopo un periodo di notorietà alle cronache – sembrano ora avere cessato l'attività. È questo il caso del Tempio di Pan (chiamato dapprima Impero Satanico La Luce degli Inferi, poi Chiesa del Grande Ordine di Satana), un gruppo "luciferiano" (per cui, cioè, Satana è in realtà una personificazione del Bene

[32] Cfr. A. MENEGOTTO, *Italian Martyrs of "Satanism": Sister Maria Laura Mainetti and Father Giorgio Govoni*, in J. A. PETERSEN (ed.), *Contemporary Religious Satanism: A Critical Anthology*, Farnham-Burlington 2009, 199-209.

e della conoscenza) il cui fondatore, che si faceva chiamare Maestro Loitan e operava nell'Italia centrale, ha deciso nel 1998 di sciogliere il movimento e di convertirsi al cattolicesimo. Anche la CEDG (Confraternita di Efrem del Gatto), detta talora anche Chiesa Nera Luciferina o Luciferiana, attiva a Roma fin dal 1980, sembra avere cessato l'attività dopo la morte nel 1996 del suo fondatore Efrem Del Gatto (pseudonimo di Sergio Gatti, 1945-1996), e aveva del resto sempre tenuto a presentarsi come gruppo "luciferiano" e non "satanista", nel senso che considerava Satana un simbolo del bene e non del male. La rivista *Black Star* dietro a cui agiva – o dichiarava di agire – un gruppo Satanael – Universale Fratellanza della Luce Nera a Santeramo in Colle (Bari) sembrerebbe pure avere cessato le pubblicazioni. Sono però nati nuovi gruppi diffusi soprattutto – secondo una tendenza comune ad altri Paesi – su Internet, tra cui l'Unione Satanisti Italiani, di tendenza "occultista", e Satanismo Razionalista, ispirato a LaVey ma autonomo rispetto alla Chiesa di Satana.

Per completezza – accanto ai primi rappresentati rispettivamente dai gruppi organizzati e dal satanismo giovanile "fai da te" – si possono menzionare altri due quadranti del satanismo. Un terzo è composto da pervertiti sessuali che, senza credere né a Dio né al Diavolo, si servono di pretesti e mascherate "sataniche" per attirare giovani ingenui alle loro attività. Dopo tutto, se qualcuno si apposta fuori da un liceo e propone alle ragazzine di andare a casa sua dove saranno drogate e violentate è difficile che qualcuna lo segua. Se invece si presenta come "reverendo" di una qualche Chiesa satanista e propone un rito satanico, su centinaia di studentesse non è escluso che ne trovi una o due interessate, com'è successo in fatti di cronaca, anche se talora l'elemento satanico nel passaggio dalle prime croniche giornalistiche ai processi si è molto ridimensionato. Ci sono anche pervertiti feticisti che entrano in contatto con criminali per ottenere ossa trafugate in cimiteri e, nei casi più gravi, parti del corpo di persone assassinate. La letteratura internazionale conferma che casi di questo genere sia esistono, sia sono molto rari. Talora i pervertiti sessuali del terzo quadrante cercano di entrare in contatto con le bande di balordi del secondo quadrante – ammesso che riescano a identificarle – perché lì trovano persone disposte a lasciarsi coinvolgere nelle loro attività. Ma questi pervertiti non vanno confusi con i satanisti organizzati del primo quadrante, che considerano il satanismo una vera e propria religione, né sono a loro volta in grado di "coordinare" o organizzare le bande del secondo livello.

Il quarto quadrante, infine, si riferisce al folklore di ambienti della malavita organizzata che celebrano riti magici, talora con incantamenti o filastrocche dove si menziona il Demonio, come scongiuri in funzione propiziatoria per il successo delle loro imprese criminali. In questi riti entra talora l'uso di parti del corpo di nemici uccisi, e di sangue. Episodi di questo genere si sono verificati soprattutto nell'ambiente della criminalità organizzata latino-americana[33], ma qualche sospetto è corso occasionalmente anche in Italia, senza che sia stato possibile giungere a conclusioni sicure.

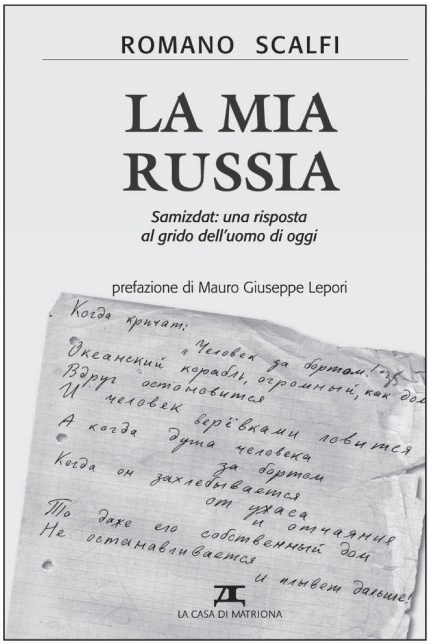
[33] Cfr. T. A. Green, *Accusations of Satanism and Racial Tensions in the Matamoros Cult Murders*, in J. T. Richardson – D. Best – D. G. Bromley (edd.), *The Satanism Scare*, 237-248.

Riassunto

Il satanismo è un fenomeno spesso discusso dai *media* in modo improprio, tra esagerazioni e statistiche folkloriche molto lontane dalla realtà. Dopo avere offerto una definizione del satanismo, l'articolo ne ripercorre la storia secondo un modello pendolare: a ogni manifestazione pubblica del satanismo corrisponde una reazione antisatanista che cade in eccessi ed esagerazioni, favorendo la nascita di nuovi gruppi satanisti, i quali provocano a loro volta nuove reazioni, e così via. Questo modello è applicato rispettivamente a un proto-satanismo nato alla corte del re di Francia Luigi XIV, al primo satanismo del XIX secolo e al satanismo contemporaneo nato con la fondazione della Chiesa di Satana nel 1966 e oggi diviso in numerose correnti.

Abstract

Satanism is often discussed by the media, but exaggerations and inflated statistics abound. The article offers a definition of Satanism and reconstructs its history through a pendulum model. When Satanism becomes visible, it generates a reaction in the shape of an anti-Satanism that easily falls into exaggerations and excesses, thus becoming discredited and opening the way to the birth of new Satanist groups. They will in turn generate new reactions, and so on. This model is applied respectively to a proto-Satanism, born at the court of French King Louis XIV; to the "first Satanism", of the 19th century; and to contemporary Satanism, inaugurated with the foundation of the Church of Satan in 1966 and currently divided into a number of subgroups.



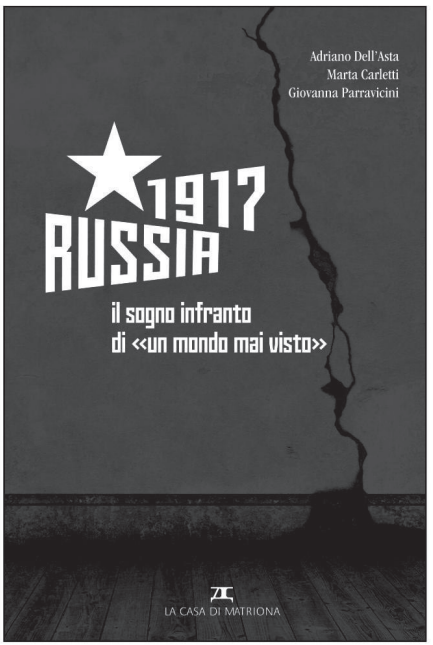
Romano Scalfi

LA MIA RUSSIA

Samizdat: una risposta al grido dell'uomo di oggi

prefazione di Mauro Giuseppe Lepori
pp. 176 • € 12,00

Il lascito spirituale di padre Romano Scalfi (1923-2016): articoli, saggi, testimonianze, lettere, appelli della grande stagione del dissenso.



Adriano Dell'Asta
Marta Carletti
Giovanna Parravicini

RUSSIA 1917

Il sogno infranto di «un mondo mai visto»

pp. 192 • € 12,00

Nel centesimo anniversario della Rivoluzione d'ottobre questo libro offre l'occasione di riconsiderare un evento epocale che, a un secolo di distanza, presenta ancora molte ambiguità e difficoltà di giudizio.

ACQUISTABILI ONLINE SUL PORTALE WWW.LANUOVAEUROPA.ORG
«La Casa di Matriona» • Tel.: +39-035-294021

Alcune fonti rilevanti del satanismo contemporaneo

Beatrice Ugolini*

Premessa

Chi segue, individualmente o nell'ambito di gruppi organizzati, pratiche sataniste, si richiama, più o meno consapevolmente, ad alcune fonti ricorrenti che coprono un arco di tempo che va dal tardo Quattrocento all'inizio del Novecento. Si tratta di un insieme di autori e testi che rappresentano punti di riferimento essenziali per la storia più recente dell'occultismo e che, attualmente, costituiscono letture "classiche" per tutti coloro che intendono intraprendere determinati percorsi iniziatici. Prenderemo in considerazione, fra queste, le fonti che attribuiscono un ruolo centrale al diavolo che diviene, così, oggetto, a seconda dei casi, di uno studio maniacale, di una aperta divinizzazione o di una profonda e radicale rivisitazione, spesso in completo disaccordo con quanto è, invece, sostenuto dal Magistero cattolico. Ci riferiremo al satanismo intendendolo nella sua accezione più stretta, come venerazione, in forme liturgicamente organizzate, della figura biblica di Satana/Lucifero.

1. La trattatistica demonologica

I trattati di demonologia cattolica risalgono al periodo che va dal Quattrocento al Seicento e sono, nella maggior parte dei casi, scritti da inquisitori. Nell'intento di combattere il diavolo e le sue collaboratrici terrene, le streghe, gli inquisitori forniscono un'amplissima descrizione di quelle che sarebbero le modalità di azione del diavolo e dei suoi adoratori. Come conseguenza indiretta, e forse non prevista, tali trattati

* Criminologa, dottore di ricerca in "Teorie del diritto", docente del Corso sul Ministero dell'Esorcismo presso l'Ateneo "Regina Apostolorum" di Roma. E-mail: beakant@inwind.it.

divengono non soltanto manuali di azione giuridica nei processi contro le eresie, ma anche testi fondamentali di demonologia. In questa veste, pur non avendo lo stesso seguito di testi ben più scorrevoli e teoreticamente semplici, rappresentano, sorprendentemente, una delle fonti dell'occultismo attuale nella misura in cui argomentano, nei dettagli, di patti con il diavolo, sabba, malefici, preparazioni di filtri e unguenti.

Tra i lettori di questo genere di testi, c'è uno dei leader più violenti del gruppo delle "Bestie di Satana", Paolo Leoni, conoscitore, non si sa quanto attento, del *Malleus maleficarum*[1], il trattato più importante della demonologia inquisitoriale. I satanisti contemporanei, infatti, ritengono il *Malleus* un testo utile per il riconoscimento dei segni che contraddistinguono un'autentica seguace del Maligno[2]. Il trattato suscita attualmente grande interesse anche fra le coloro che si ritengono le eredi della figura di strega, complice e alleata del diavolo, delineata nel *Malleus*[3]. Gli Autori, infatti, elencano una serie di poteri propri delle streghe la cui possibilità, ancora oggi, viene rivendicata da certa parte della neostregoneria femminile: danneggiare le anime e i corpi delle persone, procurare malattie, scatenare eventi atmosferici, offrire in sacrificio propri figli al diavolo, compiere malefici di morte e sull'atto generativo, predire il futuro.

Il martello delle streghe – Malleus maleficarum nel titolo originale[4] – viene pubblicato a Strasburgo nell'inverno del 1486-87, da Heinrich Krämer (o Von Kramer), il cui nome latinizzato è Institor, e Jakob Sprenger. Gli autori sono entrambi teologi e inquisitori domenicani che operano in diverse regioni della Germania. Oltre l'*Approbatio*, il *Malleus maleficarum* ottiene l'approvazione imperiale di Massimiliano I d'Austria e, con la bolla *Summis desiderantes affectibus*, l'approvazione papale. Tale bolla, promulgata nel 1484 da Innocenzo VIII, affida testualmente a Krämer e Spren-

---

1 L. Offeddu – F. Sansa, *I ragazzi di Satana*, Milano 2005, 228. Il giovane gruppo delle "Bestie di Satana" è responsabile di almeno tre omicidi accertati, alcune morti sospette e istigazioni al suicidio compiuti tra il 1998 e il 2004, nella zona di Milano e di Varese.

2 http://satanisti.forumfree.it/?t=71546016.

3 Annuphys, *Il martello della strega. Manuale dell'apprendista strega*, Roma 2006.

4 H. Krämer – J. Sprenger, *Il martello delle streghe*, Venezia 1977. L'edizione italiana del *Malleus*, a cui noi facciamo riferimento, è quella pubblicata per la prima volta da Marsilio di Venezia nel 1977. Tale versione è condotta sulla edizione di Francoforte del 1588, di Nicolaus Bassaeus, nonché su quella di Venezia del 1574 a cura di Ioannes Antonius Bertanus. Le prime edizioni moderne del *Malleus maleficarum* sono, tuttavia, molto anteriori a quella italiana: la traduzione tedesca, ad es., pubblicata a Berlino, risale al 1906, mentre la traduzione inglese, curata dal reverendo Montague Summers, viene pubblicata per la prima volta a Londra, nel 1928. La trattazione più completa e rigorosa sul *Malleus* in particolare, e sulla trattatistica demonologica in generale, rimane quella di Joseph Hansen del 1963, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*. Le *Quellen*, oltre all'inquadramento storico degli Autori, riportano anche una scelta antologica dei vari trattati scritti nel periodo che va dal *Canon episcopi* sino alla fine del Cinquecento. Cfr. J. Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Hildesheim 1963, in particolare *Der malleus maleficarum (1486) und seine Verfasser*, 360-407.

ger l'incarico di debellare in Germania, con il soccorso del braccio secolare e in piena libertà, la dilagante eresia della stregoneria: di fatto, si apre così il periodo della grande caccia alla streghe che avrà proprio nel *Malleus maleficarum* il principale referente teorico e pratico.

Le fonti del *Malleus maleficarum* sono principalmente rappresentate dalle opere dei Dottori della Chiesa e dalle Sacre Scritture. Riguardo all'impianto teorico, Agostino e, soprattutto, Tommaso costituiscono i due riferimenti essenziali. Krämer e Sprenger prendono in considerazione l'intera opera di Agostino, con particolare riguardo al *De civitate dei*, mentre, di Tommaso, la cui autorità è chiamata in causa soprattutto per chiudere un'argomentazione, citano ampiamente soprattutto la *Summa Theologiae* e lo *Scriptum super Sententias*. Le Sacre Scritture, spesso con le relative glosse, sono costantemente presenti nel *Malleus maleficarum* sia con citazioni dell'Antico che del Nuovo Testamento: fra gli altri, i riferimenti più frequenti sono ai libri di Giobbe, ai Salmi, alla Genesi e alla prima lettera ai Corinti. Un altro genere di fonti di fondamentale rilevanza è costituito dai testi sulla stregoneria antecedenti al *Malleus maleficarum*. In proposito, i più citati da Krämer e Sprenger sono il *Formicarium* del domenicano Giovanni Nider[5], del 1437, in cui si sostiene l'inferiorità della donna, preda preferita del diavolo, e il *Decretum* di Graziano[6]. Riguardo al *Decretum* occorre chiarire che la sua importanza, agli occhi di Krämer e Sprenger, sta nel fatto che, in esso, confluiscono testi e documenti sulla stregoneria a esso antecedenti[7]. La terza parte, per il suo carattere giuridico e procedurale, ha come riferimenti basilari soprattutto il *Directorium inquisitorum*, del 1376, di Nicolau Eymerich[8] e le *Decretali*, con relative glosse. Il *Directorium* è il manoscritto, riservato appositamente a una limitata cerchia di giuristi, che detta le regole riguardanti le procedure dei processi contro gli eretici: sino alla comparsa del *Malleus*, è l'opera maggiormente utilizzata a questo riguardo. Occorre sottolineare che gli Autori fanno spesso un uso "spregiudicato" di tali fonti, reinterpretandole disinvoltamente a proprio esclusivo beneficio o perfino

5 Il *Formicarium* verrà a costituire un'appendice del *Malleus maleficarum* nell'edizione di Francoforte del 1588. Sempre di Nider, nel *Malleus maleficarum* viene spesso riportato anche il *Praeceptorium*.

6 *Decretum Gratiani*

7 Il documento giuridico più antico al riguardo è inserito nei *Libri de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* in cui l'arcivescovo Reginone di Prüm, morto nel 915, impartisce ai vescovi istruzioni sulla posizione da assumere nei confronti delle pratiche magiche. In seguito, tale documento passa, nell'XI secolo, nei *Decreta* di Burcardo di Worms e, nel 1147, con il nome di *Canon episcopi*, nel *Decretum* di Graziano. Il *Canon episcopi* rivela in effetti un certo scetticismo nei confronti della stregoneria delineata per l'appunto come una forma di superstizione: in particolare, viene negata la realtà del sabba ritenuto una pura illusione demoniaca.

8 N. Eymerich, *Il manuale dell'inquisitore*, a cura di Louis Sala-Molins, Roma 2000. In questa edizione Sala-Molins mette a disposizione l'estratto essenziale del *Directorium inquisitorum* del 1376, pubblicato per la prima volta nel 1503. Questa edizione contiene anche i commentari aggiunti all'opera di Eymerich da Francisco Peña, dottore in diritto canonico e civile, nel 1578.

interpolando il testo. Il *Malleus*, in effetti, si pone in una posizione opposta rispetto a quella rappresentata dalla tradizione canonica: per Krämer e Sprenger, infatti, la stregoneria non è illusoria e, inoltre, diventa complice di tale eresia anche chi si astiene dal denunciarla[9].

Il *Malleus maleficarum* è diviso in tre parti: le prime due spiegano le ragioni teoriche che stanno alla base dei processi alle streghe, le cui modalità sono l'oggetto della terza e ultima parte del testo. Nella prima parte vengono considerate le stregonerie sull'atto venereo, considerate molto diffuse[10]. Esse vengono, poi, riesaminate nella seconda parte dove vengono descritti, in dettaglio, i modi in cui avvengono i malefici operati dalle streghe[11] e i modi per eliminarli[12]. La seconda parte del *Malleus* affronta altre questioni ritenute fondamentali dai demonologi dell'epoca: il patto delle streghe con il diavolo, il trasferimento al sabba, i rapporti sessuali che si ritiene esse intrattengano con il diavolo stesso. La terza parte esamina, invece, le questioni tecniche e procedurali riguardanti i processi inquisitoriali alle streghe: sono descritti i modi di iniziare un processo, il suo svolgimento, l'esame dei testimoni, l'uso della tortura, le cautele da osservare, i diversi modi di emissione della sentenza[13].

È, inoltre, presente, un livello di lettura propriamente demonologico, in cui si precisa, nel dettaglio, il meccanismo della persuasione diabolica che ha come suo momento centrale la tentazione, ossia l'azione ordinaria del diavolo[14]. Poiché soltanto Dio, che ne è il creatore, può avere accesso all'anima, il diavolo, come del resto tutti gli angeli[15], può influenzare la volontà solo indirettamente, attraverso un percorso complesso e silenziosamente insinuante con cui cerca di indurre l'uomo al peccato. In sintesi, la persuasione si snoda secondo alcuni fondamentali passaggi: il diavolo interviene sul corpo proponendo allettanti visioni immaginative che hanno sull'intelletto un effetto ottenebrante; offuscate le usuali capacità di discernimento razionale, il diavolo, può, così, portare a termine la propria azione istigatrice; la volontà umana è indotta, a questo punto con maggiore facilità, a compiere l'azione peccaminosa

---

9 H. Krämer – J. Sprenger, *Il martello delle streghe*, 33-39, 123, 197.

10 *Ibid.*, 97-128.

11 *Ibid.*, 178-272. Secondo l'esorcista Francesco Bamonte ancora oggi, nei malefici, non è l'essere umano che usa il demonio, ma è il Diavolo stesso che si serve di lui, sempre ovviamente per mezzo del libero arbitrio dell'operatore malefico. Cfr. F. Bamonte, *Gli angeli ribelli: il mistero del male nell'esperienza di un esorcista*, Milano 2008.

12 H. Krämer – J. Sprenger, *Il martello delle streghe*, 285-332.

13 *Ibid.*, 335-457.

14 L'azione straordinaria del diavolo ha, invece, come sua manifestazione più grave la possessione. Cfr. al riguardo H. Moll, *Segni dati nel Rituale Romanum per riconoscere l'ossessione diabolica*, in Rivista Teologica di Lugano 1 (2015) 85-94.

15 Tommaso d'Aquino, *Le questioni disputate*, tr. it. dell'Edizione Leonina, vol. 1, Bologna 1992, q. 8, art. 13, 847-869.

suggerita. La tentazione diabolica si identifica, così, in una visione immaginativa che, producendo effetti ottenebranti sull'intelletto, istiga la volontà a compiere nella realtà ciò che il diavolo suggerisce solo nella fantasia.

L'opera di Krämer e Sprenger, apre la strada a una numerosa serie di trattati dello stesso tipo. In proposito, ricordiamo, fra i più rilevanti, il *Demonolatriae libri tres* di Nicolas Remy del 1595 e le *Disquisitionum magicarum libri sex* di Martin del Rio. Il secondo trattato più importante della demonologia inquisitoriale rimane, tuttavia, il *Compendium maleficarum* di Francesco Maria Guaccio, frate dell'ordine di S. Ambrogio. L'opera, pubblicata per la prima volta a Milano nel 1608, viene poi ampliata nell'edizione del 1626, in italiano tradotta integralmente da Einaudi[16]. Fra le due opere intercorre più di un secolo: e per quanto le tesi di Frate Guaccio si discostino, in diversi punti, da quelle di Krämer e Sprenger, anche nel senso di una maggiore incisività teorica, il punto di partenza da cui si sviluppano le argomentazioni del *Compendium* rimane sempre il *Malleus maleficarum*. Nel *Compendium* acquista un più ampio spazio argomentativo una tematica di particolare interesse soprattutto fra i giovani seguaci del satanismo e per i cultori della magia nera: la minuziosa descrizione del patto che sancisce la professione di fede dei neofiti verso il diavolo. Il patto si basa sul rinnegamento completo della fede: restando in un cerchio segnato a terra, i neofiti ricevono un nuovo battesimo e promettono di onorare il diavolo compiendo sacrifici periodici. Una volta concluso, tale patto diventa, per streghe e maghi, indissolubile[17].

2. I grimori

I grimori sono formulari e testi di magia operativa, di origine e datazione incerte, ma di larghissima diffusione in Europa, soprattutto a partire dall'età medievale. La maggior parte di questi testi si occupa dettagliatamente di descrivere i rituali necessari all'evocazione di demoni, spiriti planetari, ed entità di vario genere. Se consideriamo l'attendibilità storica dei grimori, essa è senz'altro scarsa. Le copie manoscritte sono rare, se non impossibili da reperire e da consultare. Le versioni a stampa o sono incomplete o presentano varianti e aggiunte posteriori, tali da rendere difficile rintracciare con certezza il nucleo originale dell'opera. Per valutare l'importanza dei grimori, però, non bisogna fare riferimento alla loro correttezza filologica, ma al loro contenuto rituale che, al contrario, da un punto di vista strettamente magico, è assolutamente verosimile e attendibile. Tanto più che, copiati, ricopiati, ritradotti e variamente manipolati, sono, giunti ai giorni nostri, ancora molto letti da tutti i cul-

16 F. M. Guaccio, *Compendium maleficarum*, Torino 1998.

17 F. M. Guaccio, *Compendium maleficarum*, libro I, cap. 7, 51-64.

tori della magia, soprattutto per il loro spiccato carattere pratico e procedurale. Da questo punto di vista, proprio per la loro disarmante semplicità teoretica, essi rappresentano una delle fonti maggiori del pensiero occultista contemporaneo[18].

Il più famoso dei grimori è senz'altro la *Clavicula Salomonis*, o *Chiave di Salomone*. Proibito dall'Inquisizione a partire dal 1559, il grimorio, attribuito al leggendario re ebraico, è conosciuto in Europa attraverso copie manoscritte presenti nelle biblioteche di Londra e Parigi, spesso non ammesse alla pubblica consultazione. Molte delle versioni della *Chiave di Salomone* sono in francese o in latino e risalirebbero al Settecento. Conosciutissimo e molto utilizzato fra tutti coloro che praticano magia, descrive e raffigura tutti i passaggi prescritti per le operazioni rituali di evocazione degli spiriti: atti preliminari di purificazione e consacrazione, formule verbali, simboli, strumenti, pentacoli, tempi e luoghi, corrispondenze planetarie. Una delle parti più famose prescrive, in modo ossessivamente minuzioso, come tracciare l'area rituale entro cui compiere le cerimonie. A Salomone sono attribuiti altri due grimori: il *Lemegeton* e *Il Testamento di Salomone*. Il *Lemegeton*, per quanto meno noto rispetto alla *Chiave di Salomone*, oltre a essere la fonte di celebri testi che trattano di demoni, è uno dei principali testi di riferimento dei satanisti. Esso, infatti, deve la sua fama soprattutto all'elenco e alla descrizione dettagliata dei 72 spiriti infernali; ciò, benché nell'ultima parte del testo, l'*Almadel*, venga anche trattata l'evocazione degli spiriti angelici. *Il Testamento di Salomone* racconta, invece, di come il re fu aiutato a edificare il tempio di Gerusalemme da alcuni spiriti costretti all'obbedienza da un anello donato dall'arcangelo Michele. Ne esistono traduzioni in tedesco, in inglese e in greco; secondo Sabellicus, una copia è custodita dai monaci del monte Athos. Probabilmente entrambi questi grimori sono già conosciuti e in circolazione in pieno Medioevo[19].

Il *Grand Grimoire*, o *Gran Grimorio*, è noto soprattutto perché spiega come concludere un patto con entità infernali. È attribuito a un veneziano, Antonio del Rabbino, che si sarebbe basato su scritti autografi di re Salomone. Si conosce solo la prima pubblicazione a stampa, avvenuta in Francia all'inizio del Settecento. Il *Grimorium Verum* ha la sua versione più antica in una traduzione francese che, verosimilmente, dovrebbe risalire alla metà del Seicento. Anche qui si insegnano le tecniche per assicurarsi l'aiuto e la protezione di demoni; vengono, inoltre, fornite le quattro orazioni necessarie a richiamare gli spiriti elementali. Questo grimorio si distingue dagli altri per essere redatto in modo estremamente semplice, quasi didascalico, come se fosse rivolto a un principiante assoluto della magia.

Il *Grimorium Honorii Magni*, o *Grimorio di Papa Onorio il Grande*, ha fama di

---

[18] L'edizione italiana che raccoglie i principali grimori nella maniera più affidabile, e a cui noi facciamo principale riferimento per quelli citati in questo lavoro, è quella di J. SABELLICUS, *Magia pratica*, 4 voll., Roma 2001.

[19] Molto precisa nella ricostruzione storica e rituale dei testi riconducibili alla figura mitica di Salomone, è l'edizione curata da Sebastiano FUSCO, *La Chiave di Salomone. Magia evocatoria*, Roma 2006.

contenere i rituali più cruenti. Sarebbe attribuito addirittura a un papa che, con una Bolla, consentì a tutti i fedeli di evocare e comandare i diavoli. Come spiega Jorg Sabellicus, proprio per il suo carattere particolarmente blasfemo, è molto difficile reperire copie di questo testo. Aleister Crowley si basò sulle formule del grimorio per evocare l'entità Choronzon, in un'operazione rituale rimasta famosa anche per le sue sconcertanti conseguenze sui partecipanti[20]. Il papa a cui viene attribuito questo grimorio sarebbe Onorio II, un antipapa, poi deposto nel 1064, che si conquistò fama di uomo dissoluto, intrigante e senza fede. Ciò spiegherebbe il motivo della presunta paternità di questo testo.

Risale al 1563 uno dei testi più citati della storia della magia, ancora oggi oggetto di studio e di curiosità da parte di moltissimi: la *Pseudomonarchia Daemonum* di Johann Wier (o Weyer o Wierus)[21]. Wier era un medico che, in piena epoca inquisitoriale, si distinse per la sua difesa delle streghe, ritenute donne malate e bisognose di cure, piuttosto che pericolose amanti del diavolo. Egli espose le sue idee nel *De praestigiis daemonum*, da cui poi ricavò il più divulgativo *De lamiis*[22]: la *Pseudomonarchia*, vero e proprio organigramma dell'inferno, rappresenta l'appendice alla sua opera maggiore. Paradossalmente, nata con l'intento di svelare i deliri e le imposture dei cosiddetti maghi, finirà per rappresentare il testo che maggiormente "pubblicizza" le attività di Satana, dei suoi demoni e dei suoi seguaci.

Nella *Pseudomonarchia*, che ha come fonte il *Lemegeton*, sono presenti i nomi e la descrizione dei demoni ritenuti gerarchicamente più potenti, a cui ci si appella nelle cerimonie sataniste più importanti o quando il fine rituale a cui si tende è molto elevato[23]. Asmodeo e Astaroth vengono chiamati in causa soprattutto nei rituali in cui si compiono sacrifici o in cui si coinvolgono bambini. Asmodeo, nella Bibbia, è il demonio preso d'amore per Sara, figlia di Rachele; molto presente nella demonologia ebraica, è il demone della lussuria e della sensualità. Astaroth è la versione ebraica e maschile di Astarte, una divinità dell'amore sessuale adorata dai Fenici-Cananei, equivalente all'Ishtar mesopotamica. Il suo culto comprendeva riti molto licenziosi, che prevedevano la prostituzione sacra, ma anche sacrifici umani. Belial significa "senza freno" o disobbediente. Belial venne creato subito dopo Lucifero: non a caso, si presenta come un angelo di aspetto bellissimo. L'occultista, però, deve tener conto del fatto che è un mentitore straordinario, che occorre continuamente tenere in scacco pronunciando i nomi divini di potenza. Baal, o Bael, è una importante divinità

---

20 C. Wilson, *Aleister Crowley. La natura della Bestia*, Roma 1990.

21 J. Weyer, *Pseudomonarchia Daemonum*, Milano 1994.

22 Cfr. J. Weyer, *Le streghe*, Palermo 1991.

23 Cfr. C. Balducci, *Il diavolo*, Milano 1994, 36 in cui si evidenzia come i nomi dei demoni non derivino tanto dalle Sacre Scritture, quanto da fonti di altro genere. Per la valenza criminologica dell'utilizzo dei nomi di demoni, cfr. R. Mongardini – B. Ugolini, *Il linguaggio criminale*, Roma 2012, 230-233.

della fecondità comune a tutte le popolazioni semitiche. Il suo nome significa "Signore". Il culto, dai caratteri frenetici, prevedeva pratiche particolari: danze lascive, riti di auto-tortura, sacrifici umani. La Bibbia lo ricorda con i nomi di Belfagor e Belzebù. Nella *Pseudomonarchia* viene descritto con tre teste: una di rospo, una di re, l'altra di gatto; rende l'uomo sapiente ed è capace di donare l'invisibilità.

3. Eliphas Lévi

Eliphas Lévi (1810-1875) occupa un posto di assoluto rilievo nella storia della magia. Nonostante i suoi testi siano stati, talvolta, considerati come mediocri, si può, invece, ritenere che essi adempiano a una fondamentale funzione di sistemazione, rielaborazione e sintesi dei saperi occultistici che giungeranno sino a noi. Come sostiene Massimo Introvigne, «non è esagerato dire che le tre o quattro opere fondamentali di Eliphas Lévi contengono già, almeno in potenza, tutta la dottrina di molte organizzazioni di magia iniziatica dell'Ottocento e del Novecento»[24].

Lévi[25] definisce «luce astrale» il grande agente mediatore della magia che presenta peculiarità sia naturali che divine: esso è una forza cieca, che in sé non è né benefica né malefica. Il suo valore dipende dalla volontà che la guida: può, dunque, creare, costruire, vivificare, ma anche distruggere, separare, portare morte e malattia. Per acquisire il potere magico, il mago, dunque, deve padroneggiare, a seconda dei suoi fini, questa forza che inizialmente è un ricettacolo di pure potenzialità: ciò significa che tutta l'Opera magica consiste nel mettere i piedi in testa al serpente, simbolo della luce astrale, per condurlo dove si vuole. Il nome di questo agente neutro è Lucifero. Nella prospettiva di Lévi, questo non è uno dei nomi del diavolo, poiché esiste una precisa distinzione tra Lucifero e Satana. Solo il secondo indica l'ombra di Dio, la sragionevolezza fatale che personifica il male di cui noi soli siamo responsabili; il primo, invece, è l'angelo portatore della luce che illumina e rigenera. Lucifero non è l'angelo caduto e maledetto, ma una forza giusta e terribile, in sé neutrale, indispensabile perché si formi l'equilibrio su cui si regge non tanto, come sostiene Lévi, il mondo, ma la nostra comprensione del mondo.

Riguardo alla caduta degli angeli, nella Bibbia non esiste una esposizione sistematica, ma solo allusioni e citazioni sparse. Partendo da esse, si fa poi riferimento a un angelo, di nome Lucifero, che cadde dal cielo a seguito della sua disobbedienza a Dio, trascinando con sé un gruppo di angeli che scelsero di seguire il suo gesto. Il concilio

---

24 M. Introvigne, *Il cappello del mago*, Milano 1990, 154.

25 Cfr. E. Lévi, *Il dogma dell'alta magia*, Roma 1996; *Il rituale dell'alta magia*, Roma 1996; *Storia della magia*, Torriana 1993; *Il grande arcano*, Roma 1994.

Lateranense IV del 1215 stabilì il dogma secondo cui la creazione e la caduta degli angeli avvenne prima della creazione di Adamo e Eva[26]. Tommaso d'Aquino sottolinea che tra la creazione degli angeli e la loro caduta intercorse un intervallo di tempo in cui il peccato di ribellione fu deciso, consumato e scolpito nelle volontà dei ribelli per l'eternità[27]. Tale precisazione, che sembrerebbe una sottigliezza, nasconde, in realtà, una questione fondamentale: fissare in un lasso di tempo lo svolgersi del peccato di ribellione significa ribadire che Dio non è stato la causa diretta del Maligno, ma la caduta ha origine dal solo uso perverso del libero arbitrio degli angeli. Da quel momento, il diavolo, creato buono, ha fissato irreversibilmente la sua volontà verso il male.

Da un punto di vista cattolico, dunque, si indica con il nome di Lucifero il diavolo prima della caduta, con il nome di Satana, dopo la caduta[28]: si tratta, comunque, sempre del diavolo, anche se Lucifero, per un tempo non quantificabile secondo i comuni ed umani parametri, ha beneficiato della condizione di creatura angelica vicina a Dio. Nella tradizione occultistica, al contrario, con Eliphas Lévi, si consolida chiaramente la distinzione tra Lucifero e Satana che indicano figure non coincidenti e portatrici di significati spesso separati. Lévi descrive, infatti, nelle pagine iniziali de *Il Rituale dell'alta magia*[29], il dialogo svolto immaginariamente tra Lucifero e Dio nell'attimo in cui si consumò la sua ribellione:

> «Quando Dio disse "Sia la Luce", l'Intelligenza fu fatta e la Luce comparve. Così l'Intelligenza sparsa da Dio col soffio della sua bocca come una stella staccata dal Sole, prese la forma di un angelo meraviglioso e il cielo lo salutò col nome di Lucifero. L'Intelligenza si destò e tutta si comprese sentendo queste parole del Verbo Divino: Sia la luce!
> Si sentì libera giacché Dio le aveva ordinato di essere, e, alzando la testa e allargando le ali, rispose:
> "Io non sarò la Schiavitù."
> "Sarai allora il Dolore?" le domandò la Voce increata.
> "Sarò la libertà" rispose la Luce.
> "L'Orgoglio ti travierà" rispose la Voce increata "e tu partorirai la morte".
> "Ho bisogno di lottare contro la morte per conquistare la Vita" riprese ancora la Luce creata.
> Dio allora staccò dal suo seno il filo di splendore che tratteneva ancora l'angelo superbo, e vedendolo slanciarsi nella notte ch'egli solcava di gloria, amò il figlio del suo pensiero, e, sorridendo d'un sorriso ineffabile, disse a se stesso che bella era la luce.
> Dio non ha creato il Dolore, l'Intelligenza l'ha accettato per essere libera».

È evidente che qui Lucifero appare non nella veste di angelo maledetto, ma in quella di Intelligenza che gioca un ruolo necessario nell'economia dell'universo, as-

---

26 *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1972, 230. Quanto stabilito dal Concilio del 1215 è considerato il primo dogma della demonologia dal teologo Egon Von Petersdorff che, tuttavia, sottolinea che esso rappresentò anche una reazione della Chiesa agli eretici catari e albigesi.

27 Tommaso d'Aquino, *Il male*, Milano 1999, q. 16, art. 4, 1163-1185.

28 Cfr. E. Von Petersdorff, *Demonologia*, Torino 1967 (Milano 1995).

29 E. Lévi, *Il Rituale dell'alta magia*, Roma 1996.

sumendo su di sé l'oscurità del Dolore per poter meglio far risaltare lo splendore della Luce[30]. La distinzione tra Satana e Lucifero arriva sino ai giorni nostri ed è accolta sia nell'ambito generalmente occultistico, sia come specifica corrente del satanismo[31], denominata luciferismo[32], che si appella al solo aspetto del diavolo come opposto necessario di Dio a cui non appartiene per essenza il male. In effetti, come annota Massimo Introvigne, «Satana può svolgere un ruolo positivo in una teologia manichea, che mette sullo stesso piano il male e il bene, o in una teologia gnostica, per cui Dio (o almeno il Dio dell'Antico Testamento) è il demiurgo responsabile del carattere imperfetto del mondo, mentre Satana è il capostipite della ribellione degli uomini contro di lui»[33].

4. Carl G. Jung

Il fondatore della psicologia analitica esercita una notevolissima influenza sulle correnti occultistiche contemporanee e anche sul luciferismo. Due sono i temi junghiani che hanno avuto maggior fascino intellettuale ed impatto emotivo su tali correnti: il concetto dell'archetipo Ombra e la riscoperta della figura divina di Abraxas.

Secondo Jung la Trinità cristiana andrebbe reinterpretata come quaternità in quanto, accanto a Cristo, come figlio di Dio, andrebbe posto anche il diavolo[34]. Tale

---

30 Anche Rudolf Steiner distinguerà Lucifero da Satana, attribuendo al primo l'azione di tentatore che ispira, anche con valenze costruttive, fascino, incantamento e seduzione, mentre solo il secondo, chiamato anche Ahriman, causa il male: cfr. R. Steiner, *I segreti della soglia*, Milano 1990.

31 Occorre precisare che, nell'ambito della storia delle dottrine magiche, i termini occultista e satanista sono riferiti a due figure diverse, sebbene con alcuni tratti in comune. L'occultista deve essere in grado di conoscere e padroneggiare le forze dell'intero universo, quindi sia il Bene che il Male; il satanista, invece, così come il cultore di magia nera, scelgono di conoscere e praticare soltanto la via del Male. Agli occhi di un autentico occultista, dunque, un satanista è da disprezzare non per la scelta etica del Male, ma per la sua incapacità di comprendere la vera natura dell'universo e la dinamica che lo regge, basata sull'equilibrio tra forze opposte. Ovviamente, tale distinzione perde valore per la Chiesa Cattolica che proibisce e respinge la magia in modo netto e nelle sue varie manifestazioni poiché tutte sono riconducibili all'azione diabolica. Come precisa il teologo ed esorcista Dermine, «la magia, conoscitiva e operativa, trova la sua ultima e essenziale specificazione di peccato in questo ricorso al demonio che, a sua volta, spiega l'insistenza della Chiesa nel proibirla», F.-M. Dermine, *Carismatici, sensitivi e medium. I confini della mentalità magica*, Bologna 2010, 327.

32 La classificazione che distingue tra satanismo occultista, acido, razionalista e luciferismo è stata elaborata da Massimo Introvigne ne *Il cappello del mago*, cit., 367 e ss.

33 *Ibid*., 410. Cfr. anche Id., *Il ritorno dello gnosticismo*, Milano 1993. Cfr. sulla caratterizzazione gnostica del luciferismo, Conferenza Episcopale Emilia-Romagna, *Religiosità alternativa, sette, spiritualismo. Sfida culturale, educativa, religiosa*, Città del Vaticano 2013, 45-46.

34 Cfr. C. G. Jung, *Psicologia e religione*, in *Opere*, vol. 11, Torino 1992, 115-194.

reinterpretazione avrebbe un notevole vantaggio anche da un punto di vista terapeutico, perché consente di portare alla luce una parte di noi la cui voluta dimenticanza e soppressione causa infiniti guai da un punto di vista psicologico. L'Ombra comprende l'inconscio personale: in questo senso esprime l'irriducibile aspetto di propensione al male sempre presente nella natura umana. Essa, però, presenta anche un aspetto costruttivo, poiché rappresenta la parte più istintuale e creativa di noi, l'istinto irriducibile alla vita. Esiste poi, oltre a questo aspetto individuale dell'Ombra, anche un suo aspetto collettivo che si confonde con gli strati più profondi e ancestrali dell'inconscio collettivo. In questa prospettiva, il male fa sicuramente parte dell'Ombra e il diavolo è una variante di tale archetipo[35]. Ciò che, tuttavia, ha costituito una fonte di pensiero importante è la convinzione junghiana per cui il male non è assenza di bene, ma un aspetto dell'entità originaria in cui bene e male erano compresenti. In altri termini, secondo Jung il male è l'Ombra di Dio e il primo a scoprire questo aspetto del divino è il Giobbe biblico che si trova dolorosamente di fronte a un Yahweh ambivalente e contradditorio[36].

A parere di Jung, infatti, la potente e dilagante attività del diavolo mal si accorda con l'esistenza d'ombra a lui attribuita come *privatio boni*. Il diavolo come persona autonoma ed eterna corrisponde alla parte di avversario di Cristo a alla realtà psicologica del male. Diventa, dunque, convincente il dualismo degli gnostici che cercano di valutare la vera importanza del male che deve avere pari sostanza rispetto al bene. La vita come processo energetico ha, infatti, bisogno di contrari: la tensione degli opposti è una legge universale che permette il fluire dell'energia. Bene e male sono valutazioni della sfera umana, che, però, secondo lo studioso svizzero, non possiamo estendere oltre[37].

La concezione occultistica non può che accogliere con enorme interesse le idee junghiane di un'Ombra con una funzione dialettica costruttiva, sia individualmente sia collettivamente. Per un sano percorso di crescita e di maturazione personale, ciò che Jung chiama il processo di individuazione, diventa assolutamente fondamentale accogliere e integrare l'Ombra, depurandola dai suoi aspetti pericolosi e trasmutando, quasi alchemicamente, i suoi lati distruttivi in aspetti di crescita. Si tratta, dunque, non di sopprimere in *toto* l'Ombra, ma di saperne incanalare la prorompente vitalità. In caso contrario, l'Ombra può prendere il sopravvento, impossessandosi dell'Io e conducendo a scelte annientatrici, oppure proiettando continuamente se stessa sugli altri che vedremo come nemici persecutori. Non a caso, dunque, Jung considerava il confronto con L'Ombra come il primo fondamentale passo del percorso psicoanalitico. Del resto, Jung sostenne più volte che la vera individualità, la singolarità irripe-

35 C. G. Jung, *Psicologia dell'inconscio*, Torino 1968, 155.

36 Cfr. C. G. Jung, *Risposta a Giobbe*, Torino 1992.

37 Cfr. C. G. Jung, *Psicologia e religione*, 165-191.

tibile sta proprio nell'Ombra la cui integrazione contribuisce a fare della personalità un atto di estremo coraggio[38].

Molta parte del successo di Jung nell'ambito dell'occultismo contemporaneo è, tuttavia, dovuto alla riscoperta di una divinità molto particolare: Abraxas. Raffigurato con la testa di gallo e due serpenti come gambe, Abraxas, è uno dei nomi con cui lo gnosticismo indicava l'Ente supremo da cui discendevano gli Eoni: la divinità che è al di sopra di Dio e del diavolo. Jung interpreta Abraxas come la divinità suprema che simboleggia l'unione degli opposti, paradossale e inesprimibile alla coscienza, rendendolo così uno dei riferimenti centrali della psicologia analitica. Ad esso dedicò, nel 1916, uno scritto, i *Septem sermones ad Mortuos*, che occupa un posto del tutto peculiare nella sua produzione, visto che ne stampò solo alcune copie a uso privato finché, dopo molte esitazioni, decise di pubblicarlo in quelle che sono le sue memorie. Ne riportiamo un brano significativo[39]:

> È il santo accoppiamento
> È l'amore e il suo assassinio
> È il santo e il suo traditore
> È la luce più splendente del giorno e la notte più oscura della follia
> Vederlo significa cecità
> Conoscerlo è malattia
> Adorarlo è morte
> Temerlo è saggezza

Abraxas genera bene e male, luce e tenebra, nella stessa parola e nello stesso atto. È un dio di cui gli uomini si sono dimenticati, abituati sempre a scindere e a considerare separati gli aspetti opposti del divino. Vigila sepolto, ma splendente di vita e di violenza, nell'inconscio dell'umanità: Lévi lo definirebbe come luce astrale accecante, al grado massimo di intensità. Abraxas è diventato uno dei nomi evocativi di cui ancora oggi, sia occultisti che satanisti, si servono per accompagnare i loro riti. La parola Abraxas è ritenuta, infatti, un "nome di potenza" e per i satanisti ha una notevole efficacia magica[40].

---

38 Cfr. C. S. Hall – V. J. Nordby, *Jung e la psicologia analitica*, Bari, 1982, cap. 2.

39 C. G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, Milano 2003, 456-457.

40 Abraxas è anche la divinità al centro di un famoso romanzo di Hermann Hesse: cfr. H. Hesse, *Demian*, Milano 1988 (ristampa 2002).

Conclusioni

La considerazione delle fonti sopraelencate ha evidenziato, fondamentalmente, due questioni.

In primo luogo, è da rilevare come il satanismo attuale non si nutra soltanto di fonti prevedibili, come i grimori, ma annoveri anche riferimenti piuttosto singolari. La trattatistica dell'epoca inquisitoriale, infatti, al di là dei suoi eccessi, avrebbe dovuto rappresentare, per definizione, un insieme di testi che si proponevano di combattere il diavolo e le sue manifestazioni. La puntigliosa descrizione dell'azione demoniaca e dei malefici attuati dalle streghe, al contrario, va a costituire un *corpus* demonologico considerato di estremo interesse per i satanisti di oggi. D'altra parte, a differenza di quanti ritengono che sia maggioritario un satanismo poco colto, "straccione" e "fai da te", rimane, invece, valida la massima secondo cui molti satanisti sono esperti conoscitori di questioni teologiche: tutta la loro dottrina e ritualità, infatti, si costituisce in rapporto dialetticamente rovesciato rispetto a quella cattolica. A tale considerazione sul carattere sacrilego del satanismo, occorre, tuttavia, affiancare anche un'annotazione più mirata. Il motivo per cui il satanismo opera un'inversione liturgica dei riti e simboli cattolici non è riconducibile solo a un generica volontà di profanazione: la Messa cristiana, ad esempio, è considerata dal satanista, ma anche dalla tradizione occultistica in generale, come un'operazione di grande valore magico che ha nella celebrazione eucaristica e nella transustanziazione i suoi momenti centrali. Secondo la prospettiva satanista, rovesciando la liturgia della Messa cristiana è, quindi, possibile, operando una trasmutazione di segno negativo, appropriarsi dell'efficacia occulta in essa racchiusa.

In secondo luogo, la riabilitazione di Lucifero, mediata sia da Lévi che da Jung, giunge al satanismo contemporaneo attraverso due varianti, peraltro spesso difficilmente distinguibili, di una stessa tematica di impronta gnostica. Secondo la prima variante, Lucifero risulta metafisicamente necessario per garantire l'armonia dell'universo: il male diventa parte necessaria di un equilibrio universale che si regge su una forza, unica nella sua essenza, ma che si manifesta, alla nostra percezione, secondo polarità opposte. Si tratta della variante filosofica che esprime l'assioma fondamentale che sta alla base dell'intero occultismo: la luce ha senso solo in relazione a un'ombra che essa delimita e rischiara, così come l'ombra deve esistere per permettere alla luce di risaltare nella pienezza del suo fulgore. Lucifero entra a far parte di questa dialettica come contrappeso che non può non essere, né essere altrimenti: se la sua necessità è ineludibile, fissata come tale *ab initio*, non altrettanto è il significato che, di volta in volta, assume agli occhi dei non iniziati. La seconda variante, gnostica in senso stretto, considera il diavolo come il dio buono. Tutto il Vecchio Testamento è, quindi, da interpretare in modo rovesciato: il diavolo è buono, il serpente è il salvatore perché ha tentato di aprire gli occhi ai progenitori sulla conoscenza del bene e del male. Il grup-

po degli Ofiti adorava il Serpente inteso come portatore della gnosi per l'umanità e come salvatore e messaggero del dio di luce: in questa prospettiva, il Serpente è stato identificato con Lucifero, anche qui distinto da Satana. L'espressione del satanismo definita luciferismo, in cui sono compresenti entrambi le varianti, risulta, in questa prospettiva, la più aderente all'accezione generalmente occultistica e la più lontana dalle comuni forme cerimoniali di adorazione diabolica: si tratta di un genere di satanismo che si esprime, di solito, in modo teoreticamente e ritualmente più raffinato e colto. In entrambi le varianti, è, comunque, possibile riconoscere uno dei motivi essenziali dello gnosticismo: l'unica salvezza non proviene dalla Grazia, bensì dalla conoscenza, vista come la chiave che apre le porte del divino e conquistabile attraverso un percorso riservato a pochi iniziati.

Riassunto

Chi segue, individualmente o nell'ambito di gruppi organizzati, pratiche sataniste, si richiama in modo ricorrente ad alcune fonti, relative a un arco di tempo che va dal tardo Quattrocento alla metà del Novecento. Prenderemo in considerazione, fra queste, le fonti che attribuiscono un ruolo centrale al diavolo che diviene, così, oggetto, a seconda dei casi, di uno studio maniacale, di una aperta divinizzazione o di una radicale rivisitazione, spesso in completo disaccordo con quanto è, invece, sostenuto dal Magistero cattolico. Si intenderà il satanismo nella sua accezione più stretta, come venerazione, in forme liturgicamente organizzate, della figura biblica di Satana/Lucifero.

Abstract

Whoever follows practices of Satanism, either individually or in organized groups, makes usually reference to some sources which come a period from the late 15th century until the middle of the 20th century. Among these sources, we take into consideration those that attribute a central role to the devil who becomes, according to the context, the object of a maniac study, of open divinization or of a radical revisiting, often in complete contrast to the teaching of Catholic Magisterium. Satanism the author intends, in its most strict significance, as veneration of the Biblical figure of Satan/Lucifer in liturgically organized forms.

Il ritorno del diavolo e la pentecostalizzazione del cristianesimo

Andrzej Kobyliński*

1. Introduzione

Il 30 agosto 2017, alla Mostra Internazionale d'Arte Cinematografica di Venezia, è stato proiettato per la Stampa, e il giorno dopo per il pubblico, il documentario fuori concorso, intitolato *The Devil and Father Amorth*. Il regista americano William Friedkin ha dedicato questo film all'ultimo esorcismo praticato da quello che è stato l'esorcista italiano per antonomasia, don Gabriele Amorth, scomparso esattamente il 16 settembre 2016, poche settimane dopo la fine delle riprese. Fredkin è anzitutto l'autore del famoso film *L'Esorcista* del 1973 che ha regalato all'artista americano una fama planetaria. Per molti aspetti, la sceneggiatura di questo film era opera di fantasia, nata dal romanzo di Willam Peter Blatty. Questo film raccontava di una ragazza dodicenne, posseduta dal demone chiamato Pazuzu, e di sua madre (atea), costretta a ricorrere all'aiuto di due sacerdoti per liberare la figlia dal demonio.

A differenza del film del 1973, l'ultima opera di Fredkin è un lavoro di tipo documentaristico. In *The Devil and Father Amorth*, Friedkin racconta l'esorcismo praticato da don Amorth su una donna italiana di 30 anni, posseduta dal demonio – vittima di una maledizione lanciata sulla ragazza dal fratello, membro di una setta. Al centro del documentario sono stati inseriti 15 minuti del filmato – piccola videocamera a mano e inquadratura fissa – di un esorcismo celebrato da don Amorth a Roma nell'aprile 2016 su quella donna, cui William Friedkin ha assistito personalmente, senza troupe.

La registrazione audiovisuale del vero e proprio esorcismo, come del resto tutto il documentario *The Devil and Father Amorth*, fanno nascere molte domande di carattere filosofico, teologico, sociologico ed etico. Perché il regista de *L'Esorcista* è voluto tornare su questo argomento spinoso 44 anni dopo la sua celebre pellicola? In che

* L'autore è professore di Filosofia presso la Facoltà di Filosofia Cristiana dell'Università del Cardinale Stefan Wyszyński, ul. Dewajtis 5, PL-01-815 Warszawa (Polonia). E-mail: akobylinski@wp.pl.

modo il tema del demonio, degli spiriti maligni e degli esorcismi si fa presente, oggi, in molte culture e religioni? Come spiegare il ritorno del demonio nella nostra epoca storica? Che tipo di legame c'è tra la desecolarizzazione e la credenza nel diavolo? In che modo il processo globale della pentecostalizzazione del cristianesimo influenza l'interpretazione del demonio nel mondo cristiano? Come spiegare il boom degli esorcismi negli ultimi anni in alcuni Paesi maggiormente cattolici, come per esempio in Polonia? Come salvare, oggi, la specificità della visione cattolica del demonio e degli esorcismi nel contesto della globale pentecostalizzazione della fede cristiana?

Lo scopo principale di questo articolo è quello di analizzare il boom attuale dei temi riguardanti il demonio e gli esorcismi a livello planetario, e mostrare i profondi cambiamenti, avvenuti negli ultimi anni nella religiosità cattolica in Polonia, provocati anzitutto dal processo globale della pentecostalizzazione del cristianesimo.

2. La credenza nel demonio nel mondo di oggi

Nell'estate 2017 è stato pubblicato sulla rivista italiana Vita e Pensiero un interessante articolo di Raniero Cantalamessa, predicatore della Casa Pontificia, sulla situazione attuale circa la credenza nel diavolo[1]. Cantalamessa afferma che dobbiamo distinguere, a questo riguardo, due livelli: il primo, legato alle credenze popolari e il secondo – intellettuale, rappresentato da arte, letteratura, filosofia e teologia. A livello popolare la nostra situazione attuale non è molto diversa da quella del Medioevo, o dei secoli XIV-XVI, tristemente famosi per l'importanza accordata ai fenomeni diabolici. «Non ci sono più, è vero, processi dell'inquisizione, roghi per indemoniati, caccia alle streghe e cose simili; ma le pratiche che hanno al centro – sia esorcizzato sia adorato – il demonio sono ancora più diffuse che allora, e non solo tra i ceti poveri e popolari. È divenuto un fenomeno sociale (e commerciale!) di proporzioni vastissime. Si direbbe, anzi, che quanto più si cerca di scacciare il demonio dalla porta, tanto più egli rientra dalla finestra; quanto più viene estromesso dalla fede, tanto più imperversa nella superstizione. L'epoca di Origene nell'antichità e di san Tommaso d'Aquino nel Medioevo (i due maggiori artefici di una vera "teologia" sul demonio) furono le epoche relativamente più libere di "demonismo"»[2].

Cosa pensare, invece, della credenza nel diavolo a livello intellettuale, rappresentato da arte, letteratura, filosofia e teologia? Cantalamessa sostiene che qui abbiamo a che fare col silenzio sul demonio – un silenzio però che non è una lodevole discre-

1 Cfr. R. Cantalamessa, *Dov'è finito il diavolo? Appunti sul male (e non solo)*, in Vita e Pensiero 3 (2017) 69-74.

2 *Ibid*., 69.

zione, ma negazione. Molto spesso il diavolo viene ridotto ad un semplice male che l'uomo porta in sé. In questo modo il demonio diventa una metafora, un simbolo dell'inconscio collettivo o dell'alienazione collettiva. Alla comprensione metaforica del diavolo nel mondo cristiano ha contribuito fortemente, tra l'altro, la teoria della demitizzazione elaborta dal teologo tedesco protestante Rudolf Bultmann.

Va ricordato, però, che la demitizzazione nel mondo religioso ha portato anche dei frutti positivi. «Caduto il polverone creatosì intorno al demonio – sostiene Cantalamessa – oggi siamo forse in una situazione più vantaggiosa per riscoprire il vero nucleo biblico di questa credenza e il suo profondo impatto esistenziale. Sottratto il folclore, il demonio appare un elemento di spiegazione importante del mistero dell'esitenza umana. Sono molti oggi, anche tra gli intellettuali, ad ammettere che l'oblio del demonio non ha reso più serena e razionale la vita degli uomini, ma al contrario ci rende più attuosi e assuefatti di fronte agli orrori del male»[3].

Per interprettare correttamente la credenza attuale nel diavolo, è necessario analizzare due processi che hanno cambiato profondamente la nostra comprensione del demonio e degli spiriti maligni: la desecolarizzazione e la pentecostalizzazione. Purtroppo questi due fenomeni di carattere globale non vengono presi in considerazione nell'articolo di Cantalamessa citato prima.

Quale legame c'è tra la desecolarizzazione e la credenza nel diavolo? Il termine "desecolarizzazione" è divenuto di dominio pubblico alla fine degli anni Novanta del XX secolo grazie al sociologo americano Peter Ludwig Berger, scompraso il 27 giugno 2017[4]. Questa categoria sociologica riguarda uno degli elementi più importanti della fase attuale dello sviluppo storico delle religioni, ossia il crollo della teoria della secolarizzazione, che è stata creata agli inizi del secolo scorso, sulla base delle soluzioni sviluppate da Auguste Comte, Emile Durkheim e Max Weber. La teoria della secolarizzazione, che ha dominato la riflessione sulla religione nel mondo occidentale nel Novecento, contiene l'affermazione che i processi di modernizzazione nel mondo e lo sviluppo della scienza e della tecnologia, portano inevitabilmente in tutti i continenti, alla nascita delle società atee o religiosamente neutrali.

A partire dagli anni Novanta, Berger e molti altri sociologi, filosofi di religione, antropologi o storici di idee, hanno iniziato a parlare della falsità di tale convinzione. La ripartizione della teoria della secolarizzazione significa, oggi, un maggiore interesse per le varie forme di religione e l'importanza crescente delle questioni religiose in ambito pubblico. La specificità degli approcci contemporanei alla religione in molti Paesi consiste non tanto nel rifiuto o nella negazione della sua razionalità o credibi-

---

3 *Ibid*., 73.

4 Cfr. P. L. Berger, *The Desecularization of the World. A Global Overview*, in *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics,* a cura di P. L. Berger, Washington D.C. 1999, 1-18; V. Karpov, *Desecularization: A Conceptual Framework*, in Journal of Church and State 52/2 (2010) 232-270.

lità, quanto nel ritorno di vari tipi di fenomeni religiosi in una forma nuova – spesso irrazionale, naturale, magica o mitica. In questo contesto, non si parla più del crepuscolo della religione – come hanno sostenuto nel secolo scorso i corifei della teoria della secolarizzazione – ma si mette in rilievo la rinascita delle forme nuove della religione e il cambiamento delle sue funzioni fondamentali nelle società di oggi.

I processi della desecolarizzazione, ossia il ritorno dei diversi fenomeni religiosi, riguardano anzitutto l'Africa, l'Asia e l'America del Sud. Per quanto riguarda il mondo occidentale, i processi della desecolarizzazione coesistono con i processi della secolarizzazione che è ancora molto forte[5]. A questo punto va detto che le metamorfosi contemporanee del cristianesimo globale fanno parte di un più ampio processo planetario, coinvolgente lo sviluppo di nuove forme di interpretazione e di sopravvivenza dei fenomeni religiosi[6]. La rinascita delle religioni significa, tra l'altro, la riscoperta del demonio, degli spiriti maligni e di tante altre categorie fondamentali di ogni religione. Il ritorno della religione significa anche il ritorno del diavolo[7].

Come esemplificazione di questo inaspettato ritorno del demonio si può indicare l'aumento delle richieste di esorcismo nelle zone in cui si sviluppa la devozione a Satana. Nell'estate 2017 alcuni media italiani hanno diffuso la notizia riguardante lo sviluppo del satanismo nella diocesi di Teramo-Atri: morti sospette, decapitazione di statue mariane e riti inequivocabili. «Nel Teramano il satanismo è diventata un'emergenza – ha detto l'esponente politico locale. La politica, a tutti i livelli, di concerto con le forze dell'ordine, deve fare in modo che si costituisca una *task force*. La situazione sta infatti diventando sempre più allarmante»[8]. Molti sono convinti che ci vuole la creazione di un'apposita *task force* per combattere nella maniera più efficace possibile il dilagante fenomeno della devozione al maligno. Non c'è dubbio che in questa zona dell'Italia le richieste di esorcismo sono cresciute a causa delle sette sataniche e del loro culto del diavolo. Mons. Michele Seccia, vescovo della diocesi Teramo-Atri, ha dichiarato che negli ultimi anni molte persone si sono rivolte a lui per preghiere di liberazione e anche di esorcismo.

---

5 Cfr. A. Kobyliński, *Is atheism winnig in Europe? The future of Christianity in the Western world*, in Rocznik Teologii Katolickiej [Annuario della Teologia Cattolica] 15/2 (2016) 79-93.

6 Cfr. M. Eirich, *„Pentekostalisierung des Christentums": Einordnung und katholische Ausformung*, in Catholica: Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie 71/2 (2017) 140-152.

7 Cfr. A. Kobyliński, *Hermeneutyka nieciągłości i pentekostalizacja. Współczesne metamorfozy religii chrześcijańskiej* [L'ermeneutica della discontinuità e la pentecostalizzazione. Metamorfosi contemporanee della religione cristiana], in Teologia i Moralność [Teologia e Morale] 20/2 (2016) 245-261.

8 P. Martocchia, *Teramo, i casi di satanismo*, in Avvenire 50/204 (2017) 12.

3. Il fenomeno della pentecostalizzazione

Un altro processo globale, oltre la desecolarizzzazione, che determina la credenza attuale nel diavolo nel mondo cristiano è indubbiamente la pentecostalizzazione. Il 26 gennaio 2017 L'Osservatore Romano nella versione italiana, edito nella Città del Vaticano, ha pubblicato un interessante articolo di Juan Fernando Usma Gómez, Capo ufficio per la Sezione occidentale del Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, che affronta, tra l'altro, il fenomeno della pentecostalizzazione. «Nell'anno della commemorazione comune dei 500 anni della riforma di Lutero – afferma Usma Gómez – non mi sarà facile attirare l'attenzione sulle relazioni tra cattolici, pentecostali ed evangelicali. Eppure sulle vie del mondo è mille volte più probabile che un cattolico incontri – o si scontri – con un pentecostale o un evangelico che con un luterano. La "pentecostalizzazione" del cristianesimo è un dato di fatto che ci pone di fronte a un modo di essere cristiani con una spiritualità – culto, musica e devozione – un approccio missionario e una forma teologica – testimonianza – propri, con i quali entriamo in contatto direttamente o indirettamente più sovente di quanto possiamo immaginare»[9].

Certamente non si può negare, oggi, la realtà della pentecostalizzazione del cristianesimo, perché questo fenomeno è un dato di fatto. Come allora definire questo processo? La pentecostalizzazione della religione cristiana significa «un aumento insolitamente rapido della popolazione di vari tipi di chiese e di comunità *stricte* pentecostali, e un processo di graduale trasformazione di molte altre chiese e denominazioni cristiane tradizionali, in una versione universale del cristianesimo carismatico, a livello planetario. Il processo di pentecostalizzazione del cristianesimo, diventato di recente molto dinamico ed ormai globale, viene chiamato, in alcuni Paesi, come la cosiddetta carismatizzazione della religione cristiana o come la nascita di un cristianesimo carismatico o evangelico»[10].

A causa di questo processo cambia radicalmente la mappa del cristianesimo globale. Sulla base delle chiese cristiane tradizionali, soprattutto in Africa e nel Sud America, vengono fondate nuove denominazioni, a carattere pentecostale[11]. Nel cor-

---

9 J. F. Usma Gómez, *Nel dialogo con pentecostali ed evangelicali. L'unità si fa camminando*, in L'Osservatore Romano 20 (2017) 6.

10 A. Kobyliński, *Le dimensioni etiche dell'odierna pentecostalizzazione del cristianesimo*, in Rivista Teologica di Lugano 20/2 (2015) 207. Cfr. Id., *The Global Pentecostalization of Christianity and its Ethical Consequences*, in Chicago Studies 55/2 (2016) 98-118.

11 «The twentieth century began with the birth of extraordinary expansion of Pentecostalism. Over the past century, this movement and its subsequent waves introduced a new form of Christianity whose growth astonishes even the most optimistic observer. [...] Harvey Cox, in his 1995 study of Pentecostalism, announced that Pentecostalism was a new Reformation in the Majority World. Peter Jenkins projects that Pentecostals will exceed one billion by 2050. Within the century, Pentecostalism has risen from obscurity to dominion in global Cristianity. An important center of Pentecostalism's global

so degli ultimi 20 anni, proprio il movimento pentecostale ha cambiato radicalmente il volto del cristianesimo mondiale. Il numero dei cristiani che appartengono, oggi, ai molteplici tipi di chiese, di comunità e di sette pentecostali, viene stimato a circa 600-700 milioni di seguaci.

Questi dati significano che i pentecostali rappresentano, oggi, circa un terzo di tutti i discepoli di Cristo e due terzi dei cristiani appartenenti ai diversi tipi di denominazioni protestanti. Si prevede che nel 2050 il numero dei seguaci appartenenti ai diversi tipi di chiese, comunità e sette *stricte* pentecostali, oltrepasserà un miliardo. Va messo in rilievo che il processo di profonda trasformazione a livello della dottrina predicata e delle forme di vita religiosa vissuta accade anche all'interno delle chiese cristiane tradizionali. Non c'è dubbio che la pentecostalizzazione così intesa si riferisce, oggi, alla Chiesa cattolica in tutto il mondo ed alla stragrande maggioranza delle confessioni protestanti[12].

Una delle caratteristiche fondamentali della religiosità pentecostale, che trasforma profondamente il volto del cattolicesimo in molti Paesi, è la visione del demonio e degli spiriti maligni[13]. La demonologia del neopentecostalismo contemporaneo della terza ondata mette fortemente in rilievo l'importanza del demonio e del suo potere sul mondo. Questa visione del diavolo, presente in migliaia di denominazioni pentecostali, è spesso legata alle religioni naturali e alla pietà popolare africana o sudamericana – di conseguenza, essa porta con sé un forte carattere sincretico. Nelle comunità pentecostali si possono incontrare, oggi, molti elementi prestati dalle religioni naturali, per esempio la comprensione della presenza di spiriti maligni e il loro impatto sulla vita delle persone e vari metodi di liberare l'uomo da ogni forma di male.

Il neopentecostalismo contemporaneo è caratterizzato da una manifestazione particolarmente intensa di segni e prodigi, come guarigioni fisiche, liberazione da demoni ed altre manifestazioni somatiche di potere che si manifestavano, per esempio, spesso attraverso un collettivo cadere per terra, in risate isteriche e tutti i tipi di convulsioni. Di conseguenza, usati molto spesso in diversi Paesi, da milioni di cattolici – sotto l'influenza della religiosità neopentecostale – «i cosiddetti nuovi sacramentali (l'acqua esorcizzata, il sale esorcizzato, l'olio esorcizzato) sono quei mezzi che dovrebbero scacciare dalla nostra vita gli spiriti maligni e proteggere la gente dalle influenze delle forze demoniache»[14].

---

footprint lies in Africa. Pentecostalism projects a vision that captures the imagination of Africans, especially of West Africans. [...] In the past three decades, West Africans have embraced this new form of Christianity to the point that Paul Gifford characterizes the movement as a paradigm shift. [...] One of the most important consequences of this paradigm shift pertains to its influence on non-Pentecostal churches» (R. ARNETT, *Pentecostalization: The Evolution of Baptists in Africa*, North Charleston 2017, 1-3).

12 Cfr. M. ECKHOLT, *Pentekostalisierung des Christentums? Zur Rekonfiguration „der religiösen Landkarte in Lateinamerika"*, in Stimmen der Zeit 138 (2013) 507-520.

13 Cfr. A. MIGDA, *Egzorcyzm pentekostalny* [L'esorcismo pentecostale], Stanisławów Pierwszy 2010.

14 A. KOBYLIŃSKI, *Le dimensioni etiche dell'odierna pentecostalizzazione del cristianesimo*, 217.

4. Il boom degli esorcismi in Polonia

Negli ultimi anni, queste nuove modalità della credenza nel demonio e negli spiriti maligni, di carattere prevalentemente pentecostale e sincretico, si sono diffuse molto ampiamente, tra l'altro, in Polonia. Nel dominio pubblico del Paese di Chopin sono recentemente molto presenti diversi temi riguardanti il diavolo, gli esorcismi, la possessione diabolica, la preghiera di liberazione, gli spiriti maligni[15]. Negli anni Novanta del XX secolo c'era in tutta la Polonia solo qualche esorcista e gli esorcismi venivano praticati molto raramente. In realtà, nel Novecento il tema degli esorcismi nella Chiesa cattolica polacca era estremamente marginale. Il vero boom di questo fenomeno è esploso negli ultimi dieci anni, quando il numero degli esorcisti, nominati dai propri vescovi, è salito rapidamente a 130 circa, ovvero in media tre per ogni diocesi – va precisato che in alcune diocesi si è arrivati a cinque o addirittura nove esoricisti.

Resta da capire come in Polonia ci sia stato questo incredibile boom di possessioni demoniache? Come spiegare questo aumento rapidissimo del numero degli esorcisti e degli esorcismi negli ultimi dieci anni? Anzitutto occorre mettere in rilievo che in questo periodo non c'è stata in questo Paese alcuna manifestazione particolare del male a livello nazionale che potrebbe essere legata alla rinascita delle potenze demoniache.

A differenza degli ultimi anni, nel XX secolo la Polonia è stata crudelmente provata dal nazionalsocialismo tedesco e dal comunismo russo. Solo durante la seconda guerra mondiale sono stati sterminati 6 milioni di cittadini polacchi, di cui 3 milioni di nazionalità ebrea. Anche più tardi, negli anni 1945-1956, i comunisti hanno ucciso circa 50.000 polacchi che si sono opposti alla nuova ideologia marxista-leninista. Per il Paese di Chopin indubbiamente l'ultimo secolo è stato veramente un secolo del male – un secolo dominato dalle incredibli potenze diaboliche[16].

Gli ultimi anni, invece, sono stati per la Polonia un tempo di rapido sviluppo economico, di maturazione della società democratica, di rispetto per la libertà religiosa e per i diritti umani. Nel Novecento, nel vero e proprio secolo del male, la presenza del demonio sulla terra polacca era sicuramente mille volte più forte di quella di adesso. Allora perché proprio negli ultimi anni, nel periodo che è indubbiamente una delle più felici epoche di tutta la storia di questa nazione, sono apparsi improvvisamente 130 esorcisti? Forse adesso il diavolo non è tornato nel Paese di Chopin, ma è solo cambiato il modo di interpretare la sua presenza?

---

15 Cfr. N. Wojcik, *Wo der Teufel wohnt. Besessene und Exorzisten in Polen*, Berlin 2016.

16 Cfr. A. Besançon, *Novecento. Il secolo del male. Nazismo, comunismo, Shoah*, traduzione a cura di S. Congia, Roma 2000.

L'unica risposta razionale che cerca di spiegare questa profonda metamorfosi del cattolicesimo polacco riguarda il processo globale della pentecostalizzazione del cristianesimo – la visione pentecostale del demonio pervade le comunità cattoliche in molti Paesi del mondo. La pentecostalizzazione della religiosità polacca è stata molto accelerata dopo il 2007. Perché? In quel periodo sono stati invitati in Polonia molti evangelizzatori, provenienti da altri continenti, che portano con sé fino ad oggi, tra l'altro, la nuova visione del diavolo e degli spiriti maligni. Negli ultimi dieci anni questi sacerdoti, religiosi e laici hanno predicato in chiese, stadi, attraverso televisione, radio e Internet a milioni di cittadini polacchi. Le figure più famose di questo gruppo di evangelizzatori sono Gloria Polo dalla Colombia, James Manjackal e Jose Maniparambil dall'India, Maria Vadia dagli USA, John Bashobora dall'Uganda, Myrna Nazzour dalla Siria, Antonello Cadeddu e Enrico Porcu – due italiani che attualmente stanno in Brasile ecc.

Agli incontri con questi sacerdoti, religiosi e laici partecipano migliaia di persone. Per esempio don John Bashobora, allo Stadio Nazionale di Varsavia, durante il Ritiro Spirituale Nazionale del 6 luglio 2013, ha raccolto 60.000 partecipanti. Come può essere determinata la specificità della predicazione di questi evangelizzatori? Sembra che in questi casi si possa parlare di una religiosità cristiana sincretica, sottoposta ad una profonda pentecostalizzazione e accolta in Polonia molto volentieri da molti sacerdoti, seminaristi, suore e laici.

Come l'immagine simbolica della pentecostalizzazione del cattolicesimo polacco si può indicare una funzione religiosa molto particolare, chiamata da alcuni l'"esorcismo nazionale", svoltasi il 15 ottobre 2016 nel Santuario Mariano di Czestochowa, alla quale hanno partecipato 100.000 persone. Secondo gli organizzatori di questo evento, l'"esorcismo nazionale" doveva servire, da una parte, all'espiazione di tutti i peccati commessi fino ad ora dal popolo polacco, dall'altra – doveva rompere tutti i legami di questo popolo col peccato, per poter aprire un nuovo capitolo della storia nazionale.

Una tale visione di esorcismo, mai conosciuta nella storia della Polonia, non ha alcuna base biblica e non si trova nella Tradizione della Chiesa cattolica. Essa assomiglia tantissimo ad un evento religioso spettacolare, svoltosi il 20 maggio 2015 nella basilica cattedrale della capitale del Messico[17]. Quel giorno, per la prima volta nella storia della Chiesa cattolica mondiale, è stato esorcizzato tutto il Paese – vale a dire sul Messico è stato celebrato un Grande Esorcismo nella versione cattolica. Quale era lo scopo principale di questa funzione religiosa? Il Grande Esorcismo doveva scacciare tutti i demoni viventi nel Messico, per poter risolvere poi vari problemi sociali e politici di questo Paese.

---

17 Cfr. F. Küble, *Pseudokatholischer Aberglaube auf dem Vormarsch? Charismatik, „Exorzismus" und Magie in Mexiko*, in Theologisches 45/9/10 (2015) 471-476.

Sembra che il Grande Esercismo messicano e l'"esorcismo nazionale" polacco possano essere una versione cattolica delle pratiche tipiche per i cristiani pentecostali, che a volte liberano dal potere degli spiriti maligni non solo le persone singole, ma collettivamente villaggi, città, regioni e Paesi interi. La Tradizione cattolica, invece, non conosce degli esorcisimi di massa – per 2000 anni venivano esorcizzate nella Chiesa cattolica esclusivamente le persone singole, ma non le città o le nazioni.

Vale la pena ricordare che recentemente in Polonia gli argomenti relativi al diavolo, agli spiriti maligni e agli esorcismi sono diventati una parte della cultura di massa. In un certo senso si può parlare perfino di una sorta di moda dei temi legati a Satana e all'esorcismo. A questo punto va messo in rilievo che nel Paese di Chopin dal 2012 viene pubblicato un mensile intitolato *Esorcista* (in polacco *Egzorcysta*) – circa 40.000 copie, il primo magazine, forse a livello mondiale, dedicato ai temi riguardanti il diavolo e gli spiriti maligni.

Di alcuni problemi, legati al boom degli esorcismi e alla penetrazione della religiosità pentecostale nella Chiesa cattolica, si è occupata in diversi modi la Conferenza Episcopale Polacca. Due interventi più importanti – elaborati dalla Commissione per la Dottrina della Fede, presieduta dal vescovo di Opole, prof. Andrzej Czaja – hanno avuto luogo due anni fa. Il 12 marzo 2015 è stato emanato un decreto che vieta la pratica della cosiddetta confessione delle porticine dello spirito maligno, mentre il 5 ottobre 2015 è stato pubblicato un documento sul peccato generazionale e sulla guarigione intergenerazionale.

La confessione delle porticine assomiglia alla concezione della presenza degli spiriti e del loro potere sulla vita dell'uomo. Questa visione degli spiriti maligni è tipica per molte religioni naturali ed è radicata specialmente nelle concezioni delle culture africane dell'essere umano. La confessione delle porticine presenta, indubbiamente, uno dei tanti esempi di pentecostalizzazione del cristianesimo di oggi. La confessione e l'esame di coscienza delle porticine dello spirito maligno si concentrano sull'azione del demonio nella nostra vita. Facendo l'esame di coscienza e durante la confessione si deve anzitutto trovare le modalità, attraverso le quali gli spiriti maligni entrano presumibilmente nella nostra vita, prendendo in considerazione perfino i nostri rapporti con i morti – qui si tocca il concetto di peccati generazionali e della guarigione intergenerazionale. Purtroppo negli ultimi anni, questa nuova forma di esame di coscienza e di praticare il sacramento della riconciliazione si è molto diffusa in Polonia in molti ambienti cattolici.

5. Conclusioni

Ritorno del diavolo e il boom degli esorcismi nella Chiesa cattolica in alcuni Paesi del mondo sollevano molte questioni di natura filosofica, teologica, sociologica ed

etica. Non c'è dubbio che recentemente il processo globale della pentecostalizzazione del cristianesimo ha profondamente cambiato la comprensione del demonio e degli spiriti maligni in molte comunità cattoliche. Sembra che prossimamente si debba prestare una particolare attenzione alle seguenti cinque questioni che richiedono ulteriori ricerche più approfondite a livello filosofico e teologico.

In primo luogo, si dovrebbero sviluppare gli studi sul fenomeno della pentecostalizzazione del cristianesimo globale. È difficile capire il silenzio di quasi tutta la teologia cattolica a proposito di questa sfida così importante. In che cosa consiste la penetrazione del neopentecostalismo della terza ondata nel mondo cattolico? Certamente le risposte date a questa domanda cambieranno a seconda della regione del mondo che verrà analizzata. Comunque la pentecostalizzazione è oggi un processo fondamentale per capire meglio i cambiamenti riguardanti la credenza nel demonio in molte comunità cattoliche.

In secondo luogo, la Chiesa cattolica – respingendo decisamente un certo pandemonismo e la banalizzazione del diavolo, presente in molte correnti pentecostali – dovrebbe difendere la propria specificità della comprensione del demonio e degli esorcismi, fedele alla Tradizione e apperta agli attuali dati scientifici. Oggi ci vuole anzitutto una particolare attenzione allo sviluppo delle neuroscienze che approfondiscono sempre di più la nostra conoscenza della mente umana. I cattolici dovrebbero cercare il diavolo non tanto negli oroscopi oppure presso i lettori dei libri della saga di Harry Potter, quanto nelle decine di migliaia dei gulag sovietici, dei campi di concentramento tedeschi e dei laogai cinesi. L'interpretazione più approfondita del mistero del male del Novecento, a livello metafisico e religioso, è ancora un enorme lavoro da fare per la filosofia e per la teologia.

In terzo luogo, ci vuole tanta prudenza nel modo di affrontare il tema del demonio e degli esorcismi. Vedere il demonio dappertutto non è meno fuorviante che non vederlo da nessuna parte. Non si dovrebbe buttare via il bambino con l'acqua sporca. Da una parte, certamente le richieste di esorcismo molto spesso non sono motivate, ma dall'altra – chi pensa che il diavolo non esista, dovrebbe rispolverare il detto di Charles Baudelaire: «La più grande astuzia del demonio è far credere che egli non esiste»[18]. La vera difficoltà è capire chi è realmente posseduto da qualcosa che non conosciamo e chi ha semplicemente bisogno di un buon medico o psicologo.

In quarto luogo, le persone che si occupano nella Chiesa cattolica dei temi riguardanti il demonio dovrebbero avere virtù morali appropriate, ma anche una profonda conoscenza filosofica, teologica e culturale. Forse dovrebbe esistere un limite di età per i esorcisti? Don Gabriel Amorth, all'età di 90 anni, aveva ancora la lucidità intelettuale necessaria per praticare gli esorcismi? Perché uno dei sui ultimi esorcismi è stato filmato da William Friedkin?

---

18 «La plus belle des ruses du diable est de vous persuader qu'il n'existe pas», C. BAUDELAIRE, *Le joueur généreux*, in ID., *Le Spleen de Paris*, Paris 1862, 104.

In quinto luogo, la preghiera di liberazione e gli esorcismi devono rispettare dei principi etici molto rigidi. Ci vuole anzitutto una forte opposizione morale nei confronti di tutte le forme di psicomanipolazione che possono riguardare queste pratiche religiose. Sembra che anche qui, analogicamente alla relazione medico–paziente, si debba applicare il principio del consenso informato (*informed consent*). In particolare, il principio del consenso informato e la responsabilità dei genitori o tutori legali devono applicarsi ai giovani, perché, in alcuni casi, si tratta di persone minori di 18 anni che vengono sottoposte alla preghiera di liberazione oppure agli esorcismi.

Riassunto

Il ritorno del diavolo e il boom degli esorcismi in alcuni Paesi del mondo sollevano molte questioni di natura filosofica, teologica, sociologica ed etica. Recentemente il processo della pentecostalizzazione ha profondamente cambiato la comprensione del demonio in molte denominazioni cristiane. Lo scopo principale dell'articolo è quello di analizzare le cause di questo cambiamento, avvenuto a livello globale, e mostrare la penetrazione della religiosità pentecostale nelle comunità cattoliche in Polonia. La Chiesa cattolica mondiale – respingendo decisamente ogni forma della banalizzazione del diavolo – dovrebbe difendere la propria specificità della comprensione del demonio, fedele alla Tradizione e aperta agli attuali dati scientifici.

Abstract

The return of the devil and the boom of exorcisms in some countries of the world provoke many issues of a philosophical, theological, sociological, and ethical nature. Recently, the process of pentecostalization has profoundly changed the understanding of the demon in many Christian denominations. The main purpose of this article is to analyze the causes of this global change and to evidence the penetration of Pentecostal religiosity in Catholic communities in Poland. The Catholic Church in the world – strongly rejecting any form of banalization of the devil – should remain faithful to its Tradition and open to present scientific data, in order to defend its own specific understanding of the demon.

La preparazione al matrimonio alla luce di *Amoris laetitia*

Arturo Cattaneo*

1. Introduzione

La *Relatio finalis* del secondo Sinodo sulla famiglia (24.X.2015) aveva rilevato «l'esigenza di un ampliamento dei temi formativi negli itinerari prematrimoniali, così che questi diventino dei percorsi di educazione alla fede e all'amore, integrati nel cammino dell'iniziazione cristiana»[1].

Al tema si era riferito anche papa Francesco nel suo discorso a conclusione di quel Sinodo, auspicando «una pastorale innovativa che attui una preparazione adeguata al Sacramento matrimoniale e sospenda le pratiche vigenti che spesso curano più l'apparenza di una formalità che un'educazione a un impegno che duri per tutta la vita»[2].

Nell'esortazione apostolica postsinodale *Amoris laetitia* (= AL) il Papa offre numerosi spunti con cui rispondere alle menzionate esigenze, spunti che possono contribuire non poco ad una migliore preparazione dei fidanzati al matrimonio[3]. Ciò è facilitato dal fatto che – come ha rilevato Adriano Fabris – AL segue un approccio antropologico nel senso dell'interesse per le singole persone, di una pastorale della

* L'autore insegna Diritto canonico presso la Facoltà di Teologia di Lugano. È Consultore del Dicastero per i laici, la famiglia e la vita e membro della Commissione teologica della Conferenza episcopale svizzera. E-mail: cattaneo@pusc.it.

1 Il testo aggiunge: «In questa luce, è necessario ricordare l'importanza delle virtù, tra cui la castità, condizione preziosa per la crescita genuina dell'amore interpersonale. L'itinerario formativo dovrebbe assumere la fisionomia di un cammino orientato al discernimento vocazionale personale e di coppia, curando una migliore sinergia tra i vari ambiti pastorali» (n. 58). In termini simili si era già espresso il Sinodo precedente (cfr. *Relatio Synodi*, 18.X.2014, n. 39).

2 Discorso tenuto il 24.X.2015. La frase è tratta dall'ampia nota finale (8).

3 Già la precedente esortazione apostolica postsinodale su matrimonio e famiglia aveva considerato la preparazione al matrimonio «più che mai necessaria ai nostri giorni» (*Familiaris consortio*, n. 66).

concretezza, di un «tenere i piedi per terra» (6)[4], di un atteggiamento di «sano realismo» (153)[5]. Qualcuno ha anche visto in AL un nuovo accento «carico di cura e di trepidazione, posto sul reale ferito che, più ancora dell'ideale, ci muove a sé»[6]. Per cui non ci sono soluzioni preconfezionate, ricette o codici da applicare, né risposte automatiche, che possano risparmiarci la fatica del pensare, di cercare e di inventare «con sguardo lucido e benevolente»[7].

Non è difficile cogliere l'importanza e l'urgenza della questione nel contesto storico odierno[8]. Va tuttavia osservato che AL continua ad attirare l'attenzione – e a suscitare discussioni – soprattutto sul capitolo VIII («Accompagnare, discernere e integrare la fragilità»), nel quale il Papa propone una nuova prospettiva[9], con cui affrontare la domanda circa la possibilità di ricevere l'Eucaristia da parte di fedeli divorziati e risposati civilmente.

Sono così rimasti un po' in sordina diversi altri aspetti dell'esortazione dedicati all'amore coniugale e a quello nella famiglia, aspetti ricchi di spunti suggestivi, esposti con quel linguaggio semplice e immediato caratteristico di papa Francesco[10].

In questo contributo cercherò di metterli nella dovuta luce, integrandoli in un possibile itinerario di preparazione al matrimonio[11].

A questo tema AL dedica in modo esplicito il paragrafo intitolato «Guidare i fidanzati nel cammino di preparazione al matrimonio» (205-216). L'esortazione offre tuttavia diversi altri suggerimenti sulla questione, contenuti in molti altri capitoli.

Ricco di spunti è soprattutto il capitolo IV: «L'amore nel matrimonio» e, in modo

---

4 Quando in questo articolo indico un numero fra parentesi mi riferisco al numero di AL.

5 Cfr. A. Fabris, «*Amoris laetitia*»*: un approccio antropologico*, in Lateranum 2/82 (2016) 181-189.

6 S. Zanardo, *La forza della vulnerabilità. Riflessioni a margine di* «*Amoris laetitia*», in Lateranum 2/82 (2016) 168.

7 *Ibid.* Cfr. anche p. 172 dove il Papa denuncia le ricette quali «scorciatoie che servono per semplificare il lavoro della mente».

8 AL tratteggia le principali difficoltà, rischi e sfide a cui sono oggi sottoposti il matrimonio e la famiglia (cfr. nn. 32-57).

9 Al posto della considerazione oggettiva di peccato e quindi della proibizione di accedere all'Eucaristia, il Papa propone infatti di considerare, caso per caso, la possibilità che il divorziato risposato sia soggettivamente in grazia di Dio.

10 Nella prefazione al libro *Il vocabolario di Papa Francesco* (Torino 2015), curato dal giornalista salesiano Antonio Carriero, il cardinale Pietro Parolin ha così sintetizzato il linguaggio del Papa: «Un linguaggio semplice, accessibile a tutti... È il linguaggio evangelico: la sapienza del porgere contenuti alti, facendo uso di un lessico e di immagini che traggono la loro forza dalla vicinanza con la vita quotidiana... Questa forza comunicativa non è frutto di studiate tecniche di comunicazione. La sorgente della sua efficacia sta nell'autenticità evangelica... perché rivela che non siamo di fronte a parole predicate, ma veramente vissute» (6-9).

11 Del tema mi sono occupato con maggior estensione nel libro *Matrimonio d'amore. Tracce per un cammino di coppia*, con la collaborazione di Franca e Paolo Pugni, Milano 2005.

particolare, il paragrafo «Crescere nella carità matrimoniale» (120-162). Altri paragrafi che offrono riflessioni e suggerimenti interessanti sono: «La realtà e le sfide delle famiglie» (31-57) e «La sfida delle crisi» (232-238).

Il Papa riconosce la rilevanza che hanno, nelle circostanze odierne, gli incontri prematrimoniali per i fidanzati (preparazione prossima, chiamata anche «immediata»). Tuttavia ricorda anche l'importanza della preparazione remota e, in tale contesto, l'importanza della famiglia[12].

Egli osserva infatti che «in realtà, ogni persona si prepara per il matrimonio fin dalla nascita. Tutto quanto la sua famiglia gli ha dato dovrebbe permettergli di imparare dalla propria storia e renderlo capace di un impegno pieno e definitivo... In questo senso, tutte le azioni pastorali tendenti ad aiutare i coniugi a crescere nell'amore e a vivere il Vangelo nella famiglia, sono un aiuto inestimabile perché i loro figli si preparino per la loro futura vita matrimoniale» (208).

Prima di esaminare le proposte del Papa tendenti a dare maggior qualità agli incontri per fidanzati, ricordo i fattori che maggiormente influiscono negativamente sul matrimonio e che il Papa ha, seppur brevemente, evidenziato.

2. Cause culturali della crisi del matrimonio

Il Papa, pur non cedendo alla tentazione di soffermarsi (come spesso si tende a fare, forse in modo eccessivo)[13] nell'analisi dei fattori di crisi, nel cap. II[14] ne ricorda alcuni che si possono ricapitolare nei seguenti cinque aspetti.

2.1. L'individualismo egocentrico

Provoca una grande difficoltà ad amare, a donarsi e ha molte manifestazioni. Basti pensare «all'ossessione per il tempo libero, alle relazioni che calcolano costi e benefici

---

12 Cfr. al riguardo T. Casey, *La forza della famiglia*, in La Civiltà Cattolica III (2016) 261-275.

13 Il Papa fa notare che «non ha senso fermarsi a una denuncia retorica dei mali attuali, come se con ciò potessimo cambiare qualcosa» (35) e mette infatti in guardia di fronte alla «trappola di esaurirci in lamenti autodifensivi, invece di suscitare una creatività missionaria» (57). Antonio Spadaro ha fatto notare la visione positiva che emerge, fin dal titolo, da AL. Infatti, malgrado i segni che dicono la crisi del matrimonio, il Papa osserva che «il desiderio di famiglia resta vivo, in specie fra i giovani, e motiva la Chiesa» (AL 1). Di conseguenza, scrive Spadaro, «il primo compito dei pastori deve essere quello di custodire questa gioia e di valorizzare ciò che è attrattivo nella vita familiare»: A. Spadaro, «*Amoris laetitia*». *Struttura e significato dell'Esortazione apostolica post-sinodale di Papa Francesco*, in La Civiltà Cattolica II (2016) 105; cfr. anche 118.

14 Intitolato «La realtà e le sfide delle famiglie».

e si mantengono unicamente se sono un mezzo per rimediare alla solitudine, per avere protezione o per ricevere qualche servizio... Il narcisismo rende le persone incapaci di guardare al di là di sé stesse, dei propri desideri e necessità. Ma chi utilizza gli altri prima o poi finisce per essere utilizzato, manipolato e abbandonato con la stessa logica» (39).

2.2. La cultura del provvisorio

È la cultura dominata dallo spirito di «usa e getta» (153) che porta a stare insieme fin tanto che piace, genera la mentalità divorzista ed è causa della «rapidità con cui le persone passano da una relazione affettiva ad un'altra. C'è il pericolo di credere «che l'amore, come nelle reti sociali, si possa connettere o disconnettere a piacimento del consumatore e anche bloccare velocemente. Si trasferisce alle relazioni affettive quello che accade con gli oggetti e con l'ambiente: tutto è scartabile, ciascuno usa e getta, spreca e rompe, sfrutta e spreme finché serve. E poi addio» (39).

2.3. Una falsa concezione della libertà

È concepire la libertà come «fuga dagli impegni» (33), che porta a intendere il donarsi matrimoniale quale perdita di libertà, e produce «una incapacità di donarsi generosamente» (33). In tale concezione della libertà si vive in un continuo e ansioso sottrarsi a ogni legame impegnativo, ed è difficile che in un clima simile possa venir compreso il senso dell'alleanza matrimoniale, del dono di sé. Chi rifugge dagli impegni si illude di mantenere intatta la libertà, ma tale atteggiamento rende paradossalmente schiavi di un'ansiosa paura di impegnarsi.

2.4. La visione egoistica della sessualità

È la visione della sessualità come «strumento di affermazione del proprio io e di soddisfazione egoistica dei propri desideri» (153). Di conseguenza, sorge la mancanza di rispetto per la dignità della persona e porta a scollegare la sessualità dalla fecondità. Papa Francesco ha ripreso l'insegnamento dell'enciclica *Humanae vitae*, ricordando che «nessun atto genitale degli sposi può negare il significato procreativo» (80).

2.5. La dimenticanza di Dio e del suo disegno sul matrimonio e la famiglia

AL raccoglie la seguente osservazione dei Padri sinodali: «Una delle più grandi povertà della cultura attuale è la solitudine, frutto dell'assenza di Dio nella vita delle

persone e della fragilità delle relazioni» (43). Ciò porta evidentemente a considerare il matrimonio come fatto che interessa solo la coppia e che, quale mero «contratto», può sempre essere sciolto.

3. La preparazione prossima al matrimonio: una grande sfida

Il Papa parla di una grande sfida e mette in guardia di fronte al pericolo di cadere «nella trappola di esaurirci in lamenti autodifensivi, invece di suscitare una creatività missionaria» (57). A tal proposito osserva: «Ci è chiesto uno sforzo più responsabile e generoso, che consiste nel presentare le ragioni e le motivazioni per optare in favore del matrimonio e della famiglia, così che le persone siano più disposte a rispondere alla grazia che Dio offre loro» (35).

Nella recente GMG di Cracovia, come in tante altre occasioni, il Papa ha mostrato di saper motivare i giovani a non rassegnarsi, a non lasciarsi intontire o paralizzare, ma a cercare «una vita piena», ad «alzare lo sguardo», ad avere coraggio e fiducia nell'aiuto di Dio, poiché «la mano di Gesù è sempre tesa per rialzarci» (29.VII.2016). Così, nell'esortazione apostolica AL il Papa osserva che «abbiamo bisogno di trovare le parole, le motivazioni e le testimonianze che ci aiutino a toccare le fibre più intime dei giovani, là dove sono più capaci di generosità, di impegno, di amore e anche di eroismo, per invitarli ad accettare con entusiasmo e coraggio la sfida del matrimonio» (40).

Rispetto alla preparazione prossima, egli fa notare che ci sono diversi modi legittimi di organizzarla, «e ogni Chiesa locale discernerà quale sia migliore, provvedendo ad una formazione adeguata che nello stesso tempo non allontani i giovani dal sacramento» (207).

Egli offre tuttavia diversi suggerimenti. Fra l'altro scrive: «Non si tratta di dare loro tutto il Catechismo, né di saturarli con troppi argomenti... Interessa più la qualità che la quantità, e bisogna dare priorità – insieme ad un rinnovato annuncio del kerygma – a quei contenuti che, trasmessi in modo attraente e cordiale, li aiutino a impegnarsi in un percorso di tutta la vita» (207).

In effetti, come ebbi occasione di spiegare in un altro contributo[15], questi Incontri per fidanzati dovrebbero avere un carattere più *formativo* che *informativo*. Non ci si può accontentare di trasmettere una serie di informazioni di tipo medico, fisiologico, economico, giuridico, sociale, liturgico, ecc. Senza negare la convenienza di offrire

---

15 *Gli incontri di preparazione al matrimonio: importanza, difficoltà e spunti di soluzione*, in AA.VV., *«Iustitia et iudicium». Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz*, a cura di J. Kowal – J. Llobell, vol. I, Città del Vaticano 2010, 371-385.

determinate informazioni, non si deve dimenticare che per il matrimonio non è necessario solo un minimo di conoscenze. Esso implica infatti un atto della volontà e, di conseguenza, richiede la corrispondente capacità di assumersi determinati impegni.

4. Il tripode su cui poggia il matrimonio

Il matrimonio si fonda sul vincolo coniugale che, come vedremo, ha tre elementi essenziali. Il Papa ne ha sottolineato l'importanza, forgiando l'espressione «pastorale del vincolo». Egli osserva infatti che «la pastorale prematrimoniale e la pastorale matrimoniale devono essere prima di tutto una pastorale del vincolo, dove si apportino elementi che aiutino sia a maturare l'amore sia a superare i momenti duri» (211).

È risaputo che «amore» è una delle parole più usate ed abusate. Si dice «fare l'amore», ma quante volte in realtà ciò equivale a cercare il proprio piacere. Chi si prepara al matrimonio conviene quindi che rifletta su quella pienezza dell'amore che è l'amore coniugale, atto di donazione mutua con cui si accoglie e si vuole il bene dello sposo/a.

Il Papa fa notare che la «peculiare amicizia tra un uomo e una donna acquista un carattere totalizzante che si dà unicamente nell'unione coniugale. Proprio perché è totalizzante questa unione è anche esclusiva, fedele e aperta alla generazione» (125).

Oltre ad essere totalizzante il Papa ne evidenzia anche l'aspetto del dono, che richiede continue attenzioni e – come qualcuno ha precisato – «è impastato di vita e di dolore, di aperture luminose e di dense opacità, di slanci fecondi e di faticoso lavoro»[16].

L'amore coniugale (o sponsale) fra un uomo e una donna va quindi definito quale impegno

- di donazione mutua per tutta la vita, «definitivo» (123);
- di amore fedele, «esclusivo» (125 e 292);
- aperto alla generazione e all'educazione dei figli ed è quindi «un amore che diventa fecondo» (165).

L'impegno sponsale implica perciò un amore definitivo – fedele – fecondo. Si può quindi parlare di un «tripode» su cui poggia il matrimonio: indissolubilità, fedeltà e apertura alla fecondità sono infatti le tre caratteristiche essenziali del consenso matrimoniale. Se ne venisse a mancare una, il matrimonio non si sosterrebbe (sarebbe nullo).

16 S. Zanardo, *La forza della vulnerabilità*, 174.

4.1. Un amore definitivo (per sempre) – indissolubilità del vincolo

È il frutto del passaggio dall'innamoramento all'amore, cioè dal sentire al volere il bene dell'altro. Il matrimonio è una «alleanza che si impara e si affina, mi permetto di dire che è un'alleanza artigianale» (Papa Francesco ai fidanzati, 27.V.15).

Il matrimonio richiede infatti liberarsi dall'egoismo, dall'egocentrismo e dalla possessività per offrire sé stesso all'altro, gratuitamente, accettandolo così com'è, per formare una famiglia, un «noi».

Il Papa l'ha spiegato ai fidanzati, facendo loro notare che l'amore coniugale «non è solo un sentimento, uno stato psicofisico». Se fosse solo questo sarebbe impossibile «costruirci sopra qualcosa di solido» (27.V.15).

Una donazione è per sempre, perciò l'alleanza matrimoniale è definitiva, indissolubile. Che donazione sarebbe quella di chi si impegnasse solo finché gli farà comodo, finché lei o lui gli piace? Significherebbe che non è la persona dell'altro a interessargli, ma solo ciò che, per un certo tempo, potrà ottenere da lei.

In tal modo però si tenderebbe a trasformare la persona in oggetto.

L'innamoramento è caratterizzato dal «presente», l'amore sponsale implica invece il «futuro» è un dono del proprio futuro. A questo futuro devono perciò guardare i fidanzati, considerando e sintonizzando i loro progetti, fra i quali non può mancare quello dei figli.

Chi si sposa decide «di trasformare due strade in un'unica strada, accada quel che accada e nonostante qualsiasi sfida. A causa della serietà di questo impegno pubblico di amore, non può essere una decisione affrettata, ma per la stessa ragione non la si può rimandare indefinitamente. Impegnarsi con un altro in modo esclusivo e definitivo comporta sempre una quota di rischio e di scommessa audace» (132).

4.2. Un amore fedele

Lo sposarsi è un pieno dono di sé, che implica la rinuncia ad avere altri/e amanti. Se qualcuno si riservasse il diritto ad avere un/una amante non si donerebbe pienamente al coniuge.

Chi volesse «donarsi» a diversi partner, non potrebbe farlo che parzialmente, distribuendo ciò che è meno personale e più estrinseco di sé e della propria sessualità. Gli amanti non si possiedono infatti in modo esclusivo, ma solo in parte, poiché non si appartengono del tutto come, invece, i coniugi. Ciò è chiaramente indicato dalla parola «partner», oggi così di moda, che deriva dal latino *pars partis* e che significa «parte, frazione». La fedeltà è perciò una «esigenza interiore del patto d'amore coniugale» (319).

Per incoraggiare i giovani verso «un cammino di fedeltà e di reciproca donazione» occorre, osserva il Papa, stimolare «la crescita, il consolidamento e l'approfondi-

mento dell'amore coniugale e familiare» (89). «A volte i fidanzati non percepiscono il peso teologico e spirituale del consenso, che illumina il significato di tutti i gesti successivi. È necessario evidenziare che quelle parole non possono essere ridotte al presente; esse implicano una totalità che include il futuro: finché la morte non vi separi» (214). «E così riflettono la fedeltà di Dio» (319).

4.3. Un amore aperto alla vita

Il Papa si sofferma specialmente su questo aspetto, al quale dedica il V Capitolo dell'Esortazione, intitolato «L'amore che diventa fecondo» (165-177), capitolo che si apre con questa affermazione: «L'amore dà sempre vita. Per questo, l'amore coniugale non si esaurisce all'interno della coppia. I coniugi, mentre si donano tra loro, donano al di là di se stessi la realtà del figlio, riflesso vivente del loro amore, segno permanente della unità coniugale e sintesi viva ed indissociabile del loro essere padre e madre» (165).

La gioia che nasce dalla paternità/maternità sarà un arricchimento del loro amore; il neonato diventa dono per gli stessi donatori della vita. Il figlio non è perciò un «terzo incomodo», ma è desiderato e atteso come espressione tangibile del loro amore. L'amore fra i coniugi non è perciò «guardarsi negli occhi l'un l'altro, ma guardare insieme nella stessa direzione» (A. de Saint-Exupéry). La direzione in cui guardare è, normalmente, il dono dei figli e il loro futuro. La paternità/maternità comporta quindi un dono e una responsabilità in primo luogo non per evitare la prole, ma per procrearla ed educarla.

5. Il matrimonio e le altre sue radici

Ai fidanzati papa Francesco ha ricordato che «sono chiamati a fare un bel lavoro sull'amore, un lavoro partecipe e condiviso, che va in profondità» (209). L'amore sponsale resisterà alle prove se è un amore, oltre che definitivo, fedele e fecondo, (caratteristiche essenziali del consenso matrimoniale) anche misericordioso, alimentato dalle qualità personali, realistico, continuamente rinnovato e tripolare.

Come osservava già il documento del Pontificio Consiglio per la Famiglia *Preparazione al Sacramento del Matrimonio* (13.V.1996), questa preparazione «comprende un ampio ed esigente processo di *educazione* alla vita coniugale, la quale deve essere considerata nell'insieme dei suoi valori... La realtà stessa del matrimonio è così ricca che richiede dapprima un processo di sensibilizzazione affinché i fidanzati sentano la necessità di prepararvisi» (n. 10).

5.1. Un amore misericordioso

Ogni vero amore dev'essere misericordioso e in modo particolare quello fra i coniugi. Infatti, se si vuole davvero il bene dell'altro, si avranno a cuore le sue miserie (è il senso etimologico della parola «misericordia»), si sarà disposti a capire, ascoltare, perdonare e a chiedere perdono. Come è stato ricordato, «l'amore rinasce ogni giorno proprio dal perdono e dal passaggio dalla coppia ideale alla coppia reale»[17].

Papa Francesco in un incontro con i fidanzati (14.II.2014) ha sintetizzato questo atteggiamento nelle tre parole «permesso?, grazie, scusa». «Quando in una famiglia non si è invadenti e si chiede 'permesso', quando in una famiglia non si è egoisti e si impara a dire 'grazie', e quando in una famiglia uno si accorge che ha fatto una cosa brutta e sa chiedere 'scusa', in quella famiglia c'è pace e c'è gioia. Non siamo avari nell'utilizzare queste parole, siamo generosi nel ripeterle giorno dopo giorno, perché alcuni silenzi pesano, a volte anche in famiglia, tra marito e moglie, tra padri e figli, tra fratelli. Invece le parole adatte, dette al momento giusto, proteggono e alimentano l'amore giorno dopo giorno»[18].

In AL il Papa approfondisce il senso del saper perdonare, osservando – in un magnifico testo – che esso «non è soltanto un gesto esterno, ma deriva da un atteggiamento interiore. E non è neppure l'ingenuità di chi pretende di non vedere le difficoltà e i punti deboli dell'altro, bensì è l'ampiezza dello sguardo di chi colloca quelle debolezze e quegli sbagli nel loro contesto; ricorda che tali difetti sono solo una parte, non sono la totalità dell'essere dell'altro. Un fatto sgradevole nella relazione non è la totalità di quella relazione. Dunque si può accettare con semplicità che tutti siamo una complessa combinazione di luci e ombre. L'altro non è soltanto quello che a me dà fastidio. È molto più di questo. Per la stessa ragione, non pretendo che il suo amore sia perfetto per apprezzarlo. Mi ama come è e come può, con i suoi limiti, ma il fatto che il suo amore sia imperfetto non significa che sia falso o che non sia reale... L'amore convive con l'imperfezione, la scusa, e sa stare in silenzio davanti ai limiti della persona amata» (113).

5.2. Un amore alimentato dalle qualità personali

Oltre alla misericordia, l'amore fra i coniugi si alimenta della pratica giornaliera di tante qualità («virtù», 206), che facilitano la reciproca donazione: affabilità, tenerezza, generosità, pazienza, buon umore, ottimismo, serenità, tatto, puntualità, delicatezza nel rapporto, capacità di adattarsi, di tollerare...

---

17 L. Viscardi – C. Gentili, «*Amoris laetitia*»*: una nuova era per la teologia del matrimonio*, in Lateranum 2/82 (2016) 49.

18 La frase è citata in AL 133.

L'amore si nutre infatti di tanti piccoli gesti e attenzioni, evitando tutto ciò che si intuisce, o si sa per esperienza, che all'altro dispiace – pur essendo di per sé un'inezia – e cercando invece ciò che può rallegrarlo.

Qualità e virtù personali che faciliteranno il dialogo fra i coniugi, infatti – ha fatto notare il Papa –, «affinché esso sia proficuo bisogna avere qualcosa da dire, e ciò richiede una ricchezza interiore che si alimenta nella lettura, nella riflessione personale, nella preghiera e nell'apertura alla società. Diversamente, le conversazioni diventano noiose e inconsistenti. Quando ognuno dei coniugi non cura il proprio spirito e non esiste una varietà di relazioni con altre persone, la vita familiare diventa endogamica e il dialogo si impoverisce» (141).

5.3. Un amore realistico

Papa Francesco mette in guardia di fronte al pericolo di presentare il matrimonio in modo «troppo astratto, quasi artificiosamente costruito, lontano dalla situazione concreta e dalle effettive possibilità delle famiglie così come sono. Questa idealizzazione eccessiva, soprattutto quando non abbiamo risvegliato la fiducia nella grazia, non ha fatto sì che il matrimonio sia più desiderabile e attraente, ma tutto il contrario» (36).

Il buon senso che tante volte abbiamo osservato nelle parole di questo Pontefice emerge quando dice che bisogna aiutare i fidanzati a «riconoscere incompatibilità e rischi. In questo modo si può arrivare ad accorgersi che non è ragionevole puntare su quella relazione, per non esporsi ad un fallimento prevedibile che avrà conseguenze molto dolorose. Il problema è che l'abbaglio iniziale porta a cercare di nascondere o di relativizzare molte cose, si evitano le divergenze, e così solamente si scacciano in avanti le difficoltà» (209).

Inoltre è bene che i novelli sposi non si facciano troppe aspettative, poiché altrimenti andrebbero probabilmente incontro a molte frustrazioni. Osserva infatti il Papa che «una delle cause che portano alla rottura dei matrimoni è avere aspettative troppo alte riguardo alla vita coniugale» (221).

5.4. Un amore continuamente rinnovato

AL insiste sul lavoro pastorale che tende ad assicurare la crescita dell'amore «in un cammino di permanente crescita. Questa forma così particolare di amore che è il matrimonio, è chiamata ad una costante maturazione» (134).

Infatti, osserva il Papa, «nella storia di un matrimonio, l'aspetto fisico muta, ma questo non è un motivo perché l'attrazione amorosa venga meno... Il vincolo trova nuove modalità ed esige la decisione di riprendere sempre nuovamente a stabilirlo. Non solo però per conservarlo, ma per farlo crescere. È il cammino di costruirsi gior-

no per giorno» (164). È questo un punto che sta specialmente a cuore al Papa: «Desidero insistere sul fatto che una sfida della pastorale familiare è aiutare a scoprire che il matrimonio non può intendersi come qualcosa di concluso» (218)[19]. E nel paragrafo conclusivo il Papa ribadisce: «Come abbiamo ricordato più volte in questa Esortazione, nessuna famiglia è una realtà perfetta e confezionata una volta per sempre, ma richiede un graduale sviluppo della propria capacità di amare» (325).

Il matrimonio è ciò che ciascuno dei coniugi sa costruire, giorno per giorno. La vita matrimoniale non è una situazione statica, ma uno sviluppo: una sorgente che offre abbondanti risorse per maturare, per migliorare e superare tante difficoltà. La cerimonia nuziale è un evento unico nella vita, ma il matrimonio è un processo continuo. L'amore coniugale va riscoperto, alimentato e reinventato ogni giorno con la pazienza, la premura e l'attenzione di un buon giardiniere. Come le piante, esso è vivo se cresce! Non lo si può conservare a lungo in un congelatore o sotto una campana di vetro: o cresce o muore o, nel migliore dei casi... si sta mummificando.

Il nemico più insidioso è l'abitudine, cioè il perdere il desiderio della creatività originaria, perché allora quell'amore finirà col raffreddarsi e morire tristemente. Di conseguenza, la fedeltà coniugale non consiste solo nell'astenersi dal tradire il proprio coniuge, ma è una conquista che va realizzata a poco a poco, con un rinnovato impegno quotidiano, fatto di tante piccole fedeltà e gesti di amore. Ciò significa anche comprensione per i difetti del coniuge.

A nessuno verrà in mente di dire: «Ti amo e ti sarò fedele a patto che tu non abbia difetti». Non sarebbe una dichiarazione d'amore, perché sarebbe come dire: «Ti amo a patto che tu non sia una persona reale». O anche: «Ti amerò a patto di non dovermi sforzare», ma questo in realtà non è che egoismo. Il matrimonio non è un cammino su di un tappeto rosso. Come dice un proverbio: «Dopo i confetti i difetti».

Ciò non impedisce che, al tempo stesso, si cerchi con affetto, comprensione e pazienza, di aiutare l'altro a superare i suoi difetti, almeno i più ingombranti, ma senza irrigidirsi, senza astio, senza smania di cambiarlo e senza lasciarsi prendere dal «furore pedagogico» e sempre rispettando le legittime diversità nel modo di essere dell'altro. «I diversi si incontrano, si rispettano e si apprezzano, mantenendo tuttavia differenti sfumature e accenti che arricchiscono il bene comune. C'è bisogno di liberarsi dall'obbligo di essere uguali» (139).

San Josemaría Escrivá era solito dire alle persone sposate: «Il vostro cammino verso il cielo ha un nome, quello del vostro coniuge». In tal modo, leggiamo in una sua omelia, ciò li «porterà a condividere le gioie e le eventuali amarezze; a saper sorridere dimentichi delle proprie preoccupazioni per prendersi cura degli altri; ad ascoltare il proprio coniuge e i figli, dimostrando loro che li si ama e li si comprende davvero;

---

19 Nell'incontro con i fidanzati in Piazza San Pietro (14.II.2014), papa Francesco li ha invitati a recitare insieme il «Padre nostro», dicendo però al posto di «dacci oggi il nostro pane quotidiano», «dacci oggi il nostro amore quotidiano». L'idea è ripresa da AL 90.

a superare i piccoli attriti che l'egoismo tende a ingigantire; a svolgere con un amore sempre nuovo i piccoli servizi di cui è intessuta la convivenza quotidiana»[20].

5.5. Un amore tripolare

Il «sì» che gli sposi pronunciano sposandosi, lo dicono non soltanto l'uno all'altro, ma anche a Dio, al suo disegno sul matrimonio e sulla famiglia.

Inoltre, Cristo è il modello e la fonte dell'amore pieno. Perciò la vita coniugale potrà essere vissuta in pienezza solo se si fonda sull'amore inesauribile di Dio e si alimenta continuamente di quell'amore che si è manifestato in Cristo, è penetrato nella storia, nella nostra vita e continua a vivificarla in virtù dello Spirito Santo. Perciò il Papa esorta a invocarlo affinché «effonda il suo fuoco sopra il nostro amore per rafforzarlo, orientarlo e trasformarlo in ogni nuova situazione» (164).

Pertanto, «voler formare una famiglia è avere il coraggio di far parte del sogno di Dio, il coraggio di sognare con Lui, il coraggio di costruire con Lui, il coraggio di giocarci con Lui questa storia, di costruire un mondo dove nessuno si senta solo» (321)[21].

Con la grazia del sacramento della Riconciliazione e di quello dell'Eucaristia il Signore aiuta i coniugi a «sostenere le sfide del matrimonio e della famiglia» (38). In modo particolare, il Papa raccomanda di suggerire sempre ai fidanzati «la Riconciliazione sacramentale, che permette di porre i peccati e gli errori della vita passata, e della stessa relazione, sotto l'influsso del perdono misericordioso di Dio e della sua forza risanatrice» (211).

6. La sessualità nel matrimonio

L'amore sponsale si esprime anche con il linguaggio del corpo.

Il Papa propone una «visione positiva della sessualità» (153), voluta da Dio quale «regalo meraviglioso per le sue creature» (150) e quale «dono di Dio che abbellisce l'incontro tra gli sposi» (152). Si tratta infatti di «un linguaggio interpersonale dove l'altro è preso sul serio, con il suo sacro e inviolabile valore» (151).

Così l'esercizio della sessualità fra i coniugi «sarà piena e limpidissima affermazione d'amore» (152) e l'invito ad un certo controllo «è per impedire che si verifichi l'impoverimento di un valore autentico» (150). «Infatti non possiamo ignorare che

---

[20] *Il matrimonio, vocazione cristiana*, in È Gesù che passa, Milano 1988, n. 23.

[21] La frase è tratta da un *Discorso del Papa alla Festa delle Famiglie e veglia di preghiera*, Filadelfia (26. IX.2015), in L'Osservatore Romano*,* 28-29 settembre 2015, 6.

molte volte la sessualità si spersonalizza ed anche si colma di patologie, in modo tale che diventa sempre più occasione e strumento di affermazione del proprio io e di soddisfazione egoistica dei propri desideri» (153).

L'etica sessuale insegnata dalla Chiesa non è quindi una rigida imposizione esterna, ma salvaguardia del bene e della felicità della coppia. Di fronte ad una certa «cultura del profilattico» che svende il sesso a prezzi stracciati, riducendolo a un banale mezzo di piacere da usare seguendo attentamente le istruzioni per evitare contagi e «altri incidenti», come quello di un concepimento, occorre una «rivoluzione sessuale» che promuova una rivalutazione del sesso nel suo contesto naturale, in quello cioè dell'amore coniugale nella sua pienezza di significato.

In tutti gli ambiti e quindi anche nella vita sessuale le piccole attenzioni e tenerezze hanno un'importanza decisiva, se non si vuole che l'atto coniugale si banalizzi e si riduca alla mera soddisfazione di un impulso. Conviene insistere su questo, poiché ci troviamo immersi in una cultura che tende a «banalizzare e impoverire la sessualità» (280). Il Papa invita i coniugi ad «accogliere con sincera e felice gratitudine le espressioni corporali dell'amore nella carezza, nell'abbraccio, nel bacio e nell'unione sessuale» (157).

A questo aspetto della formazione dei giovani occorrerà prestare attenzione speciale soprattutto nella catechesi post-cresima. Come infatti è stato osservato, «bisogna partire dal fatto che ai ragazzi è sconosciuta la dottrina della Chiesa sull'amore... Si tratta di una grande sfida educativa da affrontare su tre fronti: una solida formazione degli educatori; la presenza di testimoni credibili; il difficile rapporto tra famiglia, scuola e parrocchia»[22]. Occorrono perciò «iniziative di autentica educazione affettiva, che non riducano la questione a mera informazione sulle "meccaniche" della sessualità e della riproduzione»[23].

7. Il matrimonio: un progetto da portare avanti insieme

«Nell'unirsi, gli sposi diventano protagonisti, padroni della propria storia e creatori di un progetto che occorre portare avanti insieme» (218).

Il matrimonio è ben diverso, per esempio, dall'acquisto di una casa: una volta pagato il prezzo, la si possiede integralmente, dalla cantina al solaio, compreso il terreno, i muri e il tetto. Nel caso del matrimonio, invece, il consenso scambiato il giorno delle nozze è solo la prima pietra di un edificio, il primo passo di un cammino.

---

22 Relazione del Cardinale Agostino VALLINI, «*La letizia dell'amore*»*: il cammino delle famiglie a Roma* nel Convegno Pastorale della diocesi di Roma, 19.IX.2016.

23 *Ibid.*

«Quando lo sguardo verso il coniuge è costantemente critico, questo indica che non si è assunto il matrimonio anche come un progetto da edificare insieme, con pazienza, comprensione, tolleranza e generosità. Questo fa sì che l'amore venga sostituito a poco a poco da uno sguardo inquisitore e implacabile, dal controllo dei meriti e dei diritti di ciascuno, dalle proteste, dalla competizione e dall'autodifesa. Così diventano incapaci di sostenersi l'un l'altro per la maturazione di entrambi e per la crescita dell'unione» (218).

Perciò papa Francesco incoraggia i fidanzati e i coniugi «a dialogare per elaborare il loro progetto concreto nei suoi obiettivi, nei suoi strumenti, nei suoi dettagli» (218). E li esorta ad «assumere il matrimonio come un cammino di maturazione, in cui ognuno dei coniugi è uno strumento di Dio per far crescere l'altro» (221).

8. Come affrontare e superare le crisi matrimoniali?

AL ne parla nel paragrafo intitolato: «La sfida delle crisi» (232-238).

«La storia di una famiglia è solcata da crisi di ogni genere, che sono anche parte della sua drammatica bellezza. Bisogna aiutare a scoprire che una crisi superata non porta ad una relazione meno intensa, ma a migliorare, a sedimentare e a maturare il vino dell'unione» (232).

Non bisogna perciò avere troppa paura delle crisi: «Quando il matrimonio si assume come un compito, che implica anche superare ostacoli, ogni crisi si percepisce come l'occasione per arrivare a bere insieme il vino migliore. È bene accompagnare i coniugi perché siano in grado di accettare le crisi che possono arrivare» (232).

«Ogni crisi è come un nuovo "sì" che rende possibile che l'amore rinasca rafforzato, trasfigurato, maturato, illuminato. A partire da una crisi si ha il coraggio di ricercare le radici profonde di quello che sta succedendo, di negoziare di nuovo gli accordi fondamentali, di trovare un nuovo equilibrio e di percorrere insieme una nuova tappa. Con questo atteggiamento di costante apertura si possono affrontare tante situazioni difficili!» (238).

Non si devono «negare i problemi, nasconderli, relativizzare la loro importanza, puntare solo sul passare del tempo» (233). Occorre invece «creare spazi per comunicare da cuore a cuore» (234).

Il Papa ricorda a tale proposito l'importanza del dialogo fra i coniugi e li incoraggia ad imparare quest'arte. «Il problema è che diventa più difficile comunicare così in un momento di crisi se non si è mai imparato a farlo. È una vera arte che si impara in tempi di calma, per metterla in pratica nei tempi duri. Bisogna aiutare a scoprire le cause più nascoste nei cuori dei coniugi, e ad affrontarle come un parto che passerà e lascerà un nuovo tesoro» (234).

9. Perché sposarsi in Chiesa?

Come si è già fatto notare, ogni amore ha la sua origine in Dio ed è anche un sì che l'uomo dice a Dio. L'amore fra i coniugi non può quindi venir dissociato dal più grande atto d'amore della storia, quello di Gesù che versa il suo sangue sulla croce per la salvezza dell'umanità. Siamo perciò chiamati ad aprire la nostra vita all'iniziativa di Dio, poiché solo in Lui possiamo soddisfare pienamente il nostro desiderio di verità, di pace e di amore.

Anche la vita coniugale potrà essere vissuta pienamente solo se ha fondamento e si alimenta nell'amore inesauribile di Dio che si è manifestato in Cristo e in Lui è penetrato nella nostra storia.

«Il matrimonio è l'icona dell'amore di Dio per noi. Anche Dio, infatti, è comunione: le tre Persone del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo vivono da sempre e per sempre in unità perfetta. Ed è proprio questo il mistero del Matrimonio: Dio fa dei due sposi una sola esistenza. Questo comporta conseguenze molto concrete e quotidiane, perché gli sposi, in forza del Sacramento, vengono investiti di una vera e propria missione, perché possano rendere visibile, a partire dalle cose semplici, ordinarie, l'amore con cui Cristo ama la sua Chiesa, continuando a donare la vita per lei» (121).

9.1. La necessità dell'aiuto di Dio

«Promettere un amore che sia per sempre è possibile quando si scopre un disegno più grande dei propri progetti, che ci sostiene e ci permette di donare l'intero futuro alla persona amata. Perché tale amore possa attraversare tutte le prove e mantenersi fedele nonostante tutto, si richiede il dono della grazia che lo fortifichi e lo elevi» (124). Consapevoli della fragilità del loro amore e del pericolo sempre incombente dell'egoismo e dell'orgoglio, si rivolgono a Dio pregandolo di dare solidità, pienezza e fecondità alla loro unione. «Il matrimonio è infatti una vocazione, in quanto è una risposta alla specifica chiamata a vivere l'amore coniugale come segno imperfetto dell'amore tra Cristo e la Chiesa» (72).

Gesù ci ha amati per primo, continua ad amarci e ci invita ad amarci. L'amore di Gesù è fedele, irrevocabile, incondizionato. Anche l'amore degli sposi è chiamato ad aprirsi: la coppia non deve perciò rinchiudersi in sé stessa, considerando il proprio amore come un affare privato. Il mondo, la società, la Chiesa hanno bisogno del loro amore.

9.2. Il matrimonio come sacramento (71-75)

Con il battesimo ha avuto inizio in noi la vita cristiana, la vita della grazia che ci rende figli di Dio e ci introduce nella Chiesa, nella nuova alleanza di Dio con l'uomo che si consolida in virtù dei sacramenti.

Il matrimonio cristiano quindi, oltre a significare e ad avere come modello l'amore di Cristo verso la Chiesa, in un certo senso partecipa di quell'amore. Ecco perché san Paolo qualifica il matrimonio tra i battezzati come un «grande mistero» (Ef 5,32).

Gli sposi cristiani manifestano e sperimentano il fedele, indissolubile e fecondo amore di Dio per l'uomo e, più precisamente, l'unità di Cristo con la Chiesa.

Si comprende così, perché convenga celebrare le nozze nell'Eucaristia, come insegna il Catechismo della Chiesa Cattolica: «È conveniente che gli sposi suggellino il loro consenso a donarsi l'uno all'altro con l'offerta delle loro proprie vite, unendola all'offerta di Cristo per la sua Chiesa, resa presente nel sacrificio eucaristico, e ricevendo l'Eucaristia, affinché, nel comunicare al medesimo Corpo e al medesimo Sangue di Cristo, essi formino un corpo solo in Cristo» (CCC 1621).

Con felice sintesi san Giovanni Paolo II ha detto: «Solo se prendono parte a tale amore e a tale 'grande mistero', gli sposi possono amare "fino alla fine": solo così conoscono fino in fondo che cosa sia l'amore e quanto radicali ne siano le esigenze»[24].

9.3. La celebrazione liturgica delle nozze

La celebrazione si svolge preferibilmente nel seno della Santa Messa. In essa viene infatti reso presente e operante il sacrificio di Cristo, che è donazione feconda di alleanza di Dio con gli uomini e questi fra di loro. I coniugi entrano così in questa corrente di amore e donazione reciproca.

Ciascuno degli sposi infila al dito dell'altro l'anello come «segno del suo amore e della sua fedeltà» sigillata «nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo».

Questo anello si chiama «fede» perché significa la fedeltà. Perciò san Paolo esorta gli sposi: «Siate sottomessi gli uni agli altri... Le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore... E voi mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato sé stesso per lei» (Ef 2,21-25).

L'anello al dito sarà poi per tutta la vita un «memoriale» che non solo ricorda il giorno del matrimonio, ma manifesta che chi lo porta sta vivendo ciò che in quel giorno è stato solennemente promesso, e chi lo vede sa che quella persona appartiene già a un'altra.

---

24 San Giovanni Paolo II, *Lettera alle famiglie* (2.II.1994), n. 19.

10. Accompagnare, evitando atteggiamenti autoritari

Fra le principali sottolineature nello stile pastorale promosso da papa Francesco si trova «l'accompagnamento pastorale», un modo di agire che si trova strettamente imparentato con tanti altre considerazioni o atteggiamenti che stanno particolarmente a cuore a questo Pontefice, quali il dialogo, l'incontro, l'ascolto, la comunicazione[25], la vicinanza, la testimonianza[26], il cammino su cui avanzare a poco a poco, l'incoraggiamento, la misericordia ecc. Un insieme di aspetti con cui il Papa sta dando forti impulsi alla pastorale della Chiesa, in virtù della sua lunga esperienza, delle sue doti e, certamente, con l'aiuto dello Spirito Santo.

L'idea dell'accompagnamento pastorale costituisce un po' il filo conduttore dei suggerimenti contenuti in *Amoris laetitia*. Lo si riscontra non solo nel tema della preparazione dei fidanzati al matrimonio, ma in diversi altri campi, quali i «primi anni della vita matrimoniale» (217-230), i momenti di crisi (232), «le rotture e i divorzi» (241-246), «discernere e integrare la fragilità» (291-312), l'educazione dei figli (288).

Il Papa fa notare che non serve «imporre norme con la forza dell'autorità» (35). «La Chiesa deve avere una cura speciale per comprendere, consolare, integrare, evitando di imporre loro [agli sposi] una serie di norme come se fossero delle pietre» (49).

I giovani oggi «solitamente entrano in crisi con l'autorità e con le norme, per cui conviene stimolare le loro personali esperienze di fede e offrire loro testimonianze luminose che si impongano per la loro stessa bellezza» (288).

Di conseguenza, occorre offrire ai fidanzati una preparazione «che faccia maturare il loro amore con un accompagnamento ricco di vicinanza e testimonianza» (208). «Senza sminuire il valore dell'ideale evangelico, bisogna accompagnare con misericordia e pazienza le possibili tappe di crescita delle persone che si vanno costruendo giorno per giorno» (308). Fra l'altro, l'accompagnamento auspicato dal Papa deve tendere a far scoprire loro «la via migliore per superare le difficoltà che incontrano sul loro cammino» (200); a «fare in modo che i fidanzati non vedano lo sposarsi come il termine del cammino, ma che assumano il matrimonio come una vocazione che li lancia in avanti, con la ferma e realistica decisione di attraversare insieme tutte le prove e i momenti difficili» (211); ad «incoraggiare gli sposi ad essere generosi nella comunicazione della vita» (222).

---

25 È stato fatto notare come il tema della comunicazione sia centrale in AL. Lo è «per lo stile che pervade questo documento: semplice e diretto, concreto... È lo stile comunicativo di Papa Francesco», A. Fabris, «*Amoris laetitia*»*: un approccio antropologico*, 187.

26 Lo stesso autore ha rilevato la centralità della testimonianza nel Magistero di Papa Francesco: «Senza testimonianza non c'è annuncio efficace, non c'è possibilità di coinvolgere davvero le persone nella bellezza e nella bontà di ciò in cui uno crede», *ibid*., 188.

Tutto ciò deve svolgersi in «un quadro e un clima che ci impedisce di sviluppare una morale fredda da scrivania nel trattare i temi più delicati e ci colloca piuttosto nel contesto di un discernimento pastorale carico di amore misericordioso, che si dispone sempre a comprendere, a perdonare, ad accompagnare, a sperare, e soprattutto a integrare. Questa è la logica che deve prevalere nella Chiesa, per fare l'esperienza di aprire il cuore a quanti vivono nelle più disparate periferie esistenziali» (312).

Accompagnare significa quindi camminare insieme con i fidanzati, stabilendo – come ha scritto il cardinale Vallini – «una relazione empatica, con ciascuna coppia, affinché si senta destinataria di cura e della preoccupazione della Madre-Chiesa. A queste persone non serve sentirsi dire dal primo incontro qual è la dottrina della Chiesa o le norme canoniche sul matrimonio – che spesso potrebbero riceverle come divieti o proibizioni – hanno bisogno di camminare insieme, di incontrare testimoni che tocchino il cuore»[27].

Particolare importanza riveste la continuità dell'accompagnamento che va offerto alle coppie nei primi anni della vita matrimoniale. Il Papa vi dedica un capitolo che esaminiamo in conclusione.

11. Continuità nell'accompagnamento pastorale (217-230)

Il Papa è ben consapevole che anche con una buona preparazione immediata al matrimonio, i giovani sposi debbano essere accompagnati e sostenuti nel loro cammino dopo le nozze. Di conseguenza, osserva che «nella preparazione dei fidanzati, si deve poter indicare loro luoghi e persone, consultori o famiglie disponibili, a cui potranno rivolgersi per cercare aiuto quando si presentassero delle difficoltà» (211).

Inoltre AL riprende quanto suggerito dai Padri sinodali a proposito dei primi anni di matrimonio. Essi «sono un periodo vitale e delicato durante il quale le coppie crescono nella consapevolezza delle sfide e del significato del matrimonio. Di qui l'esigenza di un accompagnamento pastorale che continui dopo la celebrazione del sacramento (cfr. *Familiaris consortio*, parte III). Risulta di grande importanza in questa pastorale la presenza di coppie di sposi con esperienza» (223). Ciò avviene principalmente nella parrocchia con «l'eventuale concorso di associazioni, movimenti ecclesiali e nuove comunità» (223).

Fra i diversi strumenti di questa pastorale il Papa menziona: «Riunioni di coppie

---

27 Cardinale Agostino VALLINI, cit. Nella stessa occasione egli ha anche detto: «In secondo luogo, accompagnare vuol dire aprire la mente e il cuore all'intelligenza della fede, come fece Gesù con i due discepoli di Emmaus (cfr. Lc 24,13-33). Dobbiamo annunziare loro il Vangelo per creare un legame con la persona di Gesù Cristo, che guarda ciascuna coppia con amore e tenerezza, con pazienza e misericordia».

vicine o amiche, ritiri brevi per sposi, conferenze di specialisti su problematiche molto concrete della vita familiare, centri di consulenza matrimoniale, operatori missionari preparati per parlare con gli sposi sulle loro difficoltà e aspirazioni, consulenze su diverse situazioni familiari (dipendenze, infedeltà, violenza familiare), spazi di spiritualità, laboratori di formazione per genitori con figli problematici, assemblee familiari» (229). E così conclude: «Oggi la pastorale familiare dev'essere essenzialmente missionaria, in uscita, in prossimità, piuttosto che ridursi ad essere una fabbrica di corsi ai quali pochi assistono» (229). «Camminiamo, famiglie, continuiamo a camminare! Quello che ci viene promesso è sempre di più. Non perdiamo la speranza a causa dei nostri limiti, ma neppure rinunciamo a cercare la pienezza di amore e di comunione che ci è stata promessa» (325).

Riassunto

Amoris laetitia ha suscitato speciale interesse per l'apertura alla Comunione dei divorziati risposati. Sono invece rimasti un po' in sordina diversi altri aspetti dell'esortazione dedicati all'amore coniugale e a quello nella famiglia. Si tratta di spunti di grande valore e attualità soprattutto per migliorare la preparazione dei fidanzati alle nozze. In questo contributo, dopo aver brevemente analizzato le principali cause della crisi del matrimonio, tali spunti e suggerimenti del Papa vengono evidenziati e inseriti in una possibile traccia per incontri di preparazione immediata al matrimonio.

Abstract

Amoris laetitia has brought a special interest for the opening of the divorced and remarried people's Communion. Instead, other aspects of the exhortation, like the conjugal love and also the love between the family members, are more unseen. It's about starting points in order to develop marriage preparation courses. In this contribution, will be analysed the main causes of the marriage crisis and the Pope's advices.

Uguaglianza di genere, i diritti delle donne e la religione

Călin-Daniel Paţulea*

1. Introduzione

Il tema dell'uguaglianza di genere e dei diritti delle donne, con particolare riferimento alla sfera della religione, può essere affrontato da diversi punti di vista. La nostra prospettiva è chiara e precisa: partiamo dalla Parola di Dio, presente nella Sacra Scrittura, lasciandoci guidare dal Magistero e dall'esperienza di vita codificata e avvalorata nei secoli. Siamo convinti che l'uomo, creato da Dio come maschio e femmina, ha un amoroso progetto da realizzare, a immagine del suo Creatore: aprirsi all'altro, creando una felice simbiosi tra individualità, reciprocità e complementarietà. Esiste la triste possibilità di tradire o rinnegare tale progetto, quando esalta la sua individualità a scapito della complementarietà. Ne nasce una disarticolazione multipla e rovinosa. Non tutto è perduto, perché, grazie a Cristo, lo stesso uomo può ritrovare equilibrio, pace e armonia.

* Dopo aver completato gli studi nel Seminario Maggiore di Blaj (Romania), ha continuato la preparazione teologica presso la Facoltà di Teologia di Lugano (Svizzera). Dal 2000 è professore di Sacra Scrittura: Antico e Nuovo Testamento nel Seminario Maggiore di Blaj e nel Dipartimento di Teologia Pastorale, Facoltà di Teologia Greco-Cattolica. E-mail: danielpatulea@yahoo.it.

2. La creazione della donna e l'eguaglianza di genere secondo il "teologo sacerdotale"[1] (cfr. Gn 1,26-31)

L'uomo viene da Dio: solenne, originalissima e importante affermazione per la nostra visione di fede[2]; creato per ultimo (cfr. Gn 1,26-31), è il coronamento del creato e porta in sé qualche cosa di divino, cioè una misteriosa somiglianza con Dio (cfr. Gn 1,27). Dopo la preparazione delle condizioni indispensabili per la vita, il tempo e lo spazio (cfr. Gn 1,1-25), tutto è pronto per accogliere gli esseri viventi, specialmente l'uomo, che è l'opera conclusiva del sesto giorno. Solo lui, a differenza e in opposizione agli animali, gode di una serie di particolari cratteristiche che aiutano il lettore a cogliere la solennità del momento e il valore sommo dell'ultimo atto della creazione. Dio non procede subito alla creazione con il comando, seguito subito dalla realizzazione, come ha fatto fino a questo momento; sembra indugiare per riflettere. Di fatto solo in questa occasione l'attività è preceduta da una riflessione: «Facciamo l'uomo...» (1,26a). L'uomo è designato con il termine ebraico *'adam* che ha valore collettivo, non è mai usato al plurale e indica l'umanità nel suo insieme. Che l'uomo sia effettivamente diverso, lo ricorda in modo esplicito la volontà divina di creare un essere «a nostra immagine, a nostra somiglianza». Con il primo termine si vuole specificare la vicinanza esistente tra Dio e l'uomo, con il secondo si ricorda che la distanza rimane sempre abissale; l'uomo è la creatura più vicina a Dio, ma pur sempre creatura. Essa conserva nei confronti del creato una indiscussa supremazia, conferitagli dal Creatore stesso: «Dòmini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra» (1,26b).

La creazione dell'uomo, progettata al v. 26, trova esatta esecuzione ed è descritta con molta solennità al versetto successivo: «Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò, *maschio e femmina lo creò*». La voluta e insistita specificazione ricorda un dato essenziale: l'uomo è maschio e femmina[3]. Ciò che è immagine di

---

1 Genesi 1 appartiene alla tradizione chiamata dagli studiosi "sacerdotale"; in proposito si veda, per esempio, E. Testa, *Pentateuco*, in *La Bibbia*, (NVTO I) Cinisello Balsamo 1991, 26-30; B. S. Childs, *Teologia biblica. Antico e Nuovo Testamento*, Casale Monferrato 1998, 132-134; Percă M., *Pentateuhul*, in P. Sescu (coord.), *Introducere în Sfânta Scriptură*, Iaşi 2001, 44-45; C. Doglio, *Introduzione alla Bibbia*, Brescia 2010, 37-38; G. Borgonovo e coll., *Torah e Storiografie dell'Antico Testamento*, (Logos 2) Torino 2012, 135-192.

2 E. Galbiati – A. Piazza, *Pagine difficili della Bibbia. Antico Testamento*, Genova-Milano 1954, 85-95; E. Testa, *Genesi*, in *La Bibbia*, (NVTO I) Cinisello Balsamo 1991, 61-63; C. Frevel – O. Wischmeyer, *Che cos'*è l'*uomo. Prospettive dell'Antico e del Nuovo Testamento*, Bologna 2006, 11-62; D. Scaiola, *Presentazione di Genesi 1-11*, in PV LII (1/2007) 14-20; C. Doglio, *Il poema «sacerdotale» della creazione (Gn 1,1-2, 4a),* in PV LII (1/2007) 33-34; L. Mazzinghi, *La parola, la profezia, il tempo, la benedizione: un itinerario tematico attraverso Genesi 1*, in PV LII (1/2007) 38-41.

3 Afferma B. Maggioni: «La creazione della donna accanto all'uomo rientra nelle grandi meraviglie di

Dio, non è il maschio o la femmina, ma l'uomo, questa singolarità composta da una duplicità[4]. L'uomo è creato come coppia in una differenziazione sessuale voluta dal Creatore[5]. Non si dà prima il maschio o la femmina, ma ciò che è originale e costitutivo è la coppia umana come «"immagine" viva ed efficace, segno visibile dell'atto creatore»[6]. Solo nella comunione di maschio e femmina è possibile trovare l'uomo, immagine di Dio. Emergono i coefficienti costitutivi dell'essere umano, come per esempio la socialità, che è la capacità di stare insieme, la relazione, che è un insieme ordinato e funzionale, la complementarità, che è un insieme totalizzante.

Potremmo azzardare un suggestivo accostamento. La coppia in parte imita e ricopia la Trinità, diventandone quasi un'icona: realtà unica (uomo) formata da una pluralità (maschio e femmina), così come Dio è unico in tre persone. Non dimentichiamo la vistosa differenza: mentre in Dio c'è un'unica intelligenza e un'unica volontà, nella coppia ogni persona possiede un'intelligenza e una volontà e di conseguenza l'unità non è "naturale", bensì progettuale. A noi basta constatare la somiglianza dell'unità che viene dalla molteplicità, cioè maschio e femmina[7].

La somiglianza si realizza anche nella comunicazione della vita. Per i due si registra la benedizione: «Siate fecondi e moltiplicatevi» che suona verbalmente identica a quella per gli animali (cfr. v. 22). Ma dopo l'insistenza sull'uomo come immagine di Dio e la benedizione rivolta ai due («li benedisse»), possiamo pensare che l'unione dei due sia qualitativamente diversa dall'accoppiamento degli animali per la partecipazione di ognuno a volere costruire l'unità espressa nel termine «uomo». È l'uomo la realtà primordiale, poi distinta in maschio e femmina, che il matrimonio tende a ricomporre, «come una riunione, un ritorno all'unità originaria dei due corpi, una relazione di origine per cui l'unità di natura dei due sessi ha un fondamento dello

---

Dio, un gesto misterioso e salvifico, uno di quei gesti di fronte ai quali l'uomo resta sorpreso e incantato», *Uomo e società nella Bibbia*, Milano 1987, 65.

4 L'uomo e la donna sono uguali in quanto persone e complementari in quanto maschio e femmina. Possiamo formulare il presupposto antropologico con le parole del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 372: «L'uomo e la donna sono fatti "l'uno per l'altro": non già che Dio li abbia creati "a metà" ed "incompleti"; li ha creati per una comunione di persone, nella quale ognuno può essere "aiuto" per l'altro, perché sono ad un tempo uguali in quanto persone ("osso dalle mie ossa ...") e complementari in quanto maschio e femmina».

5 La distinzione dei sessi è creata da Dio stesso (cfr. Gn 1,27b) con il compito della procreazione come il compimento di un disegno provvidenziale di Dio (cfr. Gn 1,28).

6 Papa Francesco, Esortazione. apostolica *Amoris Laetitia*, in https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_en.pdf, n. 10.

7 Afferma papa Francesco: «La relazione feconda della coppia diventa un'immagine per scoprire e descrivere il mistero di Dio, fondamentale nella visione cristiana della Trinità che contempla in Dio il Padre, il Figlio e lo Spirito d'amore. Il Dio Trinità è comunione d'amore, e la famiglia è il suo riflesso vivente», *Amoris Laetitia*, n. 11.

stesso costitutivo fisico della prima donna»[8]. L'essere fecondi e il moltiplicarsi è una partecipazione alla diffusione della vita, come per gli animali, ma con incluso l'impegno a ricostruire l'unità originaria, l'unica che sia l'immagine di Dio. La sessualità permette il linguaggio d'amore incarnato in parole e in gesti e media la comunione interpersonale. Tutto questo risulta assente negli animali.

3. La creazione della donna e l'eguaglianza di genere secondo il "teologo jahvista"[9] (cfr. Gn 2,21-23)

Spicca in Gn 2,18 un tratto originale e caratteristico, espresso con le parole «non è bene che l'uomo sia solo: voglio fargli un aiuto che gli corrisponda»: a questo re solitario, considerato un IO umano in rapporto a un TU divino, manca l'incontro con un altro IO umano, capace di renderlo pienamente uomo. Dio pone la donna davanti all'uomo per essere riconosciuta, accolta e alla quale l'uomo ha la possibilità di donarsi. La creazione della donna intende realizzare la pienezza umana che nasce dall'incontro di due esseri chiamati per naturale vocazione e costituire un'unità. L'unione non sarà, come per gli animali, unione di corpi, ma "dono di persone". Ecco perché l'amore, pur coinvolgendo il corpo, non può essere ridotto alla sessualità. Ma perché questa unità possa di fatto realizzarsi, occorre che i due godano di una comune dignità e di una stessa uguaglianza. Così è messa in luce e valorizzata la socialità dell'uomo, la sua capacità e necessità di aprirsi agli altri. La solitudine, intesa come isolamento forzato e mancanza di comunicazione, viene bollata come un male da Dio stesso, perché «la relazione sociale dell'uomo non può essere esaurita con le cose della creazione, nemmeno con gli animali, che pure hanno il "soffio vitale": l'uomo ha bisogno di un "alleato alla sua altezza"»[10]. Si fa riferimento alla donna.

La creazione della donna (vv. 21-23) è presentata come la risposta soddisfacente al desiderio dell'uomo[11], come una vittoria sulla solitudine, «che lo disturba e che non è placata dalla vicinanza degli animali e di tutto il creato»[12]. Anche se la descrizione può prestare il fianco a una lettura maschilista – la donna come appagamento

---

8 E. GALBIATI – A. PIAZZA, *Pagine difficili della Bibbia. Antico Testamento*, 119.

9 Genesi 2 appartiene alla tradizione chiamata *jahvista*; in proposito si veda, per esempio, E. TESTA, *Pentateuco*, 26-30; B. S. CHILDS, *Teologia biblica. Antico e Nuovo Testamento*, 134-135; M. PERCĂ, *Pentateuhul*, 43; C. DOGLIO, *Introduzione alla Bibbia*, 38-39; G. BORGONOVO E COLL., *Torah e Storiografie dell'Antico Testamento*, 135-192.

10 G. BORGONOVO, *Genesi*, in *La Bibbia*, Casale Monferrato 1996², 76.

11 E. TESTA, *Genesi*, 65-66; A. Á. VALDÉS, *Ce* ştim despre Biblie, Iaşi 2006, 15-23.

12 Papa FRANCESCO, *Amoris Laetitia*, n. 12.

dell'uomo –, il testo si muove su un altro piano, poiché il teologo *jahvista* sottolinea l'uguaglianza di dignità fra l'uomo e la donna[13]. Intento dell'autore è di mostrare che la persona umana si realizza solo nella reciprocità complementare, con la singolarità dell'ultima creatura, cioè la donna, e nella sua relazione con l'uomo[14].

L'idea si costruisce in tappe successive. Dapprima il Signore «fece scendere un torpore sull'uomo, che si addormentò» (2,21a), azione con un significato profondo e nobile, cioè l'uomo viene sottratto alla partecipazione diretta della creazione. Egli non potrà mai vantarsi con la sua donna di averla vista nascere, ma conserverà il ricordo di averla ricevuta in dono, in modo misterioso e gratuito. Un po' enigmatico il senso da attribuire alla costola. È risaputo che spesso le culture primitive fanno derivare la donna da una parte dell'uomo. La scelta della costola è fatta risalire da alcuni studiosi alla polisemia del termine sumerico *ti* che significa sia "vita" che "costola": la donna è creata con la costola dell'uomo, cioè con la sua stessa vita[15]. Di fatto il senso, al di là della possibile interpretazione della costola, sta proprio ad indicare che la donna è creata con materiale dell'uomo, materiale vivente perché ha già ricevuto «l'alito di vita» (v. 7). Poiché tratta dall'uomo, la donna ha la stessa *natura* e la stessa *dignità* di lui, e il suo corpo è imparentato con quello dell'uomo e ne è come una parte integrante[16]. Con un linguaggio simbolico l'autore intendeva insegnare la dottrina dell'eguaglianza di natura tra uomo e donna, il loro mutuo completarsi. Sarà il peccato delle origini a danneggiare il rapporto uomo-donna, facendo comparire il disordine, la solitudine, la passionalità, la sopraffazione e l'infedeltà.

Finora l'iniziativa è stata di Dio. Ora egli responsabilizza l'uomo e sottopone al suo giudizio la nuova creatura. La risposta dell'uomo diventa il primo canto di amore della storia e il testo da prosa si fa poesia: «Questa volta essa è carne della mia carne, ossa delle mia ossa. La si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta» (Gn 2,23). La prima frase è un riconoscimento di familiarità, secondo l'uso di un'espressione biblica (cfr. 2 Sam 5,1; 19,13), mentre la seconda sottolinea addirittura l'identità,

---

13 Per l'uomo Dio crea la donna, tratta dall'uomo, presentata come pari all'uomo: «la subordinazione per ragione dell'origine non è una sudditanza. Questa verrà in seguito come conseguenza del peccato (Gn 3,16)», E. Galbiati – A. Piazza, *Pagine difficili della Bibbia. Antico Testamento*, 109.

14 G. Borgonovo, *Genesi*, 74. L'incontro dell'uomo e la donna è per uscire dalla solitudine (cfr. Gn 2,18), perché l'uomo è un essere bisognoso (cfr. Sir 4,9-11) di dialogo. Afferma B. Maggioni: «Dio non abbandona l'uomo alla solitudine, anzi lo chiama al dialogo [...]. L'uomo non è fatto per la solitudine, perché immagine di Dio, e Dio è nella sua natura profonda amore, dialogo, comunione», *Uomo e società nella Bibbia*, 65.

15 A. Rolla, *Storia dei protoparenti (Gen 2,4b-3,24)*, in Id. (coord.), *Il messaggio della salvezza. Antico Testamento dalle origini all'esilio*, Leumann 1965, 94-96.108-111; J. A. Soggin, *Genesi 1-11*, Genova 1991, 71.

16 Commenta G. Borgonovo: «Dio volle creare un "tu" che potesse avere relazione con lui [...] una creatura che potesse "rispondere" a lui, una creatura "libera" che potesse essere suo interlocutore», *Genesi*, 72.

espressa nella omofonia del nome. Per capire quest'ultimo particolare, si fa notare il gioco verbale del testo ebraico che conosce un'uguaglianza lessicale tra uomo (*'ish*) e donna (*'ishshah*), omofonia vista come «una paronomasia, assunta dall'autore per esprimere la pari dignità di uomo e donna, persino nel nome»[17].

Il fatto che la donna sia arrivata in un secondo tempo non ha pregiudicato la sua dignità, né la sua totale uguaglianza con l'uomo. Una serie di sottili e finissimi particolari aveva fatto maturare questa convinzione. Li ricordiamo ancora una volta: l'uomo non partecipa alla creazione della donna; questa viene formata con lo stesso materiale dell'uomo e, infine, l'apprezzamento altamente elogiativo dell'uomo sancisce che la sua solitudine è superata, il suo "io" dimezzato ha trovato l'altra metà che lo rende veramente uomo.

Eppure un nuovo particolare aggiunge un tocco di grazia e un significato pieno a quanto già maturato. Il v. 24, infatti, ricorda che l'uomo abbandona il focolare domestico con gli affetti più cari (visione prospettica, perché attualmente esiste solo la prima coppia) per unirsi alla sua donna e per formare un'unità, espressa con «una sola carne». Si vuole dare una spiegazione alla forte attrattiva dei sessi. Donde proviene questo amore che è forte come la morte (cfr. Ct 8,6), più forte del vincolo che lega ai genitori? Proviene dal fatto che la donna è tratta dall'uomo e che questi non trova se stesso se non quando incontra la sua donna, poiché «la donna rappresenta un valore particolare come persona umana e, nello stesso tempo, come quella persona concreta, per il fatto della sua femminilità»[18]. Un mistero di comunione e di intimità li lega per un comune, provvidenziale cammino che si percorre nel matrimonio, perché «la donna è della stessa natura dell'uomo ed è destinata a riunirsi a lui nel matrimonio»[19]. Si situa a questo punto l'osservazione sul valore della famiglia e del matrimonio. L'uomo, questo IO dimezzato, trova nell'altro IO il completamento capace di fargli superare la solitudine originaria. L'uomo definisce la sua mascolinità solo dopo che ha colto e contemplato la femminilità. Solo uscendo da sé e abbandonandosi all'altra, egli coglie la sua profonda e globale identità. Attraverso il linguaggio corposo delle immagini si comprende che l'uomo completo è solo la coppia. La famiglia nasce per uno slancio di amore dei due e il fondamento del matrimonio sta nella loro volontà di «stare insieme», inteso come comunione di idee, di sentimenti e di corpi. Il matrimonio richiama la complementarità e la reciprocità. La prima esprime la incompiutezza del singolo fin quando non si realizza con l'altro e nell'altro; la reciprocità ricorda che ognuno sta di fronte all'altro nella pari dignità personale, nell'attesa dell'incontro, nella capacità di esprimere il progetto di Dio. La reciprocità esclude ogni sentimento di inferiorità e delegittima ogni complesso di superiorità. L'unità del matrimonio e la

---

17 *Ibid.*, 77.

18 GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 29.

19 E. GALBIATI – A. PIAZZA, *Pagine difficili della Bibbia. Antico Testamento*, 118.

sua indissolubilità non sono garantite solo dallo sforzo personale, ma soprattutto dal dono di sé. La coppia diventa sacramento del Dio-Amore, perché di lui testimonia non solo l'esistenza (Dio c'è), ma anche la natura: Dio è amore personale, partecipato, generante.

4. Lo statuto della donna, la sua eguaglianza di genere e i diritti alla religione nell'ambiente dell'Antico Testamento, nel giudaismo, nel Nuovo Testamento e nel pensiero del Magistero

Nell'Antico Testamento incontriamo figure di donne[20] eccezionali come Ester[21] e Giuditta[22]. Troviamo anche donne che svolgevano il ruolo di profetesse: Maria, la sorella di Mosè e di Aronne (cfr. Es 15,20), era, assieme ai suoi fratelli, alla guida del popolo nel deserto, Debora (cfr. Gdc 4,4-10) e Culda (cfr. 2 Re 22,14). La tradizione targumica legata a Es 17 e a Nm 20-21 racconta di una sorgente donata da Dio al popolo nel deserto grazie ai meriti di Maria, ma inaridita dopo la sua morte[23]. Il libro dell'Esodo riporta il testo del cantico cantato da Maria dopo il passaggio del mare: «Allora Maria, la profetessa, sorella di Aronne, prese in mano un tamburello: dietro a lei uscirono le donne con i tamburelli e con danze. Maria intonò per loro il ritornello: "Cantate al Signore, perché ha mirabilmente trionfato: cavallo e cavaliere ha gettato nel mare"» (Es 15,20-21).

La profetessa Debora nel periodo attorno all'anno 1000 a.C., era giudice in Israele; a lei Dio rivelò la sua intenzione di donare la vittoria agli israeliti (cfr. Gdc 4,6b-9a).

La profetessa Culda, del tempo del re Giosia (ca. 650 a.C.), fu consultata dal sommo sacerdote Chelkia per conto del re dopo il ritrovamento delle Scritture nel Tempio (cfr. 2 Re 22,11-20).

---

20 A. Oepke, γυνή, in GLNT II, Brescia 1966, 706-715.

21 Al nome di Ester è legata la festa di *Purim*, l'ultima introdotta nel calendario liturgico giudaico (14-15 Adar – febb./mar.). Il libro di Ester fu scritto nel periodo tra il 300 e il 200 a.C e racconta gli eventi del V secolo a.C.; S. Cavalletti, *Ester*, in *La Bibbia*, (NVTO I) Cinisello Balsamo 1991, 1361; T. Encuţă, *Cărţile istorice*, in P. Sescu (coord.), *Introducere în Sfânta Scriptură*, 93-94.

22 Il libro di Giuditta fu scritto probabilmente tra il IV e II sec. a. C.; cfr. D. G. Marocco, *I libri di Tobia, Giuditta, Ester*, in E. Testa e coll. (a cura di), *Il Messaggio della Salvezza: Antico Testamento dalle origini all'esilio*, Torino-Leumann 1966, 350-351; T. Encuţă, *Cărţile istorice*, 90; I. Nowell – T. Craven – D. Dumm, *Tobia, Giuditta, Ester*, in R. Brown – J. Fitzmyer – R. Murphy (a cura di), *Nuovo grande commentario biblico*, Brescia 2002², 748.

23 *Tg Num* 20, 2.

Nonostante lo spazio e il rilievo delle figure femminili nell'antico Testamento, nel giudaismo il ruolo sociale e religioso della donna era molto limitato[24]. Giuridicamente essa era ritenuta una minorenne, sempre sottomessa, o al padre quando era nella sua casa o al marito dopo il matrimonio. Sul piano religioso era dispensata da diverse pratiche e obblighi religiosi (p. es. non doveva recitare lo *Shema*). In generale, le ragazze non erano ammesse all'istruzione religiosa, ma imparavano a casa dalla madre le prescrizioni riguardanti le tradizioni religiose del popolo ebreo (come la preparazione delle feste e altro), per cui avevano una istruzione religiosa rudimentale. Le donne non potevano insegnare la *Torah* neanche ai bambini. Nel *Talmud* si trovano teorie opposte sulla istruzione religiosa delle donne[25]. Il Talmud denuncia fra i distruttori del mondo *la donna farisea*, cioè istruita[26]. Secondo Cohen[27], tali espressioni furono causate dal fatto che i rabbini vedevano le donne cristiane che, spinte dal fervore religioso, sceglievano la verginità perpetua, suscitando così l'orrore nella comunità ebraica[28]. Nel Tempio ricostruito da Erode le donne si riunivano nel cortile a loro

---

[24] Citiamo qualche testo che mette in risalto che il giudaismo aveva segnato più un regresso che un progresso a proposito dello statuto sociale e religioso della donna: *Talmud b. Ber* 43b: «Insegnarono i nostri dottori: sei cose non si addicono a un dotto: non deve uscire profumato per strada, non deve uscire da solo di notte, non deve parlare con una donna sulla pubblica piazza…»; *Talmud b. Ber* 61a: «Disse R. Johanan: meglio andare dietro a un leone che dietro ad una donna»; *Midrash Gen* 45,5: «I nostri maestri hanno detto: quattro tipi di difetti sono detti riguardo alle donne: ghiotte, furiose, pigre ed invidiose [...]. R. Jehoshuah ben Nehemjah disse: anche attaccabrighe e chiacchierone». Così prega il pio ebreo: «Ti ringrazio, Signore, che non mi hai creato pagano, ignorante, donna, schiavo». Anche la letteratura biblica conosce testi dello stesso tenore. Sir 42,14: «Meglio la cattiveria di un uomo che la bontà di una donna, una donna che porta vergogna fino allo scherno»; Qo 7,26.28: «Trovo che amara più della morte è la donna, la quale è tutta lacci: una rete il suo cuore, catene le sue braccia. Chi è gradito a Dio la sfugge ma il peccatore ne resta preso [...]. Quello che io cerco ancora e non ho trovato è questo: un uomo su mille l'ho trovato, ma una donna fra tutte non l'ho trovata». Di questa mentalità rimane una lontana eco in Gv 4,27: «i suoi discepoli e si meravigliavano che parlasse con una donna» e in Lc 24,22-24: «Ma alcune donne delle nostre, ci hanno sconvolti; si sono recate al mattino alla tomba e, non avendo trovato il suo corpo, sono venute a dirci di aver avuto anche una visione di angeli, i quali affermano che egli è vivo. Alcuni dei nostri sono andati alla tomba e hanno trovato come avevano detto le donne, ma lui non l'hanno visto», A. Oepke, γυνή, 708-710; M. Orsatti, *Luca: Vangelo al femminile*, Milano 1997, 14.

[25] Si affermava: «L'uomo è tenuto ad insegnare la Torah a sua figlia». Ma anche: «Chiunque insegna a sua figlia la Torah è come se le insegnasse delle oscenità» (*Sota*, III, 4), A. Cohen, *Il Talmud*, Bari 1986³, 222.

[26] Tuttavia non si può eliminare del tutto il ruolo educativo della donna nella tradizione ebraica. Alla donna ebrea spettava per prima il compito della trasmissione dei valori della tradizione attraverso particolari ritualità domestiche, promuovere i fondamentali concetti morali riguardo l'educazione dei figli in famiglia. Era la madre a fornire al bambino i primi principi pedagogici, specialmente morali, e continuava anche nell'adolescenza. Quando i bambini crescevano, l'insegnamento era affidato al padre, che approfondiva l'insegnamento religioso, mentre le figlie imparavano dalla madre gli impegni domestici.

[27] A. Cohen, *Il Talmud*, 222.

[28] I rabbini non ammettevano le donne nella cerchia dei discepoli: «Le donne infatti non avevano il dovere di osservare le legge, essendo fatta per soli uomini. Esse stanno a metà tra l'uomo, che deve e il bimbo

riservato, chiamato appunto "delle donne", che si trovava all'esterno di quello degli uomini. Anche nelle sinagoghe la divisione era rigorosa e alle donne era riservato un posto separato. La separazione non era solo spaziale. Solo gli uomini potevano leggere la *Torah* nella sinagoga e il culto richiedeva la presenza di almeno 10 uomini, perché la preghiera fosse pubblica, altrimenti rimaneva una preghiera privata. La presenza delle donne era obbligatoria soltanto in occasione della festa delle Capanne[29]. L'altro momento "liturgico" che richiedeva la presenza della donna era l'inizio del sabato: a casa, era lei ad accendere la lampada la sera del venerdì, introducendo la famiglia nella gioia del sabato[30]. Le prescrizioni rabbiniche riguardanti le donne erano molto severe[31].

Il cambiamento di mentalità è stato iniziato e promosso da Gesù, che «infrange con sovrana sicurezza le rigide convenzioni ebraiche, non disdegna di parlare a una donna e perfino di insegnare a una donna e di chiamare una donna figlia di Abramo. Parla volentieri a favore della donna e aiuta le donne bisognose più di quanto abbia fatto un taumaturgo rabbinico»[32]. Nei vangeli troviamo tante figure femminili in serena relazione con Gesù e ne ricordiamo alcune a titolo esemplificativo: le sorelle Marta e Maria di Betania (cfr. Lc 10,38- 42)[33], la donna Samaritana (cfr. Gv 4)[34], l'adultera sottratta alla lapidazione e destinataria di un messaggio di misericordia, insieme all'impegno di cambiar vita (cfr. Gv 8,2-10).

---

che non può osservarla: un po' deve e un po' non può, un po' può e un po' non deve. Ora in Gesù non c'è più né maschio né femmina. Eventuali distinzioni culturali o naturali sono secondarie rispetto al privilegio di stare "con lui", che è la vita stessa. Ogni distinzione è destinata a scomparire o ad assumere il suo significato positivo nella misura in cui si sta con lui», S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Luca*, Bologna 1995, 234.

29 «Mosè diede loro quest'ordine: "Alla fine di ogni sette anni, al tempo dell'anno della remissione, alla festa delle capanne, quando *tutto Israele* verrà a presentarsi davanti al Signore, tuo Dio, [...] radunerai il popolo, uomini, *donne*, bambini..."» (Dt 31,10-12).

30 Il *Shabbath* è accolto come una fidanzata e la padrona di casa personifica questo ruolo e accende il lume del sabato, B. Maggioni, *Uomo e società nella Bibbia*, 131-142.

31 Per onestà scientifica e per correttezza, occorre richiamare anche qualche testo positivo che valorizza il mondo femminile: Sir 26,13-14: «La grazia di una donna allieta il marito, il suo senno gli rinvigorisce le ossa. È un dono del Signore una donna silenziosa, non c'è prezzo per una donna educata»; Sir 36,27: «Dove non esiste siepe, la proprietà viene saccheggiata, dove non c'è donna, l'uomo geme randagio»; Pr 12,4a: «Una donna forte è la corona del marito»; Pr 18,22: «Chi trova una moglie trova una fortuna e ottiene il favore del Signore»; Pr 19,14: «La casa e il patrimonio si ereditano dal padre, ma una moglie assennata è dono del Signore»; Pr 31,10.23: «Una donna forte chi potrà trovarla? Ben superiore alle perle è il suo valore [...] Suo marito è stimato alle porte della città, quando siede in giudizio con gli anziani del luogo».

32 A. Oepke, **γυνή**, 716-717.

33 Di fronte alle sorelle di Lazzaro, Marta e Maria, Gesù compie cose insolite per la mentalità dell'epoca: accetta l'ospitalità da queste due donne che lo servono con amore e lui ricambia con il suo insegnamento. Secondo la mentalità e le abitudini dei rabbini, egli non dovrebbe insegnare alle donne, però il Maestro supera la mentalità del suo tempo; M. Gourgues, «Né uomo né donna». L'*atteggiamento del cristianesimo delle origini nei confronti della donna*, Cinisello Balsamo 2014, 25.

34 F. Quéré, *Les femmes de l'évangile*, Paris 1982, 108-120.

Gesù si è mostrato verso le donne salvatore, ma anche amico. Le ha amate con un amore vero, fattivo, trasformante. Non ha mai dimostrato una superiorità sprezzante o lontana, rivelandosi piuttosto come il pastore che ha cura di tutte le sue pecore e che, se necessario, va in cerca di quella perduta.

Il suo comportamento, in controtendenza con quello dei maestri del suo tempo, fa scuola e diventa normativo per la comunità cristiana. Nel libro degli Atti troviamo fra i cristiani alcuni nomi di donne di spicco, come quelli di Tabita (cfr. At 9,36), di Priscilla (cfr. 18,18) e di Lidia (cfr. 16,13-40).

Nell'epistolario paolino troviamo notizia che Paolo annoverava tra i suoi collaboratori anche alcune donne: Priscilla (cfr. At 18,18; Rm 16,3-5), Evodia e Sintiche che «hanno combattuto per il Vangelo insieme con me» (Fil 4,3). Nel capitolo finale della Lettera ai Romani, al momento dei saluti, sono nominate 15 donne (e 18 uomini) fra le quali ricordiamo: la diaconessa della Chiesa di Cencre, Febe, «nostra sorella [...] anch'essa infatti ha protetto molti, e anche me stesso» (Rm 16,2), Maria e Trifena (cfr. Rm 16,6.12)[35]. Nella Lettera ai Galati Paolo sottolinea con forza la uguale dignità di uomini e donne, in Cristo: «non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3,28)[36]. Nella comunità paolina di Corinto le donne che avevano il dono di profezia prendevano la parola durante l'ufficio divino (cfr. 1 Cor 11,5). Nella prima Lettera a Timoteo (cfr. 2,11-15) Paolo dà alcune disposizioni che sembrerebbero sminuire il valore della donna, impedendole di insegnare[37]. Dobbiamo però ricordare che «il pensiero di Paolo sulla donna va compreso alla luce della sua mentalità di ebreo e della sua nuova prospettiva di cristiano [...] Egli ha il vantaggio di partecipare alla novità rivoluzionaria di Gesù che restituisce alla donna tutta la sua dignità. Con il Maestro egli condivide pienamente l'idea dell'uguaglianza tra uomo e donna (cfr. Gal 3,28) e arriva a renderle il migliore omaggio facendola simbolo della chiesa amata e santificata da Cristo (cfr. Ef 5,23-25)»[38]. L'intenzione dell'apostolo è riportare un certo equilibrio nella comunità. Comunque, nella Prima Lettera a Timoteo, Paolo afferma che le donne hanno il loro posto nelle assemblee liturgiche, devono pregare allo stesso modo degli uomini (cfr. 1 Tim 2,9).

La novità di Gesù riguardante la riabilitazione della donna è stato un valore pecu-

---

35 M. Orsatti, *Il capolavoro di Paolo*, Bologna 2002, 105-109.

36 Afferma M. Gourgues: «Non si tratta più di una relazione che deve essere instaurata, ma di un rapporto ormai diventato, in qualche modo, stabile. Poiché tutti i battezzati sono stati orientati verso Cristo, essi si ritrovano tutti in lui e così diventano uno. Tutti uniti allo stesso Cristo, essi si ritrovano uniti anche tra loro», «Né uomo né donna». L'*atteggiamento del cristianesimo delle origini nei confronti della donna*, 70-71.

37 Per ciò che riguarda le affermazioni di Paolo nella Prima lettera ai Corinzi, esiste anche una discussione sul "comando del Signore" in 1 Cor 14,37, per quanto riguarda il divieto d'insegnamento nell'assemblea liturgica; per uno *status quaestionis* vedi M. Hauke, *Women in the Priesthood?*, San Francisco 1988, 340-403.

38 M. Orsatti, *Lettere Pastorali. 1-2 Timoteo, Tito*, Padova 2006, 39-41.

liare e la sua importanza è stata ribadita nella storia e nell'insegnamento della Chiesa durante i secoli: «Cristo si è fatto davanti ai suoi contemporanei promotore della vera dignità delle donne e della vocazione corrispondente a questa dignità»[39]. L'uomo e la donna, persone uguali e complementari, sono strettamente uniti attraverso il legame del matrimonio e sono collaboratori del Creatore all'opera della procreazione, come creatori coscienti e responsabili di una nuova vita, che porta l'impronta di Dio. Nella Chiesa la donna ha una vocazione particolare. Anche se non le è concesso il sacerdozio ministeriale, un'esclusione che la Chiesa ha scoperto nella volontà libera e assoluta di Gesù Cristo che ha scelto come apostoli solo degli uomini, la donna partecipa attivamente e con grande responsabilità alla vita e alla missione della Chiesa. Nel discorso indirizzato al Comitato per l'Anno Internazionale della Donna, il 18 aprile 1975, il Pontefice Paolo VI affermava: «se noi non possiamo cambiare il comportamento di nostro Signore, né la chiamata rivolta da Lui agli uomini, dobbiamo però riconoscere e promuovere il ruolo della donna nella missione di evangelizzare e nella vita della comunità cristiana». In virtù del Battesimo la donna, allo stesso modo dell'uomo, partecipa alla missione tripartita di Cristo, cioè, di sacerdote, profeta e re. Come sacerdote della Nuova Alleanza, Gesù si è offerto sull'altare della Croce per la redenzione del mondo e continua nell'Eucaristia fino alla fine dei tempi. La donna partecipa al Suo sacrificio attraverso l'immolazione di sé stessa e di tutte le sua attività, come la preghiera, il lavoro quotidiano, le gioie, le speranze e le sue sofferenze. La sua missione profetica la rende attiva nell'opera della nuova evangelizzazione, attraverso le opere, le parole e il suo esempio. Lottando contro il male interiore e attraverso la donazione di sé stessa per servire Cristo presente in tutti i fratelli, la donna partecipa alla missione regale di Gesù.

L'insegnamento magisteriale odierno affida alla donna in modo particolare due dimensioni speciali della sua missione: la dignità della vita del matrimonio e quella della maternità[40] insieme all'impegno morale, sociale e culturale. Edith Stein, in una delle sue conferenze sul tema della donna, affermava: «La donna può far sentire ovunque gli effetti del suo valore peculiare e ottenere ottimi risultati, indipendentemente dal fatto che la professione da lei esercitata corrisponda o meno alla sua

---

39 Giovanni Paolo II, *Mulieris dignitatem*, n. 12.

40 Affermava Giovanni Paolo II: «La maternità è legata con la struttura personale dell'essere donna e con la dimensione personale del dono [...] Nella maternità della donna, unita alla paternità dell'uomo, si riflette l'eterno mistero del generare che è in Dio stesso, in Dio uno e trino [...] la maternità contiene in sé una speciale comunione col mistero della vita, che matura nel seno della donna: la madre ammira questo mistero, con singolare intuizione "comprende" quello che sta avvenendo dentro di lei. Alla luce del "principio" la madre accetta ed ama il figlio che porta in grembo, come una persona. Questo modo unico di contatto col nuovo uomo che si sta formando crea, a sua volta, un atteggiamento verso l'uomo – non solo verso il proprio figlio, ma verso l'uomo in genere -, tale da caratterizzare profondamente tutta la personalità della donna, si ritiene comunenmente che la donna più dell'uomo sia capace di attenzione verso la persona concreta e che la maternità sviluppi ancora di più questa disposizione», *Mulieris Dignitatem*, n. 18.

specificità. Ovunque e con chiunque ella venga a trovarsi, può cogliere l'occasione per sostenere, consigliare, aiutare [...]. Ovunque c'è bisogno di compassione e di sostegno materno, e perciò possiamo riassumere con una sola parola: maternità [...]. Dev'essere però una maternità che non si fermi alla cerchia ristretta dei congiunti e degli amici personali, ma che sull'esempio della Madre della Misericordia, Maria, sia disponibile per tutti coloro che sono affaticati e oppressi: per questo deve affondare le proprie radici nell'immensità dell'amore divino»[41]. La Chiesa ha sempre riflettuto sul "mistero della donna" e allo stesso tempo ha ringraziato la Santissima Trinità per questo mistero «che costituisce l'eterna misura della sua dignità femminile, per le "grandi opere di Dio" che nella storia delle generazioni umane si sono compiute in lei e per mezzo di lei»[42].

5. Conclusione

La comunità cristiana deve accogliere l'insegnamento biblico, imparare dall'Unico Maestro e comportarsi di conseguenza. Leggendo la storia di duemila anni di cristianesimo dobbiamo umilmente confessare, con vergogna, che non sempre i cristiani hanno seguito il Maestro nel rispetto e nella valorizzazione della donna, nel riconoscere i suoi diritti e la sua partecipazione allo spazio pubblico, «non sono ancora del tutto sradicati costumi inaccettabili»[43]. Anziché rovellarsi in un inutile rimpianto, è meglio progettare un presente e un futuro diversi, ritornando al genuino insegnamento di Cristo, per ricuperare l'identica dignità tra l'uomo e la donna e superare le vecchie forme di discriminazione.

Non pochi lo hanno ben imitato, sono i santi di ieri e di oggi. Concludiamo citando una luminosa figura dei nostri giorni, don Carlo Gnocchi, che ha realizzato nella vita quanto scrisse: «La donna è amore. La sua fisiologia, la sua morfologia, la sua sessualità, la sua psicologia sono nettamente orientate a questo fine: dar vita ad altri esseri, attraverso l'amore. "Tutto nella donna è enigma, ma tutto ha nella donna una soluzione che si chiama maternità" (Nietzsche)»[44].

Una bella valorizzazione che dobbiamo tradurre in pratica come rispetto, stima, collaborazione.

---

41 *La donna. Questioni e riflessioni*, a cura di A. Ales Bello – M. Paolinelli, Roma 2010, 17.

42 Giovanni Paolo II, *Mulieris Dignitatem*, n. 31.

43 Papa Francesco, *Amoris Laetitia*, n. 54.

44 C. Gnocchi, *Educazione del cuore*, Brescia 1961, 88.

Riassunto

Per il credente e il lettore della Bibbia, l'uomo, distinto in maschio e femmina, è creato da Dio a sua immagine, avendo il privilegio di rispecchiare qualcosa di Dio e di avere con Lui una relazione del tutto particolare. Se il peccato ha inibito in lui la capacità di essere in piena comunione con il suo Creatore, l'incarnazione di Cristo e tutta l'opera della salvezza gli hanno permesso di ritrovare, non solo una nuova relazione con Dio, ma pure un nuovo rapporto tra uomo e donna.

Abstract

For faitful reader of the Bible, man, divided into male and female, is created by God in his image, having the privilege to reflect something of God and have a relationship with Him completely private. If sin inhibited in him the ability to be in full communion with his Creator, incarnation of Christ and the entire work of salvation allowed him to recover, not only a new relationship with God, but also a new relationship between man and woman.

Il ruolo e le forme della contingenza nell'orizzonte postsecolare

Vincenzo Rosito*

1. Primato della scelta o della differenziazione?

Quello di contingenza è un concetto sempre più frequentato dalle scienze sociali e dalle discipline filosofiche interessate allo studio delle religioni nel mondo contemporaneo. Ciò ha permesso anche al pensiero teologico di usare questo termine in maniera diversa rispetto al passato: contingente non è semplicemente l'orizzonte della transitorietà e della mutevolezza, contrapposto all'ordine immobile e imperituro della trascendenza. Anche attraverso il dialogo costruttivo con le scienze sociali, la teologia contemporanea ha ampliato e rideterminato diverse categorie della propria tradizione. Ritengo che l'idea di contingenza sia uno degli ambiti più rappresentativi di questa "impresa teologica" volta a riconfigurare alcuni concetti particolarmente significativi per la comprensione attuale delle religioni e delle istituzioni socio-politiche.

Sebbene sia difficile parlare di un vero e proprio dibattito interdisciplinare sulla contingenza, questo termine ritorna in maniera incisiva e costante nei discorsi sociologici, filosofici e teologici volti a cogliere le prerogative del tempo presente mediante il ricorso alla dialettica di secolare e postsecolare. Emerge da più parti l'idea che le moderne compagini sociali siano segnate da un aumento progressivo e irreversibile del grado di contingenza. Questa diagnosi si presta a molteplici interpretazioni, così come numerose sono le prospettive teoriche da cui muovono i teorici della "contingenza crescente". Si fa largo ad esempio l'idea che la contingenza debba essere spiegata prima di tutto in funzione dell'incremento delle possibilità di scelta circa gli stili

* Docente di Filosofia teoretica presso la Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura – Seraphicum (Roma). E-mail: vincenzorosito@yahoo.it.

di vita, l'adesione a una determinata cultura o sottocultura, l'identificazione personale con una specifica tradizione religiosa o spirituale. Contingente sarebbe pertanto un orizzonte sociale complesso e differenziato al cui interno viene naturalmente garantita una pluralità di contesti vitali e di identificazione. L'elemento maggiormente caratterizzante questa autocomprensione del sociale si caratterizza altresì per il ruolo determinante dell'opzione e della scelta personale. Il fatto che il singolo individuo possa scegliere tra differenti modelli culturali nei quali riconoscersi e maturare una personalità espressiva costituisce un portato fondamentale della modernità. Un elemento di novità risiede tuttavia nel fatto che la scelta, quale deliberata capacità di autodeterminarsi nei confronti di un oggetto, ricopra un ruolo essenziale anche in ambiti tradizionalmente ancorati all'ereditarietà culturale come quello dell'appartenenza religiosa. Non desta sorpresa il fatto che la modernità abbia promosso l'importanza della consapevolezza individuale nella scelta di fede. *Orientamento*, *discernimento* ed *elezione* sono termini che la tradizione teologica cristiana ha contribuito a illuminare lungo il corso della modernità attribuendovi un ruolo rilevante nella consapevolezza critica della fede e dell'appartenenza ecclesiale.

Alla luce di queste considerazioni la contingenza può essere un'utile categoria interpretativa del religioso e del mondo sociale contemporaneo nella misura in cui non viene intesa come mero aumento delle possibilità di scelta all'interno di ambiti in cui le opzioni non hanno ricevuto tradizionalmente grande ospitalità. Contingente non è la scelta individuale in materia di fede religiosa, bensì la pluralità differenziante dei processi e dei sottoprocessi che determinano l'orientamento del soggetto contemporaneo nei più disparati campi dell'esistenza. La differenziazione funzionale dei sistemi sociali non si esplica esclusivamente nella diversificazione quantitativa delle possibilità di vita, ma nelle condizioni che determinano la qualità della vita individuale mediante il ricorso a elementi, fattori e istanze molteplici. La contingenza della vita personale è dunque una diretta conseguenza del processo di differenziazione sistemica che ha generato le moderne società complesse. L'elemento che infatti maggiormente contraddistingue l'attuale volto della complessità sociale è la natura scomposta e fortemente antigerarchica dei condizionamenti esterni nella scelta individuale. Modernizzazione e secolarizzazione non hanno banalmente demolito la gerarchia dei valori, ma ne hanno fornito una geografia contingente, avrebbero cioè reso le scelte individuali in campo etico, religioso e politico sempre più equivalenti e indifferenti. La maggiore rottura sociale e culturale della tarda modernità deve essere rinvenuta nella perdita di rilevanza della singola opzione religiosa e non nella crisi della religiosità *tout court*.

Le relativizzazione degli spazi di appartenenza sociale e religiosa impone uno sguardo non riduzionistico nello studio della complessità sociale. Economicizzazione e modernizzazione hanno ispirato le più rilevanti teorie sistemico-sociali, ovvero quella della modernizzazione da un lato e della secolarizzazione dall'altro. La perva-

sività crescente del capitalismo finanziario e la differenziazione funzionale dei sistemi sociali rappresentano i più importanti accessi interpretativi alla modernità. Tanto l'economicizzazione quanto la differenziazione risultano però inappropriate nell'uso riduzionistico che spesso ne viene fatto e in virtù del quale gli altri sottoprocessi (culturali, politici e giuridici) rischiano di smarrire la loro peculiare incisività nella formazione del Moderno. «In linea generale non occorre spiegare i presunti sottoprocessi della modernizzazione partendo da un'unica dimensione causale, ma bisogna vederli inseriti in una trama di relazioni contingenti […] Per esempio, la tesi degli "economisti della religione", secondo i quali la libera concorrenza in materia di propaganda religiosa aumenterebbe la vitalità religiosa, può essere allora riconosciuta come in sé plausibile, ma allo stesso tempo come unilaterale, cioè come un'ipotesi esplicativa che prescinde dalle condizioni giuridiche e politiche. Solo un'analisi sistematica dei "condizionamenti" rende davvero giustizia all'idea di una relazione contingente dei "sottoprocessi"»[1]. L'orizzonte contemporaneo della contingenza è animato da costellazioni variabili che moltiplicano e non riducono le reciproche implicazioni degli ambiti e dei processi storico-sociali.

2. Esposizione, irrilevanza, accelerazione

Nel precedente paragrafo abbiamo evidenziato l'intima connessione tra il processo di differenziazione sociale e l'aumento della contingenza come fattore che interessa la rilevanza e la giustificabilità pubblica delle scelte individuali, comprese quelle riguardanti la fede. È necessario che la contingenza, quale elemento determinante della modernità, venga opportunamente compresa alla luce del processo di differenziazione funzionale dei sistemi sociali. Tanto l'incremento della contingenza, quanto l'incedere della secolarizzazione si spiegano in virtù della *differenziazione* delle sfere di interazione (la religione come parziale sistema sociale tra altri) e non in relazione ad altri riferimenti metastorici quali la *razionalizzazione* (la religione viene chiamata a giustificarsi e a legittimarsi mediante la pubblica argomentazione) o la *privatizzazione* del religioso (la religione è segnata da una regressiva ritrazione privatistica e da una progressiva perdita di rilevanza pubblica).

È dunque necessario conoscere e comprendere la tensione diversificante che contraddistingue la socialità umana (*dimensione antropologica*), che determina e seleziona specifici modelli cognitivi (*dimensione filosofico-riflessiva*) e che risente delle tendenze riguardanti la generalità dei sistemi sociali (*dimensione sociologica*). La valutazione critica della contingenza richiede il contributo di diverse prospettive scienti-

[1] H. Joas, *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, Brescia 2013, 140-141.

fico-disciplinari. Per questo motivo verranno di seguito trattati i fattori che contribuiscono maggiormente alla comprensione della contingenza secondo una prospettiva antropologica, filosofica e sociologica. Gli elementi che afferiscono rispettivamente ai suddetti ambiti possono essere sintetizzati nei concetti di *esposizione*, *irrilevanza* e *accelerazione*.

Esiste un'accezione eminentemente antropologica della contingenza secondo cui la naturale esposizione nei confronti dei fattori esterni contraddistingue l'essere umano rispetto agli altri esseri viventi. La cagionevolezza strutturale dell'uomo è stata opportunamente identificata con la carenza di mezzi naturali volti a fronteggiare le difficoltà ambientali. Tuttavia l'esposizione non deve essere intesa come mera vulnerabilità, come disposizione unicamente passiva dell'individuo nei riguardi del mondo esterno. La contingenza antropologica, proprio perché immette costantemente l'essere umano nella gestione tecnico-strumentale del mondo, interessa non tanto la vulnerabilità degli individui, quanto la capacità di costruire strumenti con cui modificare il proprio contesto ambientale. Il dato della contingenza antropologica spinge così l'uomo a creare codici simbolici e comunicativi, funge cioè da innesco culturale dischiudendo inedite possibilità creative, piuttosto che mere risposte reattive agli impulsi del mondo esterno. Il valore antropologico della contingenza è tutt'uno con l'opera di auto-superamento dell'essere umano ovvero con le piccole e grandi imprese di auto-trascendenza. Potremmo dire che già a un livello antropologico la contingenza può essere opportunamente compresa in funzione di altri due elementi essenziali e imprescindibili: da un lato l'*apertura di possibilità* pratiche, dall'altro le *esperienze di auto-trascendenza* messe in atto dagli individui nei singoli ambiti vitali. La contingenza genera e alimenta un conflitto antropologico delle istanze umane di apertura e di creatività con quelle di chiusura e di protezione. Le possibilità che scaturiscono dall'assunzione della contingenza devono essere lette alla luce dell'intreccio dialettico di dispersione e contenimento, di produttività e limitazione. Dalla contingenza può scaturire l'apertura di mondi possibili ovvero la creazione di accessi plurali e differenziati al mondo naturale. Allo stesso tempo però la contingenza può generare *nicchie culturali* e mondi socialmente circoscritti, può avviare processi di istituzionalizzazione che, anche mediante il diritto, determinano i confini di sfere ristrette e delimitate rispetto all'indeterminatezza del mondo esterno. Il fattore antropologico della contingenza costituisce dunque il principale moto propulsivo della differenziazione sociale. Le sfere di interazione e i mondi vitali sono ambiti di specializzazione in cui sperimentare pratiche sociali volte a gestire la creativa esposizione della contingenza umana. «Chiamiamo "contingente" ciò che non è né necessario né impossibile: ciò che è, ma non necessariamente. *Contingente* è il contrario di *necessario*. Il suo significato preciso dipende dunque dal significato di *necessità*. Il termine si riferisce a tutto ciò che la vita ci riserva, le cose buone e le cose terribili. Ma il suo raggio semantico copre anche l'esperienza della nostra libertà di decisione e d'azione e le sue conse-

guenze. Si parla di contingenza crescente perché le nostre opzioni di azione e anche la qualità di eventi che risultano dall'azione umana e dipendono da essa sono più numerose che in passato»[2].

La seconda accezione di contingenza a cui prestare particolare attenzione può essere efficacemente espressa nell'idea di irrilevanza. L'aumento delle possibilità di scelta e di vita può generare un senso di indistinzione e di indifferenza nei riguardi delle alternative molteplici. L'irrilevanza, quale determinazione postsecolare della contingenza, può essere interpretata come un affievolimento del senso della distinzione. L'irrilevanza non ha dunque a che fare con la perdita di importanza di alcuni ambiti vitali a scapito di altri. La teoria standard della secolarizzazione ha infatti erroneamente associato la modernizzazione alla perdita di importanza e di incisività delle religioni storiche nel corso della modernità. L'irrilevanza invece ha un carattere riflessivo e interessa l'attenzione sociale nei confronti dei "rilievi" ovvero delle peculiarità storiche e culturali che disegnano territori religiosi *rilevanti* perché *differenti*. La condizione postsecolare, interessando diversi soggetti storico-istituzionali come lo Stato, le religioni e la stessa totalità sociale, può essere efficacemente interpretata proprio alla luce del concetto di irrilevanza. Pertanto il postsecolare non è «indice della riacquisizione del religioso nel mondo secolare della modernità, ma del congedo della contrapposizione tra secolare e religioso»[3]. La dialettica storica di secolare e postsecolare può essere opportunamente compresa in relazione ai diversi scenari istituzionali che hanno storicamente definito i rapporti tra lo Stato in quanto sfera del politico, la società quale totalità inclusiva delle singole sfere sociali e le diverse confessioni religiose. In questa complessità di paradigmi mutevoli l'indifferenza gioca un ruolo fondamentale se viene compresa non come perdita di interesse nei riguardi del religioso, ma come ridimensionamento della rilevanza pubblica della stessa appartenenza religiosa e della sua rivendicazione. «Una tale indifferenza post-secolare è sempre possibile a due condizioni. Da una parte lo stato, quindi il sistema politico, deve aver imparato a distinguere chiaramente tra le sue relazioni con la società nel suo complesso, con gli altri sistemi parziali della società, come economia, diritto, scienza, religione ecc. e con i singoli cittadini e le loro pratiche, attività, visioni della vita e stili di vita. Dall'altra esso non ha più bisogno di sottolineare particolarmente il rapporto con la religione rispetto a quello con gli altri sistemi parziali della società, ma lo considera solo come un rapporto tra gli altri»[4].

L'accelerazione sociale costituisce il terzo e ultimo elemento indispensabile per la comprensione della contingenza postsecolare. Nel campo della ricerca sociologica

---

2 H. Joas, *Abbiamo bisogno della religione?*, Soveria Mannelli 2010, 41.

3 I. U. Dalferth, *Trascendenza e mondo secolare. Orientamento della vita alla Presenza ultima*, Brescia 2016, 43.

4 *Ibid.*, 46-47.

la riflessione intorno all'accelerazione dei ritmi di vita rappresenta un elemento imprescindibile per capire le profonde trasformazioni che stanno interessando la soggettività contemporanea e i sistemi sociali nella loro complessità. Il rapporto tra contingenza e accelerazione interpella innanzitutto la percezione che i singoli individui hanno dei riferimenti sociali e istituzionali volti tradizionalmente a garantire stabilità e destinati a sopravvivere a più generazioni. Una società in cui cresce il senso diffuso di contingenza vede innanzitutto sorgere e morire i propri ancoramenti istituzionali a un ritmo sempre più veloce. L'accelerazione diventa un elemento fondamentale per comprendere la contingenza postsecolare anche perché le istituzioni religiose non sono immuni dall'aumento crescente dei cicli di affermazione, trasformazione e declino. Secondo Hartmut Rosa l'accelerazione sociale si esprime principalmente in tre forme: l'accelerazione tecnologica, quella dei mutamenti sociali e l'accelerazione dei ritmi di vita. I processi tecnologici di produzione e di comunicazione sono sempre più velocizzati, mutano in funzione di uno sviluppo crescente instillando la necessità di un adattamento continuo ai concitati tempi del consumo, della comunicazione e degli spostamenti fisici. L'accelerazione dei mutamenti sociali ha invece la forma di una vera e propria «contrazione del presente»: a mutare con più frequenza che in passato sono i cicli vitali di quei riferimenti pubblici (mode, associazioni, partiti politici) e istituzionali (famiglia e lavoro) storicamente affidabili e socialmente stabilizzanti[5]. L'accelerazione del ritmo di vita riguarda invece la gestione del tempo quotidiano nella misura in cui viene scandito da impegni e appuntamenti che si susseguono nell'arco di una giornata. Il tempo della vita ordinaria subisce un'accelerazione nella misura in cui la spinta a essere presenti e operosi in più faccende diventa l'imperativo dominante.

3. Orientamento alla Trascendenza ed esperienze di trascendenza

La corretta interpretazione del ruolo e delle forme della contingenza è indispensabile per riconfigurare tanto il politico, quanto il religioso nella condizione postsecolare. Le implicazioni più evidenti e incisive della postsecolarità non riguardano i

[5] «Nell'età premoderna e nella prima modernità l'occupazione del padre veniva ereditata dal figlio, e ciò potenzialmente per più generazioni. Nella modernità classica le strutture occupazionali tendevano a cambiare con le generazioni: i figli (e in seguito anche le famiglie) erano liberi di scegliere la loro professione, ma di solito la scelta valeva poi per tutto il corso della loro vita. Al contrario, nella tarda modernità l'occupazione non dura quasi mai quanto l'intera vita professionale dell'individuo: i lavori cambiano a ritmo più alto delle generazioni», H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Torino 2015, 14.

singoli individui, ma la loro auto-rappresentazione all'interno delle singole sfere sociali ovvero l'insieme dei linguaggi simbolici e verbali, delle strategie e delle pratiche quotidiane di identificazione politica o religiosa. Per quanto concerne le influenze che il paradigma filosofico e teologico della contingenza può esercitare nei riguardi del cristianesimo, faremo riferimento a due proposte paradigmatiche e particolarmente rappresentative: quella di Ingolf Dalferth che ha nell'orientamento alla Trascendenza il suo concetto fondamentale e quella di Hans Joas che assegna massimo rilievo alle esperienze di auto-trascendenza. Entrambe queste formulazioni teoriche muovono da una ricostruzione particolarmente lucida ed efficace della condizione postsecolare. Sebbene approdino a soluzioni diverse, tanto la proposta di Dalferth, quanto quella di Joas, sembrano considerare il ruolo della Trascendenza come un concetto importantissimo per comprendere l'essenza, la dignità e le prospettive del cristianesimo nell'attuale compagine sociale e politica.

Nel mondo contemporaneo la specificità cristiana può assumere i tratti e le movenze di un orientamento (*Orientierung*) nei riguardi della Trascendenza. Nella prospettiva di Dalferth ciò significa che la condizione postsecolare è per il cristianesimo un'opportunità per superare quelle coppie oppositive (*vita religiosa/vita non religiosa*, *Stato/chiesa*, *religioso/secolare*) che ne hanno determinato la postura e la visibilità. In modo particolare il superamento dell'opposizione religioso/secolare non solo produce una corretta interpretazione della teoria della secolarizzazione[6], ma ha il merito di rimettere al centro dell'autocomprensione cristiana la densità paradossale dell'opposizione tra immanenza (*mondano*) e trascendenza (*divino*). La *Presenza ultima* è il modo con cui Dalferth evidenzia l'apertura di senso e l'offerta cristiana di salvezza; orientarsi a essa non costituisce un'azione di carattere cognitivo, né etico, né tantomeno pratico-sociale. Non è infatti la conoscenza o l'esperienza dell'*essere oltre* a definire la trascendenza cristiana, bensì la determinazione critica dell'*essere altrimenti*: è Dio stesso che fonda le condizioni e la possibilità di una vita diversa da ciò che è. Centro della fede cristiana è l'*autotrascendimento (kenotico) di Dio*, nonché i modi storici e teo-logici con cui questo appare e viene compreso mediante l'opera divina della creazione, dell'incarnazione e della redenzione. Ciò significa che alla trascendenza di Dio deve essere riconosciuta assoluta priorità, mentre le esperienze di auto-trascendimento contenute nelle singole azioni umane sono secondarie rispetto all'offerta gratuita di sé da parte di Dio. L'auto-trascendimento dell'uomo è un pas-

6 «Se il senso di "secolare" viene stabilito sulla base della contrapposizione verticale *divino/mondano*, allora la secolarità è compresa come *mondanità* e tematizzata nel contesto della scoperta della trascendenza del divino e dell'elaborazione della differenza tra Creatore e creazione. Se invece il senso di "secolare" è stabilito sulla base della contrapposizione orizzontale *religioso/secolare*, allora la secolarità è compresa come *mondanità secolare* e tematizzata nel contesto della scoperta della mondanità del mondano in quanto decostruzione o marginalizzazione del religioso nella società e nella vita dell'uomo. Il primo senso è proprio del cristianesimo sin dai suoi inizi, il secondo è uno sviluppo nella modernità», I. U. Dalferth, *Trascendenza e mondo secolare*, 36.

so successivo e secondario nell'orizzonte della fede cristiana, il primo movimento è quello compiuto gratuitamente e graziosamente da Dio. L'uomo, nella misura in cui si auto-trascende, si impegna in opere che non semplicemente lo conducono *oltre* l'immanenza, ma che lo fanno entrare *dentro* la densità e la profondità dell'immanenza. «Soltanto nella misura in cui diviene accessibile *come* trascendenza nell'immanenza, Dio può divenire il punto che orienta la vita umana. E questo egli fa quando si rende presente come la Presenza ultima. Senza Dio nessun mondo, ma senza la presenza di Dio anche nessun orientamento di Dio nel mondo. Soltanto la trascendenza di Dio può divenire la meta e il punto a cui si orienta il nostro trascendere, perché soltanto essa si rende presente come Presenza ultima nelle forme cangianti del nostro presente, e lo fa in modo che noi diveniamo capaci non soltanto di orientarci ad essa, ma che, nel modo in cui viviamo, di fatto anche lo facciamo»[7].

La diversa opinione sulle pratiche umane di auto-trascendenza rappresenta uno degli aspetti di distinzione tra il pensiero di Dalferth e quello di Joas. Secondo quest'ultimo le religioni e il cristianesimo in modo particolare sono principalmente luoghi in cui è possibile sperimentare imprese qualificate di auto-trascendenza e dare così vita a imprese extra-religiose di trascendimento del sé[8]. Queste ultime Abbracciano una vasta gamma di vissuti e di relazioni. Sono infatti esperienze di auto trascendenza quelle di tipo naturalistico ed estetico che rimandano all'eccedenza del mondo esterno rispetto ai confini del proprio sé. Sono esperienze di auto-trascedenza nella contingenza postsecolare quegli stati emozionali forti e coinvolgenti come l'innamoramento, oppure relazioni profonde e qualificate come l'amicizia e la confidenza reciproca. Nelle esperienze di auto trascendenza il soggetto de-centrato non si scopre semplicemente carente o cagionevole. L'*essere fuori di sé* non è infatti un vissuto di mera privazione che sollecita una risposta "religiosa" dal sapore inevitabilmente rimediale e compensativo. La questione non è quella del limite antropologico o della «*passività creativa*»[9], bensì quella dei modi con cui il soggetto avverte l'eccedenza che comporta la fuoriuscita dal proprio baricentro personale e individuale. «Pensate a

---

7 *Ibid.*, 230.

8 «Il punto di partenza deve essere quindi il riconoscimento che le religioni sono effettivamente qualcosa di più di quel che normalmente si intende per sistemi di valori. Chi crede non vede certamente la sua fede in primo luogo come un sistema logicamente coerente di affermazioni riguardanti il bene, o addirittura come una morale semplicemente arricchita di tratti emotivi. La fede religiosa poggia su esperienze intense e rende possibile la partecipazione a rituali che sono a loro volta fonte di esperienze; offre modelli che invitano alla imitazione, e contiene storie e miti che ci guidano nell'interpretazione della nostra vita e della storia e ci aiutano a dare delle risposte a questioni relative al senso della nostra esistenza», H. JOAS, *La fede come opzione*, 174-175.

9 Espressione usata invece da Dalferth per dimostrare come l'orientamento alla Presenza ultima sia «una possibilità che dimostra ciò che è autenticamente umano della nostra vita umana: la nostra passività creativa, propria di esseri che possono divenire più di quello che sono in grado di fare da soli, perché vivono di un incontro che li rende ciò che da soli non riescono ad essere: creature di Dio e prossimi di Dio», I. U. DALFERTH, *Trascendenza e mondo secolare*, 56.

una conversazione che va al di là dello scambio di banalità, informazioni o argomentazioni, durante la quale improvvisamente sentite che il vostro interlocutore ha compreso intuitivamente degli strati profondi della vostra personalità, dandovi il coraggio di parlare degli eventi formativi della vostra vita e forse di emozioni che voi stessi avete sino a ora a mala pena riconosciuto»[10]. Nell'ambito della contingenza postsecolare il cristianesimo si profila come una specifica porta di accesso alle pratiche umane di auto-trascendenza, riconoscendo loro la capacità di dilatare tanto l'essenza, quanto il contesto dell'esperienza stessa.

10 H. Joas, *Abbiamo bisogno della religione?*, 12.

Riassunto

L'articolo si propone di analizzare criticamente il concetto di contingenza alla luce dell'attuale dibattito sulla condizione postsecolare. L'idea di contingenza è una categoria comune tanto alla teologia contemporanea, quanto alle scienze sociali. Può essere pertanto considerato contingente un orizzonte sociale complesso e differenziato al cui interno viene naturalmente garantita una pluralità di contesti vitali e di identificazione. Proprio alla luce di questo presupposto è possibile leggere il recente dibattito teologico sulla centralità dell'orientamento alla Trascendenza come elemento maggiormente qualificante la sfera del religioso.

Abstract

The article analyzes critically the concept of contingence in the light of the contemporary debate on the post secular condition. The idea of contingence is a well-known category of theology, but also of the social sciences. We may consider it a complex social horizon in whom exists a plurality of vital contexts and identification. In the light of this premise, it is possible to interpret the recent theological debate on the orientation to Transcendence as an element that qualifies in an important way the religious sphere.

Il *background* culturale-religioso della Lettera ai Galati

Mihai Afrentoae*

Introduzione

Per conoscere la teologia della *Lettera ai Galati*, la quale rivela come nessun'altra il carattere dell'Apostolo e il suo pensiero, occorre considerare il *background* culturale-religioso dei destinatari e degli agitatori, come anche del loro atteggiamento nei confronti del vangelo annunciato loro da Paolo. Pertanto, nel presente articolo tratteremo prima dei destinatari, poi degli agitatori, come Paolo li chiama in 1,7 (ταράσσοντες), o dei falsi fratelli, come sono definiti in 2,4 (ψευδαδέλφους), cercando di scoprire i fondamenti sui quali si basava il loro stile di vita.

1. I destinatari

Avendo origini celtiche, i destinatari erano chiamati Γαλάται dai Greci, nome che appare per la prima volta nello storico Timeo[1].

Paolo era a conoscenza di questa denominazione, per cui indirizza la *Lettera* «alle chiese della Galazia» (1,2). Da quel momento in poi c'è stato un dibattito continuo per sapere dove si trovavano queste chiese. Dal punto di vista pragmatico è importante comprendere chi erano i Galati, dove si trovavano le comunità indicate da Paolo e quale era il loro sfondo culturale e religioso.

* Mihai Afrentoae, OFMConv, è professore di Teologia biblica presso l'Institutul Teologic Franciscan di Roman (Romania). E-mail: meluferent70@yahoo.it.

1 Cfr. Timeo, *Fragmenta historicorum graecorum*, 37.

1.1. La collocazione geografica

Strabone descrive geograficamente la Galazia, con i suoi confini. Si trova sotto il Mar Nero, confina a nord-est con la Paflagonia, a nord-ovest con la Bitinia, a sud-ovest con la Cappadocia, al sud con la Licaonia e a sud-est con la Frigia[2].

Gli abitanti di questa regione, di origine celtica, erano dei guerrieri mercenari. Verso l'anno 360 a.C. invasero la Grecia, prendendo possesso del santuario di Delfi. Verso l'anno 278-277 a.C. si stabilirono in Asia Minore[3], nell'Anatolia centrale. Erano costituiti da tre tribù: Trogmi, Tolostobogi e Tectosagi[4]. Mentre i Tectosagi avevano occupato la grande Frigia e i Tolostobogi la Bitinia, i Trogmi occuparono la Galazia, la parte più fertile, confinante con il Ponto e la Cappadocia. Lì costruirono tre fortezze: Tavio, con un luogo di culto dedicato a Giove, Mitridazio e Danala. Il più grande centro commerciale della Galazia era Pessinunte, dove gli abitanti avevano consacrato un tempio alla Madre degli dei, ossia a Cibele[5].

Secondo lo storico Dione Cassio, dopo la morte del sovrano della Galazia, Aminta, nell'anno 25 a.C. Augusto aggiunse tale regione all'Impero romano[6].

In base ai dati sopra riportati, due sono le possibilità riguardo ai destinatari della *Lettera*: Paolo ha scritto agli indigeni Galati, situati al Nord, o alla provincia romana di Galazia, situata al Sud? La storia dell'interpretazione si divide, appunto, su queste due ipotesi, partendo da considerazioni di natura geografica.

1.1.1. Ipotesi Nord

I sostenitori dell'ipotesi Nord fanno appello alla missione di Paolo nella regione della Galazia etnica, tra i Galati celti[7], ai quali avrebbe scritto la *Lettera*. Come dati biblici, questi autori si basano su At 16,6 e 18,23, dove si racconta che Paolo è passato per la Frigia e la regione della Galazia. Gli studiosi a favore dell'ipotesi Nord si basano specialmente su Gal 4,13: «Sapete che fu a causa di una malattia del corpo che vi

---

2 Cfr. Strabone, *Geografia*, XII, 4,10.

3 Cfr. S. N. Brodeur, *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo. Studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline*, I, Roma 2010, 161.

4 Cfr. Pausania, *Periegesi della Grecia*, X, 23, 14.

5 Cfr. Strabone, *Geografia*, XII, 5,1-3.

6 Cfr. Dione Cassio, *Storia romana*, LIII, 26, 3. Secondo At 13-14, nello stesso periodo furono aggiunte alla provincia di Galazia anche Antiochia di Pisidia, l'Isauria, la Licaonia e la Frigia, ossia delle zone evangelizzate da Paolo e Barnaba nel primo viaggio missionario; cfr. C. Breytenbach, *Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien*, Leiden-New York-Köln 1996, 100.

7 Cfr. A. Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Berlin 1960, 25; F. Mussner, *Der Galaterbrief*, Freiburg 1974, 8; J. Rohde, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Berlin 1989, 7.

annunziai la prima volta il vangelo», considerando che per quel motivo Paolo sarebbe rimasto più a lungo in Galazia[8].

Marxen, fautore di tale ipotesi, afferma: «Appare impensabile che Paolo parli degli abitanti di Pisidia e Licaonia come Galati […]. Questo [nome] può essere inteso solo come indicatore etnico, non come denominazione degli abitanti di una regione romana»[9].

Un argomento a favore dell'ipotesi nordica potrebbe essere il testo di At 16,1a, dato che Luca parla di Derbe, Listra, Iconio come città «autonome», mentre poi fa riferimento alla Galazia come regione a parte (At 16,6; 18,23). Ora, si pone la questione se veramente Luca intendesse la regione nordica allorquando parlava della Galazia.

Per quanto riguarda Iconio, sappiamo che faceva parte della provincia romana di Galazia, come confermato da un'iscrizione del 54 a.C., nella quale il popolo di Iconio parla del governatore Publio come «governatore della provincia della Galazia»[10]. Dunque, non includendo Derbe, Listra e Iconio nel territorio della Galazia, non sembra che Luca si riferisca esclusivamente alla Galazia settentrionale[11].

Comunque, il sostegno all'ipotesi Nord sarebbe diventato pressoché esclusivo, a cominciare dai Padri della Chiesa del IV secolo. San Girolamo, anche se fautore di tale ipotesi, non nega la possibilità che Paolo abbia scritto a tutta la Galazia, compresa la parte meridionale[12].

A questo proposito, Hans Lietzmann afferma: «lo spoglio delle fonti parla indubbiamente più a favore della teoria della Galazia nordica»[13], ipotesi confermata anche da Cilliers Breytenbach[14].

---

8 MUSSNER, *Der Galaterbrief*, 12;

9 W. MARXEN, *Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme*, Gütersloh 1963, 58. Anche per Brodeur, col nome di Galati si possono designare «solo quelli che abitavano nell'interno dell'Asia Minore e non invece gli abitanti del mezzogiorno della Galazia»: BRODEUR, *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo*, I, 163. Questa ipotesi viene contraddetta da S. MITCHELL, *Anatolia, Land, Men, and Gods in Asia Minor*, Oxford 1993, II, 3.

10 A. BOECKHIUS (ed.), *Corpus Inscriptionum Graecarum. Auctoritate et impensis Academiae Litterarum Regiae Borussicae*, s.l., 1828-1877, III, 3991; R. K. SHERK, The Legates of Galatia from Augustus to Diocletian, Baltimore 1951, 94.

11 In effetti, il territorio della Galazia ha subito numerosi cambiamenti nel corso della storia, perciò rimandiamo allo studio specifico di Mitchell, il quale mostra molto bene i confini in Asia Minore tra il 25 a.C. e il 235 d.C.; cfr. MITCHELL, *Anatolia*, II, 151-157. A pagina 156, Mitchell, in una cartina geografica, mostra come il Nord della Galazia comprendesse Ankara, Tavio e Pessinunte, mentre Antiochia, Iconio, Listra, Licaonia e Isauria si trovavano nella parte meridionale.

12 GEROLAMO, *Epistola ai Galati*, in PL 26, 334-468, 337. Nel suo *Commento alla Lettera ai Galati*, Giovanni Crisostomo non si esprime chiaramente sui destinatari, accontentandosi di parlare di «tutto il popolo di Galazia» (*In Epistolam Ad Galatas Commentarius*, in PG 61, 609-681, 613 e 617).

13 H. LIETZMANN, *An die Galater*, Tübingen 1923, 4.

14 Cfr. BREYTENBACH, *Paulus und Barnabas*, 101.

Anche Antonio Pitta, considerando l'intento di Paolo di evangelizzare le grandi città, sostiene che Paolo non poteva trovarsi nella provincia romana quando evangelizzava i Galati, giacché egli aveva annunciato loro il vangelo a causa di una malattia (4,13). Secondo lo studioso, Paolo si sarebbe recato involontariamente nella regione dei Galati, salendo dalla provincia romana verso i Galati etnico-cristiani[15]. Poiché al momento della stesura della *Lettera* Paolo esprime il desiderio di voler essere presente in mezzo ai Galati – evidente segno che non può esserlo (4,20) –, Pitta conclude che i Galati si trovavano nel lontano Nord, per cui era difficile per Paolo arrivarci una seconda volta. Pitta conferma questa sua ipotesi basandosi anche su Gal 2,1-10 e At 15,1-29[16].

Tuttavia, il fatto che Paolo dica di non poter essere presente in mezzo a loro al momento della stesura della *Lettera* (4,20) non sembra essere dovuto alla lontananza del Nord. È un modo di ricordare ai Galati quanto la sua presenza sia stata da loro gradita ed indirettamente chiede che facciano rivivere i buoni sentimenti di una volta: «mi avete accolto come un angelo di Dio, come Cristo Gesù» (4,14).

Sembra più plausibile l'opinione di Lightfoot, secondo il quale Paolo sarebbe stato presente per due volte nella regione della Galazia, basandosi su At 16,6 e 18,23, e poi, tre anni dopo la seconda visita, avrebbe scritto la *Lettera* per la regione settentrionale[17]. Mitchell afferma addirittura che Paolo ha visitato tre volte la Galazia della *Lettera*, specificando, però, che questa era situata nella provincia romana[18].

Per sostenere l'ipotesi nordica, alcuni autori propongono un'analisi filologica di At 16,6 e At 18,23, dove appare la parola χώραν in riferimento alla Galazia. Il termine χώραν, che significa «regione», «paese», «territorio»[19], è considerato da alcuni sostantivo, tradotto come regione della Galazia etnica[20], da altri aggettivo[21], inteso in senso più largo, come sinonimo della regione estesa della provincia romana di Galazia.

Tuttavia quest'analisi filologica non sembra confermare l'ipotesi dell'evangeliz-

---

15 Cfr. A. Pitta, *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento*, Bologna 1996, 24-30.

16 Cfr. Pitta, *Lettera ai Galati*, 28. Qui s'impone però una domanda: se Paolo ha raggiunto questa zona settentrionale mentre era malato, perché non sarebbe potuto tornare una seconda volta, dopo la guarigione, così com'era suo desiderio?

17 Cfr. J. B. Ligthfoot, *The Epistle of St. Paul to the Galatians*, London 1890, 24-26.

18 Cfr. Mitchell, *Anatolia*, II, 4.

19 C. Buzzetti, *Dizionario base del Nuovo Testamento (con statistica-base) Greco-Italiano*, Roma 1994, 178.

20 Cfr. W. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1977[7], 465; J. Roloff, *Die Apostolgeschichte*, Göttingen 1981, 239.

21 Cfr. F. Blass – A. Debrunner – F. Rehkoph, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1982, 261.67; R. S. Broughton, *Three Notes on Saint Paul's Journeys in Asia Minor*, in P. R. Casey (ed.), *Quantulacumque. Studies presented to Kirsopp Lake*, London 1937, 131-138.

zazione della Galazia settentrionale. Difatti, riguardo al termine χώραν di At 16,1 e 18,23, Mitchell afferma che si riferisce alla provincia romana di Galazia[22].

A favore dell'ipotesi Nord, si potrebbe altresì addurre come argomento l'importanza data da Paolo alle prove scritturistiche in *Galati*. Anche se le chiese della Galazia erano formate per la maggior parte da gentili, ipotesi confermata dall'insistenza di Paolo a non farsi circoncidere (2,3; 5,2-12; 6,12-13), la presenza di giudeo-cristiani nelle comunità è sostenibile a partire dalle prove delle Scritture e soprattutto dall'esempio di Abramo (3,6-29), come anche dall'allegoria-tipologia di Sara e Agar (4,21-31). Difatti, secondo Flavio Giuseppe, alla fine del III secolo a.C., Antioco III deportò duemila famiglie di giudei da Babilonia nella Frigia e nella Galazia, allo scopo di garantire la tranquillità della regione mediante il loro comportamento pacifico[23]. Se si accetta la tesi secondo cui la Frigia di allora si trovava nell'attuale zona di Ankara, in tal caso potrebbe essere sostenibile l'ipotesi settentrionale. Tuttavia, non ci sono delle testimonianze bibliche a conferma del fatto che Paolo si sia fermato nelle sinagoghe della Galazia settentrionale, come invece è attestato riguardo alla Galazia meridionale (At 13,14 e 14,1). In ogni caso, i dati riportati a favore della regione settentrionale della Galazia come zona dei destinatari della *Lettera* non escludono l'ipotesi meridionale, conclusione confermata anche dagli autori citati.

1.1.2. Ipotesi Sud

Gli autori che propongono l'ipotesi Sud per i Galati destinatari considerano che Paolo abbia evangelizzato questa zona insieme a Barnaba, nel primo viaggio missionario, descritto da At 13-14[24].

Nel suo secondo volume dedicato allo studio dell'Anatolia, citando alcune iscrizioni antiche, Mitchell afferma:

> «La regione intorno a Derbe, Listra, Iconio e Antiochia era tutta parte della Provincia di Galazia alla metà del primo secolo a.C. [..]. Per questo, la *Lettera* è stata certamente indirizzata alle Chiese di Galazia che Paolo ha evangelizzato nel Sud della Provincia […], in stretta connessione con l'evangelizzazione descritta dagli Atti»[25].

---

22 Cfr. MITCHELL, *Anatolia*, II, 4. Alla nota 10 della stessa pagina, Mitchell afferma: «Tutto era parte della Provincia di Galazia dalla sua fondazione».

23 Cfr. FLAVIO GIUSEPPE, *Antichità giudaiche*, XII, 147-153.

24 Il primo ad avere ipotizzato la provincia romana per i Galati è considerato dagli autori Ramsay, in uno studio del 1893, ripreso poi in altri studi ulteriori; cfr. W. M. RAMSAY, *De Galatia Romana Provincia*, in Theologische Literaturzeitung 18 (1893) 506-507; ID., *The «Galatia»* of St Paul and the «*Galatic Territory*» of *Acts*, in *Studia Biblica et ecclesiastica*, IV, Oxford 1896, 15-57. Questa opinione eziologica attribuita a Ramsay ignora che già Renan, in uno studio del 1869, pubblicato a Parigi, aveva sostenuto tale ipotesi. Seguiamo la versione italiana: E. RENAN, *San Paolo*, Cosenza 1997, 26-34.53-58.

25 MITCHELL, *Anatolia*, II, 4.

Blich, laddove sostiene che Paolo scrive alle comunità situate nella parte meridionale della Galazia, porta come argomento la non esistenza di chiese paoline nel Nord di questa regione, al tempo della *Lettera*. Come conferma della sua ipotesi prende il testo di At 16,1-7[26].

Secondo At 16,6 e 18,23, Paolo è passato per la Frigia e la Galazia, mentre secondo At 13,14 e 14,1, l'Apostolo comincia l'evangelizzazione proprio nelle sinagoghe. In questa evangelizzazione, si fa menzione di Barnaba in Gal 2,1.9.13, come personaggio conosciuto ai destinatari. Ora, se Paolo ha evangelizzato la Galazia meridionale insieme a Barnaba, secondo At 13-14, quando ricorda il suo collaboratore nell'opera di evangelizzazione, lo fa proprio perché Barnaba era conosciuto dai destinatari[27]. E se Barnaba è originario di Cipro (At 4,36), questo è un argomento a favore della Galazia del Sud per i destinatari della *Lettera*[28].

Secondo Scott, quando Paolo ha scritto la *Lettera ai Galati*, la denominazione etnica di Galati si era estesa anche alle regioni meridionali dell'Asia Minore; in tal caso, si potrebbe affermare che le comunità della Galazia erano situate nella parte Sud[29].

Possiamo ammettere, dunque, che Luca e Paolo si riferiscano alla stessa regione quando parlano di Galazia, e cioè alla provincia romana di Galazia[30], alla quale Paolo ha scritto la *Lettera ai Galati*.

Tuttavia, data la difficoltà a stabilire dove sono collocati i Galati della *Lettera*, nell'anno 2000, lo studioso tedesco Witulski presenta uno *status quaestionis* ben documentato sulla problematica, preferendo una posizione conciliante tra le due ipotesi, considerate ambedue possibili, se non proprio necessarie, per capire il messaggio di *Galati*[31]. Pertanto, scoprire dove si trovavano i destinatari della *Lettera* rimane ancora un punto di incontro e di scontro per gli studiosi; il presente contributo non ha certamente la pretesa di aver esaurito l'argomento, ma quantomeno di aver messo in luce alcuni punti chiari e incontestabili a favore delle due ipotesi summenzionate.

Senza uno studio sullo sfondo culturale e religioso dei destinatari della *Lettera*, tutto l'impegno sulla collocazione dei medesimi sarebbe stato inutile. Per questo, più

---

26 Cfr. J. Bligh, *Galatians*, London 1969, 3-5. Brodeur annota che sarebbero trovati dei reperti archeologici cristiani nella regione nordica della Galazia, però precisa che non si sa se questi esistevano già al tempo di Paolo oppure sono più tardivi; Brodeur, *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo*, I, 164.

27 Cfr. J.-P. Lémonon, *L'épitre aux Galates*, Paris 2008, 32; Breytenbach, *Paulus und Barnabas*, 77-83.

28 Cfr. G. D. Fee, *Galatians. Pentecostal Commentary*, Blandford Forum 2007, 3-4.

29 Scott parte dalla tavola delle nazioni di Gn 10,1-32, per dire che questo era il progetto missionario di Paolo, assimilando i Galati ai figli di Gomer e quindi alla stirpe di Jafet; cfr. J. M. Scott, *Paul and the Nations. The Old Testament an Jewish Background of Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians*, Tübingen 1995, 25.215.

30 Cfr. P. N. Tarazi, *Galatians. A Commentary*, Crestwood 1994, 7-8.

31 Cfr. T. Witulski, *Die Adressanten des Galaterbriefes. Untersuchungen zur Gemeinde von Antiochia ad Pisidiam*, Göttingen 2000, 36.

che decidere se i Galati abitavano nella Galazia etnica oppure nella provincia romana di Galazia, reputiamo più importante evidenziare l'origine religiosa e culturale dei destinatari, per comprendere l'insistenza di Paolo sulla libertà.

1.2. L'origine religiosa dei destinatari

La storia dell'interpretazione riguardo alla religiosità dei Galati prima dell'evangelizzazione si divide in due parti: origine unica, esclusivamente pagana o giudaica; e origine mista, cioè pagani e giudei.

1.2.1. Origine unica

Basandosi sugli argomenti scritturistici in 3,1-29 e 4,1-31, Jülicher e Fascher sostengono un'origine esclusivamente giudaica delle comunità della Galazia, affermando: «o la nazionalità giudaica è di tutti i Galati, oppure di nessuno di essi»[32].

Al polo opposto, alcuni autori basano le loro affermazioni soprattutto su 4,8: «Ma un tempo, per la vostra ignoranza di Dio, eravate sottomessi a divinità, che in realtà non lo sono», reputando che le comunità di Galazia fossero composte esclusivamente di gentili[33]. A favore di un'origine esclusivamente pagana dei Galati, prima della loro evangelizzazione, oltre che su 4,8-11, altri autori si basano anche su 5,2-12 e 6,12-17[34].

1.2.2. Origine mista

Specialmente gli autori che sostengono l'ipotesi Sud dei destinatari Galati presuppongono un'origine mista delle comunità di Galazia, composte cioè da gentili e giudei[35]. Essi si basano sul primo viaggio missionario di Paolo nella provincia romana di Galazia insieme a Barnaba, supposizione fondata su At 13-14. A favore di questa tesi potrebbe essere ricondotto anche il passo di 2 Mac 8,20, che ricorda una battaglia avvenuta in Babilonia, tra i Giudei macedoni e i Galati. L'origine storica non è certa, ma per deduzione si potrebbe dire che i Galati abbiano avuto dei contatti con i Giudei, dai quali sarebbero sorte delle comunità miste nella zona di Galazia[36].

---

32 A. Jülicher – E. Fascher, *Einleitung in das Neue Testament*, Tübingen 1931, 74.

33 Cfr. Gerolamo, *Galati*, 334; J. Lambrecht, *The Universalistic Will of God. The True Gospel in Galatians*, in Id., *Pauline Studies*, Leuven 1994, 299-306, qui 299.

34 Cfr. Mussner, *Galaterbrief*, 8; H. D. Betz, *Galatians*, Philadelphia 1979, 4; Pitta, *Lettera ai Galati*, 29.

35 Cfr. B. C. Lategan, *The Argumentative Situation of Galatians*, in Neotestamentica 26 (1992) 257-277, 259.

36 Cfr. Lightfoot, *Galatians*, 9, nota 4; Witulski, *Die Adressaten*, 33-35.

1.2.3. Lo sfondo religioso-culturale dei Galati

Secondo lo storico Jullian, il carattere religioso dei Galati, noto anche al mondo greco-romano, era contrassegnato da seguenti elementi: «divinazione, tiro delle sorti, interpretazione dei sogni e dei fenomeni naturali, analisi delle viscere degli animali»[37]. Erano inoltre conosciuti anche per l'usanza dei sacrifici umani. Una testimonianza importante sulla religione dei Galli, di origine celtica, di cui fanno parte anche i Galati, si trova in Giulio Cesare:

> «Il popolo dei Galli, nel suo complesso, è oltremodo religioso. Per tale motivo, chi è afflitto da malattie di una certa gravità e chi rischia la vita in battaglia […] immola o fa voto di immolare vittime umane e si vale dei druidi come ministri dei sacrifici»[38].

Secondo Mitchell, verso l'anno 160 a.C., i Galati ebbero accesso al tempio di Cibele, dove i sacerdoti avevano una certa importanza. Tale culto dimostra non solo una certa tolleranza a livello della religione, ma anche la rilevanza assunta dalla guida religiosa all'interno dello Stato. Inoltre «i Galati praticavano anche il culto di Artemide»[39].

Qualche anno più tardi, secondo Cumont[40], l'imperatore Claudio (41-54 d.C.) introdusse un nuovo ciclo di feste che si celebravano dal 15 al 27 marzo, quando rinasce la vegetazione, personificata da Attis. S'inscenava la morte del dio Attis e si faceva lutto. I Galli, di origine celtica, come i Galati, mescolando i loro acutissimi ululati al suono aspro dei flauti, si flagellavano, s'incidevano le carni, e i neofiti, arrivati al colmo della frenesia, compivano, insensibili al dolore, per mezzo di una pietra tagliente, il sacrificio supremo. Poi, con il rinnovarsi della natura, Attis si svegliava dal suo lungo sonno di morte, dando origine alla gioia della sua risurrezione. Poi la statua di Cibele, considerata la moglie di Attis, era portata in processione e purificata. Questo culto era penetrato anche tra i Greci, prima che tra i Romani[41].

Oltre alle tracce di queste pratiche religiose, secondo Pausania, nella regione della Galazia si trovavano delle iscrizioni riferite al culto di molti altri dèi, come Zeus, Atena e Apollo[42]. Nel nome degli dèi s'invocava la maledizione, con la formula: «possa

---

37 C. Jullian, *Histoire de la Gaulle*, Paris 1920, I, 356, 7.

38 Giulio Cesare, *De bello gallico*, VI, 16.

39 Mitchell, *Anatolia*, I, 48-49.

40 Cfr. F. Cumont, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, Bari 1913, 59-60.

41 Cfr. M. Croiset, *Essai sur la vie et les oeuvres de Lucien*, Paris 1882, 63.204.

42 Cfr. Pausania, I, 4,5. Nella Galazia etnica esistevano anche delle monete con il nome di Afrodite, Dionisio, Ecate, Elio, Eracle, Ermes, Leto e Nemesi; cfr. M. Arslan, *The Coinage of Ancyra in the Roman Period*, in C. S. Lightfoot (ed.), *Recent Turkisch Coin Hoards and Numismatic Studies*, Oxford 1991, 3-42.

egli essere maledetto dagli dèi»[43]. Questo fa capire l'effetto dell'anatema invocato da Paolo su chi avrebbe annunciato un vangelo diverso da quello da lui già annunciato (1,8-9), come anche l'invocazione della benedizione finale su quelli che seguono le norme da lui date (6,16).

L'influsso di questa cultura religiosa pagana si è esercitato anche dopo la venuta del cristianesimo. Secondo Lightfoot, la Galazia è stata la culla di tante eresie nella storia della Chiesa primitiva: «L'Asia Minore era la culla delle eresie, e tra tutte le Chiese dell'Asia da nessuna parte era così fiorente come in Galazia»[44]. Accettata la verità storica di At 9,11, dove si racconta di come gli abitanti di Listra avessero scambiato Paolo e Barnaba per dèi, è molto probabile che fossero aperti a ogni tipo di manifestazione divina, comportamento tipico della religione greco-romana. Difatti, dopo l'inserimento della Galazia nell'Impero romano, nell'anno 25 a.C.[45], i Galati avevano adottato anche gli dèi romani, invocandoli come dèi propri, essendo consci della giustizia divina, che si manifesta come punizione contro chi violava le leggi, al pari di chi profanava le tombe dei defunti. Gli dèi avevano un ruolo molto importante anche nel regolare la vita dei viventi, secondo alcuni codici di leggi che determinavano una morale sociale conservativa. Osservando queste regole divine, gli uomini erano lodati per la loro virtù e pietà, mentre le donne per la loro modestia. Gli dèi venerati e invocati dai Galati erano numerosissimi e molti di loro erano temuti per un collegamento diretto con la giustizia[46].

Se, da una parte, il senso di giustizia divina, presente nella mentalità dei Galati, era stato un elemento a favore della dottrina della giustificazione mediante la fede, sviluppata da Paolo nella *Lettera*, dall'altra parte, il comportamento morale richiesto dalle divinità celtiche e romane, assunte dai Galati, aveva permesso a Paolo di sviluppare un'etica particolare, con radici veterotestamentarie (Lv 19,18, in Gal 5,14), culminante nella legge di Cristo (6,2).

Secondo Lightfoot, questa popolazione, per la sua inclinazione alla superstizione, fu facilmente attratta dai rituali giudaici, in particolare da quello della circoncisione, cercando in tal modo di garantirsi quella sicurezza religiosa promessa dall'osservanza dei precetti mosaici[47]. Questa idea è confermata anche da Cousar, il quale interpreta l'invito alla circoncisione da parte degli avversari come una rassicurazione di appartenenza a un cammino spirituale serio e, dunque, attraente[48]. Data la loro apertura

43 MITCHELL, *Anatolia*, I, 188.

44 LIGHTFOOT, *Galatians*, 32.

45 Cfr. DIONE CASSIO, *Storia romana*, LIII, 26, 3.

46 Cfr. MITCHELL, *Anatolia*, I, 188-191.

47 Cfr. LIGHTFOOT, *Galatians*, 14-17.

48 Cfr. C. COUSAR, *Galati*, Torino 2003, 21.

verso diverse forme religiose, lo spirito del cristianesimo, anche se molto lontano dalle loro abitudini e dal loro pensiero, aveva pervaso di entusiasmo la loro indole religiosa[49].

Comunque, prima del cristianesimo si erano sviluppati diversi culti in onore degli dèi, a tal punto che neanche sarebbe possibile classificarli. Se vogliamo tuttavia presentare in sintesi questi culti, possiamo suddividerli in quattro gruppi: per Zeus, per diverse dee madri, tra cui soprattutto Cibele, per Men e per diversi campioni della giustizia e della vendetta[50].

Cumont fa un passo in avanti, spiegando l'evoluzione del culto di Cibele e Attis, identificato anche con Men e con Dionisio, il quale si univa a Cibele, mentre gli abitanti seguivano questi dèi con suoni di tamburi e di cembali di rame. Poi, inebriati dai clamori e dal chiasso degli strumenti, si abbandonavano ansanti ai trasporti dell'entusiasmo sacro. In mezzo alle orge, dopo danze sfrenate, si ferivano volontariamente, s'inebriavano alla vista del sangue sparso, con il quale aspergevano gli altari, credendo di unirsi alla loro divinità, oppure, arrivati al parossismo della frenesia, sacrificavano agli dèi la loro virilità[51]. Questo spiega l'invito alla castrazione che fa Paolo agli avversari (5,12).

Questa fede nell'esistenza delle divinità celtiche e greco-romane in Galazia, se da una parte rappresenta un aiuto per il passaggio alla fede in Cristo, dall'altra costituisce un ostacolo alla morale cristiana. Paolo, rendendosi conto di tali problemi, sviluppa alcune dimostrazioni nella *Lettera ai Galati*, affrontando l'identità religiosa pagana dei Galati[52].

Ora, le Chiese di Galazia non erano esclusivamente formate da gentili, ma anche da giudei. Secondo Flavio Giuseppe, nel 50-49 a.C., il procuratore dell'Asia Minore, Antonio, permette ai giudei, inclusi i cittadini romani, di avere corti giudiziarie proprie per risolvere i problemi di giustizia[53].

Anche se, secondo Mitchell, le evidenze epigrafiche riguardo ai giudei in Galazia sono scarse, a Iconio si conserva una leggenda sul Diluvio, un'iscrizione con l'invo-

---

49 Cfr. LIGHTFOOT, *Galatians*, 23. Difatti, secondo Mitchell, «l'evidente sopravvivenza dei culti pagani nell'Asia Minore […] esiste semplicemente, in abbondanza, nella forma di templi e santuari, statue e rilievi che mostravano gli dèi e i loro attributi […]. Era sempre prudente riconoscere le dimostrazioni del potere degli dèi, perché trascurarli era come invitarli all'ira», MITCHELL, *Anatolia*, II, 12.

50 Cfr. MITCHELL, *Anatolia*, II, 119.

51 Cfr. CUMONT, *Le religioni orientali*, 52-53.

52 Secondo Lindemann, il passo che potrebbe dimostrare la mentalità religiosa pagana radicata nei Galati è 4,8-11; cfr. A. LINDEMANN, *Gott und die Götter. Paulus, Lukian von Samosata und der Brief an «Diognet»*, in T. WITULSKI (ed.), *Paulus und die antike Welt. Beiträge zur zeit- und religionsgeschichtlichen. Erfoschung des paulinischen Christentums*, Göttingen 2008, 38-39. Bisogna dire che Paolo fa riferimento alla mentalità pagana anche in 1,4; 5,19-21.

53 Cfr. FLAVIO GIUSEPPE, *Antichità*, XIV, 17, 235; 24, 259-261.

cazione «Dio degli uomini di Israele» e un epitaffio del diacono chiamato «il saggio Paolo», che sembra avere origini da una cosiddetta setta giudeo-cristiana. L'influenza dei giudei nella regione era molto sentita, soprattutto riguardo al mantenimento di una rigorosa disciplina morale, giacché anche gli indigeni veneravano dèi della giustizia e della vendetta, avendo persino divinità astratte chiamate «Giustizia» o «Moderazione». In Lidia si trovano anche iscrizioni con i concetti di «benedizione» e «benedire», probabilmente sotto l'influsso giudaico[54].

Queste considerazioni sull'influenza giudaica nella regione consentono di affrontare un nuovo argomento, riguardo a coloro che predicavano un *non-vangelo* e sui quali Paolo invoca l'anatema (1,6-9). Rimane il compito di scoprire chi sono i falsi fratelli ai quali si riferisce Paolo (2,4) e qual era il motivo di questa loro azione: ambivano o detestavano la libertà menzionata da Paolo? Questa domanda ci inserisce nello studio delle origini degli agitatori.

2. Gli agitatori

Sebbene non sia di importanza centrale, la logica dell'argomentazione richiede di identificare gli autori della crisi in Galazia. Considerando valida l'associazione sinonimica tra oppositori e avversari, gli autori che preferiscono quest'appellativo considerano che il loro ruolo si definisca in primo luogo come opposizione a Paolo e in secondo luogo come imposizione di un rimedio pratico o dottrinale a favore dei Galati. Per esempio, Lietzmann mette in bocca agli oppositori l'accusa mossa a Paolo di aver incitato i Galati alla libertà verso il peccato, mentre essi opponevano la Legge come unico scudo di difesa contro il peccato[55]. Secondo Gunther, invece, gli oppositori della Galazia accusavano Paolo di essersi allontanato dalle «colonne», cioè dall'insegnamento degli apostoli di Gerusalemme, diversamente da loro che invece vi erano rimasti fedeli[56].

Non manca neppure chi vede Paolo come uno che lotta contro gli avversari[57], perché il suo vangelo sarebbe in pericolo, e di conseguenza anche la sua stessa autorità apostolica.

Alcuni autori preferiscono invece chiamarli agitatori, assegnando loro un ruolo di turbolenza all'interno della comunità, essendo considerati i provocatori della crisi di

---

54 Cfr. MITCHELL, *Anatolia*, II, 36-37.

55 Cfr. LIETZMANN, *An die Galater*, 39.

56 Cfr. J. J. GUNTHER, *St. Paul's Opponents and their Background. A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teachings*, Leiden 1973, 299.

57 Cfr. GUNTHER, *St. Paul's Opponents and their Background*, 29.

Galazia. Per esempio Pitta li associa ai «falsi fratelli»[58], i quali spiavano la libertà dei Galati, ottenuta in Gesù Cristo (2,4). Anche Schrage, nella scia di Barclay[59], li chiama agitatori[60].

Nel presente studio preferiamo usare l'appellativo «agitatori», senza peraltro escludere la possibilità di chiamarli «oppositori». Dai dati sopra riportati sembra più che necessario un riferimento agli agitatori, per comprendere il messaggio di Paolo rivolto ai Galati. Mediante quest'affermazione non vogliamo cadere nella trappola di alcuni autori che hanno enfatizzato il loro ruolo, come se Paolo avesse dialogato con loro e non con i Galati[61]. Più che decidere come denominarli, se oppositori o agitatori, il intento è quello di rilevare la loro origine e i loro argomenti.

Poiché Paolo li chiama «falsi fratelli» (2,4), sembra che siano membri della comunità cristiana, anche se, intrufolandosi nella comunità allo scopo di spiare la libertà avuta in Cristo, potrebbero essere considerati giudaizzanti, senza peraltro sapere se siano cristiani o no[62]. Secondo Betz sono giudeo-cristiani, considerati però come pseudo-cristiani, perché non possono accettare i gentili come fratelli, finché non diventino giudei, come se i gentili cristiani non fossero già fratelli[63]. In questo senso si può supporre che gli agitatori avessero un orientamento giudaizzante, insistendo sulla necessità della circoncisione e della Legge. Anche se nella *Lettera* hanno un ruolo importante, Paolo non parla né scrive direttamente a loro, bensì ai Galati. Il dialogo ha luogo tra Paolo e i Galati riguardo a un terzo interlocutore, gli agitatori[64].

2.1. La classificazione degli agitatori e la loro origine

La storia dell'interpretazione si è divisa in due categorie principali riguardo agli agitatori: unico o doppio fronte[65].

---

58 A. Pitta, *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati. Analisi retorico-letteraria*, (AnBib 131) Roma 1992, 199-209; Id., *Galati*, 50-55.

59 Cfr. J. M. G. Barclay, *Obeying the Truth: a Study of Paul's Ethics in Galatians*, Edinburgh 1988, 14-16.

60 Cfr. W. Schrage, *Probleme paulinischer Ethik anhand von Gal 5,25-6,10*, in A. Vanhoye (ed.), *La foi agissant par l'amour (Galates 4,12-6,16)*, Rome 1996, 155-200, qui 155-156.

61 Cfr. G. Söding, *Die Gegner des Apostols Paulus. Beobactungen zu ihrer Evangeliumsverkündigung und ihre Konflikt mit Paulus*, in Münchener theologische Zeitschrift 42 (1991) 305-321.

62 Cfr. H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, Göttingen 1949, 71, il quale non esclude la possibilità che siano gli stessi di cui Paolo parlerà poco dopo, nell'incidente di Antiochia.

63 Cfr. Betz, *Galatians*, 90.

64 Cfr. J. M. G. Barclay, *Mirror-Reading a Polemical Letter: Galatians as a Test Case*, in Journal for the Study of the New Testament 31 (1987) 73-93, qui 74.

65 L'espressione «unico o doppio fronte» contiene in sé un aspetto di lotta, cioè l'intenzione voluta o meno di far fronte a un problema o a una persona, cfr. N. Zingarelli, *Vocabolario della lingua italiana*, Bologna 1995[12], 735.

Secondo Barclay, la crisi dei Galati ci permette di fare due considerazioni: a) Paolo ha scritto ai Galati tenendo conto dei loro problemi e non ha scritto per difendersi dagli attacchi degli oppositori; b) la questione etica è un ingrediente importante nella crisi dei Galati[66].

Parlando invece delle persone, allora la mente si rivolge ai diversi caratteri di queste figure[67], definite come oppositori, avversari, agitatori, nemici, secondo il grado di energia impiegata nell'affermare un'ortodossia dottrinale oppure una ortoprassi etica, seguendo l'argomentazione di Paolo, soprattutto nella *Lettera ai Galati*.

2.1.1. Unico fronte

Quando parliamo di unico fronte, ci riferiamo a due possibilità: solo giudei oppure solo pagani. La linea classica considera gli agitatori giudei per nascita, che miravano a imporre la circoncisione e l'osservanza della Legge, sia ai pagani che volevano diventare giudei sia ai cristiani provenienti dai pagani, per farli vivere alla maniera dei giudei[68], come risulta dall'incidente di Antiochia (2,11-14).

Jewett vede negli agitatori dei giudei per nascita, venuti dalla Giudea o direttamente da Gerusalemme[69]. Nella stessa linea si colloca anche Harvey, il quale fa leva sul verbo ioudaizein, la cui unica ricorrenza nel NT è quella di Gal 2,14 e il cui significato viene dato da Paolo nello stesso versetto: vivere alla maniera giudaica. Dunque, secondo Harvey, i giudaizzanti avevano a cuore non tanto la fede giudaica, ma l'agire alla maniera giudaica, cioè l'atteggiamento esteriore. Per confermare la propria tesi, Harvey dice che anche in Flavio Giuseppe si trova lo stesso concetto, nell'espressione «giudaizzare fino alla circoncisione»[70], che vuol dire far adottare le osservanze giudaiche[71].

Per Barclay, gli agitatori di origine giudaica erano nel frattempo diventati cristiani. Egli si basa su 1,6-9 («Mi meraviglio […] che passiate a un altro vangelo», dice

---

66 Cfr. BARCLAY, *Obeying the Truth*, 74-75.

67 Per esempio Howard reputa che siano oppositori di Paolo, ma tra di loro siano amici, cfr. G. HOWARD, *Paul: Crisis in Galatia*, Cambridge 1990², xiii-xxii; 19.

68 Cfr. PITTA, *Lettera ai Galati*, 50-55; R. JEWETT, *The Agitators and the Galatian Congregation*, in New Testament Studies 17 (1970-1971) 198-212; BARCLAY, *Mirror-Reading a Polemical Letter*, 73-93; W. RUSSELL, *Who Were Paul's Opponents in Galatia?*, in Bibliotheca sacra 147 (1990) 329-350.

69 Cfr. JEWETT, *The Agitators and the Galatian Congregation*, 203-204.

70 FLAVIO GIUSEPPE, *La guerra giudaica*, II, 454.

71 Cfr. A. E. HARVEY, *The Opposition to Paul*, in *The Galatians Debate*, ed. M. D. Nanos, Peabody 2002, 321-333. Secondo Strack e Billerbeck, «persino dopo la circoncisione, un proselito nella sinagoga non deve presumere di poter dire, con il giudeo, "nostro padre Abramo"; Abramo non era suo padre, perciò egli doveva dire "tuo padre Abramo"», H. L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash,* III, München 1926, 558.

Paolo), asserendo che gli agitatori erano cristiani, provenienti dal giudaismo, come risulterebbe anche da 4,30[72].

Pitta è molto chiaro nel sostenere quest'opinione: «non basta definire gli agitatori della Galazia come giudei: più specificamente essi credono in Cristo, come Paolo e le comunità della Galazia»[73]. Essi vengono definiti come «agitatori» (1,7; 5,10) o come «sobillatori» (5,12). Tuttavia sembra che Paolo stesso non li conosca personalmente, per cui dice: «ma chi vi turba, subirà la sua condanna, chiunque egli sia» (5,10).

Un'opinione del tutto particolare è quella di Schmithals, che considera gli agitatori giudeo-cristiani come gnostici, perciò eretici, in quanto esigono le osservanze della Legge giudaica attraverso la circoncisione, come segno di appartenenza all'antico popolo dell'alleanza e al culto nazionale. Pertanto, la circoncisione non era indirizzata all'osservanza della Legge, essendo soltanto un rito d'iniziazione[74].

Anche se Schmithals è da ammirare per le sue intuizioni, tuttavia si muove erroneamente dal punto di vista metodologico, perché interpreta *Galati* dal punto di vista di 1 Cor 10,16b-17, oppure di Col 2,16, dal quale testo trae la conclusione che «gli eretici» fossero gnostici[75]. Le intuizioni di Schmithals sono dunque interessanti, ma non sembrano attinenti al testo di *Galati*, dove si tratta di elementi etico-sociali e non di gnosticismo.

Un'opinione diversa, se non addirittura contraria, è sostenuta dagli autori che fanno riferimento al participio presente di 6,13: περιτεμνόμενοι o «circoncisi», considerando gli agitatori proseliti, cioè provenienti dal paganesimo. Se Paolo afferma che nemmeno i circoncisi osservano la Legge, ma vogliono imporla ai Galati solo per trarne vanto dalla loro carne (6,13), con tale participio sembra designare alcuni che sono stati circoncisi di recente o che stanno per esserlo. Difatti questo è il senso di περιτεμνόμενοι[76]. In tal senso, l'ipotesi sugli agitatori come proseliti sembrerebbe più plausibile[77].

Di quest'opinione è anche Hirsch, quando afferma che gli agitatori non potevano osservare ogni singola legge perché non erano giudei per nascita e mancava loro un'intima conoscenza della *tōrāh*[78].

---

72 Cfr. BARCLAY, *Mirror-Reading a Polemical Letter*, 86.

73 PITTA, *Lettera ai Galati*, 53, nota 96.

74 Cfr. W. SCHMITHALS, *Paulus und die Gnostiker: Untersuchungen zu den kleinen Paulusbriefen*, Hamburg 1965, 9.

75 Cfr. *ibid.*, 27, nota 73. I testi considerati da Schmithals contenenti influssi gnostici sarebbero 3,2.5; 4,21; 5,25; 6,1.

76 Cfr. E. VAN NESS GOETCHIUS, *The Language of the New Testament*, New York 1965, 104.

77 Cfr. LIGHTFOOT, *Galatians*, 222-223; O. HOTZMANN, *Zu Emanuel Hirsch, Zwei Fragen zu Galater 6*, in Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 30 (1931) 76-83.

78 Cfr. E. HIRSCH, *Zwei Frage zu Galater 6*, in Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 29 (1930)

Un'ulteriore osservazione viene fatta da Tantiono, secondo il quale gli agitatori, giudaizzanti proseliti, si erano nel frattempo convertiti al cristianesimo, ma poiché avevano aderito prima alla circoncisione, ora cercavano di imporla a quelli che volevano diventare cristiani[79].

Anche Fletcher sostiene l'origine pagana degli agitatori, i quali sarebbero passati per il giudaismo, diventando poi cristiani e ora difensori della circoncisione e della Legge[80].

Come sguardo d'insieme sull'ipotesi «unico fronte», si può dunque dire che – sulla base di 1,6: «un altro vangelo» – gli agitatori erano cristiani. In conformità a 6,13 («circoncisi»), sembrano essere gentili giudaizzati, ma potrebbero essere anche giudei per nascita, tanto da essere oggetto dell'attacco di Paolo in 4,30[81]. Cercare di fornire ulteriori precisazioni non ci sembra essere d'aiuto nello sviluppo dell'argomentazione. L'aspetto più importante risulta dal fatto che Paolo si è lasciato interpellare dagli agitatori, cercando di rievangelizzare i Galati, non in funzione degli agitatori, ma tenendo comunque conto dei loro argomenti. Paolo aveva a cuore le chiese di Galazia, che erano in crisi a causa degli agitatori, ma non solo. Sembra che ci fosse anche qualche altro problema, riecheggiato dal testo della *Lettera* stessa, come la tendenza a tornare alla mentalità di un tempo, prima di conoscere Cristo.

2.1.2. Doppio fronte

Il primo ad avanzare l'ipotesi del doppio fronte è de Wette in uno studio del 1845, anche se generale, sul Nuovo Testamento. L'autore parla di due gruppi in contrasto nella Galazia: nomisti[82] e libertinisti, a cui Paolo rivolge l'invito a vivere nell'armonia e nell'amore[83]. L'autore più noto e apprezzato su questo argomento è Lüttgert, con un suo studio del 1919[84], il quale ha denominato il primo gruppo nomista-giudeocristiano e il secondo libertinista-pneumatico[85].

192-197.

79 Cfr. P. T. Tantiono, *Speaking the truth in Christ. An Exegetico-Theological Study of Galatians 4,12-20 and Ephesians 4,12-16*, Roma 2008, 26.

80 Cfr. D. K. Fletcher, *The Singular Argument of Paul's Letter to the Galatians*, Grand Rapids 1982, 14.

81 Cfr. Barclay, *Obeying the Truth*, 42-43.

82 Si mantiene in italiano questa espressione (anche se in realtà andrebbe sostituita con "legalisti") per ricalcare il termine tedesco utilizzato da de Wette e poi ripreso da Lüttgert; si veda anche l'uso del termine inglese *nomism* per indicare il medesimo concetto (*ndr*).

83 Cfr. W. M. L. de Wette, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament*, Leipzig 1845, 74.

84 Cfr. J. B. Tyson, *Paul's Opponents in Galatia*, in Novum Testamentum 10 (1968) 241-254; Tantiono, *Speaking the truth*, 30-43; Schmithals, *Paulus und die Gnostiker*, 12, nota 15.

85 Cfr. W. Lütgert, *Gesetz und Geist: Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefes*, Gütersloh 1919, 26-29. 92-106.

Seguendo de Wette, ma sviluppando meglio l'argomento, Lütgert considerava che i due gruppi di oppositori si fossero ispirati a Paolo, ma che ciascuno avesse esagerato su un aspetto dell'insegnamento dell'Apostolo. Di conseguenza, sarebbero diventati nemici tra di loro, cominciando a perseguitarsi a vicenda e a vessare lo stesso Paolo. Da una parte, i giudaizzanti lo avrebbero accusato di cattivarsi le simpatie dei pagani; dall'altra, gli pneumatici avrebbero incolpato Paolo, davanti alla comunità, di non essere sufficientemente deciso riguardo alla libertà dalla Legge, tanto da continuare a predicare la circoncisione. Paolo non avrebbe potuto attaccare i giudaizzanti senza difendersi dagli spirituali; tuttavia, le sue parole non sono rivolte ai gruppi sopra menzionati, bensì alla comunità, dove sorgevano tutti questi pettegolezzi[86].

Come fonti bibliche, Lütgert fa appello a 5,3 e 6,13 dove Paolo si rivolgerebbe alla comunità pagano-cristiana, per far respingere la proposta giudaizzante. Poi, basandosi su 6,1, dice che gli «pneumatici», a causa del loro modo di intendere la libertà, non si sottomettevano più alla Legge, così che il loro atteggiamento era uguale agli oppositori di Corinto[87].

L'associazione può essere interessante, ma non è metodologicamente corretta, perché il *Sitz im Leben* di *Galati* non è lo stesso di *Corinzi*. Difatti, in 3,2, Paolo afferma che tutta la comunità ha ricevuto il dono dello Spirito: «Questo solo io vorrei sapere da voi: è per le opere della legge che avete ricevuto lo Spirito o per aver creduto alla predicazione?». Qui Paolo interroga tutta la comunità, nella scia del versetto precedente: «O stolti Galati, chi mai vi ha ammaliati, proprio voi agli occhi dei quali fu rappresentato al vivo Gesù Cristo crocifisso?» (3,1).

L'ipotesi di Lütgert sembra collocare *Galati* proprio su un campo aperto di battaglia, dove Paolo si trova tra due avversari: i giudaizzanti nomisti e gli pneumatici libertinisti, riuscendo a farvi fronte e predicando una libertà tutta particolare.

Anche se è da apprezzare l'intuizione dello studioso tedesco riguardo al gruppo degli spirituali, va però considerato il fatto che la manifestazione di Cristo crocifisso e il ricevimento dello Spirito sono elementi che riguardano tutta la comunità di Galazia e non solo un piccolo gruppo.

Occorre fare anche un'altra osservazione: Lütgert considera *Galati* una lettera difensiva, ispirandosi a diversi passi e soprattutto alla parte parenetica, per sostenere le proprie affermazioni. Secondo Tyson, senza la dovuta distinzione tra la difesa e la parenesi in *Galati*, si cade nell'errore di Lütgert, che ha confuso la parenesi di 6,15 con la difesa di Paolo, per cui ha chiamato «spirituali» gli avversari di Paolo[88].

Riguardo all'ipotesi dei due gruppi, Lütgert è stato seguito da Ropes, con uno

86 Cfr. *ibid.*, 22-28. 92-105.

87 Cfr. *ibid.*, 16-17.

88 Cfr. Tyson, *Paul's Opponents in Galatia*, 241-242.

studio del 1928[89], poi da alcuni autori inglesi: Enslin[90] e Stamm[91].

Accettando l'opinione di Lütgert riguardo alla difesa di Paolo di fronte ai due gruppi di oppositori, Ropes sviluppa l'argomento, affermando che le idee religiose espresse da Paolo nella *Lettera* non dipendono dalla situazione dei Galati né dalle accuse degli oppositori. Tuttavia, molte parti dell'epistola non possono essere interpretate in modo soddisfacente senza una tale teoria, anzi sarebbe l'unica variante accettata. In altre parole, anche se non c'è un rapporto di dipendenza, per capire Paolo bisogna comprendere la situazione dei Galati e le accuse degli oppositori[92].

Siamo d'accordo con tale impostazione, anzi cercheremo di evidenziarla nella *Lettera ai Galati*, poiché, tenendo conto dei problemi inerenti alla comunità, Paolo elabora degli argomenti dimostrativi in tutte le parti tematiche: autobiografica, dottrinale e parenetica.

A differenza di Lütgert, Ropes mostra un'applicazione più estesa dei due gruppi, all'interno della *Lettera*, tuttavia, seguendo il suo maestro, considera la sezione etica, da lui delimitata in 5,13-6,10, come una risposta di Paolo alle accuse degli agitatori.

A sua volta, Ropes è seguito da Barrett, secondo cui Paolo, nei primi quattro capitoli, ha insistito sulla libertà, ma da 5,13 in poi ha sostenuto che non si può abusare della libertà offerta da Cristo. Paolo avrebbe dunque lottato su due fronti, contro due gruppi di oppositori: giudaizzanti e libertinisti[93].

Senza confondere la parenesi con la difesa, Paolo vuole sollecitare nei destinatari la disposizione etica secondo i valori del vangelo rivelato (1,11-12), poiché si trovavano ad affrontare diversi problemi all'interno della comunità. Non necessariamente perché la comunità era mista (pagani e giudei), né perché ci sarebbero stati due gruppi di agitatori, bensì perché, oltre alla tendenza giudaizzante, esisteva anche il pericolo di tornare alle abitudini pagane, rimanendo schiavi degli dèi inesistenti (4,8-11) e con una morale secondo la carne (5,19-21), com'era l'abitudine dei Galati, offrendo sacrifici a Cibele-Attis e ad altri dèi.

La presenza di questa cultura religiosa mista, di origine celtica, con evidenti influssi anche da parte della religione greco-romana, aveva avuto un risvolto pragmatico sul comportamento dei Galati. Difatti, secondo Cumont, le religioni orientali soddisfacevano in primo luogo i sensi e i sentimenti, in secondo luogo l'intelligenza, infine e soprattutto la coscienza[94]. Ecco perché Paolo rovescia i termini, invitando a

---

89 Cfr. J. H. Ropes, *The Singular Problem of the Epistle to the Galatians*, Cambridge 1929.

90 Cfr. M. S. Enslin, *The Literature of the Christian Movement*, New York 1938.

91 Cfr. R. T. Stamm, *The Interpreter's Bible*, New York 1951, 429-443.

92 Cfr. Ropes, *The Singular Problem*, 24.

93 Cfr. C. K. Barrett, *Freedom and Obligation. A Study of the Epistle to the Galatians*, London 1985, 57.

94 Cfr. F. Cumont, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, Bari 1913, 30.

non seguire i desideri della carne (5,16-17.19-21) e mettendo l'accento sulla guida dello Spirito (5,25) e sulla fede (5,6), che si declina in una vita vissuta nell'amore verso il prossimo (5,13), adempiendo così la legge di Cristo (6,2).

Paolo non inventa questa sua etica. Essa ha delle radici veterotestamentarie (Lv 19,18), ma si trova anche nella religione greca, tendente alla virtù. Ad esempio, mentre per Arifrone la vita è una caccia ai piaceri di Afrodite, Aristotele le assegna la più nobile preda, la virtù. Entrambi parlano del desiderio (pÒqoj), ma per il primo è rivolto alla passione, per il secondo alla forza dell'animo[95].

Da ciò si evince come la linea guida della presente ricerca, basata sulla libertà, sia ben evidenziata da Paolo, aprendoci così una duplice pista di riflessione, basata sulla *libertà antropologico-etica*.

3. Il percorso della libertà verso la maturità antropologico-etica

Dopo le precisazioni sulla collocazione geografica e sulla situazione culturale e religiosa dei Galati, occorre prendere in considerazione la questione della libertà dal punto di vista antropologico-etico, nel suo percorso verso la maturità.

3.1. Libertà antropologico-etica

In 1,4 Paolo esprime il primo aspetto della libertà, che riguarda il peccato in «questo mondo perverso». Una tale libertà è invidiata dai giudaizzanti, i quali vogliono imporre la circoncisione e l'osservanza della Legge. Per questo, in 3,1 Paolo fa uso di un'apostrofe interrogativa, che è molto importante per l'andamento argomentativo: «O stolti Galati», riprendendola in forma diversa in 3,3: «siete così privi d'intelligenza?»[96].

L'apostrofe di 3,1.3 sembra un insulto violento, ma in realtà qualifica la situazione antropologico-etica dei Galati. Mediante l'accoglienza del vangelo, i Galati avevano beneficiato di una trasformazione simile a quella di Paolo, che lo aveva determinato a dire: «non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (2,20).

---

95 Cfr. M. Bowra, *Problems in Greek Poetry*, Oxford 1953, 138-150. Non accogliamo l'idea di una dipendenza di Paolo da queste culture, bensì una predisposizione religiosa ed etica dei Galati, per cui Paolo insiste nell'invitarli a lasciarsi guidare dallo Spirito, per non essere portati a soddisfare i desideri della carne (cfr. 5,16).

96 Giustamente Buscemi evidenzia un chiasmo in 3,3b che esprime molto bene la vita attuale dei Galati, una vita combattuta tra la carne e lo Spirito; cfr. A. M. Buscemi, *Lettera ai Galati. Commentario esegetico*, Jerusalem 2004, 234.

Ora, i Galati si dimostrano «stolti», cioè incapaci di comprendere la verità del vangelo (1,11-12; 2,5-14)[97], lasciandosi trascinare dalla carne, «dopo aver incominciato con lo Spirito» (3,3). Infatti, i Galati erano tentati di seguire la proposta dei falsi fratelli che volevano trarre vanto dalla loro circoncisione (6,13)[98].

I Galati dimostrano di avere un'antropologia fragile, instabile, poiché non si lasciano guidare dallo Spirito ricevuto (3,2.14)[99], per cui c'era bisogno di un impegno etico, della cui necessità forse non erano ancora convinti. Paolo si sente spinto a dimostrare che i Galati sono stati liberati da Cristo (1,4; 3,13; 5,1) e sono chiamati a vivere in questa libertà (1,6; 15,13.16), mediante un impegno etico costante (5,1–6,18).

I versetti guida sul tema della libertà nella sezione 1,1-2,21 sono 1,4 e 2,4, mentre nella sezione 3,1-4,31 sono 3,13; 3,28 e 4,5 (ἐξαγοράσῃ). In 1,4 Paolo parla della liberazione dalla mentalità pagana, mentre in 3,13 dimostra come Cristo ci abbia liberati dal rischio della maledizione, prendendola su di sé, a favore di tutti, cosicché ora in Cristo non c'è più differenza tra giudeo e gentile, tra donna e uomo, tra schiavo e libero (3,28). Questo è un piano di Dio, il quale ha mandato suo Figlio nel mondo nella pienezza dei tempi (4,4) affinché liberasse (ἐξαγοράσῃ: 4,5) quelli che erano sotto il νόμος, affinché ricevessero la figliolanza.

La dimostrazione (3,1-4,31) si svolge intorno alla *sub propositio* di 3,6-7: «Abramo ebbe fede in Dio e gli fu accreditato come giustizia», dove Paolo cita Gn 5,6. In questo modo porta come prova l'esempio di Abramo che credette e Dio gli accreditò questa sua fede come giustificazione. Di conseguenza, quelli che seguono l'esempio di Abramo diventano suoi figli. Così, mentre 3,6-7 enuncia il tema, 3,8-14.15-18.19-25.26-29 sono le parti di un midrash cristiano sulla giustificazione in virtù della fede, basato sulla figura di Abramo[100].

Ma 3,6 si riallaccia anche alle domande retoriche di 3,2.5 riguardo all'origine e all'azione dello Spirito: «grazie alle opere della Legge o per aver creduto alla predicazione?», che presuppone la risposta: «in virtù della fede»[101], sintetizzando e rilanciando la problematica della giustificazione per fede di 2,15-21. Nello stesso tempo, la

---

97 Cfr. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, 236.

98 Cfr. E. D. W. BURTON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, Edinburgh 1921, 143.

99 Quando Paolo parla dello Spirito ricevuto dai Galati, fa riferimento all'ascolto della fede (cfr. 3,2.14). Per Paolo, essere stati battezzati significa essere rivestiti di Cristo (cfr. 3,27). Tra queste due asserzioni ci potrebbe essere un collegamento. In questo senso, giustamente, BUSCEMI, *Galati*, 241, nota 60, critica H.-J. ECKSTEIN, *Verheißung und Gesetz*, Tübingen 1996, 86, il quale esclude ogni riferimento al battesimo quando parla dell'accoglienza dello Spirito. Schlier considera che Paolo si riferisca sicuramente al battesimo, quando parla dell'inizio della vita nello Spirito da parte dei Galati (cfr. 3,3); cfr. H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, Göttingen 1949, 123.

100 Cfr. SCHLIER, *Galater*, 127-128; BUSCEMI, *Galati*, 261.

101 Cfr. BURTON, *Galatians*, 153; I. G. HONG, *Does Paul misrepresent the Jewish Law? Law and Covenant in Gal 3,1-14*, in Novum Testamentum 36/2 (1994) 166-67, 166-173.

seconda parte della *sub propositio* (3,7) annuncia lo sviluppo di questa problematica: «la figliolanza di Abramo» secondo la fede, che trova un'ampia dimostrazione in 3,8-29 e poi anche in 4,21-31[102].

Dunque, i Galati dovevano sentirsi liberi nei confronti della Legge, perché, come Abramo, non sono sotto la Legge mosaica. Tuttavia, Paolo si sente in dovere di rispondere alla provocazione degli agitatori, dimostrando che la Legge, invece della benedizione, generava la maledizione, per quelli che pretendevano la giustificazione dal suo sistema, ma non osservavano tutte le sue prescrizioni (3,10-13).

L'intervento stesso di Cristo, mediante la sua crocifissione, ha liberato i giudei dal rischio della maledizione della Legge (3,13), come anche i gentili dalle loro schiavitù e anche dall'obbligo della circoncisione, cosicché per tutti la giustificazione avveniva per mezzo della fede, così come la figliolanza e l'eredità di Abramo si realizzavano in base alla fede (3,6-29; 4,1-7)[103].

Questo itinerario di liberazione porta verso una maturità antropologica ed etica, di qualità diversa rispetto alla situazione dei Galati prima della conoscenza di Cristo, come anche rispetto all'identità religiosa giudaica.

3.2. Maturità antropologico-etica

In 3,23-29 e 4,1-5 è presente una linea di riflessione che presenta il passaggio dalla situazione infantile alla maturità antropologica ed etica, avendo come punto di partenza la Legge. La funzione della Legge era provvisoria, come quella di un pedagogo, per il tempo della fanciullezza. Lo stato minorile era identico alla schiavitù, sia della Legge (3,6-14.23), sia degli elementi del mondo (1,4; 4,3.8-11). In questo senso tanto i giudei quanto i gentili vivevano in uno stato antropologico inferiore a quello del tempo della fede (3,25)[104].

La fede è arrivata attraverso Cristo, la cui venuta ha una doppia finalità: «affinché fossimo giustificati per la fede» (3,24); e «affinché ricevessimo l'adozione a figli» (4,5). Questa doppia finalità si riferisce tanto ai giudei quanto ai gentili, indicando una maturazione antropologico-etica: dalla schiavitù si passa alla libertà e all'adozione a figli, mediante la giustificazione per la fede.

L'esempio di Abramo diventa una norma per i Galati, perché non basta la fede di Abramo per essere giustificati, ma c'è bisogno della fede personale, nel senso di un abbandono totale al Dio della promessa. Mentre Abramo, credendo, ottiene l'iden-

---

102 Cfr. Hong, *Does Paul misrepresent the Jewish Law?*, 166-173; Buscemi, *Galati*, 251.

103 Cfr. F. Bejenaru, *Il gridare «Abba, Padre!»: Spirito Santo e filiazione divina; agire umano e proclamazione liturgica. Studio esegetico-teologico di Gal 4,4-7 e Rm 8,14-17*, Roma 2013, 15.

104 S. Elliott, *Cutting Too Close for Comfort. Paul's Letter to the Galatians in its Anatolian Cultic Context*, London-New York 2003, 44-46.

tità di padre, coloro che credono diventano suoi figli. L'atto di fede dei destinatari è un'adesione a Dio, e si basa sull'atto di fede di Abramo[105].

Lo stesso passaggio alla maturità della fede è richiesto ai cristiani di origine sia giudaica sia pagana, per non rimanere schiavi né della Legge (2,4), né del peccato e degli elementi del mondo (1,4; 4,3.9). Difatti, i giudei, essendo sotto il pedagogo della Legge, erano in uno stato minorile, identificato con la schiavitù e associato da Paolo agli elementi del mondo[106]. Agli occhi dei Galati questa associazione sembrava buona: siccome erano stati schiavi degli *stoicheia*, lasciarsi ora imporre la Legge era simile al ritorno alla schiavitù degli *stoicheia*. Proprio in quest'associazione «sta il cuore della strategia retorica di Paolo: il problema non era la Legge in se stessa, bensì la potenziale regressione dei destinatari, un'apostasia verso il paganesimo»[107].

Secondo Légasse, «la nozione paolina di cosmo è essenzialmente teologica e antropologica»[108]. Pertanto, la dimensione antropologico-etica è presente nel concetto di «cosmo», identificato con la carne[109].

Coloro che erano sotto la schiavitù della Legge, similmente al bambino sotto il pedagogo, come anche coloro che nell'età infantile erano sotto il dominio degli «stoicheia», vivevano in uno stato antropologico immaturo.

L'azione liberatrice di Cristo (1,4; 3,13) ha reso possibile il passaggio alla maturità della fede, sorgente a sua volta di una maturità antropologica, in quanto riflesso di una creatura nuova (6,15), che richiedeva anche un impegno etico (5,1.13.25). I Galati erano stati chiamati a seguire l'esempio di Abramo, per diventare suoi figli, ricevendo la sua benedizione mediante Cristo (3,14). Associando la Legge con la schiavitù di Agar-Ismaele-Gerusalemme di quaggiù, e la libertà con Sara-Isacco-Gerusalemme di

---

105 J.-N. Aletti, *L'acte de croire pour l'Apôtre Paul*, in Recherches de Science Religieuse 77 (1989) 233-250.

106 Mentre Arnold nega l'associazione della Legge con gli *stoicheia*, perché identifica questi elementi con potenze demoniache (cfr. C. E. Arnold, *Returning to the Domain of the Powers: Stoicheiaas Evil Spirits in Galatians 4,3.9*, in Novum Testamentum 38 [1996] 55-76), Elliott considera che gli *stoicheia* siano degli esseri o entità, che possono avere influenze di ordine morale, fisico o cosmico e possono essere identificate con la Legge: Elliott, *Galatians*, 51-54. Reputiamo che possa essere accettata l'associazione, ma non l'identificazione.

107 Elliott, *Galatians*, 51-54. Elliott si ispira a T. W. Martin, *Apostasy to Paganism: The Rhetorical Stasis of the Galatians Controversy*, in Journal of Biblical Literature 114 (1995) 437-461, qui 440. Forse sarebbe meglio dire che i Galati erano inclini a ritornare alla mentalità pagana, altrimenti dovremmo parlare prima di un'apostasia verso la fede, e in secondo luogo di apostasia verso il paganesimo.

108 S. Légasse, *L'épître de Paul aux Galates*, Paris 2000, 295. Per giustificare la sua interpretazione, fa riferimento a Rm e 1-2 Cor, poi dice che, anche se gli elementi del mondo pesavano su di loro (Gal 4,3), mediante la fede nel Cristo crocifisso è nata una nuova creazione (Gal 6,15).

109 L'interpretazione antropologica è in relazione con la carne, per cui Paolo dice: «Questa vita nella carne, io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me» (2,20); «quelli che sono di Cristo Gesù hanno crocifisso la loro carne con le sue passioni e i suoi desideri» (5,24); «Quanto a me invece non ci sia altro vanto che nella croce del Signore nostro Gesù Cristo, per mezzo della quale il mondo per me è stato crocifisso, come io per il mondo» (6,14).

lassù (4,21-31), Paolo apre la strada verso la terza dimostrazione, di carattere antropologico-etico, con una funzione pragmatica (5,1-6,18).

Nella sezione 5,1-6,18 Paolo dimostra che l'azione di Cristo ha prodotto un cambiamento antropologico nella persona credente, cambiamento che ha bisogno di una corrispondenza etica per mantenersi come tale. Il metodo scelto per la dimostrazione è epidittico-pragmatico, la cui radice risiede in Quintiliano[110], seguito da Pitta, il quale afferma: «In base ad una interpretazione pragmatica del genere epidittico, e non semplicemente estetica, si comprende che la sua finalità, sia nel biasimo che nell'*elogium*, si trova nella disposizione all'azione»[111]. In questo senso «possiamo dunque definire la pragmatica come scienza della competenza comunicativa»[112].

110 QUINTILIANO, *Institutio Oratoria*, III, 7.1-2.

111 PITTA, *Disposizione*, 94.

112 C. ANDORNO, *Che cos'è la pragmatica linguistica*, Urbino 2008², 10.

Riassunto

Nel presente articolo abbiamo cercato di evidenziare lo sfondo religioso-culturale dei Galati, per comprendere il perché della loro tendenza verso la schiavitù delle opere della carne, descritte in 5,19-21. Lo studio dimostra che questa schiavitù aveva a monte una mentalità pagana, con una antropologia decadente, tipica del mondo Greco-Romano, il cui vertice si manifestava attraverso il culto della dea Cibele, una mentalità non consona con i valori del vangelo predicato da Paolo. Attraverso una tecnica di persuasione, basata sulla retorica epidittica, Paolo dimostra che per abbracciare la fede in Cristo non c'è bisogno della circoncisione, né dell'osservanza della Legge, al contrario, i Galati sono chiamati a seguire i valori del vangelo di libertà, ricevuto per rivelazione (1,11-12).

Abstract

The description of the religious and cultural background, present in Galatia, implies that the Galatians were inclined towards a nature religion permeated by a pagan mentality, with all the typical inclinations of the Greco-Roman world. This slavery had, among other, worship of the goddess Cybele on a mountaintop, cloaked by a mentality inconsistent with the Gospel values preached by Paul. Following such a religion, inevitably one arrives at an anthropological and ethical decadence, to which the agitators oppose the security of circumcision security, bound up in the observance of the Law. Through a technique of persuasion, based on epideictic rhetoric, Paul shows that in order to embrace faith in Christ, there is no need of circumcision nor observance of the Law; on the contrary, the Galatians are called to follow the values of the gospel of freedom, received by revelation (1,11-12).

La Chiesa: quale speranza per la società?

Gerhard Card. Müller

1. La ragione umana, esigenza inesauribile di significato

Agostino d'Ippona, nelle sue *Confessioni* (cfr. XI ss.), afferma che le tre dimensioni del tempo, passato, presente e futuro, senza l'intervento di Dio – che, creando il tempo, gli dona un significato ed una traiettoria sensata – insorgerebbero le une contro le altre, e il tempo stesso si frammenterebbe nel caos, dilaniato dall'irrazionalità di ciò che accade.

La razionalità dell'uomo, infatti, è anzitutto esigenza di significato, esigenza e ricerca del significato di tutto ciò che esiste e di un significato adeguato di ciò che egli vive. Prima ancora di essere "misura", la nostra intelligenza si proietta verso le cose affamata ed assetata di significato. Anzi, non potremo nemmeno lanciarci nella grande avventura di conoscenza della realtà se non fossimo già certi di trovare un significato per tutto ciò che via via scopriamo.

Anche se nessuno ci ha mai promesso nulla al riguardo, viviamo nella continua speranza di trovare il significato di tutto ciò che esiste e di poterne così fruire e gustare i frutti e l'utilità. È questo un tratto indelebile della nostra razionalità, che porta inscritta in sé l'innata e segreta certezza di muoversi scoprendo significati e che non si accontenta finché non li scopre.

La razionalità dell'uomo è profondamente e inscindibilmente legata al significato, al riconoscimento di una significatività di ciò che egli vive, altrimenti tutto quello che avviene è da lui percepito come assurdo e disumano. E questo riguarda in modo particolare ogni istante del tempo che viviamo: solo la presenza di un significato adeguato per tutto ciò che accade ci consente di percepire la vita stessa come degna di essere affrontata e vissuta fino in fondo.

Altrimenti un senso d'irrazionalità e casualità inizierebbe ad avvolgere tutto, lasciando la nostra ragione in balìa di un disorientamento e di una sfiducia ultima verso

la vita, impedendole così di percorrere fino in fondo la traiettoria della conoscenza, la quale è naturalmente spinta dalla realtà a cercare, attraverso e mediante i piccoli significati delle cose, il grande Significato che tutto sostiene.

Senza la percezione di un significato *oggettivo* ed *originario* per tutto ciò che lo circonda, e di un significato *ultimo* della realtà tutta, la vita stessa viene percepita dall'uomo come priva di punti cardinali di riferimento, finendo così per perdere la speranza di trovare una solida base al suo esistere, di una roccia sicura su cui costruire il suo mondo e ad a cui appoggiare tutte le relazioni che egli intreccia. Ed un senso di smarrimento e di solitudine inizierebbero ad accompagnare la sua esistenza.

Dio stesso è *il* Significato, il *Logos* ultimo di tutto ciò che viviamo, in cui ci muoviamo e in cui esistiamo, come ci ricorda san Paolo[1]. Per questo Egli ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza: perché potesse liberamente relazionarsi con lui. Ed ha voluto la ragione umana come il sigillo eminente di questa affinità relazionata, che si esprime anzitutto come esigenza di significato pregnante.

2. Dal Significato ultimo e positivo di tutto, una certezza ragionevole e affidabile

Dio, che è il Significato supremo ed ultimo di tutto ciò che c'è – Colui che abbraccia ed eccede tutto ciò che esiste – ha creato il mondo coagulandolo in una moltitudine immensa di significati originari ed ha plasmato la ragione umana anzitutto come esigenza di significato, perché attraverso la grande scala dei significati originari che tutto costituiscono, l'uomo potesse avviarsi a cercarLo, giungendo fino a Lui, al termine del suo percorso conoscitivo.

Lui è il solido fondamento di tutto ciò che esiste, l'Inizio e lo Scopo ultimo di ogni essere presente nel mondo, e che la Rivelazione cristiana definisce come «Luce in cui non ci sono tenebre» (1 Gv 1,5), confessandolo come Origine e Destino buono di tutto ciò che viene all'esistenza.

Senza la certezza che l'Origine e il Destino di tutto non sono il caos e l'insensatezza, ma un Significato che è in sé buono e positivo, è inevitabile che un'ombra di negatività si proietti su tutta la realtà che l'uomo vive. Anche se gli antichi latini ci insegnano che l'uomo *dum spirat, sperat*[2] – cioè, finché respira, non riesce a non sperare –, è difficile che egli riesca a guardare davvero con ragionevole fiducia all'avvenire che lo aspetta, se non è certo che esiste un significato per tutto ciò che esiste e che l'Origine di tutto è positiva.

---

1 Cfr. At 17,28.

2 Cfr. anche CICERONE: *dum anima est, spes esse dicitur* (*Epist. ad Atticum*).

Senza la certezza che tutto è imbastito e intrecciato di solidi e originari significati e che alla sorgente di tutto vi è un Bene inesauribile, basterebbero infatti le contraddizioni del vivere, l'esperienza dolorosa del male fisico e morale, fino a quella della morte, a incrinare e minare le basi della nostra speranza, della fiducia con cui guardiamo al futuro e costruiamo la nostra vita. Senza la certezza di un solido e positivo significato ultimo che a tutto soggiace, è quasi impossibile avere una *ragionevole* e robusta speranza.

Al massimo, ci rimarrebbe come possibilità o la faticosa *ybris* del tentativo – in verità prometeico e titanico – di essere noi coloro che conferiscono un significato al mondo: e questo mi sembra essere la strada imbroccata dall'uomo occidentale nella modernità, con tutti gli esiti riguardo alla speranza che sono sotto i nostri occhi. Vi è infatti chi, non a torto, ha definito questo uomo nello stesso tempo "sazio e disperato".

Oppure, l'altra possibilità sarebbe il lasciarsi vivere in balìa delle circostanze. Qui vi è chi ha apostrofato l'uomo contemporaneo come "gaio e rassegnato": un uomo che rimane, di fatto, indifferente alla sorte dei suoi fratelli uomini, preoccupato al massimo di stabilire e conservare relazioni "politicamente corrette".

Richiamare tutto ciò mi sembra un primo ed importante contributo che la fede cristiana può e deve dare alla società odierna, grazie alla chiarezza sull'uomo e sul mondo che le provengono dalla Rivelazione che ha ricevuto in dono.

Riconoscendo un significato originario per ogni singolo essere che esiste e un Significato ultimo e positivo di tutto, l'uomo può sperare in un modo a lui consono, cioè in modo *ragionevole* e *affidabile*. Senza di ciò, è invece costretto inevitabilmente a ridurre la speranza a qualcosa di precario, che esce dalle sue sole mani, o di frammentario, che trova provvisoriamente qua e là mentre vive, accontentandosi di un desco momentaneo e di soddisfazioni non piene e non durature.

In primo luogo, ed in modo umile ma nello stesso tempo sincero e colmo di *parresia*, la Chiesa è chiamata a far presente quanto essa stessa riconosce necessario perché l'uomo possa sperare davvero.

Se la realtà tutta non è riconosciuta nel suo essere costituita di significati che le appartengono originariamente, da quello delle cose più minute fino a quello che la riguarda in modo globale e onnicomprensivo, è difficile per l'uomo nutrire una speranza autentica, solida e duratura, poiché tutto naufragherebbe nel non senso e nell'irrazionalità ultima.

3. La Chiesa, *Mater et Magistra*

La Chiesa, anche in questo, non può venir meno al suo compito di Magistero: essa è Colei che, non per suo merito ma per missione del suo Fondatore, ha il compito

di essere *Magistra* per il mondo, insegnando e richiamando quelle verità elementari sull'uomo, sul mondo e su Dio, senza di cui l'uomo stesso vivrebbe disorientato o orientato a corto raggio.

Nel medesimo tempo, ciascuno di noi sa bene che questo Magistero non è sufficiente a suscitare la speranza del mondo, se non si fonda sulla testimonianza luminosa di una vicinanza compassionevole e misericordiosa all'uomo di ogni tempo. Perciò la Chiesa è una voce che indica autorevolmente la speranza anzitutto quando la testimonia in modo *materno*, quando è ferma sui principi di fondo che indicano all'uomo i confini della sua dignità e contemporaneamente non smette di accompagnarlo nella difficile strada di scoprirli, accettarli e praticarli dal di dentro della carne del suo vivere quotidiano. Non è questo ciò che ci sta richiamando instancabilmente papa Francesco?

Perciò la Chiesa può aiutare l'uomo solo quando è insieme ed inseparabilmente *Mater et Magistra*: verrebbe meno alla sua identità e missione se fosse l'una cosa senza l'altra, se non fosse ferma nel giudizio morale – non sugli uomini, nel cui cuore evidentemente può vedere solo Dio, ma sugli atti da loro compiuti! – e nello stesso tempo se non fosse anche una testimone misericordiosa – questo sì, con ciascun nostro fratello e sorella, cui siamo accomunati da una fragilità che non cessa di ferire la carne di noi tutti – che non si stanca di accompagnare con amore verso la verità e il bene. Sarebbe un errore imperdonabile per la Chiesa venir meno a uno di questi due compiti che Le sono coessenziali.

Tutto ciò ci aiuta a comprendere perché la Chiesa, mentre ha il compito di testimoniare con umiltà e *parresia* quella vita nuova e positiva che la rende credibile agli uomini, e di cui l'ha dotata il suo Signore Risorto, ha anche quello di «annunciare sempre e dovunque i principi morali anche circa l'ordine sociale, e così pure pronunciare il giudizio su qualsiasi realtà umana»[3].

Ecco perché il Magistero e la Maternità della Chiesa si estendono anche a quei significati originari inscritti indelebilmente nella natura umana e che sono dote preziosa da riconoscere, accogliere, valorizzare e purificare, perché l'uomo corrisponda sempre più alla sua peculiare ed originale dignità. Si tratta di quei significati costitutivi che la tradizione, dagli autori classici fino all'epoca moderna, chiama legge morale "creaturale" o "naturale".

Per tale motivo «l'autorità del Magistero si estende anche ai precetti specifici della legge naturale perché la loro osservanza, chiesta dal Creatore, è necessaria alla salvezza. Richiamando le prescrizioni della legge naturale, il Magistero della Chiesa esercita una parte essenziale della sua funzione profetica di annunziare agli uomini ciò che essi sono veramente e di ricordare loro ciò che devono essere davanti a Dio»[4].

---

[3] *Codice di Diritto Canonico*, can. 747, § 2.

[4] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2036.

Come abbiamo visto sopra, senza la certezza che la realtà tutta è costituita di tali significati, inscritti ovunque da un'Origine buona, è difficile per l'uomo nutrire una speranza ragionevole, duratura ed affidabile, capace di sfidare tutte le contraddizioni del vivere. Ecco perché la Chiesa non rinuncia al suo compito di annunciare la legge morale naturale, perché proprio il rispetto di quei significati originari è parte di quel cammino che l'Origine della realtà ha stabilito e che consente all'uomo di raggiungere il suo destino buono.

4. Dal Significato Originario, i significati originari

Quei significati, ovvero la legge morale naturale, non identificano la felicità dell'uomo – gioia che egli prova solo quando si relaziona personalmente e fino in fondo con quell'Amore che lo interpella come Origine di tutto – ma sono la strada che pone l'uomo nella prospettiva giusta per conseguirla. Essi sono il fondamento sicuro ed irrinunciabile, senza cui l'uomo smarrisce un orientamento sicuro.

In mancanza di quei significati, infatti, la vita stessa dell'uomo sarebbe più facilmente in balìa delle sue fragilità ed incertezze, più sottoposta agli influssi nefasti di un potere che egli eserciterebbe in modo arbitrario su se stesso e sugli altri, con prevedibili e nocivi conseguenze anche sul suo vissuto sociale. Senza quei significati originari – senza il riconoscimento di una legge morale naturale in cui è inscritto il suo essere e che lo eccede come meta esigente da attuare – la sua speranza camminerebbe solo sulle gambe di chi è alla mercé dei suoi limiti, dei suoi facili compromessi, della sua *ybris* e della legge del più forte.

Proprio il mancato riconoscimento di quei significati che originariamente sono chiamati a custodire e rivelare l'identità propria dell'uomo, ha reso l'uomo contemporaneo prometeicamente proteso a diventare il suo stesso esperimento, praticando instancabilmente tutto ciò che gli è possibile fare, anche oltre ogni misura di ciò che è lecito, non di fronte alla legge civile bensì davanti a quelle norme che sono inscritte nella sua stessa ragione e nella sua coscienza: leggi non scritte che pure, proprio quando sono negate, risorgono come se fossero scritte indelebilmente in qualche remoto angolo del cuore umano.

Quando l'uomo dimentica o censura queste leggi non scritte, eppure così presenti nella sua coscienza, l'uomo diviene capace di trasformare in disumane anche le realtà più belle. Ad esempio: non è forse proprio dalla mancanza di questo riconoscimento che si è arrivati a trasformare quella tenera culla dell'umano che è il ventre materno in un "utero in affitto"?

Proprio per evitare che l'uomo trasformi i "luoghi" chiamati a custodire e rivelare ciò che è autenticamente "umano" in abomini desolati di speranza, la Chiesa non si

stanca di annunciare e riannunciare senza sosta quelle coordinate originarie del vivere umano che ci offre la legge morale creaturale. Ciò tanto più per il fatto che è doveroso ormai rilevare come, spesso, la maggior parte di quegli abomini, mentre si proclama che vengono compiuti "in nome della scienza" o "in nome delle pari opportunità", non sarebbero mai realizzati se le leggi esigenti del mercato e del dio denaro non sospingessero esattamente in quella direzione!

Perciò la Chiesa non può e non deve rinunciare a proclamare che oltre l'effimera dignità che ci offrono le leggi del mercato e del denaro – oggi idolatrate fino al punto di divenire oggetto della nostra speranza di salvezza, e le cui implicazioni spesso si mascherano con ben altro volto e in nome di tanti diritti cosiddetti "umani" – vi è una dignità che non si lascia né vendere né comprare, una dignità che non è à bon marché e senza di cui l'uomo non riesce a *sperare* davvero. Una dignità indisponibile al mercato, senza cui l'uomo non riesce a sperare se non di afferrare, solo per qualche istante, quella sicurezza o parvenza di felicità che le sue povere mani hanno prodotto.

Per questo papa Francesco, a più riprese e fin dai primi giorni del suo pontificato, ci ha ammonito: «Non fatevi rubare la speranza!», come invitandoci a poggiare la nostra vita sul fondamento di una speranza sicura. E, a questo stesso proposito, nell'*incipit* della sua nota Enciclica sulla speranza, *Spe salvi*, papa Benedetto XVI ha parlato espressamente, per un vivere che voglia essere autenticamente umano, della necessità di una «speranza affidabile»: «in virtù della quale possiamo affrontare il presente: anche un presente faticoso» (n. 1).

Infatti, solo una speranza così rende il cuore dell'uomo capace di reggere all'urto di circostanze sfavorevoli e contraddittorie, senza che ciò lo irrigidisca nel cinismo o lo irretisca in una reazione violenta o lo indebolisca nelle sabbie mobili della sfiducia. Tutto ciò – prosegue papa Benedetto – «può essere vissuto ed accettato [solo] se conduce verso una meta, e [se] di questa meta noi siamo sicuri, e se questa meta è così grande da giustificare la fatica del cammino» (*ibid.*). E se sappiamo anche – ed è la cosa più importante – che qualunque cosa accada, «la nostra vita non finisce nel vuoto» (*ibid.*, n. 3).

Soltanto se siamo certi che il nulla non è alle nostre spalle e non ci attende davanti a noi, possiamo sperare in modo ragionevole ed affidabile! Ma questa certezza, di cui la Chiesa è depositaria, non è solo l'annuncio di un sapere che riguarda l'Origine e il Destino dell'uomo: questa certezza è «una comunicazione che produce fatti e cambia la vita» *(ibid.)*.

5. Il Significato Originario è venuto incontro all'uomo

La speranza cristiana, con tutte le implicazioni che ne derivano e di cui abbiamo parlato finora, nasce anzitutto dall'annuncio e dall'esperienza vissuta che il Destino e

l'Origine della vita non sono rimasti ad attenderci all'inizio e alla fine del tempo, ma ci sono venuti incontro, si sono fatti compagni alla nostra vita, sono entrati nella storia: con un nome e un cognome, un volto e un cuore pulsante. Questo volto si è fatto carico di tutto ciò che riguarda la nostra vita, nel bene e nel male: in Lui trova un'eco ogni nostra aspettativa e gioia, così come ogni angoscia e tristezza!

Anzi, Egli ha lasciato che il male si scagliasse su di Lui e lo annientasse, per creare un argine al male nella vita dell'uomo, e perché nulla potesse più separarci dalla vita buona, dalla vita pienamente umana che Lui è venuto a portarci. Ha dato e ridona, oggi stesso, la sua vita per me, perché se la mia libertà lo vuole, nulla possa più separarmi dal Bene, senza ombra di male, che Lui è. E tutto ciò perché la mia vita, afferrandosi a Lui, possa non scivolare più nel nulla!

La sua Persona e la sua Opera, per realizzare tutto questo, sono divenute una possibilità contemporanea all'uomo di ogni tempo e luogo. Tutto ciò Egli ha compiuto, ed ancora oggi compie, nel suo continuo passare e far passare dalla morte alla vita, mediante la sua Pasqua. Egli si chiama Gesù Cristo.

Ancora oggi possiamo rapportarci a Lui, entrare in rapporto vitale con Lui, grazie ai suoi amici e testimoni, grazie alla Chiesa e a tutto ciò che la Chiesa ci insegna e ci dona di buono e di vero. Egli è il Vivente ed è Lui la nostra speranza!

Questa speranza è il deposito prezioso, dato «una volta per tutte» – come dice il Nuovo Testamento nella lettera agli Ebrei (cfr. 7,27) –, che la Chiesa dagli Apostoli in poi custodisce, tramanda e di generazione in generazione, vive e comprende sempre più. In Lui vi è tutto ciò che la Chiesa «perpetua e trasmette a tutte le generazioni», «tutto ciò che essa è e tutto ciò che essa crede»[5].

Questo è l'autentico tesoro che la Chiesa porta nascosto fra le sue povere membra, e che lascia intravedere anche attraverso le sue innumerevoli ferite. Questa è la «perla preziosa» di cui parla il Vangelo (cfr. Mt 13,46): è la ricchezza che la Chiesa ha da offrire al mondo.

Entrando in rapporto con Lui, ciascuno di noi – non a tavolino e in modo astratto, ma dentro la fatica e la gioia del suo vivere, dentro un'esperienza vitale – può scoprire di avere un'origine e un destino buoni, che coincidono con l'Origine e il Destino del mondo intero. A questo rapporto vitale ci introduce in continuazione la Chiesa: questo rapporto è lo scopo della sua missione nel tempo della storia!

Perché è proprio entrando in rapporto vitale con Gesù Cristo che il mondo e la storia, lo spazio e il tempo – come direbbe papa Francesco – si incamminano verso la realizzazione di quel disegno di Bene a cui, fin dall'inizio, Colui che è alla loro Origine li ha destinati. È entrando in rapporto con Lui che l'uomo, ciascun uomo, può scoprire il significato originario della sua esistenza e la cifra, la misura della sua dignità, e della dignità delle relazioni che intreccia con gli altri uomini e col mondo.

5 *Dei Verbum*, n. 8.

È grazie all'incontro con Gesù Cristo che l'uomo si scopre dotato di una ragione che non è misura di tutte le cose ma apertura originariamente relazionata ai significati del mondo, esigenza di relazione positiva con tutto ciò che ha significato, fino al Significato ultimo di tutto ciò che esiste, di Colui che la tradizione religiosa del mondo chiama «Dio».

6. Misericordia: accogliere e riconciliare l'umano

Un'apertura che spinge ad accogliere, purificare e valorizzare tutto ciò che di bello e di vero, di buono e di giusto si trova nel cuore e nella vita, nelle culture e nelle civiltà, degli uomini e dei popoli, perché corrispondenti alla dignità e al destino dell'uomo e perché nulla di tutto ciò che vi corrisponde vada perduto[6].

Questo è il cuore di ciò che viene annunciato come «misericordia». Misericordia è infatti una vita e una cultura e una civiltà che non trascurano e non lasciano cadere e anzi valorizzano tutto ciò che vi è di autenticamente umano, perché l'uomo affaticato e travagliato dalle prove del vivere continui a sperare e a costruire un mondo «più umano»!

Nulla infatti come il Bene e la Verità, grazie a Gesù Cristo, si rivelano essere il luogo in cui l'umano può crescere ed essere coltivato fino a raggiungere la sua piena statura. Grazie all'incontro con Cristo, che è la stessa ragion d'essere della Chiesa, l'uomo può così riconciliarsi fattivamente, in parole ed opere, col suo destino, con il destino degli altri uomini e con quello del mondo.

Riconoscendo la sostanza positiva del suo Destino, di quel Destino che gli si è fatto vicino come compagno di strada, e cominciando a camminare con Lui verso la meta, l'uomo può allora sperare con una fiducia non illusoria, perché non è più solo e non è più affidato alle sue sole fragili forze. Perché solo grazie ad un Destino di Bene più forte di ogni male – finanche di quel male supremo che è la morte – si può sperare con una speranza affidabile e in grado di riconciliarci con *tutte* le contraddizioni della vita.

Non a caso, Agostino d'Ippona ha definito la Chiesa *mundus reconciliatus* (*Sermo* 96, 8): un pezzo di mondo riconciliato in se stesso, riconciliato con le antinomie dell'esistenza e con quella nube di oscurità che avvolge l'origine e il destino del mondo. Una *portio* di mondo riconciliato che è chiamata – secondo le parole della glossa che papa Paolo VI fa di Agostino – a riconciliare il mondo intero con se stesso e con Dio: la Chiesa è *mundus reconciliatus, reconcilians mundum in Christo*[7].

6 Cfr. *Lumen gentium*, n. 7; *Gaudium et spes*, n. 42.

7 Cfr. Esort. ap. *Paterna cum benevolentia*, 8 dicembre 1974, § I.

Così, anche il Concilio Vaticano II ha definito la Chiesa, nel medesimo senso, come «il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (*Lumen gentium*, n. 1). Perché l'uomo, solo scoprendo ed accogliendo la sua Origine come Paternità che lo lega in solidarietà costitutiva coi suoi fratelli, e che lo invita e sostiene nell'attuarla, può incamminarsi verso il suo destino con la preziosa dote di una speranza affidabile.

È una speranza che, non essendo cieca al bene e alla verità, non è cieca neanche a ciò che li contraddice. Per tale motivo, la Chiesa fa esercizio di speranza non solo annunciando, testimoniando, promuovendo e valorizzando tutto il Bene e la Verità di cui è immeritatamente depositaria e che incontra sulle strade della storia, ma anche denunciando apertamente tutto ciò che vi si oppone e che la nega.

La stessa promozione integrale dell'uomo – di cui si fa interprete autorevole la Dottrina sociale della Chiesa – esige che la sua esistenza e le sue intraprese siano portate alla luce della verità e del bene, perché portino ancora più frutto e i suoi frutti siano duraturi (cfr. Gv 15,2). Senza quest'opera di discernimento ed esercizio del giudizio morale, infatti, il bene e il male, che pure nel corso della storia rimangono come *civitates permixtae* – come dice Agostino in un famoso passo della *Città di Dio* (1, 35) –, rimarrebbero confusi anche nella coscienza di ciascun uomo, mettendo così a repentaglio l'affidabilità della sua speranza e la ragionevole certezza di poter conseguire il suo destino.

Ciò propone e opera la Chiesa, non mossa da presunti intenti di egemonia politica, o di esercizio di una supremazia sulle coscienze, ma solo per amore all'uomo, per amore alla sua dignità e al suo destino. Un amore all'uomo concreto che si dibatte nella fatica del vivere. E dato che l'amore, se non vuole rimanere un sentimento in ostaggio di emozioni passeggere, è sempre specificato dal suo oggetto – come ci insegna Agostino nel suo *Sermo* 36 –, si tratta di un amore alla *verità* dell'uomo, poiché senza verità sull'uomo ogni forma di amore a lui rimane confinata nell'arbitrarietà, quando non nel comodo.

A questo proposito, sulla scia di Benedetto XVI, papa Francesco nella sua Enciclica sul creato ha parlato della necessità di una «ecologia umana». In questo testo, tutti i principali temi politici, economici e sociali sviluppati nella Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (cfr. nn. 63 ss.) – che è la *magna charta* della Dottrina sociale della Chiesa – sono puntualmente ripresi e declinati secondo le esigenze dell'attuale momento storico. In tal senso, mi preme rilevare che, attraverso tutte le proposte e le formulazioni concrete di cui si fa portatrice l'Enciclica *Laudato si'*, ciò che essa spinge a intraprendere, e che la Chiesa intende anzitutto offrire al mondo, è un allargamento degli orizzonti per l'uomo.

Siamo, infatti, tutti a conoscenza del fatto che dalla prima alla seconda modernità, fino a quella post-modernità di cui siamo in fondo ancora contemporanei, dapprima la scienza e la tecnica, poi la politica e l'economia, ed infine via via un loro momen-

taneo combinarsi ed allearsi, sono state oggetto diretto di speranza per l'uomo: la speranza di ottenere da queste l'esito di un mondo più umano.

Il "secolo breve", da cui siamo appena usciti, ci ha lasciato però in eredità un passato con cui non possiamo non fare i conti: le due guerre mondiali, che lo hanno tragicamente segnato con un devastante conflitto fra i particolarismi nazionali, sono un eloquente monito all'uomo che voleva costruire un mondo in cui scienza, politica ed economia potessero ormai muoversi in piena emancipazione da Dio. E sono un avvertimento all'uomo di sempre che pretende costruire un mondo a misura d'uomo prescindendo da quell'Origine buona e dispensatrice di significati originari e costitutivi per l'uomo e per la realtà tutta.

7. *Logos* e *Agape*: orizzonte ultimo e adeguato della speranza

E anche se oggi, dopo secoli di dimenticanza di Dio, persino nel cuore del mondo occidentale, insorgono forme di religione e di religiosità che, in nome dell'intolleranza e della violenza, di fatto sembrano lanciare ombre oscure su quest'Origine buona del reale, la Chiesa non si stanca di richiamare invece quell'orizzonte positivo che la Rivelazione cristiana offre: il *Logos* di Dio, la razionalità che tutto fonda, e il suo *Agape*, quell'«amor che move il sole e l'altre stelle»[8], stanno alla radice del cosmo.

«L'amore e la ragione coincidono in quanto veri e propri pilastri del reale: la ragione vera è l'amore e l'amore è la ragione vera. Nella loro unità essi sono il vero fondamento e il fine di tutto il reale»[9]. Proprio perché a fondamento del reale stanno inscindibilmente la Ragione e l'Amore, la violenza e il male non potranno mai appartenere ai "nomi" di Dio.

Questo è l'orizzonte adeguato che la Chiesa ha da offrire alla speranza dell'uomo e del mondo. Si tratta di una prospettiva in cui l'uomo scopre che tutto ciò che può edificare all'interno del suo mondo, o si lascia aprire ad un orizzonte trascendente o rischia di soffocarlo con vedute sempre troppo anguste e selettive, vedute che lo confinano in un'immanenza in cui è difficile sperare di guardare al fondo delle cose e della vita con la fiducia di chi sa di non trovare il nulla.

Qui trovano il loro solido fondamento sia i cosiddetti "diritti e doveri umani", sia ogni proclamata realizzazione del "bene comune". Ciò significa che ogni costruzione politica, economica e sociale o attinge ai significati originari che questa originaria Razionalità ed Amore imbastiscono nella vita dell'uomo, segnandola con preciso DNA antropologico ed etico, oppure rischiano di edificare un mondo che non promuove lo sviluppo integrale di tutto l'uomo e di tutti gli uomini. Un mondo che rimarrebbe

---

8 Dante Alighieri, *Paradiso* XXXIII, 145.

9 J. Ratzinger, *Fede, verità, tolleranza*, Siena 2003, 191-192.

allora impermeabile a quel movimento pasquale in cui la razionalità e l'amore di Dio urgono in continuazione perché l'uomo e le sue intraprese sociali passino da condizioni meno umane a condizioni più umane.

Basterebbe pensare, a questo proposito, alle conseguenze sociali, non proprio positive, che ormai da più di un secolo provengono dalla visione del cosiddetto *homo œconomicus*: una visione riduttiva, in cui l'uomo è confinato nelle morse di una razionalità che si riduce ad ottimizzare sicurezze fondate sulla sola *pecunia*. Una visione che buona parte delle attuali scienze psicologiche e sociali hanno già smentito, ma che continua a dominare la maggioranza delle odierne logiche finanziare, e che anzi ha consentito ad una finanza sempre più speculativa di svincolarsi dal suo naturale servizio all'economia e di muoversi predatoriamente.

Sono fatti sotto gli occhi di tutti, eppure continuano a determinare in modo così pesante la nostra vita ed a condizionare le nostre società, nelle quali le disuguaglianze aumentano a vista d'occhio.

In verità, noi sappiamo bene come «non di solo pane» abbia esigenza l'uomo (cfr. Mt 4,4) e come, paradossalmente, solo quando egli riconosce ciò ed il valore della gratuità, il pane alla fine basta per tutti.

Infatti, come ha già detto papa Francesco, la gratuità e il guadagno, la solidarietà e il profitto sono segnati da un'originaria circolarità: «Quando i beni di cui si dispone sono utilizzati non solo per i propri bisogni, essi diffondendosi, si moltiplicano e portano spesso un frutto inatteso. Infatti vi è un originale legame fra profitto e solidarietà, una circolarità feconda fra guadagno e dono, che il peccato tende a spezzare ed offuscare. Compito dei cristiani è riscoprire, vivere e annunciare a tutti i fratelli questa preziosa e originaria unità fra profitto e solidarietà. Quanto il mondo contemporaneo ha bisogno di riscoprire questa bella verità! Quanto più accetterà di fare i conti con questo, tanto più diminuiranno anche le povertà economiche che tanto ci affliggono…»[10].

In fondo si tratta di prendere atto con lealtà di ciò che la realtà e la storia documentano. Questo è anche ciò che la Chiesa già insegnava dopo la nota crisi economica del 1929, conseguita alla famosa caduta della borsa di *Wall Street*. Sono cose, infatti, di cui già scriveva nel 1931 papa Pio XI nella sua Enciclica *Quadragesimo anno*, appena quarant'anni dopo la *Rerum novarum*.

8. Sperare è ampliare gli orizzonti dell'umano

Solo se l'uomo accetta di allargare la sua razionalità oltre il limitato orizzonte del momento, dei beni materiali e dell'immanenza, verso il mondo dei significati origi-

10 Papa Francesco, Introduzione a G. L. Müller, *Povera per i poveri*, Città del Vaticano 2014, 8.

nari ed indelebili che lo costituiscono, fino al Significato Originario e Ultimo in cui Ragione e Amore coincidono, egli riesce ad ampliare anche gli orizzonti della sua umanità; ed a costruire società in cui la scienza, il diritto, la politica e l'economia non si rivolgono contro di lui, bensì a vantaggio reale del bene di ciascun uomo e di tutti gli uomini. Solo così egli può uscire da quell'antinomia che altrimenti finirebbe per contrapporre sempre il bene della singola persona a quello "comune".

In fondo, potremmo dire che compito *primario* della Chiesa, di fronte alla società e in ogni ambito, oltre a quello di sovvenire con sollecitudine ai bisogni e curare le ferite dell'uomo, proprio per prevenire quei bisogni e quelle ferite – aperte in continuazione da sistemi organizzati non a favore di tutto l'uomo e di tutti gli uomini – è quello di ampliare gli orizzonti dell'umano, allargando in continuazione i confini della sua razionalità.

La presenza dello stesso Signore risorto nella sua Chiesa è un continuo invito ad allargare gli orizzonti, verso una meta che sta sempre "più in là", che trascende ogni confine e limite umano, verso quei traguardi che Lui, come Signore della storia, tiene aperti agli uomini di buona volontà.

Questo è uno dei principali contributi che la Chiesa è chiamata ad offrire all'uomo e alla società di ogni tempo, che essa offre alla speranza stessa dell'uomo e senza di cui ogni opera sociale della Chiesa, pur meritoria, sarebbe solo un rincorrere situazioni e stare al seguito di agende dettate da altri. Essa, cioè, sarebbe sempre in ritardo rispetto al *kairos* da cui la chiama il Signore del tempo e della storia.

«Per sperare occorre aver ricevuto una grande grazia»[11]: per sperare occorre esser consapevoli di aver ricevuto un grande dono. La Chiesa sa che, non per suo merito, è depositaria del Dono con cui è chiamata ad allargare in continuazione i suoi confini e quelli dell'uomo di ogni tempo e luogo. Un Dono fatto di Razionalità ed Amore, di Verità e di Misericordia, che ha lo scopo di servire l'uomo, cioè di aiutarlo a guardare al presente con fiducia costruttiva e al futuro con una speranza ragionevole e affidabile. Questo è il positivo contributo della Chiesa alle nostre società, a quello splendido e faticoso "mestiere" che è il nostro con-vivere umano.

11 C. Péguy, *Il portico del mistero della seconda virtù*, in *I Misteri,* Milano 1997, 167.

Il potere del servizio*

Distinte autorità accademiche,
Carissimi studenti,
Fratelli e sorelle

Desidero ringraziare il Rettore della Facoltà di Teologia, Prof. Dr. René Roux, per avermi invitato a presiedere questa celebrazione eucaristica nel contesto delle celebrazioni anniversarie della fondazione della Facoltà di Teologia di Lugano. Sono lieto di essere in mezzo a voi per elevare al Signore l'inno di ringraziamento per questi venticinque anni durante i quali Egli ha profuso su quanti hanno beneficiato dell'insegnamento accademico i suoi paterni doni di sapienza, intelletto e scienza.

Siamo in quaresima, nel periodo dell'anno liturgico che ci prepara alla celebrazione della Pasqua, durante il quale la Parola di Dio ci esorta alla conversione per essere degni di partecipare al mistero pasquale di Cristo.

Il brano evangelico che abbiamo ascoltato ci presenta Gesù in cammino verso Gerusalemme per portare a compimento il disegno di salvezza che il Padre ha su di Lui per la redenzione del genere umano. In questo itinerario Gesù si presenta come servo, offrendosi quale modello da imitare e da seguire.

Mettersi alla sequela di Cristo, avvicinarsi a Lui può riservare spiacevoli sorprese, proprio come accadde durante il cammino di Gesù verso Gerusalemme, luogo in cui sperimenterà nella sua carne la perversione del potere umano, quando la madre dei figli di Zebedeo avanzò a Gesù in maniera sfacciata una assurda richiesta, non facendo mistero sulle sue mire fin troppo terrene per i suoi figli. La sua preoccupazione è di ordine estremamente effimero: assicurare ai propri figli i primi posti.

Sullo sfondo del terzo annuncio della passione, morte e risurrezione del Figlio dell'uomo, ella, dunque, si avvicina a Gesù per dirgli ciò che i suoi figli "meritano" per l'avvenire, quando Egli, il Re Messia, stabilirà il suo regno: «Di' che questi miei due figli siedano uno alla tua destra e uno alla tua sinistra». È una pretesa più che una domanda, fatta da chi ragiona esattamente come tante volte capita ai nostri giorni quando si applica la logica del "clientelismo".

Gesù risponde quasi con ironica pazienza: «Voi non sapete quello che chiedete», perché Egli sa che nella sua vera gloria, quella sulla croce, alla sua destra e alla sua sinistra ci saranno due malfattori, crocifissi e suppliziati come Lui. Vi è qui lo scontro tra due visioni della gloria: la donna, come gli stessi discepoli la intendono come successo, potere, splendore, mentre Gesù l'ha appena indicata nel servizio, nel dono della vita, nell'essere rigettato in quanto obbediente alla volontà di Dio.

* Omelia per il mercoledì della II settimana di Quaresima pronunciata da S. Em. Card. Gerhard Müller, Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, nella Basilica universitaria del Sacro Cuore, a Lugano, il 15 marzo 2017.

Per questo egli tenta ancora una volta di portare i discepoli a guardare non alla gloria come termine finale, ma al cammino che conduce alla vera gloria, quella che essi neppure riescono a immaginare. E lo fa ponendo loro una domanda: «Potete bere il calice che io sto per bere?». L'allusione è chiarissima: il calice è quello della passione, che Gesù accetta per attuare la volontà del Padre. Gesù stesso nell'agonia del Getsemani sarà tentato di allontanare da sé quel calice: «Padre mio, se possibile, passi da me questo calice!» (Mt 26,39). La logica che la fede autentica imprime e sviluppa nella nostra vita quotidiana, a differenza dello stile mondano del potere e della gloria, è il dono di sé, il servizio a Dio e ai fratelli.

Giacomo e Giovanni rispondono affermativamente alla domanda di Gesù, e capiranno solo più tardi il prezzo di questa disponibilità: nel 44 Giacomo fu martirizzato da Erode a Gerusalemme (cfr. At 12,2) e Giovanni secondo alcune tradizioni farà la stessa fine.

Nella sequela di Gesù, nel condividere la sua strada e la sua sorte, vi è per i discepoli una sofferenza da accogliere, senza rivolte e senza la tentazione di esserne esenti.

Il profeta Geremia, così come abbiamo ascoltato nella prima lettura, manifesta al Signore tutta la sua sofferenza e il suo tormento, provando paura della morte che tramano per lui i suoi nemici, proprio quelli per i quali aveva interceduto presso Dio. Egli è immagine del servo sofferente che innalza al Padre il suo grido innocente pieno di fiducia per chiedere perdono e non più vendetta.

I due figli di Zebedeo mostrano di non comprendere la logica di vita che Gesù testimonia, quella logica che — secondo il Maestro — deve caratterizzare il discepolo, nel suo spirito e nelle sue azioni. E la logica errata non abita solo in essi, ma anche negli altri dieci apostoli che «avendo sentito, si sdegnarono con i due fratelli» (v. 24). La reazione di sdegno è suscitata dalla difficoltà di entrare nella logica del Vangelo e lasciare quella del potere e della gloria.

Allora Gesù li chiama tutti e dodici intorno a sé e dà loro una lezione molto istruttiva, indicando qual è la strada per giungere alla vera gloria, quella di Dio: «Voi sapete che i governanti delle nazioni dominano su di esse e i capi le opprimono. Tra voi non sarà così; ma chi vuole diventare grande tra voi, sarà vostro servitore, e chi vuole essere il primo tra voi sarà vostro schiavo» (Mt 20,25-27).

Gesù afferma che per entrare nella vita, nella comunità dei discepoli è necessario sostituire alla domanda *sul posto d'onore* la *risposta dell'amore che si dona senza riserve*.

Ecco dunque la vera "costituzione" conferita alla Chiesa: una comunità di fratelli e sorelle che attuano l'unico vero potere che è quello del servizio e che esercitano l'unica vera autorità facendosi servi. Nella Chiesa non c'è, dunque, possibilità di acquisire meriti di anzianità, di fare carriera, di vantare privilegi, di ricevere onori: occorre essere servi dei fratelli e delle sorelle! Il fondamento di questa comunità è proprio Gesù stesso che si è fatto servo e ha dato la sua vita in riscatto per tutti.

Cari fratelli e sorelle, il messaggio che proviene dalla Parola di Dio non riguarda solo la comunità storica di Gesù, i Dodici apostoli, ma riguarda soprattutto noi, la Chiesa oggi. In particolare, riguarda quelli che nella comunità cristiana esercitano un servizio, sempre tentati di farlo diventare dominio, potere, sempre tentati di lavorare per sé e non per il bene della comunità.

L'episodio evangelico ci ricorda che nel cuore di ognuno di noi si nasconde un desiderio di affermazione e di considerazione da parte degli altri. Occupare i primi posti significa contare. A noi uomini il potere fa gola. Ciascuno di noi, nel suo ambito, si concede, almeno qualche volta, il piacere del potere, anche se velato da altre motivazioni apparentemente più nobili.

La società nella quale viviamo, dominata da un crescente secolarismo, è il luogo dove continuamente si assiste allo sgomitare dei più forti per poter andare avanti, è il palcoscenico sul quale si dicono falsità per attirare l'attenzione degli altri, è il campo dove si fa del male agli altri pur di avere benefici personali.

Il Vangelo ci mostra che tra l'insegnamento di Cristo e la vita dell'uomo c'è un grande divario, che i termini ambizione e disinteresse, arrivismo e umiltà, dominio e servizio, interesse e gratuità sono due modi di coniugare o modulare l'esistenza umana sulle note evangeliche o sulle frequenze del materialismo moderno.

La richiesta di stare vicini a Gesù come segno di importanza e di esercizio del potere non è conforme al Vangelo che ha capovolto i criteri secondo i quali giudicare chi è il primo e chi è l'ultimo. Primo è colui che serve e non colui che domina: «Chi vuole diventare grande tra voi, sarà vostro servitore». Con il suo esempio, Gesù inaugura un ribaltamento di prospettiva, introduce nel mondo umano lo spirito divino, dando un nuovo senso al pensare ed agire dell'uomo. Egli insegna a rinunciare ad essere al centro dell'attenzione degli altri, per mettere gli altri al centro della nostra attenzione. Egli si presenta non con i segni del potere, ma con il potere dei segni attua il disegno salvifico del Padre: il regno che egli porta con sé non è quello del dominio ma del servizio, non dell'avversione ma della solidarietà. Egli regna non da una reggia ma da una croce da cui esercita un potere intriso di amore e di passione per l'umanità.

Nell'Eucaristia che stiamo celebrando noi «beviamo dal calice del Signore» condividendo e partecipando alla sua passione, morte e risurrezione gloriosa per la redenzione del mondo. Uniti a Lui percorreremo anche noi le strade della vita quotidiana nella logica del servizio per amore, nella consapevolezza che, secondo l'insegnamento del Signore, la misura dell'amore cristiano è amare senza misura.

Il volume di Joseph Ratzinger su *L'insegnamento del Concilio Vaticano II*

Presentazione in occasione del 90° compleanno di papa Benedetto XVI[1]

Inos Biffi*

1. Ancor prima che sul contenuto del volume, vorrei richiamare l'attenzione sul suo stile e sul suo metodo: stile e metodo che d'altronde contrassegnano tutti gli scritti di Joseph Ratzinger.

Ora, il primo tratto che risalta in essi mi pare sia la chiarezza espressiva e la lucidità mentale: doti che non mi sembrano abitualmente reperibili o comuni in non pochi attuali saggi di teologia, che sembrano redatti al fine di non farsi capire.

Potremmo parlare di pacatezza e di estetica del dettato, indici di armoniche interiori serene che, rifuggendo da una trasmissione fragorosa e irruente, procedono per articolazioni ordinate, che, annodandosi via via, suscitano tranquillamente e depositano nella mente un insieme di convinzioni tenaci e luminose. In questo modo, da illuminato regista, starei per dire come col tocco dei tasti di un pianoforte, Ratzinger inizia ai testi e insieme allo spirito del Vaticano II.

2. Riferendosi a questi suoi saggi, divenuto Benedetto XVI, Ratzinger – alla cui memoria si affaccia il ricordo grato e affettuoso del grande arcivescovo di Colonia Josef Frings del quale era perito – si augura che «con tutti i loro limiti, nel complesso possano comunque aiutare a comprendere meglio il concilio e a tradurlo in una giusta vita ecclesiale».

Di fatto, rileggendoli, si constata facilmente la finezza dell'esegesi conciliare, il

* Professore emerito e direttore dell'Istituto di Storia della Teologia alla Facoltà di Teologia di Lugano. Dottore in teologia, ordinario emerito di teologia sistematica e di storia della teologia presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, e docente delle stesse materie presso la Facoltà di Teologia di Lugano. L'11 novembre 2016, il Santo Padre Francesco ha conferito a Mons. Biffi il "Premio Ratzinger", istituito nel 2011 dalla "Fondazione Vaticana Joseph Ratzinger - Benedetto XVI".

1 Si fa riferimento al volume di J. RATZINGER, *L'insegnamento del concilio Vaticano II. Formulazione-trasmissione-interpretazione* (Opera omnia 7.1), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016, 725 pp.

senso delle sfumature che li accompagna e la capacità che tuttora posseggono di far da guida, e da guida critica, ai percorsi conciliari, aperti a tutti quelli che sono disposti a seguirli. Essi non hanno perduto nulla del loro nativo e sostanziale interesse, e hanno conservato la loro sagacia e nativa ricchezza.

Lasciandoci condurre da questi saggi per capire il Concilio Vaticano II, ci si pone quindi prudentemente in buone mani o alla scuola di un impareggiabile maestro. E senza buoni maestri secondo Tommaso d'Aquino non si diviene teologi. Quanto a Ratzinger, la scuola fu la sua passione ardente, in fondo non dimessa mai.

3. Ma passiamo ad accennare ai contenuti. A cominciare dai saggi stesi alla *vigilia del Concilio*, in cui ritroviamo per prima la messa in luce delle idee fondamentali del rinnovamento eucaristico del XX secolo, grazie al quale viene anzitutto ricompresa la natura dell'Eucaristia, non «sacramento da adorare» bensì «memoriale del sacrificio della croce», memoriale «dell'autodonazione sacrificale di Cristo per gli uomini» (p. 26). Certamente Cristo presente nel tabernacolo è termine di adorazione, nondimeno la finalità dell'Eucaristia è primariamente quella di essere comunione col sacrificio della Croce; non un premio per chi è virtuoso, ma «il pane del pellegrino che Dio ci porge in questo mondo» (p. 29).

Il riferimento dell'Eucaristia, o la sua «intima correlazione» (p. 28), è sempre l'immolazione del Calvario, mentre la comunione è sempre «il nostro "sì" alla comunità di quanti credono insieme a noi; è la modalità con la quale veramente e di fatto ci uniamo sempre di nuovo alla Chiesa» (p. 29).

In questa prospettiva si raggiunge una nuova comprensione del «significato dei sacramenti e più in generale del culto nella Chiesa» (p. 30), quali «pegni e prosecuzione della realtà storica della salvezza» (p. 31), che, mentre coinvolgono la dimensione corporea dell'uomo, li raccolgono in comunità destinata a entrare nella gloria.

4. Fondamentale è il tema eucaristico successivamente trattato, quello della Chiesa come «corpo di Cristo», ossia come «comunità di coloro che vivono del Corpo di Cristo (nell'Eucaristia) divenendo così essi stessi corpo di Cristo» (p. 37), da cui appare la natura conviviale dell'Eucaristia medesima come celebrazione del sacrificio del Calvario o del corpo di Cristo sacrificato, destinato a diventare cibo e bevanda dei cristiani e a trasformare la massa in comunità, che si ritrova a essere la «comunità a tavola col Risorto» (p. 47).

Un accenno è riservato alla lingua latina come fattore di unità grazie all'«ampia cornice di elementi comuni» (pp. 47-48), per altro in sintonia con l'esigenza culturalmente presente di due movimenti, la nazionalizzazione e la fedeltà alla propria tradizione storica.

Una sottolineatura speciale è inoltre riservata alla legittima modalità pubblica con cui la Chiesa si pone, mostrando che essa vive «non dell'abilità dei potenti, ma dell'a-

more che serve e che soffre del Figlio di Dio»: un amore che la stessa Chiesa, quale corpo di Cristo, continua a portare attraverso i secoli, evidenziando così «il principio della rappresentanza vicaria in forza del quale la Chiesa non è "tutto", ma è per tutti» (p. 51). Con la conseguenza di una pubblicità da intendere non come «potere» ma come «servizio e amore» (p. 53), comprendenti un gratuito e decoroso omaggio al Signore:

«La cristianità cattolica non ha mai inteso il sacramento del Sangue e del Corpo di Cristo solo come "Cena", ma da sempre come "Eucaristia", come rendimento di grazie benedicente, e con il rendere gloria con le parole e azioni ha sempre fondamentalmente tenuta aperta la porta alla bellezza cultuale. Il compito sociale, da un lato, la Croce, dall'altro, è l'unico/duplice confine … di fronte il culto, nel cristianesimo […]. Un culto che si frapponesse alla responsabilità verso i fratelli o che obliterasse la serietà della Croce non potrebbe più legittimamente essere definito cristiano» (pp. 54-55).

5. Sempre alla vigilia del Concilio appartiene una serie di riflessioni dedicate da Ratzinger al rilievo e alla valutazione dei tratti che contrassegnano il pensiero moderno e la situazione spirituale dell'umanità alla vigilia del Concilio.

Egli li passa in attenta rassegna, rilevandone la reciproca contrastante relazione dialettica e accompagnando il rilievo di tali tratti con un puntuale e fine giudizio critico. Ricorda, così, il formarsi in misura crescente di una civiltà tecnologica unitaria, da cui deriva la necessità per la Chiesa di uno «sguardo sull'umanità intesa come un tutto», dotata di una *Koinè* che fa pensare alla possibilità di una nuova *Koinè* cristiana, di un «unico dialetto cristiano» (p. 62), per altro complesso, e a sua volta correlativamente accompagnato dalla convinzione del valore religioso di ciò che è estraneo al cristianesimo.

Sempre dal profilo dei contrassegni che caratterizzano la nostra epoca, Ratzinger rileva la mentalità relativistica, che può avere come conseguenza positiva l'aprirsi della Chiesa, «ancor più di quanto non si sia fatto finora, a tutta la varietà dello spirito umano che le si confà in quanto *catholica*» e che la rende "rivestita di varietà" (p. 64). D'altronde, senza dimenticare l'attuale «forte accentuazione dei particolari valori nazionali» (pp. 64-65). È come dire il dovere della Chiesa di considerare con attenzione ambedue gli orientamenti: per esempio nel campo della Liturgia, chiaro specchio di unità» e «in pari tempo espressione appropriata della individualità spirituale dei singoli popoli» (p. 65), con l'esito sia di un «culto veramente spirituale», sia di una più forte sottolineatura dell'autorità episcopale coi «particolari compiti delle singole Chiese» a loro volta ricollegate con l'intero episcopato e quindi con «l'unità che ha il suo stabile centro nella Sede di Pietro» (*ibid.*).

6. Ulteriormente, Ratzinger rileva come caratteristica della nostra epoca l'espe-

rienza e la mentalità tecnica, col rischio, a sua volta, di una «*religio* tecnica», che, mentre abolisce la divinizzazione della natura, non evita, da un lato, un nuovo paganesimo e una ripresa dell'idolatria ossia di un'«auto-divinizzazione dell'umanità», e, dall'altro lato, una concezione profana del mondo, ormai spogliato di qualsiasi connotazione divina.

La tecnica – osserva Ratzinger – comporta «la fede delle masse nella scienza» (p. 68), che, se non soddisfa certo le aspirazioni più profonde dell'uomo, renderà la religione «più sobria nella sostanza e nella forma, ma forse anche più profonda» (p. 69).

«La Chiesa non teme né ha nulla da temere da parte della scienza, perché essa è innestata nella verità, alla quale non può essere opposta nessuna genuina verità e nessun genere di progresso» (p. 70).

Segue il richiamo alle ideologie del nostro tempo – come il marxismo, il neoliberismo –; con penetrante acutezza Ratzinger ne mette in luce insieme i limiti e le intime aspirazioni.

Di vivo interesse sono i pensieri conclusivi, dedicati ai due grandi movimenti in atto, sgorgati dal cuore della Chiesa, quello mariano e quello liturgico.

Il movimento liturgico secondo Ratzinger, riceve dal movimento mariano calore, personale interiorità, capacità di commozione, e quindi consapevolezza di essere sempre inserito nella comunione dei santi, mentre il movimento mariano attinge a quello liturgico «santa sobrietà e chiarezza» (p. 77).

Quanto alla «testimonianza del patire», ossia alla «Chiesa dei martiri», «non è forse la prova – si chiede Ratzinger – che la forza dello Spirito Santo vive tuttora indomita in essa?» (*ibid.*).

7. Sempre alla vigilia del Concilio, diversi altri argomenti sono oggetto della riflessione di Ratzinger, come «la teologia del Concilio», comportante il tema del rapporto tra il magistero papale e quello conciliare; il tema dell'infallibilità, in quanto dono pertinente a tutta la Chiesa e insieme carisma riservato alla gerarchia; il tema della relazione «Concilio e primato»; e, ancora, il tema «Concilio ed episcopato», con l'affermazione: «Il raggio del concilio è decisamente più ristretto che non quello della Chiesa nel suo insieme. Il concilio è per sua natura un'assemblea di consultazione e di decisioni, esercita un compito di guida, ha funzione di ordine e di organizzazione».

«Esso – sottolinea Ratzinger – serve alla Chiesa in questo mondo, nelle situazioni particolari del tempo quaggiù» (p. 95), col risultato sia del «carattere in ultima analisi secondario del concilio e di tutti i servizi di guida nella Chiesa che sono condizioni della sua vita ma non la sua vita stessa» (p. 97), sia del concilio come un'«assemblea a servizio della guida di tutta la Chiesa», o un'assemblea «essenzialmente […] di tutti coloro che hanno l'incarico della sua guida. Che attualmente sono, nell'ordinamento concreto della Chiesa, i vescovi» (pp. 97-98), per cui lo stesso concilio non può ritenersi «una copia della Chiesa universale» (p. 98).

In prosieguo, il tema diviene rispettivamente quello del rapporto tra il primato del vescovo di Roma e la collegialità episcopale e quello delle forme di magistero (ordinario/straordinario), con l'affermazione conclusiva fondamentale: i vescovi «non rappresentano il popolo, ma Cristo, dal quale ricevono missione e consacrazione; «essi non parlano a nome e per incarico del popolo, ma in nome e per incarico di Gesù Cristo» (p. 108), mentre il papa va inteso come colui che «è direttamente responsabile davanti al Signore per impersonare e assicurare l'unità della parola e dell'opera di Cristo, così come Cristo investì sin dall'inizio il solo Pietro con lo stesso mandato della comunità dei "Dodici"» (p. 109).

8. L'opera di Ratzinger appare altresì impegnata durante la preparazione del Concilio stesso, relativamente ai testi delle Congregazioni generali, con le sue considerazioni, i suoi rilievi e le sue proposte di modifica; si tratta di interventi tutti dove risaltano l'accuratezza e la precisione degli appunti, in particolare con la preoccupazione di radicare la materia conciliare nelle sue fonti biblico-tradizionali e nella totalità della Rivelazione e la cura, starei per dire istintiva o intuitiva, a far brillare le verità cristiane nella coralità dell'insieme.

Sempre la varietà delle questioni dottrinali insieme con la sensibilità teologica che le accompagna si possono largamente sorprendere nella luminosa prefazione di Ratzinger a *Theological Highlights of Vatican II* (*Passi di un movimento spirituale*), e analiticamente nei testi ricorrenti e sviluppati in *Resoconti/Accompagnamento*, ormai appartenenti allo svolgimento conciliare nello stendersi dei suoi differenti periodi, con la molteplicità dei suoi argomenti e delle discussioni che nel vario avvicendamento vi ricorrono. L'ultima parte del volume riguarda la collaborazione con il cardinale Josef Frings di Colonia, richiamato da Ratzinger con vivo affetto e riconoscenza: «Un "padre", che ha vissuto in modo esemplare […lo] spirito del concilio» (p. 9).

9. La prefazione a *L'insegnamento del Concilio Vaticano II*, è stata redatta a Castel Gandolfo dallo stesso Ratzinger, ormai Benedetto XVI, e datata 2 Agosto 2012, «nella festa del santo vescovo Eusebio di Vercelli».

Non c'è nulla che possa meglio rievocare la temperie e lo spirito di quest'opera di Ratzinger, che si incastona con la lucidità di un cammeo nella ghirlanda delle produzioni ratzingeriane, quanto la sua Prefazione: «Fu una giornata splendida quando l'11 ottobre 1962, con l'ingresso solenne di oltre duemila Padri conciliari nella Basilica di San Pietro a Roma si aprì il Concilio Vaticano II. Nel 1931 Pio XI aveva dedicato questo giorno alla festa della Divina maternità di Maria, in memoria del fatto che millecinquecento anni prima, nel 431, il concilio di Efeso aveva solennemente riconosciuto a Maria tale titolo per esprimere così l'unione indissolubile di Dio e dell'uomo in Cristo […ˆFu], un momento di straordinaria attesa. […] grandi cose dovevano accadere, […]» (p. 5). Quanto ai vescovi del Concilio – prosegue Papa Ratzinger

– «si riconoscevano apprendisti alla scuola dello Spirito Santo e alla scuola della collaborazione reciproca» (p. 9). Esattamente in questo modo essi «si riconoscevano come servitori della Parola di Dio che vivono e operano nella fede. I Padri conciliari non potevano e non volevano creare una Chiesa nuova, diversa. Non avevano né il mandato né l'incarico di farlo. Erano Padri del concilio con una voce e un diritto di decisione solo in quanto vescovi, vale e a dire in virtù del sacramento e nella Chiesa sacramentale. Per questo non potevano e non volevano creare una fede diversa o una Chiesa nuova, bensì comprenderle ambedue in modo più profondo e quindi davvero "rinnovarle". Perciò un'ermeneutica della rottura è assurda, contraria allo spirito e alla volontà dei Padri conciliari» (*ibid.*): un'affermazione, questa, che determina anche il giusto metodo di esegesi del Concilio, che non intese spezzare ma operare una continuazione, che è per se stessa un rinnovamento.

Papa Benedetto, a conclusione di questa sua "confessio", dichiara che non sono cessati in lui il «processo di approfondimento» del Concilio e la "recezione", nella convinzione che i saggi de *L'insegnamento del Concilio Vaticano* possono «aiutare a comprendere meglio il concilio e a tradurlo in una giusta vita ecclesiale» (p. 10).

Ma non tralasciamo di aggiungere che a questo possiamo essere indotti e stimolati altresì dal gusto e dall'afflato di bellezza offerti da questi stessi saggi, che, via via che le loro pagine si dispiegano e si sfogliano dinanzi a noi, sempre più intimamente ci iniziano e ci introducono nel Mistero di Cristo, vivente nella Chiesa, da cui la ricerca, direi la passione, teologica di Ratzinger hanno trovato la fonte inesausta e la loro progressiva maturazione e perfezionamento, poiché credo si possa parlare di un suo pensiero che, nello scorrere degli anni, si affina e si rasserena, crescendo in chiarore semplice e luminoso.

10. Mi piace, terminandone questa rapida e sintetica lettura, paragonare questi scritti di Ratzinger a un campo di messe che, accarezzato dalla brezza, effonde i più gradevoli profumi. O, se si vuole, a una mensa, dove è spezzato un pane che nutre e sostanzia.

O, anche, possiamo concludere con la gioiosa e oggi piuttosto rara visione della Chiesa, quale appare alla luce della Parola fatta carne; visione della Chiesa che «serve a rendere presente la Parola di Dio nel mondo» (p. 80), o piuttosto che è «presenza della "carne" del Figlio di Dio nel mondo». O anche alla Chiesa che, «nel ricevere il Corpo del Signore diventa sempre di nuovo unità corporea di molti membri» (*ibid.*), col godimento, così, della grazia dell'infallibilità e della inestinguibilità.

Pur conoscendo «offuscamenti, accecamenti, unilateralità» particolari di ogni genere, «la Chiesa nel suo nucleo non può smarrirsi a tal punto da cessare di essere Chiesa» (p. 81) e quindi di essere la guida degli uomini a Gesù Cristo.

Quanto all'autorità ecclesiastica, essa appare collocata «nel contesto della Chiesa viva» (p. 84).

In conclusione, non mi riterrei lontano dal vero, asserendo che la teologia di Ratzinger si risolve e consiste nella contemplazione ammirata e compiaciuta esattamente di questa «Chiesa viva», che è come dire del Mistero di salvezza vivo in questa Chiesa.

Un'ammirazione e un compiacimento, d'altronde, che non si ripiegano su se stessi, ma sono di genere estetico ed estatico: tutto vi è inteso e vòlto alla lode gratuita, quasi in un incessante *Magnificat*.

Avviene, così, che, chi si accompagna alla teologia di Ratzinger, sente profondamente pacificato lo spirito, che per sua natura si rasserena nella chiarità e nella bellezza, trascendentalmente – come sappiamo – disposate alla bontà.

Intelligenza e discernimento nel pensiero di Henri de Lubac

Jacques Servais*

1. L'intelligenza moderna in crisi

In una conferenza data nel 1969 all'Università di Saint Louis nel Missouri (USA), Henri de Lubac stigmatizzava la crisi alla quale stiamo assistendo come la fase acuta di una malattia che porta la nostra civiltà verso una «irresistibile e misteriosa autodistruzione»[1]. Il dominio della ragione impostata unilateralmente sulla sua funzione calcolatrice e costruttiva, ha provocato una reazione che è ormai difficile contenere. Il mondo è diventato il campo di battaglia dove, secondo lui, si affrontano dialetticamente, senza avanzare, i due contrari: a questa prima funzione, positiva, dell'intelligenza, si contrappone quella critica e distruttiva.

Il conferenziere, che era anche uno storico, aveva certamente in mente il programma dell'Illuminismo, il movimento culturale sviluppatosi in Europa nel corso del sec. XVIII, con la pretesa di liberare l'uomo dall'ignoranza mediante l'uso della «ragione». Quel movimento che Kant aveva lanciato nel 1784 con il suo scritto programmatico *Was ist Aufklärung?*, promuoveva l'idea di progresso, la diffidenza verso la tradizione e l'autorità, la fiducia nella sola ragione, l'invito a giudicare da se stesso[2].

---

* Gesuita, dopo il dottorato in teologia dogmatica, risiede a Roma dal 1985, dove ha insegnato teologia spirituale sistematica all'Università Gregoriana e gestisce la Casa Balthasar, scuola di discernimento e formazione per i giovani cristiani laici. È presidente dell'Associazione Lubac-Balthasar-Speyr sin dal suo inizio a Roma nel 1991, sotto il patrocinio dell'allora cardinale Joseph Ratzinger. E-mail: rettore@casabalthasar.org.

1 H. DE LUBAC, *L'Église dans la crise actuelle*, in *Œuvres complètes* (= OC) IX, Paris 2010, 223-254, qui 226-227. Pur rimandando quando è possibile, per facilità del lettore, alle *Opera omnia*, la versione in italiano delle sue *Œuvres complètes,* a cura di E. Guerriero, pubblicata da Jaca Book, con una propria numerazione dei volumi, ci riserviamo di dare una propria traduzione del testo originale.

2 Kant che è, come è noto, il fondatore della nuova disciplina che si chiamerà in seguito la «filosofia della religione», vedeva nella rivelazione storica uno «strumento divino» (*La religion dans les limites de la simple raison*, Paris 1952², 202; cfr. 217), necessario per gli uomini ancora incapaci di accedere diretta-

Gli «illuminati» intendevano stabilirsi in una immanenza che nessun ordine superiore avrebbe avuto il diritto di mettere in causa. Attenti a non perdere del tutto il contatto con le masse credenti e la Chiesa, si sforzavano, però, di tradurre per i propri usi il linguaggio della fede popolare in concetti filosofici, favorendo una «religione ragionevole», la quale, ovviamente, andava screditando una religione che non fosse «nei limiti» di questa ragione. Così privata dei suoi riferimenti razionali e poco a poco confinata nella sfera delle opinioni soggettive, la religione aveva cominciato a disgregarsi nel cuore di molti. Si era progressivamente verificato, anche a livello sociale, ciò che, prima ancora del filosofo di Königsberg, Bossuet aveva osservato: «Vi è un ateismo nascosto in tutti i cuori, che si diffonde in tutte le azioni: Dio non conta per niente»[3].

Nella sua conferenza, il P. de Lubac non si dilunga sulle radici e sullo sviluppo del razionalismo moderno, ma mette in risalto la radicalità della sua pretesa attuale e le conseguenze deleterie alle quali essa ha portato. Il razionalismo, con l'ateismo che ne è l'anima segreta, cerca di estendere alle masse popolari i risultati della sua ermeneutica. E siccome rivendica allo stesso tempo il diritto sull'eredità del cristianesimo, riesce a raggiungere gli stessi cristiani[4]. Oggi questa pretesa – egli riteneva – viene portata avanti dai vari psicologi, sociologi, storici, filosofi e addirittura teologi che, attraverso le scienze umane, diffondono nella società il loro immanentismo socio-psicologico. Ma la vittoria segna anche la loro sconfitta. L'esaltazione dell'intendimento e della sua capacità di decifrare i segreti del comportamento umano ha provocato una reazione sotto forma di cieca contestazione. La contraddizione insita dentro una concezione puramente immanente del mondo e della cultura si è manifestata come protesta, insurrezione. «Quando l'intelligenza si trova ridotta all'intendimento», dice Paul Ricœur, «quando è livellata, priva di ogni profondità, diventa per l'uomo una causa di oppressione». E da lì nasce la ribellione violenta, che si esprime «sia con il rigetto critico dei risultati alienanti, sia con un'esaltazione dell'irrazionale». Il P. de Lubac riprendeva la spiegazione del filosofo francese, ma riconduceva il conflitto a una crisi profonda di un'intelligenza chiusa su se stessa. La ribellione, secondo lui, rimane prigioniera del presupposto che la provoca. «La sua fuga nell'irrazionale lo attesta: una stessa idea ridotta dell'intelligenza continua a dominarla»[5]. Alla riduzione

mente alla pura fede razionale, mentre l'umanità è chiamata a superare questa tappa provvisoria e ad accedere alla vera religione, basata sul «supremo principio sovrano» della ragione.

3 Bossuet, *Pensées détachées*, II. Il giudizio fa eco al noto pensiero di Pascal: «Gli atei devono dire delle cose perfettamente chiare. Ora, non è perfettamente chiaro che l'anima sia materiale» (*Pensées*, Chev., fr. 354 [Br., fr. 221]).

4 La crisi dell'intelligenza, dice de Lubac, «colpisce gli stessi cristiani e si trova così trasferita, per minarla, all'interno della fede» (*L'Église dans la crise actuelle*, 234). Nel suo libro *Das Ende der Neuzeit,* R. Guardini mostra come l'intelligenza secolarizzata, rendendo apparentemente omaggio ai «valori del cristianesimo», di fatto succhia le arterie vitali della realtà cristiana per far passare il sangue in altri organismi.

5 *L'Église dans la crise actuelle*, 233. Cfr. *Athéisme et sens de l'homme*, in OC IV, 486 (i titoli senza men-

dell'intelligenza alla sua funzione calcolatrice nel razionalismo, fa riscontro la riduzione corrispondente dell'intelligenza alla sua funzione critica nella ribellione. Alla base vi è la stessa concezione ristretta dell'intelligenza come intendimento, ossia facoltà di legare fra loro le rappresentazioni percettive, conformemente al principio di ragione sufficiente.

Per uscire dalla dialettica che dilania più che mai oggi la nostra civiltà, è necessario ridare all'intelligenza l'area nuova di cui abbisogna. Il discepolo di Cristo ha imparato che le dottrine vere rivestono necessariamente una forma paradossale. Scosso nel profondo del suo spirito dai paradossi del Vangelo[6], dovrebbe essere un vivo testimone di una ricerca che non si ferma a una verità penultima, che è capace di trascendersi di là dal sapere concettualmente formulabile, senza tuttavia cedere all'irrazionalità[7]. Forte di questo insegnamento, l'autore mira a ridare all'intelligenza la sua determinazione ampia: è una funzione che, andando al di là del puro pensiero teoretico, coinvolge l'uomo nella sua totalità. Come tale essa è protesa verso le realtà ultime della verità. Le esasperate opposizioni generate dall'intelligenza ridotta ad intendimento traducono una negazione della condizione mortale dell'uomo, la volontà di «immanentizzare» il fine per il quale il mondo è creato – e che esso non può raggiungere senza un aiuto dall'alto[8].

Nelle pagine che seguono, vogliamo illustrare la natura e il senso dell'intelligenza nel pensiero del P. de Lubac, ed indicare brevemente come, intesa in tutto il suo spessore, l'intelligenza è il principio di soluzione della crisi succitata: ridata a se stessa e quindi rettamente esercitata, l'intelligenza apre alla volontà un varco attraverso le contraddizioni dell'umanesimo ateo del nostro tempo.

2. Il «fonds d'intuition»

Nel pensiero di Henri de Lubac è arduo trovare concetti chiave che siano caratte-

zione di autore sono di H. de Lubac). La tecnica fa del mondo una macchina, esclamava già nel 1944, a Rio de Janeiro, Bernanos, quando lanciava il suo manifesto: *La France contre les robots.*

6 Cfr. *Paradoxes*, 12 (ed. it., 5).

7 Con la sua fede, il cristiano non rinuncia alla sua ragione naturale. «Se lo spirito deve sottomettersi all'incomprensibile, non può accogliere l'inintelligibile», sottolinea de Lubac (*Catholicisme,* in OC VII, 284 [ed. it., 248]). Pur sconcertando la ragione, la fede non si sostituisce semplicemente a questa: esige se non una prova – impossibile –, una giustificazione riflessiva.

8 «Le opposizioni che sono nel pensiero esprimono la contraddizione che è nella natura stessa della creazione. La contraddizione permette il movimento della storia e ha lo scopo di superare questo movimento – senza mai riuscirvi» (*Paradoxes*, in OC XXXI, 39 [ed. it., 23]). Cfr. *Athéisme*, 446. Si veda anche *ibid.*, 500, dove cita Teilhard de Chardin: «Il mondo è creato per Dio, e "non può giungere a Dio, *in Christo Jesu,* se non attraverso una rifusione totale, dove deve *sembrare* affondare totalmente, *senza compensazione sperimentale* (di ordine terrestre)"».

ristici di lui. Non vi è nulla che offra l'addentellato per una sistematica ampiamente sviluppata. Non è, d'altronde, che manchi, fra i suoi tanti libri, con le loro innumerevoli citazioni e note, un filo conduttore. Per individuarlo basta riandare all'opuscolo intitolato *De la connaissance de Dieu*, e più esattamente alla prima edizione di un libro la cui redazione risale in realtà ai primi anni della sua formazione come gesuita. In esso si scorge in tutta chiarezza la visione interiore, unitaria, pura e forte, che ha guidato tutta la sua produzione e che ne ha comandato le grandi articolazioni. Essa scaturisce molto presto dalla sua anima. Buona parte delle riflessioni di cui era composto questo «piccolo manuale, redatto per intellettuali in ricerca di Dio»[9] era vecchia, come dichiara modestamente l'autore: «Nel 1915-1917, in guerra, tra i miei compagni c'era un futuro insegnante, alunno di una *école normale*. Non era cristiano e, pur non essendo un ateo militante, non credeva in Dio. […] È dalle nostre conversazioni che datano le mie prime riflessioni un po' serie». Ai margini delle lezioni di filosofia che il P. Pedro Descoqs gli dava a Jersey negli anni 1920-1923, riprese il suo vecchio quaderno per «scribacchiare appunti poco conformisti». Essi, del resto – egli aggiunge con una punta di malizia – «si ispiravano più a san Tommaso che al mio maestro suareziano, il cui insegnamento polemico era un continuo invito a reagire»[10].

Qual è dunque il punto di partenza – o meglio sorgivo – del suo pensiero? Lo si individua nelle prime pagine del libro: «Vi è nell'uomo una ferita, segno spesso segreto ma segno imperdibile, della sua grandezza. Quando questa ferita affiora alla coscienza, vi appare sotto forme multiple. È un'inquietudine sempre rinascente, un'essenziale insoddisfazione che impedisce non solo di attenersi a qualche forma stabile, ma di accontentarsi di un progresso spinto nella stessa linea. È uno slancio del pensiero che gli fa spezzare gli uni dopo gli altri tutti i cerchi in cui la vita dell'animale umano tende a rinchiudersi, e che ha ragione, volta per volta, di tutti i sistemi critici, di tutte le saggezze positivistiche che credevano di averne ragione»[11]. L'uomo – spiegherà ancora il teologo maturo – «non è un essere chiuso nel cerchio stretto delle sue imperfezioni innate. Nel più piccolo dei suoi atti, intellettuale o volontario, morale o spontaneo, sempre egli va al limite e sorpassa l'universo. E a sostegno dell'affermazione cita il suo maestro Maurice Blondel: «L'uomo non è uomo che sorpassandosi e superando il fatto bruto. E questo fatto gli resterebbe sconosciuto se egli non si ponesse, per così dire, al di fuori e al di sopra, sia pure per rientrarvi e accomodarvisi»[12].

---

9 H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*, Einsiedeln 1976, 75 (ed. it., 97). Pubblicato, con imprimatur del 1941, nel 1945 ed ampliato nel 1948, l'opuscolo fu – scrive – «stoltamente osteggiato», e perciò ripubblicato, sotto il titolo *Sur les chemins de Dieu*, in edizioni ulteriori che intendevano ripararlo dalle critiche.

10 *Mémoire sur l'occasion de mes écrits,* in OC XXXIII, 40 (ed. it., 93-94). I titoli senza menzione di autore sono di H. de Lubac.

11 *Sur les chemins de Dieu*, in OC I, 212-213 (ed. it., 188).

12 *Le Mystère du surnaturel*, 143 (ed. it., 169), citando Études blondéliennes 3 (1954) 72.

Il paradosso che caratterizza l'uomo è che la sua natura non è circoscritta nei limiti del cosmo, trascende le leggi del mondo: «L'uomo supera *infinitamente* l'uomo»[13]. Ci sono infatti nel mondo delle realtà che pur facendo parte della nostra esistenza immediata o potendone fare l'oggetto di cognizione naturale, sono effettivamente afferrate solo mediante una luce superiore. Lo spirito dell'uomo è apertura sostanziale a una dimensione nuova, trascendente. Il Pascal credente sa che le cose di Dio si giudicano spiritualmente. Ai suoi occhi, non vi sono solo due ma tre ordini[14]. Il suo cuore illuminato dalla carità gli fa anche scorgere le deficienze dell'uomo psichico, la cui anima tiene forse alle cose del mondo, che non è pronto a lasciare. Dei tre ordini, quello medio è la mente, la ragione, che capisce in qualche modo le cose che stanno al di sotto di lui, ma non ha il senso delle realtà che gli stanno sopra, non comprende le cose dello Spirito di Dio. Sulla scia del pensatore di Port-Royal, il P. de Lubac vuole riportare l'uomo moderno a una dimensione essenziale del suo essere, fargli riscoprire quell'organo esistenziale e unificatore, senza il quale alla ragione manca la profondità, e con essa la capacità di superare se stessa e la propria esistenza.

Il P. de Lubac non ha smesso di attirare l'attenzione sul dinamismo impresso nell'intimo della creatura umana, nel fondo dell'essere creato dal momento in cui viene creato. La tesi del desiderio naturale ed inefficace germinava già nel suo opuscolo sulla conoscenza di Dio. Qui egli mette in risalto la struttura mistica di questa conoscenza: «il mistico cerca *l'Uno* in se stesso, l'Uno nel suo essere e nella sua unità, e per trovare quest'Uno, egli è pronto a perdere l'universo intero»[15]. L'appello della trascendenza, il «movimento incessante», la «perpetua *inquietudo*» che segna il suo «cuore», questo desiderio che accompagna la respirazione della sua anima, è «anteriore ad ogni operazione intellettuale o volontaria, supposta da ogni coscienza»[16]. È «un fonds d'intuition», une «intuitivité primordiale et simple» (J. Maritain), che nel concetto e nel processo discorsivo è implicito. È, all'interno dello spirito, «una forza viva, che gli impedisce di restare ancorato nell'ordine del concetto»[17].

3. L'affermazione di Dio

«Io mi innalzo a Dio così come respiro. Nell'uno e nell'altro caso vi è la medesima

---

13 B. Pascal, *Pensées*, Chev., fr. 438 (Br., fr. 434). «Il mio cuore tende tutto intero a conoscere dove è il vero bene per seguirlo…», scrive ancora Pascal (Chev. fr. 414 [Br. fr. 219]).

14 *Pensées*, Chev. fr. 829 (Br. fr. 53).

15 *Sur les chemins de Dieu*, 170 (ed. it., 154). Citato secondo il testo breve di *De la connaissance de Dieu*.

16 *Sur les chemins de Dieu*, 13, 16 (ed. it., 9, 14).

17 *Sur les chemins de Dieu*, 249 (ed. it., 219 [trad. corr.]). Cfr. 102 (ed. it., 84).

necessità»[18]. L'osservazione di de Lubac fa eco alle parole di Leibniz: «L'idea di Dio è innata, dal fatto che tutte le persone assennate hanno avuto quest'idea»[19]. Sta nella struttura dell'uomo una «idea» di Dio che è necessariamente presente in lui tanto come affermazione di Dio iscritta nel fondo del suo spirito, quanto come affermazione di Dio da parte di questo spirito. Il Principio assoluto che si fa conoscere a noi nello slancio del nostro spirito è una Presenza intrinseca. Non si tratta di una «visione intellettuale» diretta dell'Essere, di un «inneismo» alla maniera di Cartesio (Épître à Voët); questa appercezione ha sempre necessariamente bisogno di esprimersi in nozioni, conclusioni, dimostrazioni, sistemi, per raggiungere la conoscenza riflessiva del suo contenuto. È piuttosto l'affermazione costitutiva dello spirito, un'affermazione «segreta, avvolta, ma necessaria e permanente», che «sorge prima di ogni coscienza, prima della formazione di ogni concetto», che «esce dalle radici stesse dell'essere e del pensiero, per dar alla coscienza la sua armatura e conferire il suo valore universale a ogni concetto»[20]. Così, in ogni atto di coscienza di sé e in ogni cognizione d'oggetto, l'uomo implicitamente afferma Dio e tende a lui. Tanto l'atto di coscienza quanto la cognizione d'oggetto rimangono però sulla soglia. Sono una via per la quale l'idea del Dio unico si fa presente a noi nella sua insondabile trascendenza[21]. Ne consegue che giammai «l'intelligenza possiederà la formula adeguata, che metterà fine alla sua ricerca. Significherebbe uscire dalla sua condizione»[22]. Le acquisizioni del ragionamento non esauriranno mai fino in fondo il dato antecedente di questa affermazione elementare di Dio, posto con la nostra stessa esistenza, il suo esercizio, la sua coerenza.

Si scorge qui la vicinanza a Maurice Blondel, a cui del resto ancora una volta de Lubac fa espressamente riferimento: «Prima di ogni riflessione critica e per consentire questa riflessione stessa, vi è in noi l'affermazione vissuta di una realtà ulteriore o superiore ad ogni fatto, ad ogni pensiero che limiterebbe se stesso»[23]. Dottrina d'al-

---

18 *Sur les chemins de Dieu*, 51 (ed. it., 43). Cfr. *Le Mystère du Surnaturel*, in OC XII, 174-175 (ed. it., 197).

19 G. G. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a cura di A. Zamboni, Lanciano-Roma 1948, 122.

20 *Sur les chemins de Dieu*, 126 (ed. it., 109-110). L'autore distingue del resto accuratamente – conviene sottolinearlo per evitare malintesi –, l'inneità della luce naturale dall'inneità del suo contenuto.

21 Se quest'idea diviene il principio di una riflessione, è solo con una iniziativa di chi può discernere e mettere a fuoco l'«anima di verità» dalle molteplici aspirazioni mistiche che documentano questo desiderio (*Le Mystère du Surnaturel*, 266ss. [ed. it., 284ss.]). «Il riconoscimento riflesso che l'uomo acquista della sua capacità divina e del desiderio «naturale» che le corrisponde, non ha luogo che nel riconoscimento della gratuità del Dono, che l'ha ricolmata» (*ibid.*, 177 [ed. it., 199]). E questo riconoscimento accade mediante la fede. Solo, infatti, dagli occhi della fede la trascendenza «assoluta» di questo Dono può essere percepita. Si noti, intanto, che l'autore descrive il desiderio originario dello spirito «prima» ancora di ogni elevazione di grazia.

22 *Le Mystère du Surnaturel*, 205 (ed. it., 226).

23 *Sur les chemins de Dieu*, 273 (ed. it., 38), citando una risposta di Blondel a Léon Brunschvicg. Cfr. 249 (ed. it., 219). Su quest'autore, si vedano i tre articoli ripresi in *Théologie d'occasion,* Paris 1984, 409-

tronde del tutto classica! «Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito»[24]. In tale nocciolo e fonte originale della natura creata, vi è quindi una «presenza» non concettuale dell'essere alla coscienza, alla quale l'uomo non può non aprirsi senza smettere di volere e di pensare: presenza tanto «incontestabile» quanto «inverosimile»[25]. Con questa sua tesi de Lubac rigetta risolutamente ogni tentativo razionalistico di ridurre a sistema logico la coscienza viva di Dio[26], e allo stesso tempo fissa i limiti della *via negationis* – con la sua affermazione che «Dio è ineffabile» – e del suo carattere inevitabile. Se respinge ogni logicizzazione dell'idea di Dio presente nel fondo dello spirito creato, si rifiuta di spingere la teologia negativa a scapito della prima affermazione che la sostiene: «il *sì* continua a vivere segretamente nel *no*, come il suo correlativo obbligato», giacché nell'affermazione primaria è insita fin dall'inizio una *eminentia* che, come si spiegherà ancora più avanti, apre la strada alla critica[27].

Si può parlare a questo punto di una «rivelazione» incessante di Dio, che continua nel soggetto come per mezzo del mondo esteriore[28]; ma occorre subito precisare che non vi è propriamente al riguardo, da parte del soggetto, un'operazione quanto piuttosto un'apertura sostanziale, un'«accoglienza» sulla base di una «passività prima», ossia una ricettività attiva sulla base di un essere afferrato, di una «saisie» originaria[29]. Se ci si mantiene a livello dei primi passi della conoscenza naturale, non si può dire se tale «saisie passive» induce lo spirito a uscire da se stesso e a mettersi di continuo in marcia verso l'assoluto, oppure se essa attira a sé lo spirito dell'uomo. Decisivo è

435. Se de Lubac faceva, quale vero, instancabile studioso che era, uso della ragione, essa rimaneva in lui sempre intimamente unita al suo cuore – un cuore da Dio inclinato (*inclina cor meum*, Sal 118 [119],36) e diretto verso di lui (*cor rectum*, Sal 50 [51],12). «Ce n'est point la tête qu'il faut se rompre, c'est le cœur», asseriva il suo maestro Blondel; «la véritable philosophie est la sainteté de la raison» (M. Blondel, *L'Action* (1993), in *Œuvres complètes* I, Paris 1995, 409 et 476).

24 Tommaso d'Aquino, *De Veritate,* q. 22, a. 2, ad 1um. Cfr. H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, 273 (ed. it., 37).

25 *Sur les chemins de Dieu*, 59 (ed. it., 49).

26 Anche verso i neo-kantiani l'autore emette qualche riserva. Di P. J. Maréchal loda la chiaroveggenza (*Sur les chemins de Dieu*, 283, n. 13) ma non gli risparmia una critica, anche se espressa con finezza: «Si notava moltissimo che padre Maréchal non era per niente chiuso, come tanti intellettuali, nelle sue teorie, sia pure molto sistematizzate. La sua mente era più vasta delle sue idee» (*Mémoire*, 17 [ed. it., 15]). Cfr. le Note inedite di de Lubac a riguardo che cita B. Dumas (*Mystique et théologie d'après Henri de Lubac,* Paris 2013, 159, n. 3). Con l'aiuto di Balthasar, B. Gautier chiarisce il punto di divergenza: «Discostandosi dalla sua intuizione centrale, ritorna al quadro neo-tomista» e ridà la prevalenza alla struttura concettuale della «natura pura» (*Balthasar en dialogue avec Barth*, Paris 2014, 280).

27 *Sur les chemins de Dieu*, 248-249 (ed. it., 218-219). I nomi di Dio «non rappresentano che imperfettamente l'essenza di Dio: perciò li dobbiamo ugualmente negare tali e quali per affermare in Dio la loro inafferrabile unità» (*ibid.*, 314 [ed. it., 132]). «Siamo uniti a Dio soltanto come ad un ignoto» (Tommaso d'Aquino, *In Boet. de Trin.* q. 1, a. 2, cit. in *ibid.*, 355).

28 *Sur les chemins de Dieu*, 109 (ed. it., 94).

29 *Sur les chemins de Dieu*, 158 (ed. it., 140).

il fatto che il Polo che non cessa di attirare l'uomo, presuppone la presenza misteriosa di un Essere assoluto che può solo essere adorato: «In una forma o nell'altra l'uomo torna sempre all'adorazione. Questa è nello stesso tempo sia suo dovere essenziale, sia il bisogno più profondo del suo essere. Egli non può estirparla, ma solo corromperla»[30].

4. Il centro vivo dell'intelligenza

«Sono, nel mio stesso essere, tutto relativo a Dio»[31]. A quest'intuizione è sospesa, per il P. de Lubac, l'evidenza dei principi della filosofia e della mistica. L'uomo ha, nel fondo dello spirito che è in lui, un'affermazione elementare necessaria di Dio, una conoscenza naturale della sua esistenza trascendente, ma essa ha bisogno della riflessione per esprimersi e perfezionarsi; è quest'affermazione, d'altra parte, che conferisce al discorso razionale un valore reale. Attento com'è alla vita, alla vita propria, del pensiero, il gesuita sa di un'intelligenza che, nel suo nocciolo, non è né prima di tutto «ragione» o «mistica», né soltanto l'uno o l'altra, ma entrambe ad un tempo. A noi moderni che opponiamo il filosofo e il mistico, tale nozione dell'intelligenza appare irrimediabilmente equivoca. Cos'è quest'«intelligenza»? Non è anzitutto una «facoltà», ma la vita stessa dello spirito ed essa «non può essere che totale»[32]. Sulla scia di sant'Agostino – con la dovuta accortezza nei confronti della problematicità del cosiddetto suo ontologismo – egli assegna all'intelligenza un posto fra l'illuminazione mistica, del tutto soprannaturale, di un'anima santa, e il lavoro di elaborazione razionale di un filosofo con i suoi propri metodi. Essa è l'organo vivo di una persona viva, per la quale vale la raccomandazione: «Pensate, vivete, siate: poi cercate di esprimere scrupolosamente ciò che voi pensate, ciò che vivete, ciò che siete»[33].

La vera intelligenza si radica nella vita dello spirito ed è in essa che prende lo slancio:

30 *Sur les chemins de Dieu*, 176 (ed. it., 160). Come il Blondel della prima *Action*, H. de Lubac rimane volutamente nel suo libro a livello della conoscenza «naturale» di Dio. Solo nel paragrafo conclusivo, egli aggiunge: «… Il cristiano sa che, per un incontro reale con Dio, non vi è che una sola Via: la Via Vivente che ha nome Gesù Cristo. Avendo considerato questo, abbiamo intitolato quest'opera *Sulle vie di Dio,* senza voler precisare di primo acchito, anche per i primi approcci della conoscenza naturale, se sono più le vie per le quali noi andiamo a Dio, oppure quelle per le quali Dio ci attira a Lui» (*Sur les chemins de Dieu*, 257 [ed. it., 227]).

31 *Sur les chemins de Dieu*, 188 (ed. it., 171). È l'intuizione di Blaise Pascal: «Dieu sensible au cœur» (*Pensées*, Chev., fr. 481 [Br., fr. 278]).

32 *Paradoxes*, 34 (ed. it., 20).

33 *Paradoxes*, 19 (ed. it., 9).

«… sempre incarnata nel suo primo momento, essa [è] anche sempre ascendente»[34]. E in questo movimento ascendente c'è, di sicuro, anche una mediazione, ma essa differisce in natura dalla dialettica filosofica. «"Distinguere per unire", si è detto, e il consiglio è eccellente, ma sul piano ontologico non s'impone con minor forza la formula complementare: unire per distinguere»[35]. Nel senso comune, il verbo «unire» implica, è vero, un atto di sintesi. Ma esso nel linguaggio degli autori spirituali – e de Lubac conta anche fra questi – assume un altro significato: quello di unione in Dio e mediante Dio, ossia una forma d'essere profonda e duratura (*habitus*), proveniente da uno stato volontariamente acquisito o spiritualmente infuso d'«indifferenza» o di «distaccamento». Ora – come spiega il filosofo Maurice Blondel – tale unione «mistica» consente una conoscenza e una possessione reali *per unione e connaturalità universale*. Distinta dal processo di unificazione di vari esseri, caratteristico dell'*intellectus dividens et componens*, l'unione di cui si parla svolge il suo esercizio a partire dalla sorgente della ragione e dell'amore che è il fondo stesso dell'essere[36].

La differenza che si dà fra il filosofo e il mistico non consiste nel fatto che uno, il mistico, avrebbe l'esperienza immediata dell'Essere, mentre l'altro, il filosofo, dovrebbe ricorrere all'uso della mediazione. In entrambi si dà quell'occhio interiore, la luce della ragione «come innata e in certo qual modo come seminata»[37]. Nell'uno come nell'altro c'è mediazione. La sola differenza è forse che la «dialettica» dell'una è «soprattutto affettiva e vitale», quella dell'altro «razionale e concettuale». Mentre, egli precisa ancora, la filosofia è anzitutto «ricerca *dell'Uno unificante*», la mistica è «ricerca – o l'attrattiva – dell'*Uno* unico». Sia nel filosofo sia nel mistico si dà un'«esperienza», ma essa è prevalentemente «attiva» nel primo, mentre è prevalentemente «passiva», ricettiva, nel secondo[38]. Da entrambi, del resto, è richiesta un'apertura all'altro. La verità, infatti, si manifesta e consiste nel doppio processo della

---

34 *Corpus mysticum*, in OC XV, 263-264 (ed. it., 299).

35 *Catholicisme*, 287 (ed. it., 250).

36 Nel senso forte, che è classico negli autori spirituali, spiega M. Blondel, «il n'y a d'union possible et parfaite qu'en Dieu et par Dieu, à travers un dépouillement provisoire de ce qui n'est pas l'Unique et l'Universel; mais cette union permet, en fin de compte, la connaissance et la possession réelles *per unionem et connaturalitatem universalem.* L'entier détachement, dont saint Jean de la Croix dit qu'il doit être inspiré à la fois par la raison, contre tout égoïsme, et par l'amour, vers la bonté, nous rattache et nous unit par leur fond même et en leur source à tous les êtres» (in A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Quadrige, Paris 1999[5], 1161). Nei suoi *Paradossi,* H. de Lubac rinvia per avvalorare la sua tesi sia alla meditazione delle «tre classi» di sant'Ignazio di Loyola (*ibid.*, 24 [ed. it., 12]) sia al «necessario distacco dalle "percezioni soprannaturali"» di san Giovanni della Croce (*ibid.*, 165 [ed. it., 111]).

37 AGOSTINO, *De baptismo parvorum*, I, 25, in *Opere* XVII/166-67. Cfr. DESCARTES, *Principes de la philosophie*, I, 30; anche il frammento intitolato: «Recherche de la vérité par la lumière naturelle qui, toute pure et sans emprunter le secours de la religion ni de la philosophie, détermine les opinions que doit avoir un honnête homme touchant toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée…».

38 *Sur les chemins de Dieu*, 167-168 (ed. it., 151-152).

ragione che misura e determina (come intellectus agens), e allo stesso tempo accoglie e si lascia misurare (come intellectus passibilis). Dall'esperienza della luce superiore, più interiore di se stesso, l'uomo – quale che sia la sua qualifica – si sa chiamato a innalzarsi dal mondo a Dio e il passaggio è assicurato da una doppia dialettica, una di negazione, di soppressione, di rottura, e l'altra di costruzione, di sviluppo, di ascensione. La dialettica, altro non fa che tradurre quella esperienza: «Come nei disegni quadrettati, in cui i vuoti e i pieni dinanzi allo sguardo si cambiano alternativamente gli uni negli altri, è una continua alternanza di luce e di tenebre, di affermazione e di negazione, di identità e di alterità…»[39]. Così i movimenti della doppia dialettica, filosofica e mistica, s'intrecciano, e giammai l'una può fare completamente a meno dell'altra.

5. Lo «spirito» nell'uomo

Ora, che cos'è lo spirito dell'uomo, con la sua legge iscritta nel più profondo del suo essere? Alla domanda, il P. de Lubac risponde con l'aiuto di san Paolo (1 Cor 2,11; 1 Ts 5,23) che non solo distingue chiaramente il *pneuma* dell'uomo dallo Spirito Santo ma qualifica questo *pneuma* come «spirito che è in lui», quale la parte più elevata del suo essere, aperta essa stessa all'influsso dello Spirito Santo (Rm 1,9)[40]. Ai suoi occhi, la sfumatura è decisiva: «Così, ciò che per eccellenza fa l'uomo, ciò che costituisce l'uomo nel suo valore unico fra gli esseri del mondo, anzi, ciò che fa di lui un essere superiore al mondo, sarebbe un elemento che, anziché "dell'uomo", sarebbe "nell'uomo"»[41]. È un dono *ricevuto* che, pur essendo *nell'*uomo, non è *da* lui, ma garantisce l'apertura di una *nascosta* trascendenza. «Il *pneuma* che è "nell'uomo", in ogni uomo, assicura una certa trascendenza nascosta dell'uomo al di sopra di se stesso, una certa apertura, una certa continuità tra l'uomo e Dio. Non che ci sia la minima identità di essenza tra l'uno e l'altro […], ma nel cuore dell'uomo è il luogo privilegiato, sempre intatto, del loro incontro»[42].

Di questa apertura, proveniente prima di tutto da Dio, de Lubac evidenzia la

---

39 *Sur les chemins de Dieu*, 326, n. 1 (ed. it., 151).

40 Così nella *Bible de Jérusalem* (ed. 1956 e ss.) in nota a commento di 1 Ts 5,23: «Oltre al *corpo* e l'*anima*, si vede qui apparire anche lo *spirito*, che può essere sia il principio della vita nuova nel Cristo, sia piuttosto la parte più alta dell'uomo, anch'essa aperta all'influenza dello Spirito» (trad. it. *Bibbia di Gerusalemme* 1998[15]).

41 «Anthropologie tripartite», in *Théologie dans l'histoire* I, Paris 1990, 115-199, qui 127 (ed. it., 59-117, qui 69-70).

42 *Théologie dans l'histoire* I, 139 (ed. it., 81-82).

natura ricorrendo all'antropologia di Origene[43]. Per lui questo pneuma non è equivalente al *nous*, ossia alla parte superiore, intellettuale, della *psyche*[44]. Si tratta di quella «misteriosa partecipazione con Dio, che fa essere lo spirito» e contemporaneamente, a livello sociale, «realizza l'unità fra loro degli spiriti»[45]. Lo spirito nell'uomo rende possibile «un primo modo di partecipazione al *Pneuma* divino, che non permette ancora di dire che l'uomo è divenuto *pneuma*; partecipazione quindi che noi […] possiamo chiamare naturale, perché consiste in un elemento che fa parte integrante della natura di ogni uomo e che è precisamente il suo *pneuma*»[46]. Questo spirito è santo e deve divenire tale. Nell'affermazione di Dio, il nostro spirito avverte in sé la Sua «presenza», la quale non dice soltanto la grandezza della nostra vocazione, ma contemporaneamente anche la sua forza imperativa e la sua urgenza. È grazie allo spirito in noi che ci accorgiamo dell'essenza nascosta della legge iscritta nella sua condizione concreta: l'obbligazione interiore di ascendere verso Dio[47]. Qui, però, acquista anche tutta la sua importanza il tema della libertà che Origene, in seguito a Paolo, mette in relazione con l'anima, e più particolarmente con la sua parte superiore, il *nous*, «la sede della personalità, l'essere razionale e volitivo che giudica e si determina liberamente»[48]. La nobiltà dell'uomo rispetto ad ogni altra creatura sta proprio – per de Lubac come per san Tommaso[49] – nella sua libertà in quanto chiamata a

43 Oltre a questo autore, de Lubac cita una serie di altri che hanno preso in seria considerazione il versetto paolino. Dell'epoca patristica all'epoca moderna, vengono – tra gli altri – menzionati autori come Ireneo, Ambrogio, Agostino, i mistici cistercensi (Bernardo di Clairvaux, Guglielmo di Saint-Thierry, Isacco della Stella) e quelli renano-fiamminghi (Eckhart, Tauler, Ruysbroeck), san Tommaso, santa Teresa d'Avila, san Francesco di Sales, Blondel (cfr. *Théologie dans l'histoire*, I, 128-176).

44 La tripartizione in Origene, che si rifà a Paolo, si distingue da quella platonica della tricotomia dell'anima (*noûs*, *thimós* e *epithyméticón*), che egli espressamente rifiuta. A questo proposito vedi *Perì Archôn*, 1.3, c.4, n. 1; *Contra Celsum* 1.5, c. 47.

45 *Catholicisme*, 7 (ed. it., 6). Non ignoriamo le critiche rivolte all'interpretazione di Origene promossa da de Lubac da parte di rappresentanti della neo-scolastica come R. Cessario, *A Short History of Thomism* (Washington 2005). Cfr. anche F. Kerr, *Twentieth-Century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism*, Malden (Massachusetts) 2007. Secondo il card. A. Dulles, globalmente le posizioni di Benedetto XVI (e di Giovanni Paolo II) in materia di filosofia cristiana «[…] coincide most closely with those of de Lubac, who sought to mediate between Blondel and Gilson» («Can Philosophy Be Christian? The New State of the Question», in *The Two Wings of Catholic Thought, Essays on Fides et ratio*, D. R. Foster – J. W. Koterski (edd.), Washington D.C. 2003, 3-21, qui 18). La discussione di queste critiche, che concernono pure, più ampiamente, il sostegno degli ultimi Papi nei confronti del P. de Lubac, e in particolare della sua visione antropologica, supera il quadro di quest'articolo.

46 *Théologie dans l'histoire* I, 136 (ed. it., 78-79).

47 «L'obbligazione al "soprannaturale", proprio perché è incommensurabile con ogni altra – essendo il soprannaturale infinitamente al di sopra, non soltanto dell'uomo ma di ogni concepibile natura –, è in noi l'obbligazione fondamentale» (*Méditations sur le principe de la vie morale*, in *Esprit et liberté dans la tradition catholique*, in OC XIV, 347-360, qui 351).

48 *Théologie dans l'histoire* I, 185 (ed. it., 116).

49 «Una natura che può conseguire il bene perfetto, sia pure con aiuti esterni, è sempre più nobile di quel-

trascendersi verso un Essere assoluto che non vuole forzare il sì dell'uomo e la cui condiscendenza verso l'uomo è e rimane assolutamente libera da ogni costrizione. A motivo della sua natura, e più precisamente dello spirito che è *in* lui, l'uomo è messo in cammino con la direttiva di sottomettere il mondo e di umanizzarlo. La sua natura è inseparabilmente anche «anima» e «corpo», ed entrambi, il secondo non meno del primo, devono essere penetrati dallo Spirito. È per adempiere quest'incarico, che Dio ha insufflato in lui il suo pneuma[50].

Nonostante tutti questi chiarimenti, si deve ammettere «il carattere paradossale, difficilmente afferrabile, di questo spirito che è nell'uomo senza appartenere unicamente all'uomo e che non diviene se stesso e non perfeziona pienamente l'uomo che attraverso la sua partecipazione allo Spirito di Dio»[51]. Fra lo spirito nell'uomo e lo Spirito di Dio, vi è una chiara distinzione, ma l'idea di grazia come partecipazione del primo al secondo e come viva inabitazione di questi in lui rende comunque fluido, nel concreto, il confine fra entrambi.

Senza pretendere di offrire un'ultima spiegazione, si potrebbe forse sintetizzare l'argomento nel seguente modo. Lo spirito è la creatura umana in quanto è necessariamente indirizzata a Dio, significa la persona a cui Dio rivolge la sua Parola per santificarla e abitare in essa, e in cui solo essa trova la realizzazione del suo fine (unicamente) soprannaturale. Vi è fin dall'inizio nell'uomo una tensione paradossale fra la polvere della sua origine e la sublimità della sua destinazione (cfr. Gen 2,7), una tensione di cui soltanto il cristiano, a motivo dell'adempimento di tutte le promesse in Gesù Cristo, misura l'ampiezza e il significato senza poter risolverla. Questa tensione, infatti, rimane, anche se in modo diverso, nel cristiano che non potrà mai vantarsi di aver raggiunto in se stesso una sintesi fra natura e soprannaturale. Cristo risorto è l'*eschaton* verso il quale sono orientate tutte le speranze cristiane e umane. La nobiltà del cristiano, come anche quella in generale dell'uomo, sta nel perseverare in quella provvisorietà che segna i compiti terreni da svolgere con tutto se stesso, corpo, anima e spirito[52].

---

la che raggiunge un bene imperfetto, senza aver bisogno di tali aiuti» (TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* I-II, q. 5, a. 5, ad 2um). Soltanto Dio, aggiunge l'Aquinate, può adempiere il desiderio della libertà umana: *S. Th.* I-II, q. 2.

50 Paolo aveva probabilmente in mente, quando parlava dello spirito, il *pnoè*, termine con il quale Gn 2,7 esprime l'azione di Dio nella creazione dell'uomo: cfr. *Théologie dans l'histoire* I, 124 (ed. it., 66).

51 *Théologie dans l'histoire* I, 140 (ed. it., 82-83).

52 Ciò che interessa a de Lubac è «di evidenziare quella dimensione, quel luogo, in cui l'uomo è più direttamente proiettato verso il suo Destino concreto, il Mistero del Dio vivo. Se infatti l'uomo fosse composto solo di corporeità e anima razionale, alla sua realizzazione potrebbero bastare un'intelligenza e una moralità puramente naturali, risolvibili appunto nel livello dell'"anima"» (F. BERTOLDI, *Implicazioni filosofiche nell'opera di de Lubac*, in Communio 126 [1992] 61). Sul tema cfr. anche É. DE MOULINS-BEAUFORT, *Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac. «L'esprit de l'homme» ou la présence de Dieu en l'homme*, Paris 2003, 95-115.

6. La critica della critica

Henri de Lubac provava avversione per ogni sistema di pensiero del tutto stabilito. Sapeva bene che è impossibile racchiudere nelle nostre categorie mentali il mistero dell'inabitazione di Dio nella creatura. Dio – come dice Nicolò da Cusa – «eccede ogni concetto»[53]. «Anche dopo che la logica ci ha costretti ad affermare che Egli esiste, il suo mistero resta inviolato. La nostra ragione non penetra in Lui»[54]. I concetti sono validi nel loro ordine purché non vengano recisi dalla corrente profonda della vita intellettuale. Animato dalla forza viva della sua intelligenza spirituale, egli non ammetteva nessuna asserzione senza interrogarsi prima sul valore di questa asserzione. Sapeva che il pensiero non ha valenza al di fuori dell'idea di Dio, che quest'idea non è un oggetto fra tanti altri, bensì la Verità totale, e che l'aspirazione a questa Verità è costitutiva del nostro spirito.

L'illuminismo entrato insidiosamente nella nostra società ribadiva l'impegno critico della ragione e spingeva l'uomo a valersi della ragione e dei risultati che essa può conseguire nei vari campi d'indagine per migliorare la sua vita singola e associata. Oggi ne vediamo i risultati, assistiamo al dramma dell'umanesimo ateo che esso ha causato. Agli occhi di molti, infatti, Dio ha perso ogni importanza, anzi, è diventato il simbolo dell'estraneo, dell'importuno, quello che minaccia l'autonomia creativa dell'uomo. L'uomo, si proclama, entra in possesso di una libertà per cui è possibile agire senza dover rendere conto a nessuno[55]. La libertà si ritiene tanto più compiuta quanto più rifiuta ogni determinazione proveniente da fuori. Dio «è morto», proclamava Nietzsche, cioè scomparso dalla coscienza umana, la quale era l'unica sede della sua esistenza. In questa prospettiva l'intelligenza diventa la funzione di una volontà che dà origine ai suoi atti senza doversi sottomettere a qualsiasi ordine di essa. Così l'uomo si fa orizzonte della propria trascendenza, non per mezzo di una supposta infinità dello spirito, bensì mediante la volontà di assolutizzare la sua finitezza[56].

Fin dagli anni '40, il P. de Lubac si è confrontato con l'ateismo moderno nelle sue varie forme, socialista, intra-mondana, positivistica ecc. Lo ha fatto, però, non prima di tutto per confutarlo, anche se rifiutava decisamente i suoi sistemi, qualunque siano, ma per «salvare» i suoi seguaci. Per questo ha praticato il «discernimento degli

---

53 Citato in *Sur les chemins de Dieu,* 165 (ed. it., 148). «Nel concetto stesso vi è sempre qualcosa di più del concetto» (*ibid*., 111, [ed. it., 96]). «Al di qua di ogni dialettica e rappresentazione, il nostro spirito afferma già Colui che, raggiunto per la mediazione della dialettica e della rappresentazione, è al di là di ogni rappresentazione e di ogni dialettica» (*ibid.,* 134 [ed. it., 117]).

54 *Sur les chemins de Dieu,* 134 (ed. it., 117).

55 Cfr. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft,* III, § 125, G. Colli – M. Montinari (edd.), München 1999, 480-482 (ed. it., 129-130).

56 *Le Drame de l'humanisme athée*, in OC II, 51-52 (ed. it., 47).

spiriti»[57]. Questo lavoro di discernimento non si svolge prima di tutto per dimostrare la falsità di questi sistemi, egli osserva. «È vano voler tornare al di qua della critica. Ma occorre, mentre la si spinge a fondo, istituire inoltre la critica della critica»[58]. La critica al secondo grado alla quale ricorre si rivolge alle persone stesse alle quali è indirizzata, con lo scopo di farle tornare alla conoscenza intima delle cose di cui l'intelligenza umana è capace. «Se l'uomo sapesse rientrare in se stesso e vedersi con una vista ad un tempo acuta e sincera, una vista semplice e retta, non oserebbe più rifugiarsi in tutti gli alibi dell'analisi psicologica o sociologica. Non oserebbe più immaginare che nulla di ciò che non è il cambiamento del suo cuore da uno più Forte di lui, possa mai liberarlo»[59].

Dietro le teorie e le ideologie di ieri e di oggi il gesuita fiutava i «filtri» che i loro propugnatori portano ovunque con sé[60]. Chi assolutizza una singola verità cade in una forma o l'altra di dualismo. L'affermazione di un aspetto diventa opposizione all'altro. Laddove si accentua eccessivamente una delle due parti, di per sé complementari, di un complesso di valori, ci si lascia alle spalle la verità più grande facendo di un frammento l'assoluto. La crisi dell'intelligenza nel mondo contemporaneo, non si risolverà che con una fiducia rinnovata nello spirito e nella forza e nell'unità del vero. La Verità è di sua essenza «cattolica», «secondo il tutto». Soltanto uno spirito generoso e aperto alla trascendenza è capace di riconoscere la verità totale dell'uomo. Immanenza e trascendenza sono intimamente legate, ma la negazione dell'una o dell'altra ha intanto un significato diverso: «Il fautore dell'immanenza nega la trascendenza, mentre chi crede alla trascendenza non nega pertanto l'immanenza. Anzi, egli realizza sufficientemente l'idea della trascendenza per comprendere che essa implica necessariamente l'immanenza»[61]. Laddove attinge al focolare della sua intelligenza spirituale, l'uomo capisce che Dio «è l'Assoluto che lo fonda, è l'Amante che lo attira, è l'Aldilà che lo suscita, è l'Eterno che gli procura l'unico clima in cui respira»[62]. La «critica della critica» vuole richiamarlo a questa «terza dimensione» in cui egli trova non solo la sua profondità ma anche ciò da cui attinge il dinamismo delle sue azioni nel mondo.

57 *Paradoxes*, 92 (ed. it., 57).

58 *Paradoxes*, 79 (ed. it., 49).

59 *Paradoxes*, 102; cfr. 101 (ed. it., 64; cfr. 63).

60 *Paradoxes*, 76-77 (ed. it., 47).

61 *Sur les chemins de Dieu,* 112-113 (ed. it., 98).

62 *Le Drame,* 64 (ed. it., 57).

La teologia di sant'Agostino. Introduzione generale e riflessione trinitaria

Nello Cipriani
(Studia Ephemeridis Augustinianum 143) Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2015, 304 pp.

La teologia di sant'Agostino è da considerare a tutt'oggi un *locus theologicus*. A maggior ragione quando la riflessione trinitaria agostiniana è proposta dagli studiosi moderni come un memoriale attivo da cui scaturiscono degli incentivi per lo sviluppo teologico contemporaneo. E ciò non senza sforzo.

La stesura dei libri sulla Trinità era costata molta fatica ad Agostino stesso (cfr. *Ep.* 169, 1, 1) e studiarli è una sfida per ogni ricercatore serio che si avvicini al mistero con la modestia del linguaggio e della fede: «Ma la Trinità onnipotente, chi la comprenderà?» (*Conf.* 13, 11, 12).

Il *De Trinitate* è il risultato dell'intento arduo e audace di Agostino di unire il contenuto della fede alla contemplazione delle verità rivelate. L'esito di tale sforzo è riassunto nelle risposte alle questioni che riguardano la radice stessa del mistero trinitario, le operazioni divine *ad extra* e le proprietà personali dello Spirito Santo nella Trinità[1].

Nonostante la difficoltà dell'argomento, lo studio di Cipriani si prefigge di definire con maggiore esattezza il movimento interiore di Agostino che va dal desiderio di una maggiore riflessione sul dato rivelato all'aspirazione a descrivere la "forma" del mistero trinitario, con l'unico strumento disponibile, ossia il linguaggio umano.

Nella prima parte, *Introduzione generale* (pp. 15-94), l'autore propone una distinzione tra gli scritti teologici e filosofici di Agostino affermando che «è proprio la svolta epistemologica del presbiterato che ci autorizza a distinguere nella produzione letteraria di S. Agostino le opere filosofiche da quelle teologiche […]» (p. 27; cfr. p. 154).

In seguito percorre, con il dovuto rigore, le tracce fondamentali del pensiero teologico agostiniano, riassunte come teologia di servizio legata alle circostanze e ai destinatari, biblica e sapienziale, progressiva, dialogica e retorica.

---

[1] Cfr. A. Trapè, *Introduzione-Teologia*, in *Sant'Agostino. La Trinità*, a cura di A. Trapè – M. F. Sciacca (NBA 4), Roma 2003³, VIII.

È importante la menzione della struttura della teologia agostiniana basata sulla dialettica fede e ragione. L'autore sostiene, sulla scia di Giovanni Reale, che essa «può essere fatta rientrare nel cosiddetto circolo ermeneutico» (p. 6) seguendo l'ordine *intellege ut credas, crede ut intellegas* (*Serm.* 43, 9), spiegato da Agostino stesso con *intellege, ut credas, verbum meum; crede, ut intellegas, verbum Dei* (*ibid.*).

Lontano da qualsiasi approccio fideista nel processo conoscitivo del mistero ineffabile di Dio, l'autore mostra in modo efficace che il *credo ut intelligam,* espressione poi di sintesi anselmiana, «fu preceduto ed integrato dall'*intelligo ut credam*», cioè dalla ragionevolezza dell'atto di fede (p. 52)[2].

La problematica del *credere* e *intelligere* riceve una nuova luce anche con il chiarimento dei termini *scientia* e *sapientia* (pp. 54-94)[3].

Nella seconda parte, l'attenzione si concentra principalmente sulla riflessione trinitaria prima del *De Trinitate* (pp. 95-135) e, in seguito, sull'analisi del *De Trinitate* stesso (pp. 137-286).

Il desiderio di Agostino di conoscere Dio attraverso la ricerca progressiva è messo in evidenza in modo esemplare. Le opere precedenti la stesura del *De Trinitate* mostrano il crescente sviluppo della riflessione sulle proprietà delle Persone della Trinità. Da un lato Agostino insiste sull'unità della Trinità divina, dall'altro si preoccupa «di distinguere le persone divine, senza confonderle né separarle» (p. 100). Attraverso molti testi scelti e varie osservazioni pertinenti, l'autore mostra che proprio la preoccupazione di evitare gli opposti errori del sabellianesimo e dell'arianesimo, spinse Agostino «a cercare subito l'individuazione del *proprium* di ciascuna persona, per distinguerle l'una dall'altra senza separarle» (*ibid.*).

Quest'aspetto risalta principalmente nell'analisi del *De Trinitate*, dove l'autore si distacca dalle descrizioni parziali delle similitudini psicologiche, lette unicamente alla luce della dottrina di Plotino e di Mario Vittorino: «Dichiaro subito che uno dei compiti principali del presente studio sarà proprio quello di stabilire la funzione e il valore teologico delle similitudini psicologiche nella riflessione del *De Trinitate*, che, a mio parere, non è stato valutato nella giusta misura» (p. 138).

Cipriani mostra che le similitudini psicologiche non sono da intendere come vere e proprie analogie: «le tre facoltà della mente non corrispondono alle tre Persone divine» (p. 238, cfr. pp. 254-263). Esse non dicono qualcosa di definitivo sulla vita eterna e immutabile di Dio, non dissolvono il mistero e non lo sopprimono, ma sono da considerare la risposta ai *garruli ratiocinatores* i quali reclamavano la spiegazione razionale della fede trinitaria e disprezzavano il circolo ermeneutico agostiniano che

[2] Cfr. *Ep.* 120, 1, 3; *De Trin.* 15, 2, 2; E. TeSelle, *Crede ut intellegas*, in C. Mayer (ed.), *Augustinus-Lexikon*, vol. 2, Basel 1996-2002, 117-118.

[3] Cfr. B. Studer, *Augustinus. De Trinitate, Eine Einführung*, Paderborn 2005, 99-102.

iniziava dalla fede (*fides contemnentes initium*, pp. 147-148). Le similitudini piscologiche «non saranno di nessun aiuto per la conoscenza della Trinità se manca la fede» (p. 150).

Liberatala dalla tendenza all'identificazione delle analogie con il mistero stesso, l'autore salvaguarda la concezione interpersonale della Trinità, intesa come *communio*, *caritas, relatio*, *generatio*, *processio*, *opera ad extra indivisa.*

Lo studio di Cipriani ha il merito di aver analizzato il *De Trinitate* nell'ampio contesto della riflessione agostiniana, tenendo conto, nello stesso tempo, dei vari influssi filosofici e teologici, esaminati a loro volta con molta cura.

La capacità dell'autore di rileggere l'opera agostiniana, attraverso il confronto con i molti contributi scientifici a riguardo, corregge i punti di vista estranei al pensiero agostiniano, concentra l'attenzione del lettore sul filo rosso che fa da guida ai quindici libri del *De Trinitate* e ai concetti specifici che Agostino stesso intendeva spiegare e ricostruisce fedelmente la teologia del Santo, senza contaminarla. Ecco le qualità che fanno di questo studio uno strumento serio, valido ed estremamente utile per la comprensione della teologia agostiniana.

Damian Spataru

Il filosofo e il monsignore. Maritain e Montini, due intellettuali a confronto. Con testi inediti

Giorgio Campanini
EDB, Bologna 2015, 239 pp.

In questa raccolta di cinque saggi sul rapporto tra Maritain e Montini, pubblicati tra il 1982 e il 2003, Giorgio Campanini presenta un capitolo intero della sua autobiografia intellettuale, aggiungendone un'introduzione (pp. 15-31) e quattro «Annessi» (il primo, terzo e quarto di Montini e il secondo di Maritain), di cui il primo e il terzo sono ripubblicazioni di scritti difficilmente reperibili, mentre il secondo e il quarto presentano testi inediti (pp. 165-231). L'intenzione dell'autore, affermata nella Nota editoriale (pp. 5-7), è ricostruire «un importante capitolo della "storia delle idee" del Novecento» nell'«incidenza che esso ha avuto sulla cultura italiana» (p. 6; cfr. p. 31).

Nell'introduzione, Campanini evidenzia che il dialogo tra i due si incentrava sull'interpretazione culturale della modernità (pp. 19s.) e che, sebbene esistano importanti studi su questa «amicizia intellettuale» (22), tra cui vengono menzionati soprattutto l'opera di Viotto (pp. 22s.) e nelle note gli studi di Chenaux (p. 24 nota, p. 28 nota), ci sarebbero ancora alcuni punti da approfondire quali ad es. il contributo di Montini al «Codice di Camaldoli» (p. 23 nota). Al centro del proprio interesse, afferma l'autore, sta però l'indagine sull'«influsso che Maritain ha avuto su Montini in ordine al rinnovamento della società italiana» (p. 25), e quindi sul contributo di quest'ultimo, di cui viene premesso «Un breve profilo» (pp. 9-13), alla cultura italiana nei termini di «un possibile nuovo umanesimo» (p. 26) e di una «nuova "modernità"» (p. 28, titolo).

Nella parte principale del suo volume, Campanini descrive «tre fasi principali» (p. 39) dell'incidenza del pensiero maritainiano sulla cultura italiana: ad un interesse, da parte di quest'ultima, per lo «storico della filosofia, pensatore religioso, studioso di estetica» dal 1921 al 1935, seguì la «larga udienza della sua opera politica» dal 1936 al 1950, mentre la «riconsiderazione globale della sua opera» a partire dagli anni Sessanta si troverebbe tutt'ora in evoluzione (p. 39). Mentre all'inizio della seconda fase Maritain fu completamente arginato dal fascismo, che faceva scomparire le sue opere assieme a quelle di Bernanos, Mounier o Mauriac, con la traduzione italiana

di *Umanesimo integrale* del 1946 inizia il suo ingresso nella «nuova generazione cattolica» in Italia (pp. 45s.), e si crea «la più vasta [letteratura su Maritain] prodotta in ogni altro Paese straniero e forse più ampia di quella della stessa Francia» (pp. 47s.), nonostante l'«"ostracismo" ufficiale nei confronti di Maritain» condotto soprattutto da parte della Civiltà Cattolica (p. 49) a cui seguì, con la pubblicazione di *Paysan de la Garonne* nel 1966, un «ostracismo da sinistra» (p. 50). Alla domanda sui motivi del successo di Maritain in Italia, Campanini risponde con l'«insufficiente forza di attrazione» dello spiritualismo che subentrò dopo l'esaurirsi della «grande tradizione di pensiero dell'Ottocento», da un lato, e con il bisogno di avere un pensiero forte per le generazioni fuori dall'accademia, dall'altro (p. 52). Così la lettura maritainiana di Montini (pp. 56-61) si inserisce nel filone di quella condotta da De Gasperi (pp. 61-64), La Pira (pp. 65-68), Dossetti (pp. 68-73), Moro (pp. 73-76), che condividono l'intenzione di «recuperare la politica come *progettualità*» (p. 78). In questa breve rassegna, Campanini evidenzia con Pavan che di Maritain si sarebbe fatto soprattutto un «consumo politico» a scapito dello studio del suo pensiero teoretico (p. 77).

Nei primi tre capitoli del volume di Campanini si evince come la storia del pensiero maritainiano in Italia affronti la difficoltà di stabilire con precisione quanto i concetti della centralità della persona e della democrazia siano dovuti al suo influsso invece di appartenere piuttosto a «una sorta di *koinè* culturale» (p. 82); un peso rilevante viene assegnato comunque alla traduzione di *Nouvelle Chrétienté* da parte dell'Azione Fucina nel 1934 (p. 99). Il primo grande tema che Montini riprende da Maritain sarebbe, secondo Campanini, la continuità tra l'individualismo moderno, il suo plebiscitarismo rousseauiano e il «nuovo totalitarismo» descritta in *Tre riformatori*, per rendere impossibile la "cristianizzazione" del fascismo (pp. 89s.). Il secondo momento sarebbe il «tomismo aperto» a cui Maritain approdava dopo la sua interpretazione tomistica giovanile caratterizzata come «rigid[a]» (pp. 94, 93), fino a portarsi sempre di più verso una «*piena comprensione della modernità*» (p. 103), per superare infine persino la «*cultura della separatezza*» dei *Tre riformatori* Lutero, Cartesio e Rousseau (p. 107). La rivoluzione individualistica di questi *Tre riformatori* in campo religioso, filosofico e sociale doveva essere compresa e smascherata, sebbene Campanini reputi che oltre la linea generale Montini non abbia condiviso in tutto l'analisi di Maritain nella sua radicalità (p. 109), e che anzi con il cambiamento politico-sociale dopo il 1945 si sia allontanato progressivamente da *Tre riformatori* per identificarsi maggiormente con *Umanesimo integrale* (pp. 112s.). In quest'ultima opera maritainiana del 1936 e tradotta nel 1946, infatti, l'ateismo non appare più come l'esito necessario della modernità, ma soltanto come un'opzione, accanto a quella di una «nuova cristianità» (p. 118). Così Maritain si aprì ad un impegno cristiano nel mondo moderno che in *Tre riformatori* non sembrava pensabile. Pertanto negli anni Cinquanta Montini difese *Umanesimo integrale* e il suo autore dagli attacchi (p. 119), facendolo entrare nel messaggio del Concilio Vaticano II agli intellettuali (p. 123).

Di particolare interesse è il quarto capitolo in cui Campanini si pone la domanda «*in quale direzione* […] si è realmente esercitata l'influenza di Maritain [su Montini]» (p. 125), perché riguarda la «questione della modernità» nella Chiesa (126). Anche su questo aspetto Campanini sottolinea l'«amicizia intellettuale» di entrambi, in quanto come Maritain, anche Montini giungeva da una posizione di iniziale rifiuto ad un confronto senza paure con la modernità (p. 131), trovando nel filosofo in ogni momento una «*seria metodologia* per la lettura del complesso fenomeno della modernità» (p. 133). Con *Umanesimo integrale* entrambi giungevano ad una lettura positiva della modernità che comprese persino l'«ateismo marxista» come «denuncia dei limiti e delle colpe dei cristiani» (p. 135). Nel quinto ed ultimo capitolo, infine, Campanini racconta l'incontro diretto tra entrambi, l'uno come sostituto alla Segreteria di Stato vaticana, e l'altro come ambasciatore di Francia presso la Santa Sede.

Dopo gli «Annessi», un indice dei nomi (pp. 232-235) e l'indice generale (pp. 236-239) concludono questo studio ricco sia di informazioni storiche e biografiche, sia di riflessioni preziose sul rapporto tra Chiesa e modernità. Campanini è riuscito, attraverso la raccolta di saggi propri e la pubblicazioni di scritti rari o inediti, a "raccontare", con un capitolo storico della cultura italiana recente, una riflessione importante per l'oggi, in cui l'entusiasmo della cultura cristiana per la modernità spesso viene di nuovo soffocato dalla chiusura e dal rifiuto. Ricordare due personaggi così importanti del mondo cattolico del XX secolo, nel loro comune messaggio sia per la gerarchia sia per gli intellettuali, è il contributo di Campanini per ritrovare lo spirito del Concilio Vaticano II di fronte alle sfide attuali.

Markus Krienke

L'uomo e la donna nel disegno di Dio

Linda Pocher
Prefazione di Roberto Carelli, Elledici, Torino 2016, 96 pp.

L'Autrice, Figlia di Maria Ausiliatrice, affronta con coraggio e determinazione un tema scottante dell'attuale dibattito culturale nell'intento di liberare la riflessione dalle strettoie ideologiche in cui spesso è costretta. Il breve saggio, scritto con passione e competenza, si caratterizza per uno stile al contempo denso, incisivo e scorrevole, come rileva don Roberto Carelli nella Prefazione. L'approccio sintetico, pur lasciando spazio all'approfondimento di una grande varietà di soggetti connessi, permette di cogliere in una visione complessiva l'estrema ricchezza del tema trattato, la *differenza sessuale* come risorsa originaria dell'essere umano secondo il piano di Dio, destinata altresì a perpetuarsi nella sua piena realizzazione escatologica. Il pensiero si muove agilmente fra gli apporti della filosofia (in particolare di Edith Stein), della teologia (specialmente di Hans Urs von Balthasar) e del recente Magistero pontificio (soprattutto di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI). Ai dati di ragione, dunque, si coniuga con naturalezza la luce della Rivelazione. L'orizzonte della ricerca non si restringe a un interesse accademico, ma è formativo e pastorale.

Il lavoro si articola in quattro capitoli: tre sviluppano l'argomentazione vera e propria, mentre l'ultimo tenta di trarne conclusioni teoriche e pratiche. Il primo (*La dialettica dei sessi*) parte dalla riaffermazione della differenza sessuale come dato originario di per sé evidente, nel quale «sono racchiuse la promessa e la chiamata che, sole, possono dare senso pieno alla vita di ogni essere umano» (p. 9). Le tensioni storiche tra l'uomo e la donna mostrano come la distinzione dei sessi, a motivo di una dinamica di potere (soggezione-sopraffazione), sia stata spesso percepita come «luogo di coltura della disuguaglianza» (p. 10) piuttosto che come appello alla comunione. Le risposte teoriche a questo problema, capaci di orientare i comportamenti, si muovono in due sensi opposti. Una corrente trova la propria espressione paradigmatica in Friedrich Nietzsche: la differenza sessuale, come fatto di "natura" immodificabile, comporterebbe una disparità nell'essere che escluderebbe la libertà e l'uguaglianza dei diritti nelle relazioni tra uomo e donna, sebbene a quest'ultima,

proprio per questo, vada riservata indulgenza e compassione. L'altra corrente, oggi dominante, considera la differenza sessuale un fatto puramente culturale e, quindi, modificabile a piacimento. La parabola che conduce dal femminismo all'ideologia del *gender* riduce così la parità tra i sessi ad annullamento della differenza in nome di una libertà individuale spinta fino al delirio di onnipotenza, causa di gravi lacerazioni interiori e origine di situazioni esistenziali invivibili. La risposta biblica al problema individua nel peccato originale la causa prima del conflitto tra i sessi (cfr. Gn 3,16), distinti per volontà originaria del Creatore, e mostra al contempo la necessità di una redenzione del loro rapporto che lo liberi dall'alternativa tra natura e cultura. La differenza sessuale, ferita dal peccato, ha bisogno di ritrovare la sua naturale armonia nella dedizione reciproca; la relazione tra uomo e donna deve abbandonare la dialettica per trasformarsi in *dialogica*.

Il secondo capitolo (*Osservando l'esperienza umana: la differenza sessuale come* verità e libertà *dell'essere umano*), applicando uno "sguardo dal basso", muove alla ricerca del significato della differenza sessuale a partire dall'esperienza, ovvero con una riflessione sul piano della conoscenza naturale. Le polarità che costituiscono l'essere umano (anima-corpo, uomo-donna, individuo-comunità) rivelano, già a questo livello, un carattere *simbolico*, non nel senso di un rimando convenzionale ad altre realtà, ma nel senso di una vocazione a "tenersi bene insieme". Esse determinano l'essere umano in modo tale che «non si dà neppure *libertà* al di fuori della verità delle differenze che lo caratterizzano» (p. 23). La condizione storica e finita dell'esistenza umana la espone a una serie di drammatiche tensioni da cui non si può fare astrazione. Ciononostante il corpo dell'uomo, capace di parola, relazione e fecondità, porta in sé, in quanto *simbolo reale* della sua interiorità, una chiamata da realizzare di cui la differenza sessuale è parte integrante, rivelando in tale vocazione tutta la propria verità e bellezza. Essa è un primordiale e universale dato di esperienza sul piano biologico, psicologico e sociale; tutte le culture tendono a istituzionalizzarla a diversi livelli. La divisione dei ruoli, già riconosciuta dai racconti biblici della creazione, non va intesa come distinzione assoluta, ma come espressione di una diversa accentuazione di modi di essere e agire (del resto inseparabili anche nel singolo), che si esprime negli individui in grado e con intensità diversi. In particolare l'esperienza del venire al mondo, che accomuna tutti gli esseri umani, presuppone necessariamente una dualità che, grazie all'incontro tra due diversità, diventa ternaria: così le condizioni che caratterizzano l'unione tra l'uomo e la donna (lo *spazio vuoto* temuto da Nietzsche e l'*espropriazione dell'io* fraintesa dalla teorica del *gender* Judith Butler) «sono l'unico luogo in cui è possibile la creazione di qualcosa di nuovo, il luogo della fecondità, lo spazio del figlio» (p. 35).

A questo punto, alle obiezioni che vengono attualmente opposte alle considerazioni fin qui svolte l'Autrice tenta di fornire «una risposta coerente attraverso un esame spassionato della realtà, illuminato dalla Rivelazione» (p. 35). Le obiezioni

possibili si collocano in quattro ordini. Sul piano biologico, la teoria del *gender* si appella alle disfunzioni e malformazioni relative al sesso, le quali tuttavia, essendo anomalie, non rientrano nella definizione della differenza sessuale. Sul piano psicologico, analogamente, i disturbi di identità e di orientamento affettivo rappresentano delle eccezioni, sia pure multiformi, che condannano l'individuo alla sterilità e alla solitudine. Sul piano tecnologico, la possibilità pratica di separare la sessualità dalla procreazione, avendo rapporti sessuali senza concepire o, viceversa, concependo senza avere rapporti, riduce l'essere umano a oggetto in nome di un'idea perversa di libertà assoluta e di una concezione distorta dell'amore. Sul piano culturale, infine, l'ideologia femminista ha provocato un'inversione del rapporto tra Sacra Scrittura e cultura: è ormai la seconda a giudicare la prima, piuttosto che la prima, in quanto attestazione scritta della Rivelazione divina, a valutare tutte le culture umane. Ancora una volta, in conclusione, bisogna ammettere che le delusioni e le sofferenze legate alla differenza sessuale, con la promessa che porta in sé, sono dovute al peccato (ossia al rifiuto di dipendere da Dio, che ha esposto l'uomo alla disgregazione, pur senza estinguere la sua intima tensione all'unità) e invocano una redenzione, d'altronde già preannunciata fin dall'inizio (cfr. Gn 3,15).

Nel terzo capitolo (*Alla luce della rivelazione cristiana: la redenzione avviene nella differenza sessuale*), mediante uno "sguardo dall'alto" – ovvero in un'ottica soprannaturale – si delinea la soluzione del dramma. Nel mistero di Cristo, Verbo incarnato, il fondamento eterno del reale si è fatto fenomeno storico esperibile; grazie a lui è ormai superata l'alternativa tra mito atemporale e astrazione razionalistica. In lui, in quanto *universale concretum*, la verità svela la sua *forma simbolica*, le polarità dell'esistenza umana sono riconciliate, l'uomo è ricondotto a Dio e tutto è ricapitolato. Incarnatosi per essere il *nuovo Adamo*, Cristo è naturalmente maschio, ma associa a sé la nuova Eva. Anche nella dinamica della Redenzione, articolata in tre tappe (incarnazione, croce e glorificazione), la differenza sessuale mantiene dunque la sua rilevanza, manifestando anzi la sua perennità e il suo pieno significato. La riflessione prende le mosse dall'ultima tappa (Ascensione e Assunzione) per mostrare come il maschile e il femminile, *appartenenti ontologicamente alla creazione*, siano «destinati a *perdurare oltre il tempo presente*, evidentemente in una forma trasfigurata»[1]. Nel compimento eterno della nuova coppia archetipica formata da Gesù e Maria, l'intelligenza analogica scopre il paradigma del rapporto tra l'uomo e la donna, tra il Creatore e la creatura, tra Cristo e la Chiesa. Maria, come rappresentante della creazione e personificazione della Chiesa, detiene una missione permanente nel processo della nostra assunzione nella vita trinitaria.

In virtù dell'Immacolata Concezione la Vergine è, nella sua stessa persona e nel

[1] Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, Città del Vaticano 2008 (citato a p. 51).

suo consenso senza riserve, la risposta che Dio attendeva dalla creazione, una risposta unica e al tempo stesso esemplare per l'umanità in generale e per la donna in particolare. La sua obbedienza porta al culmine le possibilità della libertà umana e ripara la disobbedienza di Eva, mostrando così la perfezione "femminile" cui è chiamata la creatura in rapporto all'agire "maschile" del Creatore. Nella sua cooperazione alla Redenzione, mediante una serie di *sì* reiterati, ma già contenuti nel *fiat*, Maria si rivela inoltre, sebbene a un livello superiore, il vero *aiuto* e complemento dell'uomo-Cristo, quell'*adiutorium simile* che è la donna secondo la volontà creatrice di Dio (cfr. Gn 2,18). Nella rigenerazione soprannaturale degli uomini ella appare come *madre e sposa* del Verbo, in una relazione di sponsalità verginale che fa di lei la Madre dei credenti ed è «il criterio di verifica di ogni tipo di amore» (p. 63). La Croce, cui Maria è inseparabilmente associata, risulta la piena rivelazione dell'amore trinitario, quel dono totale di sé in cui vengono a coincidere, in Dio, l'unità e la distinzione, l'espropriazione e l'appropriazione. La differenza sessuale, in questa luce, è una manifestazione creata di quel mistero che è la Trinità stessa.

Nell'ultimo capitolo (*Conclusioni teoriche e prospettive pratiche*) il concetto di *reciprocità asimmetrica*, richiamato costantemente lungo tutta la trattazione, è presentato come chiave sintetica della riflessione, grazie ai nessi analogici che permette di stabilire a diversi livelli (trinitario, cristologico-mariologico e antropologico). Da questo principio sono tratte alcune conclusioni intese a orientare la vita: dal punto di vista ontologico, l'irriducibile distinzione dei sessi è condizione di possibilità della loro relazione; dal punto di vista etico, l'umiltà e l'obbedienza sono indicate come le virtù necessarie, rispettivamente, all'uomo e alla donna per realizzare la propria missione, pur riguardandoli entrambi con accentuazioni diverse; dal punto di vista ecclesiale, i vari stati di vita manifestano un'interdipendenza (che non è interscambiabilità dei ruoli) esemplata sull'armonica integrazione delle funzioni di Pietro e di Maria nella Chiesa nascente. La reciprocità asimmetrica è criterio della fecondità, sia fisica che spirituale, dell'amore, come è evidente nell'esperienza dei santi, i quali «testimoniano con la vita la realizzazione piena della loro identità sessuale a imitazione di Gesù e di Maria, secondo il disegno del Padre» (p. 73). Il lavoro si chiude con tre appendici: una proposta di preghiera e riflessione (breve percorso di esercizi spirituali per il superamento delle ferite affettive); una serie eterogenea di *testimoni della bontà della differenza sessuale*; una sinossi (redatta da Michaela Pitterová) degli sviluppi legislativi circa le "unioni" tra persone dello stesso sesso in diversi Paesi del mondo.

Per concludere, qualche rilievo critico. Il concetto di *reciprocità asimmetrica*, vista la sua centralità, meritava di essere definito con precisione, piuttosto che dato per acquisito. Le osservazioni sulla perennità della differenza sessuale vanno inquadrate nella prospettiva escatologica del *neque nubent neque nubentur* (Mt 22,30) propria della vita celeste, nella quale cesserà – in quanto non più necessaria – la collaborazione tra i sessi, sia per la generazione naturale che per la rigenerazione soprannaturale.

Le citazioni di Coda e von Balthasar che applicano alle relazioni trinitarie i concetti di *kenosi* e di *morte*, sia pure in una loro «elevazione analogica»[2], meritano una netta censura, in quanto non si può spingere l'analogia fino alla contraddizione, facendo entrare in Dio ciò che è effetto del peccato umano. Nella Trinità il massimo di espropriazione coincide con il massimo di appropriazione, in quanto costituisce le tre Persone come relazioni sussistenti; ciò è possibile, ovviamente, solo in Dio, in virtù della semplicità della sostanza divina. Il termine *differenza*, di conseguenza, non può essere usato univocamente in rapporto a Dio e all'uomo, come invece sembra fare l'Autrice: le differenze tra enti creati sono dovute al diverso grado o modo di partecipazione dell'Essere; nella Trinità, invece, ci sono distinzioni, ma non differenze. Anche l'applicazione balthasariana di qualità maschili o femminili alle Persone divine (sia pure in prospettiva analogica, senza proiezioni mitologiche della sessualità nella divinità) esige riserva e cautela[3]. Sarebbe stato utile, invece, integrare l'argomentazione con le acute riflessioni svolte in proposito da Louis Bouyer nel suo saggio mariologico *Le trône de la Sagesse*[4], nonché con gli interessanti contributi della teologia medievale su Maria come *adiutorium simile*. In generale si può osservare che, in questo come in altri temi dell'attuale dibattito, l'orientamento antropocentrico, concentrato sulla piena realizzazione dell'essere umano, ha bisogno di essere completato con un orientamento teocentrico, rivolto alla glorificazione di Dio. Solo muovendosi nei due sensi, infatti, la riflessione sull'uomo e sul suo destino può acquisire tutta la sua dimensione.

Giorgio Ghio

2 P. Coda, *Per un'ontologia trinitaria della persona*, in Sophia 1 (2009) 144-158 (154); cfr. H. U. von Balthasar, *Teodrammatica*, Milano 1982-1995, V, 71-72.

3 Cfr. H. U. von Balthasar, *Teodrammatica*, V, 78.

4 L. Bouyer, *Le trône de la Sagesse. Essai sur la signification du culte marial*, Paris 1957 (2012); cfr. Alberto Magno (*inter opera*), *Mariale*, qq. 29.145.148.150: Borgnet, XXXVII, 60-63.204-206.211-214.216-220.

L'università oggi e le sue sfide. Studi in onore di mons. Enrico Dal Covolo

Francesco Alfieri – Mirko Integlia (eds.)
Morcelliana, Brescia 2015, 381 pp.

Il volume si articola in diciannove contributi eterogenei, non tutti originali, di consistenza molto varia (con una media di quasi diciotto pagine), ripartiti in tre parti. Tutti gli autori, tranne gli ultimi due, sono – o sono stati – impegnati a livello accademico, prevalentemente in facoltà pontificie (sei alla Pontificia Università Lateranense), ma anche in università statali (altri sei). Le competenze abbracciano l'ambito filosofico (per otto di essi), pedagogico-formativo (per quattro), teologico (per due), biblico, patristico, etico, comunicativo e pastorale (uno per ogni campo). I sessi sono equamente rappresentati da dieci uomini (con una prevalenza nella prima parte) e nove donne (con una prevalenza nella seconda). Tra i primi si annoverano due cardinali, due vescovi, due sacerdoti e quattro docenti universitari; tra le seconde sei docenti, mentre le tre rimanenti svolgono attività in rapporto con l'insegnamento e la ricerca. Quanto all'orientamento culturale, sei sono studiosi della corrente fenomenologica, due si ispirano al personalismo e due anche al pensiero ebraico. Tra le fonti di studio, oltre al Magistero pontificio recente (da Giovanni Paolo II in poi), un posto notevole è occupato dai fenomenologi (la Stein *in primis*), ma sono presenti anche Newman, Maritain, Guardini, Lévinas e Buber.

La prima parte (*La responsabilità e la fatica di ripensare l'università*) raccoglie gli interventi più autorevoli, miranti a dare una motivazione allo sforzo sollecitato dall'urgente necessità indicata nell'*Introduzione* come scopo del libro: affrontare l'emergenza educativa in rapporto al mondo universitario, corresponsabile della formazione integrale della persona. In rapporto a questo processo, monsignor Dal Covolo riafferma in apertura l'imprescindibile ruolo di scuola e università in una società "liquida" e complessa segnata dal nichilismo, riportando al centro una relazione educativa personalistica fondata sulla collaborazione e sulla fiducia nella ragione. Rispetto ai caratteri della comunicazione in questo ambito, il cardinal Ravasi pone quindi in evidenza una serie di polarità: forma/mezzo e contenuto, informazione e pensiero, rischi e potenzialità della comunicazione virtuale, mistero e tecnica (nell'articolazio-

ne di tradizione, attualizzazione e simbolo), *paideia* e fede (nella tensione tra fedeltà, linguaggio e ascolto/silenzio). Il cardinal Scola, raccogliendo i suggerimenti del magistero di papa Francesco, evoca un'università "in uscita" intesa come *comunità di discepoli missionari* e famiglia ecclesiale votata a una crescita integrata della vita cristiana per una "cultura dell'incontro".

Scendendo sul terreno del vissuto, monsignor Santoro riflette sul compito dell'educatore di responsabilizzare i giovani nella tensione e adesione alla verità in contrapposizione a quel clima di indifferenza, scetticismo nichilistico e riduzione antropologica da cui è scaturita la crisi educativa; in chiave giussaniana, egli propone una formazione integrale come ricerca di significato e condivisione di quanto trovato in un clima di libertà intellettuale e in vista di una piena autorealizzazione. La crisi delle tradizionali agenzie educative è per monsignor Viganò una "crisi nella crisi"; tra scristianizzazione e ripresa del "sacro", relativismo e ricerca di identità, lo "sfasamento antropologico", all'epoca della rivoluzione digitale, va di pari passo con un'evasione telematica che può risolversi in una fusione di reale e virtuale; di qui la necessità di una formazione che insegni ad "abitare" responsabilmente i *digital media*, anche a scopo di evangelizzazione. Come indicato da Francesco Alfieri, nella concreta realtà accademica bisogna però fare i conti con le "leggi non scritte" dell'università (potere, scambi, interessi…), le quali, insieme ai fattori economici, limitano la libertà del ricercatore e ne condizionano la responsabilità etica, così determinanti a motivo del legame tra ricerca e vita, pensiero e azione, cultura e dialogo.

Nella seconda parte (*Verso una nuova idea di università*) vengono indicate delle piste per un possibile rinnovamento che risponda alle sfide del nostro tempo. Secondo Angela Ales Bello è anzitutto necessario, mediante l'antropologia filosofica, fornire un quadro di riferimento che, in base alla tradizionale visione tripartita dell'uomo (spirito, anima e corpo), collochi l'attività intellettuale in rapporto con la società e permetta di cogliere, con un'apertura alla dimensione religiosa, il primato della *sapienza* nel suo intreccio con la *cultura*. Per Paola Ricci Sindoni lo smarrimento attuale, acuito dall'estrema specializzazione delle discipline, richiede una ricerca della verità orientata al bene della persona e una tensione all'unità del sapere sostenuta dalla fede e dalla comunione. Riccardo Pagano, di fronte al bivio tra frammentazione individualistica e realizzazione neoumanistica, sulla scorta di una concezione della persona come *kairós* propone una *pedagogia ermeneutica* quale educazione a scelte autentiche fondate sui valori. Insistendo sul carattere relazionale della formazione, Leonardo Messinese passa in rassegna quattro dimensioni oggi problematiche: la crisi dell'autorità, il mutato rapporto con la verità, la rivoluzione digitale e le "passioni tristi" dei giovani; a livello educativo, tutto ciò reclama l'instaurazione di una relazione terapeutica tra docente e discente.

Per un ritorno all'unità del sapere nel dialogo tra fede e ragione (promosso da Benedetto XVI), Daniela Verducci ravvisa la necessità di una visione metafisica uni-

versale e unificante, ritenendo di poterla identificare nella *filosofia della vita* di Anna-Teresa Tymieniecka. Dal bisogno, proprio dell'essere umano, di una formazione integrale che ne favorisca l'unificazione e la crescita nella relazione derivano per Anna Maria Pezzella esigenze e compiti della missione di educatore, che l'università deve sostenere mediante l'interazione e integrazione delle discipline. Di fronte al disorientamento tragico dell'era digitale e alla conseguente necessità di educare le coscienze a un *pensiero esperiente*, Francesca Nodari, sulla scia di Lévinas, riflette sull'insegnamento quale essenza del linguaggio, sulla sua natura religiosa e sulla fecondità della parola di verità del maestro-testimone. Per Luca Valera l'educazione, essendo un'uscita da sé che avviene nella libertà in vista di un'esperienza in un ambiente di relazioni e valori, è un processo di costruzione dell'io inseparabile dall'acquisizione delle virtù.

La steiniana *comprensione vivente* dell'uomo, essere educabile per natura, quale fondamento della *Bildung* consente ad Adriana Schiedi un recupero dell'ontologia come principio della prassi nel quadro di un'antropologia personalistica e fenomenologica posta a base della pedagogia; di qui, come orientamento per l'università in crisi, il richiamo alla centralità della persona e della sua formazione all'interno di una comunità educante e la visione, moralmente impegnativa, del docente come mediatore empatico e guida competente. Sulla necessità di una relazione testimoniale ritorna Flavia Silli, che ribadisce l'importanza della metafisica, della teologia e del personalismo nel compito di rifondare in modo plausibile la dignità della persona e una concezione unitaria del sapere in risposta al culturalismo del "pensiero debole" e dell'ideologia *gender*. Mettendo in dialogo Newman e la Stein, infine, Patrizia Manganaro prospetta la via verso una sintesi filosofico-teologica che, quale chiave del sapere universale, consenta di *formare l'anima* per una conoscenza performativa.

La terza parte del volume (*Alcune sfide ci attendono*) mette a fuoco delle questioni operative legate agli ambienti formativi. Anna Monia Alfieri, ricordata l'importanza dell'alleanza educativa tra Stato e famiglia, si appella a una reale libertà di istruzione (teoricamente riconosciuta in Italia, ma non attuata nei fatti) in vista di una scuola pubblica con una pluralità di soggetti secondo il principio di sussidiarietà. Padre Paolo Quaranta riporta invece la propria esperienza in quella che qualifica una "nuova periferia" e si interroga sulle vie da percorrere nelle difficoltà connesse all'ardua missione di cappellano universitario: operare in rete, unire conoscenza e amore, rispondere alla sete di senso.

In conclusione, si può anzitutto osservare che un contributo finale di sintesi avrebbe ben completato l'opera, coordinando una molteplicità di spunti e suggerimenti che si possono fondamentalmente ricondurre a una matrice di pensiero comune. Riguardo alla scelta di quest'ultima, poi, ci si chiede se un quadro metafisico di impianto personalistico e fenomenologico non potrebbe trarre decisivo vantaggio da un più deciso recupero della prospettiva realista tradizionale. Questa carenza si

fa avvertire in modo particolarmente imbarazzante nell'assenza di una definizione adeguata del concetto di *persona* (su cui, peraltro, ci si appoggia di continuo), fatto – questo – che rischia di offrire una base troppo debole al discorso e di compromettere la tenuta di qualsiasi sviluppo. L'affermazione di Dal Covolo secondo cui «la persona umana è relazione» (p. 12), più volte ripresa da altri autori (pp. 145. 229. 318), senza ulteriori specificazioni si presta del resto a gravi equivoci: com'è noto, di pure relazioni (sussistenti) si può parlare solo per le Persone divine, non per soggetti individuali composti di spirito e materia, quindi liberi, ragionevoli e *in* relazione, ma incapaci per costituzione di una completa comunicazione di sé.

Alla precarietà dell'impostazione metafisica si congiunge un prevalente orizzontalismo di prospettive: la *realizzazione della persona*, ripetutamente indicata come scopo dell'educazione, sembra limitata al livello puramente intramondano; non si accenna mai al fine ultimo dell'uomo (ossia alla sua vocazione eterna), cosa che non può non meravigliare da parte di autori credenti e impegnati in strutture formative della Chiesa Cattolica. Il fatto che sia diventato estremamente arduo parlarne negli ambienti accademici civili è a nostro avviso una ragione in più per tentare di forzare quel ripiegamento immanentistico che, in definitiva, priva di fondamento e di sbocco l'intera impresa educativa. Tanto più sorprende che, nell'intervento di un Pastore (pp. 53-70), non sia mai evocato Dio come orizzonte di senso, a vantaggio di una centralità dell'io a cui la fede sembra funzionale. Sia pure incidentalmente e da parte di un laico, anzi, Dio parrebbe identificato con un non meglio definito «*Noi* universale» (p. 143).

La frequente latitanza sul fronte dell'assoluto e dell'eterno, così come una sfuggente ambiguità in riferimento a questioni morali oggi decisive, è uno dei principali motivi della diffidenza e del disinteresse, da parte della gioventù, nei confronti delle proposte formative cattoliche. È comunque notevole il tentativo di aprire un dialogo circa un'urgenza sempre più impellente su una base il più possibile condivisibile da tutti gli operatori dell'università e della formazione giovanile.

Giorgio Ghio

Finito di stampare
nel mese di ottobre 2017
da Reggiani Arti Grafiche - Brezzo di Bedero (Varese)

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

2
Anno XXII
giugno 2017

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

RTLu 2/2017

Editoriale

Manfred Hauke, *500 anni dopo la Riforma protestante* 323

Articoli

Manfred Hauke, *La dottrina della giustificazione di Lutero è cattolica? Osservazioni per il dialogo ecumenico sulla dottrina della giustificazione* 327

Harm Klueting, *La Réforme protestante et les biens ecclésiastiques. La suppression des monastères et l'utilisation des biens des ordres monastiques dans les pays protestants du Saint-Empire Romain Germanique du XVIe siècle* 355

Giulio Mercati, *Nascita, evoluzione e uso del* Kirchenlied*: tra il modello cattolico e le istanze del canto comunitario* 371

Paolo de Petris, *The Providence of God and the hypostasis of evil in Calvin's theology* 397

Ciro Punzo, *Riflessioni canonistiche in materia di "stabilità" familiare, secondo i recenti orientamenti giurisprudenziali* 419

Marcello Fidanzio – Marco De Pietri – Alessandro Maifredi – Benedetta Torrini, *Campagna di scavi ISCAB-FTL e USI alla grotta 11Q di Qumran, marzo 2017* 437

Contributi

Anton Ziegenaus, *Luthers Schriftkanon* 467

Simona Negruzzo, *Il modello Lutero. A proposito dell'opera di Giacomo Moronessa (1555)* 477

Iulian Faraoanu, *Senso teologico ed esortativo del simbolismo delle vesti nell'Apocalisse* . . 491

Miscellanea

Ettore Malnati, *Vocazione e missione del laico oggi* 503

Recensioni

Carlo Lorenzo Rossetti, *La pienezza di Cristo. Verità, comunione e adorazione. Saggio sulla cattolicità della Chiesa* (Stanislaw Mycek) 517

Martie Dieperink, *Luther en Rome. Een oecumenische visio op het conflict Rome-Reformatie* (Manfred Hauke) 521

Antonio Livi, *Le leggi del pensiero. Come la verità viene al soggetto* (Samuele Pinna) 525

Editoriale
500 anni dopo la Riforma protestante

Manfred Hauke

Il 31 ottobre 1517 segna l'inizio della diffusione di 95 tesi sulle indulgenze da parte di *Martin Lutero* e viene comunemente caratterizzato come l'inizio della Riforma protestante. Il 500° anniversario di quest'evento ha suscitato una grande attenzione sia da parte delle confessioni cristiane sia da parte del pubblico massmediatico. La divisione della cristianità in Occidente, che trova le sue radici negli sviluppi storici attorno al 1517, ha le sue conseguenze fino al tempo presente e costituisce una sfida di fronte alla volontà di Gesù Cristo «che tutti siano uno come tu, Padre, in me e io in te, affinché siano anch'essi in noi, così che il mondo creda che tu mi hai mandato» (Gv 17,21). Una buona parte dei testi nel presente numero della nostra rivista raccoglie questa sfida per proporre alcune riflessioni storiche e sistematiche.

Il tema della giustificazione

Il nocciolo dottrinale della controversia tra cattolici e protestanti sta nel tema della giustificazione, oggetto di ampi dibattiti negli ultimi decenni. Il punto di partenza è la domanda esistenziale di Lutero: «Come posso trovare un Dio clemente?» (*Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?*). Secondo il riformatore tedesco, l'uomo viene giustificato davanti a Dio soltanto attraverso la fede (indipendentemente dalle opere di carità) e attraverso la grazia. L'accordo di Augusta del 31 ottobre 1999, firmato da rappresentanti della Federazione Luterana Mondiale e della Chiesa Cattolica, lascia aperta la questione se la dottrina della giustificazione in Lutero sia cattolica o meno. L'articolo di chi scrive è intitolato: *La dottrina della giustificazione di Lutero è cattolica? Osservazioni per il dialogo ecumenico sulla dottrina della giustificazione*. Lo studio offre uno sguardo sul pensiero di Lutero e sulle principali tappe del dialogo ecumenico a tale riguardo. Segue una rassegna sul *Decreto sulla giustificazione* del Concilio di

Trento che presuppone l'esame delle affermazioni di Lutero. Infine vi è un bilancio critico della discussione in rapporto all'accordo di Augusta del 1999.

Aspetti economici

La storia della Chiesa non consiste soltanto nello sviluppo delle idee, ma anche di realtà finanziarie ed economiche molto terrene. Ciò è evidente nell'utilizzo delle indulgenze per un'impresa finanziaria internazionale al fine di costruire di nuovo la Basilica di San Pietro in Vaticano, ma anche negli interessi economici di chi si è fatto protagonista della Riforma protestante. Quest'ultimo punto, meno noto nella consapevolezza media dei credenti e dei teologi, viene messo in luce da *Harm Klueting*, professore di Storia ecclesiastica, in un articolo in lingua francese che riguarda *La Riforma protestante e i beni ecclesiastici: la soppressione dei monasteri e l'utilizzo dei beni degli ordini monastici nei paesi protestanti del Santo Impero Romano Germanico del sec. XVI*. Klueting considera le somiglianze tra la secolarizzazione in Francia, durante la rivoluzione, e quella in Germania, del 1803, con la soppressione o l'abolizione dei monasteri nel tempo della Riforma protestante durante il XVI secolo. Al centro sta la soppressione dei monasteri da parte dei principi protestanti e l'utilizzazione dei beni degli ordini monastici in alcuni territori scelti, ma anche il tentativo di Melantone di giustificare tali interventi. Dal punto di vista dei protestanti, la soppressione dei monasteri nel XVI secolo non era una secolarizzazione come nel 1803; dal punto di vista cattolico, si trattava invece proprio di questo.

La musica, il Canone biblico e la ricezione del riformatore tedesco

L'articolo del musicologo *Giulio Mercati* si dedica a *Nascita, evoluzione e uso del* Kirchenlied: *tra il modello cattolico e le istanze del canto comunitario*. L'autore tratta del canto ecclesiale che prende lo spunto dal talento musicale di Lutero. La musica luterana accoglie in parte l'eredità della tradizione cattolica, ma anche l'inclinazione personale dei vari compositori. Uno sguardo particolare viene dato alla musica di Johann Sebastian Bach nel suo *Libretto sull'organo* (*Orgelbüchlein*).

Due altri contributi si occupano ancora di Lutero. *Anton Ziegenaus*, professore emerito di Dogmatica e specialista sulla storia del Canone biblico, espone brevemente la posizione di Lutero sul Canone: *Luthers Schriftkanon*. Il riformatore tedesco rifiuta gli scritti deuterocanonici perché accoglie un'interpretazione ermeneutica er-

ronea di Eusebio di Cesarea e di Girolamo, il quale a sua volta interpreta falsamente un'affermazione di Melitone di Sardi. Nella Chiesa antica, invece, anche gli scritti deuterocanonici fanno parte del Canone delle Sacre Scritture. Chi li rifiuta, distrugge la coesione organica della storia salvifica. La rinnegazione di alcuni scritti del Nuovo Testamento manifesta un approccio soggettivista che si separa dalla Tradizione della Chiesa e dissolve dall'interno l'importanza della Sacra Scrittura.

Simona Negruzzo, professore di Storia moderna e Storia della Chiesa, presenta una figura oggi quasi sconosciuta: *Il modello Lutero. A proposito dell'opera di Giacomo Moronessa (1555)*. Moronessa ha scritto il primo trattato in italiano contro Lutero. L'autrice ricostruisce la controversa figura dell'autore e analizza il suo testo, teso a mostrare Lutero come precursore dell'Anticristo. Moronessa preferiva gli attacchi personali al confronto delle idee; il suo scritto venne messo all'indice nel 1557.

È interessante vedere, sulla figura di Lutero, l'opera recente della teologa olandese riformata *Martie Dieperink*, presentata dalla recensione del sottoscritto (*Lutero e Roma. Una visione ecumenica sul conflitto Roma-Riforma*).

La divina Provvidenza nella teologia di Calvino

Mentre la maggior parte dei testi riguardanti il 500° anniversario della Riforma protestante mettono a fuoco l'eredità teologica, economica e culturale di Lutero, lo studio del pastore e professore riformato *Paolo de Petris* coinvolge, in lingua inglese, la figura di Giovanni Calvino, il riformatore di Ginevra: *La Provvidenza di Dio e l'ipostasi del male nella teologia di Calvino*. L'autore affronta un tema sistematico condivisibile tra cattolici e protestanti. Calvino si pone la questione della "giustificazione" di Dio di fronte alla realtà terribile del male (la "teodicea"). Il contributo del riformatore svizzero è stato spesso ignorato a causa dell'ipotesi secondo cui questo tema fosse piuttosto un problema posteriore dell'epoca moderna. De Petris, invece, mostra che la divina Provvidenza costituisce per Calvino un elemento fondamentale per difendere la giustizia di Dio.

Dai Patti Lateranensi alle vesti apocalittiche

Al di là del punto principale dei 500 anni della Riforma protestante, il nostro numero presenta anche altri temi:

Ciro Punzo, dottore di ricerca in Diritto Canonico, si occupa di un tema familiare dal punto di vista giuridico: *Riflessioni canonistiche in materia di "stabilità" familiare, secondo i recenti orientamenti giurisprudenziali*. Quando si tratta del riconoscimento

statale in Italia di una sentenza ecclesiastica riguardante la nullità matrimoniale, ci si trova oggi al centro di una spirale giurisprudenziale che coinvolge termini come "famiglia stabile", "maggiore discrezione dei giudici" e "legge pubblica flessibile". Queste espressioni confondono la certezza del diritto. L'autore propone di riscoprire ed applicare i dettami dei Patti Lateranensi.

Il biblista romeno *Iulian Faraoanu* si dedica ad un particolare del libro conclusivo della Sacra Scrittura, pieno di simboli suggestivi: *Senso teologico ed esortativo del simbolismo delle vesti nell'Apocalisse*. L'esame dei testi conduce a riflessioni sul significato escatologico, ecclesiologico ed esortativo della categoria simbolica del vestito. Il simbolismo antropologico aiuta i cristiani a schierarsi con Cristo per essere vincitori e ricevere la ricompensa escatologica.

Mons. *Ettore Malnati*, Vicario per il Laicato e la Cultura nella diocesi di Trieste oltre che professore di Teologia sistematica, ci offre una riflessione pastorale sul tema *Vocazione e missione del laico oggi*. Partendo dai documenti del Vaticano II fino alla *Evangelii Gaudium* di Papa Francesco, Malnati mette in rilievo le basi teologiche del laicato e la chiamata a seguire Cristo, attraverso l'esempio del Buon Samaritano.

Il rapporto scientifico sugli scavi della FTL e dell'USI a Qumran

Siamo particolarmente felici di poter offrire nel nostro numero il frutto di una ricerca archeologica, svolta in una collaborazione interdisciplinare dai ricercatori *Marcello Fidanzio*, *Marco De Pietri*, *Alessandro Maifredi* e *Benedetta Torrini*: *Campagna di scavi ISCAB-FTL e USI alla grotta 11Q di Qumran, marzo 2017*. L'articolo presenta l'esito degli scavi alla grotta 11Q di Qumran realizzati dall'Istituto di cultura e archeologia delle terre bibliche della Facoltà di Teologia di Lugano (ISCAB FTL) e dall'Università della Svizzera Italiana (USI). Il progetto è nato all'interno di un più ampio programma di ricerca, il cui scopo è produrre il rapporto finale (*final report*) sugli scavi nelle grotte dell'area di Qumran. La campagna di scavi del marzo 2017, completata da indagini speleologiche e geologiche, ha potuto approfondire i risultati delle precedenti indagini archeologiche della medesima grotta (1956, 1988, 1991). Il rapporto è arricchito da una documentazione fotografica della ricerca. La pubblicazione s'inserisce felicemente nei festeggiamenti in occasione del 25° della Facoltà di Teologia (2017-2018).

La dottrina della giustificazione di Lutero è cattolica?
Osservazioni per il dialogo ecumenico sulla dottrina della giustificazione

Manfred Hauke*

1. Importanza del tema

Al centro della teologia di Martin Lutero si trova senza dubbio la dottrina della giustificazione per sola fede e per sola grazia[1]. Ciò diventa chiarissimo negli *Articoli di Smalcalda* (1537), che sono considerati il suo testamento teologico e appartengono agli scritti confessionali luterani raccolti nel 1580 nel *Liber concordiae*[2]. L'"articolo-principe", in rapporto alla redenzione in Gesù Cristo, è la giustificazione del peccatore per grazia unicamente mediante Cristo e mediante la fede. «Su questo articolo non si può cedere né venir meno in nulla […] e su questo articolo si fonda tutto ciò che noi insegniamo e viviamo contro il papa, il diavolo e il mondo. Perciò dobbiamo esserne assolutamente certi e non ci è permesso dubitarne. Altrimenti tutto è perduto, e il papa e il diavolo e tutto ha ancora, contro di noi, la vittoria e il diritto»[3].

---

* Professore ordinario di Dogmatica presso la Facoltà di Teologia di Lugano; e-mail: manfred.hauke@teologialugano.ch. Pubblicazioni scientifiche: www.manfred-hauke.de. Il presente saggio è la traduzione aggiornata dell'articolo apparso in tedesco *Ist Luthers Lehre von der Rechtfertigung katholisch? Anmerkungen zur ökumenischen Diskussion über die Rechtfertigung*, in Theologisches 46 (2016) 249-274 = Reinhard Dörner (ed.), *„Ist denn Christus zerteilt?" (1 Kor 1,13). Kirchenspaltung – (k)ein Anlass zum Feiern*, Verlag Kardinal-von-Galen-Kreis e.V., Stadtlohn 2016, 63-96. Per la traduzione ringraziamo il dott. Giorgio Ghio.

1 Cfr. B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 274.

2 Cfr. K. Breuer, *Schmalkaldische Artikel*, in Theologische Realenzyklopädie 30 (1999) 214-221 (217); R. Decot, *Schmalkaldische Artikel*, in W. Thönissen (ed.), *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde*, Freiburg i. Br. 2007, 1211.

3 *Articoli di Smalcalda*, tradotti dalla versione in lingua moderna di M. Luther, *Der große Katechismus. Die Schmalkaldischen Artikel* (Calwer Luther-Ausgabe, vol. 1), Stuttgart 1977, 181; versione originale (in tedesco e latino) in BSLK (= Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1998[12]) 415s.

Con la sua specifica dottrina della giustificazione Lutero è consapevole di opporsi al «papa», che vale qui globalmente per l'atteggiamento della Chiesa Cattolica. Nel dialogo ecumenico del secolo scorso ci si è innanzitutto sforzati, da parte cattolica, di attenuare la dottrina della giustificazione di Lutero nella sua opposizione alla dottrina cattolica e di "riportarla a casa" come dottrina "in realtà" cattolica. Questi sforzi hanno raggiunto il culmine il 31 ottobre 1999, quando dei rappresentanti della Federazione Luterana Mondiale e della Chiesa Cattolica, rappresentata dal cardinal Cassidy, hanno firmato ad Augusta una *Dichiarazione ufficiale comune* sulla dottrina della giustificazione (DCom, "Gemeinsame Offizielle Feststellung"). Questa firma confermava la cosiddetta *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* del 1997 (DCong, "Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre") «nella sua globalità», sia pure alla luce di un'appendice allegata[4]. Secondo la DCom si è raggiunto un «consenso su verità fondamentali della dottrina della giustificazione»[5]. La precedente DCong, invece, spiega che si è raggiunto un consenso «sul*le* verità fondamentali della dottrina della giustificazione»[6]. Secondo la DCong ci sono ancora differenze di insegnamento, ma questi «sviluppi diversi» non sarebbero «più motivo di condanne dottrinali»[7].

Bisogna qui tener conto che all'accordo di Augusta sono legati cinque diversi documenti: (1) la *Dichiarazione congiunta* del 1997, promossa dal Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani e dalla Federazione Luterana Mondiale; (2) la «risposta» vaticana del 1998, che solleva obiezioni ad essa (da parte del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani e della Congregazione per la Dottrina della Fede); (3) la *Dichiarazione ufficiale comune* del 1999 e (4) la sua appendice; (5) un documento del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani del 22 giugno 1999, secondo il quale la *Dichiarazione ufficiale comune* e la sua appendice non contengono alcun «rinnegamento del passato», ma intendono compiere un «comune passo in avanti».

---

4 Cfr. i testi in *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Alle offiziellen Dokumente von Lutherischem Weltbund und Vatikan* (Texte aus der VELKD 87/1999). Le traduzioni italiane in seguito sono nostre. Vedi anche A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione: la dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico* (Giornale di Teologia, 276), Brescia 2000.

5 DCong 40; DCom 1; cfr. DCong 5, 13, 43.

6 DCong 14, 40 (corsivo mio). Questa finezza sfugge alla traduzione di DCong di MAFFEIS, *Dossier sulla giustificazione*, 23-56 (che cambia la DCong 1997 con la formulazione della DCom 1999). Dopo la DCom il Cardinale Lehmann sottolinea la differenza: «Man hat bewusst nicht formuliert "Konsens in *den* Grundwahrheiten", sondern hat artikellos und weniger bestimmt von einem "Konsens in Grundwahrheiten" gesprochen» (K. LEHMANN, *Die Gemeinsame Erklärung als Meilenstein und Aufbruchsignal. Festvortrag zu zehn Jahre „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" am 31. Oktober 2009 in Augsburg*: Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz, 31.10.2009, accessibile in www.dbk.de).

7 DCong 5; cfr. DCong 14.

Da questa complessa costellazione non si ricava alcuna risposta chiara alla domanda se la dottrina della giustificazione di Lutero sia cattolica o meno. Nel seguito occorrerà anzitutto dare un rapido sguardo alla dottrina della giustificazione di Lutero, così come alle principali tappe del dialogo ecumenico in proposito. In rapporto a ciò daremo un'occhiata al Concilio di Trento, il cui *Decreto sulla giustificazione* presuppone l'esame delle affermazioni centrali di Lutero e degli altri riformatori. Al termine tenteremo un bilancio della discussione in rapporto all'accordo di Augusta del 1999[8], sullo sfondo del cinquecentesimo anniversario della Riforma nel 2017.

2. La dottrina della giustificazione di Lutero

La giustificazione riguarda la decisiva domanda dell'uomo circa la salvezza eterna: che si deve fare per superare il giudizio finale? Questa domanda è comune all'umanità intera e abbraccia tutto l'orizzonte della rivelazione biblica. Nel Nuovo Testamento la sua formulazione tipica si trova ovviamente nelle lettere dell'apostolo Paolo. Il tema della giustificazione è approfondito da Agostino, mentre nelle scuole teologiche medievali troviamo uno sviluppo sistematico con accentuazioni diverse. Martin Lutero pone al centro la giustificazione in modo nuovo. Per lui è decisiva la domanda: «Come posso trovare un Dio clemente?»[9].

«In tutta la storia della teologia e del dogma era la prima volta che per un teologo la verità decisiva della fede cristiana si concentrava in questo modo su un determinato articolo»[10].

La specifica risposta di Lutero si caratterizza per due formule: l'uomo diventa giusto davanti a Dio soltanto per grazia (*sola gratia*) e soltanto per fede (*sola fide*). Secondo una testimonianza personale messa per iscritto più tardi (1545), Lutero inciampò su un passo della Lettera ai Romani secondo il quale nel Vangelo si manifesta la «giustizia di Dio» (Rm 1,17): egli aveva odiato Dio che nella sua giustizia punisce il peccatore; quando rifletté su ciò che segue nello stesso versetto, tuttavia, si schiuse per lui una nuova comprensione. «Vivrà colui che è giusto per la fede»: qui si trattava di quella giustizia «mediante la quale il giusto vive come per dono di Dio […], cioè per la fede […]. Così, mentre prima avevo odiato l'espressione "giustizia di Dio", con quale amore lodavo ora quel concetto a me dolcissimo; così quel passo paolino

8 Nel presente articolo si riprende e sviluppa materiale di uno studio già pubblicato: M. Hauke, *Die Antwort des Konzils von Trient auf die Reformatoren*, in A. Ziegenaus (ed.), *Der Mensch zwischen Sünde und Gnade. Theologische Sommerakademie Diessen 2000*, Buttenwiesen 2000, 75-109.

9 Sulla lotta interiore di Lutero, cfr. Lohse, *Luthers Theologie*, 97-110.

10 Lohse, *Luthers Theologie*, 275.

divenne per me la porta del Paradiso. Poi lessi Agostino nel *De spiritu et littera*, dove, contro ogni aspettativa, scoprii che anch'egli comprende la giustizia di Dio in modo simile: [vale a dire come] quella giustizia di cui Dio ci riveste quando ci giustifica»[11].

Che in Rm 1,17 si tratti della giustizia come dono gratuito di Dio non è una scoperta di Lutero, ma l'interpretazione corrente dell'esegesi cattolica anche nel Medioevo[12]. L'uomo, in definitiva, non diventa giusto con i propri sforzi, con le sue opere, ma per grazia di Dio. Su questa base, nel 1939-40 Joseph Lortz, nella sua opera classica sulla Riforma in Germania, poté sostenere che Lutero, nella sua battaglia contro la giustizia delle opere, avrebbe abbattuto in se stesso un cattolicesimo che non era più tale[13].

Più avanti, tuttavia, Lortz attenua la sua osservazione: «Ma la sua scoperta è qualcosa di più; altrimenti sarebbe… cattolica! Essa è nuova nel senso dell'eresia riformata, che va molto più lontano. Poiché Lutero non ricavò la sua interpretazione da una visione complessiva cattolica, come gli esegeti cattolici medievali, ma incluse in essa l'annientamento della forza di volontà dell'uomo e la costituzione dell'uomo come solo-peccato». Da qui consegue per Lutero un'«esasperata contrapposizione tra Legge e Vangelo»[14].

Secondo Lutero, nella giustificazione è esclusa qualsiasi cooperazione dell'uomo. Quanto sia forte questo rifiuto appare da alcune massime polemiche che vengono infilzate dalle liste di errori compilate da controversisti cattolici; per esempio: «Guardiamoci dai peccati, ma tanto più dalle opere buone»; «Quanto più sei criminale, tanto più rapidamente Dio infonde in te la sua grazia»; «Cristo non è un legislatore»[15]. La Lettera di Giacomo, secondo la quale «l'uomo è giustificato a motivo delle opere e non soltanto per la fede» (Gc 3,24), è definita da Lutero una «lettera di paglia», che egli esclude dal canone biblico e relega in un'appendice[16]. Più tardi egli sottolinea sì che le opere buone sono necessario frutto della fede, ma contesta energicamente che le opere di carità abbiano un ruolo nella giustificazione stessa[17]. Nella giustificazione l'attività umana non è inclusa, ma esclusa: Dio solo opera la salvezza, e il libero

---

11 WA 54, 185s.; adattamento linguistico in LOHSE, *Luthers Theologie*, 105.

12 Cfr. J. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*, nuova edizione immutata, Freiburg i. Br. 1982[6], 183 (tr. it. *La Riforma in Germania*, 2 voll., Milano 1971; 1981); LOHSE, *Luthers Theologie*, 109s.

13 LORTZ 176.

14 LORTZ 183s.

15 Cfr. V. PFNÜR, *Zur Verurteilung der reformatorischen Rechtfertigungslehre auf dem Konzil von Trient*, in Annuarium Historiae Conciliorum 8 (1976) 407-428 (420), dove si cita WA (= Weimarer Ausgabe) 6, 378, 13-16; WA 10 I 2, 326; WA 2, 494, 9s.

16 Cfr. M. RUOKANEN, *Doctrina divinitus inspirata. Martin Luther's position in the ecumenical problem of biblical inspiration*, Helsinki 1985, 108s.; A. ZIEGENAUS, *Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart* (HDG I/3a, II parte), Freiburg i. Br. 1990, 206s.

17 Cfr. LOHSE, *Luthers Theologie*, 281-283.

arbitrio dell'uomo è in ciò puramente passivo, come Lutero mette in risalto contro Erasmo[18].

Accanto alla passività dell'uomo sta la sua radicale peccaminosità, che non si modifica nemmeno con il Battesimo: l'uomo è *simul iustus et peccator*, contemporaneamente giusto e peccatore. Con il Battesimo comincia sì un processo di santificazione che fa regredire il peccato, ma il Battesimo in quanto tale non trasforma l'uomo interiormente mediante un'infusione della grazia. L'uomo rimane sempre peccatore (anche immediatamente dopo il Battesimo), giacché Lutero equipara l'inclinazione al male (o concupiscenza) al peccato stesso. La grazia appare come favore divino che rimane esterno all'uomo, non come grazia creata partecipata all'anima umana come principio ontologico[19].

La valutazione di Lortz appena citata, secondo la quale la scoperta riformatrice di Lutero sarebbe in realtà propria del cattolicesimo originario, coglie nel segno per quanto riguarda la giustizia divina come dono, ma mal si concilia con il ruolo della grazia che esclude la collaborazione umana e nemmeno con la specifica caratterizzazione della fede. Per quest'ultimo punto è importante il fondamentale studio di Paul Hacker, pubblicato nel 1966 con una benevola prefazione di Joseph Ratzinger: *Das Ich im Glauben bei Martin Luther* (L'io e la fede in Martin Lutero)[20]. Hacker mostra che Lutero, «per quanto riguarda ciò che propriamente giustifica nella fede, ha sostenuto non la sua relazione con Dio o con Cristo soltanto, ma il ripiegamento dell'atto di fede sull'io della fede»[21]. Nelle sue lezioni sulla Lettera agli Ebrei (1517-'18), per esempio, il riformatore afferma: «Uno non ottiene la grazia perché viene assolto, battezzato, cresimato o perché riceve la comunione, ma perché crede che, mentre viene assolto, battezzato, cresimato o si comunica, ottiene la grazia»[22]. In altre parole, l'uomo è giustificato se crede di essere giustificato; la fede coincide con la personale certezza di essere salvi. Questa «fede nella propria fede»[23] si rispecchia anche negli scritti confessionali luterani, come la *Confessio Augustana*: noi diventiamo «giusti dinanzi a Dio […] per grazia [concessa] in considerazione di Cristo mediante la fede,

---

18 Cfr. Lohse, *Luthers Theologie*, 178-187.

19 Cfr. Lohse, *Luthers Theologie*, 277-280; L. Scheffczyk, *Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre* (Katholische Dogmatik VI), Aachen 1998, 160-162. 486s.; G. Bausenhart, *Simul iustus et peccator. Zum römischen Einspruch gegen die „Gemeinsame Erklärung zwischen der katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre"*, in Catholica 53 (1999) 122-141 (126-136); G. Iammarrone, *Il dialogo sulla giustificazione. La formula "simul iustus et peccator" in Lutero, nel Concilio di Trento e nel confronto ecumenico attuale*, Padova 2002, 27-67.

20 P. Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz e al. 1966 (traduzione inglese: *The ego in faith: Martin Luther and the origin of anthropocentric religion*, Chicago 1970).

21 Hacker 29.

22 WA 57, 169s.; adattamento linguistico in Hacker 207.

23 Hacker 62.

così noi crediamo che Cristo ha sofferto per noi e che il peccato ci è perdonato in considerazione di lui»[24]. Già il cardinal Caietano, nel dibattito con Lutero ad Augusta nel 1518, vide in ciò un nuovo ed erroneo concetto di fede, che il riformatore doveva ritrattare. Lutero riteneva però di «dover mantenere in ogni caso» questa fede «riflessiva» (come la chiama Hacker, cioè ripiegata su se stessa). «È dunque il nuovo concetto di fede che provocò la rottura con la Chiesa Cattolica»[25].

L'idea complessiva della "scoperta riformatrice" comprende dunque non solo il riconoscimento del fatto che Dio ci fa grazia per libera benevolenza, ma anche la distorsione del concetto di fede, l'esclusione della libera cooperazione del credente e la negazione della grazia creata inerente al battezzato. Se consideriamo questa idea complessiva, il principio fondamentale di Lutero non risulta "cattolico", ma anomalo e fuorviante.

3. Ecumenismo e verità nella dottrina della giustificazione

L'opera in due volumi di Joseph Lortz, *La Riforma in Germania*, apparsa per la prima volta nel 1939-40, secondo il giudizio del suo allievo Erwin Iserloh ha «contribuito in modo essenziale al cambiamento di clima nel rapporto tra le confessioni»[26]. Lortz – sentenzia il teologo evangelico Walter Mostert – «evidenzia le disfunzioni ecclesiali, religiose e teologiche e le confronta con la profonda serietà religiosa e la fermezza di fede di Lutero. […] il cattolicesimo che Lutero apprese e in cui, come seguace della *via moderna*, fu teologicamente formato non era più, per Lortz, genuinamente cattolico»[27].

Le menzionate osservazioni di Lortz sono del tutto corrette. «All'Università di Erfurt, come pure nel locale convento agostiniano, in cui Lutero entrò nel 1505, dal punto di vista filosofico e teologico predominava l'ockhamismo»[28]. Il francescano inglese Guglielmo di Ockham è considerato il fondatore della cosiddetta *via moderna*, caratterizzata dai principi filosofici del nominalismo. Per i nominalisti i concetti sono puri nomi (*nomina*) che non esprimono nulla sull'essenza delle cose[29]. Dato che il nominalismo gnoseologico indebolisce il nesso naturale tra Dio e la creazione,

---

24 CA IV (BSLK 56).

25 Hacker 58.

26 E. Iserloh, *Lortz, Joseph*, in Theologische Realenzyklopädie 21 (1991) 466-468 (467).

27 W. Mostert, *Luther III. Wirkungsgeschichte*, in Theologische Realenzyklopädie 21 (1991) 567-594 (582).

28 Lohse, *Luthers Theologie*, 30.

29 Cfr. F. Hoffmann, *Nominalismus I*, in Historisches Wörterbuch der Philosophie 6 (1984) 874-884.

Ockham accentua in modo eccessivo l'onnipotenza divina. Dio dimostra la sua grazia nell'accettare l'uomo, pur non accettando le opere dell'uomo naturale. Qui non è determinante lo stato (*habitus*) di grazia santificante, ma il beneplacito divino, che «può apparire arbitrario»[30]. A Erfurt le opinioni di Ockham furono mitigate per la mediazione delle opere di Gabriel Biel († 1495), ma ebbero comunque tutto il loro influsso[31].

Ciò che è problematico, nella presentazione di Lutero da parte di Lortz, è ovviamente l'impressione, trasmessasi nella storia della ricezione, che la "scoperta riformatrice" di Lutero sia nel nocciolo cattolica. A sfavore vanno messe in campo anzitutto le intuizioni di Paul Hacker, che offre un'idea più completa del concetto di fede in Lutero. Nella prefazione al libro di Hacker su *L'io e la fede in Martin Lutero*, nel 1966 Joseph Ratzinger scrive che nell'impegno per l'unità dei cristiani c'è di mezzo la verità. Da un «ecumenismo della rassegnazione […], che considera fuori moda litigare ancora per la verità», «la cristianità non avrebbe più nulla da sperare: esso annuncerebbe la sua fine, poiché una pace che poggiasse sulla rinuncia alla verità rappresenterebbe al contempo il cimitero della fede. Perciò nella passione per la verità che anima questo libro c'è un fermento che può solo rendere servizio al dialogo ecumenico»[32].

Lo stesso Joseph Lortz sarebbe d'accordo. Egli si impegnò a «dire la verità nella carità» (Ef 4,15). Come spiega Iserloh, Lortz vedeva «nella consunzione della sostanza della fede e nella sfocatura teologica oggi sempre più estesa un grave peso per il dialogo ecumenico». Nella sua ultima pubblicazione, del 1975, si pone la domanda: «Ecumenismo senza verità?». In questo contesto indica il pericolo di un'«autodissoluzione» dell'ecumenismo mediante forme diverse di secolarizzazione[33].

La sfocatezza e la consunzione dell'esigenza di verità appaiono chiaramente in due influenti contributi che hanno avuto un influsso durevole sui colloqui ecumenici riguardo alla giustificazione. Il documento consensuale pubblicato nel 1986 da Karl Lehmann e Wolfhart Pannenberg con il titolo *Condanne dottrinali: dividono la Chiesa?* ha "fatto da padrino" alla *Dichiarazione congiunta*[34]. Nella conclusione sulla giustificazione si afferma che «le dichiarazioni di condanna del XVI secolo» non toccherebbero «più il partner di oggi con l'effetto di separarlo dalla Chiesa»; ci sarebbero «aspirazioni» comuni, anche se i partner non riuscissero ad aderire al modo di pensare e di esprimersi l'uno dell'altro. Ci sarebbero sì delle differenze, ma

30 Lohse, *Luthers Theologie*, 32.

31 Cfr. Lohse, *Luthers Theologie*, 32s.

32 J. Ratzinger, *Vorwort*, in Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, 7-9 (9).

33 Iserloh, *Lortz*, 468.

34 Cfr. Lehmann (1998) 14s.

non questioni decisive che rendessero impossibile la comunione ecclesiale[35]. Questo modello dell'ecumenismo, che rinuncia alla professione comune della verità completa nella fede, è caratterizzato dalle voci "consenso differenziato" oppure "diversità riconciliata". Tali espressioni vengono dalle discussioni all'interno del protestantesimo e hanno trovato un'espressione esemplare nell'Accordo di Leuenberg (*Leuenberger Konkordie*)[36].

Da parte cattolica, il discorso sulle aspirazioni comuni che, nonostante notevoli divergenze, avrebbero un effetto non divisivo compare per la prima volta con un grande impatto pubblico nella tesi di dottorato di Hans Küng[37]. La Facoltà Teologica Cattolica di Tubinga ha perciò protestato per il fatto che un suo ex-membro non sia stato invitato alle celebrazioni di Augusta[38]. Nella sua dissertazione, data alle stampe nel 1957, Küng compara la dottrina della giustificazione del Concilio di Trento con quella di Karl Barth, la cui teologia porta i principi dei riformatori alle estreme conseguenze e in più di un punto (nonostante considerevoli differenze) è molto più radicale e coerente di quella di Lutero. Küng perviene però alla conclusione che tra Karl Barth e il Concilio di Trento ci sarebbe una «sostanziale concordanza»[39], sebbene ci siano, nel teologo di Basilea, «tendenze» pericolose, come per esempio il fatto di non valutare sufficientemente il reale stato di giustizia o quello di rifiutare la possibilità di una crescita nella grazia[40]. In una postfazione del 1964 Küng dice addirittura che «tra la dottrina barthiana della giustificazione e quella cattolica ci sono differenze, e differenze considerevoli […]. Il risultato della mia ricerca, tuttavia, non affermava una concordanza totale, ma una "concordanza sostanziale", vale a dire una concordanza che in questo punto non permette una divisione della Chiesa»[41].

Secondo l'evangelico Alister McGrath, storico del dogma, esperto di fama mondiale in storia della dottrina della giustificazione, il lavoro di Küng ha semplicemente

---

35 K. Lehmann – W. Pannenberg (ed.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Tl. 1, *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg i. Br.-Göttingen 1986 (1988[3]), 74s.

36 Vedi M. Hauke, *Der eine Glaube als Grundlage des katholischen Ökumenismus. Sinn und Unsinn der Redeweise von der „versöhnten Verschiedenheit"*, in R. Dörner (ed.), *„Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit" (Spr 1,7)*, Gescher 2003, 55-77.

37 Così anche H. Wagner, *Articulus stantis et cadentis: Die Rechtfertigung des Sünders*, in H. J. Urban – H. Wagner (edd.), *Handbuch der Ökumenik*, Paderborn 1987, III/2, 16-27 (19); A. Maffeis, *La dottrina della giustificazione da K. Barth a oggi*, in G. Ancona (ed.), *La giustificazione*, Padova 1997, 113-194 (180-186); Id., *Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo tra le Chiese*, Cinisello Balsamo 1998, 25-33; Lehmann (1998) 9s.

38 Die Tagespost, 4 settembre 1999, 6.

39 H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1964[4], 276 (tr. it. *La giustificazione* [Biblioteca di teologia contemporanea, 2], Brescia 1969).

40 Küng 271.

41 Küng 365.

mostrato (cosa che non rappresenta alcuna novità) che Barth e Trento rifiutano entrambi il pelagianesimo (secondo il quale l'uomo si salva per i suoi sforzi). Ma i punti decisivi della controversia rimangono: l'essenza della giustificazione, la cooperazione del libero arbitrio e la certezza della salvezza[42].

Un metodo del tutto simile a quello di Küng segue la tesi di dottorato, curata da Heinrich Fries, di Otto Hermann Pesch (1931-2014), che nel 1967 confronta tra loro la dottrina della giustificazione di Tommaso d'Aquino e quella di Martin Lutero. Pesch giunge alla stupefacente conclusione che Tommaso d'Aquino e Lutero insegnerebbero in realtà la stessa cosa, dato che esprimerebbero la stessa aspirazione (che cioè Dio si avvicini all'uomo) e si servirebbero solo di modi espressivi diversi[43]. Esattamente questo modello si ritrova poi nel documento *Condanne dottrinali: dividono la Chiesa?*, in cui la parte sulla giustificazione si richiama soprattutto a Pesch[44]. Secondo

---

42 A. E. McGrath, *Justification: Barth, Trent, and Küng*, in Scottish Journal of Theology 34 (1981) 517-529 (517): «It is questionable whether Küng has demonstrated anything more than that Barth and the Roman Catholic *magisterium* share a common anti-Pelagian, Christocentric theology of justification. It is relatively easy to reach agreement on these matters; however, they do not exhaust the issues involved in justification. We propose to show that there are four points on which Barth and Trent are in fundamental disagreement, and that Küng's discussion on them is inadequate. These points are: the nature of justification; the freedom of the will; the nature of election; and the assurance of salvation». McGrath aggiunge qui la dottrina barthiana dell'elezione, parimenti evitata da Küng, la quale ovviamente non è tipica della tradizione riformata.
Ulteriori critiche globali al lavoro di Küng si trovano fra l'altro in H. Stirnimann, *Rechtfertigung in dialektischer Besinnung*, in Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 4 (1957) 317-322; J. Ratzinger, in Theologische Revue 54 (1958) 30-35; J.L. Witte, *Ist Barths Rechtfertigungslehre grundsätzlich katholisch?* in Münchener Theologische Zeitschrift 10 (1959) 38-48; McGrath (1986) 222s., nota 2 (bibliografia): «failure to deal with the decree in its proper historical perspective»; G. Colzani, *La dottrina della giustificazione alla prova della storia. La proposta barthiana e il dibattito ecumenico*, in J. M. Galván (ed.), *La giustificazione in Cristo*, Città del Vaticano 1997, 35-60 (46s.) (bibliografia); C. J. Malloy, *Engrafted into Christ. A Critique of the Joint Declaration* (American University Studies VII, 233), New York et al. 2005, 125-143. Cfr. pure (in prospettiva positiva) B. Neumann, *"Rechtfertigung". Anregungen zu einer Relecture von Hans Küngs Buch über die Rechtfertigungslehre*, in Catholica 54 (2/2000) 136-139. Sulla dottrina barthiana della giustificazione, cfr. ancora McGrath (1986) 170-184; P. O'Callaghan, *Fides Christi. The Justification Debate*, Dublin 1997, 195-197.

43 O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz 1967 (nuova edizione: 1985): Tommaso e Lutero, «in realtà, in nessun punto arrivano a un contrasto tale da comportare inevitabilmente, e quindi rettamente, un reciproco anatema»; essi pensano «in una concettualità diversa, se non contraddittoria, ma con intenzioni teologiche comuni»; ciò sarebbe una «legittima pluralità di articolazioni dell'unico e ultimamente ineffabile mistero di Dio che si accosta all'uomo» (949!). Per gli effetti di questa posizione, cfr. l'elogio in Wagner (1987) 19s.; Lehmann (1998) 10; Maffeis (1998) 19-25.

44 Cfr. F. Beisser, *Die Rechtfertigungslehre des Tridentinums und seine Interpretation*, in Theologischer Konvent Augsburgischen Bekenntnisses (ed.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Hannover 1990, 34-48 (35); G. Martens, *Die Rechtfertigung des Sünders – Rettungshandeln Gottes oder historisches Interpretament? Grundentscheidungen lutherischer Theologie und Kirche bei der Behandlung des Themas "Rechtfertigung" im ökumenischen Kontext*, Göttingen 1992, 276, nota 38; cfr. pure la lista dei collaboratori in K. Lehmann – W. Pannenberg (ed.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Tl. 1, *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, 173.

questo teologo lo scontro tra Trento e i riformatori fu «di gran lunga» solo una «lite sui termini»[45], un coacervo di «malintesi». Ovviamente Pesch deve qui ritrattare il senso contenuto nei testi in nome di «interessi» superiori: non si dovrebbe leggere il Concilio di Trento come un «arsenale di affermazioni dogmatiche immodificabili»; la risposta vaticana alla Dichiarazione comune appare perciò, nella prospettiva dell'ex-domenicano, come un'espressione di «fondamentalismo confessionale»[46].

Sul metodo tracciato da Küng, Pesch e altri bisogna osservare quanto segue: nella comparazione del Concilio di Trento con le dottrine dei riformatori non si tratta di "aspirazioni" comuni stabilite dai teologi di oggi in modo estremamente nebuloso e variabile; ciò che è determinante è il rispettivo significato delle dottrine, che non può essere ridotto a superiori principi generali[47]. Con il metodo di Küng e Pesch accade come con il direttore di uno zoo che ordina un elefante dall'Africa. Gli viene invece consegnato un topo. Quando si lamenta del fatto, interviene il corriere "ecumenico", che spiega: «Ma cosa vuole? Stia sereno! Topi o elefanti, in fondo è lo stesso! In ogni caso, sono mammiferi grigi!». Con un metodo del genere la Chiesa può concordare con qualsiasi gruppo e su qualsiasi tema sulla base di un qualche denominatore comune. Jörg Baur parla qui di «ecumenismo della seppia, che nelle questioni nasconde il precipizio con un fumo azzurro, non consente alcun progresso, ma conduce inevitabilmente solo nell'*impasse* di nuove controversie»[48].

Un esempio di conciliazione degli opposti è l'appendice della *Dichiarazione comune* con le sue osservazioni sul principio *simul iustus et peccator*. Anzitutto si sottolinea che la giustificazione stabilisce una nuova creazione in Cristo. «In questo senso, i giustificati non rimangono peccatori». D'altro canto c'è «il costante pericolo proveniente dal potere del peccato e dalla sua efficacia nel cristiano. Perciò luterani e cattolici possono comprendere insieme il cristiano come *simul iustus et peccator*, fatti salvi i diversi approcci a questo ambito tematico, come si spiega nella *Dichiarazione congiunta* (29-30)» (Appendice, 2 A).

---

45 O. H. Pesch, *Trient und das ökumenische Gespräch heute – eine katholische Perspektive*, in Katholische Akademie Hamburg (ed.), *Das Konzil von Trient im ökumenischen Gespräch*, Hamburg 1996, 71-118 (108); cfr. pure il medesimo autore in O. H. Pesch – A. Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1994³ [= 1981] 169-209 (208s.): «La dottrina di Trento» non contraddice «oggettivamente la Riforma e salvaguarda le sue richieste nella cornice della forma linguistica tradizionale»; Id., *Kernpunkte der Kontroverse. Die antireformatorischen Lehrentscheidungen des Konzils von Trient (1545-1563) – und die Folgen*, in B. J. Hilberath – W. Pannenberg (edd.), *Zur Zukunft der Ökumene. Die "Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre"*, Regensburg 1999, 24-57.

46 Pesch (1999) 50s.

47 Cfr. Concilio Vaticano I, DH 3020. 3043; L. Scheffczyk, *Fondamenti del dogma. Introduzione alla dogmatica* (Dogmatica cattolica 1), Città del Vaticano 2010, 200-202.

48 J. Baur, *Einig in Sachen Rechtfertigung? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: "Lehrverurteilungen – kirchentrennend?"*, Tübingen 1989, 23.

In base alle prime affermazioni si potrebbe pensare che il Battesimo cancelli realmente qualsiasi peccato. Ma subito si aggiunge che sussistono sempre "approcci" diversi a tale questione. In ciò rientra l'affermazione secondo cui, per i luterani, il Battesimo non toglie affatto l'«avversione a Dio», che «in quanto tale» sarebbe «veramente peccato»; nel giustificato sarebbe soltanto un «peccato tenuto a freno» (DCong 29). Il Concilio di Trento sottolinea al contrario che la concupiscenza che permane dopo il Battesimo non è affatto «veramente e propriamente peccato» (DH 1515). Qui non si tratta più di "approcci" diversi, ma di affermazioni contraddittorie. Il teologo evangelico Reinhard Flogaus ritiene che questo tipo di intesa sia un «*mero compromesso di formula*». In questo punto, l'appendice alla *Dichiarazione comune* non è «in alcun modo andata oltre i risultati della *Dichiarazione congiunta*. Che questo non sia ammesso apertamente, ma coperto con una nebbia retorica […], è sospetto»[49].

4. Il Concilio di Trento come criterio

4.1. Importanza del Concilio

Se le opinioni di Lutero sulla giustificazione concordino o meno con la fede cattolica appare anzitutto da un confronto con il Concilio di Trento. A differenza di diversi documenti consensuali ufficiali e ufficiosi (che non si intendono come definizioni dogmatiche), si tratta qui di definizioni di verità di fede: quando un concilio ecumenico condanna un errore con l'anatema, il contrario dell'errore ha valore di dogma.

Secondo l'evangelico Bernhard Lohse, storico della Chiesa, il Concilio di Trento è «il più importante concilio […] dei primi sedici secoli della storia ecclesiastica». I concili della Chiesa antica hanno certamente posto le fondamenta della formulazione sistematica della dottrina, ma a Trento la Chiesa «affrontò la sfida di fissare dogmaticamente questioni fondamentali della sua dottrina in modo quasi completo, mettendole al sicuro da fraintendimenti o deviazioni»[50]. La questione fondamentale più importante, a causa della sfida posta dalla Riforma, era indubbiamente la dottrina della giustificazione, che il Concilio di Trento tratta in uno specifico ed esauriente decreto, il «capolavoro del Concilio»[51]. Secondo Hubert Jedin, autore di un'opera classica in quattro volumi sul Concilio di Trento, «il decreto sulla giustificazione,

---

49 R. Flogaus, *Einig in der Rechtfertigungslehre? Historisch-kritische Exegese einer ökumenischen Konsenserklärung*, in Theologische Literaturzeitung 124 (1999) 1083-1107 (1094s.).

50 B. Lohse, *Die Haltung der Protestanten zum Trienter Konzil*, in Katholische Akademie Hamburg (ed.), *Das Konzil von Trient im ökumenischen Gespräch*, Hamburg 1996, 37-70 (37).

51 J. Martin-Palma, *Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart* (Handbuch der Dogmengeschichte III/5b), Freiburg i. Br. 1980, 60.

lungamente e approfonditamente discusso», è «la chiave di tutti gli altri»[52]. Mai un testo conciliare fu più accuratamente elaborato[53]. In una parola: per il nostro tema si tratta del documento centrale del più importante concilio della Chiesa Cattolica[54].

4.2. L'intenzione del Concilio di Trento

Il Concilio di Trento non è un inventario storico-critico delle opinioni di Lutero, che su singoli punti furono sottoposte a qualche modifica e si collocano accanto ad affermazioni di Melantone e Calvino con accentuazioni diverse. Il Concilio di Trento non ha l'intenzione di condannare delle persone, ma di stigmatizzare dottrine erronee, nonché (nel decreto sulla giustificazione) di esporre positivamente la dottrina cattolica.

La struttura portante dei decreti tridentini, sul piano dogmatico, sono i *Canones*, che respingono determinate tesi sulla prassi o sulla dottrina della Chiesa. Questo avviene nella forma dell'anatematismo: chi sostiene una determinata tesi si esclude da sé dalla Chiesa; se si tratta di dottrine di fede (come in tutti i canoni sulla giustificazione, senza eccezione), il contrario dell'eresia condannata va accolto come fede cattolica, quindi come dogma. In ciò non è determinante se l'eresia condannata è tipica dei luterani di ieri o di oggi, ma quanto affermato come contenuto della fede. Vengono condannate non solo affermazioni centrali dei riformatori, ma anche massime estreme che circolavano tra il popolo o addirittura tesi di carattere pelagiano respinte anche dai protestanti[55]. Tuttavia è presa di mira anzitutto la dottrina luterana; a tesi

---

52 H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, II, Freiburg i. Br. 1957, 254 (tr. it. *Storia del Concilio di Trento*, II, Brescia 1974²).

53 Così si esprime J. Lecler, *Die dogmatischen Dekrete der sechsten und siebten Session*, in O. de la Brosse – J. Lecler – H. Holstein, *Lateran V und Trient* (Geschichte der ökumenischen Konzilien 10), Mainz 1978, 321-355 (341).

54 Per la storia e la valutazione sistematica della dottrina tridentina della giustificazione, cfr. soprattutto Jedin II (1957); Lecler (1978, fr. 1975) 321-346; Martin-Palma (1980) 48-66; A. McGrath, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification II. From 1500 to the Present Day*, Cambridge et al. 1986 (ristampa 1991), 54-86 (e 221-226); P. O'Callaghan, *Fides Christi. The Justification Debate*, Dublin 1997, 70-94 (bibliografia); Id., *Figli di Dio nel mondo. Un trattato di Antropologia teologica*, Roma 2013, 252-257; L. Scheffczyk, *Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre* (Katholische Dogmatik VI), Aachen 1998, 166-174. 462-491.

55 Per l'origine delle singole tesi condannate, cfr. O. H. Pesch, *Die Canones des Trienter Rechtfertigungsdekretes: Wen trafen sie? Wen treffen sie heute?*, in K. Lehmann (ed.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Tl. 2, *Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung*, Freiburg i. Br.-Göttingen 1989 (1995²), 243-282. Di fronte ai dati concreti, stupiscono gli artifici interpretativi dell'autore, secondo il quale le formulazioni colpirebbero normalmente Lutero (come, per esempio, nei canoni 7-9: 255), ma non la sostanza (come nei canoni 10-11: 259). I canoni 1-3 sono diretti contro opinioni pelagiane o semipelagiane, mentre gli errori condannati nei canoni 15-17 fanno pensare a Calvino; tutti gli altri respingono, in gran parte alla lettera, formulazioni di Lutero (citazioni testuali o reminiscenze di significato analogo: 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 21, 24, 25, 27, 28).

di origine calvinista si indirizzano soltanto gli anatematismi che trattano della predestinazione (canoni 15-17: DH 1565-1567).

Ciò che è nuovo, nel decreto sulla giustificazione, è che alle condanne è premessa un'esposizione positiva della dottrina di fede rifinita nel modo più preciso[56]. In essa emerge una forte attenzione catechetica e pastorale. A livello linguistico si evita completamente la terminologia tecnica scolastica propria delle scuole teologiche; al posto di essa il decreto predilige formulazioni bibliche e agostiniane[57], pur senza ridurre, ovviamente, l'esigenza sistematica del pensiero. Ciò che si ha di mira è la comprensibilità della lingua anche per i "semplici" predicatori e catecheti, ma egualmente per la parte avversa protestante. «In questo magnifico decreto rivive la vera dottrina di Agostino, ma fondata sulla Scrittura e sorretta da due o tre secoli di riflessione teologica»[58]. Si evita deliberatamente di definire questioni di scuola disputate all'interno del mondo cattolico, come quelle sorte specialmente tra tomisti e scotisti; l'intenzione è solo di respingere in generale gli errori (dei riformatori) relativi al tema[59].

Solo i trentatré anatematismi hanno un carattere strettamente dogmatico, ma per la loro comprensione sono importanti anche i sedici capitoli dottrinali precedenti. Essi si concludono con l'avvertimento che la dottrina cattolica della giustificazione «deve essere accolta da ognuno con ferma fede per essere giustificato» (DH 1550). Nel seguito si presentano e commentano brevemente le principali affermazioni. In un passo successivo ci si interesserà del trattamento dei dogmi tridentini nel più recente dialogo ecumenico.

4.3. Importanza del peccato originale

Ancor prima della redazione del documento sulla giustificazione (approvato il 13 gennaio 1547), troviamo un'importante affermazione sul nostro tema nel Decreto sul peccato originale, del 1546. Quattro dei cinque anatematismi, con parole di testi dottrinali della Chiesa antica, si scagliano contro il pelagianesimo, che negava il pec-

---

A differenza di Pesch, l'analisi dei canoni tridentini da parte della Facoltà Teologica Evangelica di Gottinga perviene a un risultato opposto: la dottrina evangelica afferma ciò che il Concilio di Trento respinge (nei canoni esaminati nello studio *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* [= LV]: 4-5, 7, 9-14, 23- 24, 32-33 – con l'eccezione del canone 6 –, ma anche nei canoni omessi da LV: 18-21, 25-28 e 31: D. Lange [ed.], *Überholte Verurteilungen?*, Göttingen 1991, 52-70). I punti centrali di questa analisi si trovano anche nella risposta ufficiale della VELKD a LV del 1994 (Ökumenische *Rundschau* 44, 1995, 100s.); cfr. O'Callaghan (1997) 137s.

56 Cfr. Jedin II 201. 262s.

57 Cfr. Jedin II 203.

58 Lecler 345.

59 Cfr. Jedin II 196. 263. Fa eccezione la condanna della tesi della doppia giustizia, sostenuta dal generale degli agostiniani Seripando, uno dei principali redattori del decreto (!).

cato originale, e contro gli anabattisti. Solo il quinto canone si rivolge contro Lutero quando confonde peccato e concupiscenza. Ricorrendo ad Agostino[60] si afferma che la concupiscenza è talvolta chiamata peccato da Paolo, ma questo non significa, ovviamente, «che in quanti sono rinati [nel Battesimo] essa sia veramente e propriamente peccato, bensì che proviene dal peccato e inclina al peccato. Chi però pensa il contrario: *anathema sit*» (DH 1515)[61].

Con la distinzione agostiniana tra peccato e concupiscenza, indirizzata contro l'errata interpretazione dell'ex-agostiniano Lutero, il Concilio pone «la base per il futuro decreto sulla giustificazione»[62]. Tale fondamento si trova nella visione dell'uomo, inscindibilmente connessa con la dottrina della giustizia originale e del peccato originale: mentre per i riformatori l'uomo, a causa del peccato originale, è totalmente corrotto e rimane peccatore anche dopo il Battesimo, per la Chiesa Cattolica l'uomo è sì colpito dal peccato originale, ma la sua natura, creata buona, rimane in quanto tale inalterata: egli non è totalmente corrotto, bensì conserva un nucleo buono ed è capace di redenzione.

Riguardo alla situazione attuale bisogna ovviamente tener conto del fatto che oggi, in ambiente protestante, non di rado si nega il peccato originale a partire da una visione del mondo che, per le sue radici illuministiche, si avvicina talvolta al pelagianesimo, finendo così all'estremo opposto rispetto alle origini della Riforma. Per il protestantesimo moderno Wolfhart Pannenberg diagnostica un «annullamento» e un'«eliminazione della dottrina del peccato originale»[63]. Prima di un dibattito ecumenico sulla giustificazione, gli odierni interlocutori dovrebbero accertarsi della realtà della giustizia originale e del peccato originale: nel XVI secolo entrambi i dati appartenevano, per cattolici e protestanti, al comune patrimonio di fede, cosa che oggi, purtroppo, non si può più affermare. Nel corrente dialogo ecumenico questo tema, stranamente, viene completamente stralciato[64], sebbene il significato della giustificazione, senza il peccato originale, penda per così dire nel vuoto[65].

---

60 *De nupt. et conc.* I, 23, 25: *(concupiscentia) modo quodam loquendi peccatum vocatur, quod et peccato facto est et peccatum, si vicerit, facit …*

61 Cfr. H. KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart* (Handbuch der Dogmengeschichte II/3c), Freiburg i. Br. 1982, 51-54; MARTIN-PALMA 51-53; per Agostino: L. SCHEFFCZYK, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus* (Handbuch der Dogmengeschichte II/3a, I parte), Freiburg i. Br. 1981, 218-221.

62 JEDIN II 136.

63 W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, II, Göttingen 1991, 266 (tr. it. *Teologia sistematica*, II [Biblioteca di teologia contemporanea, 79], Brescia 1994).

64 Cfr. le mere citazioni riportate in LEHMANN – PANNENBERG (1986), 36. 51s.

65 L'importanza della dottrina del peccato originale è richiamata anche dalla reazione della Conferenza Episcopale Tedesca allo studio *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* (Die deutschen Bischöfe 52), Bonn 1994, 9: «Un accordo completo si realizzerà solo quando saranno chiarite le questioni relative a una diversa valutazione della giustizia originale e del peccato originale».

4.4. La cooperazione umana nella giustificazione

I sedici capitoli del Decreto sulla giustificazione si articolano su tre livelli, orientati all'esperienza dell'adulto (e non al Battesimo dei bambini, che dal punto di vista sistematico è un caso-limite): anzitutto è trattata la prima giustificazione, cioè la conversione dell'infedele e il suo accesso alla comunione con Cristo nella Chiesa (capp. 1-9); poi si considera la crescita e la conservazione della grazia della giustificazione (capp. 10-13); infine il Concilio descrive in che modo la grazia della giustificazione può essere perduta, come la si ottiene di nuovo e il merito fondato sulle opere buone compiute nella grazia (capp. 14-16)[66]. Si tratta dunque della giustificazione in sé, della sua conservazione e crescita nonché del suo eventuale recupero, se necessario. Quale "filo rosso" che attraversa i tre stadi appare l'iniziativa divina che si rivolge liberamente all'uomo per amore, ma anche la cooperazione umana[67]: «Dall'inizio alla fine viene chiaramente sottolineata la possibilità e la necessità della libera cooperazione dell'uomo alla propria salvezza»[68].

Il Concilio di Trento sottolinea per prima cosa, insieme con i riformatori, che l'umanità precristiana (pagani e giudei), a causa della prevaricazione di Adamo, è stata resa schiava del peccato, della morte e del diavolo (cap. I: DH 1521). «Chi dice che l'uomo può essere giustificato davanti a Dio mediante le sue opere, compiute con le forze della natura umana o per mezzo dell'insegnamento della legge, senza la grazia divina ottenuta mediante Cristo Gesù: *anathema sit*» (canone 1: DH 1551). La giustificazione stessa è qui definita un «trasferimento dallo stato in cui l'uomo nasce come figlio del primo Adamo allo stato di grazia e di adozione a figli di Dio [Rm 8,15] mediante il nuovo Adamo, il nostro Salvatore Gesù Cristo». Di seguito si sottolinea subito che la giustificazione non può avvenire senza il Battesimo o il desiderio di esso (cap. IV: DH 1524); questo desiderio (*votum*), sulla base di Tommaso d'Aquino, può anche essere inteso come *votum implicitum*, cioè come incluso nella disposizione amorosa a compiere la volontà di Dio[69]. Con il riferimento al sacramento del Battesimo entra in gioco la comunità ecclesiale, che non può essere sganciata dalla giustificazione individuale.

Con i riformatori il Concilio professa che l'uomo non può operare la giustificazione con le proprie forze, ma può riceverla solo da Dio. Le strade si separano a proposito della libera cooperazione dell'uomo, che inizia già nella preparazione alla giustificazione. La chiamata divina, che sollecita e prepara interiormente l'uomo,

---

66 Cfr. JEDIN II 260-262.

67 Cfr. SCHEFFCZYK, *Gnadenlehre* 465s.

68 LECLER 245.

69 Un importante testo di Tommaso si trova in *STh* I-II, q. 89, a. 6. Cfr. pure O. SEMMELROTH, *Votum sacramenti*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*^{2} 10 (1965) 898s.; CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* 16.

precede sempre la risposta umana: è indispensabile la grazia preveniente (*gratia praeveniens*; cap. V: DH 1525); senza di essa non possiamo «credere, sperare e amare, o fare penitenza, come è necessario» (canone 3: DH 1553). Chi però «dice che il libero arbitrio dell'uomo, mosso e sollecitato da Dio, non coopera affatto, con il proprio consenso a Dio che lo sollecita e lo chiama, a disporsi e prepararsi ad ottenere la grazia della giustificazione, e che esso, qualora lo volesse, non può opporvisi, ma come un essere inanimato non fa assolutamente nulla e si comporta in modo puramente passivo: *anathema sit*» (canone 4: DH 1554). «Ci si riferisce chiaramente alla dottrina di Lutero circa la sola efficacia dell'azione divina nell'evento della giustificazione»[70]. La contraria posizione protestante è illustrata dalla *Formula concordiae*, che fa parte degli scritti confessionali luterani: l'uomo «non può fare assolutamente nulla […] per la propria conversione e, in questo caso, è molto peggio di una pietra o di un masso, giacché si oppone alla parola e alla volontà di Dio finché Dio non lo risuscita dalla morte dei peccati, lo illumina e rinnova»[71].

Sulla stessa scia si muove la scomunica successiva, che condanna un'affermazione di Lutero già elencata nel 1520 nella bolla *Exsurge Domine* (DH 1486): «Chi dice che il libero arbitrio dell'uomo, dopo il peccato di Adamo, è stato perduto e annientato, o che si tratta solo di un'espressione, ovvero di un'espressione senza contenuto reale, e infine di una finzione introdotta nella Chiesa da Satana: *anathema sit*» (canone 5: DH 1555).

4.5. Significato e importanza della fede

È importante, poi, la presa di posizione rispetto alla formula luterana della giustificazione «per sola fede» (*sola fide*). La formula non è respinta in quanto tale, dato che può anche essere compresa in senso retto e che, fra l'altro, si trova in Tommaso d'Aquino[72]. Quando l'Aquinate parla della fede come fondamento della giustificazione, intende la fede informata dall'amore di Dio e del prossimo, la *fides caritate formata*[73].

---

70 Pesch, *Canones* 250 (in riferimento alla *Disputatio de homine* di Lutero, 1536, Tesi 35s.).

71 BSLK 896, 1-7.

72 *Expositio in Ep. I ad Timotheum*, cap. 1, lect. 3: la speranza della giustificazione non poggia sui comandamenti, *sed in sola fide*. Cfr. H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1964⁴ (cfr. pure TB-Ausgabe, München 1986⁵), 243s., il quale sottolinea ovviamente (nonostante i suoi tentativi di livellamento) che non è la formula in sé che conta, ma il suo significato.

73 Cfr. *STh* I-II, q. 113, a. 4, ad 1 (fra l'altro). L'intera *quaestio* 113 tratta in modo luminoso della giustificazione del peccatore. Fede e carità non sono qui semplicemente "manifestazioni" della grazia nella ragione e nella volontà (contro O.H. Pesch: Id.-A. Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1994³ [= 1981], 192s.), bensì movimenti del libero arbitrio sollecitati dalla grazia; in particolare, la fede è «un movimento della libera autodeterminazione verso Dio» (*motus liberi*

Questo non è però il senso della tesi luterana, che identifica la fede con la certezza della salvezza ed esclude la carità (con le opere che le sono proprie) dall'evento della giustificazione.

Per quanto riguarda il concetto di fede, il Concilio si volge «contro la vana fiducia degli eretici»: i peccati non sono rimessi a chi «si vanta della fiducia e della certezza della remissione dei suoi peccati e si appoggia unicamente su di essa» (cap. IX: DH 1533). «Chi dice che la fede giustificante non è altro che la fiducia nella misericordia divina che rimette i peccati per riguardo a Cristo, o che è solo mediante questa fiducia che siamo giustificati: *anathema sit*» (canone 12: DH 1562). Per la remissione dei peccati non è necessario credere che i peccati siano rimessi (cfr. canone 13: DH 1563). Possiamo certo avere una certezza morale di essere uniti a Dio nella grazia. Ciò che il Concilio prende qui di mira è solo quella «certezza di fede in cui non può trovarsi alcuna illusione» (cap. IX: DH 1534)[74]. «Chi dice che l'uomo è assolto e giustificato dai suoi peccati perché crede fermamente di essere assolto e giustificato […]: *anathema sit*» (canone 14: DH 1564). Queste scomuniche sono rivolte contro affermazioni che si trovano in Lutero[75] e fanno parte del nocciolo più profondo della sua "scoperta riformatrice".

Nel Concilio la fede appare oggettivamente come adesione alla rivelazione divina: è necessario credere «che è vero ciò che da Dio è rivelato e promesso, e innanzitutto che l'empio è giustificato da Dio per la sua grazia» (cap. VI: DH 1526). Ovviamente questa fede, da sé, non basta ancora: «Infatti, se alla fede non si aggiungono la speranza e la carità, essa né unisce perfettamente a Cristo né rende l'uomo membro vivo del suo corpo. Per tale motivo è detto in piena verità [nella Lettera di Giacomo] che la fede senza le opere è morta» (cap. VII: DH 1531). La fede distinta dalla carità e dalla speranza (come in Paolo, 1 Cor 13) non procura ancora la giustificazione, ma fa parte della preparazione ad essa, evidentemente come «fondamento e radice di ogni giustificazione, "senza la quale è impossibile piacere a Dio" [Eb 11,6]» (cap. 8: DH 1532).

---

arbitrii in Deum) che in rapporto alla giustificazione deve unirsi al «movimento della libera autodeterminazione contro il peccato» (*motus liberi arbitrii in peccatum*; *STh* I-II, q. 113 a. 6).

74 Rimane aperta la possibilità di una certezza dello stato di grazia che può essere chiamata *fede* in senso lato (come per gli scotisti), oppure quella di una certezza congetturale (come per i tomisti; cfr. *STh* I-II, q. 112, a. 5). In rari casi c'è anche, certamente, una conoscenza dovuta a una rivelazione privata (cfr. cap. XII: DH 1540; canone 16: DH 1566). Cfr. Jedin II 210-213; Martin-Palma 63-65.

75 Lo stesso Pesch ammette questo (*Canones* 261), pur affermando che non si sarebbe colta la reale opinione di Lutero, perché la fede non sarebbe in lui l'«inizio *temporale* della salvezza» (come a Trento), ma «l'intera esistenza dell'uomo davanti a Dio» (*ibid.*). Se la fede secondo Lutero non va intesa come «inizio temporale della salvezza», essa è dunque una realtà "sovratemporale" o "trascendentale"?

4.6. La via verso la giustificazione e la grazia creata

La preparazione alla giustificazione è descritta in questo modo: sollecitato dalla grazia divina, l'uomo si apre alla fede in Gesù Cristo; riconosce altresì la propria peccaminosità ed è scosso dal timore della giustizia divina; nello stesso tempo il timore di Dio si apre alla speranza che Dio gli sia benevolo per riguardo a Cristo; l'uomo comincia così ad amare Dio e a rigettare con disgusto i peccati mediante la penitenza; infine prende la decisione «di ricevere il Battesimo, di iniziare una nuova vita e di osservare i comandamenti divini». La preparazione comprende dunque la fede, il timor di Dio, la speranza, una carità iniziale, la penitenza e il proposito del Battesimo e di una nuova vita in Cristo (cfr. cap. VI: DH 1526).

Solo in seguito avviene la giustificazione stessa, che non consiste soltanto nella remissione dei peccati, ma anche nella santificazione e nel rinnovamento dell'uomo interiore (cap. VII: DH 1528). La giustificazione, dunque, non è determinata solo negativamente, come nel protestantesimo, ma anche positivamente, come santificazione. In ambiente evangelico, invece, la santificazione e il rinnovamento non sono in sé negati, ma chiaramente delimitati dalla giustificazione come remissione dei peccati[76]. Ovviamente questo rinnovamento, nel quale lo Spirito Santo opera nell'uomo, non è «identico al carattere soprannaturale, impresso interiormente nell'anima spirituale in modo permanente, che secondo l'insegnamento della Chiesa Cattolica trasforma ontologicamente l'uomo […]»[77].

Con questa indicazione ci avviciniamo a quella che, in certo qual modo, è la più importante affermazione del Concilio di Trento sul nostro tema[78]. Essa si trova in una definizione che, in un primo momento, suona un po' astratta, secondo la quale «l'unica causa formale» della giustificazione è «la giustizia di Dio», ovviamente «non quella per la quale egli stesso è giusto, bensì quella per la quale ci rende giusti» (cap. VII: DH 1529; cfr. cap. 16: DH 1547; canoni 10-11: DH 1560s.). Il discorso sulla *causa formale* si inserisce in un'enumerazione sistematica delle cause della giustificazione: la sua causa finale, ovvero il suo fine (*causa finalis*), è «la gloria di Dio e di Cristo e la vita eterna»; la causa efficiente (*causa efficiens*) è «Dio misericordioso»; causa meritoria (*causa meritoria*) è Gesù Cristo con la sua Passione sulla croce, e causa strumentale (*causa instrumentalis*) il Battesimo come «sacramento della fede», senza la quale nessuno è giustificato. La «causa formale» (*causa formalis*) è la determinazione informante in virtù della quale l'uomo ottiene la giustificazione.

Se tentassimo di applicare il concetto di causa formale alla dottrina luterana, dovremmo dire: l'uomo diventa giusto per il favore di Dio, che rimane esterno a lui

---

76 Cfr. McGrath (1986) 72; Lohse, *Luthers Theologie* 278-280; Scheffczyk, *Gnadenlehre* 161-165.

77 Scheffczyk, *Gnadenlehre* 484.

78 Così McGrath (1986) 83; cfr. Scheffczyk, *Gnadenlehre* 171.

e non entra in lui come principio attivo soprannaturale. Nell'uomo non c'è alcuna grazia giustificante, poiché la giustizia di Dio rimane *extra nos*, «al di fuori di noi». Il teologo evangelico Jörg Baur puntualizza così la differenza tra Trento e i riformatori: secondo gli evangelici l'uomo è «graziato, non dotato della grazia!»[79]. Non sarebbe lecito oggettivare la grazia, dato che si tratterebbe soltanto di una *relazione* tra Dio e l'uomo[80].

Trento sottolinea invece che la grazia di Dio entra realmente nell'uomo, rendendolo giusto «secondo la misura che lo Spirito Santo distribuisce ai singoli come vuole e in base alla disposizione e cooperazione propria di ciascuno» (cap. VII: DH 1529). Qui si parla in realtà di ciò che la teologia della grazia designa come *gratia creata*, che rinnova interiormente l'uomo e può in lui crescere o diminuire; essa va distinta dalla *gratia increata*, con cui si intende lo stesso Dio trino, che inabita l'uomo in stato di grazia come datore di ogni grazia[81].

Causa formale non è la giustizia di Dio per la quale egli stesso è giusto (la *gratia increata*), ma quella per la quale ci rende giusti (la *gratia creata*). Questa precisazione fu necessaria perché il generale degli agostiniani, Seripando, aveva proposto un discutibile compromesso ecumenico (come lo chiameremmo oggi), vale a dire la tesi della "doppia giustizia". Essa risale, a quanto pare, a Johannes Gropper, canonico della cattedrale di Colonia, che intendeva così gettare un ponte verso Lutero. La "doppia giustizia" (in Gropper e Seripando) indica la grazia santificante con un supplementare atto di grazia divino: solo le due cose insieme condurrebbero alla giustificazione[82]. Il Concilio di Trento sottolinea al contrario che la grazia santificante, la nuova vita in Cristo, è sufficiente per la giustificazione, è la sua unica causa formale; non c'è bisogno di alcuna assoluzione supplementare, poiché a chi è giustificato nel Battesimo non manca nulla per entrare nella vita eterna[83].

La considerazione sulla diversa intensità della "grazia creata" nei singoli esseri umani è strettamente connessa alla dottrina del merito: il giustificato coopera con la

---

79 J. Baur, *Einig in Sachen Rechtfertigung? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: "Lehrverurteilungen – kirchentrennend?"*, Tübingen 1989, 30.

80 Baur (1989) 8.

81 La distinzione terminologica è posta già nella scolastica, come in Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 29, a. 1, ob. 1, a.c. (*necesse est ponere in Christo gratiam creatam*); *2 Sent*. 26, 1, 1c (*vel etiam datum increatum, quod est Spiritus sanctus, potest dici gratia*). Per la differenza reale, cfr. *STh* I-II, q. 110, a. 1-2. Per un orientamento storico, cfr. J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik I. Das Wesen der Gnade*, Freiburg i. Br. 1942, 109-123; Id., *Das Evangelium der Gnade* (Kleine Katholische Dogmatik, V), Regensburg 1980³, 149-152.276 (bibliografia) (tr. it. *Il vangelo della grazia* [Piccola dogmatica cattolica, V], Assisi 1988²). Per il significato della distinzione, cfr. inoltre L. Scheffczyk, *"Ungeschaffene" und "geschaffene" Gnade. Zur Vertiefung des Gnadenverständnisses*, in Forum Katholische Theologie 15 (1999) 81-97.

82 Cfr. Jedin II 213-217.

83 Cfr. Jedin II 238s.; Martin-Palma 61-63; McGrath (1986) 74-77.

propria partecipazione alla crescita della grazia, a cui corrisponderà la ricompensa nel giudizio finale. Tale ricompensa è al contempo dono di Dio e merito dell'uomo (cfr. cap. XVI: DH 1545-1549; canoni 26-32: DH 1576-1582).

Per la crescita della grazia hanno rilevanza le opere buone, mentre nella visione di Lutero le opere rappresentano solo segni della fede: «Chi dice che la giustizia ricevuta non viene conservata e nemmeno accresciuta davanti a Dio dalle opere buone, ma che le opere stesse sarebbero soltanto frutti e segni della giustificazione ottenuta, non anche la causa del suo accrescimento: *anathema sit*» (canone 24: DH 1574; cfr. canone 32: DH 1582).

4.7. Giustificazione e sacramento della Penitenza

Oltre alla crescita della grazia della giustificazione, rifiutata dai protestanti, occorre mettere in evidenza come si può ottenere di nuovo la grazia perduta con il peccato grave. In questo caso è indispensabile il sacramento della Penitenza. Senza la confessione sacramentale (o almeno il «desiderio di farla a suo tempo») la riconciliazione con Dio è impossibile (cap. XIV: DH 1542s.). «Chi dice […] che si può […] ricuperare la giustizia perduta per la sola fede, senza il sacramento della Penitenza […]: *anathema sit*» (canone 29: DH 1579). Si sottolinea pure che la remissione dei peccati, nel sacramento della Penitenza, cancella sì la pena eterna, ma, a differenza del Battesimo, non sempre cancella completamente la pena temporale (cap. XIV: DH 1543). Una specifica scomunica è emessa contro quanti negano questa pena temporale, «che va scontata o in questo mondo o nel futuro in Purgatorio, prima che possa aprirsi l'accesso al regno dei cieli» (canone 30: DH 1580).

Un accordo sulla dottrina della giustificazione del Concilio di Trento include perciò anche un'intesa sul Purgatorio e sulle indulgenze come remissione delle pene temporali con l'aiuto della Chiesa; ma di questo, finora, non si è sentito ancora nulla. Proprio nelle indulgenze emerge la concretezza della cooperazione umana nell'evento della giustificazione, sia di quella del singolo, sia di quella della comunità ecclesiale con il suo capo visibile, il successore di san Pietro. La dottrina della giustificazione non può essere isolata, ma si inserisce nell'unità organica delle verità di fede, di cui fa parte anche la strutturazione gerarchica della Chiesa. Tuttavia le indulgenze, come dice Eberhard Jüngel in riferimento alla bolla di indizione del giubileo del 2000, «sono realmente "inconciliabili con qualsiasi pensabile dottrina della giustificazione orientata in senso riformato"»[84].

---

84 E. JÜNGEL, *Kardinale Probleme*, in Stimmen der Zeit 217 (1999) 727-735 (733); citazione di TH. KAUFMANN – M. OHST, *Unvereinbar oder inhaltsleer. Der päpstliche Ablaß widerlegt die Rede vom Rechtfertigungs-Konsens*, in epd-Dokumentation 39 (1999) 2.

5. Il Concilio di Trento e l'ecumenismo cattolico

5.1. Reazioni evangeliche al Concilio di Trento

La sintesi dottrinale del Concilio di Trento sulla giustificazione riceve talvolta grande apprezzamento anche da parte di teologi evangelici. Si cita spesso come esempio Adolf von Harnack: «Il Decreto sulla giustificazione […] è sotto molti aspetti elaborato in modo eccellente; si può dubitare che la Riforma si sarebbe sviluppata, se questo decreto fosse stato emanato dal Concilio Lateranense V, all'inizio del secolo, e fosse stato intimamente assimilato dalla Chiesa»[85]. Lo stesso Karl Barth definì il Decreto sulla giustificazione «un documento teologicamente intelligente e per certi versi non antipatico», anche se non recepirebbe le richieste di Paolo e dei riformatori[86]. Nel XIX secolo, nel movimento anglicano di Oxford, Edward Pusey propose di leggere i «trentanove articoli» (che rappresentano l'impalcatura dottrinale della comunità anglicana) alla luce del Concilio di Trento[87]. Una proposta analoga, oggi, potrebbe essere quella di riprendere gli scritti confessionali luterani nella misura in cui concordano con il Concilio di Trento.

5.2. La problematica relativa ai documenti consensuali più recenti

Come ricordato in apertura, il 31 ottobre 1999, ad Augusta, è stata firmata una

---

85 A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, Tübingen 1910[4]; ristampa Darmstadt 1983, 711; inoltre G. MARON, *Das Konzil von Trient in evangelischer Sicht. Ein Überblick*, in Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 46 (1995) 107-114 (110s.). Significativi sono due saggi apparsi prima dell'inizio del dialogo ufficiale per il documento consensuale: P. BRUNNER, *Die Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient*, in E. SCHLINK – H. VOLK (edd.), *Pro veritate. Ein theologischer Dialog. Festgabe Erzbischof Josef Jaeger*, Münster-Kassel 1963, 59-96 (= ID., *Pro Ecclesia II*, Berlin 1966, 141-169); W. JOEST, *Die tridentinische Rechtfertigungslehre*, in Kerygma und Dogma 9 (1963) 41-69. Joest individua il «luogo geometrico» delle divergenze tra Trento e il protestantesimo nella «comprensione dell'uomo come *persona coram Deo*» (68): si tratta della «relazione» tra la «realtà della santificazione connessa con la giustificazione e l'essere soggetto dell'uomo» [si tratta quindi della grazia creata]; il teologo stesso pone qui la domanda (senza darvi risposta) se la «sola efficacia dell'azione divina», secondo la comprensione evangelica, non abbassi l'uomo a mero oggetto (69).
La posizione evangelica rispetto al Concilio di Trento è stata sfidata, in tempi recenti, soprattutto dallo studio ecumenico *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* (LV) (= LEHMANN – PANNENBERG, 1986), che compara (in particolare) il Concilio di Trento con gli scritti confessionali luterani. Ampie osservazioni sulla dottrina tridentina della giustificazione si trovano specialmente in BAUR (1989), così come nella valutazione della Facoltà Teologica di Gottinga: D. LANGE (ed.), *Überholte Verurteilungen?*, Göttingen 1991, 28-75. In sintesi si dice: «Per lo più si è dovuto costatare che le condanne del Concilio di Trento, anche nel caso in cui la Chiesa cattolico-romana oggi le interpreti così come le interpreta LV, riguardano ancora le Chiese evangeliche, perché proprio ciò che in esse è respinto è loro dottrina» (134).

86 K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, IV/1, 697, citato in KÜNG, *Rechtfertigung*, 83.

87 E. B. PUSEY, *Eirenicon* (1865); su questo punto cfr. J. ARTZ, *Newman-Lexikon*, Mainz 1975, 274s. (e *passim*).

Dichiarazione ufficiale comune della Federazione Luterana Mondiale e della Chiesa Cattolica, rappresentata dal cardinal Cassidy, Presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani. Con quella firma la cosiddetta *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* del 1997 veniva confermata nella sua globalità, sia pure alla luce di un'appendice allegata[88]. L'espressione «nella sua globalità» significa, secondo la spiegazione del vescovo luterano Knuth, membro del Sinodo Generale della VELKD (18 ottobre 1999), che non sarebbe stata approvata ogni singola affermazione della *Dichiarazione congiunta* e che quindi non sarebbe stato firmato quel testo, ma solo la *Dichiarazione ufficiale comune*.

L'evento di Augusta e i suoi antecedenti hanno riscosso forti critiche anzitutto in ambiente protestante[89]. Il culmine è stato toccato con la protesta firmata da più di 250 docenti universitari di teologia[90]. Da parte cattolica, prese di posizione specialistiche sono provenute in particolare da Leo Scheffczyk, che giudica gli ultimi do-

---

[88] Nel seguito i documenti sono citati secondo: *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Alle offiziellen Dokumente von Lutherischem Weltbund und Vatikan* (Texte aus der VELKD 87/1999). Vedi anche la traduzione italiana in MAFFEIS (2000). Da parte del Vaticano si tratta di quattro documenti: la DCong del 1997, promossa dal Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani e dalla Federazione Luterana Mondiale (1-19) (MAFFEIS [2000] 23-56), la "risposta" vaticana del 1998 (del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani e della Congregazione per la Dottrina della Fede, firmata dal cardinal Cassidy; 26-29) (MAFFEIS [2000] 67-74), la DCom e la sua appendice, del 1999 (Maffeis [2000] 83-84; 85-89). Non è là pubblicato un quinto documento del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani del 22 giugno 1999, secondo il quale la DCom e la sua appendice non contengono alcun «rinnegamento del passato», ma intendono compiere un comune passo in avanti.

[89] Cfr., come espressioni esemplari, R. FLOGAUS, *Von Regensburg nach Würzburg: Hoffnungsvoller Fortschritt oder alter Dissens in neuem Gewand? Zur Diskussion um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre"*, in Theologische Literaturzeitung 123 (1998) 713-728; ID., *Einig in der Rechtfertigungslehre? Historisch-kritische Exegese einer ökumenischen Konsenserklärung*, in Theologische Literaturzeitung 124 (1999) 1083-1107; H. LEINER (ed.), *Allein durch den Glauben: kein Konsens in der Rechtfertigung*, Neuendettelsau 1998; C. SCHWÖBEL, *Konsens in Grundwahrheiten? Kritische Anfragen an die „Gemeinsame Erklärung"*, in B. J. HILBERATH – W. PANNENBERG (edd.), *Zur Zukunft der Ökumene. Die "Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre"*, Regensburg 1999, 100-128; J. BAUR, *Frei durch Rechtfertigung. Vorträge anläßlich der römisch/katholisch-lutherischen "Gemeinsamen Erklärung"*, Tübingen 1999; D. WENDEBOURG, *Zu früh gefreut: doch keine Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre*, in Evangelische Kommentare 32 (9/1999) 28-30.
Essenzialmente positivi sono invece, per esempio, W. PANNENBERG, *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre aus evangelischer Sicht*, in HILBERATH – PANNENBERG (1999) 70-78; (dopo il 31 ottobre 1999) ID., *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, in Stimmen der Zeit 217 (1999) 723-726 (tr. it. MAFFEIS [2000] 296-303); U. KÜHN, *The Joint Declaration on the Doctrine of Justification: opportunies – problems – hopes*, in Gregorianum 80 (1999) 609-622.
Sulla discussione tedesca vedi anche S. CARLETTO, *Salvezza ed Ecumene. Il recente dibattito sulla dottrina della giustificazione per fede in Germania (1997-1999)*, Bologna 2003.

[90] Cfr. "Stellungnahme theologischer Hochschullehrer zur geplanten Unterzeichnung der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung zur Rechtfertigungslehre", pubblicato su Internet con i nomi dei firmatari: http://wordalone.org/de-profprot-de.htm; cfr. pure epd-Dokumentation 45 (1999), 23-26; it. Maffeis (2000) 147-150.

cumenti consensuali «concordi nell'essere discordi»[91]. Il primo problema percepito è la consistenza logica di documenti e affermazioni molto diversi. Reinhard Flogaus, per esempio, inizia la sua critica alla DCong con un commentario che Martin Lutero consegnò alla Dieta di Ratisbona del 1541: «L'accordo sulla giustificazione sarebbe una "cosa lunga e rappezzata", perché in essa si è talmente "rimata e invischiata" la dottrina dei vecchi credenti e dei protestanti, che in ciò "abbiamo ragione noi e loro". Di fatto, però, questo sarebbe "un confronto come quello di cui parla Cristo in

91 L. Scheffczyk, *Einig im Uneins-Sein. Zu den Konsensdokumenten in der Rechtfertigungslehre*, in Theologisches 29 (1999) 453-468; cfr. Id., *Gnadenlehre* (1998) 477-491 (riguardo a *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*); *„Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" und die Norm des Glaubens*, in Theologisches 28 (1998) 61-68. 125-132 = Id., *Ökumene. Der steile Weg der Wahrheit*, Siegburg 2004, 261-282 (tr. it. *Ecumenismo. La ripida via della verità*, Città del Vaticano 2007, 419-453); *Ökumene auf dem Weg: Gemeinsamkeit bei verbleibender Verschiedenheit in der Rechtfertigungslehre. Die „Gemeinsame Erklärung" und die vatikanische „Präzisierung"*, in Forum Katholische Theologie 14 (1998) 213-220 (tr. it. Maffeis [2000] 189-202) = *Ökumene* (2004) 283-292 (tr. it. *Ecumenismo. La ripida via della verità*, Città del Vaticano 2007, 455-470); *Der ökumenische Dialog und das bleibend Katholische*, in Theologisches 30 (2000) 218-230; *„Differenzierter Konsens" und „Einheit in der Wahrheit". Zum Ersten Jahrestag der Unterzeichnung der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung zur Rechtfertigungslehre*, in Theologisches 30 (2000) 437-446 = *Ökumene* (2004) 293-303 (tr. it. *Ecumenismo* [2007] 471-489). Vedi inoltre le indicazioni bibliografiche in J. Nebel, *Gesamtverzeichnis der Schriften Leo Scheffczyks*, in Id. (ed.), *Kardinal Leo Scheffczyk (1920-2005). Das Vermächtnis seines Denkens für die Gegenwart*, Regensburg 2017, 243-416 (318s.).
Ulteriori voci critiche, dal punto di vista cattolico, si trovano fra l'altro in M. Karger, *Ein „differenzierter Konsens" auf Kosten der sakramentalen Struktur der Kirche*, in Deutsche Tagespost, 30 aprile 1998, 5 (sul congresso documentato da Hilberath – Pannenberg, 1999); Id., *Der Glaube ist mehr als eine moralische Beziehung zu Gott. Trotz der Gemeinsamen Erklärung von Lutheranern und Katholiken ist ein wirklicher Konsens in der Rechtfertigungslehre noch nicht erreicht*, in Die Tagespost, 17 giugno 1999, 6; P. C. Düren, *Die Spaltung der Kirche ist damit nicht überwunden. Auch katholische Christen finden in der Erklärung zur Rechtfertigung nicht ihr Credo wieder – Anfragen aus der Sicht der Dogmatik*, in Die Tagespost, 26 ottobre 1999, 6; nello stesso senso si esprime la Federazione dei circoli di iniziativa: Initiativkreis katholischer Laien und Priester in der Diözese Augsburg e. V., *Informationen aus Kirche und Welt* 11/1999, 1-2; M. Kreuzer, *Jahrhundertereignis oder Fata Morgana? Zur Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre am 31. Oktober 1999 in Augsburg*, in Forum Katholische Theologie 15 (1999) 288-299; F. Reckinger – L. Scheffczyk, *Teilkonsens mit vielen Fragezeichen. Zur Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre und ihrem Nachtrag*, St. Ottilien 1999; G. May, *Die Rechtfertigung des Sünders. Nach katholischer Lehre und in der protestantischen Auffassung* (Brennpunkt Theologie 4), Stuttgart 2000; C. J. Malloy, *Engrafted into Christ. A Critique of the Joint Declaration* (American University Studies VII, 233), New York et al. 2005; M. Hauke, *Die "Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung und die Norm des Glaubens: eine amerikanische Studie auf den Spuren von Leo Scheffczyk*, in Forum Katholische Theologie 22 (2006) 127-134.
Un'apologia di DCong/DCom/Appendice offrono invece W. Kasper, *Meilenstein auf dem Weg der Ökumene*, in Stimmen der Zeit 217 (1999) 736-739 (tr. it. Maffeis [2000] 304-309); K. Lehmann, *Was für ein Konsens wurde erreicht?*, in Stimmen der Zeit 217 (1999) 740-746; P. Lüning et al., *Zum Thema: "Gerechtfertigt durch Gott – die Gemeinsame lutherisch/katholische Erklärung". Eine Lese- und Arbeitshilfe*, Paderborn 1999; nello stesso senso, a favore della DCong, cfr. K. Lehmann, *Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft? Erfahrungen und Lehren im Blick auf die gegenwärtige ökumenische Situation* (Der Vorsitzende der DBK 19), Bonn 1998; L. Ullrich, *Praxis und Prinzipien einer ökumenischen Hermeneutik. Dargestellt an der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre"*, in B. Stubenrauch (ed.), *Dem Ursprung Zukunft geben. Festschrift W. Beinert*, Freiburg i. Br. 1998, 185-224; Hilberath – Pannenberg (1999; con contributi di Pesch, Wagner, Hilberath e Scheele).

Mt 9[,16]: 'Un pezzo di stoffa nuova cucito su un vestito vecchio, così che si fa uno strappo peggiore'"». Il presunto accordo sarebbe «in verità un "inganno papista", poiché "è impossibile equiparare Cristo al serpente"»[92]. Il colloquio di Ratisbona, com'è noto, naufragò già durante la Dieta stessa, anzitutto su temi ecclesiologici. E le affermazioni sulla giustificazione furono più tardi riconosciute come equivoche da ambo le parti[93].

A questo punto accenniamo al rapporto tra l'evento di Augusta e il Concilio di Trento. La stessa DCong allude al carattere vincolante di Trento per i cattolici, quando afferma che «le condanne del Concilio di Trento non riguardano» la dottrina luterana in essa contenuta (DCong 41). Questa tesi, ripetuta dalla DCom (DCom 1), è palesemente contraddetta dalla risposta ufficiale alla DCong redatta congiuntamente, nel 1998, dal Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani e dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. Funge qui da criterio il Decreto sulla giustificazione del Concilio di Trento; la conclusione è che «l'alto grado di accordo raggiunto […] non permette ancora di affermare che tutte le divergenze che nella dottrina della giustificazione separano cattolici e luterani siano semplicemente questioni di accentuazione o modi linguistici di espressione. Alcune di esse riguardano aspetti contenutistici, e per questo non sono tutte […] conciliabili le une con le altre». Ciò vale anzitutto per la dottrina del *simul iustus et peccator* (risposta 5).

5.3. Importanza permanente del Concilio di Trento

Delle critiche vanno fatte su tutti gli altri punti essenziali della DCong e dei documenti che le hanno fatto seguito: sul concetto di fede (e sulla certezza della salvezza)[94], sul significato della cooperazione dell'uomo (sola o totale efficacia della grazia?)[95], sulla questione della grazia creata[96], sul significato del merito[97]… «Un accordo così chiaro da rendere le divergenze rimanenti nient'altro che differenze nei modi espres-

---

92 Flogaus (1998) 713; citazioni da WA 9, 406s. 460 ecc.

93 Cfr. O'Callaghan (1997) 53s. (bibliografia); A. Lexutt, *Rechtfertigung im Gespräch. Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41*, Göttingen 1996.

94 Cfr. Scheffczyk (1999) 455 (la DCong difende la fede fiduciale luterana); Scheffczyk – Reckinger 51-56; Düren; Flogaus (1998) 720-723 (nella DCong la parte cattolica si avvicina alla posizione protestante); (1999) 1095s. (nell'appendice alla DCom Tommaso e Lutero, riguardo al *sola fide*, sono immediatamente giustapposti); Wendebourg (1999) 28s.

95 Cfr. Kreuzer 293s.; Düren; Scheffczyk (1998) 67s. 125; (1999) 455s.; (2000) 219-221; Scheffczyk – Reckinger 20s. 23. 42; Flogaus (1998) 716s. 723; (1999) 1096-99.

96 Su questo insiste a ragione particolarmente Scheffczyk (1998) 126s.; cfr. Flogaus (1998) 717.

97 Cfr. Flogaus (1998) 722-727; (1999) 1099-1101.

sivi teologici non c'è in realtà da nessuna parte»[98]. Leo Scheffczyk chiama l'intera impresa un «tentativo di far coincidere gli opposti in un'unità verbale mediante un artificio semantico»[99]. Vanno qui rilevati criticamente anche alcuni punti in cui la parte cattolica assume il pensiero luterano e che contraddicono il Concilio di Trento, come per esempio l'affermazione secondo la quale «il dono divino della grazia, nella giustificazione, rimane indipendente dalla cooperazione umana» (DCong 24).

Questo errore piuttosto grossolano si trova già in quello che può dirsi l'embrione dei documenti consensuali luterano-cattolici, cioè nel Rapporto di Malta del 1972. Per impulso di Walter Kasper[100] si afferma in esso che «nell'interpretazione della dottrina della giustificazione» si delinea «un ampio consenso». «Anche i teologi cattolici, nella questione della giustificazione, sottolineano che il dono salvifico di Dio per il credente non è legato ad alcuna condizione da parte dell'uomo»[101]. L'«incondizionalità» della giustificazione – come si esprime uno sbalordito recensore – era finora considerata un'esigenza tipicamente luterana[102]. Che la grazia di Dio non sia legata ad alcuna condizione, secondo Trento, si può dire al massimo per la grazia preveniente[103], ma non per la grazia stessa della giustificazione: il Concilio descrive il percorso che va dal primo impulso della grazia alla giustificazione come un percorso in cui, alla voce della grazia, entra e coopera la libertà umana (cfr. cap. VI: DH 1526; canone 9: DH 1559: l'uomo deve prepararsi «con un movimento della propria volontà» e cooperare così «all'ottenimento della grazia della giustificazione»)[104].

Riguardo alla DCong risulta problematico già un presupposto che il vescovo Lehmann caratterizza così: «Non si danno giudizi sulla verità oggettiva di precedenti decisioni del Magistero, ma ci si chiede se le condanne di allora riguardino i partner odierni»[105]. Questa affermazione non può che stupire. Come si intende allora

---

98 KREUZER 296.

99 SCHEFFCZYK (1999) 458.

100 Cfr. MARTENS 200s. Non si considerarono le obiezioni di Hans Conzelmann nei confronti del presunto accordo a Malta e si rinunciò ad ogni ulteriore discussione (cfr. *ibid*.).

101 MALTA-BERICHT, n. 26, in H. MEYER ET AL. (edd.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Paderborn-Frankfurt a. M. 1983, I, 255. Così afferma pure l'appendice alla DCong (2 E): «Mediante la giustificazione veniamo accolti nella comunione con Dio senza condizioni».

102 Cfr. MARTENS 202.

103 «Al massimo» perché non si volle dirimere la controversia se in rapporto alla disposizione umana alla giustificazione ci sia o no un "merito di convenienza" (detto *meritum de congruo* per distinguerlo dal merito in senso stretto, il *meritum de condigno*). Questo *meritum de congruo* fu difeso dai teologi francescani, ma non dai tomisti. Nella VI sessione, quando fu promulgato il Decreto sulla giustificazione, i francescani erano più numerosi di tutti gli altri teologi messi insieme. Cfr. MCGRATH (1986) 64s. 83s.

104 Cfr. pure il canone 20 (DH 1570): chi ritiene che il Vangelo sia la «semplice e assoluta [!] promessa della vita eterna, senza la condizione di osservare i comandamenti: *anathema sit*».

105 LEHMANN (1999) 743.

valutare la situazione attuale, se si lascia fuori a priori la verità del dogma cattolico? Il dialogo ecumenico non diventa forse un arbitrario gioco di perline, un radicale «smarrimento della storia e della realtà»[106]?

Che avverrebbe dunque – per porre una domanda provocatoria – se nel dialogo ecumenico si presentasse come documento consensuale il Decreto tridentino sulla giustificazione[107]? (ovviamente nel senso in cui è pensato, non come guscio verbale trasformato dall'interpretazione) A favore di tale modo di procedere rammentiamo, con il teologo evangelico Eberhard Jüngel, la differenza tra il Concilio di Trento e gli scritti confessionali luterani:

«Che cosa ci si può sensatamente aspettare da un'intesa ecumenica? Che la Chiesa cattolico-romana ritratti o spieghi le sue prese di posizione magisteriali, considerate infallibili, così che si possa, per esempio, contraddire alle formulazioni del Concilio di Trento ed essere ciononostante un buon cattolico? Certamente no.

Che le Chiese luterane ritrattino o spieghino le pretese di verità formulate nei loro scritti confessionali, così che si possa, per esempio, contraddire agli *Articoli di Smalcalda* ed essere ciononostante un cristiano autenticamente evangelico? È già più facile. Ma solo quando – e in questo caso addirittura per necessità – un rinnovato ritorno ai testi biblici avrà dimostrato che le corrispondenti formulazioni degli scritti confessionali luterani necessitano di revisione»[108].

Oppure, detto con le parole di Pannenberg: «Anche le dottrine riformate della giustificazione […] hanno le loro difficoltà e carenze interne, che alla luce delle testimonianze bibliche hanno bisogno di una revisione critica»[109].

Anche riguardo agli aspetti problematici del recente dialogo ecumenico sulla dottrina della giustificazione bisogna riconoscere che nessun documento ha richiesto l'abbandono del dogma tridentino. Il vescovo Lehmann lo chiama (1999) «un inaccettabile malinteso», qualora qualcuno pensi che «l'accettazione della Dichiarazione comune comporti l'abbandono delle decisioni del Concilio di Trento»[110]. Delle voci critiche osservano solo che, *de facto*, gli ecumenisti cattolici hanno parzialmente assunto o accettato posizioni protestanti[111]. In pubblicazioni ecclesiastiche si è potuto talvolta leggere che con l'evento di Augusta la Chiesa Cattolica avrebbe fatto

---

106 Cfr. MARTENS 252 (sul metodo dei documenti consensuali che precedono la DCong).

107 La proposta (per quanto ironica) è di JÜNGEL (1999) 732.

108 JÜNGEL (1999) 728.

109 W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, III, Göttingen 1993, 248. «Anche» si riferisce in Pannenberg a presunti errori del Concilio di Trento nella dottrina della giustificazione (cfr. *ibid*. 250s.).

110 Allocuzione del 30 ottobre 1999 ad Augusta, in KNA, Dokumente 12 (dicembre 1999) 15-19 (18).

111 Cfr. SCHEFFCZYK (1999) 462-464 (riferimenti a H. Schmoll, E. Jüngel e W. Pannenberg). Cfr. pure PANNENBERG (1999) 724s.: con DCong 25 e l'appendice (2 C) a DCom si sarebbe adottato il luterano *sola fide* (e la connessa certezza della salvezza).

propria la dottrina luterana della giustificazione con il *sola fide* e il *simul peccator et iustus*[112]. In ogni caso ci sono state reazioni stupite quando il cardinal Ratzinger, in un'intervista, ha osservato: «Chi si oppone alla dottrina esposta a Trento si oppone alla dottrina, alla fede della Chiesa»[113]. Come rimedio contro un falso irenismo[114] c'è uno studio approfondito del Concilio di Trento. La sua dottrina della giustificazione è per così dire un gioiello prezioso che si deve far brillare anche per l'epoca attuale.

[112] Così si dice, per esempio, in un articolo del giornale ecclesiastico di Paderborn *Der Dom* su una manifestazione evangelica nell'anniversario della Riforma: «La dottrina della giustificazione di Lutero, che afferma che il peccatore diviene giusto solamente mediante la grazia di Dio (e non mediante le sue opere) e che portò alla divisione della Chiesa, dopo molti anni di discussioni è con ciò riconosciuta dalle due grandi Chiese» (*Der Dom*, 14 novembre 1999, p. 21).

[113] *30 giorni*, giugno 1996, 11ss. Questa frase manca nell'edizione tedesca, sebbene anche là si sottolinei che le condanne di Trento «continuano ad avere […] valore di verità: ciò che è vero rimane vero» (*30 Tage*, giugno 1999, p. 10). Reazioni stupite si trovano fra l'altro in JÜNGEL (1999) 732 e (riportate) in SCHEFFCZYK (1999) 461s.

[114] Da esso mette in guardia il Concilio Vaticano II (*Unitatis redintegratio*, 11). Cfr. pure GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Ut unum sint*, 18: «L'unità voluta da Dio può realizzarsi soltanto nella comune adesione all'integrità del contenuto della fede rivelata. In materia di fede, il compromesso è in contraddizione con Dio che è Verità. Uno "stare insieme" che tradisse la verità sarebbe dunque in opposizione con la natura di Dio che offre la sua comunione e con l'esigenza di verità che alberga nel più profondo di ogni cuore umano».

Riassunto

Durante la memoria dei 500 anni della Riforma va ricordata la dottrina della giustificazione che sta al centro della teologia di Lutero. Nel dialogo ecumenico, vi è stata una discussione intensa sulla compatibilità o meno della proposta del riformatore tedesco con la fede cattolica, soprattutto in seguito alla "Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione" (1997) e alla "Dichiarazione ufficiale comune" su questo tema, firmata il 31 ottobre 1999 ad Augusta da rappresentanti della Federazione Luterana Mondiale e della Chiesa Cattolica. Dalla complessa costellazione di vari documenti non si ricava alcuna risposta chiara alla domanda, se la dottrina della giustificazione in Lutero sia cattolica o meno. L'articolo offre uno sguardo al pensiero di Lutero e alle principali tappe del dialogo ecumenico a proposito. In rapporto a ciò segue uno sguardo panoramico al Concilio di Trento il cui "Decreto sulla giustificazione" presuppone l'esame delle affermazioni centrali di Lutero. Al termine si cerca un bilancio critico della discussione in rapporto all'accordo di Augusta del 1999.

Abstract

500 years after Protestant Reformation it is convenient to record the doctrine of justification which is at the centre of Lutheran theology. In the ecumenical dialogue there has been an intense discussion about the compatibility of the ideas of Martin Luther with Catholic faith, especially after the "Joint Declaration on the doctrine of justification" (1997) and the "Common Official Declaration" on this topic, signed at October 31, 1999, at Augsburg by representatives of the Lutheran World Federation and the Catholic Church. From the complex constellation of various documents it is not possible to obtain a clear response to the question, if Luther's doctrine of justification is Catholic or not. The article gives a look at the thinking of Luther and at the principal steps of ecumenical dialogue on this subject. A panoramic view at the Council of Trent follows this presentation: the "Decree on justification" presupposes the examination of the central affirmations of Luther. At the end there is a critical evaluation of the discussion about the Augsburg agreement of 1999.

La Réforme protestante et les biens ecclésiastiques

La suppression des monastères et l'utilisation des biens des ordres monastiques dans les pays protestants du Saint-Empire Romain Germanique du XVIe siècle

Harm Klueting*

La Réforme protestante du XVIe siècle fut à la fois une grande affaire et une grande transaction de biens immobiliers. Il y a ici un parallèle à tirer avec la déclaration de tous les biens ecclésiastiques «biens nationaux» par l'Assemblée nationale en France, en date du 2 novembre 1789, et les confiscations révolutionnaires du temps de la Révolution française, et particulièrement la confiscation de toutes des caisses de l'Eglise ou des fabriques et des fondations ecclésiastiques, le 3 novembre 1793 ou le 13 brumaire de l'an II du calendrier révolutionnaire. Il y a également un parallèle à faire avec la suppression des monastères dans les départements de France rive gauche du Rhin, les départements de la Roer (Aix-la-Chapelle), de la Sarre (Trèves), du Rhin-et-Moselle (Coblence) et du Mont-Tonnerre (Mayence), après la paix de Lunéville en 1802, avec la suppression des principautés ecclésiastiques et des monastères rive droite du Rhin dans l'Empire Germanique par le Recès de la Diète de l'Empire à Ratisbonne de 25 février 1803, intitulée la «Grande Sécularisation». Mais il y a aussi grandes différences[1].

* Professeur d'histoire moderne, Département d'histoire, Université de Cologne en Allemagne, et Privat-docent et ancien professeur invité permanent de théologie catholique en l'histoire de l'église, Faculté de théologie, Université de Fribourg en Suisse. Prêtre de l'archevêché métropolitain de Cologne. E-mail: harm.klueting@uni-koeln.de. Je remercie mon ancienne étudiante à l'Université de Cologne, Mme Sabine Bergerot-Brousse, à Metz en France, pour avoir lu cet article et pour ses suggestions de correction.

1 H. KLUETING, *Enteignung oder Umwidmung? Zum Problem der Säkularisation im 16. Jahrhundert*, dans *Zur Säkularisation geistlicher Institutionen im 16. und im 18./19. Jahrhundert*, par I. Crusius, Gœttingue 1996, 57-83; H. KLUETING, *Das Konfessionelle Zeitalter. Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und Allgemeine Geschichte*, vol. 1, Darmstadt 2007, 202 s.

1. Les différences entre les suppressions des principautés ecclésiastiques et les monastères au XVIe et XIXe siècles en Allemagne

Les suppressions des principautés ecclésiastiques et des monastères au XVIe siècle et au XIXe siècle eurent lieu dans des conditions très différentes, au début du XIXe siècle après le Siècle des Lumières et la Révolution française et au XVIe siècle après la Réforme protestante. Au début du XIXe siècle la configuration d'Etat moderne était presque terminée, par exemple en Autriche, en Prusse, en Bavière, en Saxe ou dans le Wurtemberg**,** et la suppression et l'annexion des principautés ecclésiastiques contribuaient à cette formation. Au XVIe siècle, la formation d'Etat moderne concernait aux tous débuts, les principautés de l'Empire Germanique. Au XVIe siècle il y eut de grandes hésitations théologiques du fait de la suppression des monastères et des reproches du vol de l'Eglise. Contrairement à cela au début du XIXe siècle les idées de l'Aufklärung catholique (Bernard Plongeron) dissipèrent ces hésitations et l'article 13 du concordat napoléonien de 1801, confirma l'acquisition des biens ecclésiastiques ou des biens nationaux. En 1803, il y eut avec le Recès de la Diète du 25 février 1803, et particulièrement avec l'article 35, des règlements légaux uniformes pour la suppression des monastères[2]. Au XVIe siècle, il y avait une grande incertitude juridique. Quand bien même une base juridique pour tout l'Empire et les biens ecclésiastiques eût été possible à travers le «ungeferlich bedenken und getrewen ratschlag» de Johann de Schwarzenberg en 1525. Schwarzenberg avait élaboré ce plan pour la Diète d'Augsbourg en 1525 sur ordre du margrave Casimir de Brandebourg à Kulmbach. Le plan n'envisageait pas la confiscation de tous les biens ecclésiastiques en faveur des princes des principautés laïques mais en faveur de l'administration, dans les six anciens cercles du Saint-Empire de 1500, Bavière, Franconie, Haut-Rhin, Basse-Saxe, Souabe et Bas-Rhin-Westphalie. Schwarzenberg voulait utiliser les anciens biens ecclésiastiques et particulièrement les anciens biens des ordres monastiques et des supprimés monastères pour les pensions des anciens prélats et canons, et pour la rémunération des curés et des évêques; par cette suppression des archevêchés et évêchés qui datait du début du Moyen Âge ou du Haut Moyen Âge, il pensait établir pour chaque cercle d'empire un nouvel évêché sans domination politique du pays. Parmi les autres usages des biens ecclésiastiques contenus dans ce plan figuraient: la dotation d'une université dans chaque cercle d'Empire, la dotation des maisons religieuses pour filles non-mariées de la noblesse, le secours des pauvres et la défense commune ou l'armée

[2] Le texte du Rèces de la Diète du 25 février 1803 en allemand dans K. ZEUMER, *Quellensammlung zur Geschichte der deutschen Reichsverfassung in Mittelalter und Neuzeit*, Tübingen 1913[2], 509ss.; U. HUFELD, *Der Reichsdeputationshauptschluss von 1803*, Köln-Weimar-Wien 2003, 69 ss.

du cercle. Mais le plan de Johann de Schwarzenberg était voué à l'échec du fait de la position de l'empereur Charles Quint, de la résistance des princes ecclésiastique ou des évêchés, et du refus des princes héréditaires qui poursuivaient d'autres intérêts[3].

2. La suppression des principautés ecclésiastiques au XVIe siècle

Comme en 1803, il y eut aussi la suppression des principautés ecclésiastiques et l'annexion des territoires des évêchés au XVIe siècle, sous l'influence de la Réforme protestante. Un exemple pour le premier cas, est la principauté ecclésiastique d'Utrecht, mais non l'évêché d'Utrecht, que l'empereur Charles Quint avait supprimé et annexé en faveur de l'extension de ses principautés dans les Pays-Bas Habsbourg, en 1528. Sous l'influence de la Réforme avaient eu lieu des suppressions d'Etat de Prusse des chevaliers teutoniques, une principauté ecclésiastique hors de l'empire germanique, et des principautés ecclésiastiques de Havelberg, Brandebourg, Lebus, Naumbourg, Mersebourg, Misnie, Magdebourg, Halberstadt, Cammin, Ratzebourg, Schwerin, Brême, Verden et Minden.

En 1525, le maître des chevaliers teutoniques, Albrecht de Brandebourg à Ansbach, un prince ecclésiastique, établit la Réforme luthérienne en Prusse, il transforma l'Etat ecclésiastique des chevaliers teutoniques en duché laïque et fonda la dynastie de ducs de Prusse se substituant à celle de maître d'un ordre de chevalerie. Dans les principautés ecclésiastiques de Naumbourg, Mersebourg et Misnie, de Havelberg, Brandebourg et Lebus, de Magdebourg, Halberstadt, Cammin, Ratzebourg, Schwerin, Brême, de Verden et Minden et dans les chapitres des cathédrales la Réforme luthérienne réussit au XVIe siècle. Le dernier évêque catholique de Naumbourg était Jules de Pflug; il mourut en 1564. Au décès de l'évêque Sigismond de Lindenau en 1544, la principauté de Mersebourg était alors protestante. Son successeur, et administrateur, le protestant prince Auguste de Saxe, était un frère de Maurice de Saxe. Après la défaite des princes protestants dans la Guerre de Schmalkalden, Charles Quint contraint le prince Auguste à renoncer à son administration en faveur de l'élection de l'évêque auxiliaire de Mayence, Michel Helding qui mourut lors de son voyage pour le concile de Trente, en 1561. Helding était le dernier évêque catholique de Mersebourg. Son successeur fut le fils de huit ans de l'électeur Auguste de Saxe, Alexandre. Les derniers évêques catholiques de Misnie furent Jean de Maltitz, mort en 1549, et Nicholas de Carlowitz, mort en 1555. Du fait des administrations protes-

[3] K. Körber, *Kirchengüterfrage und Schmalkaldischer Bund. Ein Beitrag zur deutschen Reformationsgeschichte*, Leipzig 1913, 36 ss.

tantes des princes de la dynastie des Wettiniens, les principautés ecclésiastiques de Naumbourg, de Mersebourg et de Misnie furent supprimées et annexées en 1564, 1565 ou 1581, Naumbourg par le duché de Saxe-Zeitz en 1564, Mersebourg et Misnie par l'électorat de Saxe respectivement en 1565 et en 1581. Les évêchés furent eux aussi supprimés[4].

De la même façon les principautés ecclésiastiques de Havelberg, de Brandebourg et de Lebus furent supprimées et annexées par l'électorat de Brandebourg en 1571 ou en 1598[5]. Seul l'Etat des archevêques de Magdebourg demeura officiellement en tant que principauté ecclésiastique jusqu'en 1680, après que l'archevêque Sigismond de Brandebourg eût introduit la Réforme protestante entre 1552 et 1566. Consécutivement aux dispositions de la Paix de Westphalie en 1648, la principauté de Magdebourg, à la mort du dernier administrateur de la dynastie de Wettiniens, est tombée à l'électorat de Brandebourg, futur royaume de Prusse. Par la Paix de Westphalie, le traité d'Osnabrück, les principautés ecclésiastiques, depuis longtemps protestantes, de Brême et de Verden tombèrent à la reine de Suède, celles de Halberstadt, de Minden et de Cammin à l'électeur de Brandebourg, et celles de Ratzebourg et Schwerin au duc de Mecklenbourg-Schwerin[6].

3. Le recès de la Diète de Spire de 1526, le recès de la Diète de Spire de 1544, la Paix de Passau de 1552 et la Paix d'Augsbourg de 1555

Martin Luther fut condamné comme hérétique par la bulle *Decet Romanum Pontificem* du pape Léon X (1521), et, cinq ans après la Diète de Worms et la promulgation de l'édit de Worms contre Luther et ses partisans en 1521, la Diète de Spire en 1526, prit une décision lourde de conséquences. Le recès de la diète connaissait à la faveur des «Reichsstände», des princes et les villes libres d'Empire: «Que chacun vivre, gouverner et garder comme il espère et avoir confiance en être respon-

4 S. Seifert, *Bistum Meißen*, dans *Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches von ihren Anfängen bis zur Säkularisation*, sous la direction de E. Gatz, Freiburg 2003, 427 ss.; C. Brodkorb, *Bistum Merseburg*, *ibid*., 437 ss.; C. Brodkorb, *Bistum Naumburg*, *ibid*., 488 ss.

5 H. Klueting, *Das Konfessionelle Zeitalter. Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengschichte und Allgemeine Geschichte*, vol. 1, Darmstadt 2007, 307 s.; E. Wolgast, *Hochstift und Reformation. Studien zur Geschichte der Reichskirche zwischen 1517 und 1648*, Stuttgart 1995.

6 *Le traité d'Osnabrück* (Instrumentum Pacis Osnabrugense ou IPO) du 24 octobre 1648 en latin et en allemand, cfr. *Instrumenta Pacis Westphalicae. Die Westfälischen Friedensverträge 1648*, sous la direction de K. Müller, Bern 1949, cfr. les articles X, XI et XII.

sable envers Dieu et votre Majesté» ou en allemand dans la version originale du XVI[e] siècle: «… für sich also zu leben, zu regiren und zu halten, wie ein yeder solhs gegen Got und k[ai]s[er]l[iche] M[ajestä]t hofft und vertrauet zu verantwurten»[7]. Cette concession a été pensée jusqu'à un concile ou une assemblée nationale, en allemand «generalconcilium oder zum enigsten ein nationalversamlung»[8], mais elle est devenue la base du «summepiscopat» ou en allemand «landesherrliches Kirchenregiment» des princes protestants et la base pour leur accès aux biens des ordres monastiques.

La Diète de Spire de 1544, concédait dans le recès du 10 juin, les biens ecclésiastiques confisqués des protestants[9]. La Paix de Passau en 1552 s'attachait cette ordonnance de 1544[10] et devint la base de la règle d'article 19 de la Paix d'Augsbourg en 1555. La Paix d'Augsbourg céda les biens ecclésiastiques confisqués des princes héréditaires d'empire et des villes libres d'Empire, dans la mesure où ils n'étaient pas en possession du clergé catholique au moment de la Paix de Passau ou postérieurement[11]. Cette disposition s'appliquait aux biens ecclésiastiques médiatement tels que les monastères non aux biens des principautés ecclésiastiques ou des abbayes immédiatement. Malgré la Paix d'Augsbourg il y eut beaucoup de disputes au sujet des biens ecclésiastiques après 1555.

---

7 *Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe*, vol. 5/6, par R. Aulinger, Berlin 2011, 879ss., numéro 221, ici 881, § 4. Cfr. aussi R. Wohlfeil, *Der Speierer Reichstag von 1526*, dans Blätter für pfälzische Kirchengeschichte 43 (1976) 5-20; W. Friedensburg, *Der Reichstag zu Speier 1526 im Zusammenhang der politischen und kirchlichen Entwicklung Deutschlands im Reformationszeitalter*, Berlin 1887; T. Brieger, *Der Speierer Reichsabschied und die religiöse Frage,* dans *Zur Feier des Reformationsfestes der Universität Leipzig*, Leipzig 1909, 1 ss.; A. Kohnle – E. Wolgast, *Reichstage der Reformationszeit*, dans Theologische Realenzyklopädie 28 (1997), 457 ss., ici 460 s.

8 *Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe*, vol. 5/6, 881, § 1.

9 *Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe*, vol. 15, part. 4, par E. Eltz, Berlin 2001, cfr. les §§ 89 et 88: «Welche stende aber sich der geystlichen gütter, renth und zinβ halben verdragen oder sich nachmaln gutwilliglich verdragen würden, die sollen dabey bleiben» (2274, § 89); «Und sollen dannoch auch von solchen obbemelten gütern die notturftige ministeria der kirchen, pfarrn und schulen, auch die allmüssen [Almosen] und hospitalia, die sie vormals und in zeit des regenspurgischen abschiedts [1541] bestelt und zu bestellen schuldig, von solchen obbemelten gütern nachmaln versehen und bestelt werden, ungeachtet wes religion die seyen» (2274, § 88). Cfr. aussi Körber, *Kirchengüterfrage*, 188 s.

10 *Quellen zur Reformation 1517-1555*, par R. Kastner, Darmstadt 1994, numéro 159, 520 ss., § 2.

11 La Paix d'Augsbourg est une part du rèces de la Diète d'Augsbourg de 1555 (25 septembre), cfr. *Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe*, vol. 20, part. 4, par R. Aulinger et d'autres, München 2009, numéro 390, 3102 ss., cfr. le § 19: «Dieweil aber etliche stende und derselbigen vorfarn etliche stift, clöster und andere gaitliche guetter eingezogen und dieselbige zu khirchen, schuelen, milten und andern sachen angewendt, so sollen auch solche eingezogene guetter, welche denjhenigen, so dem Reich one mittl underworfen und reichsstend sein, nit zugehörig und dero possession die gaistlichen zu zeitt deβ passawischen vertrags oder zeidthero nit gehabt, in disen fridstandt mit begriffen und eingezogen sein und bei der verordnung, wie es ain jeder standt mit obberüerten eingezognen und alberait verwendten güettern gemacht, gelassen werden, und dieselbigen stende dernhalb weder in- noch aussenhalb rechtens zu erhaltung ainneβ bestendigen, ewigen fridenβ nit besprochen noch angefochten werden».

4. La suppression des monastères et l'utilisation des biens des ordres monastiques après la Diète de Spire de 1526

Il faut analyser la suppression des monastères et l'utilisation des biens des ordres monastiques individuellement pour certains pays. Particulièrement importantes sont les principautés de Hesse, du Wurtemberg, les principautés saxonnes, les principautés de la maison de Brunswick en Basse-Saxe et les principautés d'Ansbach et de Kulmbach, situées dans la Bavière d'aujourd'hui.

4.1. Le Landgraviat de Hesse

Le landgrave Philippe Ier de Hesse établit la Réforme luthérienne en Hesse après la diète hessoise d'Homberg et le synode d'Homberg en 1526[12]. En octobre 1527, il fit appel à la diète hessoise de Cassel, qui décida, en effet, en se référant au recès de Spire de 1526, d'abolir les monastères en Hesse. Le recès de la diète de Cassel du 15 octobre 1527, réglementait l'utilisation des biens des ordres monastiques: 1) soutien financier, «ire zimliche abfertigung», pour les moines et les religieuses qui avaient quitté les monastères. Pour les autres qui étaient amenés à disparaître, la délocalisation dans un monastère central, était prévue[13]; 2) deux monastères abolis, le monastère bénédictin de Kaufungen, proche de Cassel, et la maison des chanoinesses de Wetter, proche de Marbourg, devaient servir l'approvisionnement des filles de la noblesse de Hesse; 3) il devait être doté de fonds des monastères[14] en faveur d'une université à Marbourg, fondée en 1527; 4) tous autres actifs et revenus des monastères devaient être inclus dans un fonds spécial d'Etat, le «gemeine kasten», un fonds sous la supervision d'une commission de deux conseils du landgrave, deux représentants de la noblesse et deux représentants des villes. Ce fonds était destiné à protéger les (pauvres contre les impôts en cas de guerre, «Lands Notdurft»[15]. Une cinquantaine de monastères furent touchés[16].

---

12 J. SCHILLING, *Klöster und Mönche in der hessischen Reformation*, Gütersloh 1997, 181 ss.; W. SCHMITT, *Die Synode zu Homberg und ihre Vorgeschichte*, Homberg 1926; K. E. DEMANDT, *Geschichte des Landes Hessen*, Kassel-Basel 1972², 224; W. SOHM, *Territorium und Reformation in der hessischen Geschichte 1526-1555*, Marburg 1957².

13 «Welche aber pleiben, den wollen wir notturftige versehung tun, den weibspersonen an einem gelegen ort und den manspersonen zu Marpurg im Kugelhause».

14 «von den clostergefellen die universitet zu Marpurg erhalten lassen».

15 *Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte*, par G. Franz, Marburg 1954, numéro 69, 45.

16 SCHILLING, *Klöster und Mönche*, 205ss.; W. D. WOLFF, *Die Säkularisation und Verwendung der Stifts- und Klostergüter in Hessen-Kassel unter Philipp dem Großmütigen und Wilhelm IV. Ein Beitrag zur deutschen Reformationsgeschichte*, Gotha 1913; F. SCHUNDER, *Die Aufhebung der oberhessischen Klöster in der Reformation*, dans *Festschrift Paul Kirn zum 70. Geburtstag*, Berlin 1961, 191 ss.

Les hôpitaux de Hesse qui ont pris leur quartier dans des monastères abolis, sont connus. En 1531, furent aménagés des hôpitaux pour les pauvres, les aveugles, les malades et les fous dans le monastère cistercien aboli de Haina[17], et dans le monastère des chanoines augustins de Merxhausen, tout comme en 1542, dans l'ancien monastère bénédictin de Gronau. La fondation d'hôpitaux n'était pas prévue dans le recès de la diète de Cassel en 1527 et elle apparaît «presque comme un sous-produit»[18] des sécularisations monastiques de Hesse. C'est ainsi qu'a commencé l'histoire des institutions modernes pour le bien-être social et des soins médicaux pour les pauvres en Allemagne[19].

D'autres parties des biens des monastères ou des ordres monastiques sont entrées dans les caisses du landgrave. Ce n'était pas le «Gemeine Kasten» qui n'a pas servi à protéger les pauvres contre les impôts en temps de guerre. Mais c'est plutôt à travers la proportion des biens des monastères dans les finances des districts administratifs de Hesse. Selon l'historien Wilhelm Daniel Wolff, environ 59 pour cent des biens des monastères furent utilisés «à des fins ecclésiastiques, scientifiques et caritatives», 38 pour cent «aux fins de la cour et de l'administration» et 3 pour cent pour des récompenses[20]. Mais ce que l'on entend par là est discutable. Les vocations ecclésiastiques et caritatives sont-elles des acceptions identiques dans la compréhension du XVIe siècle comparée avec celle d'aujourd'hui, et au demeurant la définition est-elle la même aux yeux des catholiques et aux yeux des protestants? La justification de l'utilisation des biens est tout aussi discutable: «ad pias causas» ou «à des fins pieuses» parce qu'une fin pieuse ou un but pieux n'est pas la même chose que l'on se place du point de vue protestant, ou du point de vue catholique. Bien sûr, ce sont les anciens biens des monastères dans le budget de l'Etat ou du domaine du landgraviat, sans le «Gemeine Kasten», sans les hôpitaux et sans l'université de Marbourg, non séparée des finances des districts administratifs, qui ont rapporté près de 30 pour cent du revenu en Basse Hesse et près de 20 pour cent en Haute Hesse. En 1565, la

17 E. G. Franz, *Landgraf und Kloster. Die Zisterzienser-Abtei Haina vor und während der Reformation*, dans *450 Jahre Psychiatrie in Hessen*, par W. Heinemeyer – T. Pünder, Marburg 1983, 21 ss.; P. Holthausen, *Das Landeshospital Haina in Hessen, eine Stiftung Landgraf Philipps des Großmütigen, von 1527-1907*, Frankenberg 1907.

18 E. G. Franz, *Die hessischen Klöster und ihre Konvente in der Reformation*, dans Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 19 (1969) 147-233, citation 170.

19 K. E. Demandt, *Die Anfänge der staatlichen Armen- und Elendenfürsorge in Hessen*, dans Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 30 (1980) 176-235; W. Heinemeyer, *Armen- und Krankenfürsorge in der hessischen Reformation*, dans *450 Jahre Psychiatrie in Hessen*, par W. Heinemeyer – T. Pünder, Marburg 1983, 1 ss.; K. E. Demandt, *Die Hohen Hospitäler Hessens. Anfänge und Aufbau der Landesfürsorge für die Geistesgestörten und Körperbehinderten Hessens 1528-1591*, *ibid*., 35 ss. Cfr. aussi *Das Hospital am Beginn der Neuzeit. Soziale Reform in Hessen im Spiegel europäischer Kulturgeschichte*, par A. Friedrich – F. Heinrich – Chr. Vanja, Petersberg 2004; D. Jetter, *Geschichte des Hospitals*, vol. 1, Stuttgart 1966; Id., *Grundzüge der Geschichte des Irrenhauses*, Darmstadt 1981.

20 Wolff, *Säkularisation und Verwendung*, 384.

proportion était encore plus élevée, parce que les paiements de pension aux anciens moines et religieuses furent largement opérés[21].

4.2. Le duché de Wurtemberg

Le Wurtemberg fut occupé par l'Autriche ou par les Habsbourg jusqu'en 1534. De facto, la Réforme protestante n'a réussi qu'après 1534. Le duc Ulrich a laissé formellement les monastères sous la supervision de ses fonctionnaires. Mais il les a orientés vers des services financiers pour assurer le remboursement des coûts de la guerre. À la diète de Wurtemberg de 1534, il exigeait la moitié du revenu annuel. Ses fonctionnaires commencèrent à établir les inventaires des biens des monastères. Les revenus des monastères étaient versés à une caisse centrale à Stuttgart, tous les excédents étaient reversés à la caisse ducale et les biens des monastères associés aux domaines ducaux[22]. L'Intérim d'Augsbourg en 1548 conduisit dans certain cas à la restauration de la vie monastique. Sous le règne du duc Christophe après 1550, les revenus des biens des monastères furent affectés à un fonds spécial, indépendant de l'administration ducale. «Le dépôt des monastères des moines» ou le «Mannsklosterdepositum» était distinct de celui-ci. Ce portefeuille comprenait les excédents des quatorze grands monastères des moines de Wurtemberg et il bénéficia principalement aux finances du duc. Dans les grands monastères le duc fonda les écoles du monastère protestant, bien connues sous la direction d'un fonctionnaire ducal avec de titre d'abbé: Bebenhausen, Blaubeuren, Denkendorf, Herrenalp, Hirsau, Königsbronn, Lorch en Wurtemberg, Maulbronn et St. Georgen dans le massif de la Forêt-Noire[23].

4.3. Les principautés saxonnes

Les principautés de la dynastie des Wettiniens comprenaient depuis la division de la famille en 1485, les pays de la branche dite «ernestine» et les pays de la branche dite «albertine». L'ernestine, électorat de Saxe était le pays de Martin Luther et le pays d'origine de la Réforme protestante. Dès 1526, les biens ecclésiastiques devaient être inventoriés[24] et les biens des monastères devraient être utilisés pour le salaire

---

21 K. KRÜGER, *Finanzstaat Hessen 1500-1567. Staatsbildung im Übergang vom Domänenstaat zum Steuerstaat*, Marburg 1980, 136 s.

22 H. LEHNERT, *Kirchengut und Reformation. Eine kirchenrechtsgeschichtliche Studie*, Erlangen 1935, 107 s.; W.-U. DEETJEN, *Studien zur Württembergischen Kirchenordnung Herzog Ulrichs 1534-1550. Das Herzogtum Württemberg im Zeitalter Herzog Ulrichs (1498-1550), die Neuordnung des Kirchengutes und der Klöster (1534-1547)*, Stuttgart 1981, 166 ss.; ID., *«So klagen wir das Gott im Himmel». Der Kampf um die Klosterreform 1534 / 1547. Gedanken zu einem Krisenkapitel württembergischer Kirchengeschichte*, dans Blätter für württembergische Kirchengeschichte 88 (1988) 22-52.

23 LEHNERT, *Kirchengut und Reformation*, 93 et 122 s.

des prêtres ou des pasteurs, si les fonds de la paroisse n'étaient pas suffisants[25]. Mais l'électeur resta très prudent en raison de considérations politiques. Après la Diète d'Empire d'Augsbourg de 1530, l'électeur Jean de Saxe émit une instruction pour la séquestration des biens des anciens monastères par les Etats de Saxe[26]. En 1543, son fils l'électeur Jean Frédéric annula la séquestration et incorpora les biens des monastères dans les finances des districts administratifs électoraux[27]. Dans le duché de Saxe albertine, le duc Henri établit la Réforme dans tout le pays en 1537. Les fonctionnaires ducaux inventorièrent les biens des anciens monastères et l'Etat du duché administra les biens par la séquestration. A compter de 1541, sous le règne du duc Maurice de Saxe, débuta la vente des biens des monastères.[28] Dans l'ordre du pays, une loi de 1543, règlementa les parts annuelles des revenus des biens des anciens monastères ou les ventes des biens immobiliers des monastères pour les écoles, pour l'université et pour les fins caritatives[29]. Mais les fonds furent également utilisés pour les indemnités de départ et pour répondre aux exigences en matière d'héritage des jeunes princes de la maison ducale[30].

4.4. Les principautés de la maison de Brunswick en Basse-Saxe

Dans la principauté de Lunebourg, le duc Ernest plaça des monastères sous l'administration des ses fonctionnaires après la diète de Celle en 1529[31]. Dans la principauté de Calenberg-Gœttingue cela n'advint qu'avec l'ordre des monastères en 1542[32]; dans le duché de Brunswick-Wolfenbüttel, cela ne se produisit qu'avec l'ordre des monastères en 1569[33], après la mort du duc Henri II. Henri II était un

---

24 K. A. H. Burkhardt, *Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitation von 1524-1545*, Leipzig 1879, réprint Aalen 1981.

25 Körber, *Kirchengüterfrage*, 65 s.

26 A. Hilpert, *Die Sequestration der geistlichen Güter in der kursächsischen Landkreisen Meißen, Vogtland und Sachsen 1531-43. Studien zur Säkularisation*, Plauen 1911.

27 H.-M. Kühn, *Die Einziehung des geistlichen Gutes im albertinischen Sachsen 1539-1553*, Köln-Graz 1966, 37 et 47 s.; Lehnert, *Kirchengut und Reformation*, 54-57. Insuffisant K. Blaschke, *Fiskus, Kirche und Staat in Sachsen vor und während der Reformation*, dans Archiv für Reformationsgeschichte 80 (1989) 194-212, ici 203.

28 H.-M. Kühn, *Einziehung des geistlichen Gutes*, 60, 71 et 89s.

29 *Ibid*., 104.

30 *Ibid.*, 105. Cfr. aussi G. Wartenberg, *Landesherrschaft und Reformation. Moritz von Sachsen und die albertinische Kirchenpolitik bis 1546*, Gütersloh 1988.

31 Körber, *Kirchengüterfrage*, 77.

32 *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, par E. Sehling, vol. 6,1/2, Tübingen 1957, 844 ss.

33 *Ibid*., vol. 6,1/1, Tübingen 1955, 281 ss.

adversaire déterminé de la Réforme, mais il plaça aussi les biens des monastères sous son administration[34]. La plupart des 200 à 300 monastères des principautés de la maison de Brunswick avant la Réforme, ont été abolis. Les revenus des biens des monastères furent affectés à un fonds spécial, distinct du fonds ducal. Les biens devaient être dévolus à des fins religieuses et scolaires. Mais les biens ont également été utilisés «de manière peu scrupuleuse» [35] en faveur de l'économie du pays, de la cour, et du prince. De ce fonds spécial venaient les fonds du monastère dit de «Hannoversche Klosterkammer» qui subsiste encore aujourd'hui[36]. Environ 50 monastères sont restés dans les principautés de la maison de Brunswick.

4.5. Les margraviats d'Ansbach et de Kulmbach

En 1527, le margrave George supprima les monastères dans les deux principautés. Il confisqua les biens des monastères et il utilisa les revenus pour le remboursement de la dette, pour les fortifications et pour la construction de routes[37]. Son fils George Frédéric reconstruisit le monastère bénédictin de Wülzbourg proche de Weissenbourg dans la Bavière d'aujourd'hui, aboli en 1537, à la forteresse depuis 1588[38].

5. Les tentatives juridiques et théologiques de justification

Il n'est pas nécessaire d'introduire d'autres exemples[39] comme les duchés de

---

34 H.-W. KRUMWIEDE, *Kirchengeschichte. Geschichte der evangelischen Kirche von der Reformation bis 1803*, dans *Geschichte Niedersachsens*, par H. Patze, vol. 3,2, Hildesheim 1983, 1-259, ici 37 s.

35 *Ibid*., 107.

36 A. CAMPENHAUSEN, *Geschichte und Gegenwart der Hannoverschen Klosterkammer*, dans *Fromme Frauen – unbequeme Frauen? Weibliches Religiosentum im Mittelalter*, par E. Klueting, Hildesheim 2006, 237-247; A. BRENNEKE – A. BRAUCH, *Die calenbergischen Klöster unter Wolfenbütteler Herrschaft 1584-1634*, Göttingen 1956; B. KRUSCH, *Die Hannoversche Klosterkammer in ihrer geschichtlichen Entwicklung, ihre Zwecke und Ziele und ihre Leistungen für das Wohl der Provinz*, Göttingen 1919.

37 H. GÜRSCHING, *Der Oberkanzler Wolf von Kötteritz und die Geistlichen Güter in den fränkischen Markgrafschaften 1560-62*, dans *Festschrift Landesbischof Hans Meiser*, München 1951, 9-44.

38 R. ENDRES, *Von der Bildung des Fränkischen Reichskreises und dem Beginn der Reformation bis zum Augsburger Religionsfrieden 1555*, dans *Handbuch der Bayerischen Geschichte*, vol. 3/1, par M. Spindler, München 1979², 193-211, ici 206; ENDRES, *Vom Augsburger Religionsfrieden bis zum Dreißigjährigen Krieg*, *ibid*., 212-230, ici 217.

39 M. SCHAAB, *Territorialstaat und Kirchengut in Südwestdeutschland bis zum Dreißigjährigen Krieg. Die Sonderentwicklung in der Kurpfalz im Vergleich mit Baden und Württemberg*, dans *Fiskus, Kirche und Staat im konfessionellen Zeitalter*, par H. Kellenbenz – P. Prodi, Berlin 1994, 71-90.

Poméranie ou du Mecklembourg[40], le comté de la Frise orientale[41], les villes libres d'Empire comme Nuremberg[42] ou Hambourg[43] ou de petits domaines comme la baronnie de Rheda en Westphalie avec les monastères des bénédictins de Herzebrock, ou encore des prémontrés de Clarholz[44]. Nombre de princes étaient prudents et réservés, comme par exemple l'électeur de Saxe, parce qu'ils avaient des considérations politiques sur l'empereur Charles Quint et sur leurs Etats, en particulier la noblesse. La noblesse s'intéressait aux monastères pour fournir à leurs filles célibataires, et la noblesse aussi craignait l'enrichissement des princes par les biens des monastères et l'indépendance des princes en regard du permis de taxe par les diètes ou les Etats du pays. Ces incertitudes se dissimulaient derrière des tentatives juridiques et théologiques de justification de la suppression des monastères et de l'utilisation des biens des ordres monastiques pour l'Eglise et particulièrement les salaires des pasteurs protestants, à des fins caritatives ou purement profanes.

En 1527, le landgrave Philippe de Hesse ordonna à un professeur de l'université nouvelle de Marbourg, probablement étudiant en droit et recteur de l'université, Jean Eisermann (ou en latin Ferrarius)[45], d'écrire d'un mémorandum de défense de la suppression des monastères[46]. L'auteur écrit dans ce mémorandum[47], que les biens ecclésiastiques étaient donnés comme aumône pour les pauvres, mais les biens avaient été mal utilisés par l'Eglise de la papauté. Donc il était de son devoir, en tant que prince chrétien, de restituer les biens aux pauvres.

La même justification de la suppression des monastères se trouve dans la préface de Martin Luther du «Leisniger Kastenordnung» en 1523[48] ou dans sa correspon-

40 LEHNERT, *Kirchengut und Reformation*, 80 et 82.

41 *Ibid.*, 133; KÖRBER, *Kirchengüterfrage*, 78.

42 *Ibid.*, 53 s.

43 *Ibid.*, 79. Cfr. aussi R. POSTEL, *Kirchlicher und weltlicher Fiskus in norddeutschen Städten am Beginn der Neuzeit*, dans *Fiskus, Kirche und Staat*, 165-185.

44 E. KLUETING, *Das Kanonissenstift und Benediktinerinnenkloster Herzebrock*, Berlin 1986, 66 ss.

45 Sur la personne cfr. SOHM, *Territorium und Reformation*, 82; B. ECKERT, *Der Gedanke des ‚gemeinen Nutzen' in der lutherischen Staatslehre des 16. und 17. Jahrhunderts*, Phil. Diss. Frankfurt am Main 1976; ECKERT, *Der Gedanke des ‚gemeinen Nutzen' in der Staatslehre des Johannes Ferrarius*, dans Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung 27 (1976) 157-209; W. SCHULZE, *Vom ‚Gemeinnutz' zum ‚Eigennutz'. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit*, dans Historische Zeitschrift 243 (1986) 591-626, ici 598.

46 SOHM, *Territorium und Reformation,* 42ss.; KÖRBER, *Kirchengüterfrage*, 73s.

47 *Was der Durchleuchtige, Hochgeborne Fürst und Herr, Herr Philips, Landgraf zu Hessen […] als ein Christlicher Fürst mit den Closterpersonen, Pfarrherrn und Abgöttischen Bildnussen in sei[er] G[naden] Fürstentumb aus Göttlicher Schrifft vorgenommen hat*, Marburg 1527, nouvelle édition par K. Gleiser, Marburg 1904.

48 M. LUTHER, *Ordnung des gemeinen Kastens: Ratschlag, wie die geistlichen Güter zu [be]handeln sind*, dans Weimarer Ausgabe (WA) der Werke Luthers, vol. 12, Weimar 1891, 11 ss. Cfr. aussi O. FRIES, *Luthers Schrift «Ordnung eines gemeinen Kastens» (1523)*, dans Schweizer Beiträge zur allgemeinen Geschichte 11 (1953) 27-42.

dance avec l'électeur Jean de Saxe de 1526 ou avec le réformateur protestant alsacien Martin Bucer dans son étude «Von Kirchengütern» de 1540[49]. Cette justification est particulièrement claire dans un mémorandum sur l'utilisation correcte des biens des chapitres et des monastères de Philippe Melanchthon en 1537[50]. L'ami et le collègue de Luther à Wittemberg écrivait: «Chaque gouvernement est obligé de supprimer les services factices de culte et d'introduire des services corrects, d'embaucher des pasteurs, de maintenir des écoles et de payer les pasteurs et les enseignants»[51]. Il distingue les biens des paroisses, des biens des monastères et des biens des chapitres des cathédrales et il écrit sur les biens des paroisses: «Lorsque le gouvernement a supprimé les services factices du culte, alors il ne fait aucun doute que les biens des paroisses de l'Eglise demeurent»[52]. Derrière cela émerge la conviction de Melanchthon et de tous les réformateurs de représenter l'Eglise «vraie» et l'obligation des princes, de financer les paroisses: «S'il n'y avait pas de paroisses, alors le gouvernement devrait financer les paroisses»[53]. Et sur les biens des monastères: «Lorsque le gouvernement a supprimé les services factices du culte, alors les biens des monastères restent avec 'l'église correcte'» ou l'église protestante, «et le gouvernement est le protecteur de ces biens et il est responsable des biens des monastères pour lui et pour les autres biens publics»[54]. Melanchthon continue d'écrire: «C'est pourquoi les princes ont agi

---

49 M. Bucer, *Von Kirchengütern. Was deren besitz, und eigenthum seie. Wer die raube oder recht anlege, wol oder ubel brauche. Wie sie wider zurecht Christlicher, und allen Stenden nützlichster besitzung, anlage, und gebrauche, ufs aller füglichst könden bracht werden […]*, Freiberg 1540. Cfr. R. Stupperich, *Bibliographia Bucerana*, Gütersloh 1952, numéro 65; M. Greschat, *Martin Bucer. Ein Reformator in seiner Zeit*, München 1990, 180 s.; G. Seebaß, *Martin Bucers Beitrag zu den Diskussionen über die Verwendung der Kirchengüter*, dans *Martin Bucer und das Recht*, par Chr. Strohm, Genève 2002, 167-183; Köhler, *Reformationspläne*, 76ss. et 191 ss.; F. Roth, *Zur Kirchengüterfrage in der Zeit von 1538 bis 1540. Die Gutachten Martin Bucers und der Augsburger Prädikanten Wolfgang Musculus und Bonifacius Wolfart über die Verwendung der Kirchengüter*, dans Archiv für Reformationsgeschichte 1 (1904) 299-336 sur *Ein außführliches Bedenken, wie es umb die Kirchen-Güter geschaffen, und wie mit denselben umbgegangen werden soll?* (1538) de Bucer, le même essai sans le nom d'auteur par F. Hortleder, *Der Römischen Keyser und Königlichen Maiestete […] Handlungen und Außschreiben […] Von den Ursachen des Teutschen Kriegs Kaiser Carls des Fünfften, wider die Schmalkaldische Bundts-Oberste*, Frankfurt am Main 1617.

50 Ph. Melanchthon, *Iudicium Theologorum in Conventu Schmalc. de iusto usu bonorum Capitulorum et Monasteriorum* (1537), dans *Corpus Reformatorum*, vol. 4, Halle 1937, 1040 ss. Les suivantes citations 1040-1043.

51 «Jede Obrigkeit ist schuldig, in ihren Gebieten unrechte Gottesdienst abzuthun, und rechte anzurichten, die Pfarren und Schulen zu bestellen und den Personen nothdürftige Unterhaltung zu verschaffen».

52 «Wo nun die Obrigkeit in Pfarren die unrechten Gottesdienst abthut, ist nicht Zweifel, die Pfarrgüter bleiben der Kirchen».

53 «Denn so keine Pfarrgüter da wären, so wäre die Obrigkeit schuldig, neue Güter dazu zu verwenden».

54 «So die Obrigkeit die unrechten Gottesdienst abgethan, bleiben die Güter der rechten Kirchen […] und ist die weltliche Obrigkeit Schutzherr darüber, hat dieselbigen zu bestellen, wie andre publica bona».

correctement, quand ils ont aboli dans leur principautés les services factices du culte dans les monastères et ont pris les biens sous leur administration. Car il ne fait aucun doute qu'ils sont liés aux deux: à éliminer le mauvais culte et à gérer un protecteur les biens publics et particulièrement les biens ecclésiastiques»[55]. Ce qui importe, c'est l'égalité des biens publics et des biens ecclésiastiques, tous deux sont sous la protection du prince. Sur l'utilisation des biens des monastères Melanchthon écrit: «Le gouvernement est obligé de préserver ces biens de l'Eglise, de financer les pasteurs, les paroisses et les écoles, d'aider les pauvres et, si les biens sont assez grands, de donner aux pauvres une allocation d'étude pour les jeunes»[56]. Voici la phrase la plus importante dans le mémorandum sur la pratique politique: «Quand quelque chose des biens des monastères subsiste, alors les princes protecteurs peuvent en profiter, parce qu'ils préservent et gèrent les biens»[57].

L'historien de l'église Bernd Moeller, un protestant, écrit: «Die Protestanten vertraten den Grundsatz, es sei nicht eine Übertragung des Eigentumsrechts von der alten auf die reformierte Kirche, also eine Enteignung, erfolgt, sondern die Güter würden durch die Verwendung für die neue, wahre Kirche überhaupt erst ihrem eigentlichen Stiftungszweck zugeführt»[58].

6. Conclusion

Les princes protestants ont réclamé l'accès aux biens ecclésiastiques et particulièrement aux biens des monastères à compter du recès de la Diète de Spire en 1525. Certains princes ont supprimé les monastères très tôt, par exemple le landgrave Philippe de Hesse ou le margrave George d'Ansbach, tandis que d'autres hésitèrent en raison des considérations politiques, comme l'électeur de Saxe. Une grande partie des biens des monastères devait être utilisée à des fins religieuses ou en faveur de l'église protestante, pour payer les pasteurs et les paroisses protestantes, pour les écoles, et

55 «Darum die Fürsten und Stände dieses Theils recht gethan haben, daß sie in ihren Gebieten in Stiftern und Klöstern die unrechten Gottesdiensten abgethan und die Güter in ihre Verwaltung genommen. Denn es ist ganz kein Zweifel daran, daß sie beides schuldig sind, die unrechten Gottesdienst abzuthun […] und die Verwaltung der Güter anzunehmen als Patroni und Schutzherren gemeiner Güter und insonderheit der Kirchengüter».

56 «Dabei ist aber die Obrigkeit schuldig, dieselbigen Güter nicht den Kirchen zu entfrembden, sondern sie treulich zu erhalten und davon erstlich das Predigtampt und Schulen nach Nothdurft zu bestellen. Zum Anderrn soll davon Hülf geschehen den armen Leuten und, so es große Güter seind, ist es billig, daß man davon der armen Jugend […] Hülfe thue zum Studio».

57 «Ist nun etwas übrig, so mögen auch die Obrigkeiten selbst, als Patroni, dasselbige mit genießen, dieweil sie solche Güter schützen und ordnen müßen».

58 B. Moeller, *Deutschland im Zeitalter der Reformation*, Göttingen 1977 (1981²), 117.

à des fins caritatives. Les hôpitaux installés dans des monastères abolis de Hesse étaient particulièrement nombreux. Les autres parties des biens des monastères sont devenues finalement la propriété du prince ou de la dynastie, ou ultérieurement, de l'Etat. Le fondement des tentatives juridiques et théologiques de justification de la suppression des monastères et de l'utilisation des ordres monastiques pour les salaires des pasteurs protestants, à des fins caritatives ou purement profanes, reposait sur la conviction que la Réforme et l'Eglise protestante représentent l'Eglise «vraie» ou «authentique» et que l'église de la papauté avait malmené les biens ecclésiastiques.

Résumé

L'article traite la question des similitudes entre la sécularisation en France, pendant la Révolution française, et celle en Allemagne, en 1803, avec la suppression ou l'abolition des monastères au temps de la Réforme protestante, au XVIe siècle. Constituent le thème central: les suppressions des monastères par les princes protestants et l'utilisation des biens des ordres monastiques en Hesse, dans le Wurtemberg, dans les principautés saxonnes, les principautés de la maison de Brunswick en Basse-Saxe et les principautés d'Ansbach et de Kulmbach; ainsi que les tentatives juridiques et théologiques de justification de la suppression des monastères et de l'utilisation des biens des ordres monastiques, particulièrement le mémorandum «Iudicium Theologorum de iusto usu bonorum Capitulorum et Monasteriorum» de Philippe Melanchthon en 1537. Si, du point de vue des protestants, la suppression des monastères au XVIe siècle n'était pas une sécularisation comme celle de 1803; du point de vue des catholiques les suppressions au XVIe siècle constituaient bien une sécularisation. Ce n'est qu'après le Vatican II, que les catholiques en utilisant les biens des monastères pour financer les paroisses protestantes peuvent affirmer que l'abilition des monastères au XVIe siècle s'avérait être, partiellement, une sécularisation[59].

Abstract

The article asks about similarities between secularization in France during the French Revolution and in Germany in 1803 and the abolition of cloisters in Germany in the time of the Reformation in the 16th century. The focus is on the abolition of monasteries by protestant princes and the use of the monastic property in Hesse, Wurttemberg, the principalities of Saxony, the principalities of the house of Brunswick in Lower Saxony and in the principalities of Ansbach and Kulmbach in which what is now Bavaria. On the other hand the focus is on the legal and theological justifications of the abolition of the monasteries and the use of their property, especially Philip Melanchthon's "Iudicium Theologorum de iusto usu bonorum Capitulorum et Monasteriorum" of 1537. There is no doubt that for Protestants the abolition of cloisters in the 16th century Germany was no secularization like the secularization in 1803. But for Catholics it was. Only since the Second Vatican Council Catholics can say because of the use of monastic properties for Protestant parishes that the abolition of cloisters in the 16th century was partly a secularization.

59 Cfr. aussi M. HECKEL, *Probleme der Säkularisation in der Reformation*, dans *Zur Säkularisation geistlicher Institutionen*, par Crusius, 31-56; C. OCKER, *Church Robbers and Reformers in Germany, 1525-47. Confiscation and Religious Purpose in the Holy Roman Empire*, Leiden 2006.

Nascita, evoluzione e uso del *Kirchenlied*: tra il modello cattolico e le istanze del canto comunitario

Giulio Mercati*

1. Lutero e la musica liturgica

La musica costituisce, sin dai primi mesi della Riforma, una della preoccupazioni più urgenti per Lutero. La concezione luterana della musica scaturisce, infatti, direttamente, dal cuore della nuova teologia: la dottrina della grazia, il rifiuto della transustanziazione e le influenze pauperistiche. A questo si unisca la naturale inclinazione di Lutero nei confronti della musica: flautista e liutista dilettante, conoscitore del repertorio contemporaneo e ammiratore di Josquin, il monaco era profondamente convinto del potere educativo e religioso della musica. Le differenze tra la concezione cattolica della musica e la concezione luterana emergono dunque sin dai mesi successivi al 31 ottobre 1517. Dal rifiuto del dogma della transustanziazione deriva il diverso valore attribuito alla liturgia – certamente minore – e la sua struttura, soggetta a molte varianti locali. Perde peso la distinzione tra musica liturgica e musica devozionale, così importante per i cattolici, così come la distinzione tra presbiterio e assemblea: Lutero rifiuta il sacerdozio ordinato e dunque la distinzione tra clero e laici. Tutti i fedeli sono sacerdoti e il pastore non è ordinato attraverso un sacramento, ma scelto dalla comunità come esegeta delle Sacre Scritture, sebbene alla comprensione della Bibbia ogni fedele giunga individualmente per l'assistenza dello Spirito Santo. L'aspetto individuale e quello comunitario si intrecciano nella concezione della liturgia luterana, dove la partecipazione diretta dei fedeli, soprattutto attraverso il canto, costituisce uno dei momenti privilegiati.

Negli anni immediatamente successivi al 1517, per ragioni anche pratiche, la li-

* Nato a Saronno nel 1971, è concertista che opera a livello internazionale: come solista all'organo o al clavicembalo si è esibito in oltre venti paesi nel mondo. È inoltre musicologo e conferenziere. Vanta direzioni artistiche di rassegne internazionali in Italia, Svizzera e Spagna. È docente di Storia della Musica Sacra presso la Facoltà di Teologia di Lugano (cfr. www.giuliomercati.it). E-mail: info@giuliomercati.it.

turgia luterana attinge ampiamente alla struttura della liturgia cattolica. Molto simile è anche il calendario liturgico, con le quattro feste principali, pur privato delle feste mariane e di quelle dei santi, tranne alcune, precipuamente rivolte a santi biblici. La mancanza della sacralità liturgica spiega l'assenza, almeno iniziale, di una musica liturgica specifica. L'opera di rinnovamento di Lutero in campo liturgico, e quindi musicale, segue il precetto agostiniano *doppelt betet wer singt*. Sono due le direzioni dell'azione del monaco, il rinnovamento della Messa e la promozione del canto comunitario in lingua volgare. I due scritti di Lutero riferiti alla prima delle due finalità furono composti a distanza di appena tre anni, 1523 e 1526, e nondimeno già propongono una significativa evoluzione nel pensiero liturgico dell'autore. Il primo scritto si intitola *Formula missae et communionis* e fu portato a compimento su richiesta del vescovo di Wittemberg, Nicolaus Hausmann. L'opera palesa la sostanziale fedeltà di Lutero alla liturgia romana, pur con qualche importante differenza, come l'abolizione dell'*Offertorium*, derivante da un solco teologico ormai già incolmabile. Lo scritto fu accolto con grande favore, come testimonia la pronta traduzione in tedesco. La volontà di Lutero, in questa prima opera liturgica, non mirava certo all'eliminazione di ogni elemento «romano»; solo più tardi e più ad opera del «luteranesimo» che di Lutero stesso, le abitudini liturgiche cambiarono definitivamente. Gli scopi dell'opera sono peraltro espresse dallo stesso Lutero all'inizio della *Formula missae*:

> *Imprimis itaque profitemur, non esse nec fuisse umquam in animo nostro, omnem cultum dei prorsus abolere, sed eum qui in usu est, pessimis additamentis viciatum, repurgare, et usum pium monstrare*[1].

Le modifiche sostanziali della Messa romana, proposte da Lutero in questo scritto, sono tre. In primo luogo l'autore, auspicando il ritorno alla purezza originaria del rito, suggerisce l'eliminazione della sequenza – forma in effetti tarda e distante dall'originale stile gregoriano – proposta dal rito romano dopo l'*Alleluia*:

> *Sequentias et prosas nullas admittimus, nisi Episcopo placuerit illa brevis in Nativitate Christi. Grates nunc omnes*[2].

Le sequenze, insieme con tutti gli altri tropi (la sequenza nasce come tropo dell'*Alleluia*), furono peraltro espunte dalla liturgia romana dai decreti del Concilio di Trento, con l'eccezione di cinque brani famosi e pregevoli, ancora cantati dai cattolici: *Victimae paschali laudes*, *Lauda Sion Salvatorem*, *Veni Sancte Spiritus*, *Dies irae*

---

1 D. M. Luther, *Martin Luthers Von Ordnung Gottesdiensts; Taufbuechlein; Formula missae et communionis 1523*, hrsg. von H. Lietzmann, Berlin 1936, 12.

2 Cfr. *ibid.*, 14.

e *Stabat Mater*. La seconda modifica pare ancora più importante e riguarda il ruolo dell'omelia. Facoltativo e accessorio nella liturgia romana, com'era vissuta all'epoca, il sermone diventa il cuore della liturgia luterana, che è costruita soprattutto sull'esegesi teologica e spirituale delle Scritture. Il terzo cambiamento suggerito da Lutero è davvero lo specchio di una concezione teologica differente. Si tratta infatti della già menzionata eliminazione dell'*Offertorium* e del *Canon missae*, parti che per Lutero rappresentano occasione di scandalo e mistificazione del significato stesso della Messa, che, secondo l'autore, non può essere concepita come celebrazione di un sacrificio:

> *Sequitur, tota illa abominatio, cui servire coactum est, quicquid in missa praecessit, unde et offertorium vocatur*[3].

E rispetto al *Canon missae* Lutero afferma, con modi certamente non diplomatici:

> *(…), ibi cepit missa fieri sacrificium, ibi addita offertoria et collectae mercenariae, ibi Sequentiae et prosae inter Sanctus et Gloria in excelsis insertae. Tum cepit Missa esse monopolium sacerdotale, totius mundi opes exhauriens divites, ociosos, potentes et voluptuarios et immundos illos coelibes toto orbe ceu vastitatem ultimam exundas. Hinc Missae pro defuntis, pro itineribus, pro opibus*[4].

Restano tuttavia molti punti in comune tra la liturgia romana e la Messa proposta da Lutero in questo suo primo scritto: rimane vigente l'uso della lingua latina e l'andamento del cerimoniale; mancano quindi i *Lieder* tedeschi, che rappresenteranno la vera, grande novità musicale della futura liturgia luterana, anche rispetto agli altri culti riformati, sebbene Lutero suggerisca – già nella *Formula missae* – l'uso di inni tedeschi al posto del *Graduale*, del *Sanctus* e dell'*Agnus* latini.

La seconda opera liturgica di Lutero, composta direttamente in tedesco con il titolo di *Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes*[5], segna la strada del definitivo distacco tra la Messa romana e il culto evangelico, sebbene il monaco conceda discrezionalità alle diverse comunità, come già affermato nella *Formula missae*:

> *Quare non est, ut necessarium aliquam formam velut legem in hac re quispiam vel petat vel statuat, qua conscientias illaqueet et vexet*[6].

---

3 Cfr. *ibid.*, 15.

4 Cfr. *ibid.*, 12-13.

5 Per il testo integrale della *Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes* vedasi nei *D. Martin Luther's Werke, Kritische Gesamtausgabe*, vol. 19, Weimar 1897, 44-113.

6 Cfr. D. M. Luther, *Martin Luthers Von Ordnung Gottesdiensts; Taufbuechlein; Formula missae et communionis 1523*, 18.

La partecipazione dell'assemblea al canto liturgico diventa la finalità principale di questa nuova riforma, almeno rispetto all'ambito musicale. L'adozione della lingua volgare diventa dunque ineludibile: del resto già dal 1522 alcune comunità, Basilea, Pforzheim e Norimberga, avevano compiuto tentativi in tal senso e lo stesso Lutero aveva celebrato la liturgia in lingua tedesca a Wittenberg il 29 ottobre 1525. I collaboratori di Lutero, nel disegno della nuova musica liturgica, furono Konrad Rupsch, maestro di cappella presso la corte di Sassonia, a Torgau, e Johann Walter, già fidato assistente musicale del monaco. Dalle indicazioni di questo secondo scritto il ruolo della *schola* emerge del tutto ridimensionato, se non annullato, attraverso l'ingresso massiccio dei *Lieder* tedeschi, che sostituiscono molti canti dell'*Ordinarium* e del *Proprium*. In particolare, il *Gloria* è omesso, per rendere il rito più semplice e omogeneo in tutti i periodi dell'anno liturgico, il *Graduale* è sostituito da un *Lied* tedesco, così come *Credo*, *Sanctus*, *Agnus Dei* e *Communio*; l'*Offertorium* è soppresso.

La grande libertà concessa alle singole comunità, rese nondimeno la liturgia nelle città luterane – e dunque il canto – molto varia e flessibile. Fino ai tempi di Johann Sebastian Bach (1685-1750) in molti centri si conservò l'uso del latino e spesso si trascuravano anche i più rigidi decreti di Lutero in materia liturgica, come l'abolizione della sequenza. Tale libertà legittimò i luterani a utilizzare ampiamente il repertorio mottettistico latino, almeno nei primi decenni della Riforma. Orlando di Lasso – autore eclettico e cosmopolita come nessuno – fu il compositore preferito in questa prima fase della musica luterana. Nei decenni successivi, da un'analisi della *ratio studiorum* delle principali scuole teologiche luterane, dove la musica occupava un ruolo primario, si nota un'evidente predilezione per i modi della Scuola Veneziana rispetto alla Scuola Romana: l'adozione del coro battente, dello stile concertato, del basso continuo testimoniano dell'ammirazione dei tedeschi per i Gabrieli e Viadana e del sostanziale disinteresse per Palestrina e Victoria, più per motivi stilistici – lo stile veneziano era lo stile del futuro – che per questioni confessionali.

Se dunque le parti liturgico-musicali erano sottoposte all'arbitrio delle diverse comunità, la presenza del sermone era invece obbligatoria, vera essenza del *Gottesdienst*. Predica e musica, nella concezione luterana, perseguono del resto gli stessi fini, attraverso strumenti diversi, l'esegesi teologica, l'ortodossia dottrinaria e la pietà mistica:

> *Ocularia miracula longe minora sunt quam auricularia*[7]

afferma Lutero commentando un passo della Genesi.

7 Cfr. *D. Martin Luther's Werke*, vol. 44, 352 (Genesi 39,5-6a).

2. Il *Kirchenlied*

Considerata la presenza del repertorio mottettistico latino nelle chiese luterane, il solco tra la musica liturgica cattolica e quella evangelica è dunque tracciato dal canto corale comunitario e in particolare da quel *corpus* di melodie e di testi strofici, la cui creazione fu promossa dallo stesso Lutero e che conosciamo con il nome di *Kirchenlieder* o, meno propriamente, in italiano, corali. Lutero introdusse l'uso del *Lied* tedesco ancora prima di definire la forma liturgica per la nuova chiesa. Addirittura nel suo primo scritto liturgico, la *Formula missae*, il monaco si lamenta per la carenza di testi originali che potessero essere utilizzati in tal senso e dunque di autori capaci di tali creazioni:

> *Cantica velim etiam nobis esse vernacula quam plurima, quae populus sub missa cantaret, vel iuxta gradualia, item iuxta Sanctus et Agnus Dei. Quis enim dubitat, eas olim fuisse voces totius populi, quae nunc solus Chorus cantat vel respondet Episcopo benedicenti? Possent vero ista cantica sic per Episcopum ordinari, ut vel simul post latinas cantiones, vel per vices dierum, nunc latine, nunc vernacula cantarentur, donec tota Missa vernacula fieret. Sed poetae nobis desunt, aut nondum cogniti sunt, qui pias et spirituales cantilenas (ut Paulus vocat) nobis concinnent, quae dignae sint in Ecclesia dei frequentari. Interim placet illam cantari post communionem «Gott sey gelobet und gebenedeyet» (…). Praeter hanc illa valet: «Nun bitten wyr den heyligen geyst». Item «Eyn Kindelin so lobelich». Nam non multas invenias, quae aliquid gravis spiritus sapiant. Haec dico, ut siqui sunt poetae germanici, extimulentur et nobis poemata pietatis cudant*[8].

Nell'impresa di creare un simile repertorio Lutero guarda alle esperienze precedenti di apertura dello schema liturgico. Uno dei riferimenti più antichi e nondimeno più puntuali è certamente Ambrogio. L'inno ambrosiano e il *Kirchenlied* si pongono gli stessi scopi e certamente utilizzano mezzi molto simili. Verso la metà degli anni ottanta del IV secolo, più di undici secoli prima di Lutero, Ambrogio cercò di rinsaldare la retta fede dei milanesi contro l'avanzata dell'eresia ariana, abbracciata dalla stessa imperatrice Giustina, introducendo una forma musicale nuova per la liturgia occidentale: l'inno, eseguito *secundum morem orientalium partium*, come precisa Agostino nelle *Confessioni*. La necessità che i concetti espressi nei testi – alcuni dei quali scritti, insieme con la musica, dallo stesso Ambrogio, altra grande analogia con Lutero – fossero ritenuti e interiorizzati dai fedeli, porta Ambrogio a riflettere sull'es-

8 Cfr. D. M. Luther, *Martin Luthers Von Ordnung Gottesdiensts; Taufbuechlein; Formula missae et communionis 1523*, 22.

senza di un canto puramente assembleare: il sillabismo, la stroficità, la versificazione facile – il dimetro giambico – sono i risultati. Le stesse caratteristiche ritroviamo nel *Kirchenlied*, canto sillabico, strofico e semplicemente versificato. Il *Kirchenlied* nasce inoltre monodico, pur nell'epoca di maggiore sviluppo nella storia della polifonia, come nasce monofonico l'inno ambrosiano, ovviamente perché inventato in epoca pre-polifonica. Divenuta nei secoli la maniera stessa di pensare la musica dell'uomo occidentale, la polifonia entra in origine nella liturgia cristiana – a partire dal IX secolo – semplicemente tra i modi possibili di aprire spazi per nuove creazioni musicali, pur rispettando l'obbligo di cantare il gregoriano. Il fatto che, nell'epoca di Ockeghem e Josquin, che pur Lutero conosceva e ammirava, il *Kirchenlied* nasca come nuda melodia con testo, testimonia della ferma volontà del monaco di lasciare all'assemblea della nuova chiesa una forma liturgico-musicale che fosse popolare in tutti i suoi parametri. Le prime due raccolte di *Kirchenlieder*, delle tre pubblicate nel 1524, sono infatti monofoniche: *Achtliederbuch* ed *Enchiridion*.

Nella creazione del nuovo genere Lutero aveva però altri esempi da imitare, nella storia della musica sacra cristiana. Nella stessa epoca dell'imposizione del repertorio gregoriano, a partire dal IX secolo, si erano infatti diffuse nuove forme liturgiche monodiche, che condividevano gli stessi fini della polifonia: non eludere il canto gregoriano, lasciando nondimeno spazio a una impetuosa fantasia creatrice. Si parla dei tropi, aggiunte testuali e melodiche di natura sillabica – segno di una nuova sensibilità – ai canti liturgici ufficiali. Pur condannati da Lutero come spuri – la citata sequenza non è nient'altro che un tropo dell'*Alleluia* – i tropi costituirono per Lutero un modello assai importante.

La partecipazione diretta del popolo tedesco al canto liturgico è testimoniata già dal IX secolo e si concretizzava nell'intonazione delle due parole *Kyrie eleison*, ritornello utilizzato nelle occasioni più diverse, dai funerali ai campi di battaglia: non è dunque un caso che i primi canti estesi da chiesa in tedesco – risalenti proprio a questo periodo e basati sulla dominante struttura della sequenza – fossero indicati con il termine *Chirleis*. La pratica del *Lied* sacro si diffuse rapidamente nei secoli successivi, intrecciandosi sovente con le nuove tendenze della lirica profana e in particolare con la nuova poesia dei *Minnesänger*.

La questione più importante rimane tuttavia aperta: si tratta dell'uso abituale di queste melodie, con testi in lingua volgare, durante la liturgia. Ufficialmente gli unici canti liturgici consentiti erano contenuti nel repertorio gregoriano. I divieti piuttosto frequenti di sinodi e concili – Praga (1406), Basilea (1435), Eichstätt (1446), Schwerin (1492) – testimoniano nondimeno che la pratica del *Lied* tedesco fosse rigogliosa, fino ai tempi di Lutero.

I primi canti composti dal monaco risalgono probabilmente al 1523, mentre la prima raccolta di *Kirchenlieder* polifonici risale all'anno successivo, il 1524, stesso anno di pubblicazione delle due raccolte monodiche citate: si tratta del *Geystliche gesangk Buchleyn*, opera di Johann Walter. Il «Libretto» consta di quarantatré opere, da tre a

cinque voci, ventitré delle quali basate su *Kirchenlieder* scritti da Lutero, come parafrasi di inni latini (ad esempio *Komm, Gott Schöpfer, heiliger Geist* dal *Veni creator*) o di antichi canti tedeschi (ad esempio *Nun bitten wir den heiligen Geist*), come traduzioni di Salmi (ad esempio *Aus tiefer Not schrei ich zu dir*, dal Salmo 130) e infine come canti di nuova composizione (ad esempio *Nun freut euch, lieben Christen gmein*). I trentasei canti attribuiti a Lutero, i ventitré citati e i tredici comparsi in altre raccolte dopo il 1524, costituirono il fondamento obbligato di tutti i libri di *Kirchenlieder*, almeno fino all'inizio del Settecento. La fiducia del monaco nel ruolo della musica si manifesta apertamente nella prefazione scritta al *Geystliche gesangk Buchleyn*:

> Nessun cristiano ignora, io credo, che il cantar inni spirituali è cosa buona e gradita al Signore; giacché a ciascuno è noto non solamente l'esempio dei profeti e dei re dell'Antico Testamento (i quali glorificavano Dio cantando e sonando, con inni e col suono d'ogni sorte di strumenti a corde), ma anche quella usanza particolare della generalità dei cristiani, fin dagli inizi, d'intonar salmi. Anzi, anche S. Paolo lo conferma, I Corinzi 14, e raccomanda ai Colossesi di cantare di cuore salmi e cantici spirituali al Signore, alfine che la parola di Dio e l'insegnamento del Cristo possano essere diffusi e praticati in tutti i modi.
>
> Pertanto, per cominciare bene e per incoraggiare quelli che possono far meglio, anch'io con alcuni altri ho messo insieme certi cantici spirituali, in vista di diffondere dovunque e di promuovere il Santo Vangelo, che ora per grazia di Dio è rinato: così che anche noi possiamo vantarci, come fa Mosè nel suo cantico, Esodo 15, che Cristo è la nostra forza e il nostro canto, e non possiamo cantare o dir altro che Gesù Cristo nostro Salvatore, come afferma Paolo, I Corinzi 2.
>
> Questi canti inoltre sono stati adattati a quattro voci per nessun altro motivo che io desideravo che i giovani (che, a parte ciò, possono e devono essere educati alla musica ed alle altre arti) potessero disporre di qualcosa per sbarazzarsi delle loro canzonette d'amore e dei canti licenziosi, e potessero, invece di questi, imparare cose moralmente sane, e perciò sottomettersi con gioia, come gli si addice, al bene; ed anche perché io non sono dell'avviso che secondo il Vangelo tutte le arti debbano essere abbattute e debbano perire, come certi bigotti pretenderebbero, anzi volentieri le vedrei tutte, e specialmente la musica, al servizio di Colui, che le creò e le donò. Quindi io prego che ogni pio cristiano voglia accettare tutto ciò, e, volesse Dio concedergli un talento pari o maggiore, aiuti a promuoverlo. Per di più, disgraziatamente il mondo è così fiacco e trascurato nell'educazione e nell'insegnamento ai poveri giovani, che non si deve in alcun modo dare ulteriore motivo a questo stato di cose. Che Dio ci conceda la Sua grazia. Amen[9].

[9] Traduzione italiana in C. GALLICO, *L'età dell'Umanesimo e del Rinascimento*, Torino 1978, 139-140.

Un'altra prefazione, scritta da Lutero per una raccolta di polifonia, addirittura su testi latini, pubblicata da Georg Rhau nel 1538, si spinge ancora più in alto. Lo scritto è oggi conosciuto come *Encomion Musices*:

> *Hoc unum possumus nunc afferre, quod experientia testis est, Musicam esse unam, quae post verbum Dei merito celebrare debeat, domina et gubernatrix affectuum humanorum (de bestiis nunc tacendum est) quibus tamen ipsi homines, ceu suis dominis, gubernantur et saepius rapiuntur. Hac laude Musicae nulla maior potest (a nobis quidem) concipi. Sive enim velis tristes erigere, sive laetos terrere, desperantes animare, superbos frangere, amantes sedare, odientes mitigare, et quis omnes illos numeres dominos cordis humani, scilicet affectus et impetus seu spiritus, impulsores omnium vel virtutum vel vitiorum? Quid invenias efficacius quam ipsam Musicam?*[10].

L'evoluzione dell'uso del *Kirchenlied*, semplicemente una melodia con un testo, all'interno delle strutture della polifonia, che già ai tempi di Lutero rappresentava la maniera peculiare di concepire la musica dell'uomo occidentale, rimane costantemente in bilico tra l'amore per le finezze delle configurazioni verticali, tramandate dalla tradizione colta e amate dallo stesso Lutero, e dall'esigenza primaria di fornire al popolo della nuova chiesa un canto che fosse davvero assembleare. Già il *Geystliche gesangk Buchleyn*, pubblicato, è bene ricordarlo, l'anno precedente la nascita di Palestrina, prefigura questa duplice direzione. I brani di Walter si avvicinano molto al mottetto fiammingo e poi italiano, o meglio, romano. La melodia del *Lied* è quasi sempre posta al *tenor* – solo due dei trentotto brani della raccolta recano la melodia portante al *superius* – una parte interna e non facilmente percepibile nell'intreccio delle voci, secondo una tradizione che risale alla Scuola di Notre-Dame. All'interno di questa regola generale Walter produce due tipologie diverse di mottetto su *Kirchenlied*. La prima si basa sulla tradizione del mottetto fiammingo: il *tenor* è trattato a note lunghe e circondato dalle evoluzioni imitative delle altre voci. Nella seconda il *cantus firmus*, pur se ancora collocato al *tenor*, è posto in maggiore evidenza, grazie all'andamento maggiormente omoritmico delle altre voci. Si manifestano qui, contemporaneamente, due esigenze diverse, una liturgico-pastorale e l'altra estetico-musicale: da una parte la necessità di riconoscere la melodia del *Lied* da parte dell'assemblea e dall'altra la tendenza al nuovo stile italiano della frottola e poi dello stile veneziano. Le raccolte successive oscilleranno tra queste due tendenze, l'amore per la polifonia «tardogotica» e le urgenze pastorali. Il bisogno di concedere maggior spazio alla partecipazione musicale dell'assemblea s'impone definitivamente a partire dalla metà degli anni settanta del XVI secolo. La creazione di un *corpus* di armonizzazioni

10 Testo integrale in *D. Martin Luther's Werke*, vol. 50, 364 ss.

omoritmiche e di facile apprendimento risale a questi anni, anche per la contemporanea decadenza della forma del mottetto fiammingo, uscito dalle mode musicali del tempo: in queste nuove elaborazioni si assiste al passaggio definitivo della melodia portante dal *tenor* al *superius*. La raccolta che sancisce la vittoria dell'armonizzazione facile e omofona fu pubblicata nel 1586 da Lucas Osiander e s'intitola *Fünfftzig Geistliche Lieder und Psalmen*. L'uso di una polifonia umile e popolare apre la via al costume dell'*alternatim*, lasciando ormai all'organo, secondo interlocutore nella successione delle strofe del *Kirchenlied*, il compito di elevare il tono artistico del dialogo. Altra conseguenza del mutamento del genere è data dall'uso quotidiano che assume il nuovo *Lied* polifonico. Il corale scandisce la vita del buon luterano, non solo in chiesa ma soprattutto nell'intimità della casa. Il genere della suite su corale, si pensi alla suite in mi minore di Buxtehude su *Auf meinen lieben Gott* (BuxWV 179), forma certamente non destinata all'organo, ma al familiare clavicembalo, testimonia di tale prassi: il cembalo introduceva il canto della famiglia e si alternava con esso. I musicisti rispondevano così al nuovo compito del corale e la suddivisione delle raccolte, a partire dalla metà degli anni ottanta del XVI secolo, ne è chiara manifestazione: gli indici proponevano canti *de tempore*, salmi, professioni di fede, canti per la sepoltura, canti natalizi e ancora *Lieder* nuziali, per la scuola, dossologici, canti di ringraziamento e per le preghiere serali.

I lasciti dei decenni successivi nel campo del *Kirchenlied* confermano la tendenza alla semplificazione definitiva delle elaborazioni polifoniche: alla raccolta di Osiander seguono quelle di Raselius (Regensburg 1588), Gesius (Frankfurt 1597), Calvisius (Leipzig 1597), Melchior Franck (Coburg 1602), Vulpius (Weimar 1604). Anche l'opera di tre musicisti di levatura assai maggiore attesta il cambiamento. Si tratta in primo luogo di Hans Leo Hassler, altro grande ammiratore dei veneziani e nondimeno pronto a contenere il proprio estro nella raccolta, pubblicata a Norimberga nel 1608, *Kirchengesänge. Psalmen und geistliche Lieder auf die gemeinen Melodeien mit 4 Stimmen simpliciter gesetz*, con sessantotto brani a 4 voci, sovrapposte in maniera rigorosamente omoritmica. La testimonianza più eloquente proviene dal *magnum opus* di Michael Praetorius, *Musae Sioniae*, collezione suddivisa in nove parti, pubblicata in quindici volumi tra il 1601 e il 1610 e contenente 1.234 brani. In questa e nelle successive pubblicazioni Praetorius sembra combattuto tra due esigenze a questo punto molto diverse: da una parte l'amore per lo stile policorale, prime quattro parti del *Musae*, e per lo stile concertante su basso continuo, IX parte del *Musae*, e dall'altra lo stile umile e piano del nuovo canto liturgico luterano, a 4 voci rigidamente omofone, VI-VIII parte del *Musae*. Sancisce tale dicotomia l'opera del terzo grande musicista, Johann Hermann Schein, che nel 1627 pubblica a Lipsia il suo *Cantional*, circa un secolo prima che Johann Sebastian Bach prendesse servizio nella stessa città.

I numerosi *Gesangbücher* e *Kantionalen* usciti nella prima metà del XVIII secolo seguono la strada tracciata. L'aspetto familiare, privato e addirittura individuale della preghiera, già contemplato nella raccolta di Osiander, domina la nuova atmosfera

religiosa, influenzata dalla Guerra dei Trent'Anni e segnata dal Pietismo. Il corale liturgico abbandona in questo periodo qualsiasi pretesa artistica (i corali armonizzati di Johann Sebastian Bach sono da considerare un'eccezione per struttura e uso). Il livello musicale si alza solo dove il corale è inserito in opere destinate alla meditazione, brani per grandi organici, cantate, oratori, passioni, e soprattutto nella vastissima produzione di preludi al corale organistici. Prima di occuparci di tale forma, come frutto precipuo della musica luterana, è nondimeno necessaria una precisazione. Parrebbe naturale e anche suggestivo pensare all'evoluzione della musica luterana come a una lunga e continua meditazione sul *corpus* di testi e melodie voluto da Lutero, riflessione che da Walter conduce a Praetorius e Schein, quindi a Bach, a Mendelssohn, a Reger e così via. In realtà, nonostante l'amore e la dedizione condivisi nei confronti del corale, non sembra esserci discendenza diretta tra il primo Seicento luterano e Johann Sebastian Bach, che presumibilmente non conobbe una singola opera ad esempio di Schein. La discontinuità è confermata dall'opera, vasta e importantissima, del più importante musicista luterano del Seicento, Heinrich Schütz, la cui produzione è toccata solo tangenzialmente dal *Kirchenlied*.

3. Origini e sviluppo del preludio al corale organistico

È noto come la fiducia e l'amore di Lutero nei confronti della musica non fosse condivisa dai due riformatori svizzeri di stretta osservanza, Calvino e soprattutto Zwingli. Il teologo di Wildhaus non riconobbe alla musica alcuna funzione nell'ambito del culto e addirittura ordinò la distruzione degli organi nelle chiese. Avendo già segnalato l'analogia di fini perseguiti e mezzi adottati tra il *Lied* luterano e l'inno ambrosiano, sembra interessante notare come le obiezioni sollevate dai due riformatori abbiano legami profondi con le critiche cui si trovò a rispondere lo stesso Ambrogio, a seguito dell'introduzione degli inni. Questi due passi, tratti dal *Sermo contra Auxentium de Basilicis tradendis*, paiono eloquenti in tal senso:

> *Hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum ferunt. Plane nec hoc abnuo. Grande carmen istud est, quo nihil potentius. Quid enim potentius quam confessio Trinitatis quae quotidie totius populi ore celebratur?*[11]

* * *

11 Aurelius Ambrosius, *Sermo contra Auxentium de Basilicis tradendis (Ep. 75a)*, 34, CSEL 82, 105.

Semper ergo Christi laudes verbera perfidorum sunt. Et nunc cum laudatur Christus, dicunt haeretici, quia seditio commovetur; dicunt haeretici, quia his mors parabatur; et vere mortem habent in laudibus Christi[12].

L'oscillazione tra la gratitudine a Dio per il dono dell'arte, e della musica in particolare, e il timore per il piacere avvertito nell'ascoltare la musica è palese in tanti passi delle Confessioni:

> In quei giorni mirabili e dolcissimi non mi stancavo di considerare la profondità delle tue decisioni sulla salvezza del genere umano. Quanto piansi ascoltando l'armonioso risuonare delle voci che ti levavano *inni* e *cantici* nella tua chiesa, che intensa suggestione! Quelle voci mi si insinuavano nelle orecchie e mi distillavano in cuore la verità, e sollevavano un'onda di appassionata devozione che fluiva in pianto, e mi faceva bene[13].

> Non era molto che la chiesa di Milano aveva introdotto questo rito carico di suggestione e conforto, con l'intensa partecipazione dei fratelli che cantavano in armonia di voci e sentimenti. Era un anno o poco più che Giustina, madre dell'imperatore bambino Valentiniano, perseguitava Ambrogio, quest'uomo tuo, a causa dell'eresia in cui s'era lasciata trascinare dagli ariani. Il popolo cristiano vegliava in chiesa, pronto a morire con il suo vescovo e tuo servo. Là mia madre, ancella tua, ai primi posti nelle veglie e nello zelo, viveva di preghiere. Noi, benché ancora poco sensibili al calore del tuo spirito, ci sentivamo tuttavia coinvolti nello smarrimento e nell'emozione di tutta la città. Fu allora che si introdusse l'uso delle regioni orientali di far cantare gli inni e i salmi, perché il popolo non si adagiasse nell'inerzia dello sconforto: un uso che da allora ai giorni nostri molti hanno già adottato e che quasi tutti i tuoi greggi imitano, in tutto il mondo[14].

---

12 Aurelius Ambrosius, *Sermo contra Auxentium de Basilicis tradendis (Ep. 75a)*, 19, CSEL 82, 94.

13 Agostino, *Confessioni*, IX, 6.14, traduzione di R. De Monticelli, Milano 1991, 158-159. Testo originale: *Nec satiabar in illis diebus dulcitudine mirabili, considerare altitudinem consilii tui super salutem generis humani. Quantum flevi in hymnis et canticis, suave sonantis Ecclesiae tuae vocibus commotus acriter! Voces illae influebant auribus meis, et eliquabatur veritas in cor meum; et exaestuabat inde affectus pietatis, et currebant lacrimae, et bene mihi erat cum eis* (PL 32, 769-770).

14 Agostino, *Confessioni*, IX, 7.15, cit., 159. Testo originale: *Non longe coeperat Mediolanensis Ecclesia genus hoc consolationis et exhortationis celebrare, magno studio fratrum concinentium vocibus et cordibus. Nimirum annus erat, aut non multo amplius, cum Justina Valentiniani regis pueri mater, hominem tuum Ambrosium persequeretur, haeresis suae causa, qua fuerat seducta ab Arianis. Excubabat pia plebs in ecclesia, mori parata cum episcopo suo, servo tuo. Ibi mater mea, ancilla tua, sollicitudinis et vigiliarum primas tenens, orationibus vivebat. Nos adhuc frigidi a calore Spiritus tui, excitabamur tamen civitate attonita atque turbata. Tunc hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium partium, ne*

> Quando però mi ricordo le lacrime che mi fece versare il canto dei fedeli ai primordi della mia fede ritrovata, e ripenso all'emozione che non il canto, ma le cose cantate mi danno se è una voce limpida a cantarle in un registro appropriato, riconosco di nuovo la grande utilità di questa pratica. Oscillo così fra il rischio del piacere e l'esperienza del bene che fa, e propendo maggiormente anche se non irrevocabilmente verso l'opinione che approva la consuetudine del canto fra i fedeli, perché anche un cuore un po' incerto trovi in questa carezza per l'udito un incentivo a sollevarsi più in alto nella devozione. Se tuttavia mi accade di sentirmi colpito più dal canto che da ciò che si canta, io confesso il mio peccato e la pena da pagare, e allora preferirei non udire il cantore. Ecco dove mi trovo! Piangete con me e per me voi tutti che nel cuore dibattete un poco di quel bene da cui nascono le azioni. Voi che non avete di che agitarvi non vi farete certo commuovere da tutto questo. Ma tu, Dio mio e Signore, ascolta, guarda e vedi e abbi pietà e guariscimi. Vedi che sono diventato un problema per me stesso, ed è questa la mia malattia[15].

La posizione di Calvino, che certamente conosceva benissimo questi passi, nei confronti della musica liturgica è più complessa e sfumata rispetto a quella di Zwingli. Come dono di Dio, secondo il pensiero stesso di Agostino, la musica doveva e poteva essere utilizzata solo dove fosse vivo il timore di Dio. L'umiltà, la *simplicitas*, dovevano essere dunque le caratteristiche principali della musica riservata al culto, secondo Calvino: il canto monodico e comunitario era così l'unica forma ammessa durante i servizi. Un'altra differenza importante rispetto al pensiero di Lutero è costituita dalla netta separazione tra musica liturgica e musica extraliturgica, con l'esclusione dalla prima della musica strumentale, mostrando ancora una volta la parte platonica del suo pensiero, attraverso la mediazione di Agostino e di Boezio. Scrive il riformatore:

> *Or entre le autres choses qui sont propres pour recreer l'homme et luy donner*

---

populus moeroris taedio contabesceret, institutum est; ex illo in hodiernum, retentum, multis iam ac pene omnibus gregibus tuis, et per cetera orbis imitantibus (PL 32, 770).

15 AGOSTINO, *Confessioni*, X, 33.50, cit., 202. Testo originale: *Verumtamen cum reminiscor lacrymas meas, quas fudi ad cantus Ecclesiae tuae in primordiis recuperatae fidei meae, et nunc ipso quod moveor, non cantu, sed rebus quae cantantur, cum liquida voce et convenientissima modulatione cantantur, magnam instituti hujus utilitatem rursus agnosco. Ita fluctuo inter periculum voluptatis et experimentum salubritatis; magisque adducor, non quidem irretractabilem sententiam proferens, cantandi consuetudinem approbare in Ecclesia; ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis assurgat. Tamen, cum mihi accidit ut me amplius cantus, quam res quae canitur, moveat; poenaliter me peccare confiteor, et tunc mallem non audire cantantem. Ecce ubi sum: flete mecum, et pro me flete, qui aliquid boni vobiscum intus agitis unde facta procedunt. Nam qui non agitis, non vos haec movent. Tu autem, Domine Deus meus, exaudi; respice, et vide, et miserere, et sana me, in cujus oculis mihi quaestio factus sum, et ipse est languor meus* (PL 32, 800).

volupté, la Musicque est, ou la première, ou l'une des principalles: et nous faut estimer que c'est un don de Dieu deputé a cet usage. Parquoy, d'autant plus devons nous regarder de n'en point abuser, de peu la souiller et contaminer, la convertissant en nostre condamnation où elle estoit desdiée à notre proffit et salut. Quand il n'y auroit autre consideration que cette seule, si nous doit elle bien esmouvoir à moderer l'usage de la musicque, pour la faire servir a toute honnesteté et qu'elle ne soit point occasion de nous lascher la bride à la dissolution, ou de nous effeminer en delices desordonnées, et qu'elle ne soit point instrument de la paillardise ne d'aucune impudicité.

E ancora:

Or ce qui dit S. Augustin est vray, que nul ne peut chanter choses dignes de Dieu, sinon qu'il ait receu d'iceluy; parquoy quand nous aurons bien circuy par tout pour chercher çà et là, nous ne trouverons meilleures chansons ne plus propres pour ce faire, que le Psaumes de David: lesquelz le sainct Esprit luiy a dictz et faitz. Et pourtant, quand nous chantons, nour sommes certains que Dieu nous met en la bouche les parolles, comme si luy mesmes chantoit en nous pour exalter sa gloire[16].

Nondimeno il salterio calvinista, con le ispirate traduzioni di Clément Marot e le melodie di Loys Bourgeois, non mancò di cedere con gli anni alle tentazioni della polifonia. Le pubblicazioni del 1547 e del 1561, firmate da Bourgeois, aprono la via al famoso salterio calvinista di Claude Goudimel, dato alle stampe in due edizioni diverse, *Les Cent cinquante pseaumes de David*, nel 1564, e *Les CL Pseaumes de David nouvellement mis en musique*, 1565. Goudimel, che fu assassinato nella notte di S. Bartolomeo, semplifica le strutture polifoniche alla pura omoritmia: il suo salterio raccolse un successo non comune, penetrando in maniera profonda non solo nella cultura musicale ugonotta, ma anche nella Germania luterana.

Personificazione stessa della reciproca influenza tra salmo calvinista e *Lied* luterano è il compositore la cui opera costituisce la vera svolta nella storia del preludio al corale organistico: Jan Pieterszoon Sweelinck. Il musicista olandese costruì sulle melodie provenienti dalla Germania la maggior parte della sua produzione organistica su *cantus firmus* sacro: circa due terzi dei cicli di variazioni organistiche su melodia liturgica composte da Sweelinck si basano su *Kirchenlieder* luterani. Si tratta di brani concepiti per essere eseguiti alla fine del culto o dopo il sermone, come segmenti solo tangenziali alla liturgia, ma non propri al culto stesso. Il favore fu presto ricambiato

16 J. Calvin, *La forme des prières et chantz ecclésiastiques, Epistre au lecteur*, in *Iohannis Calvini Opera selecta* II, ed. P. Barth – D. Scheuner, Eugene 2011, 16.

da Sweelinck, dato che l'intera scuola organistica del nord della Germania luterana si appoggia sulle forme su corale adottate dal maestro calvinista: versetti da eseguire *alternatim* con le strofe cantate dall'assemblea, serie indipendenti di variazioni, libere fantasie su *cantus firmus*. Si tratta di una schiera di allievi, diretti e indiretti, e ammiratori, a partire da Scheidt, musicisti che operano prevalentemente nelle tre città anseatiche di Amburgo, Lubecca e Lüneburg. Tali centri diventeranno i luoghi di riferimento per la produzione organistica, almeno fino ai tempi di Johann Sebastian Bach, tanto che divenne normale per gli organisti emigrarvi, pur da zone ricche di tradizione, come la Turingia: si pensi a Weckmann, a Scheidemann, a Böhm, a Reinken e allo stesso Buxtehude, danese del Holstein emigrato a Lubecca, dove riceverà la visita del giovane Bach (l'episodio è notissimo), impaziente di appropriarsi delle novità strutturali della musica organistica del tempo, abbeverandosi alla sua stessa fonte. Nel giro di pochi decenni le opere organistiche su *cantus firmus* liturgico, nelle mani dei maestri anseatici, si erano cristallizzate in forme, strutture e procedimenti: il corale omoritmico (armonizzazione della melodia, come accompagnamento del canto dei fedeli o con cadenze toccatistiche tra le diverse frasi), il corale contrappuntistico (libero-mottettistico o imitativo, in stile di ricercare o fuga), il corale su *cantus firmus* (ornato, soprattutto se posto al *superius* o *en taille*, o invariato, soprattutto se posto al basso), le variazioni su corale (staccate, partite su corale, o ininterrotte) e infine il brano organistico concepito come libera evocazione della melodia liturgica, soprattutto estrinsecato nelle strutture della fantasia su corale e nel corale in trio.

4. L'*Orgelbüchlein*: frutto perfetto della concezione luterana della musica

Su questo lascito di forme, strutture e procedimenti si appoggia l'opera organistica su corale di Johann Sebastian Bach, compimento definitivo del genere e frutto perfetto della concezione luterana della musica. La produzione giovanile di Bach è prevalentemente dedicata al cembalo e all'organo, preferenza dovuta soprattutto ai primi impegni lavorativi affidati al musicista, organista ad Arnstadt e a Mülhausen. È sempre necessario premettere – affrontando l'opera di Bach – come i dubbi sull'opera del compositore siano moltissimi e a maggior ragione tornando agli anni giovanili, quando lo stile del maestro ancora non aveva acquisito le caratteristiche inconfondibili della maturità: le opere spurie o probabilmente spurie di questo periodo rappresentano un gruppo tanto consistente quanto la massa delle opere attribuite o verosimilmente attribuibili a Bach. I corali giovanili del musicista, composti probabilmente, per la maggior parte, durante il soggiorno ad Arnstadt (1703-1707), propongono due

strutture prevalenti, la fughetta su corale, genere molto diffuso soprattutto tra i maestri della scuola tedesca meridionale e in particolare in Pachelbel, e il corale armonizzato, arricchito da cadenze tra un versetto e l'altro. La destinazione più probabile di queste due forme è l'evocazione della melodia in un contesto strumentale più o meno complesso e dunque l'introduzione e l'invito al canto comunitario. Si spiegano così le ragioni delle lamentele del Concistoro di Arnstadt nei confronti dei brani su corale composti ed eseguiti da Bach, come testimonia il verbale del processo intentato nei confronti del musicista il 21 febbraio 1706:

> (Il Concistoro) – Gli rinfaccia che egli finora abbia condotto l'accompagnamento al corale introducendo molte sorprendenti *variationes*, inframezzando le melodie con suoni estranei, e confondendo in tal modo la comunità dei fedeli. Se in futuro vorrà introdurre un *tonum peregrinum*, dovrà proseguire con quello e non passare rapidamente ad un altro o, come egli sinora ha fatto, proporre addirittura un *tonum contrarium*[17].

Pare evidente che la complessità armonica di questi corali provocasse smarrimento tra i fedeli, che alla fine dell'intonazione organistica rimanevano incerti sulla tonalità d'impianto della melodia da cantare.

Con gli anni il catalogo dei brani organistici su corale di Bach si arricchisce di tutte le forme, le strutture e i procedimenti ereditati dalla tradizione, toccando solo raramente la forma della fughetta e abbandonando completamente la forma del corale armonizzato. Se dal punto di vista della complessità formale e delle immagini retorico-musicali il culmine della produzione bachiana è dato nell'Autografo di Lipsia e nei corali della terza parte del *Klavierübung*, la raccolta che sposa in pieno la concezione della musica di Lutero è certamente l'*Orgelbüchlein*: si tratta in particolare del connubio tra l'amore per il contrappunto dotto, la perfetta fedeltà agli scopi e allo spirito del *Kirchenlied*, la necessità pastorale della piana evocazione delle melodie sottoposte a elaborazione organistica e infine la vocazione didattica delle composizioni polifoniche su corale, finalità questa esplicitamente dichiarata da Lutero nella citata prefazione al *Geystliche gesangk Buchleyn* del 1524. Le intenzioni di Bach paiono del resto evidenti già nel titolo della raccolta:

> Piccolo libro d'organo, nel quale si dà ad un organista principiante un metodo per eseguire in tutte le maniere un corale e nello stesso tempo per perfezionarsi nello studio del pedale, poiché nei corali che vi si trovano il pedale è trattato

---

17 *Bach-Dokumente* II, 16, a cura del Bach-Archiv Leipzig, Bärenreiter, Kassel. II: *Fremdschriftliche und gedruckte Dokumente zur Lebensgeschichte J. S. Bachs (1685-1750)*, a cura di W. Neumann e H. J. Schulze (1972).

in modo obbligato. Al Dio solo supremo per onorarlo, al prossimo perché si istruisca[18].

Come per la maggior parte della produzione bachiana, così anche per l'*Orgelbüchlein* sussistono dubbi rispetto al periodo di composizione. Verosimilmente l'opera fu intrapresa nel 1714, durante il soggiorno a Weimar, e quindi interrotta nel 1716, anno assai difficile per il musicista. Nel tentativo di affrancarsi dal servizio presso la corte turingia, per stabilirsi, con migliori condizioni, a Köthen, in Sassonia, Bach incorse nelle ire del duca di Weimar, che gli comminò una pena carceraria di oltre tre settimane, a partire dal 2 dicembre del 1716, interrompendo bruscamente i progetti compositivi del musicista. L'autografo della raccolta ci trasmette i contorni di un progetto ben più ampio rispetto a quello portato a compimento. Bach compilò le pagine dell'autografo con 164 titoli di corali, tratti perlopiù dal *Gesangbuch* utilizzato a Weimar, ma solo in 45 casi al titolo fa seguito l'effettiva elaborazione organistica della melodia: ai restanti 119 titoli succedono solo pagine bianche. Il progetto di Bach rispecchia il già citato ruolo del corale nella vita dell'uomo luterano: il canto dei *Kirchenlieder* non marcava solo il culto domenicale e le feste principali dell'anno liturgico, ma scandiva anche le preghiere giornaliere del buon cristiano. L'autografo prevede 55 corali per le feste dell'anno liturgico e 109 corali per le preghiere giornaliere e altre occasioni della vita cristiana. 35 melodie furono elaborate da Bach attingendo dal primo gruppo e solo 10 dal secondo e ben più numeroso insieme:

Composizione del quaderno autografo[19]

Avvento
1. Nun komm', der Heiden Heiland BWV 599
2. Gott, durch deine Güte BWV 600
3. Herr Christ, der ein'ge Gottessohn BWV 601
4. Lob sei dem allmächtigen Gott BWV 602

Natale
5. Puer natus in Bethlehem BWV 603
6. *Lob sei Gott in des Himmels Thron* (non composto)
7. Gelobet seist du, Jesu Christ BWV 604
8. Der Tag, der ist so freudenreich BWV 605
9. Von Himmel hoch, da komm' ich her BWV 606
10. Vom Himmel kam der Engel Schar BWV 607

[18] Iscrizione originale in *Bach-Dokumente* cit. I, 148. I: Schriftstücke von der Hand J. S. Bachs, a cura di W. Neumann e H. J. Schulze (1963). Traduzione del passo in italiano in A. Basso, *Frau Musika. La vita e le opere di Johann Sebastian Bach*, vol. I, Torino 1979, 471..

[19] Johann Sebastian Bach, *Orgelbüchlein: BWV 599-644*, Edizione in facsimile del manoscritto autografo, con una introduzione di S. Hiemke, Laabe 2004.

11. In dulci jubilo BWV 608
12. Lobt Gott, ihr Christen, allzugleich BWV 609
13. Jesu, meine Freude BWV 610
14. Christum wir sollen loben schon BWV 611
15. Wir Christenleut' BWV 612

Capodanno

16. Helft mir Gottes Güte preisen BWV 613
17. Das alte Jahr vergangen ist BWV 614
18. In dir ist Freude BWV 615

Cantico di Simeone

19. Mit Fried und Freud ich fahr' dahin BWV 616
20. Herr Gott, nun schleuß den Himmel auf BWV 617

Passione

21. O Lamm Gottes, unschuldig BWV 618
22. Christe, du Lamm Gottes BWV 619
23. Christus, der uns selig macht BWV 620
24. Da Jesu an dem Kreuze stund BWV 621
25. O Mensch, bewein dein Sünde groß BWV 622
26. Wir danken dir, Herr Jesu Christ, dass du für uns gestorben bist BWV 623
27. Hilf Gott, das mir's gelinge BWV 624
28. *O Jesu, wie ist dein Gestalt* (non composto)
29. *O Traurigkeit, o Herzeleid BWV Anh. 200 (frammento di due battute)*
30. *Allein nach dir, Herr, allein nach dir, Herr Jesu Christ, verlanget mich* (non composto)
31. *O wir armen Sünder* (non composto)
32. *Herzliebster Jesu, was hast du verbrochen* (non composto)
33. *Nun gibt mein Jesus gute Nacht* (non composto)

Pasqua

34. Christ lag in Todesbanden BWV 625
35. Jesus Christus, unser Heiland, der den Tod überwand BWV 626
36. Christ ist erstanden BWV 627
37. Erstanden ist der heil'ge Christ BWV 628
38. Erscheinen ist der herrliche Tag BWV 629
39. Heut' triumphieret Gottes Sohn BWV 630

Ascensione

40. *Gen Himmel aufgefahren ist* (non composto)
41. *Nun freut euch, Gottes Kinder, all* (non composto)

Pentecoste

42. *Komm, Heiliger Geist, erfüll die Herzen deiner Gläubigen* (non composto)
43. *Komm, Heiliger Geist, Herre Gott* (non composto)
44. Komm, Gott Schöpfer, Heiliger Geist BWV 631
45. *Nun bitten wir den heil'gen Geist* (non composto)
46. *Des heil'gen Geistes reiche Gnad'* (non composto)
47. *O heil'ger Geist, du göttlich's Feuer* (non composto)
48. *O heiliger Geist, o heiliger Gott* (non composto)

49. Herr Jesu Christ, dich zu uns wend BWV 632
50. Liebster Jesu, wir sind hier BWV 633
51. Liebster Jesu, wir sind hier BWV 634

Trinità

52. *Gott der Vater wohn uns bei* (non composto)
53. *Allein Gott in der Höh' sei Ehr'* (non composto)
54. *Der du bist drei in Einigkeit* (non composto)
55. *Gelobet sei der Herr, der Gott Israel* (non composto)

Glaubenslieder

Lodi

56. *Meine Seele erhebt den Herren* (non composto)
57. *Herr Gott, dich loben alle wir* (non composto)
58. *Er stehn vor Gottes Throne* (non composto)
59. *Herr Gott, dich loben wir* (non composto)

Dogma

60. *O Herre Gott, dein göttlich Wort* (non composto)
61. *Dies sind die heil'gen zehn Gebot* (non composto)
62. *Mensch, willst du leben seliglich* (non composto)
63. *Herr Gott, erhalt uns für und für* (non composto)
64. *Wir glauben all' an einem Gott* (non composto)
65. *Vater unser im Himmelreich* (non composto)

Battesimo

66. *Christ, unser Herr, zum Jordan kam* (non composto)

Confessione

67. *Auf tiefer Not schrei' ich zu dir* (non composto)
68. *Erbarm dich mein', o Herre Gott* (non composto)
69. *Jesu, der du meine Seele* (non composto)
70. *Allein zu dir, Herr Jesu Christ* (non composto)
71. *Ach Gott und Herr* (non composto)
72. *Herr Jesu Christ, du höchstes Gut* (non composto)
73. *Ach Herr, mich armen Sünder* (non composto)
74. *Wo soll ich fliehen hin* (non composto)
75. *Wir haben schwerlich* (non composto)
76. Durch Adams Fall ist ganz verderbt BWV 637
77. Es ist das Heil uns kommen her BWV 638

Coena Domini

78. *Jesus Christus, unser Heiland* (non composto)
79. *Gott sei gelobet und gebenedeiet* (non composto)
80. *Der Herr is mein getreuer Hirt* (non composto)
81. *Jetzt komm ich als ein armer Gast* (non composto)
82. *O Jesu, du edle Gabe* (non composto)
83. *Wir danken dir, Herr Jesu Christ, dass du das Lämmlein worden bist* (non composto)
84. *Ich weiß ein Blümlein hübsch und fein* (non composto)
85. *Nun freut euch, lieben Christen g'mein* (non composto)

86. *Nun lob, mein Seel', den Herren* (non composto)

Vita e condotta cristiana

87. *Wohl dem, der in Gottes Furcht steht* (non composto)
88. *Wo Gott zum Haus nicht gibt sein Gunst* (non composto)
89. *Was mein Gott will, das g'scheh allzeit* (non composto)
90. *Kommt her zu mir, spricht Gottes Sohn* (non composto)
91. Ich ruf' zu dir, Herr Jesu Christ BWV 639
92. *Weltlich Ehr' und zeitlich Gut* (non composto)
93. *Von Gott will ich nicht lassen (non composoto)*
94. *Wer Gott vertraut* (non composto)
95. *Wie's Gott gefällt, so gefällt mir's auch* (non composto)
96. *O Gott, du frommer Gott* (non composto)
97. *In dich hab' ich gehoffet, Herr* (non composto)
98. In dich hab' ich gehoffet, Herr BWV 640
99. *Mag ich Unglück nicht widertstahn* (non composto)
100. Wenn wir in höchsten Nöten sein BWV 641
101. *An Wasserflüssen Babylon* (non composto)
102. *Warum betrübst du dich, mein Herz* (non composto)
103. *Frisch auf, mein Seel', verzage nicht* (non composto)
104. *Ach Gott, wie manches Herzeleid* (non composto)
105. *Ach Gott, erhör mein Seufzen und Wehklagen* (non composto)
106. *So wünsch' ich nun eine gute Nacht* (non composto)
107. *Ach lieben Christen, seid getrost* (non composto)
108. *Wenn dich Unglück tut greifen an* (non composto)
109. *Keinen hat Gott verlassen* (non composto)
110. *Gott ist mein Heil, mein Hülf' und Trost* (non composto)
111. *Wass Gott tut, das ist wohlgetan, kein einig Mensch ihn tadeln kann* (non composto)
112. *Was Gott tut, das ist wohlgetan, es bleibt gerecht sein Wille* (non composto)
113. Wer nur den lieben Gott lässt walten BWV 642

Salmi

114. *Ach Gott, vom Himmel sieh darein* (non composto)
115. *Es spricht der Unweisen Mund wohl* (non composto)
116. *Ein feste Burg ist unser Gott* (non composto)
117. *Es woll uns Gott genädig sein* (non composto)
118. *Wär' Gott nicht mit uns diese Zeit* (non composto)
119. *Wo Gott der Herr nicht bei uns hält* (non composto)

Parola di Dio

120. *Wie schön leuchtet der Morgernstern* (non composto)
121. *Wie nach einer Wasserquelle* (non composto)
122. *Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort* (non composto)
123. *Lass mich dein sein und bleiben* (non composto)
124. *Gib Fried, o frommer, treuer Gott* (non composto)
125. *Du Friedefürst, Herr Jesu Christ* (non composto)
126. *O großer Gott von Macht* (non composto)

Morte e sepoltura
127. *Wenn mein Stündlein vorhanden ist* (non composto)
128. *Herr Jesu Christ, wahr Mensch und Gott* (non composto)
129. *Mitten wir im Leben sind* (non composto)
130. *Alle Menschen müssen sterben* (non composto)
131. Alle Menschen müssen sterben BWV 643
132. *Valet will ich dir geben* (non composto)
133. *Nun lasst uns den Leib begraben* (non composto)
134. *Christus, der ist mein Leben* (non composto)
135. *Herzlich lieb hab' ich dich, o Herr* (non composto)
136. *Auf meinen lieben Gott* (non composto)
137. *Herr Jesu Christ, ich weiß gar wohl* (non composto)
138. *Mach's mit mir, Gott, nach deiner Güt'* (non composto)
139. *Herr Jesu Christ, mein's Lebens Licht* (non composto)
140. *Mein Wallfahrt ich vollendet hab'* (non composto)
141. *Gott hat das Evangelium* (non composto)
142. *Ach Gott, tu dich erbarmen* (non composto)

Preghiere del mattino
143. *Gott des Himmels und der Erden* (non composto)
144. *Ich dank' dir, lieber Herre* (non composto)
145. *Aus meines Herzens Grunde* (non composto)
146. *Ich dank' dir schon* (non composto)
147. *Das walt' mein Gott* (non composto)

Preghiere della sera
148. *Christ, der du bist der helle Tag* (non composto)
149. *Christe, der du bist Tag und Licht* (non composto)
150. *Werde munter, mein Gemüte* (non composto)
151. *Nun ruhen alle Wälder* (non composto)

Preghiere della mensa
152. *Dankt dem Herrn, denn er ist sehr freundlich* (non composto)
153. *Nun lasst uns Gott dem Herren* (non composto)
154. *Lobet dem Herren, denn er ist sehr freundlich* (non composto)
155. *Singen wir aus Herzensgrund* (non composto)

Penitenza
156. *Gott Vater, der du deine Sonn'* (non composto)
157. *Jesus, meines Herzens Freud* (non composto)
158. *Ach, was soll ich Sünder machen* (non composto)
159. Ach wie nichtig, ach wie flüchtig BWV 644
160. *Ach, was ist doch unser Leben* (non composto)
161. *Allenthalben, wo ich gehe* (non composto)
162. *Hast du denn, Jesu, dein Angesicht gänzlich verborgen* (non composto)
163. *Sei gegrüßet, Jesu gütig* (non composto)
164. *Schmücke dich, o liebe Seele* (non composto)

Le caratteristiche musicali e retoriche comuni ai 45 corali organistici dell'*Orgelbüchlein* – peraltro assai omogenei per stile e procedimenti adottati – confermano la perfetta fedeltà della raccolta alle idee di Lutero sulla musica. L'intelligibilità della melodia del corale è assicurata dalla posizione del *cantus prius factus*, quasi sempre al *superius*, seguendo l'esempio di Buxtehude. D'altra parte la devozione nei confronti della polifonia complessa è palese nella forma dominante adottata da Bach per i singoli brani. Si tratta del corale in contrappunto, concentrato e privo di cadenze tra un verso e l'altro. Non costituiscono certo deviazioni alla regola dell'indipendenza delle voci, semmai una sua conferma, i nove corali in canone e il corale in trio presenti nella raccolta, così come i tre corali ornati e l'unico corale in forma di fantasia. È stata anzi notata una comune stratificazione ritmica delle parti, quasi sempre quattro, che ci riporta alle forme più dotte della storia della polifonia in Occidente, il mottetto politestuale trecentesco, ad esempio. Nei 45 corali il *cantus firmus* è quasi sempre trattato a valori lunghi; si contrappone il ritmo più agile del pedale, mai fermo su note lunghe, chiamato contemporaneamente al sostegno armonico e alla scansione ritmica. Ancora più rapido è il ritmo delle due parti centrali, fonti principali del dialogo imitativo e delle retoriche deviazioni armoniche.

Helft mir Gotts Güte preisen, BWV 613[20]



Un'altra grande differenza rispetto ai corali giovanili è rappresentata dalla assai maggiore densità delle figure retorico-musicali, volte a dar conto del significato teo-

20 Johann Sebastian BACH, *Orgelwerke*, Band I, pag. 24, Bärenreiter, Kassel 1984.

logico dei testi dei diversi *Kirchenlieder* affrontati. In ogni corale dell'*Orgelbüchlein* Bach si impegna a esprimere retoricamente un testo teologico – sempre e solo la prima strofa dei corali elaborati – in maniera molto concentrata, a differenza delle vaste realizzazioni dell'Autografo di Lipsia o della Terza Parte del *Klavierübung*: non esistono del resto scelte casuali nella produzione matura di Bach, sia nella micro sia nella macrostruttura. L'esempio dei corali in canone contenuti nell'*Orgelbüchlein* è certamente utile in tal senso, in particolare del commovente adagio *O Lamm Gottes, unschuldig*, BWV 618. Alle versione tedesca dell'*Agnus Dei*, dovuta allo stesso Lutero, Bach associa spesso la tecnica del canone, nell'*Orgelbüchlein* così come nell'Autografo di Lipsia e nella terza parte del *Klavierübung*. La scelta di Bach è legittimata dal testo evangelico giovanneo (1, 29-30):

> Il giorno dopo, vedendo Gesù venire verso di lui, disse: "Ecco l'agnello di Dio, colui che toglie il peccato del mondo! Egli è colui del quale ho detto: Dopo di me viene un uomo che è avanti a me, perché era prima di me".

Bach associa naturalmente l'idea del «seguire» al procedimento del canone, a sua volta carico di simboli: il ruolo di Cristo, mediatore tra cielo e terra, infatti il canone è posto nelle parti interne; le due nature di Cristo, essendo un canone a due voci; il numero 5 come simbolo dell'uomo e della natura umana, essendo un canone alla quinta e non all'ottava, come nei corali natalizi della stessa raccolta.

O Lamm Gottes, unschuldig BWV 618[21]



21 Johann Sebastian BACH, *Orgelwerke*, Band I, pag. 34, Bärenreiter, Kassel 1984.

Anche l'espressione numerica dei concetti teologici, assai comune nell'opera di Bach, è diffusa nei corali dell'*Orgelbüchlein*: spesso ricorrono il numero 12, il numero 37, monogramma di Cristo (9=J, 3=C, 8=H, 17=R), il numero 14, traduzione numerica del nome B.A.C.H. (B=2, A=1, C=3, H=8), non come vana citazione del proprio nome, ma come espressione del concetto teologico tipicamente luterano della redenzione individuale, attraverso la morte e resurrezione di Gesù, *pro me*.

Il citato fine didattico si sovrappone a questo sistema di procedimenti e di significati. In particolare è da citare l'uso costante del pedale obbligato, situazione non certo abituale prima di Bach. Al ruolo strutturale, affidato al pedale, Bach aggiunge un compito didattico: la parte del pedale nei corali della raccolta rappresenta un meditato campionario di figurazioni, dove all'idea espressiva è sempre associata la più opportuna tecnica esecutiva, conferendo al basso la stessa cantabilità e la stessa importanza contrappuntistica delle voci superiori.

Si sposano così, senza traumi, nell'*Orgelbüchlein*, le diverse tendenze musicali che si intrecciano lungo il cammino della musica luterana, a partire dalle stesse idee e inclinazioni del suo fondatore, e che in fondo si traducono nelle tre finalità perseguite da Bach in ogni sua opera, sacra o profana che fosse, concetto anche questo puramente luterano: la glorificazione di Dio, l'educazione del prossimo, l'elevazione della musica al suo originario *status* di arte liberale, matrimonio di scienza e ispirazione individuale.

Bibliografia

Sulla musica luterana in generale, collezione di fonti: K. Almen – Chr. Mahrenholz – W. Thomas, *Handbuch der deutschen evangelischen Kirchenmusik*, Göttingen, dal 1936.

Studi di base: F. Blume, *Die evangeliche Kirchenmusik, Athenaion*, Potsdam 1931, seconda edizione riveduta, Kassel 1965 (anche nell'edizione inglese, *Protestant church music. A history*, Gollancz, London 1975); P. Nettl, *Luther and Music*, Philadelphia 1948.

Sulla musica calvinista, fonti in P. Pidoux, *Le Psautier huguenot du XVI siècle*, 2 voll., Kassel-Basel 1962.

Studi: T. Gerold, *Le plus anciennes mélodies de l'Eglise Protestante de Strasbourg*, Paris 1928; H. P. Claive, *The Calvinist Attitude to Music and its Literary Aspects and Sources*, in Bibliothèque d'humanisme et renaissance 19 (1957) e 20 (1958).

Sulla musica nell'età barocca in area tedesca: R. Dammann, *Der Musikbegriff im deutschen Barock*, Köln 1967.

Sull'incontro tra la musica luterana del Seicento e le forme italiane: W. OSTHOFF, *Heinrich Schütz. L'incontro storico fra lingua tedesca e poetica musicale italiana nel Seicento*, Venezia 1974; *Heinrich Schütz e il suo tempo. Atti del 1° convegno internazionale di studi (Urbino, 29-31 luglio 1978)*, a cura di G. ROSTIROLLA, Roma 1981; F. CIVRA, *Heinrich Schütz saeculi sui musicus excellentissimus*, Torino 1986.

Su Johann Sebastian Bach: PH. SPITTA, *J. S. B.*, 2 voll., Leipzig 1873-1880; CH. S. TERRY, *J. S. B.*, London 1928 (soprattutto sugli aspetti biografici); A. SCHWEITZER, *J. S. B., le musicien-poète*, Leipzig 1905 (soprattutto come avvicinamento alla personalità di Bach); A. BASSO, *Frau Musika. La vita e le opere di Johann Sebastian Bach*, 2 voll., Torino 1979 e 1983.

Sull'*Orgelbüchlein*: E. ARFKEN, *Zur Entestehungsgeschichte des Orgelbüchlein*, in Bach Jahrbuch 52 (1966) 41-58; A. BASSO, *Frau Musika. La vita e le opere di Johann Sebastian Bach*, vol. I, Torino 1979, 471-488; S. HIEMKE, *Johann Sebastian Bach – Orgelbüchlein*, Kassel 2007; J. C. MOESER, *Symbolism in J. S. Bach's Orgelbüchlein*, in The American Organist 47 (1964) 14-20; 48 (1965) 12-16; R. STINSON, *Bach: the Orgelbüchlein*, Oxford 1999; CH. S. TERRY, *The Orgelbüchlein, another Bach-Problem*, in The Musical Times 58 (1917) 887 ss.; P. WILLIAMS, *The organ music of J. S. Bach*, Cambridge 2003; M. RADULESCU, *Le opere organistiche di J. S. Bach: Orgelbüchlein*, Cremona 2011.

Riassunto

L'articolo mostra come la musica luterana, caratterizzata dalla nascita e dal successivo uso della sua forma peculiare, il *Kirchenlied*, si muova tra le esigenze del canto comunitario e l'amore per le strutture complesse ereditate dalla tradizione cattolica, dalle stesse, personali inclinazioni di Lutero ai musicisti dei secoli successivi. Gli scopi esplicitamente perseguiti da Lutero, la riconoscibilità delle melodie, pur all'interno di costruzioni complesse, il fine didattico e, naturalmente, la glorificazione di Dio, si compiono nell'opera di Johann Sebastian Bach e in particolare nella prima, vera manifestazione del suo pensiero sistematico, l'*Orgelbüchlein*.

Abstract

The article shows how Lutheran music, marked by the birth and the later use of its specific form, the *Kirchenlied*, develops between the needs of collective hymn singing and the love for complex musical structures inherited from the Catholic tradition, as well as from Luther's very same personal inclinations to the choices made by the most important composers during the following centuries. The goals explicitly pursued by Luther, the recognition of the melodies even if in some very articulate constructions, the didactic purpose and, of course, the glorification of God, are fulfilled in the music of Johann Sebastian Bach and in particular in the first, authentic epiphany of his systematic thought, the *Orgelbüchlein*.

The Providence of God and the hypostasis of evil in Calvin's theology[1]

Paolo de Petris*

1. Calvin's doctrine of divine Omnipotence

It has been commonly acknowledged that the divine Omnipotence represents the foundation of Calvin's theology. But how did Calvin understand God's Omnipotence? In the *Instruction on Faith* Calvin had already answered this question by explaining the words of the Apostle's Creed «I believe in God, the Father Almighty» mean that «all power is attributed to God», who «administers all things by His Providence, rules them by His will, and guides them by His virtue and might».[2]

In the *Sermons on Job*, instead of giving an abstract definition of God's Omnipotence, Calvin preferred to direct the attentions of his audience to its features. To the question «What is the power of God?», Calvin repeatedly stated that it is «infinite»[3], «out of measure»[4], «invisible»[5], «beyond our capacity»[6], «wonderful»[7],

* Born In Milan on October 27, 1947. Doctoral degrees in Law (Dr. jur.) at Università degli Studi di Milano (It) and in Philosophy (Ph.D.) at McGill University of Montreal (Ca). Ordained Minister of the Swiss Reformed Church in Bellinzona, Tessin, Switzerland, lecturer (professore incaricato) at the Facoltà di Teologia of Lugano and professor of Systemic (or Dogmatic) Theology at the Shepherd University in Italy. E-mail: paolodepetris@ticino.com.

1 The article gives a summary of some aspects treated in the author's study: *Calvin's Theodicy and the Hiddenness of God: Calvin's Sermons on the Book of Job* (European University Studies XXIII, 926), Bern et al. 2012.

2 CALVIN, *Instruction in Faith*, 47.

3 *Sermons on Job*, 381. See also CO 33:349, 427, 428; CO 34:246, 336, 340, 360.

4 *Sermons on Job*, 188: CO 33:501.

5 CO 33:426.

6 *Sermons on Job,* 246: CO 34:246.

7 *Sermons on Job,* 695: CO 35:367.

«inestimable»[8], and it cannot be enclosed in our brain since «it is deeper than the deeps»[9]. «God shrinks not into corner»[10], but He «has such a power and preeminence, that nothing is hidden from Him»[11].

What did Calvin meant exactly with these statements? Did he hint that God is not liable to any moral limitation, as the theologians of voluntarism held? While the influence of John Duns Scotus and William of Ockham on Calvin's thought is now widely accepted, a substantial disagreement has remained regarding its extent and its significance, especially with reference to the distinction between *potentia Dei absoluta* (God's absolute power) and *potentia Dei ordinata* (God's ordained power), that is to say between what God can do in view of His sheer and unlimited ability to act and what He has chosen to do in the light of His wise and sometimes inscrutable purposes. Albrecht Ritschl expressed the opinion that the French Reformer stood in the voluntarism tradition of Scotus and Ockham, inasmuch as the notion of God informing his doctrine of double predestination would lead to the idea of «potentia absoluta» conceived as synonymous with sheer caprice and of total «arbitrium»[12].

This conclusion, drawn from selections of the *Institutes of Christian Religion* and from the *Commentaries*, was deeply questioned by Reinhold Seeberg[13] who clearly demonstrated that «diese *potentia absoluta* Gottes hat zur Schranke nur das logisch Unmögliche sowie das eigene Wesen Gottes oder seine bonitas»[14].

Calvin had chance to dwell frequently on the distinction between *potentia absoluta* and *potentia ordinata*, especially during the period from 1551 to 1563, in his Commentaries on Gen. 18:13, Gen. 25:29, Rom. 9:19[15], Isa. 23:9[16], not to mention in the *Treatise on The Secret Providence of God.* In all of these texts, as Steinmetz rightly points out, he read the distinction between the *potentia absoluta* and the *potentia ordinata*, not as a distinction between the absolute and the ordained power of God, but as a distinction between *potentia ordinata* and *potentia inordinata*, between ordered and disordered power. Whatever God has done, is doing, or plans to do is

---

8 *Sermons on Job,* 704: CO 35:392.

9 *Sermons on Job,* 203: CO 33:541.

10 *Sermons on Job,* 588: CO 33:588.

11 *Sermons on Job,* 35: CO 33:541; «il a une telle puissance et maistrise que rien ne Luy est caché».

12 A. Ritschl, *Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott*, in *Jahrbücher für deutsche Theologie* 1865-1868, Gesammelte Aufsätze, Neue Folge (1896): 25-176.

13 R. Seeberg, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus*, Leipzig 1900, 163.

14 R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, 654, quoted by R. Stauffer, *Dieu, la Création et la Providence dans la Prédication de Calvin*, 137 to whom I owe the quotation.

15 Calvin, *Commentaries on the Epistle to the Romans*, 363. See D. Steinmetz, *Calvin in Context*, New York 1995, 40-52.

16 Calvin, *Commentaries on Isaiah,* vol. 8, 152.

an expression of His *potentia ordinata*, even if the Justice that guides His will is secret and hidden from us[17].

In other words the power of God is infinite but not absolute. Nevertheless, it was mainly in the *Sermons on Job* that Calvin had the opportunity to develop his insights by developing two different argumentations. First, he argued, God's power cannot be separated from His Justice, Wisdom and Goodness. In Sermon 123 he wrote:

> «When we speak of His power, or His justice, or His wisdom, or His goodness, we speak of Himself; they are things inseparable, and cannot be severed (that is to say, they cannot be taken away from His Being): for they are so joined together, as the one of them cannot be without the other. Is God mighty? So is He also good. His mightiness defeats not His goodness, nor yet His justice»[18].

He stressed the same idea when he emphasized that «God's mighty Power is matched with His Goodness»[19], or that «His Justice, Goodness, and Wisdom must be linked with His Almightiness»[20]. For Calvin it was unimaginable to state that God can be defined in terms of *potentia absoluta,* «as if He governs the world like a tyrant»[21]. The Almighty God does nothing without reason, since «it is impossible that He should do anything that is not good and rightful»[22]. How could God judge the world, Calvin provocatively asked, «if He should not perform all right?»[23] «God would cease to be God and His being would diminish»[24], if He could turn aside from right and equity.

Calvin held that all the divine attributes, Power, Goodness, Wisdom and Justice are nothing else than constitutive elements of God's glory, as he highlighted in Sermon 46[25] and he sharply criticised those who «would abolish His mighty Power in order to prove that God is righteous»[26]. Repeatedly he exhorted the church «to look still to the Power that God shows therewithal and to His Goodness» in order «to discern that God governs the world rightfully»[27].

---

17 D. STEINMETZ, *Calvin and the absolute power of God*, in Journal of Medieval and Renaissance Studies 18/1 (Spring 1988).

18 *Sermons on Job*, 581: CO 35:60: I owe these references to R. STAUFFER, *Dieu, la Création et la Providence dans la Prédication de Calvin*, 115.

19 *Sermons on Job*, 615: CO 35:154. See also CO 35:59.

20 *Sermons on Job*, 675: CO 35:315.

21 *Sermons on Job*, 137.

22 *Sermons on Job*, 137: CO 33:371.

23 *Sermons on Job*, 138.

24 See *Sermons on Job*, 138.

25 *Sermons on Job*, 215: CO 33:571.

26 *Sermons on Job*, 415: CO 34:340.

27 *Sermons on Job*, 730: CO 35:459.

Commenting on the questions «Does God subvert judgment? Or does the Almighty pervert justice?» Calvin concluded firmly that God could do only that which is just and good:

> «Some can well find that God is Almighty, but in the meanwhile they acknowledge Him not to be righteous, as they ought to do. For the one of them must not to be separated from another. We must not imagine that there are things in God which can be divided one from another. True it is that one has to put a difference between the wisdom and the goodness, and the justice, and the almightiness of God, but yet notwithstanding, in respect that He is God, all these things must need be in Him at once and they must be as it were himself or His very being. Then let us beware that we surmise not a lawless power in God, as if He governs the world like a tyrant or used excess or cruelty. But let us understand whereas He has all things in His hand, and is of endless power and does all things, yet notwithstanding He ceases not to be righteous»[28].

He held as unacceptable that the Power of God could be regarded as «lawless»[29], «tyrannical or inordinate»[30], «excessive»[31], «having no rule nor measure»[32] and «separated from His Justice»[33].

If God would be not just, He shall be no longer God, since «His glory, and His Godhead and His Being would be quite abolished»[34].

Calvin deemed that the most important feature of God is that He is just. Even while stressing that God is Omnipotent and Omniscient, Calvin was convinced that these attributes could be rightly understood only in the light of the divine Justice. The main task of God is to administer justice by rewarding and punishing His creatures accordingly to their deeds.

Refusing to hold the adjectives «infinite» and «absolute» as equivalent, the French Reformer criticized Job, for having blasphemed God and pointed out that «although God's power be infinite, yet notwithstanding to imagine it to be so absolute and lawless is as much as to make Him a tyrant»[35].

Only in the last day «God shall be found righteous» and He «will make feel His power and might: not a tyrannous power, but an infinite power»[36]. Taking Job as an example, Calvin warned against the temptation to «enclose God's mighty power,

---

28 *Sermons on Job*, 137: CO 33:371.

29 *Sermons on Job*, 442: CO 34:360.

30 *Sermons on Job*, 354: CO 34:175.

31 The right translation of the French word «exorbitante» is excessive and not lawless.

32 *Sermons on Job*, 421: CO 34:357.

33 *Sermons on Job*, 303: CO 34:336.

34 See *Sermons on Job*, 41: CO 33:125.

35 *Sermons on Job*, 159: CO 34:336.

36 *Sermons on Job*, 159: CO 33:428.

righteousness and wisdom within the state of this present world, so as it might be discerned»[37] and from indulging in the fantasy «that God governs not the world when He shows not Himself as a judge»[38].

Confronted with the inexplicable sufferings of the righteous Job and eager to dispel the suspicion that history was floating randomly, without the guidance of a just God, Calvin never tired of emphasizing the absolute mystery of God's Power, which is understandable only by faith[39] and not by reason[40]. In Sermon 123 Calvin strongly stigmatized the attempt of those who, whilst thinking of God's mighty Power, attributed Him a «tyrannical power»[41]. He did not hesitate to call this point of view «not only outrage, but also cursed blasphemy»[42], «a devil's blasphemy forged in hell»[43], and «a cursed and devil's thing»[44].

In Sermon 90 he had the opportunity to define more precisely the meaning of the sentence that God would have a «lawless power without rule and measure»[45]. This sentence, he said, could be rightly interpreted only by keeping in mind that God «is always at one point or in one mind, that is to say, that He is constant and invariable and cannot be turned one way nor other»[46]. On the contrary, he pointed out that «God is so gracious unto us, as to join and knit His Justice to our salvation, like as He has matched His Mightiness with it also»[47].

In order to stress once again the Justice of God in *The Sermons on Job* Calvin did not hesitate to term God's works as «judgments and righteousness»[48]. From Romans 11:33 he adopted the characterization of God's action as exercise of His jurisdictional competence. In other words, whatever God is doing is not indifferent or neutral, but always serves the purpose of establishing His Justice. The close connection between God's Providence and God's Justice was clearly expressed, when Calvin provocatively asked:

---

37 *Sermons on Job*, 467: CO 34:480.

38 *Sermons on Job*, 309: CO 34:53.

39 CO 34:604.

40 In Sermon 109 he provocatively asked: «Or quand nous voudrons comprendre ceste puissance et ceste vertu-la, ie vous prie, Je pourrons- nous enclorre à nostre cerveau? Il est impossible». In CO 34:603.

41 *Sermons on Job*, 580.

42 *Sermons on Job*, 580: CO 34:362.

43 *Sermons on Job*, 415: CO 34:339-340.

44 *Sermons on Job*, 203: CO 33:540.

45 *Sermons on Job*, 421: CO 34:357.

46 *Sermons on Job*, 421: CO 34:357.

47 *Sermons on Job*, 423: CO 34:357.

48 *Sermons on Job*, 34: CO 33:108.

«Can we deny the Providence of God? Can we abolish His power? Can we say that He has not done and disposed all things with wisdom? Can we bring any of these things to pass? No, it is impossible»[49].

Secondly, he argued that God's Power cannot be disjointed from His Will. For Calvin it was unthinkable to state that God can do whatever is feasible. It is the divine Will (and not external forces) which determines what God can do. Although God is *legibus solutus,* «He is law to Himself and to all»[50].

> «We see many fantastical persons, who when they talk of God's almightiness fall to gazing at this and that saying: If God be almighty why does He not such a thing? If God be almighty, then can He do this? Yea, but we must not range abroad so after our own imagination, God's almightiness aims not a tour dotages no rat any common thing. Whereat then? God's almightiness and His will are things inseparable. God is almighty: but it is to accomplish whatsoever He hath ordained in His own purpose. So let us learn to knit these two things together, namely His almightiness and His will»[51].

The voluntaristic aspect of Calvin's theology became particularly clear when the French Reformer pointed out that «the righteousness, whereby we must be ruled and whereto we must be subject, is above us, but is God's will above that»[52].

Calvin was also adamant in emphasizing that any notion of goodness or justice is sheer abstraction independently from God's Will. He held the basic *theonomous* notion that whatsoever God is doing is righteous by that fact alone. In other words, nothing in itself is good or evil, but it is the divine Will that establishes the criteria of justice and goodness. In Sermon 90 he wrote: «God's will is the rule of all reason and the fountain of all righteousness, in the sense that God wills anything which is not rightful and indifferent»[53]. The primacy of the divine «Will which surmounts all righteousness», was repeatedly stressed, whenever Calvin emphasized that God is not bound to any laws[54], that is, if with this word one intends the human law.

On the other hand, whenever one speaks of God's Will, should be taken into account His revealed will rather than His hidden counsel. To avoid any misinterpretation Calvin related God's Omnipotence to «His good Will such as He show it to be in His word»[55], and His Righteousness to His whole Law»[56]. All these elements

---

49 *Sermons on Job*, 722: CO 35:438.

50 J. Hesselink, *Calvin's Concept of the Law*, Allison Park 1992, 22.

51 *Sermons on Job*, 737: CO 35:479.

52 *Sermons on Job,* 222: CO 33:590.

53 *Sermons on Job*, 423.

54 *Sermons on Job*, 624: CO 35:178.

55 *Sermons on Job*, 738: CO 35:480.

56 *Sermons on Job*, 627: CO 35:186.

recurred in the final edition of his *Opus Magnum*, in which he made unmistakably clear that what God commands is not whimsical, but rooted in His Goodness.

> «The will of God is the supreme rule of righteousness, so that everything which He wills must be held to be righteous by the mere fact of His willing it. When, therefore, one asks why God has so done, we must reply: because He has willed it. But if you proceed further to ask why He so willed, you are seeking something greater and higher than God's will, which cannot be found. We fancy no lawless god who is a law unto himself. For, as Plato says, men who are troubled with lusts are in need of law; but the will of God is not only free of all fault but is the highest rule of perfection, and even the law of all laws»[57].

2. Divine Providence in the homiletic works

Even emphasizing the incommensurable dimensions of the divine Power, Calvin never hinted that it is absolute and unordered. He was interested neither in sheer speculations about the essence and the power of God, nor to build up a theological frame for a scholar's audience, but to develop a series of theological reflections that could contribute to increase the faith and be a source of comfort for the church. This is the reason why his intuitions on God's Omnipotence, far from being an end in themselves and an academic exercise, found their best expression in the doctrine of Providence. The passage from a sheer theoretical analysis on God's Omnipotence to his practical consequences had been already anticipated by the Catechism. To the question «In what sense do you give him the name of Almighty?» the answer sounded clear:

> «Not as having a power which He does not exercise, but as having all things under His power and hand; governing the world by His Providence, determining all things by His will, ruling all creatures as seems to Him good»[58].

The doctrine of Providence, far from being restricted to his theological works, held an important position in his homiletic production[59]. This point is well made by Harold Dekker:

> «The utter Theocentricity (of his sermons) involves certain characteristics stressed in Calvin's effort to meet the spiritual needs of God's people. One of these is the stress on Providence.

---

57 *ICR* III.23.2.

58 Calvin, *Tracts and Letters,* Vol. 2, 40: CO 6:15.

59 It needs only to highlight that the locution «Dieu gouverne» occurs 25 times in the *Sermons on Job*: For instance in CO 33:257, 551, 584, 592, 594, 598; CO 34:20, 52, 204, 221, 222, 370, 404, 407, 428; CO 35:70, 246, 254; 255, 256, 266, 334, 478, 483.

> The doctrine of God's all-inclusive Providence is a staple in feeding the hungry of heart. It is balm for every wound. One feels that it is basic to every sermon and it comes out in one way or another in a majority of them. Providence is understandably prominent in the *Sermons on Job*. Job must come to rest in the ultimate goodness of the divine purpose, wrought by a strange and vexing plan»[60].

Instead of being the conclusion of abstract speculation, detached from daily concerns, the doctrine of Providence can be understood only in the wider context of the sixteenth century, in which the belief that «God governs and that all things are directed by His guiding and Providence»[61] was «under attack»[62]. Some years before, in the 1539 edition of *The Institutes,* Calvin had insisted that «ignorance of Providence is the greatest of miseries; the knowledge of it is attended with the highest felicity»[63]. In order to stress its further practical implications he entitled the second chapter on Providence significantly: «How we may apply this doctrine to our benefit»[64]. In a period of deep predicament, he was convinced that faith in God's governance could be a source of release and encouragement. Being fully aware that one of the critical temptations to which believers might succumb, when they are suffering without apparent reason, is nihilism, he repeatedly stated that without God's Providence, life would be unbearable[65].

Calvin did not develop his doctrine of Providence in a *vacuum.* A long series of debates had preceded him. The doctrine of God's Providence came out gradually as a consequence of Predestination. Yet another element contributed to the establishment of this doctrine. In Calvin's opinion the belief that God created the world would be incomplete and illogical without being associated with the axiom of God's rule. Even the mere suspicion that something could happen by chance[66] was intolerable for Calvin, although he recognized that believers are led into such a temptation when they look at the apparent disorder and injustice of the world. In Sermon 91 he singled out this state of mind:

> «I have said already, that it is a very sore temptation to the faithful, when things are confused in the world, so as it may seem that God meddles no more with them, but that fortune rules and governs all things. And this has been the cause of all these devils proverbs, that all things are

60 H. Dekker, *Sermons on Job*, trans. L. Nixon, Grand Rapids 1979, XXX.

61 *Sermons on Job*, 372: CO 34:222.

62 S. Schreiner, *The Theatre of His Glory*, Grand Rapids 1995, 16-37.

63 In CO 1:900.

64 In CO 3:249.

65 *ICR* I.17.10.

66 In the *Sermons on Job* the references to the risk of believing in chance are more extremely frequent in the most various contexts of time and situations.

> tossed by casual fortune, that things are blindly guided, that God plays with men as with tennis ball, that there is neither reason, nor measure in His doings, but rather that all things are governed by a certain secrete necessity and that God vouchsafes not to think upon us»[67].

The statement according to which God would be only a «temporary creator», who after creation would leave the world and history to go their own way, not only portrays a crude and cold description of God's creative work, but also imperils His honor, since it implies the existence of another god. Sermon 130 stigmatized this point of view with unmistakable accents:

> «Therefore when we call God the maker of heaven and earth, we must not restrain it to one instant; but we must bear in mind that like as God has framed the world so all power is still in Him and He disposes things here beneath, so as He has a care of us and the hears of our head are numbered, yea He guides our footsteps, so as nothing cometh to pass which is not fore appointed by His Providence. Then if we imagine that God governs not all things, but that some things happen by chance and fortune, it follows that fortune is a Goddess that has created part of the world, and so is not all praise due to God alone. It were a cursed blasphemy if we should think that the devil could do anything without God's leave. Therefore let us learn that there is an inseparable bond between these two things: namely that God created all things and He governs all things»[68].

Calvin held that «the word *Creator* implies that God has done everything in such a way that all power and sovereign dominion must remain His»[69]. God upholds universe and history and His Power shines forth in keeping order, in restraining the destructive forces of nature and in bridling the wicked. Contrary to the Aristotelian idea according to which God is only the first mover, Calvin assumed that God does not limit Himself to observe what happens, but governs and leads all events.

The French Reformer stated that the hypothesis of those who «babble to destroy or to restrain God's Providence»[70] would be «a very slender and cold tale»[71]. A God, who would simply create a universe, without being involved in its conservation, would cease to be God, as Calvin repeatedly highlighted:

> «The philosophers can well say, that God has created and fashioned us and that we have our being of Him, but therewithal they are of the opinion that after God has set us in our race every man guides and governs himself. Lo how they deface the goodness and power of God»[72].

---

67 *Sermons on Job*, 427: CO 34:371.

68 *Sermons on Job*, 614: CO 35:151.

69 *Sermons on Job*, 26: CO 33:99.

70 *Sermons on Job*, 221.

71 *Sermons on Job*, 685: CO 35:341.

72 *Sermons on Job*, 184: CO 33:491.

Undoubtedly with the words «God has set us in our race», Calvin intended to challenge the Aristotelian principle *of prima movens*. God has not only given a general impulse to nature, but governs the world by His Providence. «His majesty is spread through the whole world»[73]. God has to be conceived not only as the maker of the world, but also as a Father[74], since the denial of His fatherhood would entail the collapse of any moral system. The dissolute attitude of the Libertines and Epicureans was nothing other than the sheer consequence of a philosophy which wished to put aside God, as Calvin one aptly pointed out:

> «The women that have no children and the widows are the preys that wicked men hunt after, because they think there is no body to withstand them, and that they may do what they will, without regard to God, who names Himself the defender of the widows»[75].

Undoubtedly, there was, in Calvin's opinion, a close relationship between Aristotle and the Epicureans. Despite starting from different premises, they had a «horrible blasphemy» as common denominator, namely to think that man «is master of his own life» and that «God shall not meddle with commanding him anything»[76].

Calvin sought to avoid the risk that God could be conceived deistically, as an impersonal and distant entity, since, so he pointed out, «His immortal being and His authority of governing are things inseparable»[77]. Faith in creation implies a belief in divine governance. God's decision, alone, is the basis of everything that occurs in the world. God is the cause and source of all motion and there is not multiplicity of decisions-makers. He did not hesitate to term as a «beastly» the opinion of those, who would shut God out of this word[78]. By making recourse to the juridical jargon, Calvin stated that God exercises a «sovereign jurisdiction»[79], when He controls the universe and history. Consequently, the three aspects wherein God's Providence can be substantiated are, in Calvin's opinion, creation (*creatio*), preservation (*sustentatio*) and government (*gubernatio*).

Although Calvin did not go into detail in his *Sermons on Job* about the way God's Providence operates, he assumed *de facto* the distinction he had already made in his treatise *Contre la secte phantastique et furieuse des Libertines* between a General Providence and a Particular Providence. He exhorted the believers to contemplate «the

---

73 *Sermons on Job*, 398: CO 34:294.

74 *Sermons on Job*, 677.

75 *Sermons on Job*, 436: CO 34:396.

76 *Sermons on Job*, 526-27: CO 34:637.

77 *Sermons on Job*, 613: CO 35:150.

78 *Sermons on Job*, 401: CO 34:301.

79 *Sermons on Job*, 264: CO 35:173.

Providence of God in the order of nature»[80]. He maintained that all natural events, even the movements of stars, are not due to causes operating independently of God, but to the incessant action of God's will[81]. The idea of ascribing to God every natural event, from the rising of the sun to the rain and drought found its highest expression when he termed term them as «His artilleries, His spears and His swords wherewith to fight against His enemies»[82].

Calvin called into question God even in natural catastrophes, reminding that God can «chastise the world by rain, heat, cold tempests, storms and even dearth»[83]. Although «the philosophers can well bring reason, that it has some beginning, and that is disposed by some inferior causes», he asked: «do not the chastisements that God sends upon us, come of Him?»[84]. Even the forces of nature are controlled by God, as he repeatedly highlighted: «Moreover, as oft as we hear it thunder, let us understand that it is a found which proceeds from the mouth of God»[85]. «Although the stars have their natural courses and properties, yet notwithstanding they be not driven by their own power, neither do they give influence to the world otherwise than as God commanded them, so that they obey His sovereign dominion which He hath over His creatures»[86].

In Sermon 96 the French Reformer, after having stated that «God is above the order of nature»[87], warned that in the alteration that are in heaven, and in earth, we have to think that God is not idle in heaven and He has not created the world once, and afterwards to let it alone there, but also He disposes all things and guides His creation[88].

He also sharply stigmatized the tendency of human beings to attribute the cause of natural disasters to «some misfortune or evil fortune»[89]. «This manner of speech», he wrote, «proceeds of that we look ever at that which is nearest hand, and can mount no higher to know that all things are of God's disposing»[90]. If the believers know God's Providence which reigns above all worldly means», they should not be astonished «to see a plague to depopulate a country, or if there happen a famine, or if

80 *Sermons on Job*, 682: CO 35:334.

81 CO 35:401-402.

82 *Sermons on Job*, 704: CO 35:393.

83 *Sermons on Job*, 682: CO 35:335.

84 *Sermons on Job*, 682: CO 35:335.

85 *Sermons on Job*, 677: CO 35:401.

86 *Sermons on Job*, 708: CO 35:321.

87 *Sermons on Job*, 449-450: CO 34:432.

88 *Sermons on Job*, 450: CO 34: 432-433.

89 *Sermons on Job*, 330: CO 34:111.

90 *Sermons on Job*, 330: CO 34:111.

the land that has been fruitful becomes barren»[91]. To assume that God would allow «all things by a free course to be borne along according to a universal law of nature» would it tantamount to «defraud God of His Glory»[92].

The Providence of God also rules the wider universe, as Calvin reminded in Sermon 150:

> «Although the stars have their natural courses and properties, yet notwithstanding they are not driven by their own power neither do they give influence to the world, otherwise than God commands them, so as they obey His sovereign dominion which He has over all creatures»[93].

Even in this case Calvin concluded his sermon by inviting his listeners «not to learn to gaze at the stairs as though they had power of themselves to do either good or harm»[94].

Excluded by the order of nature, chance plays no role even in history, as Calvin made unmistakably clear, when he wrote that «the changes and turnings in the world come not to pass by haphazard, but by God's volition»[95], and «are to be attributed «upon the hand of God»[96]. In Sermon 47 a deep sense of astonishment caught him when, through a careful analysis of the events of the past starting from the Assyrians to the Roman Empire as well as of the present, he recognized that only the Providence of God and not chance is «the cause why so great alterations happened in the world»[97].

«When a man reads the Chronicles, he would wonder how it should be possible, that whereas had been so great monarchies, things have been overthrown in so small time and after so strange fashion that nobody would ever have thought»[98].

Other times his sense of wonder was overwhelmed by a deep sense of disquiet. If God disposes all things in the world, how is it possible to believe that He stirs up wars and persecutions[99]? Keenly aware that the term, «General Providence», used in his previous treatise *Contre la secte phantastique et furieuse des Libertines* could give the impression that only major historical events are under the Providence of God, the French Reformer stressed that every single creature, as well as every futile event

---

91 *Sermons on Job*, 614: CO 35:178-179. See also CO 35:335.

92 *ICR* I.16.3.

93 *Sermons on Job*, 708: CO 35:401.

94 *Sermons on Job*, 708: CO 35:401.

95 *Sermons on Job*, 213: CO 33:593.

96 *Sermons on Job*, 472: CO 34:492.

97 *Sermons on Job*, 222: CO 33:595.

98 *Sermons on Job*, 213.

99 *Sermons on Job*, 189: CO 33:503.

of human life remain under «God's wings»[100]. Far from disagreeing with the idea of a General Providence where God sustains the universe, Calvin was firmly convinced God rules not only the most important events of history but even the lives and destinies of human beings, and that «we are not governed by fortune, but God has an eye upon us and full authority over us»[101]. In Sermon 90, after having reminded that God's Providence «extends even to the sparrows, and to the worms of the earth»[102], he pointed out that, when God did put us into the world, it was not to let us walk at all adventure, but He determined what should become both of our life and of our death[103].

By rejecting chance and stressing that God is not «idle»[104], Calvin emphasized that the entire spectrum of events both natural and historical is ruled by God. And in doing so, he kept two basic biblical principles: God rules and governs nature and history, but at the same time He is distinct from them. With the first principle, he attacked the Epicureans, who hold that world is floating randomly[105]. With the second principle, he distanced himself from the Stoics who identified God with natural processes. In Calvin's opinion God rules creation, but He does not identify with it.

Whilst pointing out that universe and history are ruled by the divine Providence, Calvin was adamant in refusing the possibility of restricting Providence to the bare prevision of the future events. Omniscience represents the other side of Omnipotence. When God created the world, everything was present in His mind.

The concept of Providence involves that not only God foresees the future, but also guides and governs everything, as Calvin made unmistakably clear in Sermon 130:

> «We must consider God's Providence: namely that He has a care of the whole world and watches over all His creatures, not only to foresee what may happen, but also that nothing may be done which He has no determined, so as His will is the rule of all things»[106].

---

100 *Sermons on Job*, 624: CO 35:181.

101 *Sermons on Job*, 14: CO 33:57.

102 *Sermons on Job*, 423.

103 *Sermons on Job*, 423: CO 34:361.

104 *Sermons on Job*, 15: CO 33:58; CO 33:194; CO 34:174 and 432.

105 Patrick H. Reardon summed up the distinction between these two philosophies: «The Epicureans lived in a world in which they were totally free, because there was neither meaning nor pattern in which to work out the terms of one's existence. They were like men at sea on a boat with no shore. The Stoics inhabited a world in which there was, if you will, too much meaning. Man could put no more in it. Everything was programmed and happened on schedule. They were like men in a boat tied at the shore. The Epicureans could go nowhere, as there was nowhere to go. The Stoics could go nowhere, because their craft was tied in a cosmological blueprint»: P. H. Reardon, *Calvin on Providence: The Development of the Insight*, in Scottish Journal of Theology 28 (1975) 525.

106 *Sermons on Job*, 614: CO 35:153.

In accordance with these principles Calvin frequently denied any form of contingency. Nothing happens by chance or accident, or without God's Providence. There are no mere contingencies or possibilities relative to God. For Calvin, the negation of any form of Epicureism is essential for the Christian faith. As Torrance Kirby points out, for Calvin «to affirm Epicurus's swerve is to deny that all events are governed by the secret counsel of God, and is tantamount to atheism. This doubtless accounts for Calvin's vituperative dismissal of Lucretius as that *filfthy dog*»[107]. Calvin repeatedly pointed out that «God were not Almighty if things might be done in this world against His will and without meddling them»[108]. He held as unacceptable and even blasphemous the idea that something could happen by chance and repeatedly warned, «God is above all this common order of nature, so that He can work after a fashion that is new and strange to us»[109].

Contrary to what Satan's craftiness leads us to believe, that «God fights against us»[110],

> «everything is in the hands of a loving Father who takes care of us. Whereby He does us to understand that we are not governed here by fortune and haphazard. And why? For God had determined what shall befall us. When He did put us into the world, it was not to let us loose at rovers, and let us walk at all adventure, but he determined what should become both of our life and of our death. Therefore let us understand, that we walk in such wise under the guiding of our God, that there cannot one hear fall from our head, but by His good will. For His Providence extend even to the sparrows, and to the worms of the earth: what does it unto us whom He esteems much more, as whom He has created and shaped after His own image and likeness?»[111].

Every fact, every seemingly irrelevant event proceeds necessarily from God's Will, as Calvin recognized when he provocatively asked: «Shall God be careful for a flea, for a worm, for a bird of the air and for this and for that?»[112].

On the basis of the premise that it is unthinkable to believe that «Satan can overcome his maker»[113], Calvin was adamant when confronting his listeners with the dreadful consequences that would have resulted from the negation of God's Providence. If divine Providence would not exist, the world would decay early and come to nothing, as he pointed out in Sermon 130:

---

107 *ICR* I.5.5. W. J. Torrance Kirby, *Stoic and Epicurean? Calvin's Dialectical Account of Providence in the «Institute»*, in International Journal of Systematic Theology 5/3 (2003) 309.

108 CO 33:586.

109 *Sermons on Job*, 281-82: CO 34:248.

110 *Sermons on Job*, 24: CO 33:82.

111 *Sermons on Job*, 423: CO 34:361.

112 *Sermons on Job*, 401: CO 34:300.

113 *Sermons on Job*, 36: CO 33:111.

> «We see then that the creatures continue no longer in their being, then it pleases God to maintain them: and that as soon as He withdraws that power by and by all returns to nothing»[114].

Sometimes Calvin gave to understand that Providence could be easily inferred from the visible tokens of God's presence. In the *Treatise on the Secret Providence of God* he exhorted his listeners in this direction:

> «For marvellous are the judgements of God, in punishing the wicked, in teaching the faithful patience and crucifying their flesh, in purging out the wickedness of the world, in awakening the sleep and sloth of many, in breaking down the arrogance of the proud, in making the wisdom of the wise a laughing-stock; at another and in destroying the machinations of the malicious. The surpassing goodness of God is brightly displayed in succoring the distressed, in protecting and defending the cause of the innocent, and in coming to the assistance of those who are in despair of all help»[115].

Although Calvin constantly refused to consider Providence as an empirical doctrine[116] and strongly criticized the opinion of Job's friends, sometimes he seemed to adhere to the idea that through the eyes of faith the believers could get some unmistakable signs of the divine Justice. Sermon 153 reflects this point of view, when Calvin provocatively asked:

> «Can we deny the Providence of God? Can we abolish His power which shows itself? Can we say that He has not done and disposed all things with wisdom? Again, can we displace His justice which appears to us matched with His goodness and wisdom? Can we bring any of these things to pass? No it is impossible»[117].

In spite of these statements which can give the impression that divine Providence could be *sic et simpliciter* be understood by a general contemplation of the created order, more often Calvin was less optimistic and could not help but recognize that the apparent chaos of history constitutes a serious obstacle to understand the dialectical dimension of God's Providence.While the righteous suffer, the wicked thrive and have success. Although «the universe reflects the glory of God», as S. Schreiner points out, history «is awash in blood»[118]. It was for this reason that, as Gerrish

---

114 *Sermons on Job*, 615: CO 35:154.

115 The English translation of this Treatise in H. HOEKSEMA, *Calvin's Calvinism*, Grand Rapids 1996, 225. The original text in CO 8:255-256.

116 S. E. SCHREINER, *Through a mirror dimly, Calvin's Sermons on Job*, in Calvin Theological Journal 21 (1986) 180.

117 *Sermons on Job*, 722: CO 35:438.

118 S. E. SCHREINER, *Through a mirror dimly, Calvin's Sermons on Job*, 183.

points out, «Calvin's doctrine of Providence was in fact developed despite God's Hiddenness»[119].

3. The nature of evil in Calvin's interpretation of Augustine

In entering into the controversial question of the nature of evil, Calvin was dealing with the mainstream tradition, represented by Augustine. In his exhaustive essay *Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin*[120], Luchesius Smits of Louvain underlined and fully documented the French Reformer's great indebtedness to Augustine by emphasizing the extensive influence of his thought on the entire theological corpus of Calvin. As Horton Davies points out, «Calvin's works reveal a total of 4119 references to Augustine: 1175 in the *Institutes*, 2214 in other theological treatises, 504 in the commentaries, 47 in the letters, 33 in the sermons, and 146 in the letters of authors cited by Augustine that Calvin used»[121]. In the Treatises on *The Eternal Predestination* and on *The Secret Providence of God*, which are of utmost importance to understand Calvin's teaching on these sensible questions, the references are around 120. No other theologian elicited as much esteem as Augustine whom Calvin often referred to as *Totus Noster*[122]. Nevertheless, if Calvin's indebtedness to Augustine remains unquestionable, any reference to Augustinian theodicy – evil being a mere *privatio boni*, conceived as *deprivatio, corruptio, amissio, vitium, defectus, indigentia and negatio*[123] seems to have passed unnoticed.

Did Calvin have difficulties following his great master on this question? In order to answer this question, it is worth quoting the only two references to the privative conception of evil shared by Augustine. In the first text, *The Treatise Against the*

---

119 B. A. GERRISH, *To the Unknown God: Luther and Calvin on the Hiddenness of God*, in in The Journal of Religion 53/3 (1973) 142.

120 L. SMITS, *Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin*, Assen 1957, 8.

121 H. DAVIES, *The Vigilant God*, New York 1992, 110.

122 In *De Aeterna Praedestinatione Consensus*, Calvin wrote: «Porro Augustinus ipse adeo totus noster est, ut si mihi confessio scribenda sit, ex eius scriptis contextam proferre, abunde mihi sufficiat».CO 8:266. Other references quoted by L. Smits are CO 6:287, 292, 301, 317, 319, 326, 330, 353, 359; CO 8:266 and CO 9:149 in *Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin*, 117.

123 Augustine wrote: «And I inquired what iniquity was, and ascertained it not to be a substance, but a perversion of the will, bent aside from Thee, O God, the Supreme Substance, towards these lower things, and casting out its bowels and swelling outwardly…For what is that which we call evil but the absence of good». Confessions 7. 16. 104. Various theologians of the past have held a privative view of evil, like ORIGEN, *De Principiis,* II, 9, 2 and *Commentary on St. John*, II.13; ATHANASIUS, *Contra Gentes*, chapter VII and *De Incarnatione*, IV, 5 not to mention BASIL THE GREAT, *Hexameron,* homily 2, par. 4; and GREGORY OF NYSSA, *The Great Catechism*, ch. VII.

Fantastic and Furious Sect of the Libertines, who are Called Spirituals[124], John Calvin dissociated himself very sharply from the point of view held by this group, writing:

> «Someone might well ask, "What then is their opinion of the devil?" My reply is that they use the title and speak of him, but in accordance with their meaning. For they interpret' the "devil", the "world", and "sin" as an imagination that is nonexistent[125]. And they say that man is such until he is remolded in their sect. For this reason they understand all of these things under a single word, i.e., imagination. By this they mean that whenever we think of the devil or of sin, these are only frivolous fantasies which we have conceived. And not only do they speak of devils as they do angels-taking them as inspirations without essence but they think they are only vain thoughts which we ought to forget as dreams»[126].

The Libertines held that God determines all our actions. According to this perspective evil is only an illusion, since all that happens depends on God. The central tenet of Libertine dogma resided in the word «cuider» which could be translated by the verb «to believe» («croire») or by the nouns «belief» or «opinion» («croyance» or «opinion»). Evil is «cuider» because it is only a creation of human imagination or fantasy and does not represent an autonomous reality[127]. Calvin was clear that one of the greatest temptations that confronts the believers is to believe that evil is merely something subjective. Convinced that the consequence of this pantheistic determinism is the downplaying of the tragic and devastating reality of evil and making God author of sin, Calvin tried to discredit the Libertine theology by showing its incompatibility with biblical revelation. He wrote:

> «As for sin, they do not simply say that it is a privation of good, but in their estimation it is a notion that evaporates and is gone once we move on to something else. In brief, they speak of these things in the same manner that Saint Paul speaks of idols. For when he says that "an idol is nothing" (I Cor. 8:4), he means that it exists only as a conception, without reason or foundation, in the minds of the ignorant. Therefore we can dismiss it»[128].

The risk underlying this position, in Calvin's opinion, was to eliminate any distinction not only between good and evil, but also between God and the devil. On the

---

[124] J. CALVIN, *Contre la Secte Fantastique et furieuse des Libertines que se nomment Spirituelz*, in CO 7:149-248.

[125] Here I do not follow the version of Benjamin Wirt Farley, who translated: «as imagining something to be real that is nonexistent».

[126] J. CALVIN, *Treatises against the Anabaptists and again the Libertines*, Grand Rapids 1982, 235. CO 7:181.

[127] This point of view is shared by *Christian Science*, which was founded by Mrs. Mary Baker Eddy. She maintained that evil is an illusion with no real basis and that», the only reality of sin, sickness and death is the awful fact that unrealities seem real to human, erring belief»: M. BAKER EDDY, *Science and Health with Key to the Scriptures*, Boston 1934, 480.

[128] CALVIN, *Treatises against the Anabaptists and again the Libertines,* 235: CO 7:181.

contrary, as Calvin pointed out, «the Scripture teaches us that devils are evil spirits that constantly war against us in order to lead us into perdition»[129].

Far from being autonomous entities Calvin assumed the instrumental character of evil spirits «are mere instruments of the wrath of God and his executioners»[130], denying the objection that his conclusions could entail the risk to fall into dualism.

Undoubtedly, the *Treatise against the Libertines* represents the most resolute negation of a form of mechanical determinism in favor of the principle of secondary causation. Calvin felt obliged to go back to the theme of the reality of evil in the wider context of God's Providence in the Treatise *The Secret Providence of God*[131] which was published in 1558. Even here, in order to avoid the constant underlying risk of dualism, Calvin made recourse to his dialectics by distinguishing between cause and authorship: Whereas «the will of God is the great cause of all things that are done in the whole world», he wrote, «God is not the author of the evils that are done therein»[132]. Fully aware of the questionability of such statement, Calvin did not take refuge as in the past in Augustine:

> «But I will not say with Augustine, which, however, I readily acknowledge to have been truly said by him: "In sin or in evil, there is nothing positive. For this is an acuteness of argument which, to many, may not be satisfactory"»[133].

How is it possible to interpret this statement in the wider context of Calvin's theology? Whereas Allen Fitzgerald held that «the mildness with which Calvin rejects the teaching, suggests that he did not think it worth of serious refutation»[134], Lange Van Ravenswaay suggested that the French Reformer, being uncomfortable in criticizing his great master Augustine, tried at least to avoid contradicting him[135].

---

129 *Ibid*.

130 *Ibid*.

131 The English translation of this treatise in H. HOEKSEMA, *Calvin's Calvinism*. The original text in CO 8:255-256.

132 H. HOEKSEMA, *Calvin's Calvinism*, 233: CO 8:353: «Primo loco videndum est, quomodo Dei voluntas rerum omnium quae in mundo geruntur causa sit : neque tamen malorum autor sit Deus».

133 H. HOEKSEMA, *Calvin's Calvinism*, 233: CO 8:353: «Non dicam cum Augustino, quod tamen ut vere ab eo dictum libenter amplector: In peccato, sive in malo, nihil esse positivum. Est enim argutia, quae multis non satisfaceret».

134 A. FITZGERALD, *Augustine through the Ages*, Grand Rapids 1999, 119. He further adds that «Calvin made such sparing use of Augustine's voluminous anti Manichean literature is presumably to be traced to Calvin's hesitations concerning the grand principles that dominated it: *malum ist privatio boni*».

135 L. VAN RAVENSWAAY, *Augustinus Totus Noster, das Augustin Verständnis bei Johannes Calvin*, Göttingen 1990, 100. He writes: «Die Formulierung zeigen deutlich, wie schwer Calvin die Kritik am Kirchenvater hier fällt und wie geschickt er sie anderseits zu verdecken sucht. Obwohl Calvins Lösung der Beschreibung des Bösen ganz anders aussieht, gibt er so dennoch vor, Augustin im Grundsatz nicht zu widersprechen».

I would dare to suggest another interpretation. Calvin was very far from being tactful and whenever he desired to distance himself from Augustine, he did not have the slightest hesitation[136]. Already in other works he recognized the acuteness of Augustine arguments[137]. Here there is more than the simple desire to refrain from contradicting his great master Augustine. In the words *argutia* and *vere ab eo* he was ready to recognize the sharpness and the exactness of this argument. Yet unlike the Reformer Peter Martyr Vermigli, who adhered *sic et simpliciter* to the Augustinian perspective[138], Calvin held that the statement *in peccato, sive in malo, nihil esse positivum* is far from being satisfactory and exhaustive. In fact, if «the will of God is the great cause of all things», as he had stated before, there must be another and more significant reason to discharge God from any responsibility in causing evil, as Calvin pointed out:

> «I would rather assume another principle of argument, and say, those things which are vainly or unrighteously done by man are, rightly and righteously, the works of God!»[139].

Calvin aimed to integrate Augustine's statement, rather than to contradict him. He deemed that the privative conception of evil, right in itself, could not be an exhaustive defense of God's Justice. In other words, to single out in evil a *privatio boni* could be, in Calvin's opinion, a necessary starting point, but not the conclusion of a proper theodicy. From Calvin's statement some conclusions can be gleaned:

1) Evil does not have an ontological hypostasis and consequently any dualistic solution to the problem of theodicy is firmly excluded. Only God is responsible for whatsoever happens in universe and history.

---

136 CO 2:966; «Nec recipienda est illa Augustini argutia, in spe dimissa fuisse peccata baptismo Ioannis, Christi baptismo re ipsa dimitti».

137 In his *Commentary on the Book of Ephesians* he recognized the acuteness (*argutia*) of Augustine, although he did not share his opinion: «Augustine is quite delighted with his own acuteness, which throws no light on the subject. Endeavoring to discover some kind of mysterious allusion to the figure of the cross, he makes the *breadth* to be love, — the *height,* hope, — the *length,* patience, and the *depth,* humility. This is very ingenious and entertaining: but what does it have to do with Paul's meaning?» (vol. XXI), 263.

138 «I will say something about evil, the genus under which sin is included. Evil is a lack (*privatio*), I mean of goodness; not of all goodness, but of such a good as is required for the perfection of the creature… as a privation, evil cannot exist without good, for it must have a subject. Since a subject is a substance (*natura*), it is good; so evil can exist only in some good; blindness is a deprivation of sight; it does not hang in the air, but stays in the eye»: P. M. Vermigli, *Whether God is the author of Sin. Scholium on 2 Sam. 16*, in *Philosophical Works*, vol. 4, trans., by J. P. McLelland, Kirksville 1996, 223, quoted by P. Helm, *John Calvin Ideas*, Oxford 2004, 117.

139 H. Hoeksema, *Calvin's Calvinism*, 233: CO 8:353: «Sed aliud mihi principium sumo: Quae perperam et iniuste ab hominibus fiunt, eadem recta et iusta esse Dei opera».

2) Evil and sin are quite synonymous concepts, in the sense that evil is nothing else as an act.
3) An act is in itself neither good nor evil.
4) The only criterion to distinguish whether an act is good or evil is related to the person who performs it: whatsoever God is doing is righteous by that fact alone, whereas whatsoever man is doing and will to be is sinful and evil.

These elements constituted the background of the *Sermons on the book of Job*, in which Calvin faced the ticklish problem of the relationship between God and the Devil.

Strange as it might seem, in his homiletic production Calvin was not interested in answering the question of how it was possible that a perversion could have occurred in the good creation of God.

Calvin did not take on the traditional distinction between metaphysical, physical and moral evil. Undoubtedly, he did not ignore the natural tragedies[140]. Yet it was essentially the moral evil, perpetrated by the evildoers that deeply upset him: cruelty, injustice, brutality and perversion**.** Echoing his great master Augustine, he was convinced that the greatest part of evil in the world is caused by human beings. Therefore, moral evil turns out to be the consequence of transgression of God's commandments[141], whereas metaphysical and physical evil are only God's just punishment and the consequences of sin.

From the above considerations it is plain that Calvin entirely shared the Augustinian perspective of evil as a *privatio boni* and of sin as an *actus*. It is also worth noting that Calvin, even assuming some basic tenets of Augustinian theology, did not share every speculative and neo-platonic aspect of his thought. He did not utter a word on the principle of plenitude, that is to say, the idea that the most rich and valuable universe is one exemplifying every possible kind of existence, lover as well as higher, ugly as well as beautify, imperfect as well as perfect.

140 CO 35:377. See also CO 35:335.

141 In Sermon 18 he stated: «Things fall not out by chance in this world, nor that it is long of the earth, air or heaven that men are afflicted, but that men bear their bane in themselves... so that all the mischief cometh of ourselves». *Sermons on Job*, 83: CO 33:232.

Abstract

Calvin's Theodicy has been substantially ignored or simply negated until now on the assumption that the issues raised by the modern problem of evil and Calvin's discussion on Providence and evil are different. The unspoken premise underlying this conviction is that theodicy would be a modern problem, since earlier formulations in no way attempted to justify God's actions. The goal of the present article decisively goes in the opposite direction. It aims to shed light on the doctrine on Providence of God which constitutes the basic presupposition of Calvin's attempt to defend God's justice.

Riflessioni canonistiche in materia di "stabilità" familiare, secondo i recenti orientamenti giurisprudenziali

Ciro Punzo*

1. Premessa

Con il termine "stabilità" si intende descrivere una situazione, per sua natura, duratura, la quale non può essere soggetta a modifiche derivanti da influssi culturali, politici, giuridici ed etici. Tale espressione, nel diritto canonico, accompagna sempre, una volta avvenuta la celebrazione sacramentale, il vincolo matrimoniale, producendo gli "effetti" di indissolubilità e di unità. A volte, però, l'istituto matrimoniale è affetto da impedimenti, che "invalidano" la sua essenza. La dichiarazione di nullità canonica dei matrimoni è di competenza esclusiva dei tribunali ecclesiastici, le cui sentenze, dato il Protocollo addizionale dei Patti Lateranensi[1] (patti che regolano i

* L'autore è Dottore di ricerca in Diritto Canonico presso la Pontificia Università Lateranense. E-mail: punzo.ciro@virgilio.it.

1 Nel punto 4, troviamo, infatti, la seguente espressione: «Con riferimento al n. 2, ai fini dell'applicazione degli articoli 796 e 797 del codice italiano di procedura civile, si dovrà tener conto della specificità dell'ordinamento canonico dal quale è regolato il vincolo matrimoniale, che in esso ha avuto origine. In particolare, 1) si dovrà tener conto che i richiami fatti dalla legge italiana alla legge del luogo in cui si è svolto il giudizio si intendono fatti al diritto canonico; 2) si considera sentenza passata in giudicato la sentenza che sia divenuta esecutiva secondo il diritto canonico; 3) si intende che in ogni caso non si procederà al riesame del merito; c) le disposizioni del n. 2 si applicano anche ai matrimoni celebrati, prima dell'entrata in vigore del presente Accordo, in conformità alle norme dell'art. 34 del Concordato lateranense e della legge 27 maggio 1929, n. 847, per i quali non sia stato iniziato il procedimento dinanzi all'autorità giudiziaria civile, previsto dalle norme stesse», in http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19850603_santa-sede-italia_it.html ed in AAS 76 (1984). Occorre precisare che gli artt. 796 e 797 c.p.c., ora sono abrogati dall' art. 64 della L. 31 maggio 1995, n. 218, il quale sancisce: «1. La sentenza straniera è riconosciuta in Italia senza che sia necessario il ricorso ad alcun procedimento quando:
a) il giudice che l'ha pronunciata poteva conoscere della causa secondo i principi sulla competenza giurisdizionale propri dell'ordinamento italiano;
b) l'atto introduttivo del giudizio è stato portato a conoscenza del convenuto in conformità a quanto

rapporti tra Stato italiano e Chiesa), datato 18 febbraio 1984, possono produrre effetti, nell'ordinamento civile, solo dopo il loro riconoscimento (delibazione[2]), da parte della Corte d'Appello competente. Come possiamo, quindi, notare il procedimento di delibazione non deve minimamente rientrare nel merito (ad esempio, decidere se la convivenza coniugale soddisfi il termine di famiglia stabile, espressione non disciplinata dalla legislazione italiana) della causa di nullità matrimoniale (svolta dal tribunale ecclesiastico) e deve osservare se gli aspetti di diritto canonico possono essere ostativi alle norme italiane. Il dubbio nasce, però, quando le Corti di Appello applicano il *decisum* della sentenza della Cass., Sez. Un. del 17 luglio 2014 n. 16379, la quale prevede che:

---

previsto dalla legge del luogo dove si è svolto il processo e non sono stati violati i diritti essenziali della difesa;
c) le parti si sono costituite in giudizio secondo la legge del luogo dove si è svolto il processo o la contumacia è stata dichiarata in conformità a tale legge;
d) essa è passata in giudicato secondo la legge del luogo in cui è stata pronunziata;
e) essa non è contraria ad altra sentenza pronunziata da un giudice italiano passata in giudicato;
f) non pende un processo davanti a un giudice italiano per il medesimo oggetto e fra le stesse parti, che abbia avuto inizio prima del processo straniero;
g) le sue disposizioni non producono effetti contrari all'ordine pubblico», in http://www.jus.unitn.it/cardozo/obiter_dictum/codciv/legge218_95.htm. Nello stesso verso, troviamo la Cass. 8 aprile 1981, n.2011, secondo cui «la riserva di giurisdizione in favore dei tribunali ecclesiastici in tema di nullità del matrimonio e dispensa del matrimonio rato e non consumato, secondo la disciplina dell'art. 1 l. 27 maggio 1929, n. 810, per la parte che ha immesso nell'ordinamento italiano le disposizioni del 4, 5 e 6 comma dell'art. 34 del concordato con la Santa Sede, nonché dell'art.17 l. 27 maggio 1929, n. 847, che tali norme riproduce, non comporta l'automatica ricezione delle pronunce dell'autorità giurisdizionale ecclesiastica, atteso che queste spiegano efficacia nell'ordinamento solo in esito allo speciale procedimento di delibazione affidato all'autorità giurisdizionale italiana (corte d'appello); ne consegue che un dubbio di costituzionalità delle citate norme, in relazione ai principi fondamentali sulla tutela giurisdizionale dettati dagli art. 24 e 113 cost., non può essere prospettato genericamente in relazione alla sussistenza di quella riserva, come tale, ma solo se e nei limiti in cui, a fronte della riserva, detto speciale procedimento di delibazione non consenta al giudice italiano di negare efficacia nell'ordinamento a pronunce ecclesiastiche che violino gli indicati principi, e, correlativamente, spiega rilevanza, nel concreto procedimento di delibazione, esclusivamente quando ricorra, nel giudizio a quo, una effettiva lesione dei principi stessi, nonostante la quale le suddette norme impongano la declaratoria di esecutività della sentenza ecclesiastica», in M. CANONICO, *Il riconoscimento delle sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale*, in Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 19 settembre 2011, 13.

2 Secondo parte della dottrina, è inesatto parlare di delibazione, in quanto «gli effetti propri della sentenza non si espandono nell'ordinamento dello Stato», anzi la sentenza del giudice d'appello muta la *condicio socialis* dei coniugi, in N. MARCHEI, *La giurisdizione sul matrimonio trascritto*, in G. CASUSCELLI (a cura di), *Nozioni di diritto ecclesiastico*, Torino 2007, 151. Secondo altri, non è corretto utilizzare il termine di delibazione, giacché le sentenze ecclesiastiche producono i loro effetti su di un «non territorio», ossia le medesime non hanno un «proprio *locus*», dove possono avere efficacia; cfr. J. PASQUALI CERIOLI, *La "maggiore disponibilità" nei confronti del diritto canonico matrimoniale: una formula "ellittica" al vaglio dell'evoluzione dell'ordine pubblico*, in Diritto e religioni 1 (2008) 348, n. 18.

«La convivenza coniugale che si sia protratta per almeno tre anni[3] dalla data di celebrazione del matrimonio concordatario, crea una situazione giuridica disciplinata da norme costituzionali, convenzionali e ordinarie di ordine pubblico italiano, che sono fonti di diritti inviolabili, di doveri inderogabili, di responsabilità, anche genitoriali, e di aspettative legittime tra i componenti della famiglia. Pertanto, non può essere dichiarata efficace nella Repubblica Italiana la sentenza definitiva di nullità di matrimonio pronunciata dal Tribunale ecclesiastico per qualsiasi vizio genetico accertato e dichiarato dal giudice ecclesiastico per contrarietà all'ordine pubblico interno italiano. La relativa eccezione deve però essere sollevata dalla parte nel giudizio di delibazione a pena di decadenza»[4].

Di parere nettamente contrario a tale decisione, è la Corte d'Appello di Catania la quale, con sentenza del 12 gennaio 2016, ha concesso la delibazione di una sentenza ecclesiastica, benché essa riguardasse una convivenza coniugale protratta per un tempo superiore ai tre anni. Il presente lavoro, quindi, si propone di rispondere alle seguenti domande: 1) Il diritto pubblico prevede, per definire la stabilità dell'istituto matrimoniale, il presupposto triennale, così come introdotto in Italia dalla Cassazione citata? 2) Rifiutare la delibazione, da parte della Corte d'Appello, per una convivenza triennale, significa entrare nel merito della sentenza ecclesiastica? 3) È necessario che la famiglia abbia una durata prestabilita, al fine di essere considerata nella sua accezione più stretta?

2. Controlli del giudice d'appello in merito alla sentenza ecclesiastica

Con la formulazione della sentenza della Corte d'Appello di Catania, si apre un panorama infinito sul potere *decidendi* del giudice di confermare o meno una sentenza ecclesiastica, avente ad oggetto una convivenza triennale, ma procediamo con ordine. L'efficacia delle sentenze ecclesiastiche nel territorio italiano è stato oggetto di accordo già nei Patti Lateranensi, siglati l'11 febbraio 1929[5]. Questi ultimi sono

---

[3] Parte della dottrina ritiene che la corrente della giurisprudenza è quella di aver «modificato sensibilmente l'assetto originario dell'Accordo in materia di nullità matrimoniali, e l'ha fatto in modo tale da porre quasi un problema di sopravvivenza della normativa del 1984» (C. Cardia, *Matrimonio concordatario. Nuovo equilibrio tra gli ordinamenti,* in G. Dalla Torre – C. Gullo – G. Boni [a cura di], *Veritas non auctoritas facit legem. Studi di diritto matrimoniale in onore di Pietro Bonnet*, Città del Vaticano 2012, 181).

[4] http://www.iuscanonicum.it/629/.

[5] Infatti l'art. 23 testualmente recita: «Per l'esecuzione nel Regno delle sentenze emanate dai tribunali della Città del Vaticano si applicheranno le norme del diritto internazionale. Avranno invece senz'altro piena efficacia giuridica, anche a tutti gli effetti civili, in Italia le sentenze ed i provvedimenti emanati da autorità ecclesiastiche ed ufficialmente comunicati alle autorità civili, circa persone ecclesiastiche o religiose e concernenti materie spirituali o disciplinari», in http://www.vatican.va/roman_curia/se-

stati trattati e revisionati[6] nell'Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Italiana, che apporta modificazioni al Concordato Lateranense[7]. Infatti, l'articolo 8, II comma di quest'ultimo, così recita: «2. Le sentenze di nullità di matrimonio pronunciate dai tribunali ecclesiastici, che siano munite del decreto di esecutività del superiore organo ecclesiastico di controllo, sono, su domanda delle parti o di una di esse, dichiarate efficaci nella Repubblica italiana con sentenza della corte d'appello competente, quando questa accerti: *a*) che il giudice ecclesiastico era il giudice competente a conoscere della causa in quanto matrimonio celebrato in conformità del presente articolo; *b*) che nel procedimento davanti ai tribunali ecclesiastici è stato assicurato alle parti il diritto di agire e di resistere in giudizio in modo non difforme dai principi fondamentali dell'ordinamento italiano; *c*) che ricorrono le altre condizioni richieste dalla legislazione italiana per la dichiarazione di efficacia delle sentenze straniere. La corte d'appello potrà, nella sentenza intesa a rendere esecutiva una sentenza canonica, statuire provvedimenti economici provvisori a favore di uno dei coniugi il cui matrimonio sia stato dichiarato nullo, rimandando le parti al giudice competente per la decisione sulla materia»[8].

---

cretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19290211_patti-lateranensi_it.html#CONCORDATO_FRA_LA_SANTA_SEDE_E_LITALIA, e in AAS 21 (1929).

6 Parte della dottrina ritiene che «le esigenze di revisione del Concordato lateranense del 1929 vennero a farsi sentire sempre più vive man mano che la società andava evolvendosi nelle sue componenti sociali, culturali e politiche…Una revisione sollecitata da una parte dall'evoluzione legislativa dello Stato, ma sollecitata anche dall'altra dalla stessa Chiesa, per il mutato spirito dell'ordinamento canonico che, dopo la svolta avutasi con il pontificato di Giovanni XXIII, ha trovato piena realizzazione nei principi conciliari del Vaticano II, i quali hanno reso più accessibile all'uomo moderno la ricchezza spirituale di cui essa è depositaria» (L. SPINELLI, *Diritto ecclesiastico*, Torino 1987², 163 s.). Nella stessa tangente, muove il discorso formulato da Paolo VI, in virtù dell'ufficialità dell'incontro con il Presidente della Repubblica, Giovanni Leone, il 22 settembre 1972 «… Da un ormai notevole numero di anni i rapporti tra la Santa Sede e l'Italia, che avevano conosciuto, nelle epoche precedenti, periodi di aspre tensioni e di dolorose rotture, si sono composti in un'equa armonia la cui validità sembra confermata dal suo stesso perdurare nei profondi variamenti che la situazione italiana ha sperimentato nel frattempo, e che il nuovo tato democratico ha assunto fra le norme fondamentali che ne sostengono l'esistenza. Tale armonia, ed i Patti solenni che ne costituiscono la base giuridica, la Santa Sede intende, per parte sua, fedelmente rispettare ed anzi promuovere, in spirito di riguardosa amicizia; fiduciosa che anche da parte dello Stato italiano non mancherà un identico intento, non solo per quel che riguarda le disposizioni del Trattato, ma altresì per l'esatta applicazione ed interpretazione delle norme – non meno essenziali ad assicurare regolarità e cordialità di rapporti – del Concordato. Circa quest'ultimo la Santa Sede si è detta e si ripete disposta ad esaminare, di intesa con il governo italiano e con aperta e sincera volontà, l'opportunità di quelle revisioni bilaterali che siano suggerite dalle mutate situazioni e dalle nuove esigenze dei tempi», in Dir. eccl. 1 (1972) 397 ss.

7 Nel medesimo, è stato anche riconosciuto nuovamente l'indipendenza e l'autonomia dello Stato Italiano e la Santa Sede: «La Repubblica italiana e la Santa Sede riaffermano che lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani, impegnandosi al pieno rispetto di tale principio nei loro rapporti ed alla reciproca collaborazione per la promozione dell'uomo e il bene del Paese», in http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19850603_santa-sede-italia_it.html, e in AAS 76 (1984).

8 http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19850603_santa-sede-italia_it.html, cit..

Da quanto detto sinora, possiamo notare come l'automatico riconoscimento[9] delle sentenze ecclesiastiche nel territorio italiano, sancito nell'accordo del 1929, ora (nell'accordo del 1984) è venuto a mancare, poiché è ammesso il potere del giudice di valutare tre requisiti, ritenuti fondamentali: la competenza del giudice ecclesiastico, il diritto di difesa ed il dovere di controllare che le sentenze di annullamento matrimoniale non siano contrarie all'ordine pubblico[10]. Quest'ultimo punto sarà oggetto di trattazione nel successivo paragrafo. Per quanto riguarda, invece, il primo aspetto, è necessario chiedersi cosa si intende per controllo di competenza del giudice ecclesiastico da parte del giudice italiano. Per meglio chiarire, questi deve entrare nel merito della causa e verificare se il giudice ecclesiastico abbia i requisiti per affrontare la problematica in questione, oppure effettuare un mero controllo, al fine di controllare la competenza territoriale del tribunale adito? Ritengo, data l'indipendenza dei due ordinamenti sopra richiamata, valida la seconda interpretazione. Per quanto riguarda il secondo punto, il giudice italiano dovrà svolgere una mera verifica, per verificare che le parti abbiano potuto godere pienamente del loro diritto di difesa, in merito al processo canonico riguardante uno o più canoni del CIC 1983[11]. Il diritto

---

9 La Corte Cost., con sentenza del 2 febbraio 1982, n. 18, ha stabilito che questi riconoscimenti automatici «incidono gravemente e radicalmente sui poteri che in via generale sono attribuiti al giudice, in correlazione con i prescritti accertamenti, allorché sia chiamato a dichiarare l'efficacia nell'ordinamento dello Stato italiano di sentenze emesse in ordinamenti a questo estranei. Ed invero, nello speciale procedimento ad esse disciplinato, la mutilazione e la vanificazione dei cennati poteri del giudice italiano, la preclusione di qualsiasi sindacato che esorbiti dall'accertamento della propria competenza e dalla semplice constatazione che la sentenza di nullità sia anche accompagnata dal decreto del tribunale della Segnatura apostolica e sia stata pronunciata nei confronti di un matrimonio canonico trascritto agli effetti civili, degradano la funzione del procedimento stesso ad u controllo meramente formale. Così strutturato, nella sua concreta applicazione lo speciale procedimento di delibazione elude due fondamentali esigenze, che il giudice italiano nell'ordinario giudizio di delibazione è tenuto a soddisfare, prima di dischiudere ingresso nel nostro ordinamento a sentenze emanate da organi giurisdizionali ad esso estranei: l'effettivo controllo che nel procedimento, dal quale è scaturita la sentenza, siano stati rispettati gli elementi essenziali del diritto di agire e resistere a difesa dei propri diritti, e la tutela dell'ordine pubblico italiano… Il diritto di agire e resistere in giudizio a difesa dei propri diritti – strettamente connesso ed in parte coincidente con il diritto alla tutela giurisdizionale cui si è fatto dianzi riferimento – trova la sua base soprattutto nell'art. 24 della Costituzione», in http://www.gazzettaufficiale.it/atto/vediMenuHTML;jsessionid=zAL3AZ3OiHVdd4kWGce4vQ__.ntc-as4-guri2a?atto.dataPubblicazioneGazzetta=1982-02-10&atto.codiceRedazionale=082C0018&tipoSerie=corte_costituzionale&tipoVigenza=originario.

10 Parte della dottrina ritiene che «le tre specificazioni… devono intendersi comprese in una elencazione tassativa e non meramente indicativa delle ipotesi derogatorie concordate dalle parti contraenti» (G. Casuscelli, *La "supremazia" del principio di laicità nei percorsi giurisdizionali: il giudice ordinario,* in Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica [www.statoechiese.it], marzo 2009, 43).

11 Alcuni canoni del CIC 1983 abbracciano tematiche, affrontate anche nel diritto italiano. Tra questi, ricordiamo: gli artt. 119-120 c.c. (interdizione ed incapacità di intendere e di volere) che corrispondono al canone 1095 (difetto di grave discrezione di giudizio); l'art.122 c.c. (violenza ed errore) coincide con il canone 1097.

di difesa è stato oggetto di numerose sentenze[12] ed è contenuto, nell'ordinamento canonico ed italiano, nel cosiddetto giusto processo[13], articolato nelle seguenti fasi: a)

[12] Cass. n. 15409 del 2006 sostiene: «Poiché il codice di diritto canonico prevede il gratuito patrocinio per i non abbienti, a condizione che sia accertato il loro stato di inferiorità economica e si tratti di causa non futile né temeraria, con un procedimento non dissimile da quello previsto dalla legge italiana, l'eventuale mancata ammissione al gratuito patrocinio in sedi ecclesiastica non integra una violazione del diritto di difesa, che possa essere fatta valere innanzi alla corte d'appello al fine di opporsi alla pronuncia di esecutività di una sentenza canonica dichiarativa della nullità del matrimonio concordatario, non potendo il giudice italiano sindacare la mancata ammissione al beneficio»; Cass. n. 10796 del 2006: «È inammissibile la censura riferita alla presunta violazione del diritto di difesa nella procedura adottata dal Tribunale ecclesiastico, consistente, secondo la prospettazione della ricorrente, nel rigetto della istanza della Signora C. di visionare gli atti del processo, quale conseguenza della sua scelta di essere assente dallo stesso. Si tratta, infatti, di censura attinente allo svolgimento del giudizio ecclesiastico, che non può, ai sensi della citata disciplina di cui all'art. 797 c.p.c., essere esaminata dal Giudice della delibazione»; Cass. n. 3186 del 2008: «Non essendo quello della immodificabilità della domanda un principio dell'ordinamento processuale dello Stato coessenziale al diritto di difesa, non vi sono ostacoli alla dichiarazione di efficacia di una sentenza ecclesiastica nella quale sia stata dichiarata la nullità del matrimonio per una ragione diversa da quella originariamente prospettata, ove la Corte d'appello abbia accertato che sulla domanda modificata vi sia stata la garanzia del contraddittorio»; Cass. n. 4166 del 1989: «In sede di delibazione di sentenza ecclesiastica dichiarativa della nullità di un matrimonio concordatario, la violazione, nel corso del procedimento davanti al tribunale ecclesiastico, del diritto delle parti di agire e resistere in giudizio, quale situazione ostativa alla delibazione, è riscontrabile soltanto in presenza di una compromissione della difesa negli aspetti e requisiti essenziali garantiti dall'ordinamento dello Stato, mentre resta irrilevante una mera diversità di regolamentazione processuale del diritto stesso. Ne consegue che le norme di diritto canonico che vietano alle parti e ai loro difensori di assistere all'esame dei testimoni, nonché ai difensori di assistere all'interrogatorio delle parti, non costituiscono di per sé ragione di rifiuto della declaratoria di esecutività, tenuto conto che le norme medesime consentono agli indicati soggetti un controllo ex post su quegli atti, con la facoltà di prenderne visione dopo il deposito e di sollecitarne eventuali ulteriori attività istruttorie, sicché la mancata presenza agli atti stessi non viene ad interferire sulla possibilità di difesa nei suoi elementi essenziali»; Cass. n. 12671 del 1991: «Ai fini della delibazione di una sentenza dichiarativa della nullità del matrimonio concordatario emessa da un tribunale ecclesiastico, il rilievo da parte di quest'ultimo di difetti formali del "documento di appello" (nella specie, esso era risultato privo dell'enunciazione dei motivi di gravame, prescritta dal canone 1634, e non aveva avuto la necessaria *prosecutio*, entro il mese successivo alla proposizione dell'impugnazione a norma del canone 1633 del codice di diritto canonico) non comporta negazione o compressione del diritto di difesa della parte che ha proposto l'impugnativa, attenendo ad una verifica del rispetto di prescrizioni del diritto canonico che regolano (e non negano) quel diritto»; Cass. n. 6444 del 1987: «In tema di delibazione della sentenza del tribunale ecclesiastico dichiarativa della nullità del matrimonio concordatario (nella specie, nella disciplina previgente ai nuovi accordi con la Santa Sede resi esecutivi con l. 25 marzo 1985 n. 121, trattandosi di procedimento già instaurato alla data della loro entrata in vigore), una lesione del diritto di difesa, nel corso del giudizio canonico, quale ragione ostativa alla delibazione medesima, è ravvisabile solo in presenza di una compromissione di detto diritto nel suo nucleo essenziale ed irrinunciabile, e non anche, pertanto, in relazione a mere diversità di disciplina, rispetto all'ordinamento interno, che non siano preclusive dell'esercizio della difesa, come quelle inerenti alla facoltà dell'attore di scelta del giudice territorialmente competente (sulla base, peraltro, di criteri controllabili dal convenuto in pienezza di contraddittorio», tutte in C. FELISIO, *Le conseguenze in ambito civile della delibazione di sentenza ecclesiastica di nullità matrimoniale: casi pratici*, in Famiglia e Diritto 7 (2009) 727 ss.

[13] Occorre ricordare la definizione europea di giusto processo. A tal proposito, l'art. 6 della Convenzione Europea dei diritti dell'uomo recita: «1. Ogni persona ha diritto a che la sua causa sia esaminata equamente, pubblicamente ed entro un termine ragionevole da un tribunale indipendente e imparziale,

la fase del contradditorio, incardinata nella notifica, alla parte convenuta, del libello introduttivo; b) avere (per gli appartenenti alle classi disagiate) diritto al gratuito patrocinio; c) avere l'esercizio del proprio diritto di difesa tecnica, con l'ausilio di un avvocato; d) il dovere/diritto delle parti di essere presenti personalmente in giudizio[14]; e) la presenza di un giudice *super partes*; f) l'avvenuta pubblicazione di atti; g) la discussione finale della causa; h) avere la possibilità di esercitare l'azione di nullità della sentenza, qualora la medesima sia imperniata sul mancato presupposto del contraddittorio o sul venir meno del diritto di difesa. Come possiamo notare, il giusto processo tende a garantire la parità della parti. Il diritto di difesa, da quanto detto, è caratterizzato da:

1) un'informazione preventiva, che deve avere il convenuto, resistente in giudizio;
2) una difesa tecnica, caratterizzata dall'assistenza legale[15].

A ciò occorre aggiungere che le sentenze ecclesiastiche, prima di essere sottoposte al vaglio della Corte d'Appello, devono superare lo "scoglio" della Segnatura Apostolica, la quale provvederà a rimettere i termini in gioco se non è stato rispettato, ad esempio, il diritto di difesa o di informazione delle parti.

Nel Motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*[16] (15 agosto 2015), Papa France-

---

costituito per legge, il quale sia chiamato a pronunciarsi sulle controversie sui suoi diritti e doveri di carattere civile o sulla fondatezza di ogni accusa penale formulata nei suoi confronti. La sentenza deve essere resa pubblicamente, ma l'accesso alla sala d'udienza può essere vietato alla stampa e al pubblico durante tutto o parte del processo nell'interesse della morale, dell'ordine pubblico o della sicurezza nazionale in una società democratica, quando lo esigono gli interessi dei minori o la protezione della vita privata delle parti in causa, o, nella misura giudicata strettamente necessaria dal tribunale, quando in circostanze speciali la pubblicità possa portare pregiudizio agli interessi della giustizia. 2. Ogni persona accusata di un reato è presunta innocente fino a quando la sua colpevolezza non sia stata legalmente accertata. 3. In particolare, ogni accusato ha diritto di: a) essere informato, nel più breve tempo possibile, in una lingua a lui comprensibile e in modo dettagliato, della natura e dei motivi dell'accusa formulata a suo carico; b) disporre del tempo e delle facilitazioni necessarie a preparare la sua difesa; c) difendersi personalmente o avere l'assistenza di un difensore di sua scelta e , se non ha i mezzi per retribuire un difensore, poter essere assistito gratuitamente da un avvocato d'ufficio, quando lo esigono gli interessi della giustizia; d) esaminare o far esaminare i testimoni a carico ed ottenere la convocazione e l'esame dei testimoni a discarico nelle sesse condizioni dei testimoni a carico; e) farsi assistere gratuitamente da un interprete se non comprende o non parla la lingua usata in udienza…», in http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ITA.pdf. Cfr. R. Botta, *La "delibazione" delle sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale di fronte alla Corte europea dei diritti dell'uomo*, in Corr. giur. 2 (2002) 165; J. Llobell, *Il diritto all'equo processo, Note a proposito della sentenza Cedu*, in Giust. Civ. 2 (2001) 345 ss.

14 Can. 1477 CIC 1983.

15 L. P. Comoglio, *Diritto di difesa e condizioni di riconoscimento delle sentenze ecclesiastiche matrimoniali*, in http://www.olir.it/areetematiche/73/documents/Comoglio_difesa.pdf, 1 ss.

16 Cfr. G. Boni, *L'efficacia civile in Italia delle sentenze canoniche di nullità matrimoniale dopo il Motu Proprio Mitis Iudex (parte prima e seconda),* in Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica (www.statoechiese.it), gennaio 2017, 1 ss.; N. Colaianni, *Il giusto processo di delibazione e le "nuove" sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale*, in Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista tele-

sco ha introdotto, nella riforma del processo matrimoniale, il processo breve, dove l'unico giudice, qualora ci sia il consenso di entrambi i coniugi e sia evidente la nullità matrimoniale, è il Vescovo. Mi domando: 1) come può il Vescovo, non essendo dottore in diritto canonico, essere giudice? 2) Il presunto *decisum* del Vescovo dovrà essere considerato come un atto giudiziario o amministrativo (dato che tutti i suoi atti appartengono a quest'ultima natura)? 3) Se, come risposta alla precedente domanda, "vincesse" la natura amministrativa, come potrebbe esistere la delibazione, da parte della Corte d'Appello? 4) È lecito riconoscere, qualora la decisione del Vescovo venga considerata un atto giudiziario, nelle mani di una persona i poteri giudiziari ed amministrativi? (Preciso che questo non solo è un problema di ordine giuridico, ma anche di ordine teologico, riguardante la *sacra potestas*. In questa sede non analizzerò quest'ultimo profilo) 5) Le parti, dando il proprio consenso al processo breve, rinunziano al proprio diritto di difesa? E trova applicazione il contradditorio? 6) Se venisse meno anche uno di questi due ultimi principi, sanciti nei Patti di Villa Madama, come si potrebbe ottenere la delibazione? 7) Dando più poteri ai Vescovi, si potrebbero creare delle situazioni, in cui più fedeli, abitando in posti diversi (dove Vescovi esercitano il loro esercizio, ma in maniera diversa, ossia un Vescovo, anziano, appartiene alla vecchia scuola, mentre quello giovane ha un approccio giuridico innovativo) e affrontando delle situazioni analoghe, avranno sentenze difformi? 8) Se il Vescovo delegasse il potere giudiziario ad un vicario giudiziale e questi avesse anche la parrocchia da amministrare, come farebbe ad essere nello stesso contesto pastore del suo gregge ed integerrimo, qualora non dia ai suoi parrocchiani, la sentenza di nullità? In questo caso, nasce un conflitto di interesse?

3. Riferimenti di ordine pubblico

La Corte Costituzionale n. 18 del 1982 definì l'ordine pubblico[17] un gruppo di

matica (www.statoechiese.it), dicembre 2015, 1 ss.

17 Si ritiene che per ordine pubblico, definito nei Patti di Villa Madama, si intende l'ordine pubblico interno, ossia un «complesso dei principi fondamentali che caratterizzano la struttura etico – sociale della comunità nazionale in un determinato momento storico e nei principi inderogabili che sono immanenti nei più importanti istituti giuridici del nostro ordinamento». Cfr. Cass. 8 gennaio 1981, n. 189, in Rivista di diritto internazionale (1981) 891. D'altra parte, parte della dottrina afferma, invece, che stiamo davanti al diritto pubblico internazionale: «non v'è dubbio che l'ordine pubblico internazionale è nazionale al pari dell'ordine pubblico interno, in quanto deriva la sua esistenza ed estensione esclusivamente dalla volontà sovrana imperante nel territorio, mentre l'appellativo internazionale sta soltanto ad indicare che esso spiega efficacia nel campo del diritto internazionale privato» (D. M. BARTOLOMEI, *Cenni sul limite dell'ordine pubblico all'applicazione della legge straniera*, in Foro italiano [1955] 1386). Oggi, con la delibazione, i giudici creano un nuovo ordine pubblico concordatario, che risulta essere, di fatto, più restrittivo sia di quello interno e sia di quello internazionale. Secondo me, se per nuovo

«regole fondamentali poste dalla Costituzione e dalle leggi a base degli istituti giuridici in cui si articola l'ordinamento positivo nel suo perenne adeguarsi all'evoluzione della società»[18]. Sulla stessa bisettrice, si colloca la Corte di Cass. a Sez. Un., la quale, con sentenza del 1° ottobre 1982, n. 5026, ha affermato che rientra nella definizione di ordine pubblico, in merito alla sfera matrimoniale, anche la buona fede. Quando è evidente quest'ultima, quindi, la Corte d'Appello concede la delibazione. Però possono presentarsi casi in cui, anche se la medesima è esplicita, sono presenti applicazioni, nelle sentenze ecclesiastiche, di canoni che affrontano discipline non affrontate dal diritto italiano e, quindi, non "meritevoli" di riconoscimento. In altre parole, in questi casi, non viene riconosciuta la delibazione. Ma quali possono essere questi casi? Uno degli stessi è la mancanza assoluta di fede, la quale è valutata come un impedimento per la sentenza ecclesiastica, ma non può essere motivo per avere la delibazione della stessa, in quanto ostativo con la libertà religiosa, sancita dalla nostra Costituzione. Nello stesso versante, si muove la "fede" nel voto di castità estremo. Non rientrano in questi casi, ad esempio:

1) l'esclusione del *bonum prolis*, quando la stessa viene appresa ed accettata dall'altro coniuge (Cass. 15 gennaio 2009, n. 814);
2) il venir meno di uno dei *tria bona*, quando questo comunicato ed accettato dall'altro coniuge (Cass. civ., 16 giugno 2011, n. 13240; Cass. civ., 10 novembre 2006, n. 24047; Cass. civ., 2 agosto 2007, n. 16999; Cass. civ., 5 marzo 2009, n.

ordine pubblico concordatario si deve intendere una serie di interpretazioni giurisprudenziali basate sui principi pubblicistici dell'ordinamento interno (cosa che sta oggi avvenendo nel processo di delibazione), questa "nuova creatura giurisprudenziale" non ha luogo di esistere, sia perché si devono prendere, come punti di riferimento nella delibazione, i semplici cardini di diritto pubblico statuale (senza la necessità di creare nuove correnti giuridiche) e sia perché i giudici devono solo effettuare, nell'operazione di riconoscimento della sentenza di nullità ecclesiastica, un mero controllo, al fine di verificare che la sentenza ecclesiastica non sia di ostacolo ai principi suddetti. Ritengo, inoltre, che, in teoria, non si può neanche applicare, in merito alla delibazione, l'ordine pubblico interno, in quanto gli artt. 796 e 797 c.p.c. (l'VII comma di quest'ultimo articolo, prevedeva il riconoscimento della sentenza di nullità ecclesiastica, purché la medesima non avesse «disposizioni contrarie all'ordine pubblico italiano»; cfr. E. FALAZZARI, *Relazione*, in L. SPINELLI – G. DALLA TORRE, *Delibazione delle sentenze ecclesiastiche matrimoniali e ordine pubblico*, Padova 1989, 37 ss.; P. GISMONDI, *Il matrimonio concordatario nella giurisprudenza della Suprema Corte di Cassazione*, in AA.VV., *La disciplina del matrimonio concordatario dopo accordi di Villa Madama*, a cura di E. Vitali – G. Casuscelli, Milano 1988, 165 ss.) dei Patti Lateranensi sono stati sostituiti dall'art. 64 della L. 31 maggio 1995, n. 218, che applica l'ordine pubblico internazionale. Quest'ultimo prevede il riconoscimento automatico per le sentenze straniere e quest'ultimo deve trovare applicazione anche per il riconoscimento delle sentenze di nullità ecclesiastiche.

18 https://books.google.it/books?id=OKiYb3TeM_EC&pg=PA161&lpg=PA161&dq=%E2%80%98regole+fondamentali+poste+dalla+Costituzione&source=bl&ots=pC5EXcLENE&sig=J70Hi_Cyy5Jmv_5tzeiWQPMTB4I&hl=it&sa=X&ved=0ahUKEwjiOW5voDTAhVGQBQKHamAAxwQ6AEIHDAA#v=onepage&q=%E2%80%98regole%20fondamentali%20poste%20dalla%20Costituzione&f=false.

5292; Cass. civ., 29 aprile 2004, n. 8205; Cass. civ. 6 dicembre 1985, n. 6129; Cass. civ., 25 giugno 2209, n. 14906[19]);

3) per difetto di grave discrezione di giudizio[20], che coincide con l'art. 120 c.c.;

4) la simulazione, prevista nei due ordinamenti canonico e civile;

5) violenza;

6) errore, sul quale la Cass. a Sez. Un. n. 19809[21] del 2008 ha stabilito che:

> «L'errore è causa di annullamento del matrimonio se ricade sull'identità o su qualità significative della persona dell'altro nubendo, da intendersi come connotati stabili e permanenti di questo, in analogia a quanto sancito dall'art. 1429 c.c., e sempre che abbia riguardo alle circostanze oggettive o tipiche elencate nell'art. 122 c.c. (…) Sono quindi riconoscibili in Italia le sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniali, fondate su errori riguardanti fatti oggettivi, anche diversi da quelli di cui all'art. 122 c.c., purché incidenti su connotati o "qualità" ritenute significative in base ai valori usuali e secondo la coscienza sociale comune, che abbiano determinato al matrimonio chi è caduto in errore (Cass. 16 novembre 2005 n. 23073) (…) L'errore sulla fedeltà della fidanzata che, nel caso, la bugia di questa ha determinato, non può avere la rilevanza oggettiva che lo rende essenziale ai sensi dell'ordine pubblico interno e, anche se avesse determinato al matrimonio il ricorrente, non costituisce vizio del consenso rilevante nel nostro sistema, non riguardando un fatto assimilabile a quelli oggettivi e tipici sopra indicati»;

7) la condizione. Quest'ultima, riconosciuta solo nell'ordinamento canonico, viene

---

19 http://www00.unibg.it/dati/corsi/65007/55584-Limite.ordine.pubblico.pdf.

20 La Corte d'Appello di Roma, con sentenza del 7 settembre 2005, ha affermato che «non contrasta con l'ordine pubblico – e può essere quindi riconosciuta – la sentenza canonica dichiarativa della nullità del matrimonio per *amentia* di un coniuge, emessa su istanza dell'altro coniuge, anche se il primo si oppone al riconoscimento, poiché l'esclusività della legittimazione all'azione di impugnazione conferita all'incapace naturale dall'ordinamento (art. 120, comma 1, c.c.) non costituisce un principio essenziale dell'istituto del matrimonio civile (Cass. 7 aprile 2000 n. 4387; Cass. 8 febbraio 1988 n. 6381; Cass. 29 aprile 1987 n. 6444; Cass. 2 maggio 1984 n. 6621). Ritiene il Collegio che la questione meriti di essere riesaminata. L'art. 120 c.c. legittima all'impugnazione del matrimonio soltanto quello degli sposi che, quantunque non interdetto, provi di essere stato incapace di intendere e di volere, per qualunque causa anche transitoria, al momento della celebrazione del matrimonio (…) È evidente che la scelta di cui all'art. 120 non è solo di natura processuale, ma è il mezzo processuale con cui si attua il principio costituzionalmente riconosciuto della tutela dell'incapace (Corte Cost. n. 32 dl 1971), al fine di evitare che questi subisca le conseguenze di una scelta non liberamente e consapevolmente adottata, e che resti in balia del coniuge che ha invece contratto consapevolmente il matrimonio (…) Come il principio di tutela dell'affidamento incolpevole e della buona fede sono stati sempre ritenuti principi fondamentali e inderogabili dell'ordinamento italiano, sembra al Collegio che eguale dignità debba essere riconosciuta al principio di tutela dell'incapace, di cui, si ripete, l'art. 120 c.c., costituisce uno dei mezzi processuali per attuarlo».

21 Cfr. F. Alicino, *Delibazione di sentenza ecclesiastica di nullità e limiti di ordine pubblico interno: le ultime indicazioni delle sezioni unite*, in Dir. eccl. (2008) 307-327; N. Bartone, *Il pronunciato incostituzionale sulla (in)delibabilità ecclesiastica della Corte di Cassazione, a sez. un. civ., del 18 luglio 2008, n. 19809,* in Dir. famiglia (2009) 577-585; F. Franceschi, *Sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale, dolo, errore, ordine pubblico. Note in margine ad una recente sentenza delle sezioni unite della Suprema Corte,* in Riv. Dir. civ. (2009) 617-638.

valutata, ai fini della delibazione, da quello italiano, per tutelare la buona fede del coniuge. A tal proposito, la Cassazione, con sentenza n. 5243 del 1997 ebbe ad affermare:

> «L'art. 108 c.c. – norma significativamente non modificata dalla riforma del diritto di famiglia, successiva all'introduzione del divorzio – pur vietando, a pena di nullità, l'apposizione di termini e condizioni al vincolo matrimoniale, in applicazione del principio fondamentale dell'ordinamento giuridico statuale secondo il quale, finché perdura la comunanza di vita tra i coniugi, il matrimonio non può esser sciolto consensualmente, non esclude, al momento in cui tale comunione di vita si incrina, la rilevanza del vizio di consenso (comunque configurabile: riserva mentale, condizione o termine) e perciò non osta alla delibazione di una sentenza ecclesiastica, dichiarativa della nullità del matrimonio religioso per apposizione di una condizione di futuro al vincolo – con l'unico limite, di ordine pubblico, della tutela dell'affidamento incolpevole dell'altro coniuge, da escludere non solo nel caso di conoscenza o conoscibilità da parte di esso della violazione dell'art.108 c.c., ma anche allorché il medesimo se n'è avvalso, chiedendo l'esecutività della sentenza *delibanda* – poiché la diversa valutazione, tra ordinamento statuale e canonico, degli *accidentalia negotii* (*vitiantur, sed non vitiant*, per il primo; *vitiantur et vitiant*, per il secondo) non è applicazione di un principio di ordine pubblico»[22].

In altre parole, in tutti questi casi esaminati si vuole tutelare la buona fede del contraente e, di conseguenza, non si concederà la delibazione «allorché i fatti a base della disciplina applicata nella pronuncia di cui si è chiesta la esecutività e nelle statuizioni di questa, anche in rapporto alla causa *petendi* della domanda accolta, non sono in alcun modo assimilabili a quelli che in astratto potrebbero avere rilievo o effetti analoghi in Italia», ma «l'incompatibilità con l'ordine pubblico interno va qualificata invece "relativa", quando le statuizioni della sentenza ecclesiastica, eventualmente con la integrazione o il concorso di fatti emergenti dal riesame di essa ad opera del giudice della delibazione, pur se si tratti di circostanze ritenute irrilevanti per la decisione canonica, possano fare individuare una fattispecie almeno assimilabile a quelle interne con effetti simili» (Cass. Sez. Un. n. 19809 del 2008).

La stessa sentenza, continuando, ribadisce che «impediscono l'esecutività in Italia della sentenza "ecclesiastica" solo le incompatibilità assolute, potendosi superare quelle relative, per il peculiare rilievo che lo Stato si è impegnato con la Santa Sede a dare a tali pronunce»[23].

A mio avviso, però, questo orientamento va contro quanto stabilito nei Patti Lateranensi, precedentemente esaminati, in quanto il giudice d'appello si deve limitare, ai fini del riconoscimento della sentenza ecclesiastica, a "controllare" se il punto di diritto canonico sia di ostacolo ad un principio di ordine pubblico e non a giudicare se un'incompatibilità è assoluta o relativa. In altre parole, il giudizio del magistrato deve

---

22 C. Felisio, *Le conseguenze in ambito civile della delibazione di sentenza ecclesiastica di nullità matrimoniale: casi pratici*, cit., 727 ss.

23 M. Canonico, *Il riconoscimento delle sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale*, cit., 1 ss.

essere imperniato su di un mero controllo formale e non su di una valutazione sostanziale del caso concreto. A ciò, occorre porre l'attenzione sul fatto che il principio civilistico dell'incompatibilità relativa ed assoluta non può trovare applicazione nel diritto canonico. Si tende a effettuare un'inversione di quanto dichiarato nei Patti Lateranensi, ossia anziché controllare che i principi di ordinamento canonico, attraverso i quali è stata data la nullità ecclesiastica, non siano di ostacolo all'ordine pubblico, si vuole giudicare una sentenza ecclesiastica, con il diritto civile (cosa inammissibile). Parte della dottrina, a tal proposito, afferma che:

> «nel diritto canonico è assolutamente ignota quella distinzione, che i civilisti sogliono introdurre per il matrimonio civile tra inesistenza e nullità, ripartita poi quest'ultima in sanabile e non sanabile…parlare […] nei riguardi del matrimonio canonico di cause, giudizi e sentenze di annullamento, come pure si è soliti fare comunemente, è una vera inesattezza»[24].

Ed ancora:

> «per questo, tra cristiani un matrimonio sorge come sacramento o non sorge affatto; nel primo caso, il vincolo non può che venire meno con la morte; nel secondo, il vincolo dinanzi a Dio non si è mai formato, e non è che un fallace giudizio umano quello che può ravvivare un matrimonio che non esiste»[25].

La situazione cambiò con la sentenza della Cass. n. 1343 del 2011, la quale affermò che è

> «ostativa alla delibazione della sentenza ecclesiastica di nullità del matrimonio, pronunciata a motivo del rifiuto della procreazione, sottaciuto da un coniuge all'altro, la loro prolungata convivenza oltre il matrimonio» sulla base che «riferita a date situazioni invalidanti dell'atto di matrimonio, a successiva prolungata convivenza è considerata espressiva di una volontà di accettazione del rapporto che ne è seguito e con questa volontà è incompatibile il successivo esercizio della facoltà di rimetterlo in discussione, altrimenti riconosciuto dalla legge»[26].

La suddetta Cassazione (il cui orientamento appartiene anche alla Cass., Sez. Un. del 17 luglio 2014 n. 16379, descritta in premessa) tende a dividere l'istituto matrimoniale in due tronconi: matrimonio-atto; matrimonio-rapporto. Quest'ultimo, secondo i giudici ermellini, comporta una coabitazione duratura da parte dei coniugi «… per un tempo significativo tale da costituire "legami familiari"…». Questo «tempo significativo», sempre secondo la già citata Cassazione, deve essere inteso in un periodo

---

24 P. A. D'Avack, *Nullità del matrimonio canonico*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXVIII, Milano 1978, 941.

25 A. C. Jemolo, *Il matrimonio nel diritto canonico. Dal Concilio di Trento al Codice del 1917*, ristampa con Prefazione di J. Gaudemet, Bologna 1993, 456.

26 M. Canonico, *Il riconoscimento delle sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale*, cit., 1 ss.

superiore ad un anno, (quantificati, con la Cass., Sez. Un. del 17 luglio 2014 n. 16379, in tre poiché, per analogia, questo è il tempo necessario affinché i coniugi possono vantare il loro diritto all'adozione) non interruttivo, dalla celebrazione del matrimonio, sufficiente a creare l'istituto della stabilità matrimoniale (e familiare). In altre parole, secondo la Cassazione, la presenza di un impedimento matrimoniale, con la continuazione della coabitazione, tende a sanarsi. Secondo il mio modesto parere, la citata Cassazione esprime tale orientamento, anche sulla base dell'art. 123[27] c.c., che prevede la decadenza[28] dell'azione di impugnazione del matrimonio, qualora i coniugi abbiano convissuto (da almeno un anno). Ritorniamo, in questo modo, sempre al solito problema, ossia nella delibazione non si possono applicare i dettami del diritto civile alla sentenza ecclesiastica. Inoltre, come detto precedentemente, il giudice d'Appello non soltanto non può entrare nel merito della causa ecclesiastica, ma deve limitarsi a vagliare se quest'ultima ostacoli qualche norma di ordine pubblico. Di fatto, però, il *decisum* dei giudici ermellini ha determinato un grande problema di applicazione in merito ai Patti Lateranensi, ossia le Corti d'Appello non riconoscono più la delibazione della sentenza ecclesiastica, qualora la medesima abbia ad oggetto una convivenza triennale[29] dei coniugi. Contro questo indirizzo si è rivolta, (giustamente secondo me), la sentenza della Corte d'Appello di Catania, descritta nella premessa del presente lavoro, la quale ritiene che la convivenza triennale dei coniugi non ostacoli alcun principio di ordine pubblico, inteso come «insieme di principi, desumibili dalla Carta costituzionale» (Cass. 27592/2006). Non nascondo le mie perplessità in merito a quanto riferito dalle Cassazioni suddette (Cass. n. 1343/2011 e Cass., Sez. Un. del 17 luglio 2014 n. 16379) per i seguenti motivi:

1) Il tribunale ecclesiastico, unico organo competente a valutare la nullità o meno di un matrimonio canonico, non concentra minimamente la propria attenzione sul fattore temporale della convivenza coniugale. A ciò, occorre aggiungere che alcuna norma di diritto pubblico prevede un limite temporale per definire la stabilità del matrimonio;

---

27 Si precisa che l'art.123 c.c. desidera, con il termine convivenza, una sorta di assistenza spirituale e materiale. La stessa richiesta dalla Cass. n. 1343 del 2011. Nettamente diversa è la coabitazione richiesta dall'art. 119 c.c., ossia la semplice limitazione a vivere sotto lo stesso tetto ed a mangiare alla stessa tavola.

28 Il principio della decadenza non rientra nell'ordine pubblico. Cfr. L. IANNACCONE, *Il concordato (per ora) è salvo: la Cassazione rispetta gli Accordi di Villa Madama*, in Famiglia e diritto 1 (2013) 28 ss.

29 Parte della dottrina, esprimendo la sua condivisione in merito al fatto che la convivenza coniugale può essere contraria all'ordine pubblico, ha stabilito che la relazione con l'adozione è «eccentrico e non adeguatamente motivato», in N. COLAIANNI, *Delibazione delle sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale: la (limitata) ostatività della convivenza coniugale,* in Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 24 luglio 2014, 15; J. PASQUALI CERIOLI, *Ordine pubblico e sovranità della Repubblica nel proprio ordine (matrimoniale): le Sezioni Unite e la convivenza coniugale triennale come limite alla "delibazione" delle sentenze ecclesiastiche di nullità,* in Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 15 settembre 2014, 18.

2) le Corti d'Appello, applicando quanto sancito dalla sentenza della Cass., Sez. Un. del 17 luglio 2014 n. 16379, entrano nel merito della sentenza ecclesiastica e questo è contrario a quanto stabilito nei Patti Lateranensi[30];

3) si può non concedere la delibazione in seguito all'"invenzione" di un istituto, quale quello della famiglia stabile, che trae le sue origini, percorrendo il "sentiero" dell'analogia, dall'istituto dell'adozione?

4) l'ordine pubblico non viene guidato più dal principio della certezza del diritto? Ora si orienta verso la flessibilità del diritto?;

5) il riconoscimento automatico[31] che hanno le sentenze straniere, da parte dei giudici italiani, perché non deve essere applicato anche alle sentenze ecclesiastiche? È giusta questa disparità di trattamento?

6) la Corte di Cassazione non ha considerato che la consapevolezza dell'impedimento canonico può avvenire anche dopo il triennio matrimoniale, come sta avvenendo in molte coppie. A questo proposito, se abbracciassimo la teoria della stabilità triennale del matrimonio e se si scoprisse l'insorgere di un impedimento durante, ad esempio, il quarto anno del medesimo, il mancato riconoscimento della delibazione determinerebbe una non parità di trattamento tra i cittadini italiani, ossia tra coloro che non hanno avuto una convivenza triennale ed hanno ricevuto, di conseguenza, la delibazione e coloro che, essendo sposati da tre anni o più, non vedono il riconoscimento di un loro diritto. A questa conclusione, siamo arrivati con l'applicazione, da parte delle Corti d'Appello, del requisito triennale. E pensare che contro quest'ultimo principio, vi è la Cass. n.8926 del 2012:

> «la convivenza fra i coniugi successiva alla celebrazione del matrimonio non è espressiva delle norme fondamentali che disciplinano l'istituto e, pertanto, non è ostativa, sotto il profilo dell'ordine pubblico interno, alla delibazione della sentenza ecclesiastica di nullità del matrimonio canonico»[32].

---

30 Parte della dottrina ritiene che «l'imprescrittibilità delle azioni di nullità del matrimonio è una "specifica" del diritto della Chiesa» e, quindi, la medesima «non può dar luogo a un contrasto con l'ordinamento civile sul piano dei principi di ordine pubblico» (F. FINOCCHIARO, in *Diritto ecclesiastico*, a cura di A. Bettetini – G. Lo Castro, Bologna 2009, 503).

31 Per il riconoscimento automatico delle sentenze di nullità ecclesiastiche, cfr. Cass., 1 febbraio 2008, n. 2467; Cass. 10 maggio 2006, n. 10796; Cass. 12 luglio 2002, n. 10143; Cass. 7 aprile 2000, n. 4387; Cass. 7 aprile 1997, n. 3002; Cass. 11 febbraio 1991, n. 1405. Contra Cass. 14 gennaio 1988, n. 192; Cass. 3 luglio a987, n. 5823; Cass. 18 giugno 1987, n. 5358.

32 Cfr. M. CANONICO, *Convivenza coniugale ed efficacia civile della sentenza ecclesiastica di nullità matrimoniale: il cerchio finalmente si chiude!,* in Dir. famiglia (2012) 1565-1576; F. CASTELLI, *La convivenza coniugale non osta alla delibazione delle sentenze ecclesiastiche di nullità del matrimonio concordatario*, in Foro padano 1 (2013) 143-157; M. FIORINI, *Il mancato rispetto dei precedenti a sezioni Unite indebolisce la funzione nomofilattica della Corte*, in Guida al diritto 26 (2012) 50-54.

4. Conclusioni

La giurisprudenza esaminata tende a porre l'attenzione sul connubio matrimonio-rapporto, quando, invece, il diritto canonico rivolge la sua competenza sul matrimonio (considerato nella sua essenza atto/rapporto). Di conseguenza, i giudici della corte d'Appello, stabilendo il concetto di convivenza triennale, non solo entrano nel merito della causa, ma tendono ad invertire, in un certo senso, il campo di analisi del diritto della Chiesa. Quest'ultimo, nella sua interezza, viene anche sancito dall'art. 29[33] Cost.[34]. In tal senso, parte della dottrina:

> «l'art. 29 Cost. non sembra affatto fornire argomenti per ritenere conforme alla Costituzione un principio di prevalenza del matrimonio – rapporto sul matrimonio – atto. Non fornisce argomenti, in altri termini, né per ritenere che il rapporto matrimoniale di convivenza consenta di prescindere dalla validità dell'atto che lo ha originato, né per ritenere che la stabilità del vincolo, realizzatosi grazie alla convivenza successiva alla celebrazione, integri una sorta di effettività dell'unione, che rende irrilevante l'eventuale difetto genetico dell'atto costitutivo»[35].

A tal proposito, la sentenza della Cass., Sez. Un., n. 4700, del 20 luglio 1988 recita:

> «non si può smembrare l'art. 29 Cost. – società naturale da un lato e rapporto dall'altro – per affermare la prevalenza del rapporto sull'atto, altrimenti dovrebbe considerarsi incostituzionale chiedere il divorzio dopo anni di convivenza»[36].

Sulla stessa bisettrice, poi, occorre proseguire, al fine di invitare i giudici a non rifiutare la delibazione, in seguito all'applicazione analogica, come abbiamo precedentemente notato, dell'istituto sull'adozione, in quanto la stessa tende a tutelare il minore e non il concetto di matrimonio. In altre parole, i giudici non possono entrare

---

33 «La Repubblica riconosce i diritti della famiglia come società naturale fondata sul matrimonio. Il matrimonio è ordinato sull'uguaglianza morale e giuridica dei coniugi, con i limiti stabiliti dalla legge a garanzia dell'unità familiare».

34 Anche l'art. 2 della Cost. («La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo, sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale») non può essere citato per negare la delibazione, in quanto il medesimo può essere, secondo il mio giudizio, invocato qualora vi sia un impedimento che non permetta lo svolgimento della personalità dell'individuo. Nel caso di specie, la crisi matrimoniale non è di intralcio alla formazione personale, che è già avvenuta in un uomo ed in una donna.

35 O. Fumagalli Carulli, *Matrimonio ed enti tra libertà religiosa e intervento dello Stato. Con un saggio di Alessandro Perego*, Milano 2012, 84.

36 G. Dalla Torre, *"Specificità dell'ordinamento canonico" e delibazione delle sentenze matrimoniali ecclesiastiche*, in Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 19 settembre 2011, 13.

nel merito della sentenza ecclesiastica e devono limitarsi a valutare l'esistenza o meno di una lesione dei principi di ordine pubblico da parte di quest'ultima.

A ciò, bisogna aggiungere, come detto precedentemente, che l'art. 8, comma 2, della revisione dei Patti Lateranensi recita: «la corte d'appello potrà, nella sentenza intesa a rendere esecutiva una sentenza canonica, statuire provvedimenti economici provvisori a favore di uno dei coniugi il cui matrimonio sia stato dichiarato nullo, rimandando le parti al giudice competente per la decisione sulla materia». In altre parole, quando sia evidente lo stato di debolezza di uno dei coniugi, la Corte d'Appello potrà provvedere ad interventi economici provvisori lasciando, successivamente, la competenza alla Cassazione. Quest'ultima, in alcune sue sentenze (Cass., 18 settembre 2013, n. 21331; Cass., 4 marzo 2005, n. 4795; Cass., 23 marzo 2001, n. 4202; Cass., 18 aprile 1997, n. 3345[37]), sta prendendo un orientamento contrario alla «nullità matrimoniale», riconoscendo, in caso di delibazione, «vivo» l'assegno divorzile. Come se non bastasse, la Cassazione, con sentenza n.8386/97[38], ha stabilito che il giudice d'appello può, in caso di delibazione, interpretare gli elementi probatori emersi in quella circostanza. Rimango sempre più perplesso, in quanto si suole attribuire al giudice dei poteri di valutazione, che sono "contrari" agli accordi di Villa Madama (Patti Lateranensi). Il mio modesto parere viene "sostenuto" da una parte della dottrina, che afferma: «il controllo di non contrasto delle sentenze straniere – tra le quali sono da ricomprendere anche quelle canoniche – con i principi dell'ordine pubblico italiano non è una *questio facti*, ma una *quaestio iuris*. Ciò significa che in detto giudizio non è consentito di confrontare il fatto esaminato, o non, dalla sentenza *delibanda* rispetto all'ordine pubblico, limitandosi il confronto a quanto disposto dalla sentenza in relazione ai relativi principi di ordine pubblico»[39]. Non di meno, occorre rilevare che la stessa Corte di Cassazione, riconoscendo l'esistenza dell'assegno divorzile, nonostante la delibazione, sta ledendo il criterio della nullità matrimoniale, la quale, avendo efficacia retroattiva, impone la cessazione di tutti gli effetti, anche di quelli patrimoniali, dell'istituto in questione. Secondo il mio modesto parere, il fine del suddetto art. 8 è quello, nel caso in cui l'altro coniuge sia debole, di permettere al giudice competente di riconoscere, al massimo, nel caso di concessa delibazione, una transazione di natura patrimoniale tra i due ex coniugi. Solo in questo modo, si può assicurare il significato di nullità matrimoniale. In definitiva, non si può permettere che il concetto di ordine pubblico sia talmente flessibile, al fine di arrivare, per analogia, ad esprimere istituti giuridici inesistenti, come quello della famiglia stabile triennale o quello della pseudo nullità matrimoniale (il cui istituto (matrimoniale) rimane

---

37 M. Canonico, *Il riconoscimento delle sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale*, cit., 1 ss.

38 http://www00.unibg.it/dati/corsi/65007/55584-Limite.ordine.pubblico.pdf.

39 G. Dalla Torre, *La C.S.C., 20 gennaio 2011 n. 1343, nega la delibabilità di una sentenza ecclesiastica di nullità matrimoniale intervenuta dopo molti anni di convivenza*, in Dir. famiglia 40 (2011) 1647.

attivo, patrimonialmente parlando, con il riconoscimento dell'assegno divorzile). A questi meri istituti potrei rispondere: con l'istituzione matrimoniale non vi è la formazione della famiglia? Un nucleo familiare, che ha ad oggetto due anni di coabitazione coniugale ininterrotta, può definirsi "famiglia instabile"? Se rimanesse in "vita" l'assegno divorzile, nonostante la delibazione, l'ex coniuge (che, di fatto, sarebbe alla stessa stregua del divorziato) potrebbe vantare anche diritti successori[40] e questo non sarebbe contrario alla "meta" della delibazione, il cui fine è quello di ripristinare *tout court* una situazione preesistente, dichiarando, giuridicamente, «che non vi è stato alcun vincolo matrimoniale»? Permettendo la continuazione dell'assegno divorzile, nonostante la delibazione, non si creerebbe, di fatto, una sorta di nullità matrimoniale relativa, contraria al fine (ossia alla nullità assoluta) dello stesso riconoscimento della sentenza ecclesiastica? È necessario ritornare alla certezza del diritto, l'unica capace di guidare la persona verso il compimento dei propri diritti e doveri. La medesima, però, non la si può ricavare, ponendo in essere delle soluzioni dedotte per analogia, ma deve avere dei pilastri giuridici ben saldi. Sulla base di questi, i giudici devono riconoscere o meno la delibazione, senza creare delle loro interpretazioni o analisi dei casi a loro sottoposti e già sviluppati dai tribunali ecclesiastici. In altre parole, la delibazione deve essere concessa senza tener presente alcun limite temporale, in merito alla coabitazione coniugale.

40 Si precisa che il divorziato, che gode dell'assegno divorzile, avrà diritto, in caso di morte del suo ex coniuge, ad una quota sulla pensione di reversibilità e sul TFR di quest'ultimo, maturati fino alla sentenza di divorzio. In altre parole, è proprio l'assegno di divorzio che non determina la cessazione totale degli effetti civili del matrimonio. Applicando ciò nella delibazione non si avrebbe, di fatto, una sorta di "divorzio cattolico" anziché una nullità matrimoniale?

Riassunto

Il riconoscimento di una sentenza ecclesiastica (avente ad oggetto la nullità matrimoniale) si trova, nel contesto odierno, al centro di una spirale giurisprudenziale, coinvolgendo termini come «famiglia stabile», «maggiore discrezione dei giudici», «legge pubblica flessibile». Queste nuove espressioni confondono la certezza del diritto. È dunque necessario riscoprire ed applicare i dettami dei Patti Lateranensi.

Abstract

The acknowledgment of an ecclesiastical judgment (concerning matrimonial nullity) is, in today's context, at the center of a jurisprudential spiral, involving terms such as «stable family», «greater discretion of judges», «flexible public law». These new Expressions confuse the certainty of law. It is therefore necessary to rediscover and apply the dictates of the Lateran Pact.

Campagna di scavi ISCAB-FTL e USI alla grotta 11Q di Qumran, marzo 2017

Marcello Fidanzio – Marco De Pietri – Alessandro Maifredi – Benedetta Torrini*

Dal 9 al 19 marzo 2017 l'Istituto di cultura e archeologia delle terre bibliche della Facoltà di Teologia di Lugano (ISCAB-FTL) e l'Università della Svizzera Italiana (USI) hanno realizzato una campagna di scavi alla grotta 11Q di Qumran (fig. 1). Il progetto è nato all'interno di un più ampio programma di ricerca, il *Qumran Caves Publication Project* (QCPP), condotto dall'École biblique et archéologique française di Gerusalemme (EBAF) e dall'ISCAB-FTL, il cui scopo è completare il *final report* sugli scavi nelle grotte dell'area di Qumran, in particolare quelli realizzati con il contributo di Roland de Vaux (EBAF) tra il 1949 e il 1956, il tempo delle grandi scoperte dei Rotoli del Mar Morto[1].

* Marcello Fidanzio è professore associato alla Facoltà di Teologia di Lugano, direttore del settore Ambiente Biblico dell'ISCAB-FTL e chercheur associé dell'École Biblique et Archéologique Française di Gerusalemme. E-mail: marcello.fidanzio@teologialugano.ch.
Marco De Pietri è dottorando in Storia – Civiltà del Mediterraneo presso l'Università degli Studi di Pavia. Membro dal 2013 della missione archeologica a Kınık Höyük (Turchia), dal 2016 collabora stabilmente con il *Qumran Caves Publication Project* (ISCAB-FTL - EBAF). E-mail: depietri.marco@libero.it.
Benedetta Torrini è dottoranda in Scienze dell'Antichità e Archeologia presso l'Università degli Studi di Pisa. Dal 2014 collabora con lo *Studium Biblicum Franciscanum* di Gerusalemme e dal 2017 collabora stabilmente con il *Qumran Caves Publication Project* (ISCAB-FTL - EBAF). E-mail: bene.torrini@gmail.com.
Alessandro Maifredi, geologo, è dottore di ricerca in Scienze Ambientali Marine. Speleologo, membro del Centro Studi Sotterranei di Genova. Nel 2017 ha partecipato alla campagna alla grotta 11Q a Qumran (ISCAB-FTL - USI). E-mail: maifredi@geologiaverticale.it.

1 R. DE VAUX, *Post-Scriptum: La cachette des manuscrits hébreux*, in Revue Biblique [RB] 56 (1949) 234-237; ID., *La grotte des manuscrits hébreux*, in RB 56 (1949) 586-609; ID., *Exploration de la région de Qumrân. Rapport préliminaire*, in RB 60 (1953) 540-561; ID., *Fouilles de Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire sur les 3e, 4e, et 5e campagnes*, in RB 63 (1956) 533-577; ID., *L'archéologie et les manuscrits de la Mer Morte*, The Schweich Lectures 1959, London 1961; rev. ed.: *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, London 1973. Le grotte scavate da Roland de Vaux hanno ricevuto una sintetica pubblicazione nella serie *Discoveries in the Judean Desert* [DJD], tranne la grotta 11Q: G. L. HARDING – R. DE VAUX

1. Motivazioni dello scavo

Il programma del QCPP ha preso avvio dalla grotta 11Q, la sola rimasta inedita[2]. Nel corso di un sopralluogo realizzato nel settembre 2015 da Jean-Baptiste Humbert (EBAF) e Marcello Fidanzio (ISCAB-FTL), l'archeologo francese osservò una possibile corrispondenza fra un'apertura all'esterno della grotta a nord-est (fig. 2 e pianta fig. 5, A) e un cono detritico all'interno della 11Q (fig. 3 e pianta fig. 5, W). La differenza di quota fra i due spazi poteva giustificare la caduta di materiale che avrebbe originato il cono. Da qui l'ipotesi di un secondo ingresso alla grotta, ancora inesplorato. La necessità d'indagare questa situazione per meglio definire la circolazione all'interno della grotta ha dato origine ad un progetto di scavo. Questa occasione avrebbe offerto anche la possibilità di approfondire la comprensione di alcune informazioni sinteticamente annotate nella documentazione degli scavi precedenti, in vista della pubblicazione del *final report*.

2. Scavi precedenti

La grotta fu scoperta e saccheggiata dai beduini Ta'amreh in cerca dei preziosi manoscritti nel febbraio 1956. Questo primo intervento compromise radicalmente il contesto archeologico[3]. Il diario dello scavo realizzato nelle settimane successive registra in ogni area uno strato di detriti dovuto all'attività dei beduini: è tra questi detriti che vennero ritrovati la maggioranza dei manufatti raccolti dagli archeologi. Lo scavo fu condotto da Gerald L. Harding e Roland de Vaux per conto del Department of Antiquities of Jordan, del Palestine Archaeological Museum e dell'EBAF. Più tardi due campagne, 1988 e 1991, vennero realizzate da Joseph Patrich per conto della Hebrew University of Jerusalem e della University of Texas (prima campagna), della

– G. M. Crowfoot, *The Archaeological Finds*, in D. Barthélemy – J. T. Milik, *Qumran Cave 1* (DJD I), Oxford 1955, 3-38; R. de Vaux, *Archéologie*, in M. Baillet – J. T. Milik – R. de Vaux, *Les 'petites grottes' de Qumrân. Exploration de la falaise. Les grottes 2Q, 3Q, 5Q, 6Q, 7Q à 10Q. Le rouleau de cuivre* (DJD III), Oxford 1962, 3-36. Id., *Archéologie*, in R. de Vaux – J. T. Milik, *Qumrân Grotte 4.II.I. Archéologie. II. Tefillin, Mezuzot et Targums (4Q128-4Q157)* (DJD VI), Oxford 1977, 3-22.

2 Rapporto preliminare: De Vaux, *Fouilles de Khirbet Qumrân*, 573-574; una sintesi recente in M. Fidanzio – E. Puech, *La grotta 11 di Qumran. Archeologia e frammenti manoscritti*, in *Extra Ironiam Nulla Salus. FS R. Vignolo*, a cura di M. Crimella – C. Pagazzi – S. Romanello (Biblica 8), Milano 2016, 927-948: 927-39.

3 Sulla situazione e limiti delle ricerche archeologiche nelle grotte di Qumran vedi le interessanti riflessioni di J. K. Zangenberg, *The Functions of the Caves and the Settlement of Qumran: Reflections on a New Chapter of Qumran Research,* in *The Caves of Qumran. Proceedings of the International Conference, Lugano 2014,* a cura di M. Fidanzio, (STDJ 118), Leiden-Boston 2016, 195-209.

University of Haifa (seconda campagna)[4]. Il problema principale degli scavi finora realizzati nella grotta 11Q è che furono poco documentati e pubblicati sinteticamente: tanto il testo del rapporto preliminare di de Vaux quanto quello della pubblicazione di Patrich sono contenuti ognuno nello spazio di una sola pagina[5]. Sono disponibili le brevi note nel diario di scavo di de Vaux, a cui si aggiungono poche foto del 1956 utilizzabili per la ricerca e l'inventario dei materiali ritrovati[6]. Patrich fu il primo ad offrire una pianta della grotta[7].

3. Lo scavo del marzo 2017

Non essendo l'EBAF disponibile a partecipare allo scavo, esso è stato realizzato dall'ISCAB-FTL e dalla USI. Le operazioni sono state dirette da Dan Bahat (ISCAB-FTL) e Marcello Fidanzio (ISCAB-FTL), con il contributo di Lidor Gil Ad (Accademia di Architettura Mendrisio, AAM-USI), Francesco Pusterla (AAM-USI) e Giacomo Berchi (Facoltà di Scienze della Comunicazione, USI). Il *team* è stato completato da diversi specialisti e professionisti: Marco De Pietri (Università degli Studi di Pavia, collaboratore stabile ISCAB per il QCPP) e Benedetta Torrini (Università degli Studi di Pisa e Facoltà Teologica dell'Italia Centrale FTIC), archeologi ed *area supervisors*; Alessandro Maifredi (Centro Studi Sotterranei), geologo e speleologo; Giorgio Skory, fotografo. Hanno inoltre partecipato alla campagna alcuni studenti: Valentina Anzini (FTL), Davide Bergamasco (FTL), Paul Chikaodili Igwegbe (già FTL, ora Studium Biblicum Franciscanum), Chiara Mariotti (FTIC).

3.1. Indagine su un possibile secondo ingresso

L'indagine ha compreso lo scavo al riparo sotto roccia che si apre a nord-est all'esterno della grotta 11Q (v. pianta fig. 5, A) e l'esplorazione speleologica dell'area del cono detritico all'interno della stessa (v. pianta fig. 5, W). Il riparo sotto roccia è una

4 J. Patrich, *Khirbet Qumran in Light of New Archaeological Explorations in the Qumran Caves*, in *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site: Present Realities and Future Prospects*, a cura di M. O. Wise et al. (ANYAS 722), New York, 1994, 73-95.

5 R. de Vaux, *Fouilles*, 573-574; Patrich, *Khirbet Qumran*, 77.90.

6 J.-B. Humbert – A. Chambon, *Fouilles de Khirbet Qumrân et de Aïn Feshkha. I - Album de photographies, Répertoire du fonds photographique, Synthèse des notes de chantier* (NTOA.SA 1), Fribourg-Göttingen 1994, 343; M. Fidanzio – J.-B. Humbert, *Finds from the Qumran Caves: Roland de Vaux's Inventory of the Excavations (1949-1956)*, in *The Caves of Qumran*, 263-332.

7 Patrich, *Khirbet Qumran*, 82.

cavità di interstrato con un'apertura di 5,35 m di ampiezza, 1,70 m di altezza e uno sviluppo planimetrico di 3,30 m. L'area antistante il riparo sotto roccia, e parzialmente il suo interno, erano coperti da un accumulo incoerente a matrice fine portato dall'acqua e dal vento e da grosse pietre cadute dall'alto. Il cono detritico all'interno della grotta 11Q, sempre a nord-est, insiste su un'area di 7,50 x 3,60 m e il suo vertice raggiunge il soffitto della grotta. Il cono, depositato per caduta dall'alto, origina da una frattura sul soffitto ed è costituito in prevalenza da materiale fine, con presenza di clasti di dimensioni comprese tra 5 e 10 cm.

Prima d'iniziare le operazioni di scavo è stata realizzata una poligonale, con tecniche di rilievo speleologico, al fine di verificare i rapporti planimetrici e altimetrici fra il riparo sotto roccia e il cono detritico. La distanza planimetrica è di circa 6,5 m, il dislivello di circa 3,5 m. Questi sono i dati che hanno portato ad ipotizzare l'esistenza di un ambiente intermedio per giustificare la presenza del cono detritico.

3.1.1. Area A: scavo al riparo sotto roccia

L'accumulo antistante il riparo sotto roccia è stato rimosso per permettere il lavoro all'interno della cavità; esso non presentava tracce di attività umana. È stato quindi aperto un sondaggio di 3 x 1 m (fig. 4) a procedere dall'esterno verso l'interno della cavità. Sono stati individuati tre strati: il primo costituito da un deposito sabbioso di colore giallo senza inclusi; il secondo, caratterizzato da terra più scura e con ciottoli di calcare; il terzo, di minore spessore, definito da terra grigia con ghiaia, al di sotto del quale si trova la roccia naturale. Nel primo strato sono stati rinvenuti pochi frammenti di ceramica (Nr. inv. Gr11QA2c1-4) non in giacitura primaria e sotto, a circa 50 cm dalla superficie, un foglio di plastica, segno che la cavità è stata visitata in tempi moderni e forse già indagata in precedenza. Gli altri due strati sono risultati completamente sterili. Lo scavo è stato poi esteso all'intera area della cavità e si è riscontrata l'impossibilità di accedere da questa alla grotta 11Q, poiché il fondo del riparo sotto roccia a nord-est è composto da un compatto strato di conglomerato. L'osservazione è stata poi confermata dall'esplorazione speleologica condotta all'interno della grotta 11Q. Pertanto, il riparo sotto roccia risulta non essere un secondo ingresso, ma una cavità separata.

3.1.2. Esplorazione speleologica nella zona del cono detritico: scoperta di una camera superiore

Al momento dell'inizio della campagna, presso il margine sud-est del cono detritico, era presente un piccolo varco che permetteva di raggiungere un vuoto di dimensioni ridotte (80 x 60 x 100 cm circa). Sulla sommità di questo piccolo vano, attraverso i massi, si è potuta intuire la presenza di un ambiente di dimensioni metriche. È stata quindi effettuata una delicata disostruzione consistita nella rimozione di tre

blocchi rocciosi. Una volta operato il disgaggio dei massi, si è formato un varco di circa 30 x 40 cm, sufficiente a permettere il passaggio: esso dava accesso a una camera superiore (fig. 6 e 7) fino ad ora sconosciuta. Il vano, di planimetria rettangolare (v. piante fig. 5 e 30), misura circa 6 x 2 m. L'altezza raggiunge circa 3,5 m nella parte immediatamente superiore al punto di accesso e diminuisce verso il fondo fino a circa 1,2 m. La parete ovest è di roccia calcarea: la bancata che costituisce il tetto della grotta è qui interessata da un giunto di faglia; gli altri lati e il soffitto sono formati da conglomerati debolmente cementati; il fondo è composto da materiale proveniente dalla detrizione dei conglomerati stessi. Lo stesso materiale compone il cono detritico sottostante, tramite una frattura che ne permette il passaggio. Un'analisi di superficie nella camera superiore non ha evidenziato tracce di attività umana. Le condizioni di sicurezza nella camera superiore non permettono di stazionarvi a lungo; dopo le misurazioni e la documentazione fotografica, non si è ritenuto opportuno procedere con ulteriori indagini.

3.2. Sondaggi all'interno della grotta 11Q

3.2.1. Area B

Nella camera d'entrata[8], in prossimità della parete ovest, si trovava un accumulo di terra, forse risultato d'indagini archeologiche precedenti (v. pianta fig. 5, B e fig. 8). La rimozione di un primo strato di terra grigia di questo accumulo ha permesso di rinvenire alcuni materiali (fig. 9), concentrati principalmente nella zona più a nord dell'area di scavo: frammenti di tessuto di lino (Gr11Q100), frutti di *Balanites Aegyptiaca* and *Ziziphus spina-Christi* (Gr11Q113 e 114), due piccoli oggetti in legno (Gr11Q101), frammenti di ossa di animali (Gr11Q105). Sotto questo primo strato, si trovava un accumulo di terra gialla sterile, che copriva a sua volta uno strato di terra più scura e compatta.

Per indagare la stratigrafia e verificare l'eventuale possibilità che una porzione del terreno fosse rimasta indisturbata dopo gli scavi precedenti, è stato aperto un sondaggio nella parte centrale della zona coperta dall'accumulo (fig. 12). Inizialmente di 1,80 x 0,90 m, il sondaggio è stato poi ampliato verso sud fino a raggiungere un quadrato di 1,80 m per lato, per effettuare un'indagine più estensiva. Completato lo scavo del sondaggio si è potuta osservare una stratigrafia ben preservata e chiaramente leggibile lungo la sezione ovest (fig. 10). Uno strato composto da terra gialla, di ca. 50 cm di spessore, è seguito da uno strato di terra grigia, contenente inclusi nerastri, ghiaia e pietre. Al di sotto vi è un banco di argilla grigia chiara, in alcuni punti erosa e riempita di ghiaia (fig. 11).

8 Nel diario di scavo de Vaux distingue e definisce la "salle d'entrée" e la "grotte intérieure": HUMBERT – CHAMBON, *Fouilles*, 343.

È interessante paragonare la sezione ovest del sondaggio con quanto si trova annotato nella documentazione di scavo di de Vaux riguardo alla stratigrafia della camera d'entrata[9].

> Diario di scavo: "En-dessous des déblais des clandestins, une terre jaune, fine amenée par l'eau, dans laquelle quelques tessons chalcolithiques. Épaisseur +/- 50 cm. À la base, une couche de pierres et de terre cendreuse marque le niveau chalcolithique"[10].

> Note di cantiere: "Salle d'entrée: la porte une fois dégagée a 1,60 de large 1,35 de haut jusqu'au sol romain. En-dessous, dans toute la première salle, une couche de terre jaune, fine, amenée par l'eau, dans laquelle quelques tessons chalcolithiques. En-dessous, un sol cendreux, gris, avec cailloux: sol chalcolithique. Entre celui-ci et le niveau romain 54 cm"[11].

Nella documentazione del 1956 non si trovano sezioni né fotografie che illustrino con precisione quanto descritto. La stratigrafia riportata alla luce e documentata nella sezione ovest del sondaggio 2017 appare simile a quella descritta da de Vaux. Si deve tuttavia precisare che la stratigrafia evidenziata manca della parte superiore dello strato giallo e quanto poteva trovarsi sopra di esso, perché già asportato dalle precedenti indagini e dalla frequentazione del sito.

3.2.2. Area C

Un sondaggio è stato aperto anche nella camera interna della grotta (v. pianta fig. 5, C e fig. 13), in prossimità della zona in cui avvennero alcuni ritrovamenti nello scavo del 1956[12], con lo scopo di verificare se vi fosse una porzione di terreno non indagata, come nel caso dell'area B. L'area del sondaggio (2,50 x 1,50 m) era coperta da blocchi di pietre di medie e grandi dimensioni, insieme a terra di risulta. In superficie sono stati rinvenuti due piccoli frammenti di lino (Gr11Q115, fig. 9, in basso a destra). Il deposito è stato rimosso fino alla roccia naturale, subito sotto. Dopo la conferma dell'impossibilità di rintracciare una stratigrafia non perturbata in quest'area, oggetto di scavi precedenti, l'operazione è stata dichiarata chiusa.

I reperti sono stati portati al laboratorio dei materiali organici dell'Israel Antiquities Authority per studio e conservazione. In esso si trovano anche i materiali raccolti nei precedenti scavi di de Vaux e Patrich nella grotta 11Q: l'insieme sarà pubblicato nel *final report* sulla grotta stessa, primo volume del QCPP. I frammenti di tessuto

---

9 In questo articolo è citata una nuova trascrizione del diario di scavo e delle note di cantiere di de Vaux alla grotta 11Q. M. Fidanzio, *Archive documents on Roland de Vaux's Excavation (1956),* forthcoming.

10 28 febbraio 1956.

11 1 marzo 1956.

12 Diario di scavo 1-7.12-14 marzo 1956.

sono compatibili con i lini raccolti negli scavi precedenti: essi, per la maggior parte, potevano essere utilizzati per avvolgere i manoscritti, per coprire l'imboccatura delle giare oppure per riempire i vuoti all'interno delle stesse[13]. I frutti rinvenuti coincidono con quelli trovati da de Vaux: in periodi diversi essi sono stati usati con funzione medicinale o come spezie[14].

3.3. Analisi geo-morfologica dell'area dell'ingresso

Attualmente la grotta 11Q presenta un'ampia apertura sul lato sud, facilmente visibile anche a distanza. Tuttavia, essa fu l'ultima grotta con manoscritti ad essere scoperta, solo nel 1956. La cosa è tanto più notevole se si pensa che, quattro anni prima, la scoperta della grotta 3Q aveva portato gli esploratori ad ispezionare l'area e lo stesso *team* impegnato nello scavo passava ogni giorno in prossimità della grotta 11Q nello spostamento dal campo della spedizione alla grotta 3Q. Le fonti, inoltre, attestano che al momento della scoperta della grotta 11Q l'ingresso era ostruito[15].

Era opinione diffusa che la grotta 11Q fosse stata chiusa al momento della deposizione dei manoscritti e riaperta dai beduini nel 1956. Tuttavia i materiali ritrovati nel corso dello scavo del 1956, studiati recentemente in vista della pubblicazione del *final report*, testimoniano accessi alla grotta nel medioevo e nel XVII-XVIII secolo[16]. Poiché chi ha visitato la grotta nei periodi successivi alla deposizione non ha mostrato interesse per i manoscritti, rimasti sul terreno dopo più visite, perché la grotta negli anni '50 era ostruita tanto da non essere più visibile? L'occlusione era dovuta a un fattore naturale o ad un intervento antropico? Purtroppo nessuna foto documenta la situazione prima dei lavori del 1956 all'ingresso e i tentativi di ricostruzione si basano sulle poche informazioni presenti nelle fonti scritte e sull'analisi geo-morfologica dell'area condotta nel corso della campagna 2017.

---

13 G. M. Crowfoot, *The Linen Textiles*, in Barthélemy – Milik, *Qumran Cave 1*, 18-38;

14 J. E. Taylor – N. Sukenik, *Organic Materials from Cave 11Q: A. Leather, Basketry, Ropes, Wood and Seeds,* forthcoming.

15 De Vaux, *Archeologie*, 4; Id., *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, 51. G. L. Harding, *Recent Discoveries in Jordan*, in PEQ 90 (1958) 17 dà una breve descrizione della situazione: "The entrance had collapsed anciently, leaving only a very small hole to give access to the interior, which was why we had missed it". J. A. Fitzmyer, *Responses to 101 questions on the Dead Sea scrolls*, New York 1992, 5 racconta come i beduini si accorsero della grotta: "the Bedouins noticed a bat fly into a crevice of the cliffs a little south of Cave 3, which they then opened".

16 K. L. Rasmussen et al., *Cleaning and Radiocarbon Dating of Material from Khirbet Qumran*», in *Bio- and Material Cultures at Qumran: Papers from a COST Action G8 Working Group Meeting Held in Jerusalem, Israel on 22-23 May 2005*, a cura di J. Gunneweg – C. Greenblatt – A. Adriaens, Stuttgart 2006, 149-150; O. Shamir et al., *Textiles and Cords from Qumran Cave 11*, forthcoming; J. E. Taylor et al., *The Radiocarbon Dates of Samples from Qumran Cave 11Q*, forthcoming; J. E. Taylor, *Organic Items from Cave 11Q: B. 11Q-9/1 and 9/2*, forthcoming.

Di fronte all'ingresso della grotta sono presenti due grossi blocchi di conglomerato. Il blocco a sinistra (fig. 14, A) si è staccato dalla parete sovrastante l'ingresso, mentre il blocco a destra (fig. 14, B) origina dalla parete ortogonale all'ingresso della grotta. La documentazione fotografica (fig. 15 e 16) e le piante (fig. 5 e fig. 30) mostrano come il blocco a destra si trovi in posizione più avanzata di circa 1 m rispetto all'apertura della grotta. De Vaux annota che all'inizio degli scavi l'ingresso venne modificato per poter lavorare più facilmente all'interno: "On enlève aussi une partie de ces blocs écroulés pour avoir une entrée facile pour le travail"[17]. Le foto scattate nel 1956, dopo alcuni giorni di scavo (fig. 17 e 22), insieme ad un'analisi del profilo dei due blocchi, evidenziano le modifiche apportate ai blocchi stessi, che in precedenza dovevano arrivare quasi a toccarsi.

Considerando più ampiamente l'area in cui si trova la grotta, si osserva che il pendio a monte è conformato ad impluvio (fig. 18). Ci sono evidenti segni di ruscellamento dal pendio direttamente sull'ingresso della grotta, lungo un solco ben visibile al di sopra di esso (fig. 19). Il ruscellamento continua fino a valle attraverso le piccole balze rocciose e poi sul pendio detritico sottostante. La presenza di massi a valle testimonia la capacità di trasporto dell'acqua.

I due grandi blocchi nell'area di fronte all'ingresso della grotta, e in particolare la posizione avanzata del blocco a destra realizzano un "effetto caditoia" lungo la traiettoria delle acque di ruscellamento superficiale provenienti da monte. Così, una parte delle acque in caduta dalla falesia viene convogliata all'interno della grotta (v. sezioni, fig. 31). Questa situazione ha determinato la formazione di un accumulo di materiale eterogeneo, prevalentemente costituito da clasti centimetrici e decimetrici immersi in matrice fine: parte di questo materiale è ancora ben visibile tra il blocco di sinistra e l'ingresso della grotta (fig. 20). Dietro tutto il blocco di sinistra si osserva una fessura lunga e stretta tra il soffitto di roccia e il fondo costituito dal sedimento che degrada verso l'interno (fig. 21); prima dell'intervento dei beduini, la situazione dell'intera area dell'ingresso poteva essere molto simile a quella conservata in questa zona.

L'ostruzione dell'ingresso della grotta può quindi essere spiegata come effetto di processi naturali. L'acqua che scende dall'impluvio sopra la grotta può trasportare sia materiale fine, sia materiale più grossolano. Al di sopra della grotta, al centro dell'impluvio, si trovano blocchi di roccia liberi del tutto simili a quelli che possono aver contribuito all'occlusione dell'ingresso[18]. Ugualmente, altri fenomeni naturali come

---

17 Diario di scavo 26/2.

18 De Vaux annota nel diario di scavo che il primo giorno di lavori nella zona dell'ingresso vennero trovati uno/due frammenti di ceramica tra i grandi blocchi crollati che si trovavano davanti. Egli precisa che i frammenti sarebbero caduti dopo (sottolineato nell'originale) l'occupazione: "On enlève aussi une partie de ces blocs écroulés pour avoir une entrée facile pour le travail: dans ces blocs. 1 ou 2 tessons: ils seraient donc tombés après l'occupation. Les tessons sont typiquement Qumrân" (diario di scavo 26/2). Pur ritenendo che la grotta avesse avuto la funzione di abitazione (DE VAUX, *Archeologie*, 34;

un terremoto o lo spostamento di un blocco di roccia dalla zona dell'ingresso dovuto al passaggio d'acqua, possono avere aperto spazi di accesso in alcuni periodi. Questo non esclude la possibilità di un intervento antropico di chiusura della grotta, di cui però non abbiamo evidenze, né sono registrate testimonianze nel diario di scavo di de Vaux.

3.4. Sedimento all'interno della grotta

Come osservato sopra, i due blocchi di conglomerato crollati di fronte all'ingresso della grotta fanno in modo che parte dell'acqua piovana confluisca all'interno ("effetto caditoia"). Allo stesso tempo, i blocchi contengono all'interno della grotta l'accumulo di sedimenti portati dall'acqua ("effetto briglia")[19]. Un altro fattore per l'accumulo del sedimento è il vento.

Tracce del sedimento sono ancora chiaramente visibili lungo la parete est della grotta (fig. 22). Esse si trovano allo stesso livello del risparmio di terra ritratto nelle fotografie di scavo, nel 1956 (fig. 23, A). Il sedimento doveva occupare molto spazio all'interno della grotta; il punto più basso potrebbe essere localizzato nella parte centrale della camera d'entrata: qui, infatti, è stata trovata una concentrazione di gusci di gasteropodi, che indicano la presenza di acque stagnanti.

Nell'area dell'ingresso, dietro i grandi blocchi di conglomerato, de Vaux ha misurato quella che definisce "la porte"[20]: qui, la distanza tra la superficie del sedimento e il limite superiore dell'ingresso è stata misurata in 1,35 m d'altezza. Questa quota è coerente con il livello del sedimento che si può ancora osservare sulla parete est. Secondo de Vaux, la superficie del sedimento corrisponde al livello romano: seguendo la sua ricostruzione, questo sarebbe stato l'ingombro della cavità al tempo della deposizione dei manoscritti.

3.5. Nota sulla stabilità attuale della grotta

All'interno della grotta la separazione tra la camera d'entrata e quella interna è data da uno strato di roccia che forma una sorta di "arco" che attraversa per tutta la larghezza l'intera cavità (piante fig. 5 e 30) Questo "arco" è scollato dallo spesso strato calcareo superiore che costituisce il tetto della grotta (fig. 24). L'"arco" sembra essere sostenuto da una "colonna" centrale (fig. 25), ma in realtà essa è strutturalmen-

---

Id., *Archaeology*, 57) egli deve avere avuto la percezione che la deposizione di quei frammenti fosse avvenuta in un momento successivo. L'acqua potrebbe aver portato quei frammenti insieme ad altro materiale proveniente dall'alto.

19 Questo soprattutto prima delle modifiche apportate ai blocchi all'inizio dello scavo.

20 Note di cantiere 1 marzo 1956.

te separata dall'"arco" da un piano di faglia verticale orientato nord-sud ed è inoltre disassata rispetto all'"arco" stesso (fig. 26). La cavità è interessata anche da altri piani di faglia subverticali, con direzione nord-ovest sud-est, che l'attraversano dall'ingresso al fondo con immersioni opposte. Questo fenomeno determina la formazione di cunei rocciosi che possono svincolarsi dal tetto, come nel caso di un grosso cuneo dietro l'arco a sinistra della "colonna" (fig. 27). Si osserva anche il crollo di un blocco di conglomerato nella camera d'entrata a destra dell'ingresso.

La conoscenza di questa situazione può aiutare a comprendere la funzione di strutture in pietra che si osservano nelle foto di scavo del 1956: uno spesso muro a secco sull'asse della "colonna" e altre strutture presso le "spalle" dell'"arco" (fig. 28, B). Tutto era già smantellato al momento della prima campagna di scavo di Patrich nel 1988[21]. Qual è la funzione di queste strutture? Quando sono state realizzate? De Vaux non vi fa alcun riferimento, tanto nel *preliminary report* quanto nel diario di scavo, e la cosa è tanto più notevole perché egli interpretava la grotta 11Q come un'abitazione[22], anche se all'interno di essa non vi sono modifiche evidenti che possano far pensare a una presenza umana prolungata. Inoltre, confrontando le foto di scavo del 1956 (fig. 28 e 29) si osserva che la parte sinistra del muro in asse con la "colonna" è stata ricostruita nel corso dello scavo. La fragile stabilità della grotta e il relativo pericolo erano probabilmente già percepiti al tempo degli scavi del 1956 e le strutture in pietra (fig. 28, A, B e C) possono essere comprese come interventi di messa in sicurezza, realizzati nel corso dello scavo, come avviene fino ad oggi in altri scavi nelle grotte della regione.

4. Conclusioni

Lo scavo e l'indagine geo-morfologica alla grotta 11Q hanno permesso di approfondire il dossier in vista della pubblicazione del *final report*. L'esplorazione speleologica condotta da Alessandro Maifredi ha permesso di scoprire la presenza di una camera superiore, fino ad oggi non documentata. Gli scavi all'interno della grotta hanno messo in luce nella camera d'entrata una sezione in cui è possibile documentare una situazione compatibile con le descrizioni di de Vaux. Alcuni materiali raccolti in un cumulo di terra di risulta all'interno della grotta si uniscono al repertorio fornito dagli scavi precedenti: frammenti di tessuti di lino, di legno, di ossa animali e frutti. L'analisi geo-morfologia dell'area dell'ingresso ha permesso di descrivere il processo naturale che può portare alla chiusura (e alla possibile riapertura) di una grotta che

21 Comunicazione di Joseph Patrich, settembre 2015.

22 De Vaux, *Archeologie*, 34; Id., *Archaeology*, 57.

conserva tracce di visitatori nel medioevo e anche nel XVII-XVIII secolo, ma era ostruita, tanto da non esser vista, al tempo dell'esplorazione della falesia nel 1952. Tracce del sedimento presenti all'interno della grotta permettono di comprendere la minore ampiezza dello spazio di circolazione prima degli scavi: una situazione che de Vaux attribuisce già al periodo della deposizione dei manoscritti. Le osservazioni sulla stabilità, oltre a mettere in luce alcune fragilità e i conseguenti pericoli per chi entra nella grotta, hanno offerto un'indicazione sull'origine di alcune strutture in pietra ritratte all'interno della grotta nelle foto dei primi scavi: mai citate nella documentazione, esse possono essere comprese come interventi realizzati durante lo scavo per lavorare in sicurezza. Infine una scansione laser 3D georeferenziata è stata realizzata nella grotta, permettendo una più precisa documentazione della sua morfologia (fig. 30 e 31).



Fig 1. La grotta 11Q (foto Giorgio Skory GS)



Fig 2. Apertura a N-E della grotta 11Q (GS)



Fig 3. Cono detritico all'interno della grotta 11Q (GS)



Fig 4. Sondaggio al riparo sotto roccia a N-E della grotta 11Q (GS)

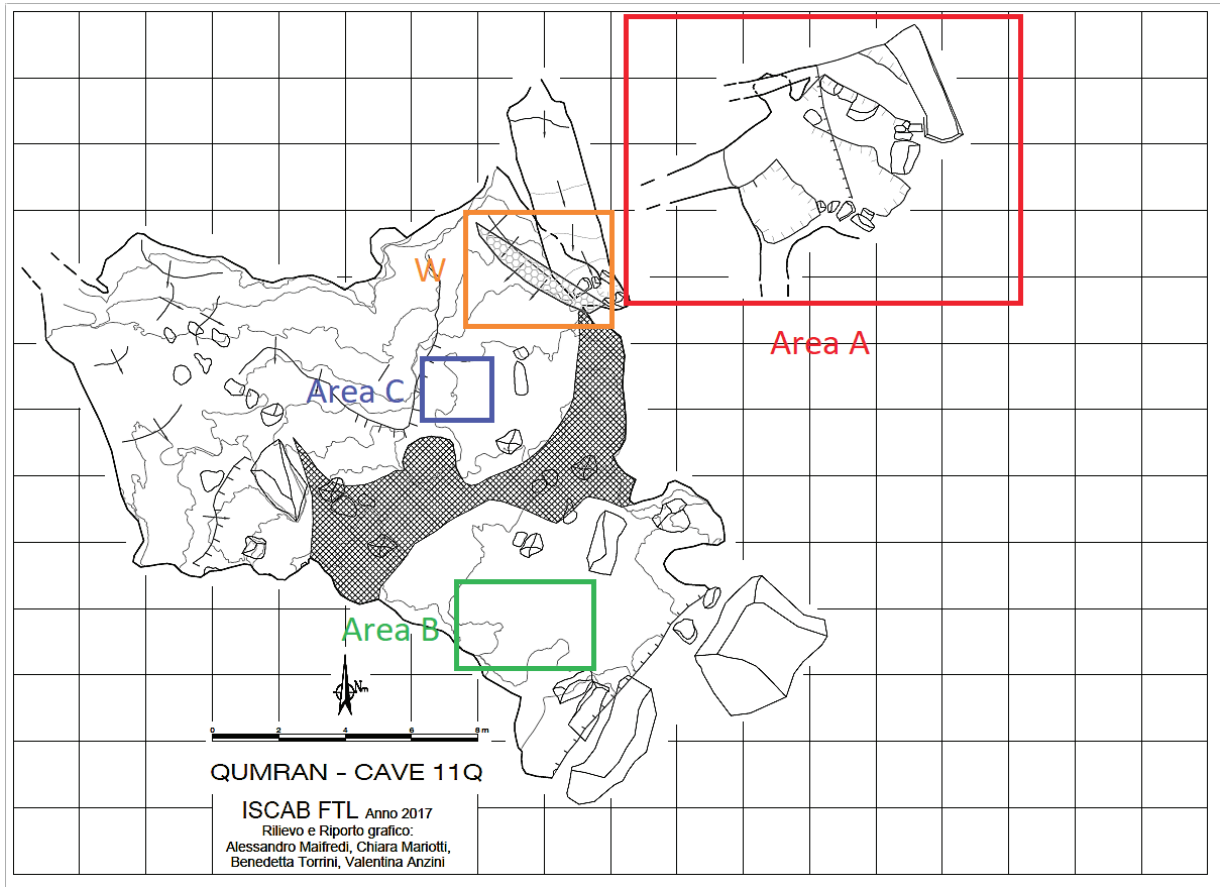


Fig 5. Pianta delle aree di scavo realizzata con tecniche di rilievo speleologico (Alessandro Maifredi AM)



Fig 7. Grotta 11Q, camera superiore (GS)

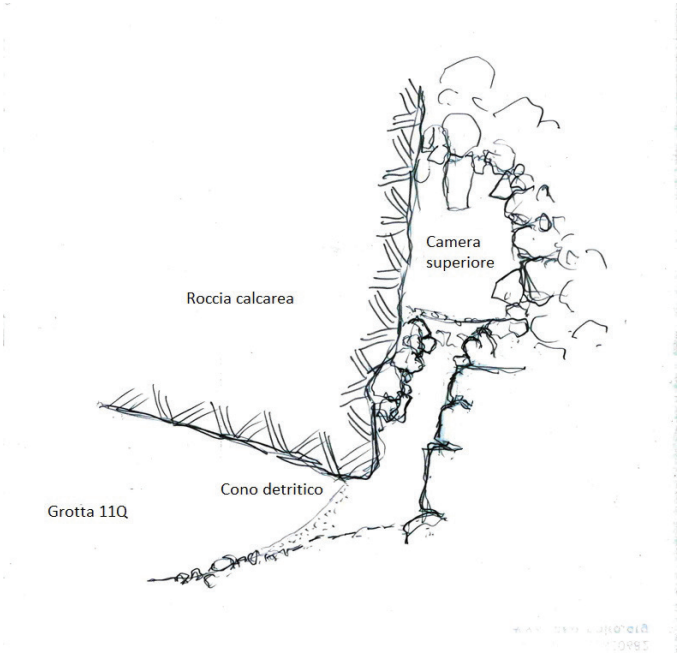


Fig 6. Accesso alla camera superiore (disegno di Jean-Baptiste Humbert)



Fig 8. Area B (foto Marco De Pietri MDP)



Fig 9. Materiali (foto GS, elaborazione grafica MDP)

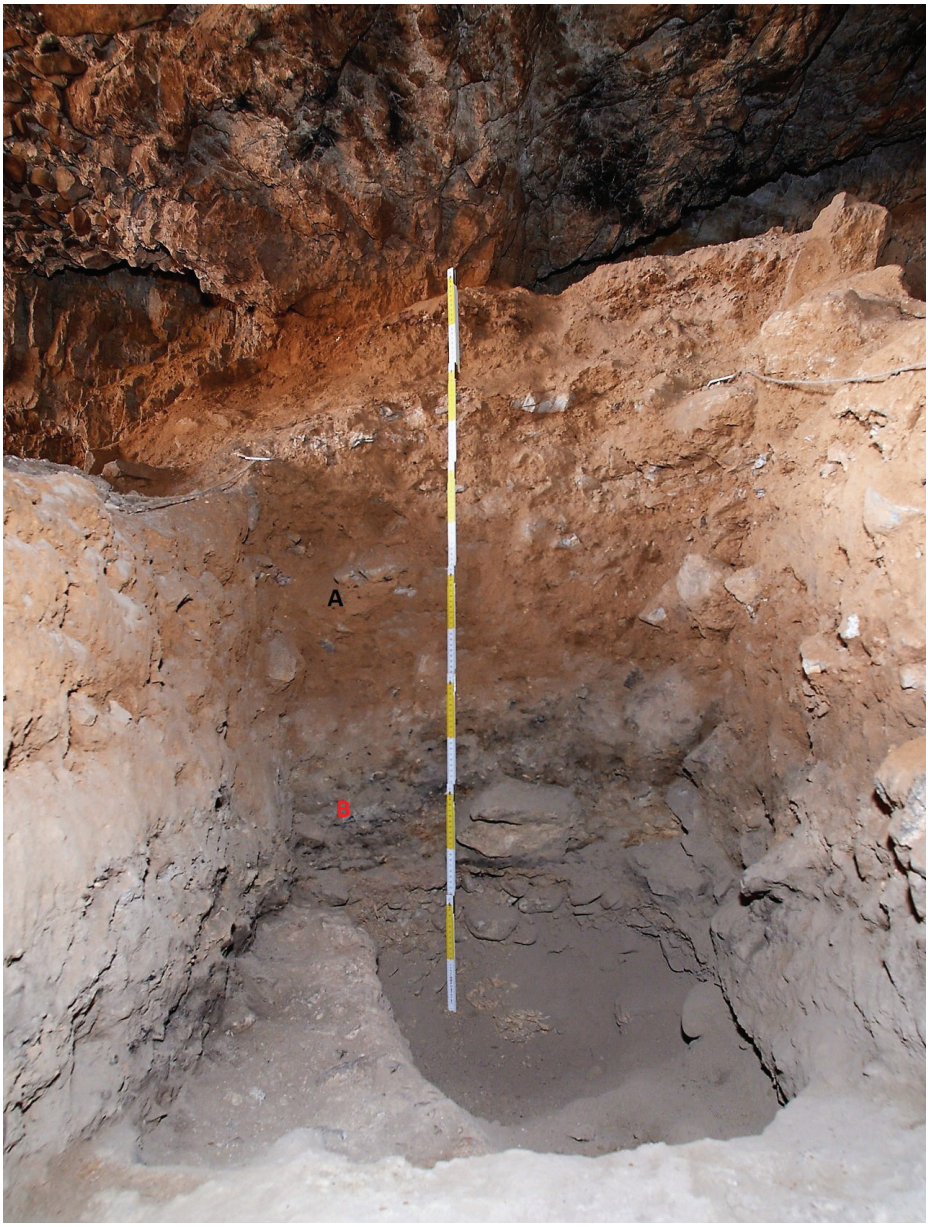


Fig 10. Sondaggio area B, sezione ovest (AM)



Fig 11. Sondaggio area B (GS)



Fig 12. Sondaggio area B (GS)



Fig 13. Area C (GS)



Fig 14. Area dell'ingresso. Blocchi A e B (GS)



Fig 15. Area dell'ingresso. Foto aerea (GS)

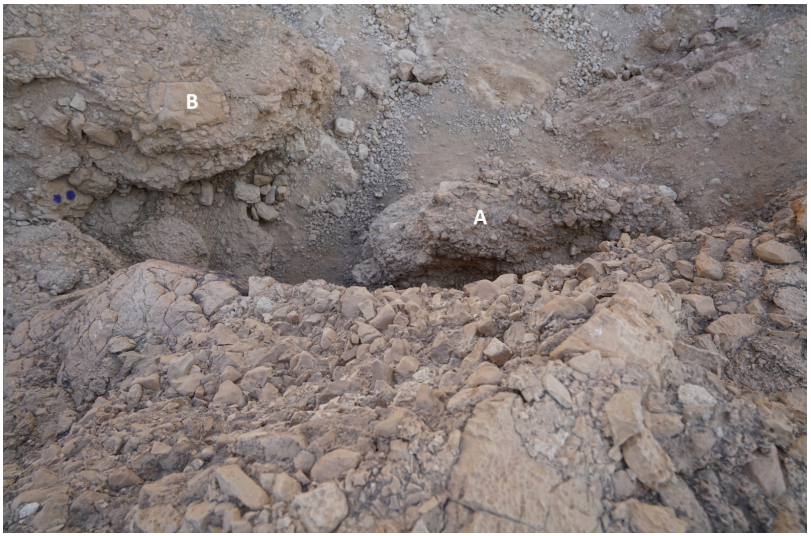


Fig 16. Area dell'ingresso. Foto dall'alto, verso sud ovest (foto Marcello Fidanzio MF)



Fig 17. Grotta 11Q, 2 marzo 1956 (Archivio EBAF)



Fig 18. Pendio: al centro l'ingresso della grotta 11Q (AM)



Fig 19. Pendio sopra l'ingresso della grotta 11Q (GS)



Fig 20. L'ingresso della grotta 11Q: dietro il blocco A (AM)



Fig 21. Fessura dietro il blocco A (ricostruzione da modello fotogrammetrico AM)



Fig 22. Tracce di sedimento lungo la parete est (MF)



Fig 23. Grotta 11Q, 2 marzo 1956 (archivio EBAF)



Fig 24. Grotta 11Q "arco" da nord (AM)

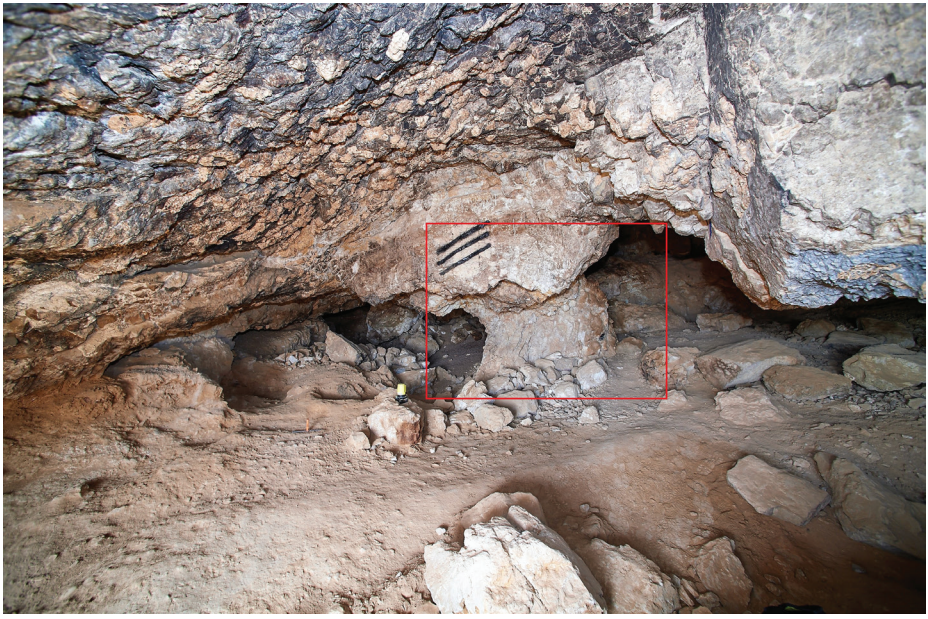


Fig 25. Grotta 11Q, "colonna" da sud (GS)



Fig 26. Grotta 11Q, "colonna" da est (AM)



Fig 27. Grotta 11Q, cuneo di roccia (AM)

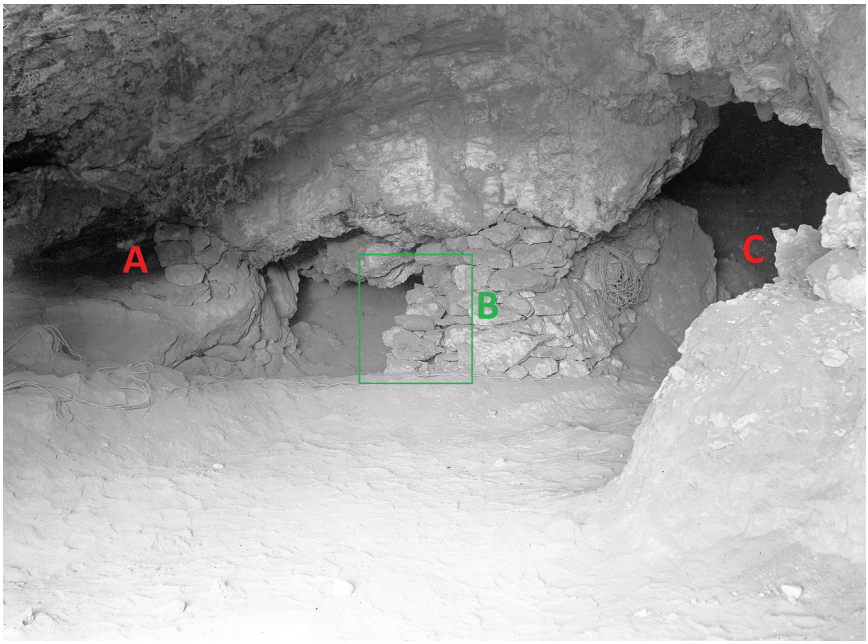


Fig 28. Grotta 11Q, 2 marzo 1956 (archivio EBAF)

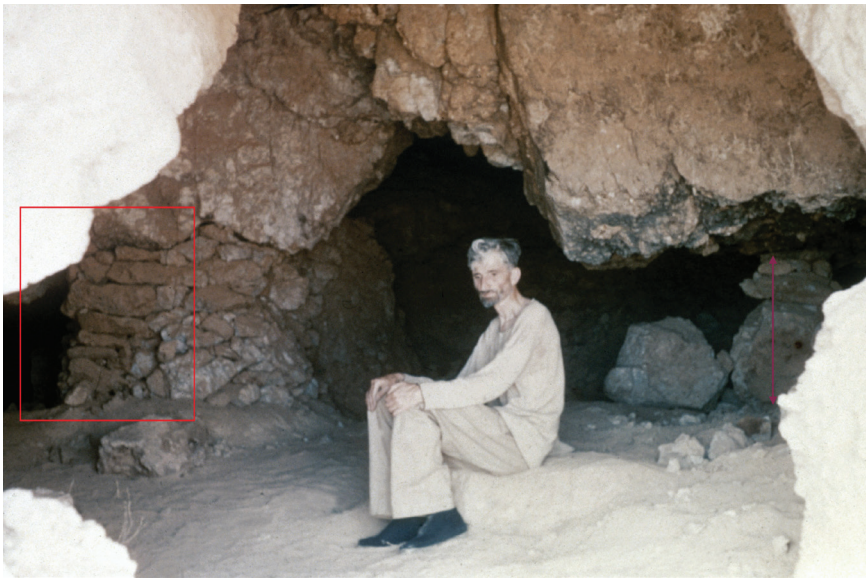


Fig 29. Grotta 11Q, marzo 1956 (archivio EBAF)

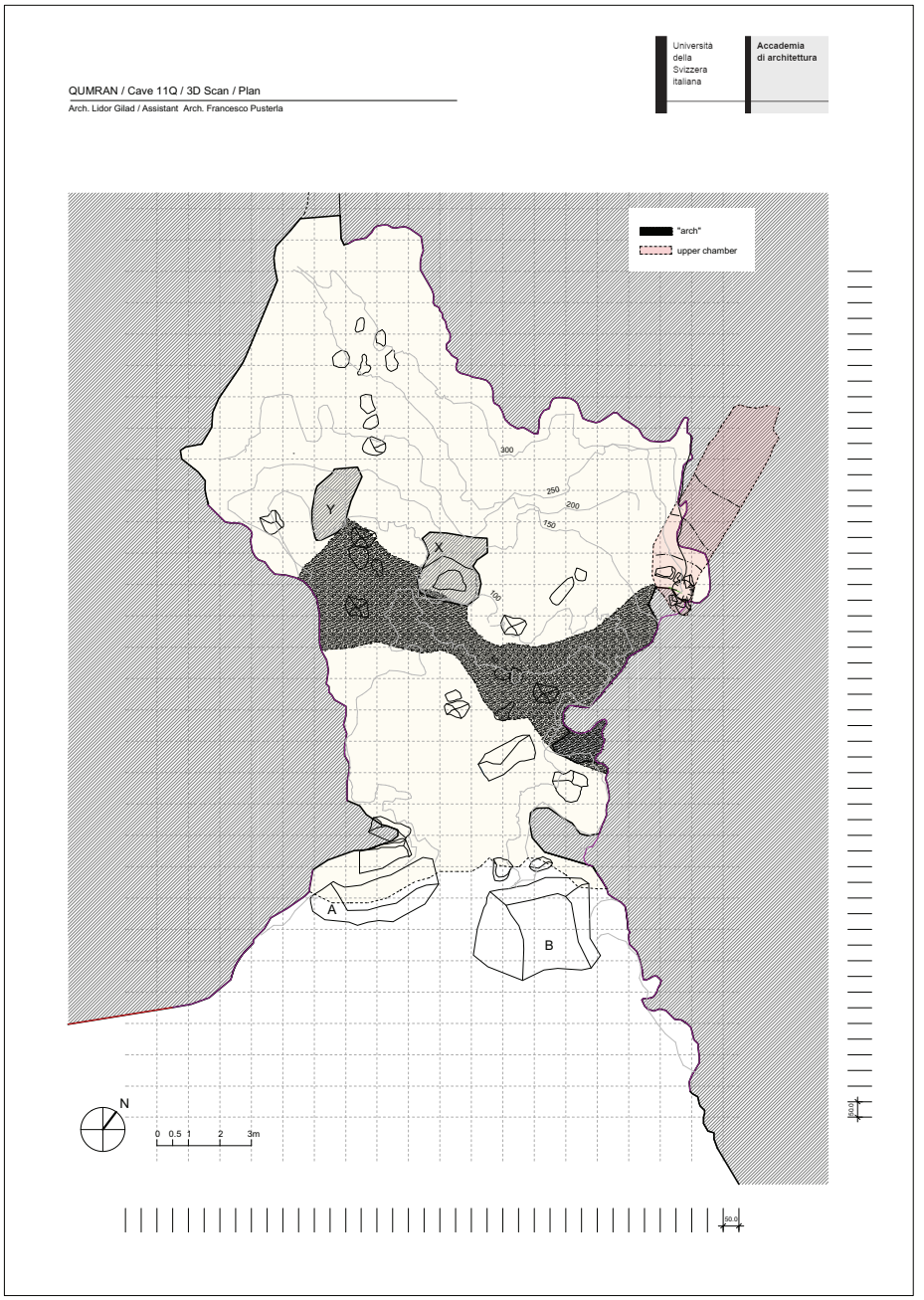


Fig 30. Grotta 11Q. Pianta, scan 3D integrato con i dati forniti dal rilievo speleologico fig. 5 (Lidor Gilad e Francesco Pusterla LG e FP)

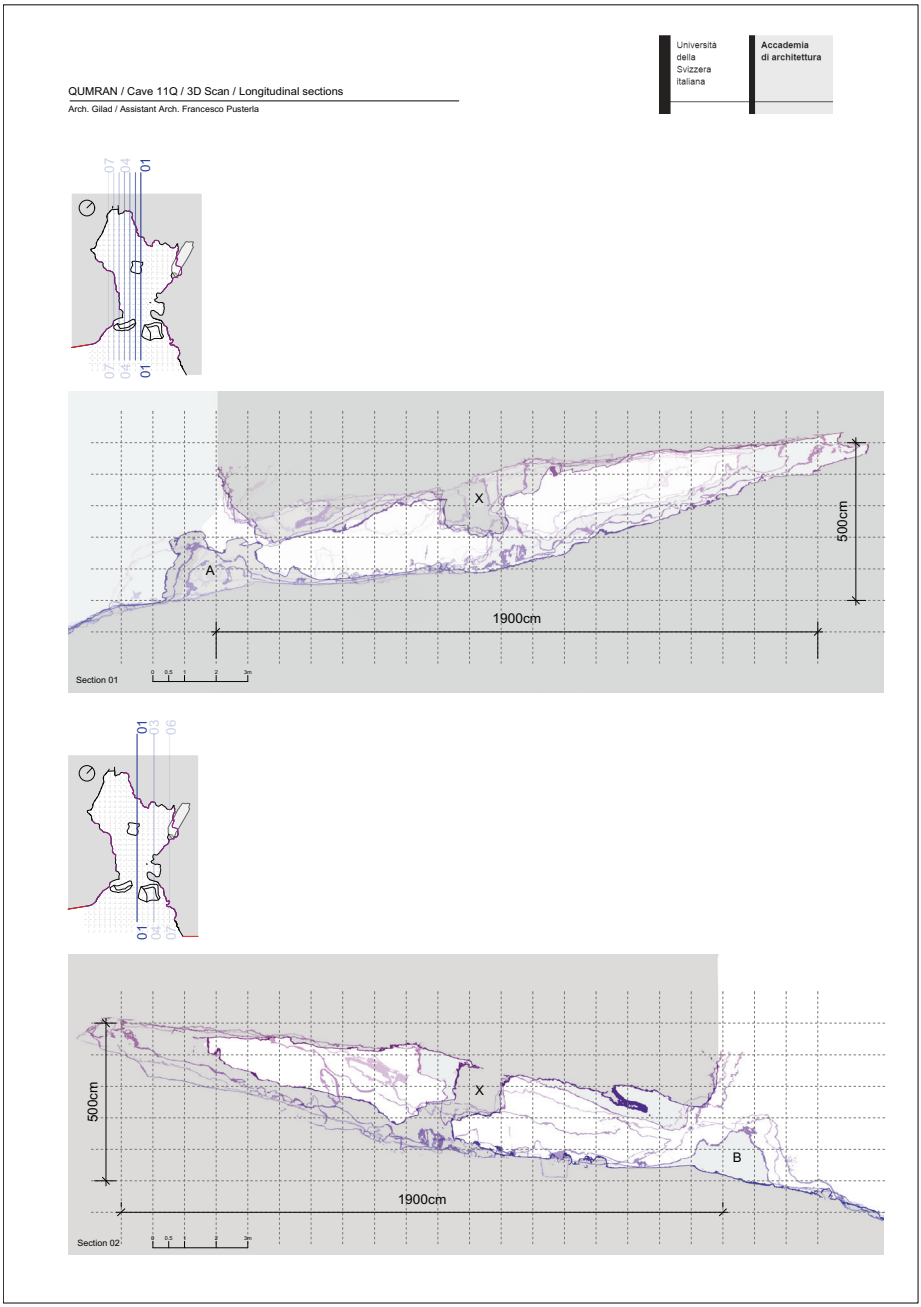


Fig 31. Grotta 11Q. Sezione 01 – 01, verso N-O, verso S-E, scan 3D (LG e FP)

Riassunto

L'articolo presenta il rapporto sulla campagna di scavi alla grotta 11Q di Qumran realizzata dal 9 al 19 marzo 2017 dall'Istituto di cultura e archeologia delle terre bibliche della Facoltà di Teologia di Lugano (ISCAB-FTL) e dall'Università della Svizzera Italiana (USI). Le precedenti indagini archeologiche che hanno interessato la grotta (Roland de Vaux, 1956 e Joseph Patrick, 1988 e 1991) sono state pubblicate solo in brevi rapporti preliminari. La campagna del 2017, completata da un'indagine speleologica e geologica, ha permesso di approfondire il dossier in vista del *final report* di prossima pubblicazione. Tra i risultati si evidenziano: la scoperta di una camera superiore, fino ad ora sconosciuta; l'apertura di un sondaggio su una porzione di terreno interessata solo in superficie dagli scavi precedenti; l'esame dell'area dell'ingresso e dei fattori naturali che possono concorrere alla chiusura della grotta; la documentazione della morfologia della 11Q con l'impiego di moderne tecnologie (scan 3D).

Abstract

The paper presents the report about the excavation campaign at Qumran cave 11Q, carried out from 9th to 19th March 2017 by the *Istituto di cultura e archeologia delle terre bibliche* of the *Facoltà di Teologia di Lugano* (ISCAB-FTL) and by the *Università della Svizzera Italiana* (USI). Previous archaeological excavations, undertaken by Roland de Vaux (1956) and Joseph Patrick (1988 and 1991), were published in brief preliminary reports only. The 2017 archaeological campaign, complemented by speleological and geological investigation, enriched the dossier for the forthcoming final report. Among the main results are: the discovery of an upper chamber; the opening of a sounding in an area barely interested by previous excavations; the analysis of the entrance area and the natural factors which may concur to the closure of the cave; the documentation of 11Q morphology employing modern technology (3D scan).

Luthers Schriftkanon

Anton Ziegenaus*

Merkwürdig ist es, dass in den ökumenischen Disputationen die Kanonfrage, welche die Grundlage der Lehre und des Frömmigkeitsstils der einzelnen christlichen Konfessionen betrifft, fast völlig ignoriert wird. Man redet von Schrift und Tradition bzw. von *sola scriptura*, schweigt sich aber über den Umfang der Schrift aus. Es handelt sich um eine Grundlagenfrage, von der auch die Antworten auf die übrigen Fragen abhängen.

Dieses Übersehen einer Frage kennzeichnet in gewissem Sinn auch die Hintergrundmotive mancher ökumenischen Gespräche. Man will reden, Vorträge veröffentlichen und damit sein ökumenisches Engagement bekunden, ist sich aber insgeheim der Ergebnislosigkeit solcher Bemühungen bewusst und übergeht grundlegende Fragen, die nicht mit starker Subjektivität beantwortet werden können, sondern ein eindeutiges Ja oder Nein verlangen. Auch bei dem Lutherjahr 2017 blieb die Kanonfrage meines Wissens außer Acht.

Im Hinblick auf Luther und damit auch auf die reformatorische Theologie und die im 16. Jhd. entstandenen Konfessionen stellen sich vor allem zwei Fragen, nämlich die nach dem Umfang des Alten Testaments und die nach den Kriterien für kanonische Geltung. Zunächst wenden wir uns dem Problem der sog. deuterokanonischen Schriften des AT zu.

1. Die Kontroverse über den Kanon des Alten Testaments

In der Beichtanweisung von 1519/20 akzeptiert Luther auch die *Oratio Manassis*[1]. In der Leipziger Disputation mit Eck wies er 2 Makk 12,45f als nicht beweis-

* Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus ist emeritierter Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät

kräftig für die Existenz des Fegfeuers zurück; es stehe nicht im Kanon. Es stehen also doktrinäre Gründe hinter der Ablehnung dieser Schrift. Auch Hieronymus habe sie nicht in die Bibel aufgenommen, weil sich kein hebräischer Text finde. In der bis 1534 übersetzten Lutherbibel fehlen alle deuterokanonischen Schriften, also Tobias, Judith, Baruch, Sirach, Weisheit, 1+2 Makkabäer sowie Teile von Daniel und Esther. Luther hielt sich also konsequent an den hebräischen Kanon, allerdings mit großen Bedenken hinsichtlich des hebräischen Estherbuches. Luther (und sein Famulus Johannes Lonicer, Herausgeber einer Septuagintaausgabe) setzten diese Texte ohne Bezifferung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Diese Anordnung (nach dem AT und vor dem NT) belegt, dass sie nicht für kanonisch gehalten, aber doch irgendwie geachtet wurden.

Luther vertrat die Auffassung, für das AT seien die Juden zuständig, und übernahm deshalb ihre Schrift. Dieser Grundsatz ist akzeptabel, doch bleibt kontrovers und noch zu klären, welchen Umfang die Bibel der Juden z. Zt. Jesu und der Apostel hatte. Hier stößt die Forschung auf ein Problem, dessen Einzelheiten weithin historisch im Dunkel liegen. Zur Diskussion steht die Schule (Synode?) von Jabne um das Jahr 90 n. Chr.

Nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels und dem Ausfall der religiösen Leitung in Jerusalem empfanden die Juden verständlicherweise das Bedürfnis, sich auf das Vätererbe zu besinnen und den Kern des Glaubens festzuhalten. Man fand ihn in der hebräischen Bibel. Die Meinung, die protestantischerseits im 17. und 18. Jhd. vertreten wurde, ging dahin, dass die hebräische Bibel der Urstock des AT und auch die «Schrift» Jesu und der Apostel gewesen sei. Erst später seien noch die sog. deuterokanonischen Bücher hinzugekommen, und zwar oft von Alexandrien aus, weshalb von einem Alexandriner Kanon gesprochen wurde. Diese Sicht erwies sich jedoch immer mehr als Irrtum.

Einmal kennt die um 130 v. Chr. bis 70 n. Chr. sich vom Judentum absondernde Qumransekte Bar 5 (= Brief des Jeremias), Sirach, Tobias[2]. Ferner finden sich auch im NT Zitate aus den deuterokanonischen Schriften und den Apokryphen: vgl. Röm 1,23; Hebr 11,37; Joh 9,14; 2 Tim 3,8. Es gab also bei den Juden von Jabne einen größeren Kreis angesehener Bücher (allerdings noch keinen definierten festen Kanon).

Als nun die Schule von Jabne den Kanon festlegte, schied sie einige dieser ange-

---

Augsburg. Eine Einführung in sein theologisches Schaffen und eine Bibliographie finden sich in M. Hauke – M. Stickelbroeck (Hrsg.), *Donum Veritatis. Theologie im Dienst an der Kirche. Festschrift zum 70. Geburtstag von Anton Ziegenaus*, Regensburg 2006. E-mail: ziegenaus.a@t-online.de.

1 WA 6, 154; ferner: A. Ziegenaus, *Kanon. Von Der Väterzeit bis zur Gegenwart* (Handbuch der Dogmengeschichte I, 3 a, 2. Teil), Freiburg i. Br. 1990, 210ff; Ders., *Die ungleiche Bibel*, in: Ders., *Verantworteter Glaube* II, Buttenwiesen 2001, 227-276.

2 Vgl. H. Haag, *Buchwerdung des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift,* in *Mysterium Salutis* I (hrsg. v. J. Feiner u. M. Löhrer), Einsiedeln u.a. 1965, 289-462 (368).

sehenen Bücher aus. Dafür mag Justin ein Zeuge sein, der im Dialog mit dem Juden Tryphon, c. 71, erwähnt, dass jüdische Lehrer die Septuaginta nicht anerkannten, sondern eine eigene Übersetzung anfertigten. Er schreibt wörtlich: «Ihr (= die Juden) sollt wissen, dass sie aus der Übersetzung, welche die Ältesten bei Ptolomäus hergestellt haben, viele Schriften vollständig entfernt haben, aus denen klar bewiesen wird, dass von unserem gekreuzigten Jesus verkündet war, er sei Gott und Mensch, er werde gekreuzigt und er sterbe. Da mir bekannt ist, dass alle eures Volkes jene Schriftstellen ablehnen, so lasse ich mich nicht auf Untersuchungen darüber ein, sondern will über jene Schriftstellen diskutieren, welche bei euch noch anerkannt werden». Justin diskutiert dann aus dem gemeinsam Anerkannten Jes 7,14. Hippolyt vermutet, dass die Susanna Geschichte wegen des unrühmlichen Verhaltens der beiden Ältesten unterdrückt worden sei; er selbst verteidigt diese Geschichte als Bestandteil seines ATs und kommentiert sie.

Was dürften die Auswahlkriterien der Schule von Jabne gewesen sein? Da sie das Vätererbe sichern wollte, mussten jüngere und griechisch verfasste Texte und Berichte über Kollaborationen mit fremden Mächten (1 Makk 12,1-23; Est 11,1) eliminiert werden.

Vor allem aber mussten die Schriften beseitigt werden, die von den Christen als Argument gegen die Juden verwandt wurden, z.B. Weish 2,12-20. Eine Assoziation an Jesus drängt sich bei der Lektüre dieser Stelle auf. Isidor von Sevilla behauptet im 7. Jhd., die Weisheitsschrift sei wegen dieser Stelle nicht in den jüdischen Kanon gelangt. Er dürfte recht gehabt haben.

Eine andere, in der christlich-jüdischen Kontroverse herangezogenen Stelle dürfte Bar 3,38 gewesen sein: «Die Weisheit erschien auf Erden und verkehrte mit den Menschen». Erinnert dieser Vers nicht an den Johannesprolog? Auch in der *Disputatio Judae cum Christiano* des Gislebert († 1117) betont der jüdische Kontrahent in Bezug auf Bar 3,38, dass Baruch nicht im hebräischen Kanon stehe[3]. In der Septuaginta und in den altkirchlichen Codices (*Codex Vaticanus*, *C. Sinaiticus*) werden deuterokanonische Schriften unterschiedslos unter den protokanonischen aufgezählt. Die Zusammenfassung und Einordnung nach den protokanonischen Schriften und vor dem NT durch Luther widerspricht übrigens jeder Tradition[4]. Es überrascht aber schon, dass Luther den Juden die Zuständigkeit für die Kanonizität der deuterokanonischen Schriften zuerkannte, die diese wegen christologisch ausgelegter Stellen in ihrer verbindlichen Schrift nicht aufgenommen haben.

Hieronymus, der *vir trilinguis*, der als einer der wenigen seiner Zeit auch Hebräisch verstand, ist bekanntlich ein Verteidiger der *veritas hebraica*. Gegen die verbreitete Meinung, Palästina wäre einsprachig gewesen (also nur hebräisch) muss betont

3 Vgl. Ziegenaus, *Kanon*, 193.

4 Vgl. *ibid*., 124,

werden, dass es zweisprachig war. Das lässt sich schon an den griechischen Namen eines Apostels belegen (Philippus!). Unter den Qumranrollen fand sich auch der Jeremiasbrief (Bar 6) auf Griechisch[5]. Deshalb ist die griechische Abfassung von «Weisheit» und von 2 Makk an sich noch kein Argument gegen ihre jüdische Herkunft.

Auch der Kirchenhistoriker Eusebius von Caesarea († 339) setzte bedeutsame Akzente zugunsten des hebräischen Kanons. In seiner Kirchengeschichte zeigt sich Eusebius stark am Schriftkanon interessiert, indem er mitteilt, welche Schriften besonders des NT in den einzelnen Gemeinden als allgemein anerkannt (ομολογουμενον), als umstritten (αντιλεγομενον) oder als unrecht (νοθον) galten. Bei verschiedenen Anlässen kommt er auf das AT zu sprechen und gibt eine Kanonliste an, die der der Juden entspricht. Einmal erwähnt er das Verzeichnis der «22 Bücher des Alten Testaments» bei Josephus Flavius[6]. Dieses Verzeichnis umfasst den jüdischen Kanon. Aus ihnen «möge man lernen», empfiehlt er. Eusebius bietet dann ein von Origenes erstelltes Verzeichnis der heiligen Bücher des Alten Testaments[7]. Es umfasse nach der Überlieferung der Hebräer 22 biblische Bücher, «entsprechend der Zahl der hebräischen Buchstaben». Dann werden die 22 protokanonischen Bücher aufgezählt, und zwar jeweils mit griechischer Transskription des hebräischen Buchtitels, jedoch mit dem Unterschied, dass bei Jeremias auch die Klagelieder und der Brief des Jeremias und statt des übersehenen Zwölfprophetenbuches «die Geschichte der Makkabäer» erwähnt werden. Origenes soll also mit der Erwähnung der 22 Bücher (wie bei Flavius Josephus) den Anhängers des jüdischen Kanons zugerechnet werden. Diese Zuordnung widerspricht aber anderen Äußerungen des Origenes. Julius Africanus schrieb ihm nämlich im Jahr 240 einen Brief[8], in dem er ihm wegen der Susannageschichte und der Erzählung von den Baalspriestern darauf aufmerksam machte, dass diese Danielzusätze nicht im jüdischen Kanon stünden.

Origenes hält Julius entgegen, dass die Susannaerzählung in der Kirche Christi im Gebrauch sei, und zwar innerhalb des Buches Daniel. Der Alexandriner verweist auf seine Hexapla, in der er alle Unterschiede zwischen hebräischer Bibel, der Septuaginta und anderen Übersetzungen gekennzeichnet habe. In seiner überlegenen Bibelkenntnis macht Origenes Julius noch darauf aufmerksam, dass es nicht nur bei der Susannaerzählung, sondern auch beim Lobgesang, bei Ester, bei Tobias und Judith Differenzen gebe. Er mahnt noch: «Versetze nicht die ewigen Grenzsteine, die deine Vorfahren hingesetzt haben»[9]. Damit verteidigt Origenes den Text der Septuaginta

5 Vgl. Haag, 368.

6 *Hist. eccl.* III, 9, 5-10, 5.

7 Vgl. *Hist. eccl.* VI, 25, 1ff.

8 Vgl. Sources Chrétiennes 302, 514-521.

9 *Ibid.*, 532.

und ihr Traditionszeugnis. Es ist kennzeichnend für die Desinformation des Eusebius, dass er den Brief des Julius bezüglich der Susannageschichte erwähnt, aber nicht den Inhalt der Erwiderung des Origenes[10].

Schließlich berichtet Eusebius noch von der Schrift «Auszüge aus Gesetz und Propheten» des Melito von Sardes († um 180). Melito gebe in einem Brief «ein Verzeichnis der allgemein anerkannten Schriften des Alten Testaments» (κατάλογος των ομολογουμενων της Παλαιας διαθηκης γραφων). Während sich das «allgemein anerkannt» bei Eusebius auf den innerkirchlichen Konsens bezieht, zieht er hier auch die Juden in den Konsens mit ein. Er versteht παλαια διαθηκη im literarischen Sinn als Sammlung der Schriften des AT. Im Brief begegnet die Formulierung wieder: τα της Παλαιας διαθηκης βιβλια. Dies darf nicht mit «die Bücher des Alten Testaments» übersetzt werden, wie es oft geschehen ist, sondern mit «Bücher des Alten Bundes» = Bücher der Juden. Am Ende des Briefes teilt Melito die Schriften der Juden namentlich mit, natürlich ohne die deuterokanonischen Schriften. Onesimus wollte von Melito nicht die Schriften des AT erfahren (die hatten die Christen schon), sondern die Bibel der Juden, damit bei einer Kontroverse die Christen nicht eine Schrift zitieren, die die Juden dann spöttisch als nichtbiblisch abweisen können. Unnik ist zuzustimmen: «The needs Melito felt was not conditioned by ecclesiastical, but controversial needs»[11].

Wie Origenes die Hexapla verfasst hat, um den Christen das Rüstzeug für die Auseinandersetzung mit den Juden in die Hand zu geben, so sollte auch Melito bei den Juden ihren Kanon erkunden. Keineswegs aber wollten die Christen den Kanon von den Juden erfahren. Dafür war in den Dekaden nach der Zerstörung Jerusalems der gegenseitige Kampf zu scharf. Aber gerade die Vorstellung, dass Melito bei den Juden den Kanon erfragen sollte, wurde von Eusebius über Hieronymus bis Luther gepflegt[12].

Zum Abschluss dieser Überlegungen sei noch die Bedeutung der deuterokanonischen Schriften für Theologie und Frömmigkeit bzw. die Größe des Verlustes für das reformatorische Denken erörtert. Die Bedeutung für die Eschatologie ist enorm: Während das frühe Judentum die Frage nach dem Weiterleben *post mortem* fast völlig außer Acht ließ (Ausnahme: Dan 12,2; Jes 25,8?) und einen innerweltlichen Ausgleich (zwischen Gutsein und Gutgehen) annahm, wird in den deuterokanonischen Schriften der Blick über die Todesgrenze hinaus gelenkt. Die Verfolgungen der Ge-

---

10 *Hist. Eccl.* VI, 31, 1.

11 W. C. VAN UNNIK, *De la règle μητε προσθειναι μητε αφελειν dans l'histoire du Canon*, in DERS., *Sparsa collecta*, II (Novum Testamentum, Supplementum 30), Leiden 1980, 123-156.

12 Vgl. G. RÖWEKAMP, *Melito von Sardes*, in S. DÖPP – W. GEERLINGS (hrsg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Wien u. a. 2002³, 499-500 (499): «Er reiste nach Jerusalem, um sich Gewissheit über den Kanon des AT zu verschaffen». Übrigens stammt von Melito auch der Vorwurf des «Gottesmordes»: *ibid.*, 500.

setzestreuen in der Makkabäerzeit weckten Zweifel am diesseitigen Ausgleich. Dem König Antiochus wird das göttliche Gericht angedroht, während die makkabäischen Brüder überzeugt sind, ins «unvergängliche Leben» einzugehen (vgl. 2 Makk 7,55f; 6,23.26). «Die Seelen» der gemarterten Gerechten werden «in Gottes Hand» (Weish 3,1) geglaubt. Es wird also ein Weiterleben nach dem Tod sowohl mit dem Gedanken der unsterblichen Seele (vgl. Dan 3,86) als auch mit dem der Auferstehung verdeutlicht. 2 Makk 12,38-45 empfiehlt das Gebet für Verstorbene. Auch deren Gebet für die auf Erden Lebenden wird bezeugt (vgl. 2 Makk 15,12ff) und somit die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen. Schon in den letzten Jahrhunderten vor Christus taucht das Problem des Unterschieds zwischen hebräischen und griechischen Denken auf, das sich besonders in der Seelenlehre zeigt.

Ein weiteres Problem tritt in diesem Zusammenhang auf: das der Konsistenz der Selbstoffenbarung Gottes. Diese beginnt mit der Inspiration der ersten Schrift des AT und gelangt zu ihrem Höhepunkt im NT in der Person Jesu Christi. Wer aber die deuterokanonischen Schriften aus dem Kanon streicht, hat die früher inspirierten Schriften, dann eine Pause von mehreren Jahrhunderten, in denen Gott schweigt, bis dann Gott wiederum zu den Menschen spricht durch seinen Sohn. Das AT verlöre dann seine vorbereitende Funktion auf Jesus Christus hin, der dann abrupt in der Menschheitsgeschichte auftaucht. Die deuterokanonischen Schriften bilden einen Übergang, ohne den das AT nicht in eine organische Heilsgeschichte passen würde.

2. Kriterien der Kanonbildung

Luther hat mit seinem Kanonverständnis einen im Vergleich zur Tradition neuen Ansatz. Der evangelische Charakter macht ein Buch kanonisch. Evangelium meint dabei nicht ein Buch, sondern den Wesenssatz des Glaubens, das «Christentum treiben»: «Und daryn stymmen alle rechtschaffene heylige bucher uber eyns, das sie alle sampt Christum predigen und treyben. Auch ist das der rechte pruesteyn alle bucher zu taddelln, wenn man sihet, ob sie Christum treyben, odder nit, Syntemal alle Schrift Christum zeyget (Rom 3) unnd Paulus nichts denn Christum wissen will (1 Cor 2)»[13].

Kanon ist also die Alleinrechtfertigung durch Jesus Christus, das Evangelium im Sinn von Gal 1,7f; 3,2f. Luther argumentiert in einem eigenständigen Ansatz weniger aus stilistisch-historischen Gründen, wie die Humanisten, sondern theologisch, d.h. von der Rechtfertigung im Glauben her. Diese bildet den Bewertungsmaßstab für alle Schriften. Zum «Kern und Marck unter allen Buchern» rechnet er das Johannesevangelium, die Paulusbriefe, 1 Petrus und 1 Joh. Niedriger wertet Luther die

[13] WA DB 7, 384. Vgl. N. Appel, *Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem*, Paderborn 1964, 241.

Synoptiker, Apg, 2 und 3 Joh sowie 2 Petr. Zu einer dritten Stufe rechnet er Jak. Zu diesem Brief verhält sich Luther zunehmend kritischer. Der Brief sei eines Apostels unwürdig, er könnte sogar von einem Juden verfasst sein. Die Schrift schweige von Tod und Auferstehung Christi. Hebr sei ein «harter Knoten», weil einem Getauften die Buße versagt wird. Der Judasbrief sei ein Auszug aus 2 Petr und unnütz. Die Apokalypse wird ab 1532 abgelehnt.

Es ist nicht einfach zu entscheiden, ob Luther die vier angezweifelten Schriften noch zum Kanon rechnete. Gegen ihren Einbezug sprechen Bemerkungen wie *epistolam Jacobi ejiciemus ex hac schola* oder der Vergleich von der Apokalypse mit 4 Esr, von dem er sagte, er werfe es in die Elbe. Diese vier Bücher hätten vor Zeiten ein anderes Ansehen gehabt. Sie werden nicht nummeriert und von den nummerierten durch eine freie Zeile getrennt. Andererseits könnte für den Einbezug angeführt werden, dass bei Luthers deftiger Sprache die Worte nicht gepresst werden dürfen und er die vier Bücher mitdrucken ließ und sich gelegentlich positiver über sie äußerte.

Vermutlich war der Umfang des Kanons und eine Schrift für Luther zweitrangig, wenn nur die Alleinrechtfertigung im Glauben bezeugt wird. Er weist auf die verschiedene Längen des Römerbriefes mit dem Galaterbrief, die nicht wichtig sind: entscheidend ist die Botschaft der Rechtfertigung. In der Tradition wird die Kanonizität einer neutestamentlichen Schrift oft mit der apostolischen Herkunft (Apostel oder Apostelschüler) begründet. Das literarkritische Argument, das bei den Humanisten eine gewichtige Rolle spielte, ist bei Luther von geringer Bedeutung. Entscheidend ist das Christuskriterium: «Was Christum nicht leret, ist nicht apostolisch, wens gleich Petrus und Paulus leret. Widerumb, was Christum predigt, das ist Apostolisch, wens gleich Judas, Annas, Pilatus oder Herodes thett»[14]. Die Bestimmung des Apostels besteht darin, Christum zu predigen. Der Apostelbegriff wird daher - in der Tendenz - weniger historisch - personal als vielmehr dogmatisch definiert, d.h. nicht die Person, sondern die wahre Lehre (= die Verkündigung vom Sterben und Auferstehen Jesu Christi) entscheidet über die Qualifikation des echten Apostels. Weil der Jakobusbrief Christum nicht treibt, kann Luther zweifeln, ob der Verfasser Apostel ist. Es stellt sich also keine Verfasserfrage im literarkritischen Sinn. Die Schrift begründet sich selbst, wie eine gute Ware sich selbst empfiehlt. Luther spricht daher von der *Claritas scripturae*.

Das Konzil von Trient hat gegen den Kanonwirrwar, der seit der Reformation entstanden ist, eine lehramtliche Festlegung des Kanons getroffen (vgl. DH 1502ff). Er deckt sich inhaltlich mit dem *Decretum pro Jacobitis* des Konzils von Ferrara – Florenz; die deuterokanonischen Schriften sind inspiriert. Damit wird inhaltlich die Kanonliste von den Päpsten Damasus und Innozenz I. wiederholt[15]. Der Kanon der

14 Ziegenaus, *Kanon*, 209.

15 Vgl. Ziegenaus, *Kanon* 203f, 132ff.

Katholischen Kirche kennt also eine lange Tradition.

Hieronymus sagt zu deuterokanonischen Schriften, dass die Kirche sie nicht zu den kanonischen Büchern zählt, «sie aber lese zur Auferbauung des Volkes, aber nicht zur Bekräftigung kirchlicher Lehren»[16]. Solche Formulierungen machten Schule. Das Tridentinum erklärt, da der eine Gott der Urheber (beider Testamente) ist, nehme es alle Bücher des Alten und des Neuen Testaments ... *cum pari pietatis affectu ac reverentia* an und verehre sie (DH 1501).

Nach Luther ließ die sog. altprotestantische Orthodoxie, die mehr systematisch dachte, die Auffassung von der Verschiedenwertigkeit der neutestamentlichen Bücher fallen - der Jakobusbrief wurde im Druck voll integriert -, nicht aber die Auffassung von der Selbstbegründung der Schrift. Diese rein dogmatische Position wurde von historischer Seite, von Joh. Sal. Semler († 1791) erschüttert. Er läutete die neuzeitliche Kanonkrise ein: Er zeigte, dass die Alte Kirche aus bestimmten Anlässen allmählich den Kanon festgelegt hat. Luthers These von der Selbstbegründung und Selbstbezeugung der Schrift lasse sich nicht halten. Bischöfe hätten nach gemeinschaftlicher Absprache entschieden, was zum Kanon gehört. Da sie nach allgemeiner protestantischer Auffassung kein unfehlbares Amtscharisma besitzen, gründet der Kanon auf der Annahme fehlbarer Menschen. Es ist nicht einzusehen, warum alle Zeiten daran gebunden bleiben sollen[17]. Wrede schrieb 1897: Wer die Autorität der Bischöfe nicht anerkennt, handelt folgerichtig, wenn er sie auch hier in Frage stellt. Wrede schlägt als Alternative die Öffnung des Kanons für alle Literatur (wohl auch gnostische und spätjüdische) bis zu den Apologeten vor[18].

Man kann sich leicht vorstellen, dass dieser Vorschlag zu einer totalen Relativierung des Glaubens führen würde. G. Ebeling[19] konstatiert: «Wenn sowohl der Umfang des Kanons als auch der Sinn der Kanonizität schlechthin außerhalb jeder Diskussion steht, so ist der Protestantismus bereits im Prinzip katholisch geworden, denn er gründet sich dann auf die Unfehlbarkeit einer frühkatholischen Lehrentscheidung»[20]. Aber muss der Kanon als verbindliche Grundlage des Glaubens und der Theologie nicht «außerhalb jeder Diskussion» stehen?

Auf dieses Dilemma hin, Übernahme des katholischen Kanonverständnisses (lehramtliche Entscheidung der Kirche!) oder Öffnung des Kanons (und damit Verzicht auf einen Kanon) scheint O. Culllmann[21] wieder Gefallen an Luther zu finden,

---

16 Vgl. *ibid*, 144.

17 Vgl. *ibid*., 239.

18 Vgl. W. Wrede, *Aufgabe und Methode der sog. Neutestamentlichen Theologie*, in G. Strecker (hrsg.), *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*, Darmstadt 1975, 81-154 (82-85).

19 Zit. nach N. Appel, *Kanon und Kirche*, Paderborn 1964, 118.

20 *Ibid*.

21 *Ibid*.

dass sich die Schrift durch ihre «innere apostolische Autorität» aufdränge. Aber wie will sich eine solche Selbstbezeugung angesichts der Pluralität der Einzelschriften und der Divergenzen unter den Exegeten plausibel machen?

Zusammenfassung

Der Kanon der Heiligen Schrift gehört zu den Grundlagen christlicher Theologie. Martin Luther weist die deuterokanonischen Schriften des Alten Testamentes zurück, weil er eine hermeneutische Fehldeutung des Eusebius von Cäsarea und des Hieronymus übernimmt, der eine Aussage des Melito von Sardes falsch interpretiert. In der Alten Kirche gehören auch die deuterokanonischen Schriften zum Bibelkanon. Wer sie ablehnt, zerstört den organischen Zusammenhang der Heilsgeschichte. Die Zurückweisung einiger Schriften des Neuen Testamentes bezeugt einen subjektivistischen Ansatz, der sich von der Tradition der Kirche trennt und die Bedeutung der Heiligen Schrift innerlich auflöst.

Abstract

The Canon of Holy Scripture belongs to the fundament of Christian theology. Martin Luther refutes the deuterocanonical books because he accepts an hermeneutic error of Eusebius and Jerome who misinterprets an observation of Melito of Sardes. In the Ancient Church, also the deuterocanonical writings belong to the Biblical Canon. Whoever refutes them, destroys the organic context of salvation history. The refusal of some writings of the New Testament manifests a subjectivist approach which separates itself from the Tradition of the Church and undermines the importance of Holy Scripture.

Il modello Lutero. A proposito dell'opera di Giacomo Moronessa (1555)

Simona Negruzzo*

Il semi-sconosciuto monaco celestino Giacomo Moronessa, se merita di essere ricordato, è per aver dato alle stampe il primo scritto anti-luterano in lingua italiana. Apparso a Venezia nel 1555 presso i fratelli Giolito, il suo trattato era stringatamente intitolato *Il modello di Martino Lutero*, contava oltre cinquecento pagine in piccolo formato e svelava, fin dal frontespizio, la posizione apologetica dell'autore attraverso un'epigrafe con il singolare adattamento di una citazione paolina: «Egli è necessario, che ci siano l'heresie, acciò che gli approvati si faccian manifesti. Prima Cor. X»[1].

Privo di originale profondità teologica, l'opera di Moronessa si colloca al cuore di quella letteratura controversistica italiana messa in luce nel suo effettivo portato solo a partire dagli anni dieci del Novecento[2], svelando molteplici sensibilità e approcci metodologici, pur nella scarsa accessibilità alle opere in lingua originale di Lutero e degli altri autori protestanti, e nella comune dipendenza da precoci modelli apologetici in lingua latina, a cominciare dagli infiammati *Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri Saxonis* di Johann Dobneck (Johann Cochlæus)[3].

* Simona Negruzzo è professore associato di Storia moderna all'Alma Mater Studiorum Università di Bologna e professore invitato di Storia della Chiesa alla Facoltà di Teologia di Lugano. I suoi interessi di ricerca comprendono la Storia delle istituzioni educative, la Storia del cristianesimo e delle confessioni cristiane. E-mail: simona.negruzzo@unibo.it.

1 G. Moronessa, *Il modello di Martino Lutero, per q. Iacopo Moronessa da Lezze monacho celestino, con la tauola di tutte le cose notabili comprese nella presente opera*, Vinegia, Appresso Gabriel Giolito de Ferrari et fratelli, 1555 (in seguito verranno indicate solo le pagine dell'opera tra parentesi). Si veda pure S. Bongi, *Annali di Gabriel Giolito de' Ferrari da Trino di Monferrato, stampatore in Venezia*, Roma 1895 (Lucca, Tip. Giusti), 478, 509.

2 Cfr. G. Eberling, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1964; H. Jedin, *Mutamenti nella interpretazione cattolica della figura di Lutero e loro limiti*, in Rivista di Storia della Chiesa in Italia 23 (1969) 361-377 e 378-383 per l'aggiornamento bibliografico di lingua italiana; C. Boyer, *Luther. Sa doctrine*, Rome 1970. Fondamentale lo studio di F. Lauchert, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, Freiburg im Breisgau 1912.

3 Cfr. J. Cochlæus, *Commentaria Ioannis Cochlæi, de actis et scriptis Martini Lutheri Saxonis*, Apud S. Victorem prope Moguntiam, Ex Officina F. Behem Typographi, 1549.

1. Iacopo Moronessa da Lezze, monacho celestino

Di Giacomo Moronessa si sa poco. I rari studiosi che di lui si sono occupati nel tempo hanno ripetuto le stesse minime informazioni, ricavate per lo più dalle sue stesse opere[4]. Anche se scarseggiano i documenti su di lui per la distruzione e dispersione di molti archivi dei Celestini, fra i quali egli professò, Ugo Paoli, che ha recensito le fonti superstiti di questa congregazione[5], offre oggi sufficiente documentazione per integrare le controverse vicende biografiche di questo monaco del XVI secolo, che fu modestissimo teologo, ma singolare interprete del clima religioso e culturale del suo tempo.

Giacomo Moronessa nacque a Lecce in un anno ignoto di inizio Cinquecento, forse intorno al 1510. Entrato fra i Celestini, fu noto come fra Giacomo da Lecce (qualcuna delle sue opere fu firmata come *Iacopo da Lezze*, qualche altra come *Iacobus de Licio*, ma in alcuni documenti compare anche come *Iacobus Alethinus* o *Alitiensis* o *de Litio*). Fra quei religiosi trovò buona formazione, presumibilmente iniziata nell'antico e poi demolito monastero leccese di Santa Croce, dove si tenevano i corsi di filosofia e teologia, e dove poi egli stesso avrebbe insegnato[6]. Conseguì il baccalaureato in teologia il 14 settembre 1535 presso il Collegio dei teologi dello Studio napoletano, all'epoca presieduto, nella qualità di decano, dal carmelitano Luigi Zanzoni. Proseguì gli studi teologici a Bologna, ospite del monastero di San Giovanni Battista, nelle cui carte viene menzionato una prima volta il 26 luglio 1537 e poi il 16 luglio 1538, quando era priore locale e provinciale fra Alessandro della Croce. A Bologna ottenne la laurea in teologia e il grado di *magister* il 27 novembre 1539; era allora decano il confratello conterraneo fra Giulio de Restoris, originario di Siponto (Manfredonia), addottoratosi solo sette mesi prima, il 12 aprile 1539 (in quella stessa città, una decina di anni dopo, nell'agosto del 1448, mentre era nella carica di abate generale, Moronessa sarebbe stato incorporato nel Collegio dei teologi durante una solenne sessione pubblica tenuta nel monastero cittadino dei Celestini, alla presenza di sei vescovi e di molti religiosi)[7].

---

4 Su Giacomo Moronessa, conosciuto anche come fra Giacomo da Lecce, cfr. A. Possevino, *Apparatus sacri ad scriptoris Veteris et Noui Testamenti*, II, Venetiis, Apud Societatem Venetam, 1606, 69; G. C. Infantino, *Lecce sacra* […]*, ove si tratta delle vere origini e fondationi di tutte le chiese*, Lecce, Appresso Pietro Micheli, 1634, 121; G. B. Tafuri, *Istoria degli scrittori nati nel Regno di Napoli*, III/2, Napoli 1752, 88-90; C. M. Riccio, *Memorie storiche degli scrittori nati nel Regno di Napoli*, Napoli 1844, 231, 407; G. Arditi, *La corografia fisica e storica della provincia di Terra d'Otranto*, Lecce 1879-1885, 275; C. Villani, *Scrittori ed artisti pugliesi antichi, moderni e contemporanei*, Trani 1904, 653-654; A. Auletta, *Un polemista antiluterano del 500: Giacomo Moronessa*, in Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica 3 (1971) 116-127.

5 Cfr. U. Paoli, *Fonti per la storia della congregazione celestina nell'Archivio Segreto Vaticano*, Cesena 2004.

6 Cfr. Tafuri, *Istoria degli scrittori*, III/2, 88-90.

7 Cfr. C. Piana, *La Facoltà teologica dell'Università di Bologna nella prima metà del Cinquecento*, in Archivum Franciscanum Historicum 62 (1969) 196-266, qui 233-235 (n. 25) e 265.

Il 10 gennaio 1546 fu eletto abate generale della congregazione celestina[8]. Però il 4 novembre 1545 già risultava «abate di S. Spirito e generale», e scriveva il necrologio del suo predecessore, fra Francesco da Sulmona, che però sarebbe morto cinquantaduenne il 29 novembre, nel corso del suo terzo abbaziato generale[9]. Resse l'ufficio di abate generale fino al 1549, quando gli subentrò l'amico e antico priore bolognese dei tempi degli studi, fra Alessandro della Croce (1549-1552).

La nomina di Moronessa non dovette essere bene accolta da alcuni monaci celestini. Almeno tre di loro, infatti, denunziati negli atti del notaio napoletano Scipione di Rago, barone di Lanciano, tentarono di avvelenarlo[10]. Il 20 maggio 1547 nel monastero di San Pietro a Maiella di Napoli, Moronessa, colpito da «gravissima infermità»[11], aveva convocato un capitolo intermedio a cui intervennero anche il visitatore generale fra Giacomo da Ortona, il procuratore generale fra Alessandro da Bologna e una decina di priori provinciali[12]. In quella occasione, furono incaricati di proteggerlo fra Giulio da Lecce, priore di San Pietro a Maiella di Napoli e provinciale di Terra di Lavoro, fra Placido da Maleo, priore di San Benedetto di Norcia e provinciale dell'Umbria, e fra Battista da Terranova, priore della SS.ma Trinità di San Severo e provinciale del contado di Molise[13].

Come lo stesso Moronessa avrebbe poi ricordato, per i disordini scoppiati in città nell'estate di quell'anno a causa del tentativo di Carlo V di introdurre nel Regno di Napoli l'Inquisizione spagnola, dovette riparare nel periferico monastero cilentano di San Giorgio a Novi Velia[14].

Nel 1554 firmava lettere da Napoli, con la qualifica di vicario generale, titolo che toccava all'ex generale per un triennio dopo la scadenza. L'anno seguente, a conclu-

---

8 Cfr. *Regesti Celestini*, a cura di L. Zanotti, V/2, L'Aquila 1996, 523.

9 Cfr. *Abbazia di Montecassino: i regesti dell'archivio*, a cura di T. Leccisotti e F. Avagliano, IV: *Fondo di S. Spirito del Morrone*, Roma 1968, n. 1189, 106; *Regesti Celestini*, V/2, 523.

10 Cfr. G. Moronessa, *Le cerimonie dei monaci Celestini, con la vita di Celestino Quinto, loro primo padre*, Bologna, Per Anselmo Giacarello, 1549, 131r. Il 14 maggio 1549 fra Marino di Salvatore da Civitella si vide ridotta la condanna per tentato omicidio di Giacomo da Lecce da dieci a otto anni, da scontare in reclusione presso il monastero di San Giacomo di Marsico (cfr. *Regesti Celestini*, VI/1, 470; Leccisotti, *I regesti*, IV, n. 1199, 110).

11 Moronessa, *Le cerimonie*, 9r (è probabile che il riferimento sia alle conseguenze del tentato avvelenamento).

12 Cfr. *ibid.*, 107v-111v.

13 Cfr. *ibid.*, 110r-v, n. 19.

14 Cfr. Moronessa, *Il modello di Martino Lutero*, 3-11. Sulle vicende napoletane del periodo cfr. M. Baldacchini, *Storia napoletana dell'anno 1547, divisa in sette libri*, pubblicata da S. Paladini, Napoli 1872; G. Del Giudice, *I tumulti del 1547 in Napoli pel Tribunale dell'Inquisizione. Processo rinvenuto nell'Archivio di Stato di Napoli*, Napoli 1893; T. Pedìo, *Napoli contro l'Inquisizione spagnola nel 1547 nella cronaca di Antonino Castaldo*, in *Scritti in memoria di Leopoldo Cassese*, a cura di A. Cestaro e P. Laveglia, I, Napoli 1971, 33-78; G. Romeo, *Una città, due inquisizioni. L'anomalia del Sant'Ufficio a Napoli nel tardo '500*, in Rivista di Storia e Letteratura Religiosa 24 (1988) 42-67; R. Pilati, *Arcana seditionis. Violenze politiche e ragioni civili. Napoli 1547-1557*, Napoli 2015.

sione del mandato di fra Pietro Capocitti *senior* da Cerchio (1552-1555), voluto come abate generale da papa Giulio III in persona, in contrasto con la prassi vigente fra i Celestini Moronessa si fece acclamare abate *per publica vota*, mentre alla prova dei *secreta suffragia* gli veniva opposto l'ex provinciale di Lombardia fra Teofilo Rota da Bergamo (1555-1558). La contrastata elezione dell'abate generale dei Celestini fu risolta da papa Paolo IV, che riconobbe fra Teofilo da Bergamo[15] e dispose il sequestro dei beni di fra Giacomo da Lecce (30 novembre 1555)[16]. Quest'ultimo, che l'anno seguente, al termine di un procedimento giudiziario, sarebbe stato condannato al remo per dieci anni, fu poi assolto dal pontefice da ogni pena e ristabilito in tutti gli onori e i diritti di voce attiva e passiva il 22 settembre 1557[17].

In seguito, destinato a Lecce, Moronessa avrebbe retto come abate il locale nuovo monastero celestino della Santa Croce, ancora in fase di completamento, a capo di una comunità di una trentina di religiosi[18].

Sembra che sia morto a Roma, in data ignota.

Nel 1547, durante l'abbaziato di Moronessa, la congregazione celestina contava oltre un migliaio di monaci, distribuiti in centoventidue monasteri, dei quali centouno in Italia, diciannove in Francia e due in ambito germanico[19].

Varie opere sono state attribuite a Giacomo Moronessa. Possevino lo dice autore di quattro scritti, sommariamente citati come *De Consolatione Crucis*; *De Cerimonijs sui Ordinis*; *De Vita Sancti Cœlestini Papæ*; *Malleum aduersus Lutheranos*. Il primo corrisponde al trattatello *De Necessitate et vtilitate crucis humanæ vitæ libellus* (Romæ, Apud Antonium Bladum impressorem Cameralem, 1556), dedicato al cardinale Carlo Carafa, nipote di Paolo IV, forse per ottenere dal papa la mitigazione della pena o, come di fatto avvenne, il perdono delle sanzione in cui era incorso. Il secondo corrisponde al testo italiano *Le cerimonie dei monaci Celestini, con la vita di Celestino Quinto, loro primo padre* (Bologna, Per Anselmo Giacarello, 1549), composto sul finire del suo abbaziato generale per definire e riformare le consuetudini liturgiche della congregazione, molte delle quali andate in desuetudine negli anni precedenti o ancora trascurate dalle comunità. Il terzo, cioè la biografia del fondatore dei Celestini, non risulta che sia mai stato edito a sé stante, ma prima in appendice al volume precedente e poi riedito all'interno di un'opera di fra Giacomo da Ortona[20]. Il quar-

15 Cfr. *Regesti Celestini*, V/2, 523-524.

16 Cfr. *Regesti Celestini*, II/1, 54.

17 Cfr. *Regesti Celestini*, II/1, 54; VI/1, 474.

18 Cfr. Infantino, *Lecce sacra*, 121; *Santa Croce a Lecce. Storia e restauri*, a cura di A. Cassiano e V. Cazzato, Galatina 1997, 75, 94, 96.

19 Cfr. Moronessa, *Le cerimonie*, 126r-128v.

20 Cfr. G. da Ortona, *Tesoro, e brieue somma delle indulgentie, e luoghi deuotissimi, e cose mirabili, che sono nella chiesa, e badia di San Stefano di Bologna*, Bologna, Per Alessandro Benaccio, 1566.

to scritto, sconosciuto ai cataloghi con quel titolo, potrebbe forse coincidere con *Il modello di Martino Lutero* del 1555, ignorato dal dotto gesuita (analoga riflessione si potrebbe fare per l'elenco fornito dal leccese Giulio Cesare Infantino, che dà all'opera il titolo di *Contra hæreses* o «volgarmente *Il Martinello*»)[21]. Giovanni Bernardino Tafuri, che cita con precisione l'opuscolo sulla croce, è invece incerto se le altre tre opere – le medesime elencate da Possevino – siano andate in stampa o siano rimaste manoscritte[22]. Per Giacomo Arditi, a fine Ottocento, Moronessa le «lasciò inedite»[23].

Secondo Infantino – l'unico a darne notizia – Moronessa avrebbe redatto anche un catalogo completo degli abati generali dei Celestini; anche in questo caso non si tratta di opera autonoma, bensì dell'elenco inserito in appendice al volume sulle cerimonie monastiche dopo il catalogo dei monasteri appartenenti alla congregazione[24]. Con certezza scrisse anche un altro testo, oggi introvabile: *Il paragone delle divine lettere*, che egli stesso cita in almeno tre passaggi del *Modello di Martino Lutero* (pp. 47, 50, 310-311), e che da quei pochi riferimenti ecclesiologici e cristologici verrebbe di immaginare come un testo teologico di carattere apologetico sorretto da ardita esegesi biblica.

2. Il trattato contro Lutero

Nel 1555 *Il modello di Martino Lutero* fu edito per i tipi di Giolito; l'anno seguente fu ristampato, ma con il frontespizio aggiornato al 1556. L'opera, oggi presente in diverse biblioteche italiane ed estere, non dovette conoscere una grande fortuna editoriale, considerando che ancora nel 1592 se ne conservavano copie nel magazzino dei Giolito[25].

Fu dedicato al «cardinale di Messina», cioè al cardinale Giovanni Andrea Mercurio, in quegli anni protettore della congregazione monastica dei Celestini, che Moronessa potrebbe aver conosciuto sia quando quegli fu arcivescovo di Siponto (Manfredonia), sia quando fu a Roma nel seguito del cardinale Giovanni del Monte, il futuro papa Giulio III, sia per ufficio negli anni del suo abbaziato generale[26]. L'insegna aral-

21 Infantino, *Lecce sacra*, 121. Camillo Minieri Riccio conosce e cita con precisione *Il modello di Martino Lutero*, che però inserisce solo in un'integrazione finale (cfr. Minieri Riccio, *Memorie storiche*, 407).

22 Cfr. Tafuri, *Istoria degli scrittori*, 90.

23 Arditi, *La corografia fisica e storica*, 275.

24 Cfr. Infantino, *Lecce sacra*, 121. Si veda Moronessa, *Le cerimonie*, 129r-131r.

25 Cfr. A. Nuovo – Ch. Coppens, *I Giolito e la stampa nell'Italia del XVI secolo*, Genève 2005, 235, nota 97.

26 Il cardinale Mercurio (Messina 1518-1561) ebbe origini oscure e modeste nella città di Messina, dove

dica di questo porporato, caratterizzata dai tre monti e dal caducèo, campeggiava nel retro del frontespizio, precedendo la lettera gratulatoria dell'autore. In questa, datata 10 febbraio 1554, Moronessa spiegava che pubblicava la sua «operina» solo perché sollecitato dalle «molte osservazioni, e preghiere di molti gentili spiriti», essendo consapevole sia che conviene privarsi della lingua piuttosto che «lasciarla favellare cosa indegna» sia che avrebbe dovuto affrontare il giudizio «del gran [cardinale] Mercurio verissimo Mecenate de i letterati, rifugio delle Muse, e consolazione de i buoni». Egli tuttavia sapeva che il cardinale si era fatto conoscere «sempre ne i publici e privati parlari […] apertissimo nemico di questa nefanda, e perniciosa setta Lutherana, alla cui destruttione l'opera dal principio al fine tutta si affatica». E da parte sua, con la penna, aveva voluto dare il suo contributo di cittadino in difesa della «patria», che era la Chiesa cattolica. Certo, non avrebbe potuto vincere la guerra da solo. Infatti da solo, e con la sua debolezza, non avrebbe potuto serrare le porte, vigilare le mura, assalire e uccidere il nemico e cancellarne il ricordo. Ma almeno avrebbe potuto dimostrare di non essere vile da rifuggire il confronto (pp. 3-10 n.n.).

A riprova delle insistenti e autorevoli pressioni ricevute per dare alle stampe la sua opera, Moronessa faceva seguire una lettera indirizzatagli il 15 febbraio 1554 da Scipione Rebiba, vescovo di Mottola e vicario generale di Napoli dal 25 maggio 1551, scelto dal cardinale Gian Pietro Carafa, che poi lo avrebbe sostituito con Giulio Pavesi[27]. Rebiba, che gli dovette fare da tramite con il cardinale Carafa, futuro papa

riuscì tuttavia a fornirsi di una buona formazione. Riparato a Roma dopo aver commesso un crimine grave, trovò occupazione come segretario presso l'arcivescovo di Siponto Giovanni Maria Ciocchi del Monte, il futuro papa Giulio III, che lo stimò e lo volle arcivescovo di Siponto dopo la rinuncia di Giovanni Riccio (1545), suo immediato successore. Divenuto pontefice del Monte, Mercurio fu prima trasferito a Messina come arcivescovo e archimandrita della città (cioè abate generale dei monasteri basiliani di Sicilia) e poi creato cardinale prete del titolo di Santa Barbara (1551), dal quale passò più tardi a quello di San Ciriaco alle Terme di Diocleziano (1553). Benché non risiedesse in sede – vi giunse solo nel 1556, trattenendosi per poco tempo –, sviluppò cattivi rapporti con le autorità locali e il viceré Juan de Vega, poi sostituito da Juan de la Cerda, duca di Medinaceli. Si fece conoscere come arrogante e mondano. Trasferitosi a Roma, passò al titolo presbiterale di San Marcello nel 1560. Partecipò ai conclavi di Marcello II, Paolo IV e Pio IV. Morì nel 1561, mentre risiedeva nel palazzo apostolico. Cfr. N. Bazzano, *s.v.*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXXIII, Roma 2009, 625-626.

27 Scipione Rebiba (San Marco d'Alunzio, 1504 - Roma, 1577), dopo avere studiato teologia e diritto a Palermo, dove abbracciò la vita ecclesiastica, passò a Roma ed entrò al servizio di Gian Pietro Carafa, che aveva conosciuto nell'ambito della giovane congregazione dei chierici regolari teatini. Nominato vescovo titolare di Amiclæ (1541), di Carafa fu vicario generale a Chieti. Quando poi quegli passò arcivescovo di Napoli, gli fu ancora vicario, trasferito alla sede pugliese di Mottola (1551). Con l'elezione a papa di Carafa, che prese il nome di Paolo IV, lasciò Napoli, nominato governatore di Roma (1555). Fu elevato alla dignità cardinalizia con il titolo di Santa Pudenziana (1555). L'anno seguente, nominato arcivescovo di Pisa, fu legato pontificio presso Carlo V e poi Filippo II. Nel 1559, con l'elezione pontificia di Pio IV, successore di papa Carafa, iniziò un periodo di disgrazia, che lo vide per qualche tempo prigioniero in Castel Sant'Angelo e privo di incarichi. Tornò a nuovi uffici e passò al titolo cardinalizio di Sant'Anastasia e Sant'Angelo in Pescheria nel 1566, quando fu eletto papa il suo amico domenicano Michele Ghislieri, che prese il nome di Pio V. Fu anche vescovo di Troia (1560) e patriarca di Costantinopoli (1565). Nel 1570 passò al titolo di Santa Maria in Trastevere e infine a quello episcopale di Al-

Paolo IV (a cui sarebbe stato *charus*, secondo la testimonianza di Possevino)[28], lodava le sue fatiche «in distruggere et in iscacciare dalle menti de gli huomini […] l'errore dell'heresie» e aveva trovato il manoscritto «non dissentiente dalla dottrina della Santa Romana Chiesa […], confondendo gli errori del pestilentioso Lutero», perciò sollecitava l'autore a darlo alle stampe con sollecitudine (pp. 11-14 n.n.).

Seguivano due sonetti. Il primo era del confratello bolognese fra Alessandro Castiglione, che elogiava lo stile letterario del trattato («alto, brieve, terso, adorno») e il fine perseguito («Poi che le triste forsennate, e sciocche / Luterane bugie dal tuo bel vero / Quivi confuse son, quivi sepolte»)[29]. Il secondo era di Ludovico Dolce, abituale frequentatore dell'officina tipografica dei Giolito e forse curatore redazionale dell'opera (p. 16 n.n.). Non è da escludere infatti che proprio a Dolce, che svolse un'intensa attività di mediazione culturale e di promozione editoriale sotto l'insegna della fenice risorgente e di altre tipografie veneziane (Manuzio, Sessa ecc.), si debba – ironia della sorte – la pubblicazione di un testo dedicato a Lutero (alla cui riforma egli guardò con interesse, tanto da attrarre di là a poco le attenzioni del Sant'Ufficio), e per giunta in lingua italiana, in linea con l'impegno di divulgazione e volgarizzamento promosso insieme all'amico Gabriele Giolito, specialmente nell'ambito della edificazione spirituale e della controversistica cattolica[30]. Qui tuttavia Dolce non manifesta ancora simpatie per gli scritti riformatori, che definisce «inchiostri empi e mendaci», confutati dal «dotto e pio scrittor», che «leva del folle error l'oscura veste», svelando ai lettori «la Veritate ignuda»[31].

L'opera si sviluppava in un proemio e tre libri, a cui seguiva a mo' di appendice *L'oratione del Duca Giovanni di Notumbria, quando fu condotto al supplitio in Inghilterra*. Si chiudeva con la *Tavola dei capitoli* e una lunga *Tavola di tutte le cose notabili*. In fondo al libro, infine, l'editore stampò il *motu proprio* con il quale Giulio III con-

---

bano (1573). Gregorio XIII lo nominò inquisitore generale (1573). Partecipò ai conclavi di Pio IV, Pio V e Gregorio XIII. Morto a Roma nel 1577, fu sepolto nella chiesa teatina di San Silvestro al Quirinale. Cfr. B. Rinaudo – S. Miracola, *Il cardinale Scipione Rebiba (1504-1577). Vita e azione pastorale di un vescovo riformatore*, Patti 2007.

28 Cfr. Possevino, *Apparatus sacri*, II, 69. Cinque titoli gli vengono attribuiti da Minieri Riccio, *Memorie storiche*, 231, 407.

29 Cfr. Moronessa, *Il modello di Martino Lutero*, 15 n.n. L'autore dei versi è presumibilmente quell'Alessandro della Croce, già priore di San Giovanni Battista di Bologna, provinciale di Romagna (1543-1545) e abate generale dei Celestini (1549-1552), con il quale Moronessa riferisce nel proemio di essersi intrattenuto nel monastero cilentano di Novi Velia (cfr. Moronessa, *Il modello di Martino Lutero*, 12). Per qualche cenno sul religioso bolognese, cfr. Paoli, *Fonti per la storia*, 509.

30 Cfr. G. Dondi, *Una famiglia di editori a mezzo il secolo XVI: i Giolito*, in Atti della Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche 102 (1967-1968) 583-709; B. Richardson, *Print Culture in Renaissance Italy. The Editor and the Vernacular Text (1470-1600)*, Cambridge 1994.

31 Sulla personalità di questo straordinario poligrafo veneziano cfr. *Per Lodovico Dolce. Miscellanea di studi*, I: *Passioni e competenze del letterato*, a cura di P. Marini e P. Procaccioli, Manziana 2016.

cedeva a Gabriele Giolito il privilegio di pubblicare in esclusiva l'opera di Moronessa per i successivi dieci anni.

3. I contenuti e le fonti dell'opera

Alla base del trattato di Giacomo Moronessa non vi sono né molte idee né schemi teologici articolati. In esso domina un pensiero centrale, che ritorna con macchinosa enfasi retorica, e cioè che, come la venuta di Cristo è stata preparata da un precursore, Giovanni Battista, così l'imminenza dell'Anticristo apocalittico è preannunziata dal suo precursore, che è Martino Lutero. E a questo argomento, peraltro già presente per accenno negli scritti del domenicano tedesco Peter Penick (Petrus Sylvius) e di fra Serafino da Fermo (Serafino Aceti de' Porti)[32], è dedicato l'intero secondo libro dell'opera, dove si mostra che il Battista, con il comportamento e le parole, avrebbe confutato centoventidue idee eretiche sopravvenute nel tempo (p. 282), catalogate in un elenco tematico numerato (pp. 184-286).

Dal lavoro dell'architetto, l'autore assume la categoria di 'modello' per indicare l'idea ispiratrice, l'archetipo, dalla cui imitazione deriva poi il prodotto finito. Così è, infatti, di Cristo, modello della Chiesa (p. 54). Analogamente per il «poco dotto architetto Satanasso» (p. 85), modello di Martin Lutero è tutta la schiera degli eretici che lo hanno preceduto: «si conchiuse che il vero modello, la istessa imagine, l'assoluto ritratto, e la particolar Idea di questo dannatissimo eresiarca sia stata la congregatione di tutti gli heretici suoi predecessori» (pp. 98-99). Con un arzigogolato gioco linguistico-matematico, Moronessa legge addirittura il nome di Lutero nelle lettere utilizzate per l'Anticristo dal libro dell'Apocalisse (pp. 323, 335)[33]. In questo vi sarebbero pure vari passaggi, quattro visioni in particolare, che preannunzierebbero direttamente la futura eresia luterana; ma in questa lettura "adattata" del testo biblico, l'autore si sottopone al giudizio della Chiesa romana (p. 337).

Lutero e la sua dottrina sono all'origine delle sofferenze attuali della Chiesa, sostiene Moronessa. Prima di lui non si rilevavano eresie: nel cielo della santa e felice Chiesa non scorreva nube d'eresia. Seppure Erasmo o qualcuno come lui avanzava

---

[32] Cfr. Serafino da Fermo [Serafino Aceti de' Porti], *Breve dichiaratione sopra l'Apocalipse de Gioani*, Venetia, Comin de Trino, 1541. Si veda pure J. K. Seidemann, *M. Petrus Sylvius, ein Dominikaner der Reformationszeit*, in Archiv für Literaturgeschichte 4 (1875) 117-153; E. Michelson, *The Pulpit and the Press in Reformation Italy*, Cambridge (Mass.)-London 2013, 114, 226.

[33] J. A. Fabricius, *Centifolium Lutheranum sive Notitia litteraria scriptorum omnis generis de B.D. Luthero ejusque vita, scriptis, et reformatione Ecclesiæ*, II, Hamburgi, Apud Conrad. Koenig et G. Richter, 1730, 510, ritiene ridicole (*lepidum est*) le considerazioni di Moronessa per ritrovare nel nome di Lutero il numero 666, con il quale nel libro dell'Apocalisse è indicato l'Anticristo.

qualche critica contro i costumi dei prelati o alcune «curiosità nella fede», era cosa da nulla «ch'appena usciva da una bocca, che si moriva, e sepelliva con lo suo autore» (p. 311). Stando tutti lontano dai veleni dell'eresia, al papa si dava liberamente ubbidienza e si riconosceva nella sede romana la madre e regina di tutte le altre Chiese (p. 312). Dappertutto si accettava il papa come pastore universale (p. 313). Dopo Lutero invece «tutto divenne confuso» (p. 316), perché furono almeno quaranta le «materie» in cui egli si discostò dalla dottrina della Chiesa: «Egli rivocò in dubbio la guerra, che noi facciam contra i Turchi, il carattere, l'assolutione, i concili, il mangiare, la confessione, la chiesa, la contrittione, il sacramento dell'altare, la gratia, la fede, l'escomunicatione, la ingiuria, il digiuno, le indulgentie, la mendacità, la fatica, la libertà, il mancamento, la messa, il merito, la donna, le nozze, l'ubedienza, l'oratione, il sacramento dell'ordine, le opere, la penitenza, il peccato, il Papa, il Pontificato Romano, i precetti, il Purgatorio, il Sacerdotio, i sacramenti, i santi, la scrittura sacra, la sodisfattione, la speranza, e la scienza, le quali materie se si annovereranno, si ritroveranno esser quaranta» (pp. 316-317).

Menzogna e contraddizione, secondo Moronessa, caratterizzano la dottrina di Lutero, essendo egli stato privato d'intelletto da Dio ed essendo il suo cuore tenebroso (pp. 384-385). L'eresia luterana tuttavia è riuscita a contagiare tutta la Germania, la «dannata patria di Martino» (p. 332). A essa invece devono reagire gli italiani non lasciandosi confondere, perché hanno il privilegio di detenere la sede romana (p. 28). Da qui l'appassionata e zelante invettiva dell'autore: «fuori, fuori d'Italia, maledette Harpie, fuori della Chiesa santa; fuori della Romana candidezza, poiché con le vostre sozze mani havete ardire d'imbrattar le laute mense della Sacra Scrittura» (p. 334). Meno male – prosegue l'autore – che, mentre in Germania Lutero fa proseliti, in Italia si vigila, specie contro i cripto-luterani. Poiché, infatti, il popolo cristiano è amante di novità, dopo Lutero hanno predicato *il Melantone, il Bucciero, il Zuinglio, il Mustero, il Farello, il Lamberto, il Pellicano et Ecolapadio* (p. 353), ma la dottrina luterana è abbracciata dappertutto da seguaci occulti, alcuni dei quali tuttavia «si vanno scoprendo, e castigando», specialmente nel Regno di Napoli, grazie allo zelo dei «cattolici ministri», specie del viceré, il cardinale Pedro Pacheco, e del vicario generale del cardinale Gian Pietro Carafa a Napoli, il vescovo di Mottola Scipione Rebiba: grazie a loro molti vengono scoperti e inviati a Roma «a barchate intiere» (p. 361).

L'impegno del riformatore tedesco è banalmente condizionato dall'ambizione di «farsi adorare per quinto vangelista, per luce nuova del mondo, per più che profeta, per miracolo dell'universo, per secondo Redentore de i mortali, per angelo del testamento, per tempio perpetuo dello Spirito Santo, e per maestro sopra tutti i maestri preteriti, presenti e futuri» (p. 292).

Tutto il volume di Moronessa è contrassegnato da giudizi pesanti su Lutero, talvolta anche volgari – «Che si può sperar da una buona arbore, se non buoni frutti? Che da una cattiva, se non cattivi? Che da un cesso, se non puzzo? Che da un pazzo,

se non solenne pazzia?» (p. 388) –, tanto più sgradevoli quanto gratuiti e acritici, benché diffusi nelle polemiche dottrinali del tempo da parte tutti: «E perché Martino Lutero […] abbracciò tutte le passate heresie, e trovonne alcune non mai pensate da suoi predecessori maestri, per questo s'ha da conchiudere, lui essere stato il più maligno, il peggiore, et il più nefando di tutti gli altri. […] la qualità e proprietà di Lutero è di esser il più scelerato, e più pertinace heretico di tutti gli heretici, et di lui non sia nato quasi peggior huomo al mondo» (pp. 92-93)[34].

Su queste poche semplici idee, sviscerate lungo molte pagine, si fonda la perorazione finale ad aborrire Lutero e la dottrina luterana: «[…] candidissimi lettori, voi dico in cui Christo vive, e vivendo spira la verità cattolica, dovete rimirare il gran caso di questo novo Lucifero, e spaventati abborrire la vita, la dottrina e la morte terribilissima sua, e star fermi nella vecchia strada de i padri nostri, non declinando a destra, né a sinistra, e voi altri, che sete alquanto affascinati del cattivo occhio dell'intelletto luterano, dovete ritornare in dietro, e specchiandovi in questo, come in un modello dell'Antichristo, rappresentando tutti i passati heretici […] il dovete fuggire, lasciarlo in tutto, et abominarlo, perciocché questo sarà il principio della salute vostra, e con gratia di Dio ottenerete pace in terra, e vita eterna in cielo, in cui ci conduchi colui, il quale è benedetto nei secoli de secoli. Amen» (p. 432).

Per trattare di Lutero e della sua dottrina, Moronessa non sembra aver bisogno di molte fonti. Gli basta la Bibbia, che cita in continuazione, in genere fuori contesto e spesso con grande fantasia e in chiave spirituale. Riporta con frequenza citazioni di Aristotele e menziona diversi filosofi greci e scrittori latini di età classica, come Dioscoride, Teofrasto, Omero, Cicerone, Virgilio, Ovidio, Seneca, Plinio, Galeno. Diverse sono le citazioni di Sant'Agostino, né manca qualche riferimenti ad altri scrittori ecclesiastici dell'antichità cristiana e del medioevo (Ignazio d'Antiochia, Girolamo, Gregorio, Ireneo, Dionigi l'Areopagita e Bernardo di Chiaravalle).

Degli intellettuali del suo tempo cita Lorenzo Valla circa lo stile della prosa giuridica dei Latini, il giurista svizzero Ulrich Zasius, che fu ammiratore di Lutero come scrittore pur restando fedele alla Chiesa romana, lo storico Raffaele Mattei, più noto come il Volterrano, e pochi altri (pp. 134-135).

Di Lutero sembra conoscere pochi scritti. Non ne cita alcuno in lingua tedesca, limitandosi a riferirsi a testi degli inizi della riforma, come il sermone sulla penitenza del 1519, l'*Adversus exsecrabilem Antichristi bullam Martinus Lutherus* del 1520 e la contemporanea lettera a Leone X (ovviamente conosciuta nella versione latina).

Benché mai citato, alla base delle informazioni biografiche che Moronessa dà di Lutero, sembrano scorgersi i testi dell'umanista tedesco Johann Dobneck, meglio noto come Johann Cochlæus, le cui obiezioni teologiche erano tuttavia profonde, tali

[34] Cfr. S. J. Barnett, *Idol Temples and Crafty Priests. The Origins of Enlightenment Anticlericalism*, Houndmills 1999, 9, 17, 117.

da imporre una risposta adeguata allo stesso riformatore[35]. Sicuramente da lui deriva l'accusa di incoerenza, per la quale Cochlæus buttava in satira le continue antinomie di pensiero di Lutero e i suoi contraddittorî comportamenti, parlando di un Lutero dalle sette teste.

Le notizie sulla morte di Lutero, che Moronessa narra con toni drammatici – ovviamente non conosce ancora la favola del suicidio, messa in circolazione solo agli inizi del XVII secolo –, sono ricavate dalla relazione in latino all'elettore di Sassonia di Justus Jonas, che fu amico della prima ora di Lutero, fu presente a Eisleben al suo capezzale e predicò al suo funerale (p. 409). Ne viene fuori il ritratto di un Lutero sfigurato dal vizio, crapulone, ribelle, empiamente attento alla vita spirituale, grossolano epicureo: «sporco di vita, brutto di costumi, volpon malitioso, e tutto ribaldo, tutto heretico, e tutto scellerato» (p. 429). «Morì finalmente ereticamente, perché quella parola ultima: *Sic Deus dilexit mundum*, benché sia delle divine voci, pur nel sporco cesso della bocca sua orribilmente spuzza di pravità heretica» (p. 431).

4. L'accoglienza tra protestanti e cattolici

Non sembra che nell'ambito italiano il trattato di Moronessa abbia riscosso particolare attenzione. Vivace ricezione gli fu invece riservata in Germania, dove Pietro Paolo Vergerio, in quel periodo in giro per la Prussia, fece conoscere la recente pubblicazione veneziana attraverso un opuscolo con pseudonimo, in cui, per superare l'ostacolo della difficoltà linguistica, tradusse in latino i passaggi più virulenti per far sapere agli intellettuali tedeschi – come recitava il titolo – cosa il papato romano pensasse dei loro principi e delle città che avevano aderito alla Riforma: per come furono selezionati i testi espungendoli dal contesto, Moronessa poteva sembrare un autore protestante[36].

Vergerio, che pure prediligeva la polemica spinta alle raffinatezze dottrinali, biasimava in primo luogo i toni del trattato edito da Giolito, da lui perciò criticato anche nelle annotazioni al *Catalogus hæreticorum*, sempre del 1556, per «acerbissimam et post natos nomine invectivam truculentissimam»[37].

---

35 Si veda, in particolare, COCHLÆUS, *Commentaria*.

36 Cfr. ATHANASIUS [P.P. Vergerio], *Vide quid papatus sentiat de illustrissimis Germaniæ principibus, ac de liberis ciuitatibus quæ Euangelio nomen dederunt. In primis quid de tota nostra doctrina & de ministris Ecclesiarum. Vix fuere vnquam scripti vlli famosi libelli atrociores & truculentiores*, [Tübingen, Ulrich Morhart] 1556. Si veda pure NUOVO – COPPENS, *I Giolito*, 235.

37 ATHANASIO [P.P. Vergerio], *Annotationes in Catalogum hæreticorum, Venetiis impressum à Gabriele Iulito de Ferrarijs. De commissione tribunalis sanctissimæ Inquisitionis Venetiarum. Autore Athanasio*, [Tübingen, Ulrich Morhart] 1556, c. B8rv (in seguito citato solo con *Vide* e l'indicazione della carta

Seguendo la pista della contrapposizione di carattere etnico-nazionalistico già battuta da Moronessa, evidenzia e contesta i pesanti giudizi da quelli espressi contro il popolo e i principi tedeschi. Non è un caso che apra la sua ampia antologia di citazioni con la perentoria condanna della Germania luterana pronunziata da Moronessa: «la Germania a' tempi nostri non sarebbe diventata di signora serva, di dotta ignorante, di valorosa vile, e di palagio imperiale stalla di porci, se non fosse stata la credenza facile, che scioccamente con dannatione d'innumerabili anime ha dato alla pravità dannata di Martino Lutero» (p. 26).

È colpito dalle inusuali, virulente e truculente invettive[38], dai diretti e volgari attacchi personali a Lutero, «stromento diabolico, vaso di dannatione, arca d'ignoranza, e scandalo notabile del mondo» (p. 290). «Che cosa è Lutero,» – si chiedeva infatti Moronessa fin dal principio – se non un'Idolo di abominatione, un manifesto infedele, un bestialissimo belial, una calignosa notte di viluppi e intrichi, una nequitia assoluta, una strada non men pernitiosa che nuova, una casa di certissima morte, uno vero spermologo, cioè di nuove parole, e leggi seminatore, et un Christiano apposticcio e novello?» (p. 77).

Disapprova la mistificante disinformazione: «per dimostrarsi esser verissimo precursor dell'Antichristo, il quale harà di favorire ogni empia e bestialissima setta per conculcar la christiana, con empito vehementissimo di rancore, con furor terribilissimo del prencipe infernale, e con stomaco più che satirico, si pose a favorire la dannata et anatematezzata setta turchesca, vietando le guerre contra di lei» (p. 294).

Contesta le falsità e le imposture dette sulla dottrina luterana, che considera espressione della falsità della stessa Chiesa romana.

Da parte cattolica, l'opera non fu accolta come l'autore si sarebbe aspettato, forse proprio per l'equivoco creato dall'opuscolo vergeriano, nel quale era stato inserito una sorta di secondo frontespizio alle affermazioni moronessiane da confutare. Infatti, due anni dopo l'apparizione del *Modello di Martino Lutero*, il nome di Giacomo Moronessa fu inserito nel primo Indice della Curia romana pubblicato per autorità di Paolo IV (1557), incluso tra gli «Hæretici damnati, cum omnibus quæcumquæ conscripserunt», cioè gli autori che si erano allontanati dalla fede cattolica in modo deliberato e di cui si condannavano tutti gli scritti, anche se non contenevano alcunché contro la religione[39]. Poiché negli elenchi dell'Inquisizione compaiono solo i cognomi

non numerata). Si veda pure J. G. SCHELHORN, *Apologia pro Pietro Paulo Vergerio, Episcopo Iustinopolitano, adversus Ioannem Casam, Archiepiscopum Beneventanum. Accedunt monumenta quædam inedita ac præter alia 4 Epistolæ memorabiles*, Ulmæ et Memmingæ, Sumptu Gaumiano, 1760, 12, 26, 373; S. CAVAZZA, *Pier Paolo Vergerio nella Prussia orientale: il* Catalogus hæreticorum *del 1556*, in *Dalla bibliografia alla storia. Studi in onore di Ugo Rozzo*, a cura di R. Gorian, Udine 2010, 51-67, specie 64, n. 49.

38 Cfr. *Vide*, c. A3v.

39 Cfr. *Index avctorvm et librorvm, qvi tamqvam hæretici, aut suspecti, aut perniciosi, ab officio S. Ro. Inquisitionis reprobantur, et in vniversa Christiana republica interdicuntur*, Romæ 1557, 26, rist. anast. in

degli autori, non è dato sapere per quale motivo Moronessa sia stato censurato. Forse perché, mentre si approntava l'Indice, l'ex abate celestino, condannato alle galere per essersi fatto acclamare abate generale dei Celestini, non era stato ancora perdonato dal papa. Ma neppure si può escludere che la sanzione sia giunta per il fantasioso metodo esegetico con cui egli maneggiava la Scrittura e fondava molte delle sue radicali e acritiche posizioni anti-luterane. Comunque nelle immediatamente successive edizioni dell'Indice del 1559 e del 1564, il nome di Moronessa è uno degli oltre duecento fra autori e titoli che non compaiono più. Ma ancora una volta non è possibile capirne il perché.

5. Conclusioni

Il lavoro di Giacomo Moronessa mostra molte fragilità, la prima delle quali è lo scarso riferimento di prima mano alle opere di Lutero, che pure è al centro di tutto il libro, ma che scrisse alcuni dei principali testi della maturità in lingua tedesca, che è da escludere fosse conosciuta dall'autore. Il pensiero di Lutero è affrontato in maniera frammentaria ed episodica, senza avvertire il bisogno di una esposizione organica, a cui far poi seguire un contraddittorio rigoroso.

Sul piano teologico si faceva cenno, sì, a questioni centrali, come la giustificazione per sola fede (pp. 308, 339), la libera interpretazione della Scrittura (p. 381), il rifiuto di taluni libri biblici (pp. 307-308), le opere buone e il purgatorio (p. 308), ma appunto solo per accenni, senza argomentazioni a sostegno o in contrario, aggiungendovi, se del caso, parole e giudizi duri, palesandosi piuttosto come opera retorica di erudizione di tinta umanistica, lasciando poco spazio all'argomentazione sistematica. Sul piano personale poi – come in vari analoghi scritti del tempo di ambedue le parti in causa –, la polemica anti-luterana si nutriva di luoghi comuni, delineando una figura a metà strada tra il dileggio e l'offesa, ancorché espressa con linguaggio da litania («stromento diabolico, vaso di dannatione, arca d'ignoranza», p. 290).

Insomma, malgrado le rette intenzioni, Giacomo Moronessa non ha reso un buon servizio alla causa cattolica con *Il modello di Martino Lutero*. Una percezione, questa, che fu dei vertici della Chiesa di allora, che subito ne misero all'Indice l'opera, ma anche di quanti, con diversa sensibilità, avvertirono gli inconvenienti che apportava al dialogo fra le parti la scelta di un nuovo linguaggio, di un diverso tipo di comunicazione, che, volendo essere semplice e 'popolare', abbandonava il confronto sulle idee e prediligeva gli attacchi personali. Mentre i teologi affrontavano il dibattito sul piano

Index de Rome, 1557, 1559, 1564. Les premiers Index romains et l'Index du Concile de Trente, par J. M. De Bujanda, avec l'assistance de R. Davignon et E. Stanek, Sherbrooke 1990.

dei contenuti e i vescovi lavoravano in concilio, a Trento – in quel periodo in pausa –, alla definizione dei profili dottrinali, non era certamente la scelta più opportuna quella di trattare il confronto confessionale con esegesi poco curata, linguaggio da bettola e aggressioni personali, come peraltro avveniva anche nella satira popolare tedesca a stampa e in certi scritti protestanti, comprese alcune sanguigne pagine dello stesso Lutero.

Riassunto

Nel saggio si illustra l'opera di Giacomo Moronessa, *Il modello di Martino Lutero*, primo trattato anti-luterano in lingua italiana (1555). Si ricostruisce innanzitutto la controversa figura dell'autore, abate della congregazione monastica dei Celestini, condannato e poi riabilitato per motivi disciplinari. Si analizza poi il volume, teso a mostrare Lutero come precursore dell'Anticristo. Dell'opera si colgono i collegamenti con la contestuale letteratura teologico-apologetica delle due parti a confronto, specie con gli scritti di Pietro Paolo Vergerio. Si evidenzia, infine, la fragilità del discorso teologico, sopraffatto da un linguaggio aggressivo che, abbandonato il confronto sulle idee, prediligeva gli attacchi personali.

Abstract

The article presents the work of Giacomo Moronessa, "The model of Martin Luther", the first anti-Lutheran treatise in Italian (1555). The author was a controversial figure, abbot of the monastic congregation of the Celestians, condemned and then rehabilitated for disciplinary motives. The volume written by him focuses on Luther as precursor of the Antichrist. The points of contact with the theological-apologetic literature in the context, at both parts, are illuminated, especially the writings of Pietro Paolo Vergerio. The theological reasoning is weak, disturbed by an aggressive language which abandoned the confrontation on the ideas and preferred personal attacks.

Senso teologico ed esortativo del simbolismo delle vesti nell'Apocalisse

Iulian Faraoanu*

Una delle caratteristiche più evidenti del libro dell'Apocalisse è la quantità impressionante dei simboli. E non solo questo, ma spicca anche la varietà della simbologia: simbolismo cromatico, aritmetico, antropologico, teriomorfo, cosmico, ecc. I simboli erano una modalità per trasmettere messaggi nella letteratura apocalittica, tuttavia Giovanni di Patmos[1] rivela la sua originalità nell'uso che ne fa.

Di fronte alla moltitudine dei simboli bisognava fare una scelta, per cui ci siamo soffermati sul simbolismo antropologico, cercando di mettere a fuoco la simbologia degli indumenti. L'intento è di sottolineare qualche idea riguardante il valore del simbolismo delle vesti nell'Apocalisse, tenendo presente il progetto dell'autore del libro, il quale desiderava esortare alla fedeltà e alla perseveranza.

Sin dall'inizio vale la pena precisare che il mondo in cui si muove Giovanni di Patmos è l'universo della Sacra Scrittura. La decodificazione dei segni e dei simboli usati dovrebbe avvenire partendo proprio dalle idee e dai concetti biblici.

1. Aspetti generali del simbolismo nell'Apocalisse

Il simbolismo è stato considerato da molti studiosi una delle principali chiavi per poter interpretare l'ultimo libro della Bibbia, un'opera che sembra spesso ermetica. Una volta chiariti alcuni misteri dei simboli usati, si può capire anche il progetto e il messaggio di Giovanni. In questa impresa, il punto di partenza dovrebbe essere

* L'Autore è professore di Esegesi presso la Facoltà Teologica Cattolica, Università "Al.I. Cuza" di Iasi (Romania). E-mail: faraoanu@yahoo.com.

1 In questo studio sarà usato il nome Giovanni di Patmos per designare l'autore dell'Apocalisse.

l'identificazione dell'origine degli elementi simbolici. Alcuni commentatori hanno affermato che l'autore avrebbe attinto ai miti o alle leggende pagane. Per esempio, il simbolismo del numero 12 in Ap 21,12-14 sarebbe ispirato ai 12 segni zodiacali[2]. Fonti dell'astrologia egiziana sono state ipotizzate anche per l'elenco delle pietre preziose in Ap 21,19-20[3]. Nonostante esistessero alcune somiglianze, pare invece che l'ispirazione provenga dall'Antico e dal Nuovo Testamento[4]. A questo punto bisogna ricordare anche la maniera assolutamente originale di utilizzare i dati della Sacra Scrittura visibile soprattutto nel loro adattamento e nella loro trasformazione[5].

Al di là della discussione sull'origine della simbologia, occorre ricercare invece le motivazioni del linguaggio simbolico. Una opinione abbastanza diffusa a livello popolare sostiene che Giovanni di Patmos avrebbe fatto ricorso ai simboli per criptare i messaggi, i quali potevano essere compresi soltanto dagli iniziati e non dai persecutori. Tuttavia, l'autore sacro dichiara che il suo libro non deve essere sigillato: «Non sigillare le parole di questa profezia!» (Ap 22,10). Difatti l'Agnello strappa uno a uno i sigilli e fa conoscere il mistero del piano di Dio nella storia (cfr. Ap 5-6). Di più, l'Apocalisse stessa è un libro di profezia (cfr. Ap 1,3-5), con parole contenenti la verità divina da proclamare pubblicamente.

La motivazione principale nell'uso dei simboli potrebbe risiedere nella ricchezza e nella qualità del linguaggio simbolico. Tale linguaggio è prima di tutto universale e si applica non solo all'episodio individuale, ma ad ogni situazione simile e ad ogni tempo. In secondo luogo, il modo di parlare simbolico è più adatto per descrivere le realtà ineffabili. Il mondo celeste e soprannaturale può essere meglio descritto tramite i simboli[6]. Infine, il simbolismo stimola il lettore ad accostarsi al simbolo per poter discernere i suoi significati. Qualche volta l'autore stesso invita il lettore a prestare attenzione (*«chi ha orecchi, ascolti»*, Ap 2,7.11.17.29) e usare l'intelligenza per comprendere il senso dei simboli.

Tra le numerose categorie simboliche, uno spazio abbastanza ampio occupa il simbolismo antropologico[7]. L'autore rivolge la sua attenzione all'uomo e lo descrive

---

2 Cfr. E. LOHMYER, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1953, 170; D. GEORGI, *Die Visionen von himmlischen Jerusalem in Apk 21 und 22*, in D. LÜHRMANN – G. STRECKER, *Kirche. Festschrift G. Bornkamm*, Tübingen 1980, 364. R. MÜLLER-FIEBERG, *Das «neue Jerusalem»- Vision für alle Herzen und Zeiten? Eine Auslegung von Offb 21,1-22,5 im Kontext alttestamentlich- frühjüdischer Tradition und literarische Rezeption*, Berlin-Wien 2003, 186.

3 Cfr. R. H. CHARLES, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, vol. II, Edinburgh 1921, 167-169. La sua teoria è stata contraddetta da T. F. GLASSON, *The Order of Jewels in Revelation 21,19-20. A Theory Eliminated*, in Journal of Theological Studies 26 (1975) 95-100.

4 Cfr. G. BIGUZZI, *Apocalisse*, Milano 2005, 360-361.363.

5 Cfr. S. MOYISE, *The Language of the Old Testament in the Apocalypse*, in Journal for the Studies of the New Testament, 76 (1999) 97-113.

6 G. BIGUZZI, *Apocalisse*, 43.

7 Insieme alla teologia, cristologica ed ecclesiologica, nell'Apocalisse esiste anche un discorso antropologico. Giovanni ha «una passione per l'uomo... lo sa guardare da vicino, lo vede e lo segue nelle sue

nelle varie situazioni della vita: il lavoro, la famiglia, la comunità. Un interesse particolare è rappresentato dalle relazioni umane e dall'aspetto sociale. In questo senso è da ricordare anche il simbolo delle vesti con cui Giovanni di Patmos vuole comunicare il suo messaggio religioso.

In conclusione, si deve ammettere che Giovanni usa il simbolo con la sua valenza surreale, perché le sue idee fanno riferimento alle realt*à spirituali e trascendenti,* ossia al piano di Dio. Il simbolismo risulta essere il linguaggio privilegiato per poter esprimere le cose del mondo celeste e divino.

2. Tre immagini del simbolo delle vesti nell'Apocalisse

Da un punto di vista generale, il vestito costituisce uno degli elementi essenziali per l'esistenza, insieme al nutrimento e alla casa (cfr. 2 Sir 29,21). Non sono allora arbitrarie le esortazioni a manifestare la sollecitudine verso i poveri offrendo loro dei vestiti (cfr. Mt 25,36). Il vestito ha la funzione di proteggere il corpo umano essendo infatti strettamente unito a questo. D'altra parte il vestito esprime lo statuto e il ruolo di una persona nelle sue azioni esterne. Gli indumenti possono essere cambiati in funzione dei vari momenti dell'esistenza: lavoro, festa, ecc. In questo caso, si nota la distinzione tra l'ambito sacro e quello profano[8], per cui alcune occasioni richiedono un certo tipo di vestito. Sempre in linea generale sono da sottolineare le connotazioni culturali acquisite dall'abbigliamento.

Nel linguaggio biblico i vestiti mettono in evidenza il ruolo sociale delle persone. Nella Scrittura qualche volta viene indicato il vestito adatto per poter presentarsi davanti a Dio. I sacerdoti devono vestire l'abito lungo e la cintura (cfr. Es 29,40). Il popolo ha il dovere di presentarsi a Dio in stato di purità, lavando le vesti (cfr. Es 19,10). Inoltre, le pagine bibliche descrivono spesso il simbolismo dell'abbigliamento. La veste potrebbe essere segno di apprezzamento e dignità: gli abiti di lino finissimo con cui è rivestito Giuseppe dal faraone (cfr. Gn 41,42); la tunica che riceve Eliakim insieme al potere (cfr. Is 22,19-21). Nelle lettere di san Paolo il senso metaforico del vestire è evidente, come si può dedurre dall'espressione «rivestitevi di Cristo» (Rm 13,14; Gal 3,27).

Esiste nel libro dell'Apocalisse una certa attenzione verso il mondo dell'abbigliamento. Ugo Vanni notava peraltro a ragione: «l'autore è molto sensibile, non tanto

caratteristiche, lo scruta nei suoi movimenti e nella sua struttura» (U. VANNI, *L'uomo nell'Apocalisse*, Roma 2008, 15-16). La sua visione antropologica è espressa anche con l'aiuto dei simboli: lo stare in piedi e lo stare seduto; il simbolismo della mano, della faccia; il valore simbolico dei vestiti; il lavoro e il culto, ecc. I vari simboli hanno una funzione parenetica e un orientamento escatologico.

8 Cfr. C. DOGLIO, *Il primogenito dei morti*, Bologna 2005, 217-218.

alla moda, ma al vestito in sé»[9]. Questo tema dei vestiti ha alla sua base due termini greci: *stolê* e *himation*[10]. La prima parola ricorre nel libro di Giovanni, cioè nell'Apocalisse, 5 volte su un totale di 9 ricorrenze[11] nel Nuovo Testamento. Uno degli elementi sorprendenti è il fatto che in tutti e cinque i casi si parla di un vestito bianco (cfr. Ap 6,11; 7,9; 7,13; 7,14; 22,14). Il secondo termine (*himation*) ricorre 7 volte nell'ultimo libro della Bibbia e viene quasi sempre accompagnato dall'attributo «bianco» (cfr. Ap 3,5; 3,18; 4,4; 16,15; 19,13; 19,16). Ambedue i termini sono usati spesso in un contesto escatologico, con riferimento alla partecipazione alla risurrezione di Cristo.

Sempre riguardo al campo dell'abbigliamento si può fare menzione del verbo *periballô* (vestire). La sua sfera semantica è abbastanza ampia. Si riferisce alla donna vestita di sole (cfr. Ap 12) oppure ai due testimoni vestiti di sacco nero, simbolo di pentimento (cfr. Ap 11)[12]. Ora bisogna scoprire i significati che l'autore dell'Apocalisse attribuisce alle immagini dei vestiti.

2.1. Il vestito del Figlio dell'uomo: Ap 1,9-20

Giovanni, l'autore del libro, si trovava sull'isola di Patmos. Nel giorno del Signore (la Pasqua o la domenica) riceve una rivelazione straordinaria: gli si manifesta un personaggio misterioso, «*uno simile a figlio di uomo*» (cfr. Dan 7). La cristofania è composta da un'audizione (cfr. vv. 10-11): una voce potente simile a un tuono, voce che nelle teofanie dell'Antico Testamento preparava l'incontro con Dio. Segue una visione (cfr. vv. 12-16) e un'audizione finale (cfr. vv. 17-20). Al centro della cristofania si trova *«uno simile a figlio di uomo». È* il Cristo Risorto, colui che appare tra i sette candelabri d'oro (cfr. 1,12), simbolo delle sette Chiese dell'Asia Minore (cfr. 1,20) probabilmente riunite per la liturgia domenicale. I candelabri sarebbero in questo caso simbolo della celebrazione liturgica, ricordando il candelabro con le sette braccia del Tempio di Gerusalemme.

Dopo la descrizione generale del personaggio, in cui l'interesse riguardava il volto, Giovanni di Patmos si orienta verso i vestiti. L'ordine della descrizione è il seguente: prima di tutto, il veggente osserva il vestito lungo (il quadro generale), poi fissa lo sguardo sulla parte superiore del corpo (il capo e gli occhi), continua con la parte inferiore (i piedi) per finire con gli elementi centrali: la voce, la mano destra e la spada

---

9 U. Vanni, *L'«homo apocalypticus»: sua struttura personale*, in G. De Gennaro (a cura di), *L'antropologia biblica*, Napoli 1981, 875.

10 Cfr. F. Danker (a cura di), *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Literature*, Chicago-London 2000, 475.946.

11 L'alto numero delle ricorrenze nell'Apocalisse indica una preferenza dell'autore per tale tema.

12 Cfr. U. Vanni, *L'uomo nell'Apocalisse*, Roma 2008, 34-35.

che esce dalla bocca[13]. L'immagine risulta essere complessa e contiene una notevole varietà di simboli[14].

Colui che è «*simile a figlio di uomo*» è rivestito di un manto lungo. I riferimenti ad un tale vestito esistono in Ez 9,2.11 («un altro uomo, vestito di lino [...] l'uomo vestito di lino») e Dan 10,5 («un uomo vestito di lino»). Il termine greco *poderes* avrebbe il senso di vestito indossato da una persona importante che ricopre una grande carica[15]. Tuttavia, molti commentatori sono d'accordo nel sostenere la tesi di un abito sacerdotale. L'autore vorrebbe far riferimento al vestito del Sommo Sacerdote (cfr. Es 28,4; 29,5). In questo caso si sottolinea la dimensione sacerdotale del personaggio della visione. Nonostante questo, non dovrebbe essere dimenticata la componente regale.

Al di là della ricerca dei riferimenti veterotestamentari, è opportuno mettere in rilievo il colore bianco, segno della risurrezione e della ricompensa nella vita futura. All'epoca del Nuovo Testamento nell'ambiente giudaico il bianco era visto come un colore liturgico, sia per i sacerdoti che per i fedeli radunati in vista della festa. Vestiti bianchi indossavano anche gli esseni di Qumran. Il bianco era diventato un colore per designare la dignità sacerdotale e la purità rituale. Inoltre era indizio della distinzione sociale e religiosa di quelli che indossavano un tale abito bianco. Questo colore, per via dell'associazione con il concetto di purezza, era in realtà il colore di Dio stesso, il puro per eccellenza.

Un altro articolo del mondo vestiario della visione è la cintura. Una fibbia d'oro era indossata nell'antichità dai re o dai nobili (cfr. 1 Mac 10,89). Una cintura d'oro rivestiva anche Aronne e il Sommo Sacerdote (nel caso dell'Apocalisse si tratta forse di un pettorale, cioè una fascia visibile a livello del petto). L'attributo principale della cintura è il materiale di cui è composto, cioè l'oro. Nella visione di Giovanni l'oro e le pietre preziose sono materiali usati per descrivere il mondo divino. Tutto quello che appartiene a questo mondo superiore viene descritto con il linguaggio degli elementi preziosi.

Gli aspetti che riguardano i vestiti dovrebbero essere integrati nella descrizione globale del personaggio, un genere denominato *Beschreibungslieder* dagli studiosi tedeschi. I capelli bianchi come lana sono simbolo di una vecchiaia piena di vigore; gli occhi simboleggiano il potere divino del giudizio e della purificazione; la voce è divina, mentre la spada che esce dalla bocca è segno di giudizio e di vittoria. Il personaggio della visione ha gli attributi divini e appartiene al mondo della trascendenza.

Nel tentativo di farne un'applicazione, ci si chiede quale sia il senso del simboli-

---

13 Cfr. G. Biguzzi, *Apocalisse*, 83.

14 Pedroli parla di colonna simbolica, un susseguirsi di simboli in progressione; cfr. L. Pedroli, *Dal fidanzamento alla nuzialità escatologica*, Assisi 2007, 63.

15 Cfr. P. Prigent, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, Roma 1985, 53.

smo dei vestiti in questo contesto. Un primo elemento da prendere in considerazione è il riferimento a Cristo, vero Dio e vero uomo nello stesso tempo. Il secondo aspetto è l'allusione al popolo di Dio: il pettorale sotto forma di cintura aveva iscritti i nomi dei capi delle dodici tribù di Israele. Di più, Colui che è «simile a figlio di uomo» userà gli attributi della descrizione nel quadro della visione per presentare se stesso nei messaggi indirizzati alle sette Chiese dell'Asia Minore. I vestiti diventeranno così strumento di comunicazione e di relazione.

2.2. L'immagine della Donna messianica: Ap 12,1-3

Ap 12,1 introduce sulla scena un segno grande, da comprendere nel contesto degli altri due segni (il drago di Ap 12,3 e i flagelli contro l'idolatria della bestia di Ap 15,1)[16]. Il segno che sta al centro della scena di Ap 12,1 è la *gynê* (donna), termine che ricorre otto volte in Ap (cfr. 12,1-17). È interessante osservare come la donna non abbia un nome (neanche il nome dei testimoni in Ap 11 era conosciuto). La *gynê* richiama il simbolismo della donna, sposa (cfr. Is 54,1-6; Ger 3,20; Ez 16,8-14) e madre (cfr. Is 49,21; 50,1; 66,7-11) nell'Antico Testamento (cfr. Is 1,8; 62,5; Ger 4,31). La donna era spesso simbolo di Israele[17] nell'Antico Testamento (cfr. Is 52,2; 54,1-6; 60,10; 62,1-5; Ger 2-3; Ez 16). Nella stessa linea, la donna dell'Apocalisse dovrebbe essere simbolo del popolo di Dio.

La descrizione della donna contiene alcune caratteristiche importanti: si presenta come un segno, è vestita di sole, ha la luna sotto i piedi e sulla testa si nota una corona di 12 stelle. Quanto all'agire, la donna combatte contro il drago.

Per quel che concerne gli elementi del vestiario, prima di tutto l'autore afferma che la donna è avvolta di sole. L'immagine è sorprendente e appartiene a un piano surreale. Il sole è la creatura del Signore, è l'astro a cui fa riferimento il libro della Genesi nel primo capitolo. Su un piano più generico, il sole è il simbolo di Dio nell'Antico Testamento, Egli è la luce. Si può allora dire che la donna è avvolta del manto della divinità e irradia il calore e la luce divina. Questo perché Dio veste la donna-popolo con il suo splendore, con ciò che Lui ha di meglio[18]. Nell'Antico Testamento, Dio che si veste della luce come di un manto (cfr. Sal 104,2) ne rivestiva anche la sua sposa. Gerusalemme, da parte sua, è invitata a rivestirsi della gloria divina (cfr. Is 52,1) o delle vesti della salvezza (cfr. Is 61,10). Guardando il contesto dell'Apocalisse, la luce che avvolge la donna è simile a quella splendente in tutta la sua forza sul volto di

16 Cfr. G. Biguzzi, *Apocalisse*, 235.

17 Cfr. B. J. Le Frois, *The Woman Clothed with the Sun (Ap 12). Individual or Collective?*, Roma 1954, 94-95; E. Lohse, *Apocalisse*, Brescia 1974, 123; R. H. Mounce, *Revelation*, Grand Rapids-Cambridge 1997, 232; G. K. Beale, *Revelation*, Grand Rapids 1999, 629.

18 Cfr. R. H. Mounce, *Revelation*, 232; U. Vanni, *Apocalisse*, 232.

Colui che è «*simile a figlio di uomo*» (cfr. Ap 1,16) e si ritroverà nella città santa (cfr. Ap 21,23; 22,5; cfr. anche Is 60,20)[19].

Il secondo elemento dell'immagine è la luna sotto i piedi. Il termine greco *selene* fa riferimento al piccolo astro che governa la notte. L'immagine della luna si ispira all'Antico Testamento, in cui essa era il riferimento per il calendario e per fissare i tempi, le stagioni e le feste (cfr. Gn 1,14.16). La sua posizione sotto i piedi indica dominio, sottomissione, signoria sui tempi e sulla storia[20]. Il popolo di Dio, pur rimanendo nella storia, è al di sopra del tempo e delle vicende della storia[21] e cammina verso il compimento dei tempi nella Gerusalemme escatologica.

L'ultimo elemento del campo del simbolismo delle vesti è la corona di dodici stelle. La corona è un tipo di diadema, segno di alta dignità. Nel contesto di Ap 12 mette in risalto il potere regale della donna.

Per quel che riguarda le stelle, una prima interpretazione di queste ultime viene avanzata sulla linea della cosmologia, come fonti di luce. Tuttavia, il pallido fulgore delle stelle nella notte è ben poco di fronte alla fortissima luce che emana il sole, di cui la donna è vestita (cfr. Ap 12,1). Un'altra via interpretativa considera l'Antico Testamento come fonte di ispirazione per la simbologia delle stelle. Secondo la promessa divina, la discendenza di Abramo doveva essere così numerosa come le stelle del cielo. Nel testo della Genesi (cfr. Gn 15,5), il numero 12 è assente e, a differenza di Ap 12, si parla di un paragone, *come* le stelle. Un parallelo più vicino ad Ap 12 è il testo di Gn 37,9-11, in cui si trova un riferimento alle dodici tribù, simboleggiate dalle stelle[22]. Tenendo presente questo parallelismo tra stelle e tribù, si può ipotizzare che in Ap 12 le dodici stelle siano un riferimento alle dodici tribù o patriarchi. Un'altra conferma viene da Ap 1,20, dove le stelle sono in relazione ai gruppi umani (le stelle sono i sette angeli delle Chiese). Questo legame delle stelle con la comunità è confermato dal numero 12 (stelle), in riferimento alle dodici tribù di Israele. Allora il 12, a cui si allude in Ap 12,1, è il numero del popolo di Dio, completo e perfetto. Questo numero è presente altrove con riferimento al popolo dell'antica e della nuova alleanza: le dodici tribù in Ap 21,12-13, i 144.000 delle dodici tribù in Ap 7,1-8 e i dodici apostoli in Ap 21,14[23]. Si tratta allora delle dodici tribù dell'Israele spirituale[24].

Ap 12 descrive la donna messianica come simbolo del popolo di Dio. Gli aspetti del suo vestiario sono la divinità di cui è circonfusa (il sole), la signoria sul tempo e

---

19 Cfr. G. Biguzzi, *Apocalisse*, 235.

20 Cfr. R. H. Mounce, *Revelation*, 232; G. Biguzzi, *Apocalisse*, 235-236.

21 Cfr. U. Vanni, *Apocalisse*, 233.

22 Cfr. J. M. Court, *Myth and History in the Book of Revelation*, London 1979, 108.

23 Cfr. R. H. Mounce, *Revelation*, 232; G. Biguzzi, *Apocalisse*, 236-237.

24 Cfr. E. Lohse, *Apocalisse*, 123; P. Prigent, *Apocalisse*, 358.367.

sulla storia (cammina sulla luna) e la rappresentazione del popolo di Dio già coronato di vittoria in cielo.

2.3. I vestiti della comunità dei fedeli: Ap 7,12-17

In Ap 7,12-17 uno dei ventiquattro presbiteri prende la parola e domanda: «Quelli che sono vestiti di bianco, chi sono e donde vengono?» La risposta non tarda a venire: questi uomini di ogni tribù, lingua, razza e nazione «sono coloro che sono passati attraverso la grande tribolazione e hanno lavato le loro vesti rendendole candide col sangue dell'Agnello». L'immagine riflette lo stato della risurrezione: essi stanno ritti (la posizione di colui che è risorto); sono in cielo, davanti al trono da cui Dio esercita il suo dominio; portano delle palme, segno di vittoria[25].

Riguardo agli aspetti del vestiario, i membri della folla innumerevole indossano abiti bianchi. L'autore non dice espressamente che tipo di veste sia, per cui si rimane nel generico. Quello che interessa però è il colore bianco, simbolo della risurrezione e della ricompensa escatologica. Il bianco indica la purità, la vittoria e l'onore che ricevono coloro che hanno perseverato nella grande tribolazione e ora si trovano in cielo.

In seguito è precisato il modo per ottenere un tale abito. Prima di tutto le vesti sono state lavate. Il lavaggio è segno di purificazione. In alcuni passaggi biblici, il lavare è segno di purità per poter avvicinarsi alle realtà sacre. In Es 19,10.14 il popolo deve lavare i vestiti in vista dell'incontro con il Signore. Nell'Apocalisse l'immagine delle vesti lavate potrebbe alludere al battesimo. Tuttavia, in primo piano c'è la relazione con l'Agnello e il suo sangue che purifica a livello spirituale e permette la partecipazione alla vita divina. Difatti nella nuova Gerusalemme celeste entreranno solo coloro che sono puri, mondi da ogni contaminazione idolatrica.

La seconda osservazione è l'azione di rendere bianche le vesti nel sangue dell'Agnello. L'esperienza ci insegna che il sangue non rende bianco. Allora, il livello su cui si situa la formulazione non è quello reale. L'autore suggerisce che la partecipazione alla gloria della risurrezione (il bianco) passa per la sofferenza e la croce (il rosso). Il sangue diventa cosi la causa e lo strumento per ottenere la vittoria e la ricompensa insieme a Cristo vincitore. La veste bianca risulta in questo modo la ricompensa della risurrezione e della vita nuova per coloro che si sono uniti alla passione di Cristo[26]. Insieme alla portata cristologica ed escatologica, si può percepire anche un significato etico del vestito nel senso della sequela fedele del Maestro.

---

25 Secondo Biguzzi, si può pensare anche al simbolismo della gioia sulla scia di alcuni testi veterotestamentari (cfr. Lev 23,40; 1 Mac 13,51); cfr. G. Biguzzi, *Apocalisse*, 181.

26 Cfr. C. Doglio, *Il primogenito dei morti*, 230-233.

3. Il senso teologico ed esortativo del simbolismo degli abiti nell'Apocalisse

3.1. Alcune osservazioni sulla funzione del vestiario

Il modo di vestire mostra l'identità della persona, rivela talora aspetti della vita etica e potrebbe dire qualcosa anche sull'appartenenza a qualche gruppo. In primo luogo, il vestito può indicare l'identità o aspetti dello statuto sociale, in particolare il ruolo o la funzione di una persona. Per esempio, il vestito lungo bianco esprime la funzione sacerdotale. Nello stesso tempo, i vestiti sono un prolungamento del corpo e una modalità con cui l'uomo si presenta all'esterno. Tramite i vestiti entra in qualche modo in contatto con il mondo. Nell'Apocalisse, i fedeli si presentano al mondo esteriore con i vestiti di lino puro, bianco e splendente (cfr. Ap 19,8). Si può allora dire che nel libro di Giovanni di Patmos, la veste non è un semplice elemento del campo vestiario che si indossa ogni giorno. Al contrario, l'abito esprime una condizione, uno stato raggiunto con la caratteristica della durabilità[27].

In secondo luogo, i vestiti si riferiscono spesso alla vita etica. In questo senso, l'abito rende un'idea dei gusti e delle preferenze di una persona; possiamo farci un'idea su una persona guardando il modo in cui veste. Nell'Apocalisse, il vestiario indica anche atteggiamenti etici. In Ap 17,4-6 il colore rosso e l'opulenza dei materiali preziosi di cui veste la grande prostituta sono segno di una vita deplorevole. La donna è responsabile di violenza e di spargimento di sangue. In Ap 19,7 le vesti di lino non sono altro che le opere giuste dei santi.

In terzo luogo, le vesti possono dire qualcosa sull'appartenenza dei protagonisti ad un certo gruppo. Nel libro dell'Apocalisse si tratta di appartenere alle forze del bene o alle forze del male. In questa linea, si può affermare che i vestiti hanno anche una dimensione relazionale. Coloro che hanno lavato le vesti nel sangue dell'Agnello, solidali nella sofferenza della tribolazione, sono ora insieme davanti al trono di Dio (cfr. Ap 7,13-14).

3.2. Il senso escatologico, ecclesiologico ed esortativo delle vesti nell'Apocalisse

Innanzitutto, si deve spendere una parola sul modo in cui l'autore costruisce le immagini simboliche. Il punto di partenza è il mondo reale. Ma Giovanni di Patmos fa un salto, facendo passare l'elemento simbolico per il mondo biblico e arrivando alla fine a un piano surreale. In effetti, i vestiti devono essere lavati per diventare

27 Cfr. L. Pedroli, *Dal fidanzamento alla nuzialità*, 63.

mondi come accade nell'esperienza comune. Il livello reale è però superato perché tali vestiti hanno bisogno di essere lavati nel sangue per diventare bianchi. La tecnica usata prevede anche la trasformazione di certe categorie simboliche.

Sempre nell'ambito delle modalità in cui viene costruito il simbolismo, si deve precisare che Giovanni si ispira al mondo simbolico dell'Antico Testamento. La sua mente e la sua immaginazione erano permeate di concetti e idee derivanti dalla Sacra Scrittura. Questo mondo biblico è peraltro condiviso con i suoi lettori. Possiamo supporre che i destinatari dello scritto conoscessero bene la Scrittura, se si tiene presente che Giovanni non indica mai il passo scritturistico citato. Va aggiunto che i temi biblici sono spesso combinati e subiscono un lavoro di rielaborazione.

Una nota peculiare del nostro autore è l'integrazione dei simboli in immagini miste e complesse. In questo senso, accanto alla presentazione del vestiario, Giovanni fornisce anche quella di vari aspetti della vita umana. Tutti questi elementi sono messi insieme e danno vita ai cosiddetti canti di descrizione (*Beschreibungslieder*).

L'ultima riflessione riguarda il senso del simbolismo delle vesti. La prima costatazione è il quadro escatologico in cui sono inseriti i testi esaminati. Quasi tutte le descrizioni provengono dallo spazio celeste del mondo dell'aldilà: colui che è «*simile a figlio di uomo*», la donna messianica collocata nel cielo, i redenti vestiti con abiti bianchi. Si può affermare allora che le vesti hanno una *connotazione escatologica*. Esse mostrano qualcosa del mondo celeste nella vita futura. Tuttavia, l'escatologia ha legami stretti con la storia. Durante il cammino storico bisogna prepararsi, lavare e rendere bianche le vesti. L'autore illustra anche le vie della preparazione: le opere conformi alla giustizia (cfr. Ap 19,6-9) e la sequela di Cristo fino al martirio.

Tutti i testi analizzati contengono un simbolismo cromatico, alludendo in genere al colore bianco. Tale colore ha pure dei legami con l'escatologia. Infatti, il bianco indica lo stato della risurrezione e la ricompensa dei redenti. Già all'inizio della sua opera l'autore ci indica che il vincitore sarà vestito con un abito bianco e il suo nome sarà iscritto nel libro della vita (cfr. Ap 3,4-5).

La seconda osservazione concerne il *senso ecclesiologico* dei vestiti. I brani presi in considerazione contengono riferimenti al popolo di Dio. Secondo Giovanni, i membri della comunità devono presentarsi davanti a Dio indossando vesti candide e pure. Il modo di vestire esprime anche l'appartenenza al gruppo di coloro che conservano la fedeltà. Inoltre, si nota come le vesti indichino pure le modalità di relazionarsi a Dio e agli altri con riferimento alla salvezza.

L'ultimo aspetto riguarda l'intenzione *parenetica*. Da una parte, Giovanni desidera mettere in guardia i cristiani di fronte ai pericoli rappresentati dalla persecuzione e dall'idolatria. In questo senso, i vestiti devono essere mantenuti in stato di purità. La purezza allude all'assenza della contaminazione con gli idoli (cfr. Ap 3,4 in cui sono menzionate le persone che non si sono macchiate le vesti). Sempre in questa

direzione, l'autore lancia un monito riguardo al pericolo del colore rosso[28], simbolo estremamente negativo.

D'altra parte, esistono esortazioni positive. Giovanni propone un'immagine attraente, cioè la nuova Gerusalemme, tutta preziosa e perfetta. Conservando la fedeltà di fronte alla tentazione dell'idolatria e rimanendo saldi davanti alla persecuzione si può ricevere la ricompensa. Gli ultimi versetti del libro mettono in luce lo stato dei redenti nella vita futura: «Beati coloro che lavano le loro vesti: avranno parte all'albero della vita e potranno entrare per le porte nella città» (Ap 22,14). Usando il simbolo dei vestiti, Giovanni ha l'intenzione di convincere i suoi destinatari a schierarsi dalla parte giusta, quella delle forze del bene guidate da Cristo. Inoltre, ciò che all'autore preme sottolineare è l'urgenza di preparare i vestiti, compiendo le opere giuste dei santi nella fedeltà, per ricevere l'abito bianco del vincitore.

4. Conclusioni

Giovanni di Patmos è un maestro nell'arte simbolica. Egli utilizza un'ampia gamma di simboli e crea delle immagini sorprendenti. Uno dei procedimenti usati dall'autore è la tecnica della combinazione. Unendo vari elementi biblici, egli ottiene immagini di una complessità unica. Anzi, costruisce un universo proprio di immagini e simboli. La stessa cosa accade nel caso del simbolismo misto, cioè l'unione tra il simbolismo antropologico e quello cromatico presente nei testi esaminati. L'autore dimostra cosi la sua originalità e il suo genio creativo.

Al di là dei procedimenti letterari o artistici, si deve rilevare la ricchezza semantica dei simboli. Anche l'abito ha la sua grande portata di significato. I vestiti dicono qualcosa sull'identità del cristiano e hanno un senso ecclesiologico; essi sono l'attributo di coloro che fanno parte della comunità dei seguaci dell'Agnello. Con il linguaggio del vestiario poi Giovanni desidera esortare a schierarsi dalla parte di Cristo rendendo bianche le vesti nel sangue dell'Agnello. Infine, tutto è orientato verso un senso e una tensione escatologici. Nella nuova Gerusalemme che scende dal cielo, i vincitori saranno vestiti con l'abito bianco, simbolo di vita felice davanti al trono di Dio e dell'Agnello.

28 Il colore rosso fuoco caratterizza soprattutto il drago (cfr. Ap 12,3).

Riassunto

Il simbolismo è onnipresente nell'Apocalisse e costituisce un'importante chiave ermeneutica. Partendo da questo quadro generale, il presente studio cerca di individuare la portata teologica ed esortativa del simbolismo delle vesti. L'analisi di alcuni testi (cfr. Ap 1,12-20; 12,1-3; 7,12-17) rivela diversi aspetti del simbolismo antropologico e cromatico, che si intrecciano per creare delle immagini bibliche complesse. L'esame dei testi condurrà verso riflessioni riguardanti il significato escatologico, ecclesiologico ed esortativo della categoria simbolica del vestiario. Oltre a tutto questo, si deve rilevare l'intenzione parenetica: il simbolismo antropologico è un mezzo per esortare i cristiani a schierarsi dalla parte di Cristo per essere vincitori e ricevere la ricompensa escatologica.

Abstract

The omnipresent symbolism in Revelation is a very important hermeneutical key in order to understand the message of the book. Having as starting point this general idea, our study aims to present some aspects of the theological and parenetical sense of human clothing symbolism. The analysis of three texts (Revelation 1:12-20; 12:1-3; 7:12-17) reveals various features of the anthropological and chromatic symbolism joined by the author in order to create complex biblical images. The last step highlights the eschatological, ecclesiological and exhortative significance of the clothing symbolism. Overall, we have to outline John's exhortations: the anthropological symbolism is a way to call the Christians to fidelity and to stay together with Christ. This is the way to receive the eschatological reward.

Vocazione e missione del laico oggi

Ettore Malnati*

Introduzione

Trattare oggi il tema del laicato, a oltre cinquant'anni dalla conclusione del Concilio Vaticano II, dopo la costituzione *Lumen Gentium*, il decreto *Apostolicam Actuositatem*, l'esortazione di Paolo VI *Evangelii Nuntiandi*, quella di Giovanni Paolo II *Christifideles laici* e quella di Papa Francesco *Evangelii Gaudium*, è una significativa opportunità.

Già alcuni teologi della *Nouvelle Théologie* come Congar[1], laici come Guitton[2], altri teologi come Philips[3] e lo stesso magistero pontificio con Pio XI[4], avevano posto l'attenzione sulla necessità, da parte dei Pastori, di far crescere e maturare la consapevolezza del fedele-cristiano laico circa la sua vocazione e la sua missione.

Il periodo pre-conciliare poneva l'impegno associativo o personale dei laici nell'azione accanto o per conto dei Pastori. Fu un periodo importante quello pre-conciliare, dove si ebbe una grande stagione di formazione e di impegno a favore del laicato per una Chiesa viva *ab intra* e *ab extra,* soprattutto con l'Azione Cattolica, che seppe associare ed impegnare nelle varie fasce di età e delle diverse categorie un vero stuolo di uomini, donne, ragazzi e giovani impegnati nell'apostolato in un momento storico bisognoso di una militanza organizzata ed efficace.

* Docente di teologia sistematica presso il Seminario Interdiocesano di Gorizia-Trieste-Udine e presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Trieste e di Udine. Parroco di Nostra Signora della Provvidenza e di Sion. Vicario per il Laicato e la Cultura nella diocesi di Trieste. E-mail: sioncom@tiscalinet.it.

1 Y. Congar, *Per una teologia del laicato*, Brescia 1967.

2 J. Guitton, *I laici nella Chiesa da Newman al Vaticano II*, Milano 1964.

3 G. Philips, *I laici nella Chiesa*, Milano 1956.

4 Pio XI, *Lett. enc. Miserentissimus Redemptor,* in AAS 20 (1928) 171 s.

Per il mondo del lavoro vi furono le ACLI, per gli universitari la FUCI, non venne trascurato l'impegno formativo e aggregativo per i maestri, i medici, gli infermieri. Pio XII pensò con la *Provida Mater Ecclesiae* (1947) ad una consacrazione per il laicato. In quella stagione di attenzione per il laicato in Italia sorse l'Università Cattolica del Sacro Cuore che, oltre alla figura di P. Gemelli, diede laici e laiche di grande amore per l'evangelizzazione della cultura, come Armida Barelli e il prof. Giuseppe Lazzati, impegnati soprattutto in una vita interiore, dove il primato di Dio era evidente con una ricaduta sulla presenza dei valori del cattolicesimo, per una nuova città dell'uomo segnata dalla libertà e dal dialogo.

Accanto a questo nucleo sorsero tante altre realtà di impegno caritativo, culturale ed ecclesiale come la stagione dei congressi che, sia in Germania con il vescovo Kettler che in Italia con il laico Toniolo, portarono nella società e soprattutto nel mondo del lavoro i principi e i valori della dottrina sociale, grazie alla *Rerum Novarum* di Leone XIII e la *Quadragesimo Anno* di Pio XI. Stagione quella in cui il Magistero poteva contare su un impegno fattivo del laicato, quale suo avamposto operativo nella realtà del mondo del lavoro e della vita sociale e culturale.

La ragione interiore e teologica di questa presa di coscienza, per una presenza fattiva dei fedeli cristiani laici in collaborazione stretta e diretta con i Pastori, come fu per l'Azione Cattolica, poggiava sulla diaconia cristica che, nello stile dell'incarnazione, si poneva nella storia quale lievito evangelico nella e per la società. Il laicato cattolico nella dimensione pre-conciliare aveva bisogno di un preciso mandato da parte dei Pastori e la sua vocazione o natura poggiava proprio sul mandato gerarchico, sia direttamente che mediante associazioni, sorte proprio per essere a disposizione dei sacri Pastori, per un impegno nella Chiesa e nella società.

Immediatamente a ridosso del Concilio, con i teologi M.-D. Chenu e Y. Congar, viene colta l'intuizione di una teologia del laicato che pone la distinzione tra il sacerdozio ministeriale, visto come edificazione della comunità ecclesiale, e il sacerdozio comune dei fedeli come testimonianza battesimale nell'oblazione delle gioie e delle lacrime della città terrena che il battezzato, con la sua fede operosa, offre a Dio. Da questa teologia della diaconia cristica, pur nella distinzione ontologica dei "due sacerdozi", si fa strada la necessità di guardare al fedele-cristiano laico come a colui che, non per mandato ecclesiastico e non in contrapposizione ai Pastori, ma in virtù della sua incorporazione a Cristo nel battesimo, ha la sua vocazione e missione di realizzare nel suo vissuto i tre *munera Christi*: sacerdotale, regale e profetico.

Il Concilio Vaticano II già nella sua fase anti-preparatoria il 5 giugno 1960 con il motu proprio di Giovanni XXIII *Superno Dei Nutu*[5] si occupa dei laici e del loro apostolato. Verrà preparato uno schema per i Padri molto articolato composto da otto aree. Tale schema, suddiviso in quattro fascicoli, venne inviato ai Vescovi tra l'estate e l'autunno del 1963. Questo, dopo l'enciclica *Ecclesiam Suam* di Paolo VI succeduto

[5] E. Malnati, *L'avventura del Concilio Vaticano II*, Roma 2015, 197-199.

a Giovanni XXIII nel giugno 1963, verrà ridotto in un solo fascicolo per un decreto *ad hoc,* mentre le altre parti saranno inserite in diversi documenti del Concilio, come la *Lumen Gentium* e la *Gaudium et Spes*. Nel frattempo Paolo VI nominerà come periti «uomini e donne del laicato cattolico delle principali associazioni presenti in tutto il mondo»[6]. Lo schema definitivo sarà discusso in aula dal 6 al 13ottobre 1964 e risulterà suddiviso in 6 capitoli con 33 paragrafi. Nell'ultima sessione conciliare nell'autunno del 1965, dopo 22 votazioni, sarà approvato il decreto sull'apostolato dei laici: *Apostolicam Actuositatem*.

Ma come accennavo più sopra, il tema del laicato viene inserito e trattato nelle due costituzioni che sono il cuore del Concilio: *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes* e l'altro materiale dello schema anti-preparatorio verrà inviato alla commissione per la revisione del Codice di Diritto canonico, che concluderà i lavori sotto il pontificato di Giovanni Paolo II con la costituzione apostolica *Sacrae Disciplinae Leges* del 25 gennaio 1983.

Il libro II del nuovo Codice trattando del Popolo di Dio dedica la parte prima appunto ai *christifideles*, cioè ai fedeli-laici. Dal Concilio Vaticano II in poi, nei vari documenti del Magistero sino alla *Evangelii Gaudium* di Papa Francesco, noi possiamo cogliere la portata teologica della vocazione e della missione dei fedeli laici nella Chiesa e nel mondo, che deve essere colta nella sua pregnanza dai battezzati che sentono di storicizzare nel proprio stato di vita e nei loro ambiti il mandato cristico: «Andate e fate discepoli tutti i popoli» (Mt 28,19).

1. Vocazione del fedele-laico

La vocazione del cristiano-laico ha le sue radici nella dimensione ontologico-dinamica del battesimo che sacramentalmente libera il catecumeno dalla colpa originale – presente in ogni persona – in virtù dell'opera redentrice del Verbo incarnato, e lo incorpora a Cristo nel suo mistero salvifico di morte e di risurrezione. Tale incorporazione sacramentale fa del battezzato un figlio di Dio nel Figlio unigenito e lo innesta nel Corpo mistico di Cristo che è la Chiesa. Tale incorporazione sacramentale richiede nel battezzato un cammino di consapevolezza e di grazia affinché, come dice il Concilio Vaticano II: «I discepoli di Cristo, chiamati da Dio e giustificati in Cristo Gesù, non secondo le loro opere, ma secondo il disegno e la grazia di Lui, nel battesimo della fede sono stati fatti veramente figli di Dio e compartecipi della natura divina e perciò realmente santi, devono però con l'aiuto di Dio, mantenere e perfezionare la santità che hanno ricevuto»[7].

---

6 *Ibid.*, 198.

7 Concilio Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen Gentium*, n. 40.

Lo stupore e la responsabilità del dono accolto con il battesimo, di vivere cioè in comunione con Cristo e di testimoniarne "l'esempio" sia presso i fratelli di fede, che nella realtà del *saeculum*, ovviamente non può né essere affidata alla sola buona volontà del battezzato, né ad una tensione perfezionistica fai da te. La volontà ha bisogno di essere corroborata dalla grazia; il soggetto deve avvalersi della maternità educante della Chiesa, che la espleta con un concreto accompagnamento orientato ad una evangelizzazione che non può prescindere dalla conversione alla vita in Cristo con Cristo e per Cristo, attraverso «l'ascolto degli apostoli, la preghiera, l'eucarestia e la comunione fraterna» (At 2,42). «In ogni battezzato, dal primo all'ultimo, opera la forza santificatrice dello Spirito che spinge ad evangelizzare»[8]. Questa identità e tensione è chiamata dal Concilio «vocazione alla santità» ed è doverosamente offerta a tutti i battezzati, non solo alle persone che scelgono una vita contrassegnata dalla pratica dei consigli evangelici.

Così infatti il Concilio si esprime: «Tutti i fedeli sono invitati e tenuti a perseguire la santità e la perfezione del proprio stato»[9]. Oltre a questa vocazione, che implica da parte di ogni battezzato di fare propria quella attenzione che san Giovanni Paolo II nella *Novo Millennio Ineunte* chiama «pedagogia della santità»[10], per il fedele-laico vi è una vocazione specifica che deve contrassegnare la sua presenza – come dice Papa Francesco – di Chiesa in uscita[11], capace di essere nel mondo quale lievito di speranza, senza lasciarsi sedurre da una mondanità spirituale[12].

Così si esprimeva Paolo VI circa la vocazione specifica dei fedeli laici: «I laici che la loro vocazione specifica pone in mezzo al mondo e alla guida dei più svariati compiti temporali, devono esercitare con ciò stesso una forma singolare di evangelizzazione. Il loro compito primario e immediato non è l'istituzione e lo sviluppo della comunità ecclesiale – che è il ruolo specifico dei Pastori – ma la messa in atto di tutte le possibilità cristiane ed evangeliche nascoste, ma già presenti e operanti nella realtà del mondo. Il campo proprio della loro attività evangelizzatrice è il mondo vasto e complicato della politica, della realtà sociale, dell'economia; così pure della cultura, delle scienze e delle arti, della vita internazionale, degli strumenti di comunicazione sociale; e anche di altre realtà particolarmente aperte all'evangelizzazione, quali l'amore, la famiglia, l'educazione dei bambini e degli adolescenti, il lavoro professionale, la sofferenza»[13].

8 Francesco, Esort. ap. *Evangelii Gaudium*, n. 119.

9 Concilio Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen Gentium*, n. 42.

10 Giovanni Paolo II, Lett. ap. *Novo Millennio Ineunte*, n. 31.

11 Francesco, Esort. ap. *Evangelii Gaudium*, n. 20.

12 *Ibid.*, n. 93.

13 Paolo VI, Esort. ap. *Evangelii Nuntiandi*, n. 70.

Da quanto abbiamo richiamato, la vocazione del fedele-laico porta con sé una duplice tensione. La prima ed essenziale ce la indica l'apostolo Paolo: «Non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me» (Gal 2,20) che è orientata ad una conversione personale e radicale del battezzato, che origina la seconda tensione, che è quella della profezia cristiana nel mondo.

Valorizzare il dono ricevuto di essere una unica cosa con Cristo, anzi direbbe sant'Agostino di essere, grazie al battesimo, Cristo[14], comporta un doveroso impegno di vita interiore, che ogni giorno deve vedere il credente impegnato alla ricerca del volto del suo Signore[15] nel proprio vissuto.

Tutto questo non certo per attuare il perfezionismo stoico, ma perché l'incorporazione sacramentale a Cristo si espleti nella mente, nel cuore e nelle opere del battezzato e doni al suo vissuto quella credibilità evangelica dove l'obiettivo è che la realtà e le persone con le quali viene consumata l'esistenza «vedendo le vostre opere rendano gloria al Padre vostro che è nei cieli» (Mt 5,16).

La primaria vocazione alla santità comporta dunque un precipuo impegno-dovere di coerenza verso il dono ricevuto gratuitamente e accolto nello stupore di un atto di amore del Padre, che ha «sacrificato il Figlio per redimere il servo»[16].

Il fedele-laico non può ignorare questi richiami dell'Apostolo: «[Il Padre] ci ha scelti prima della creazione del mondo per essere santi e immacolati di fronte a lui nella carità» (Ef 1,4) e ci indica anche ciò che dobbiamo acquisire per entrare in questa pedagogia della grazia: «Rivestitevi di sentimenti di tenerezza, di bontà, di umiltà, di mansuetudine e di magnanimità» (Col 3,12). «Questa è la volontà di Dio, la vostra santificazione» (1 Ts 4,3).

Il Concilio Vaticano II, proponendo e sottolineando a tutti i discepoli di Cristo questa vocazione, offre una pista ben delineata e sicura già sperimentata da tanti uomini e donne che hanno scelto di trafficare il talento della fede non nascondendolo, ma facendolo fruttificare (cfr. Mt 25,15-28). Per usare una espressione di Benedetto XVI, bisogna essere buoni operai della vigna del Signore, cioè rimuovere dalla vita personale e dalla comunità ecclesiale «la mondanità spirituale che si nasconde dietro apparenze di religiosità e persino di amore alla Chiesa [che] consiste nel cercare, al posto della gloria di Dio, la gloria umana e il benessere personale. È quello che il Signore rimprovera ai Farisei: "E come potete credere, voi che ricevete gloria gli uni dagli altri e non cercate la gloria che viene da Dio?" (Gv 5,44). Si tratta di un modo sottile di cercare "i propri interessi, non quelli di Cristo" (Fil 2,21)»[17]. «Chi è caduto in questa mondanità guarda dall'alto e da lontano, rifiuta la profezia dei fratelli,

14 Agostino, *In Io. Tract.* 21, 8, in PL 35, 1568.

15 Sal 27 [26],8.

16 Preconio pasquale della liturgia latina di rito romano.

17 Francesco, Esort. ap. *Evangelii Gaudium*, n. 93.

squalifica chi gli pone domande, fa risaltare continuamente gli errori degli altri ed è ossessionato dall'apparenza. Ha ripiegato il riferimento del cuore all'orizzonte chiuso della sua immanenza e dei suoi interessi e, come conseguenza di ciò, non impara dai propri peccati né è autenticamente aperto al perdono. È una tremenda corruzione con apparenza di bene»[18].

Prima di intraprendere una concreta pedagogia della santità è doveroso che ogni battezzato si esamini se vi è questo in lui/lei o nella comunità o movimento o associazione dove vive il suo impegno cristiano. Ciò deve avvenire ovviamente attraverso un serio accompagnamento spirituale che non sia però autoreferenziale, ma in sinergia con la Chiesa particolare. Se giustamente i movimenti ecclesiali sono doni dello Spirito, ma lo sono in quanto in comunione e per la comunione vera con la Chiesa e riconoscendosi in essa nella crescita della fede e nel servizio all'evangelizzazione secondo il proprio carisma. Un progetto di santità vero comporta una duplice comunione, quella con Cristo mediante il primato della grazia[19] intrisa di preghiera personale e comunitaria e di vita sacramentale, e quella con la Chiesa nella duttilità al Magistero per una efficace comunione che edifichi veramente quella dimensione di duttilità cristica, che in tutto cerca la volontà del Padre, anche nel progetto che lo porta alla croce.

La santità per il fedele-laico non sta nell'isolarsi o nel "blindarsi", quasi fosse servizio esclusivo per la spiritualità di un movimento o associazione, ma nel porre il suo talento in rete nella comunità ecclesiale, inserendosi in quella pedagogia pastorale che la Chiesa particolare incarna quale dinamica evangelizzatrice nel contesto socioculturale in cui è posta. Senza una spiritualità di comunione con la Chiesa particolare, il fedele-laico rischia di lasciarsi ammaliare dalla mondanità spirituale da cui ci mette in guardia Papa Francesco, dove tutto sembra a posto in modo autoreferenziale.

La vocazione alla santità del fedele-cristiano-laico non può prescindere dalla mediazione, *ad essentiam*, della comunità ecclesiale, cioè della Chiesa particolare con il suo Vescovo, i presbiteri, i diaconi, i catechisti e l'intero popolo di Dio, con le sue fatiche e le sue generosità.

Estraniarsi dalla Chiesa particolare per una laicità di nicchia, significa non cogliere lo stile evangelico degli ultimi e quello della ecclesiologia del popolo di Dio e corpo mistico di Cristo, dove il ministero dei successori degli apostoli è espletato in nome di «Cristo maestro, pastore e pontefice»[20], a beneficio di ogni carisma.

Uno dei tre *munera* del ministero o diaconia[21] episcopale è proprio quello di santi-

---

18 *Ibid.*, n. 97.

19 Giovanni Paolo II, Lett. ap. *Novo Millennio Ineunte*, n. 38.

20 Cipriano, *Epist.* 63, 14, in PL 4, 386.

21 Concilio Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen Gentium*, n. 24.

ficare[22], assieme a quello di insegnare[23] e di governare[24]. Senza dunque la comunione *affective ac effective* la vocazione alla santità anche per il fedele-laico è compromessa. Infatti – dice il Vaticano II – «i Vescovi con la preghiera e il lavoro per il popolo, in varie forme effondono abbondantemente la pienezza della santità di Cristo, con il ministero della parola annunciano la forza di Dio per la salvezza dei credenti (cfr. Rm 1,16), e con i sacramenti… santificano i fedeli»[25].

Ecco allora che la comune vocazione alla santità implica una comunione concreta con coloro che Cristo ha scelto ad essere custodi di quella ministerialità, che è garanzia di attenzione cristica per l'edificazione del Popolo di Dio, che ha, quale presenza tonificante, l'azione dello Spirito, che Cristo, con il Padre, hanno inviato agli apostoli nel giorno di Pentecoste.

La comunione con il Vescovo è uno dei fattori primari di legittimità di un cammino che orienti alla comunione con Cristo, fonte di santità e grazia. Non è l'efficienza quasi aziendale di una associazione o movimento che dà valore all'evangelizzazione e alla Comunità ecclesiale, bensì la ricerca costante e concreta alla luce della Parola di Dio di realizzare quello stile di comunione proprio del mistero delle tre divine Persone, che nelle loro processioni e relazioni nell'unica natura divina, pur ponendosi in tensione propria di ciascuna Persona divina (paternità, filiazione e dono) non sminuiscono nell'identità e non alterano le relazioni trinitarie. Il Padre è tale perché genera, il Figlio è tale perché è generato e lo Spirito è identità donata e personalizzata di questa paternità e filiazione. Se dunque questo deve essere, per analogia, significato tra i discepoli di Cristo, è da riconoscere in senso teologale la diversità dei ministeri, dei carismi e delle vocazioni che si renderanno graditi a Dio e utili all'evangelizzazione, se questa teologale comunione verticale ed orizzontale diverrà motivo di grazia e non di rivendicazione. Fondamento a ciò sta la duttilità del Verbo indicata dall'inno pre-paolino: «Umiliò se stesso sino alla morte di croce. Per questo Dio lo esaltò e gli donò il nome che è al di sopra di ogni altro nome» (Fil 2, 8-9).

La *kenosi* del Verbo è la vera fonte di quella santità che non è perfezione stoica, ma alterità salvifica in quella carità cristica, che ha offerto redenzione e grazia, donando tutto di sé in comunione con la volontà del Padre *usque ad mortem, mortem autem crucis* (Fil 2,8).

Questo si attende la storia dai discepoli di Cristo, di questo ha bisogno la società secolarizzata da parte dei *christifideles*: che sappiano cioè essere presenza di quella alterità, cioè santità, dove il primato di Dio porta all'impegno di carità spirituale e

[22] *Ibid.*, n. 26.

[23] *Ibid.*, n. 25.

[24] *Ibid.*, n. 27.

[25] *Ibid.*, n. 26.

materiale verso ogni persona. Ciò ha le sue radici nel comando del Risorto: *Ite et docete omnes* (Mt 28,19).

Sì, Dio chiama, ha chiamato ed inserito con il Battesimo ogni credente quale tralcio unito alla vite, che è Cristo. Questo tralcio però deve fruttificare e lo farà se rimarrà unito alla vite (cfr. Gv 15,5).

L'esortazione apostolica *Christifideles Laici*, frutto del Sinodo sul laicato, chiede al fedele laico di porsi in ogni stagione della vita, sia esso uomo o donna, giovane o anziano, di responsabilizzarsi nei confronti di questa sua vocazione e di saper discernere «in momenti particolarmente significativi e decisivi» ciò che Dio vuole per ciascuno di loro. «Non si tratta… solo di sapere quello che Dio vuole… occorre fare quello che Dio vuole… E per agire in fedeltà alla volontà di Dio, occorre essere *capaci* e rendersi sempre più capaci. Certo con la grazia di Dio, che non manca mai… Questo il compito meraviglioso ed impegnativo che attende tutti i fedeli laici… Conoscere sempre più le ricchezze della fede e del Battesimo e viverle in crescente pienezza»[26].

2. Missione del fedele-laico nel mondo

La missione specifica dei *christifideles* è quella di esercitare la vocazione all'apostolato «per il bene degli uomini e a edificazione della Chiesa, sia nella Chiesa stessa che nel mondo, con la libertà dello Spirito Santo, il quale spira dove vuole»[27] e in particolare il loro campo è quello di «evangelizzare e santificare gli uomini animando e perfezionando con spirito evangelico l'ordine temporale»[28]. Il fondamento sul quale poggia anche la missione del fedele-laico all'apostolato è il sacerdozio comune, ontologicamente altro dal sacerdozio ministeriale, che il battesimo gli conferisce rendendolo partecipe di quello di Cristo[29].

In questi due ambiti, Chiesa e mondo, il fedele-laico personalmente o comunitariamente deve essere colui/colei che si prende cura della fragilità[30] materiale e spirituale presente nel vissuto odierno, al fine di offrire quella attenzione di eguaglianza che emerge dal Vangelo e dallo stile di Cristo. Senza titubanza Papa Francesco sottolinea che «tutti [noi] cristiani siamo chiamati a prenderci cura della fragilità del

---

26 Giovanni Paolo II, Esort. ap. *Christifideles laici*, n. 58.

27 Concilio Vaticano II, Decr. *Apostolicam Actuositatem*, n. 3.

28 *Ibid.*, n. 2.

29 Concilio Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen Gentium*, nn. 10; 34.

30 Francesco, Esort. ap. *Evangelii Gaudium*, nn. 209-216.

popolo e del mondo in cui viviamo»[31]. Ovviamente non certo con i criteri filantropici bensì con quelli evangelici della carità e della verità.

Il luogo dove il fedele-laico deve svolgere la sua missione è il mondo e la comunità ecclesiale; il destinatario è la *persona umana* nella dimensione del suo essere e del suo vivere come uomo e donna e come credente. È dunque la dignità della persona che va tutelata e promossa, soprattutto oggi dove una certa legalità, ammantata di emancipazione libertaria, penalizza sia il diritto alla vita del nascituro, sia la valorialità di genere che nella sua distinzione di "maschio e femmina" è la criterialità naturale ed unica nella dimensione sponsale e sociale.

Per il fedele-laico «il determinarsi a favore della promozione della dignità della persona umana è una esigenza teologica, cioè connessa con la sua fede da accogliere e testimoniare e non solo quindi una scelta di solidarietà»[32].

Questa dignità della persona va tutelata e promossa perché ha le sue radici nell'antropologia giudaico-cristiana stigmatizzata nel libro della Genesi dove l'uomo e la donna vengono presentati come «immagine e somiglianza di Dio» (Gn 1,27) e posti all'apice della responsabilità nell'opera di Dio (Gn 1,28). Questo richiamo genesiaco per un credente è la prima fonte della dignità di ogni persona umana. Prescindere da ciò significherebbe misconoscere tutto lo sforzo che la Chiesa, soprattutto nel recente passato e nel presente, dalla *Rerum Novarum* di Leone XIII alla *Pacem in Terris* di Giovanni XXIII, dalla *Populorum Progressio* di Paolo VI alla *Centesimus Annus* di Giovanni Paolo II, dalla *Caritas in Veritate* di Benedetto XVI alla *Evangelii Gaudium* di Francesco, ha compiuto per ribadire la necessità di «riscoprire e far riscoprire la dignità inviolabile di ogni persona umana… quale bene prezioso che l'uomo possiede, grazie al quale trascende in valore tutto il mondo materiale… La dignità personale che costituisce il fondamento dell'eguaglianza di tutti gli uomini tra loro… è proprietà indistruttibile di ogni essere umano. È fondamentale avvertire tutta la forza dirompente di questa affermazione che si basa sull'unicità e irripetibilità di ogni persona»[33].

Giovanni Paolo II nella *Christifideles laici* indicava alla Chiesa tutta e ad ogni cattolico l'importanza di «riscoprire e far riscoprire la dignità inviolabile di ogni persona umana [intesa quale] compito essenziale, anzi, in un certo senso, il compito centrale e unificante del servizio che la Chiesa e, in essa, i fedeli laici sono chiamati a rendere alla famiglia degli uomini. Tra tutte le creature terrene, solo l'uomo è «persona», soggetto cosciente e libero e, proprio per questo, «centro e vertice» di tutto quanto esiste sulla terra. La dignità personale è il bene più prezioso che l'uomo possiede, grazie al quale egli trascende in valore tutto il mondo materiale… In forza della sua dignità personale l'essere umano è sempre un valore in sé e per sé, e come tale esige d'essere

31 *Ibid.*, n. 216.

32 E. Malnati, *Teologia del laicato*, Lugano 2005, 87.

33 Giovanni Paolo II, Esort. ap. *Christifideles laici*, n. 37.

considerato e trattato, mai invece può essere considerato e trattato come un oggetto utilizzabile, uno strumento, una cosa»[34].

Se la prima definizione di persona la troviamo in Boezio, che pone l'accento sull'«individuo razionale», mi piace richiamare qui il concetto di persona che Mounier esprime. La sua definizione ci permette infatti di sottolineare, collegandosi con l'antropologia genesiaca, la dimensione – direbbe Ricoeur – identitaria della persona, che ha i suoi alti e bassi tanto che a volte sembra dissolversi.[35]

In tal modo si richiama l'impoverimento antropologico inferto dalla colpa originale. Così si esprime Mounier: «La persona è un essere spirituale costituito come tale da un mondo di sussistenza e indipendenza nel suo essere; essa ricava questa sussistenza dalla sua adesione a una gerarchia di valori liberamente adottati, assimilati, vissuti attraverso un impegno responsabile ed una costante conversione; essa unifica così ogni sua attività nella libertà e sviluppa per di più, a suon di atti creativi, la singolarità della sua volontà»[36].

Ricoeur, commentando questa lettura della persona fatta da Mounier, sottolinea che si possono individuare in questo concetto «la coesistenza sia di una ontologia della sussistenza, sia il riferimento ad un ordine gerarchico di valori, sia un senso acuto della singolarità e della creatività»[37].

Il fedele-laico, che ha la missione di orientare le realtà temporali secondo l'impronta del Creatore nello stile cristico del buon Samaritano, dovrebbe principalmente farsi carico di dialogare fattivamente per dare senso alla dignità della persona umana, sottolineando, attraverso la via della cultura, del diritto, dell'etica e della politica, la primaria dimensione che rende unica, tra gli enti creati, la persona umana, che riceve la sua singolarità di ente-persona dall'Essere-Creatore.

Diceva già giustamente Heidegger che la crisi dell'Europa e dell'Occidente sta «nel depotenziamento dello spirito, spesso ridotto a intelletto, a intelligenza, o al semplice raziocinio… o a strumento di spiegazione razionale del mondo (il positivismo), della regolamentazione dei rapporti materiali del mondo (il marxismo) o dell'organizzazione di un popolo secondo i criteri della razza. Più profondamente ancora, la riduzione strumentale dello spirito conduce alla separazione dei differenti domini delle scienze… Privato di se stesso lo spirito è divenuto oggetto di propaganda culturale e di tattica politica… Lo spirito non è vuoto acume, né irresponsabile spiritualità… lo spirito è la risolutiva apertura dell'essere… Dove regna lo spirito, l'ente [ente-persona] come tale diviene sempre e in ogni caso più ente [ente-persona]»[38].

---

34 *Ibid.*

35 P. Ricoeur, *La persona*, Brescia 1997, 66-67.

36 E. Mounier, *Manifeste au service du personnalisme*, in *Oeuvres*, t. I, Paris 1961, 523.

37 P. Ricoeur, *La persona*, cit., 25.

38 P. Capelle-Dumont, *Filosofia e teologia nel pensiero di Martin Heidegger*, Brescia 2011, 36.

È sotto gli occhi di tutti che all'Europa e all'Occidente in genere è stata narcotizzata l'anima cioè quello spirito che tonifica, nella tensione alla trascendenza e al primato culturale e religioso di Dio, la persona stessa ed il suo mondo. L'impegno del fedele-laico, che sente la responsabilità di una fraternità vera con l'umanità, non può disattendere di aiutare a fare spazio nel progetto culturale, sociale e politico di questo primato dello spirito che divenga, come sostiene Heidegger, il collante di ogni percorso culturale, scientifico e sociale[39]. La mancanza di esso crea uno scollante e quindi una antitesi a quell'ordine che è, come afferma Mounier, proprio della dignità della persona. Senza la promozione della dignità della persona, quale individuo che si identifica e si spende nella logica dei principi inalienabili del diritto naturale, già individuati nell'antropologia giudaico-antica nei così nominati principi noachidi, è pregiudicata l'unicità dell'ente-persona, in quanto persona e in quanto parte di un consesso socio-culturale che rispecchi l'identità (materia-spirito) e la missione dell'uomo anche nei confronti della realtà creata.

Il laico-cristiano oggi, dove il relativismo porta a pensare che la fonte etica è la legalità, sancita per un pragmatismo accomodante verso certe cosiddette conquiste, che vanno nella linea di un egoismo soggettivista, spesso legato ad un utilitarismo di maniera, egli è chiamato a sottolineare e a testimoniare l'assoluta fedeltà nel campo legislativo, culturale ed etico a quei principi indicati come "diritto naturale" fatti propri anche dalla Dichiarazione dei diritti umani delle Nazioni Unite.

Nel suo discorso del 22 settembre 2011 al Parlamento di Berlino, così si esprimeva a questo proposito Benedetto XVI: «È evidente che nelle questioni fondamentali del diritto, nelle quali è in gioco la dignità dell'uomo e dell'umanità, non basta il principio maggioritario: nel processo di formazione del diritto, ogni persona che ha responsabilità deve cercare lei stessa i criteri del proprio orientamento… In base a questa convinzione, i combattenti della resistenza hanno agito contro il regime nazista e contro altri regimi totalitari, rendendo così un servizio al diritto e all'intera umanità. Per queste persone – continua Benedetto XVI – era evidente in modo incontestabile che il diritto vigente, in realtà, era ingiustizia»[40].

Ecco allora oggi la missione del fedele laico: determinarsi per essere voce ed azione incisiva e non violenta per difendere la dignità della vita, già nel seno materno, sino al suo naturale concludersi, la dignità della famiglia fondata sull'unione stabile e feconda tra un uomo ed una donna, la libertà religiosa, il non collaborare alla volontà di morte né con il terrorismo né con l'eutanasia. Questo è il campo antropologico-culturale nel quale più che in ogni altro il fedele-laico è chiamato a orientare, verso la dignità della persona, sempre e comunque le realtà temporali. I modi o i metodi sono quelli della ragione e della fede, orientati non solo in un impegno confessionale bensì

39 *Ibid.*

40 Benedetto XVI, *Discorso al Reichstag di Berlino*, 22 settembre 2011.

alla promozione e tutela della dignità della persona e della stessa società, affinché queste siano rispondenti ai diritti naturali che appartengono, non a questa o quella religione, ma allo spirito – come direbbe Heidegger – dell'ente-persona e dell'umanità.

Il fedele laico, in virtù dell'indole propria e peculiare, ha la missione «di illuminare e ordinare tutte le cose temporali… in modo che sempre siano fatte secondo Cristo, e crescano e siano di lode al Creatore e Redentore»[41].

Oggi più che mai questo impegno, previsto e voluto dal Concilio per i fedeli-laici impegnati nella vita sociale, culturale e politica, è e deve essere prioritario quale vera attenzione di carità verso la verità della persona umana.

Fanno da piattaforma fondamentale l'antropologia dei primi capitoli del libro della Genesi.

L'affidamento all'uomo della realtà creata deve *in primis* riguardare se stesso alla luce della sua identità di *imago et similitudo* del Creatore, che lo volle maschio e femmina in una prospettiva di testimonianza di quell'ordine voluto dal Creatore e impresso in quei principi non negoziabili che fanno dell'uomo vivente – come dice sant'Ireneo – la gloria stessa di Dio. Gloria intesa non in senso etico, ma in senso esistenziale, che coinvolge il singolo e l'intera famiglia umana alla promozione e tutela della dignità, che fa dell'individuo-razionale quell'ente-persona che, realizzando la sua identità, diviene fonte e garanzia dell'ordine e per l'ordine creato.

L'esortazione apostolica *Christifideles laici* già metteva a cuore ai «fedeli laici a vario titolo e a diverso livello impegnati nella scienza e nella tecnica, come pure nell'ambito medico, sociale, legislativo ed economico… di *coraggiosamente accettare le «sfide» poste dai nuovi problemi della bioetica…* I cristiani – sottolinea Giovanni Paolo II – debbono esercitare la loro responsabilità come padroni della scienza e della tecnologia, non come servi di essa, nella prospettiva di quelle «sfide» morali, che stanno per essere provocate dalla nuova e immensa potenza tecnologica e che mettono in pericolo non solo i diritti fondamentali degli uomini, ma la stessa essenza biologica della specie umana»[42].

Grande e della massima importanza è questa missione del fedele-laico soprattutto oggi per arginare le tesi nichiliste e relativiste che tendono a fare della persona umana non la dignitosa realtà penultima, ma la presuntuosa realtà ultima, con tutte le conseguenze di quel *superego* di Nietzsche, che è fonte di discriminazioni le cui conseguenze sono imprevedibili.

Un altro ambito della missione del fedele-laico nel mondo e per il mondo è un concreto impegno oltre alla dignità della persona, alla realizzazione del bene comune e la promozione della pace.

Papa Francesco raccomanda all'intera Comunità cristiana, e quindi a tutti e a

41 Concilio Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen Gentium*, n. 31.

42 Giovanni Paolo II, Esort. ap. *Christifideles laici*, n. 38.

ciascun fedele-laico, un concreto impegno per la pace sociale che «non può essere intesa come irenismo o come mera assenza di violenza ottenuta mediante l'imposizione di una parte sull'altra. Sarebbe – egli dice – una falsa pace quella che servisse come scusa per giustificare un'organizzazione sociale che metta a tacere o tranquillizzi i più poveri, in modo che quelli che godono dei maggiori benefici possano mantenere il loro stile di vita senza scosse, mentre gli altri sopravvivono come possono. Le rivendicazioni sociali… l'inclusione sociale dei poveri e i diritti umani, non possono essere soffocati con il pretesto di costruire un consenso a tavolino o un'effimera pace per una minoranza felice. La dignità della persona umana e il bene comune stanno al di sopra della tranquillità di alcuni, che non vogliono rinunciare ai loro privilegi»[43].

È necessario anzitutto che ciascun fedele-laico prenda coscienza di questa missione e in modo personale o associativo si faccia voce per chi non ha voce, non certo nello stile rivendicativo e violento, bensì con atteggiamento preferenziale per gli ultimi, nello stile evangelico, divenendo lievito di condivisione e voce profetica per quella parte di società resa marginale o ritenuta «ingombrante scarto».

Certo per il fedele-laico e per l'intera Comunità dei credenti non è sempre facile farsi ascoltare, ma non è difficile stare dalla parte degli ultimi chiedendo rispetto e giustizia per la dignità di ogni persona, avendo come richiamo il fatto che la famiglia umana di Cristo Gesù apparteneva agli *anawim*, cioè ai poveri.

Dai poveri dobbiamo partire alla ricerca del volto di Cristo.

Giustamente Paolo VI richiamava il mondo laico nella sua enciclica *Populorum Progressio*, mettendo in guardia dalle disattenzioni sociali dei popoli dell'opulenza che, a causa di questo egoismo, avrebbero fatto i conti con i popoli indigenti.

Paolo VI chiedeva ai laici di «assumere come compito specifico il rinnovamento dell'ordine temporale… per penetrare di spirito cristiano la mentalità e i costumi, le leggi e le strutture della loro comunità di vita… Noi domandiamo – sottolinea Paolo VI – l'apporto delle loro competenze e della loro attiva partecipazione alle organizzazioni ufficiali o private, civili o religiose, che si dedicano a vincere le difficoltà delle nazioni in via di sviluppo. Essi – i fedeli laici – avranno senza dubbio a cuore di essere in prima linea tra coloro che lavorano a tradurre nei fatti una morale internazionale di giustizia e di equità»[44].

Ci chiediamo: sarà in grado oggi la sensibilità dei cristiani-laici e dell'intera Comunità cristiana di offrire vera dignità ad ogni persona, bambino/a, uomo e donna, rifugiato o profugo, sano o malato, nel rispetto di una legittima reciprocità dignitosa della vita, della famiglia uomo e donna, della religione, dell'ambiente e della pace sociale e religiosa in un clima di non violenza e di inclusione?

Io penso che se tutti i discepoli di Cristo sapranno, senza tentennamenti, vivere i

43 Francesco, Esort. ap. *Evangelii Gaudium*, n. 218.

44 Paolo VI, Enc. *Populorum Progressio*, n. 81

principi evangelici e prodigarsi affinché la legalità sia conforme ai diritti umani, ciò sarà possibile.

Il presente e il futuro dipendono da questa precisa presa di coscienza di persone di buona volontà e di ogni fedele-laico che vuole essere lievito di verità e giustizia, alla scuola e alla luce del Vangelo.

Conclusione

Riflettere sulla vocazione e sulla missione del fedele-laico oggi significa, come abbiamo presentato, cogliere ciò che quella attenzione che Gesù Cristo ha voluto dire non solo agli auditori del suo tempo con le parole del Buon Samaritano, ma a tutti coloro che avrebbero deciso di seguirlo divenendo suoi discepoli.

Se il buon Samaritano per antonomasia è il Cristo Buon Pastore, nella dimensione storica di oggi è il singolo cristiano e l'intera Comunità che si avvicina e si china su chi è stato derubato dalla propria dignità.

Questo gesto richiede un superamento di quelle distanze che spesso ci legano a richiami puritani o di pregiudizio, che ci suggerirebbero di "passar oltre" per non essere compromessi.

Cristo nel Buon Samaritano ci chiede di superarli e di essere strumento di accompagnamento per una ridonata salute all'uomo bisognoso di senso e di verità verso Dio, verso se stesso e verso il prossimo. Questo significa, per noi discepoli di Cristo, vivere oggi la nostra vocazione e missione nel mondo per Cristo e per l'umanità da autentici servitori del Vangelo e di ogni uomo e di tutto l'uomo.

La pienezza di Cristo. Verità, comunione e adorazione. Saggio sulla cattolicità della Chiesa

Carlo Lorenzo Rossetti
(Vivae Voces 3), Lateran University Press, Roma 2012, 435 pp.

Da una parte la mentalità postmoderna rigetta ogni pretesa di verità, dall'altra essa non vuole rinunciare al suo dogmatismo relativistico. Un incontro e un dialogo restano comunque aperti e possibili, anche se non sono facili sia dal punto di vista teologico-spirituale sia dal punto di vista teologico-intellettuale allorché si afferma che Gesù Cristo è la Verità (unica, definitiva e universale) e la sua Chiesa è la pienezza (storico-sacramentale) di questa Verità. Il saggio di Carlo L. Rossetti riprende questa sfida, come vocazione e missione.

Il saggio ha una triplice struttura che si basa sui termini *didach*è, *koinonia* e liturgia (p. 18). La prima parte è dedicata alla pienezza della verità. La seconda parte apre il tema della Chiesa come pienezza della comunione, e la terza parte descrive la Chiesa nella sua pienezza del culto. La prima parte affronta il problema in maniera filosofica, ossia cerca di presentare la verità nella chiave dei trascendentali dell'unità, della bontà e della bellezza (pp. 23-53). Questa è una preprarazione filosofica per il tema cristologico-ecclesiologico, cioè la Verità che è in Gesù Cristo, il quale è sia il soggetto sia l'oggetto di Verità (pp. 53-63), e nella Chiesa, che lo Spirito di Verità rende cattolica e apostolica (pp. 65-99). La prima parte viene conclusa dalla questione della verità sul male, affrontata in chiave cristologico-pneumatologica secondo cui la Chiesa assume la figura di madre (che genere alla vita divina con il vangelo di verità), maestra (dottrina morale e annuncio profetico) e consolatrice (la pienezza cattolica delle Beatitudini di fronte al male: pp. 101-142). La seconda parte riprende il tema della Chiesa come pienezza della comunione. La pienezza di comunione gerarchica e la comunione tra forme e stati di vita nella Chiesa vanno formate nello Spirito e dallo Spirito. In questo modo la *koinonia* cristiana assume una forma trinitaria in cui la pericoresi trinitaria, analogicamente applicata, aiuta a capire la Chiesa e la storia della salvezza (pp. 143-279). La terza parte presenta la Chiesa come pienezza del culto. Questa parte è tipicamente sacramentale: dopo i sacramenti dell'iniziazione cristiana, il sacramento del sacerdozio ministeriale e dell'Eucaristia vengono presentati come

pienezza della presenza di Cristo (pp. 281-404). Il saggio si conclude con un epilogo che riassume le singole questioni e propone una pacata ipotesi di lavoro sia apologetica che ecumenica (pp. 405-420). La bibliografia del saggio, che riporta soltanto una scelta di opere significative, è selezionata secondo gli aspetti che possono contribuire ad approfondire le varie questioni (pp. 241-429).

Il libro ha una struttura logica. Il linguaggio presenta diversi stili: ci sono pagine di filosofia, di teologia apologetica, speculativa, spirituale e pastorale con ampi riferimenti alla Bibbia, alla Tradizione e al Magistero. L'autore stesso precisa (p. 241) che alcuni paragrafi sono stati in precedenza pubblicati come articoli. Per questo motivo non tutte le sezioni possiedono una conclusione in forma di sintesi. Questa piccola mancanza viene tuttavia recuperata da un epilogo che offre molte ispirazioni.

Senza dubbio amore e verità sono una chiamata posta da Dio nel cuore e nella mente di ogni persona (p. 25). Carlo Rossetti propone un'ipotesi che «vuole pensare la verità nell'indissolubile intreccio tra bellezza, unità e bontà e può enunciarsi così: la verità si concede nello stupore di fronte alla manifestazione della bellezza dell'unità suscitata dalla bontà, che può dirsi pure comunione» (p. 28). Questa è una proposta dialogante per un pensiero filosofico che apra una possibilità di accoglienza di una vocazione e conversione che viene da Gesù Cristo (che è la Verità) e dalla Sua Chiesa che à la pienezza di questa Verità. Si recupera così la dimensione etica ed estetica della verità (p. 34). La verità infatti è una vocazione, un desiderio, ma essa rimane anche una realtà oggettiva e una Persona divina con la Sua parola: ascoltarla è un atto di giustizia (dell'uomo in Dio), mentre proporla umilmente è un atto di amore (di una persona in Cristo).

Certamente la Chiesa come pienezza di comunione non è frutto di una decisione umana, ma un dono e una vocazione per l'uomo e per l'umanità segnati dall'ignoranza di Dio e dalle divisioni. In questa situazione la Chiesa come comunione è una risposta e una medicina alle conseguenze del peccato originale come rifiuto della paternità di Dio (p. 117). Questa comunione con Dio Padre nello Spirito Santo è un'unione personale e personalizzante (p. 189). Sicuramente tale ottica può provocare la reazione allergica di un individualismo moderno (che tocca alcuni membri della Chiesa), tuttavia l'aspetto personalizzante che esige una conversione e una collaborazione personale è una pretesa umile e adeguata ai problemi della secolarizzazione moderna.

Vale anche la pena accennare alla questione dell'adorazione che si trova nella terza parte e al tema del volto sfigurato della Chiesa odierna toccato nell'epilogo. Si tratta di una questione che vede l'adorazione nella Chiesa come rivolta al Padre tramite Gesù nello Spirito Santo e i particolare l'adorazione di Gesù, sostanzialmente nelle specie eucaristiche (p. 398). Questa proposta in chiave ecumenica apre *ad intra* il dialogo sull'Eucaristia come sacramento e *ad extra* aiuta ad approfondire il monotesimo del Padre (p. 399). L'epilogo invece menziona le cosiddette «cinque rughe» (o

«macchie») della Chiesa, che si rivelano nella prassi dell'iniziazione cristiana dei bambini, nella secolarizzazione della famiglia cristiana, nelle antitestimonianze del clero, nell'ignoranza della Scrittura tra il popolo di Dio e nel minimalismo liturgico (p. 407). L'autore non sviluppa queste sfide ecclesiologiche, ma offre un'ispirazione di tipo pastorale. Può accadere che il battesimo e la preparazione dei parenti sollevino a volte delle sfide pastorali, ma l'età e l'ordine dei sacramenti della prima comunione (e confessione) e della cresima possono suscitare una discussione pratica e pastorale. Si potrebbe ripensare a una preparazione, dopo il battesimo, per la Cresima (e la prima confessione?, all'età di 12 anni?) e la prima comunione (e confessione?) che completa l'iniziazione cristiana (all'età di 15-16 anni?). Di sicuro il tema dovrebbe essere affrontato dalle persone competenti, altrimenti il volto pastorale della Chiesa e la qualità delle azioni ecclesiali e personalizzanti non saranno proporzionati alle sfide pastorali di una secolarizzazione aggressiva e progressiva.

Riassumendo, il libro di Carlo Rossetti offre un contributo solido e interessante che aiuta a capire la pienezza di Cristo nella sua Chiesa cattolica. In una parola: esso vale una lettura attenta.

Stanislaw Mycek

Luther en Rome. Een oecumenische visio op het conflict Rome-Reformatie

Martie Dieperink
Jongboek, Heerenveen (Paesi Bassi) 2016, 124 pp.

Martie Dieperink è una teologa olandese calvinista che ha studiato a Utrecht e a Heidelberg. Varie sue pubblicazioni riguardano il rapporto del cristianesimo con i movimenti legati al «New Age», ma anche il dialogo ecumenico. Nella sua ultima pubblicazione, uscita in tempo per ricordare i 500 anni della Riforma luterana, la studiosa offre una riflessione ecumenica sulla relazione tra Lutero e «Roma», cioè la Chiesa Cattolica. Nell'introduzione, la teologa auspica che l'anno 2017, mettendo al centro più Cristo che Lutero, possa diventare un passo verso l'unità dei cristiani. Per quanto riguarda gli studi utilizzati, l'autrice sottolinea di aver incluso dei testi sia protestanti che cattolici, pro e contro, di cristiani credenti e di liberi pensatori (pp. 7-8). Il libro stesso ha un taglio piuttosto divulgativo, articolato in dieci brevi capitoli, seppure con un buon numero di note bibliografiche.

Il primo capitolo riguarda il tempo passato da Lutero in monastero (pp. 9-18). Purtroppo mancano le ricerche di Dietrich Emme (e la discussione successiva), secondo cui l'entrata di Lutero in monastero fu motivata dall'uccisione di un altro studente in duello, così che il futuro riformatore cercò asilo in un ordine religioso per sottrarsi all'azione giudiziaria (a questo proposito si veda Dietrich Emme, *Gesammelte Beiträge zur Biographie des jungen Martin Luther*, hg. von Richard Niedermeier [500 Jahre Luther und Reformation, Band 1], Patrimonium-Verlag, Heimbach-Eifel 2016, 350-372). La Dieperink menziona soltanto la significativa affermazione di Lutero, contenuta in una lettera al padre del 1521, di aver fatto i voti religiosi per paura, non liberamente (p. 9). Di fronte alla domanda esistenziale della giustificazione davanti a Dio, Lutero avrebbe superato il nominalismo di Biel (secondo cui sarebbe possibile meritare la prima grazia) con la scoperta della giustificazione per grazia, quindi con la dottrina cattolica (pp. 14-15). La Dieperink accoglie qui la tesi (di Lortz e altri) secondo cui la dottrina luterana della giustificazione non sarebbe, in fondo, nient'altro che quella cattolica. Questa tesi viene comunque sfumata con l'osservazione critica che Lutero rifiuta la cooperazione umana nella giustificazione (p. 15). La critica alla

Chiesa Cattolica sarebbe cominciata con l'opposizione alle «buone opere» e ai tempi regolari di preghiera del monastero, molto pesanti per Lutero (p. 18).

Il secondo capitolo è dedicato alla «grande scoperta» della giustificazione *sola fide* e *sola gratia* (pp. 19-29). La Dieperink nota giustamente che Rm 1,17, letto come riferimento alla giustificazione donata gratuitamente da Dio, non è un patrimonio specifico di Lutero, bensì è ben presente già in Agostino e nella tradizione cattolica precedente (p. 21). Poi la teologa olandese osserva anche un particolare spesso insabbiato nelle prese di posizione recenti: Lutero legò la sua dottrina della giustificazione a un nuovo concetto di fede estraneo alla tradizione cattolica: chi crede che Dio lo perdona, riceve il perdono. «Fede» si tramuta in sicurezza riguardo alla propria salvezza (p. 23). Già nel dialogo tra Lutero e il cardinal Gaetano (ad Augusta nel 1518, quindi molto presto) emerse questa differenza (p. 24). La Dieperink ritiene che tale «sicurezza» sia un «gioiello» della Riforma (p. 24), ma questa valutazione non può essere condivisa da un punto di vista cattolico (il concetto di fede nel senso di Lutero fu respinto dal Concilio di Trento: *Decreto sulla giustificazione*, can. 12). Nonostante ciò, la teologa nota anche l'atteggiamento di fede «individualista» di Lutero, che diventò il «proprio papa». Inoltre, ella riporta le ricerche di Theobald Beer sulla dialettica del «lieto scambio» e della «lieta lotta», in cui Cristo viene chiamato il più grande peccatore (pp. 27-28). La Dieperink non vuole giudicare chi aveva ragione, ma osserva che Lutero entrò in conflitto con «Roma» a causa di una nuova dottrina e concezione della fede (p. 29).

Il terzo capitolo esamina il carattere e il pensiero di Lutero (pp. 30-38). Tra i tratti caratteriali positivi, l'autrice nota l'instancabile dedizione al lavoro, la maestria nella parola, il talento musicale e la premura per gli studenti. Tra gli atteggiamenti negativi, la Dieperink accenna ad uno scritto molto problematico (elogiato dai nazionalsocialisti) sugli Ebrei. Secondo Erasmo, Lutero aveva *duas diversas personas* (p. 31). La teologa olandese cita varie frasi del riformatore che mostrano una sicurezza di sé contraria alla dovuta modestia e umiltà: «Io sono il profeta tedesco»; «Sono diventato un grande insegnante». La traduzione della Scrittura non è sempre fedele al testo originale, come si vede nell'inserimento del *sola* in Rm 3,28 (p. 33). Lutero è segnato da paure, depressioni e un fortissimo odio contro «Roma», che fortunatamente è diminuito nel protestantesimo recente (p. 35). Il suo pensiero è fortemente dialettico (pp. 36-38).

Il quarto capitolo riguarda il traffico delle indulgenze (pp. 39-47), il quinto il processo contro Lutero (pp. 48-56), il sesto la dieta di Worms (pp. 57-64). Non sembra condivisibile il parere superficiale sul Concilio di Trento, che non rifiuterebbe il «cuore» della Riforma protestante (p. 56).

Il settimo capitolo descrive la lotta di Lutero contro «Roma» (pp. 65-74), ritenuta la sede dell'anticristo (pp. 73-74). A partire dal 1518 il riformatore tedesco afferma che (non soltanto qualche papa è «cattivo», bensì) il «papato» in sé (incluso quindi

papa Francesco) è l'anticristo (p. 73). La Dieperink nota che papa Benedetto XVI (come esempio, sembra, dei papi contemporanei) non verrebbe più ritenuto un anticristo; la sua opera su Gesù di Nazareth avrebbe trovato un'accoglienza positiva anche in ambito protestante (p. 74).

Il capitolo ottavo si occupa del principio *sola Scriptura* (pp. 75-88). La Dieperink corregge il pregiudizio protestante secondo cui nel Medioevo sarebbe stato proibito leggere la Bibbia. Ella sottolinea che era ritenuto importante il fatto che la Chiesa spiegasse il significato della parola di Dio. Già prima di Lutero esistevano in Germania diciassette traduzioni tedesche della Sacra Scrittura (pp. 76-77). La Dieperink trova strana l'affermazione di Lutero secondo cui la Bibbia spiega se stessa (*sui ipsius interpres*): «Un libro non può commentare se stesso». Perciò non va negata l'importanza della Chiesa (e della Tradizione) (p. 82).

La teologa esprime anche qualche idea a favore del papato: «Anche noi [la Chiesa riformata olandese] abbiamo un sinodo con un presidente. Nessuno critica il fatto che il presidente degli Stati Uniti abbia molto potere. Soltanto la Chiesa Cattolica, per noi, non deve avere alcun papa come capo. Questo (rifiuto) non è spiegabile razionalmente, ma è una conseguenza dell'abbandono emotivo del papato che abbiamo ereditato da Lutero» (p. 84). Il ministero petrino è un ministero per favorire l'unità (pp. 84-85).

La Dieperink critica poi il rifiuto di carismi posteriori al periodo biblico come conseguenza del principio *sola Scriptura*. Secondo Lutero (approvato da Calvino), i miracoli, dopo l'epoca biblica, vengono dal diavolo (pp. 86-87). I Riformatori tralasciarono l'Unzione degli infermi, malgrado sia testimoniata dal Nuovo Testamento; il numero dei sacramenti venne ridotto a due (Battesimo e Cena del Signore) (p. 87).

Il teologa olandese dà un giusto rilievo al dibattito sul libero arbitrio tra Lutero ed Erasmo (pp. 89-102). La Dieperink critica la negazione del libero arbitrio da parte del riformatore tedesco, che presenta l'uomo come strumento passivo nelle mani di Dio (p. 96). È perplessa di fronte all'elogio di Lutero del fatalismo pagano di Virgilio, secondo cui tutto avviene per necessità (pp. 98-99). Allo stesso modo le sembra problematico il pensiero sulla (duplice) predestinazione, con il ricorso ad una duplice volontà in Dio (una volontà manifesta e un'altra nascosta) (pp. 99-101).

Il decimo e ultimo capitolo tratta le conseguenze del conflitto (pp. 103-108). La Guerra dei Trent'anni fu una conseguenza disastrosa della divisione dei cristiani. Secondo il pensiero ecclesiologico della Dieperink (paragonabile forse alla *branch theory* nella comunità anglicana, secondo cui ogni confessione cristiana è un ramo del grande albero della Chiesa), bisogna ristabilire (non soltanto l'unità dei cristiani, bensì) l'unità della Chiesa (cf. p. 8). In questo senso, la teologa scrive: «La Riforma ha trasformato la Chiesa Cattolica in una realtà parziale (*een partij*): la Chiesa di Roma. La Riforma, l'altra parte, è essa stessa frantumata in alcune grandi Chiese e in gruppi…» (p. 107). Bisognerebbe superare questa divisione.

La conclusione è intitolata: «Sul cammino verso una nuova unità» (pp. 109-111). Partendo da un articolo di Friedrich Heiler, l'autrice chiede una «Riforma della Riforma» (protestante) che tenga conto della tradizione cattolica e del comune riferimento a Gesù Cristo.

Nelle esposizioni appaiono alcune affermazioni non supportate dalla ricerca storica recente. Non pare che Lutero abbia affisso alla porta della chiesa del castello di Wittenberg le sue 95 tesi il 31 ottobre 1517 (così invece pp. 7.44; è la data dell'invio di quelle tesi all'arcivescovo di Magonza). Johannes Eck non era domenicano (p. 51), bensì faceva parte del clero diocesano di Eichstätt (dove era canonico della cattedrale). A differenza di quanto affermato dall'autrice (p. 53), la bolla *Exsurge Domine* (1520) condanna anche elementi centrali della dottrina di Lutero sulla giustificazione, non «in prima fila», ma impliciti nelle censure riguardanti il sacramento della penitenza, nn. 10-12 (DH 1460-62). Nella bibliografia si trovano opere di valore, ma si sarebbe potuto fare tesoro anche di varie opere più recenti (pp. 113-115).

Lo studio della Dieperink è un notevole contributo a favore dell'unità dei cristiani. Si cerca di vedere Lutero come figura complessa, senza tacerne gli aspetti negativi. L'impostazione sistematica è protestante, come si vede nelle idee ecclesiologiche, ma forse si potrebbe sperare in uno sviluppo simile a quanto avvenuto in John Henry Newman, che passò dalla *branch theory* all'accoglienza dell'unica Chiesa istituita da Cristo e guidata dal successore di Pietro.

Manfred Hauke

Le leggi del pensiero. Come la verità viene al soggetto

Antonio Livi
Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2016, 243 pp.

Antonio Livi con la sua introduzione alla *filosofia della logica* riassume e conclude – come dichiara nella *Presentazione* – «una ricerca logico-epistemica durata cinquant'anni» (p. 7) in cui ha affrontato «argomenti apparentemente diversi ma in realtà convergenti verso un unico obiettivo critico, che è la determinazione del fondamento o "adeguata giustificazione epistemica" della certezza, tanto nelle tre forme della conoscenza ordinaria (esperienza, inferenza, fede in una testimonianza) quanto nelle diverse forme della conoscenza scientifica (scienze della natura, scienze dell'uomo e della società, matematica, metafisica)» (p. 7).

Il volume, con intento propedeutico, intende mostrare – come indicato nel titolo del volume – *le leggi del pensiero*, che consentono alla filosofia di poter giungere all'evidenza che i procedimenti mentali relativi alla verità sono, anche tenendo conto dei condizionamenti derivanti dall'affettività e della volontà, regolati da necessità fisiche e naturali. Del resto, l'essenza della filosofia è la visione metafisica della realtà, che giudica in termini razionali la consistenza dei fenomeni (*ta physika*).

In questo trattato, Livi vuole, inoltre, dimostrare come il nucleo fondamentale della logica, quale prassi naturale, coincida con la logica "aletica", quella per cui «ogni soggetto necessariamente a) privilegia il "valore-verità" su tutti gli altri valori che tramite la riflessione può rilevare nel proprio pensiero e che può poi confrontare criticamente nel pensiero altrui tramite la comunicazione linguistica; e per questo b) assume come determinazione ultima del "valore-verità" il corretto e adeguato rapporto di ogni ipotesi di giudizio con tutti i suoi presupposti, sia semantici che aletici» (p. 9). La *logica aletica* è, dunque, la dottrina che si pone il problema di una logica *materiale* del pensiero, indagando i presupposti da cui dipende il *contenuto veritativo*, e non la pura coerenza *formale*, dell'argomentazione speculativa. Avendo dunque come oggetto proprio l'essere veritativo, che si distingue a un tempo sia dall'essere reale sia dall'essere come coerenza formale, la logica aletica viene a coincidere con la ricerca stessa sulla possibilità e sui fondamenti del realismo gnoseologico.

Livi si sofferma, poi, sul modo in cui concepire la logica, oltrepassando alcune

riduzioni correnti. Innanzi tutto, non si deve considerare come oggetto della logica «solo l'espressione dei pensieri strutturati come inferenza (induzione e deduzione), trascurando ciò che ogni inferenza presuppone, ossia l'esperienza immediata, e anche ciò che dall'esperienza e dall'inferenza è reso possibile, ossia la conoscenza per testimonianza» (p. 9). In secondo luogo, è errato «considerare la logica come di una scienza prescrittiva, ossia di un sapere teorico-pratico» (p. 9). Sicché, con l'espressione "leggi", Livi non ha indicato delle leggi "morali", ossia delle regole che possono essere rispettate o disattese, ma delle leggi "fisiche", che risultano dall'osservazione di ciò che necessariamente avviene nel pensiero umano: «le "leggi del pensiero" che qui esporrò – afferma l'Autore – sono dunque un tentativo di descrivere il modo con cui di fatto si svolge il procedimento mentale in vista dell'affermazione di una conoscenza affidabile. Non condivido la tendenza di molti studiosi a ridurre la logica filosofica a una sua funzione pratica, a una utilità tecnica, a un insegnamento del *know how*: essa mira a qualcosa di più importante ed essenziale del poter prescrivere al soggetto pensante le regole che possono garantire il successo nella ricerca della verità mediante il ragionamento e il confronto dialettico con il pensiero altrui» (p. 10).

L'*Organon* di Aristotele e le *Regulae ad directionem ingenii* di Cartesio, per esempio, sono i classici che forniscono regole pratiche per "ben ragionare" e lo stesso si ritrova in tante opere successive che si presentano come manuali dell'arte di pensare. Tuttavia, secondo Livi, «questi autori, più che individuare le leggi che costitutivamente regolano i procedimenti del pensiero e che portano il soggetto all'*assenso*, intendevano indicare le condizioni che rendono possibile la condivisione intersoggettiva delle conoscenze, ossia il *consenso*» (p. 10). La condivisione richiede, però, che sia *compiutamente attuata*, da parte del soggetto che intende comunicare una conoscenza, l'*espressione linguistica* del suo *pensiero*. Inoltre, è necessario, da parte del soggetto cui è rivolta la comunicazione, l'analisi di quella espressione linguistica (singola proposizione o insieme di proposizioni) e la sua valutazione in base ai due parametri ermeneutici fondamentali: «*ciò di cui si parla* (aspetto semantico) ma anche la "forma" di esso, ossia *ciò che si dice* con la pretesa di dire la verità (aspetto aletico)» (p. 10).

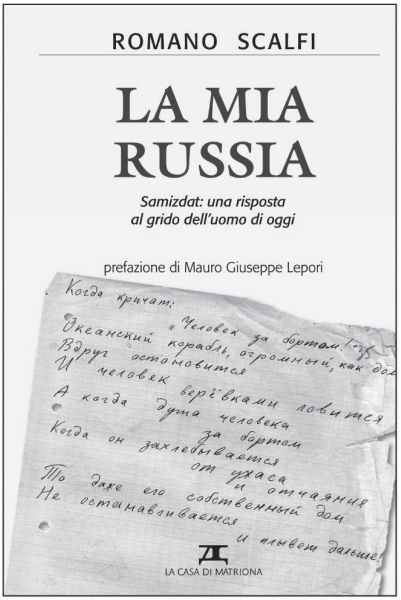
Di particolare interesse sono le cinque "leggi" scandite nel volume che spiegano *come la verità viene al soggetto*. La prima osserva che, con il pensiero, il soggetto pensa sempre, ogni volta, qualcosa di determinato: è *l'intenzionalità*, che «non è qualcosa di accidentale o di eventuale nella dinamica del pensiero, ma è proprio la natura, l'essenza del pensare in ogni sua forma e in ogni suo momento. Il pensiero, infatti, è sempre pensiero *di qualcosa, su qualcosa*» (p. 55). Nella seconda "legge", detta della predicabilità, si evidenzia come il movimento del pensiero termina sempre nella constatazione della presenza di qualcosa alla coscienza: «questa legge stabilisce che il sapere *determinato* circa ogni oggetto (aspetto intenzionato della realtà) avviene con il giudizio, ossia con l'atto mentale di affermare o negare qualcosa di *determinato* in riferimento a una *determinata* cosa» (p. 60). La terza "legge" riguarda il pensiero: questo non si formalizza come giudizio se non quando l'assenso a una determinata

ipotesi è reso necessario dalla sua adeguata giustificazione. Si tratta della legge della consistenza o giustificabilità, dove «il fine intrinseco degli atti di pensiero è la verità, ossia il possesso intenzionale di un dato oggetto da parte del soggetto mediante un giudizio adeguato» (p. 67). Un ulteriore passaggio concerne il fatto che in ogni giudizio l'assenso della mente ha sempre il carattere dell'assolutezza, anche nei casi di giudizi modali che comportino la relatività dell'oggetto. Infine, l'ultima "legge" verifica come la giustificazione epistemica di ogni giudizio sia in relazione con l'intero universo della verità logica, che ha come suo centro il "senso comune": «data la struttura olistica della verità, ogni giudizio deve essere logicamente coerente con tutti gli altri» (p. 93). È la legge della coerenza materiale, in base alla quale, «perché un soggetto pensante possa dare il proprio assenso a una nuova ipotesi di verità, occorre che questa risulti direttamente o indirettamente compatibile con le verità iniziali che costituiscono il "senso comune"» (p. 93).

La conclusione a cui perviene l'Autore è dichiarata fin da subito: «se per "logica epistemica" si intende – come io intendo e come ritengo debba essere inteso da tutti – l'esame dei motivi per cui un soggetto pensante è *certo* che ciò che sta pensando è *vero*, allora lo *hard core* della logica epistemica non può che essere quella che io denomino "logica aletica", ossia l'individuazione del genere di "giustificazione epistemica" che può portare il soggetto pensante a passare da una determinata *ipotesi* di giudizio a un giudizio formulato in modo *apodittico*, sia pure nei ristretti limiti dell'enunciato» (p. 11). Si è di fronte al procedimento logico in cui il soggetto pensante individua quale sia, caso per caso, la giustificazione epistemica adeguata a un'ipotesi di giudizio. Il tentativo è quello di dimostrare come il procedimento logico «richieda di essere inserito in un quadro scientifico complessivo che dia alla logica aletica la consistenza di un vero e proprio sistema» (p. 11). Tale presentazione del quadro scientifico complessivo, che ha il vantaggio della forma didattica, è apparso a Livi non solo possibile ma addirittura necessario per chi approfondisce la riflessione filosofica, dove l'intento propedeutico ha il vantaggio della sintesi e della chiarezza, privo di neologismi e con un utile Glossario dei termini e una bibliografia complementare.

Il volume riporta così la filosofia della logica alla sua primaria funzione di studio delle "leggi del pensiero", studio che, se ha carattere descrittivo nel rilevare le dinamiche della logica naturale, ossia ciò che di fatto avviene nella coscienza di ogni soggetto, porta a stabilire in modo incontrovertibile alcuni approdi sintetizzati dallo stesso Autore: «a) il fine del pensiero è sempre *la conoscenza*, ossia il possesso "intenzionale" di un qualche aspetto della realtà extramentale; b) ogni qual volta tale fine risulta conseguito, sia pure in modo limitato e provvisorio, si ha la *verità del pensiero* o "verità logica"; c) la consapevolezza che il soggetto pensante ha di aver raggiunto la verità si esprime con il *giudizio*, atto di affermazione o negazione relativamente all'oggetto del pensiero, che è quell'aspetto della realtà che il soggetto ha "intenzionato"» (p. 161).

Samuele Pinna



Romano Scalfi

LA MIA RUSSIA

Samizdat: una risposta al grido dell'uomo di oggi

prefazione di Mauro Giuseppe Lepori
pp. 176 • € 12,00

Il lascito spirituale di padre Romano Scalfi (1923-2016): articoli, saggi, testimonianze, lettere, appelli della grande stagione del dissenso.



Adriano Dell'Asta
Marta Carletti
Giovanna Parravicini

RUSSIA 1917

Il sogno infranto di «un mondo mai visto»

pp. 192 • € 12,00

Nel centesimo anniversario della Rivoluzione d'ottobre questo libro offre l'occasione di riconsiderare un evento epocale che, a un secolo di distanza, presenta ancora molte ambiguità e difficoltà di giudizio.

ACQUISTABILI ONLINE SUL PORTALE WWW.LANUOVAEUROPA.ORG
«La Casa di Matriona» • Tel.: +39-035-294021

SULL'E-SHOP DE «LA NUOVA EUROPA» TANTI TITOLI «RISCOPERTI»:

saggi di Solov'ev, Berdjaev, Averincev, Solženicyn, Sedakova, Kotel'nikov, Šmeman, Zelinskij, Galbiati, testi di iconografia, storia e letteratura



WWW.LANUOVAEUROPA.ORG/SHOP/LIBRI

SUL PORTALE È POSSIBILE ABBONARSI ALLA RIVISTA ONLINE «LA NUOVA EUROPA»

Abbonamento annuale

- € 25,00: accesso a tutti gli articoli digitali e all'archivio degli articoli pubblicati dal 1960 al 2015
- € 45,00: accesso agli articoli digitali e all'archivio degli articoli dal 1960 al 2015, e in più 2 quaderni cartacei semestrali di approfondimento
- € 22,00: 2 quaderni cartacei semestrali di approfondimento

«La Casa di Matriona» • Tel.: +39-035-294021
www.lanuovaeuropa.org

Finito di stampare
nel mese di febbraio 2018
da Reggiani Arti Grafiche - Brezzo di Bedero (Varese)

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

3
Anno XXII
novembre 2017

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

RTLu 3/2017

Editoriale

René Roux, *Il ricordo salvifico dei santi* 533

Articoli e Contributi

100 anni dalle apparizioni mariane di Fatima (13 maggio – 13 ottobre 1917)

Manfred Hauke, *Nostra Signora di Fatima nella vita di san Giovanni Paolo II* 535

Samuele Pinna, Mater Dei *e* Mater Ecclesiae*. La Vergine Maria cuore della Chiesa secondo Charles Journet* 583

La testimonianza del beato Nicolò Rusca, martire a Thusis (4 settembre 1618)

Saverio Xeres, *Il limpido modello pastorale di Nicolò Rusca (1563-1618)* 599

Il 600° anniversario della nascita di san Nicolao della Flüe (1417)

Markus Büning, *Du allein bist mir Nahrung! - Nikolaus von der Flüe. Ein Beitrag zum Bruder-Klaus-Jubiläum 2017* 619

Werner T. Huber, *Die Ehe von Bruder Klaus und Dorothea als prophetisches Zeichen* 633

Kathrin Benz Morisoli, *La scoperta di un grande personaggio: san Nicolao della Flüe* 643

L'800° anniversario della morte del beato Manfredo Settala (27 gennaio 1217)

Michele di Monte, *Manfredo Settala, una solitudine trasfigurante* 655

Fabian Doboș, *Il vescovo Domenico Jaquet (1843-1931). Una vita dedicata a Dio e al servizio del prossimo* 671

Miscellanea

Luisa Vassalli Zorzi, *La ricognizione delle spoglie del Servo di Dio Manfredo Settala* 687

800 anni dell'approvazione dell'Ordine domenicano

Jean-Claude Lechner, *Il giubileo domenicano. Nota su tre mostre:* 691

Recensioni

Alberto Valentini, *Vangelo d'infanzia secondo Luca. Riletture pasquali delle origini di Gesù* (Regina Willi) 703

Stefano Maria Miotto, *La mariologia in Padre Pio nel solco della tradizione francescana* (Christa Bisang) 707

Editoriale
Il ricordo salvifico dei santi

René Roux

Il 2017 è un anno di anniversari significativi per la storia della santità: ricorrono il 600° anniversario della nascita di san Nicolao della Flüe (1417), patrono della Confederazione Elvetica; l'800° della morte del beato Manfredo Settala (1217), che visse come eremita sul monte San Giorgio e il cui corpo riposa nella chiesa di Riva San Vitale (Ticino); il centesimo anniversario delle apparizioni mariane di Fatima; e nel 2018 ricorre il 400° della testimonianza del beato Nicolò Rusca morto sotto tortura a Thusis (Grigioni). È proprio su questi santi, partendo dalla Vergine Maria per passare a figure legate più da vicino alla storia svizzera, che si concentra la maggior parte dei contributi di questo numero della Rivista Teologica di Lugano.

L'interesse scientifico per l'agiografia e più in generale per il fenomeno della santità ha conosciuto sviluppi metodologici anche oltre i confini delle scienze teologiche in quanto tali e, anzi, sembra paradossalmente almeno in parte allontanarsi da queste ultime. Il primo obiettivo, che potremmo caratterizzare come più tradizionale, era stato la ricostruzione della verità storica con lo scopo di fornire una base sicura alla pratica religiosa, purificandola da elementi leggendari o erronei. Nel corso di questi studi, ci si è resi conto del fatto che i testi agiografici, soprattutto quelli antichi e medievali ma non solo, sono una miniera eccezionale per la conoscenza storica in generale, in quanto forniscono dati su condizioni di vita e mentalità di strati sociali non ottenibili attraverso altre tipologie di fonti. Se, da un lato, l'interesse per il fenomeno dei "santi" è andato così crescendo dal punto di vista delle ricerche sociologiche, antropologiche e storiche in senso lato, dall'altro, però, la loro rilevanza per il discorso teologico in senso stretto, a cinquecento anni dalla critica protestante nei confronti del culto dei santi e soprattutto visti gli sforzi di avvicinamento ecumenico con le tradizioni sorte dalla Riforma, sembra essere alquanto limitata.

Una testimonianza antica, proveniente da Antiochia di Siria e risalente al VI secolo, ci riporta ad una concezione teologicamente più ricca del ricordo salvifico dei santi. È tratta da un'omelia di Severo di Antiochia dell'anno 513 per la festa di san

Babila, vescovo di Antiochia nel III secolo, morto martire a seguito della persecuzione di Decio e il cui culto ha conosciuto grande diffusione anche a Milano a partire dal V secolo. Ricordando le virtù di san Babila, Severo, santo dottore delle Chiese copta e siro-ortodossa, dice: «Babila, questo grande atleta della pietà […], quando si rivestiva delle parole divine, come di un ornamento prezioso o di un abito splendente, le faceva apparire, tutte insieme e ciascuna in particolare, ancora più brillanti, facendo venire alla luce e rendendo manifesto ciò che fino ad allora era stato udito solo per sentito dire» (*Homiliae cathedrales* 21, 5, in *Patrologia Orientalis* 38, Brepols, Turnhout 1976, 372-373). Il rivestirsi di parole divine si riferisce non solo alla dottrina predicata da san Babila, ma a tutta la sua vita, che diventa in quanto tale una forma di esegesi vivente del Vangelo. Non è una semplice illustrazione del messaggio evangelico fatta in termini di esempi e di insegnamenti conformi ad esso, ma, molto più, il risultato di un lasciarsi guidare e ispirare nelle scelte esistenziali da quello stesso Spirito che ha ispirato le Scritture, e che attraverso la vita dei santi rende palese la ricchezza dei significati contenuti nel testo sacro. Per sapere che cosa significa veramente «dare la vita per il prossimo», «lasciare tutto» per seguire Cristo, avere una «fede che smuove le montagne», e, più in generale, «fare la volontà del Padre», è necessario, secondo la concezione patristica, dare uno sguardo a coloro che mossi dallo Spirito hanno realizzato in se stessi queste parole. Malgrado il discernimento e la prudenza necessaria per integrare nella riflessione teologica l'apporto di tali figure di cristiani straordinari, questa concezione del ricordo salvifico dei santi, lungi dall'essere un ostacolo per il cammino ecumenico o per una pastorale all'altezza dei tempi, rappresenta una via in larga parte ancora da esplorare.

RTLu XXII (3/2017) 535-581

Nostra Signora di Fatima nella vita di san Giovanni Paolo II

Manfred Hauke*

1. Il ruolo decisivo dell'attentato del 13 maggio 1981

Le apparizioni e i messaggi di Fatima assumono un'importanza significativa nella vita di Giovanni Paolo II soltanto dopo l'attentato del 13 maggio 1981. Lo si vede bene nel fatto che il Sommo Pontefice prese conoscenza del "terzo segreto" soltanto due mesi dopo l'attentato, facendosi portare il testo dall'archivio del Sant'Ufficio il 18 luglio 1981, durante il secondo ricovero nel Policlinico Gemelli[1], quindi quasi tre anni dopo l'inizio del suo pontificato. Il suo segretario personale, Stanisław Dziwisz,

---

* Professore ordinario di Dogmatica alla Facoltà di Teologia di Lugano e Direttore della Rivista Teologica di Lugano. Sul *curriculum vitae* e sulle pubblicazioni dell'autore vedi: www.manfred-hauke.de.
L'articolo qui presentato è la versione italiana leggermente aggiornata dello studio tedesco *Der heilige Johannes Paul II. und Fatima*, in ID. (ed.), *Fatima – 100 Jahre danach. Geschichte, Botschaft und Relevanz* (Mariologische Studien 25), Regensburg 2017, 246-303.

1 Cfr. T. BERTONE, *Presentazione*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il messaggio di Fatima*, Città del Vaticano 2000, 3-10 (5); S. DZIWISZ, *Una vita con Karol*, Città del Vaticano-Milano 2007, 121.
Secondo quanto riferito dal quotidiano americano The Washington Post del 1° luglio 2000, invece, il portavoce vaticano Joaquin NAVARRO-VALLS dichiarò il 13 maggio che il Papa avrebbe preso visione del terzo segreto già nei primi giorni del suo pontificato nel 1978: B. BROADWAY – S. DELANEY, *Third Secret Spurs More Questions*, in The Washington Post, July 1, 2000 (www.washingtonpost.com/archive ...) (cons. 7.7.2016). Lo notano tra l'altro A. SOCCI, *Il quarto segreto di Fatima*, Milano 2006, 146s.; C. A. FERRARA, *The Secret Still Hidden. An investigation into the Vatican Secretary of State's personal campaign to conceal the words of the Virgin Mary in the Third Secret of Fatima*, New York 2008, 56, nota 139; 94 (trad. it. *Il segreto ancora nascosto*, Roma 2011²). Quest'affermazione del portavoce ha favorito le ipotesi di un "quarto segreto" di Fatima sulle quali torneremo criticamente.
Alla domanda se Giovanni Paolo II avesse già letto il testo prima del luglio 1981, Bertone rispose: «Io sono convinto che non l'avesse letto» (T. BERTONE con G. DE CARLI, *L'ultima veggente di Fatima. I miei colloqui con Suor Lucia*, Milano 2007, 57). Ciò corrisponde alla documentazione degli Archivi della Congregazione per la Dottrina della Fede e della Segreteria di Stato: BERTONE (2007), 58.

racconta: «Per la verità, a Fatima Giovanni Paolo II non aveva mai pensato nei giorni immediatamente successivi all'attentato. Solo più tardi, dopo essersi ripreso e aver riacquistato un po' di forze, aveva cominciato a riflettere su quella a dir poco singolare coincidenza. Sempre il 13 maggio! Un 13 maggio, nel 1917, il giorno della prima apparizione della Vergine a Fatima, e un 13 maggio il giorno in cui avevano tentato di ucciderlo»[2].

Pare che Giovanni Paolo II non sia giunto da solo a questa conclusione, bensì dopo il cenno di un vescovo durante la convalescenza[3]. Già pochi giorni dopo l'attentato, però, ancora nell'ospedale Gemelli, Giovanni Paolo II chiese i documenti di Fatima. Egli domandò «alla sezione polacca della Segreteria di Stato di procurargli tutti i libri dedicati alle apparizioni di Maria ai tre pastorelli, per meglio mettere a fuoco i dettagli della vicenda»[4]. Il vescovo slovacco Pavel Maria Hnilica (1921-2006), uno stretto amico del Papa[5], e madre Lodovica[6] gli procurarono il voluminoso libro *Documentos de Fátima* del gesuita portoghese António Maria Martins (1918-1997)[7]. Per la maggior parte dei documenti, P. Martins presenta una fotocopia dell'originale con una trascrizione portoghese e le traduzioni in italiano e in spagnolo. Una conoscente polacca del Papa dai tempi dei suoi studi a Cracovia, la dottoressa Wanda Poltavska,

---

2 Dziwisz (2007), 121; cfr. Id., *Testemunho: dia 13 de maio de 1981*, in AA.VV., *Fátima para o século XXI*, Fatima 2008, 497-511 (or. ital. *ibid.*, 753-767). Sul giorno dell'attentato e sulle reazioni del pubblico mondiale, alla luce di Fatima, vedi S. Labo, *Das Attentat auf den Papst im Lichte Fatimas und im Schatten der Oktober-Revolution 1917*, Rom-Koblenz 1984[3] (trad. it. *L'attentato al Papa nella luce di Fatima*, Roma 1983).

3 Il settimanale cattolico tedesco Bildpost, del 12 settembre 1982, riporta un racconto del vescovo di Augsburg, Joseph Stimple, sul suo viaggio in Polonia concluso poco prima. Un arcivescovo polacco gli disse: «Prima il Papa non conosceva molto bene Fatima e le profezie ivi accadute, ma durante la convalescenza dopo l'attentato un vescovo lo ha visitato e gli ha parlato – lui stesso me lo ha raccontato –, e poi il Papa si è interessato perché si trattava del 13 maggio, e disse: "Mi porti, per favore, i documenti"». Citato in Der Fels 13 (10/1982) 303.

4 S. Oder – S. Gaeta, *Perché è santo*, Milano 2010, 95. Oder è stato il postulatore della causa di beatificazione.

5 Sulla sua biografia cfr. http://it.wikipedia.org/wiki/Pavol_Hnilica. Hnilica, ordinato vescovo di nascosto nel 1951, fuggì in Occidente nel medesimo anno e lavorò molto per la diffusione del messaggio di Fatima. Il 24 marzo 1984 egli celebrò, in incognito, una santa Messa nel Cremlino (nella Cattedrale dell'Assunzione di Maria) per la consacrazione della Russia al Cuore Immacolato di Maria, con testi che il Papa gli aveva dato. Fu la veglia dell'apposita consacrazione a Roma.

6 Cfr. P. Caillon, *La consécration de la Russie aux très Saints Cœurs de Jésus et de Marie*, Paris 1983, 20: una religiosa di origine ticinese, fondatrice (durante il Concilio Vaticano II) di una piccola congregazione religiosa per la diffusione del messaggio di Fatima. Il suo nome borghese è Luce Pellegrini. La fondazione delle "Suore oblate del cuore immacolato di Maria" avvenne il 1 novembre 1963 nell'arcidiocesi di Vercelli. Le suore hanno una casa a Roma, in via Boccea 1180 (cfr. http://www.santuariomadonnadeifioribra.com.spazioweb.it/casadelclero/suore-oblate-dell-cuore-immacolato-di-maria).

7 A. M. Martins, *Documentos de Fátima*, Oporto 1976. Cfr. J. G. Freire, *Martins, António Maria*, in C. Moreira Azevedo – L. Cristino (edd.), *Enciclopedia di Fatima*, Siena 2010, 282-284 (283) (or. port. *Enciclopédia de Fátima*, São João do Estoril 2007).

gli lesse in ospedale questo libro[8]. Eduardo Pironio, uno dei primi cardinali a visitare il Papa nella clinica Gemelli, lo vide già circondato da vari dossier su Fatima[9].

Non ci fu soltanto la data del 13 maggio a suggerire un legame con l'attentato e il messaggio di Fatima, ma anche il fatto mirabile della sopravvivenza. Il chirurgo responsabile per l'operazione del Papa, il professore Francesco Crucitti, commentò più tardi: «Il Papa aveva perduto il 60% del suo sangue in emorragie interne, l'intervento durò cinque ore e venti minuti, asportai 50 centimetri d'intestino, non so spiegarmi il prodigio avvenuto, la pallottola non ha seguito una logica traiettoria, è andata zigzagando senza ledere alcun organo vitale, come se fosse stata guidata da una mano invisibile»[10]. Il 7 ottobre 1981, Giovanni Paolo II confessò: «Poiché, in tutto ciò che mi è successo proprio in quel giorno, ho avvertito quella straordinaria materna protezione e premura, che si dimostrata più forte del proiettile micidiale»[11]. Il 13 maggio 1994, quando il Papa si trovò un'altra volta al policlinico Gemelli, egli consegnò ai Vescovi italiani e ai fedeli un messaggio da leggere nella basilica di Santa Maria Maggiore: «Fu una mano materna a guidare la traiettoria della pallottola e il Papa agonizzante, trasportato al Policlinico Gemelli, si fermò sulla soglia della morte»[12]. In un'intervista con il giornalista francese André Frossard, Giovanni Paolo II confessò: «Una mano ha tirato e un'altra mano ha guidato la pallottola»[13]. L'attentatore, Ali Agça, espresse la sua totale incomprensione sul fatto che i suoi spari non fecero morire il Papa[14]. Secondo Stanisław Dziwisz (nel 1982), «nessuno parlava di miracolo, ma tutti lo pensavano»[15].

Quando il Papa aveva preso conoscenza del "terzo segreto" di Fatima, egli notò anche l'importanza del "Vescovo vestito di Bianco", identificato dai veggenti con il Santo Padre che sale una montagna ripida sulla cui cima si trova una grande Croce:

---

8 Cfr. CAILLON, *Consécration* (1983), 26s., secondo cui la dottoressa Poltavska gli lesse il librone addirittura due volte.

9 Cfr. A. MIGUEL, *Le secret de Jean-Paul II. Enquête sur un pontificat bouleversé par la révélation de Fatima*, Paris 2000, 20 (prima versione portoghese *O Segredo que Conduz o Papa – a Experiência de Fátima no Pontificado de João Paulo II*, São João do Estoril 2000; trad. it. Totus tuus: *Il segreto di Fatima nel pontificato di Giovanni Paolo II*, Castel Bolognese 2003).

10 Affermazione citata in http://www.cathomedia.com/loadPage.asp?path=it/tempi_forti/maggio/adulti_2/31&title=Maggio - Un mese a Maria&content=02.htm; cfr. A. ENGLISCH, *Johannes Paul II. Das Geheimnis des Karol Wojtyla*, München 2005², 301; R. ALLEGRI, *Il Papa di Fatima: vita di Karol Wojtyla*, Milano 2006, 270s.

11 GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale*, 7 ottobre 1981, n. 6, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, (d'ora in poi, in Inseg) IV, 2 (1981) 348.

12 GIOVANNI PAOLO II, *Meditazione con i Vescovi italiani dal Policlinico Gemelli*, 13 maggio 1994, n. 5, in Inseg XVII, 1 (1994) 1061.

13 A. FROSSARD, *«N'ayez pas peur!». Dialogue avec Jean-Paul II*, Paris 1982, 373.

14 Cfr. MIGUEL (2000), 21.

15 FROSSARD (1982), 341; cfr. MIGUEL (2000), 21.

«prostrato in ginocchio ai piedi della grande Croce venne ucciso da un gruppo di soldati che gli spararono vari colpi di arma da fuoco e frecce, e allo stesso modo morirono gli uni dopo gli altri i Vescovi Sacerdoti, religiosi e religiose e varie persone secolari, uomini e donne di varie classi e posizioni»[16]. Secondo il commento al terzo segreto del Cardinale Ratzinger, del 2000, Giovanni Paolo II riconobbe se stesso in quella visione. Il particolare che, nel terzo segreto, il Papa muore, mentre Karol Wojtyla sopravvive, viene interpretato da Ratzinger come un cambiamento del destino tramite la fede e la preghiera[17]. Torneremo ancora su questa interpretazione, quando tratteremo del terzo segreto.

All'esperienza d'essere salvato dalla morte dopo l'attentato si aggiunge ancora un particolare meno noto, quello della guarigione istantanea dall'infezione di un virus contratta durante la trasfusione di sangue all'ospedale Gemelli. Mentre i medici non riuscivano a fermare la febbre, il Papa bevve dell'acqua proveniente da Fatima ottenuta in una piccola bottiglia da Mons. Hnilica tramite don Luigi Bianchi. Avendo bevuto l'acqua, la febbre si fermò[18].

Prima di partire per il Portogallo un anno dopo l'attentato, Giovanni Paolo II espresse la volontà di ringraziare «ai piedi della *Madre di Dio a Fatima* … del suo intervento per la salvezza della mia vita e per il ricupero della salute»[19].

2. Esperienze precedenti con il messaggio di Fatima

Le apparizioni di Fatima irrompono nella vita di Giovanni Paolo II tramite l'attentato del 1981. Nell'intervista con Vittorio Messori, egli stesso confessò: prima del 13 maggio 1981 «sapevo ancora poco di *Fatima*»[20]. D'altra parte, già prima di quest'evento, il Sommo Pontefice aveva almeno una conoscenza generica di Fatima. Il 13 giugno del 1966, il Vescovo di Leiria, Mons. João Pereira Venâncio (1904-1972, vescovo sin dal 1954), invitò personalmente Mons. Wojtyla a partecipare al cinquantesimo anniversario delle apparizioni mariane nel 1967, ma l'arcivescovo di Cracovia, in una brevissima risposta del 5 settembre 1966, rispose di non poter andarci[21].

---

16 Congregazione per la Dottrina della Fede (ed.), *Il messaggio di Fatima*, Città del Vaticano 2000, 21.

17 Cfr. J. Ratzinger, *Commento teologico*, in Congregazione per la Dottrina della Fede (ed.), *Il messaggio di Fatima*, Città del Vaticano 2000, 32-44 (42); vedi anche Dziwisz (2007), 122.

18 Così il racconto di Caillon, *Consécration* (1983), 24s.

19 *Regina coeli*, 9 maggio 1982, n. 2, in Inseg V, 2 (1982) 1461.

20 Giovanni Paolo II, con V. Messori, *Varcare la soglia della speranza*, Milano 1994, 243.

21 Cfr. François de Marie des Anges, *Fatima joie intime évènement mondial*, Saint-Parres-Lès-Vaudes

La prima traccia scritta del tema di "Fatima" nel pontificato di Giovanni Paolo II la troviamo, a quanto pare, nel telegramma in lingua portoghese mandato il 25 gennaio 1979 durante il suo viaggio aereo diretto al Messico al presidente del Portogallo, il generale António Ramalho Eanes, perché il Portogallo faceva parte dei paesi sorvolati. Implorando Maria Santissima, «tanto venerata … specialmente a Fatima», il Sommo Pontefice auspicò la benedizione divina per il popolo portoghese[22].

In 1979, Giovanni Paolo II manda il suo primo messaggio su Fatima (in portoghese) al Vescovo di Leiria, Alberto Cosme do Amaral[23], che gli aveva fatto visita il 28 aprile. Il Vescovo gli parla «di Fatima, della beatificazione dei pastorelli e chiede al Papa di fare un discorso per i 62 anni delle apparizioni»[24]. Il Papa chiede al Vescovo di fargli vedere sulla carta geografica dove si trova Fatima[25].

In ottobre 1979 e in 1980, Giovanni Paolo II riceve degli inviti ufficiali a fare una visita a Portogallo da parte del primo ministro e poi dal presidente del paese. Il Papa accetta, ma senza indicare alcuna data precisa[26].

Già nei primi anni del suo pontificato, numerosi Vescovi e fedeli chiesero al nuovo Papa la consacrazione della Russia tramite il Papa e i Vescovi[27]. Va menzionato specialmente l'intervento del padre claretiano Joaquín María Alonso (1913-1981)[28], incaricato nel 1966 dal Vescovo di Leiria della pubblicazione critica dei documenti e fonti riguardanti le apparizioni di Fatima[29]. 10 anni più tardi, egli aveva "in cantiere" 24 volumi di circa 800 pagine ciascuno, ma la stampa fu impedita da motivi

---

1993[2], 348; ID., *Toute la vérité sur Fatima IV. Jean-Paul I[er] le Pape du secret*, Saint-Parres-lès-Vaudes 2003, 406, con riferimento a J. DOS SANTOS, *A Mensagem de Fatima e os Papas*, Cucujâes 1986, 136.

22 GIOVANNI PAOLO II, in Inseg II (1979) 122.

23 Cfr. Inseg II (1979) 1121-23 (28 aprile, messaggio destinato per il 13 maggio). Il Pontefice nota che espiazione e conversione si trovano «al centro del messaggio di Fatima» (*ibid*., 1122).

24 MIGUEL (2000), 75.

25 Cfr. *ibid*.

26 Cfr. *ibid*., 76.

27 Cfr. F. JOHNSTON, *Fatima: the great Sign*, Rockford 1980 (rist. Charlotte 2012), 89 (l'autore, senza fornire ulteriori riferimenti, afferma: «In the past few years, some 500 bishops and 3,000,000 people have petitioned Rome for the Collegial Consecration»), menzionato anche in G. R. MURA – M. A. HUBER, *Fatima – Rom – Moskau. Durch die Weihe Russlands zum Triumph Mariens*, Stuttgart 2010, 251. Il libro di Johnston fu consegnato a Giovanni Paolo II durante un'udienza privata da John Haffert, un amico dell'autore; esiste una fotografia che mostra come il Papa sfogli il testo: cfr. FRANÇOIS DE MARIE DES ANGES (1993), 351.

28 Cfr. FRANÇOIS DE MARIE DES ANGES (1993), 348, con riferimento a P. SIMONIN, *Faut-il une troisième guerre mondiale?*, in L'Appel de Notre-Dame 98 (aprile-giugno 1980).

29 Cfr. D. FERNANDEZ, *Presentación*, in J. M. ALONSO, *Doctrina y espiritualidad del mensaje de Fátima*, Madrid 1990, 5-8 (5); ID., *R. P. Joaquín M. Alonso, CMF*, in Ephemerides Mariologicae 32 (1982) 273-300 (280).

non notificati ufficialmente[30]. La "Documentazione critica di Fatima", pubblicata dal Santuario di Fatima a partire dal 1992, «si basa, per lo più, sullo spoglio documentale compiuto da padre Alonso fino al 1976»[31]. Probabilmente P. Alonso, dopo Sr. Lucia, era la persona più competente del mondo sugli avvenimenti di Fatima all'inizio del pontificato di Giovanni Paolo II. P. Alonso scomparve il 12 dicembre 1981.

P. Alonso intervenne personalmente, ma vi fu anche un religioso dell'ordine dei Servi di Maria residente a Roma, P. Pierre Caillon che riuscì a fare avere al Santo Padre un libro di Alonso sui messaggi rivelati a Sr. Lucia a Tuy (13 giugno 1929); si trattava di uno studio edito all'inizio del 1979[32]. A Tuy, Sr. Lucia aveva ricevuto il messaggio della Beata Vergine: «È arrivato il momento in cui Dio chiede che il santo Padre faccia, in unione con tutti i vescovi del mondo, la consacrazione della Russia al mio Cuore immacolato. Egli promette così di salvarla»[33]. P. Caillon era contento che il libro giungesse direttamente al Santo Padre, ma rimase profondamente turbato dalla reazione riferita dal suo mediatore: il Papa «ha preso la cosa molto malamente. Egli non ne vuol più sapere parlare di ciò. Lui è al corrente. Sa quello che c'è da fare»[34].

Nel 1980, Giovanni Paolo II discusse la consacrazione della Russia durante un pasto assieme a Mons. Hnilica e il Cardinale Wyszynski. Hnilica dichiarò che la consacrazione della Russia al Cuore Immacolato di Maria, insieme a tutti i vescovi, sarebbe stata la cosa più importante da fare durante il suo pontificato. Il Papa rispose che i Russi avrebbero considerato una tale azione come una ingerenza nei loro affari interni. Inoltre la giurisdizione del Papa riguarderebbe soltanto la Chiesa cattolica. Wyszynski invece rispose che Cristo è Re di tutto il mondo e che il suo vicario ha la giurisdizione su tutti gli uomini. Giovanni Paolo II, però, ricordò la reticenza dei suoi predecessori di fronte ad una consacrazione della Russia con tutti i vescovi, e si rivolse a Hnilica: «Vai a conquistarmi tutti i Vescovi del mondo per l'idea di questa consacrazione e la farò insieme a loro»[35].

Quando l'"Armata blu", l'apostolato mondiale di Fatima, prese conoscenza di questa esortazione, essa lanciò, nell'autunno del 1980, una vasta campagna di petizione in favore della consacrazione della Russia al Cuore Immacolato di Maria[36].

---

30 Cfr. Fernandez (1982), 281; (1990), 5.

31 L. Cristino, *Alonso, Joaquín María (1913-1981)*, in C. A. Moreira Azevedo – L. Cristino (edd.), *Enciclopedia di Fatima*, Siena 2010, 17-20 (18).

32 J. M. Alonso, *Fátima ante la esfinge: El mensaje escatológico de Tuy*, Madrid 1990.

33 A. M. Martins (ed.), *Lucia racconta Fatima. Memorie, scritti e documenti di Suor Lucia*, Brescia 2005[6], 156.

34 François de Marie des Anges (1993), 348; (2003), 407s.

35 François de Marie des Anges (1993), 351; (2003), 410s., riferendo le affermazioni orali di Hnilica del 10 novembre 1982; cfr. Allegri (2006), 293.

36 Cfr. il testo della petizione in François de Marie des Anges (1993), 352; (2003), 411, con riferimento alla rivista Soul, novembre-dicembre 1980.

Giovanni Paolo II non rispose a quest'iniziativa diretta a lui. Per il 13 maggio 1979 e 1981, quindi ancora alla mattinata prima dell'attentato, egli fece pervenire dei messaggi piuttosto generici ai pellegrini presenti a Fatima (mentre nel 1980 non fece partire nessun messaggio)[37]. Gli spari su di lui il pomeriggio del 13 maggio 1981 lo costrinsero a riflettere più profondamente sulle esigenze legate alla profezia mariana di Fatima.

Nell'ottobre 1981 una piccola rivista tedesca, intitolata "Stimme des Glaubens" ("Voce della fede") pubblicò una presunta affermazione che Giovanni Paolo II avrebbe fatto nel novembre 1980, durante la sua visita in Germania nella città di Fulda, davanti alla Cattedrale, dove un gruppo di pellegrini gli avrebbe posto alcune domande. Uno di loro gli avrebbe chiesto del segreto di Fatima, in particolare il motivo per cui non era stato ancora rivelato nel 1960. Il Papa avrebbe risposto che i suoi predecessori non avrebbero pubblicato il segreto per motivi diplomatici. Quando si tratta di un messaggio secondo cui gli oceani copriranno certe parti della terra e milioni d'uomini moriranno all'improvviso, non conviene rivelare un tale segreto. Non bisogna essere curiosi. Basta pregare il Rosario e confidare nella Madre di Dio. Vi saranno inoltre imminenti anche delle grandi prove all'interno della Chiesa[38].

I cenni alle catastrofi mondiali riprendono il testo di una presunta rivelazione del terzo segreto avvenuto nel 1963 sulla rivista tedesca "Neues Europa" dal giornalista Louis Emrich[39]: secondo l'analisi di P. Alonso, in questo testo «tutto è falso e non autentico»[40].

Ci si potrebbe chiedere, però, si esiste magari un qualche rapporto pure lontano con quanto notato da Sr. Lucia nel suo diario il 3 gennaio 1944, poco prima di scrivere il *Terzo segreto*. È un testo emerso soltanto nella pubblicazione selezionata della sua autobiografia da parte del Carmelo di Coimbra nel 2013: «E sentii lo spirito inondato da un mistero di luce che è Dio e in Lui vidi e udii – la punta della lancia come una fiamma che si allunga fino a toccare l'asse terrestre e questa sussulta: montagne, città, paesi e villaggi con i loro abitanti vengono sepolti. Il mare, i fiumi e le nubi escono dagli argini, debordano, inondano e trascinano con sé in un vortice un numero incalcolabile di case e persone: è la purificazione del mondo dal peccato in cui si è immesso. L'odio e l'ambizione provocano la guerra distruttrice! Nel palpito

---

37 Cfr. François de Marie des Anges (1993), 352; (2003), 412, con la citazione del messaggio del 1981 in J. Dos Santos, *A Mensagem de Fatima e os Papas*, Cucujâes 1986, 141. Vedi Inseg II (1979) 1121-1123.

38 Cfr. Stimme des Glaubens 10 (ottobre 1981), riportato in lingua francese in Michel de la Sainte Trinité, *Toute la vérité sur Fatima*, vol. III, Saint-Parres-lès-Vaudes 1986³, 442s.

39 Cfr. Michel de la Sainte Trinité, *Toute la vérité sur Fatima* III (1986), 431-434: il testo da Neues Europa 20, 15 ottobre 1963, 1; un commento critico: 434-440.

40 J. M. Alonso, *La Verdad sobre el segreto de Fatima*, Madrid 1976; trad. fr. *La Vérité sur le Secret de Fatima*, Paris 1979, 112, citato in Michel de la Sainte Trinité, *Toute la vérité sur Fatima* III (1986), 436.

accelerato del cuore e nel mio spirito udii risuonare una voce soave che diceva: "Nei secoli [in portoghese *No tempo*, nel tempo], una sola fede, un solo battesimo, una sola Chiesa, santa, cattolica, apostolica. Nell'eternità, il Cielo!"»[41].

Non sembra, però, che Giovanni Paolo II abbia conosciuto questo testo di Sr. Lucia, almeno durante il suo soggiorno a Fulda nel 1980. Nel suo ultimo articolo sul segreto di Fatima, P. Alonso esprime «le sue riserve più serie»[42] e riporta la valutazione di don Emmeran Ritter, del mensile tedesco "Bote von Fatima", secondo cui un'informazione del genere non corrisponde allo stile abituale del Santo Padre[43].

La notizia sulle presunte dichiarazioni di Giovanni Paolo II in Germania è stata accolta brevemente nel *Rapporto sulla fede*, la famosa intervista fatta da Vittorio Messori al Cardinale Ratzinger[44]; siccome né Messori né Ratzinger smentirono le affermazioni fatte, il riferimento ha trovato ingresso in molte pubblicazioni susseguenti[45]. Nella sua intervista su Sr. Lucia del 2007, il Cardinale Bertone presuppone che ci siano state a Fulda delle parole del Santo Padre su Fatima, parlando di grandi prove, ma questi commenti non vanno messi in rapporto con il "terzo segreto" ancora sconosciuto a Giovanni Paolo II[46]. Forse la rivista tedesca "Stimme des Glaubens" ha gonfiato le affermazioni a braccio del Papa in maniera tale che è uscito fuori un falso. Se è vero, però, che le parole siano state stenografate letteralmente[47], si potrebbe formulare anche l'ipotesi che il Papa abbia fatto un riferimento all'articolo apparso su "Neues Europa" nel 1963, un testo che girava a livello mondiale durante l'assise del Vaticano II, senza voler accreditare la veracità di queste enunciazioni.

---

41 Carmelo di Coimbra, *Un cammino sotto lo sguardo di Maria. Biografia di suor Lucia di Gesù e del Cuore Immacolato di Maria*, Roma 2014, 290s. (riportando Sr. Lucia, *O meu caminho* I, 159-160); cfr. l'originale Carmelo de Coimbra, *Um caminho sob o olhar de Maria. Biografia da Irmã Maria Lúcia de Jesus e do Coração Imaculado*, Coimbra 2013, 266s. (cap. XIII, 3). La «fiamma» che parte dalla «lancia» sembra corrispondere nello scritto sigillato del «terzo segreto» alle «fiamme» provenienti dalla spada dell'Angelo di modo che sembravano dover «incendiare il mondo; ma si spegnevano al contatto dello splendore che Nostra Signora emanava …». Congregazione per la Dottrina della Fede (ed.), *Il messaggio di Fatima*, Città del Vaticano 2000, 21.

42 J. M. Alonso, *De nuevo el secreto de Fátima*, in Ephemerides Mariologicae 32 (1982) 81-94; cfr. Michel de la Sainte Trinité, *Toute la vérité sur Fatima* III (1986), 443.

43 Bote von Fatima, luglio-agosto 1981, citato in Michel de la Sainte Trinité, *Toute la vérité sur Fatima* III (1986), 443.

44 Cfr. J. Ratzinger, *Rapporto sulla fede*, Cinisello Balsamo 1984; *Zur Lage des Glaubens*, München 1985, 110.

45 Cfr. per esempio J. De Belfont, *Mystères et vérités cachées du troisième secret de Fatima*, Paris 2011, 304-306; Socci (2006), 85s.; M. Tosatti, *La profezia di Fatima. Il quarto segreto e il futuro del mondo*, Casale Monferrato 2007, 178s.

46 Cfr. Bertone (2007), 60.

47 Lo sostiene il P. Paul Kramer, affermando di aver parlato con i protagonisti tedeschi nel 1983: cfr. Tosatti (2007), 178s.

3. Fatima nella vita di Giovanni Paolo II dal 1981 al 2005. Breve panoramica degli avvenimenti principali

Prima di entrare nei dettagli sull'accoglienza del messaggio di Fatima nella dottrina del Sommo Pontefice, è utile stabilire una breve panoramica degli avvenimenti principali legati alle apparizioni nella vita di Giovanni Paolo II dopo l'attentato[48]. Il punto più centrale, a quanto pare, sono gli atti di consacrazione secondo le intenzioni della Madonna di Fatima[49].

Già nei giorni prima dell'attentato, il Papa aveva preparato «un testo per la celebrazione programmata nella basilica di Santa Maria Maggiore per la solennità di Pentecoste, il 7 giugno 1981, in occasione dei 1600 anni del primo Concilio di Costantinopoli e dei 1550 anni del Concilio di Efeso»[50]. Il discorso si articolò in tre Atti: venerazione, ringraziamento e «affidamento»[51]. L'idea centrale è l'essere affidata di Maria allo Spirito Santo come sua Sposa e Madre del Redentore; siccome Cristo ha riversato dall'alto della Croce l'amore divino nel "Cuore" di Maria, l'intera famiglia umana viene affidata a lei[52]. Il testo non contiene alcun riferimento a Fatima, benché si possa scoprirvi un cenno discreto nei due riferimenti al "Cuore" della Beata Vergine[53] oppure nella menzione di «coloro il cui affidamento Tu pure attendi in modo particolare»[54].

Il medesimo affidamento venne rinnovato alla festa dell'Immacolata Concezione, l'8 dicembre 1981, davanti all'icona della *Salus Populi Romani* di S. Maria Maggiore[55]. C'è una sfumatura che sembra accennare un po' di più alla consacrazione della

---

48 Una buona sintesi cronologica si trova in U. Bleyenberg, *Fatima im Leben und Denken des Papstes*, in A. Ziegenaus (ed.), Totus tuus. *Maria in Leben und Lehre Johannes Pauls II.* (Mariologische Studien 18), Regensburg 2004, 91-108. Molti dettagli vengono anche riferiti in Miguel (2000; it. 2003). In ambito italofono, vedi anche S. M. Perrella, *Fatima chiave interpretativa della storia in Giovanni Paolo II*, in AA.VV., *Fatima una luce sulla storia del mondo. Atti del XX Colloquio Internazionale di Mariologia*, Roma 2008, 53-114 (90-101).

49 Cfr. A. Torres Neiva, *Consacrazione*, in Moreira Azevedo – Cristino (2010), 119-127 (125s.); Mura – Huber (2010), 114-129. Sui tre viaggi in Portogallo (1982,1991 e 2000) vedi la descrizione di A. Dos Santos Martins, *Visite papali*, in Moreira Azevedo – Cristino (2010), 560-566 (562-565).

50 Oder – Gaeta (2010), 95. Sull'importanza di quest'atto vedi A. B. Calkins, Totus tuus. *John Paul II's Program of Marian Consecration and Entrustment*, New Bedford 1992, 31s.; Totus tuus. *Pope Saint*, New Bedford 2017[2], 7s.

51 Fu evitato, almeno in questo momento, il termine «consacrazione»: cfr. la testimonianza di Mons. Hnilica in François de Marie des Anges (1993), 353.

52 Cfr. Giovanni Paolo II, in Inseg IV, 1 (1981) 1245-1247.

53 Cfr. *ibid*., 1246.

54 *Ibid*., 1246. Vedi la sottolineatura di Bertone (2000), 5.

55 Cfr. Giovanni Paolo II, in Inseg IV, 2 (1981) 876-879.

Russia: al posto della frase appena citata («coloro …») il Papa menziona «i popoli il cui affidamento Tu pure attendi in modo particolare»[56].

L'influsso dei messaggi di Fatima si vede, invece, molto meglio nella *Preghiera di affidamento e di consacrazione alla Vergine*, presentata da Giovanni Paolo II il 13 maggio 1982 a Fatima, ringraziando personalmente per la protezione di Maria[57]. L'evento fu preparato da una lettera del Cardinale Agostino Casaroli, Segretario di Stato, del 19 aprile 1982 diretta a tutti i Vescovi del mondo, informandoli che il Papa intendeva «rinnovare in unione spirituale con tutti i Vescovi del mondo i due atti con i quali Papa Pio XII affidò il mondo al Cuore Immacolato di Maria»[58] (vale a dire la consacrazione del 31 ottobre 1942 a Fatima e la consacrazione della Russia nel 1952 con l'apposita Lettera apostolica[59]). Giovanni Paolo II stesso vi fece l'annuncio ai fedeli durante la preghiera del *Regina caeli* il 9 maggio 1982[60]. Mentre la formulazione del Cardinale Casaroli non esplicita la consacrazione della Russia da parte di Pio XII del 7 luglio 1952, Giovanni Paolo II, introducendo l'atto di consacrazione a Fatima, vi fa un cenno discreto ma chiaro almeno per chi conosce il tragitto storico: «Quaranta anni fa e poi ancora dieci anni dopo il tuo servo, il Papa Pio XII, avendo davanti agli occhi le dolorose esperienze della famiglia umana, *ha affidato e consacrato al tuo Cuore Immacolato* tutto il mondo e specialmente i Popoli che erano particolare oggetto del tuo amore e della tua sollecitudine»[61]. «In modo speciale Ti affidiamo e consacriamo quegli uomini e *quelle nazioni*, che di questo affidamento e di questa consacrazione hanno particolarmente bisogno»[62].

> «In questo primo viaggio [a Fatima]», secondo il parere del Cardinale Amato, «si legge in filigrana l'essenziale del messaggio di Fatima e anche l'essenziale del cosiddetto terzo "segreto", che sarà ufficialmente manifestato nell'anno 2000»[63].

Dopo il suo ritorno a Roma, Giovanni Paolo sottolineò il carattere collegiale della consacrazione svolta a Fatima: «Ho cercato di far tutto ciò che nelle circostanze con-

---

56 *Ibid*., 878. Cfr. CALKINS (1992), 32. La stessa formulazione compare già nella preghiera davanti alla statua dell'Immacolata il medesimo giorno in Piazza di Spagna, in Inseg V, 2 (1981) 868-870 (869).

57 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, in Inseg V, 2 (1982) 1590-1593.

58 Segretariato di Stato, n. 85685, citato in CALKINS (1992), 33s.

59 Cfr. CAILLON, *Consécration* (1983), 33; MIGUEL (2000), 78; 97s., nota 7 (il testo).

60 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, in Inseg V, 2 (1982) 1460-1461.

61 GIOVANNI PAOLO II, *Preghiera di affidamento e di consacrazione alla Vergine*, 13 maggio 1982, n. 1, in Inseg V, 2 (1982) 1590.

62 *Ibid.*, 1591.

63 A. AMATO, *Giovanni Paolo II e il "segreto" di Fatima*, in ID., *Maria la Theotokos. Conoscenza ed esperienza*, Città del Vaticano 2011, 241-258 (253).

crete si poteva fare, per mettere in evidenza *l'unità collegiale* del Vescovo di Roma con tutti i fratelli nel ministero e servizio episcopale del mondo»[64].

Il Santo Padre ripropone la consacrazione del 13 maggio 1982 il 16 ottobre 1983, in presenza dei Vescovi in attesa del sinodo sulla Riconciliazione e Penitenza[65], e soprattutto il 25 marzo 1984 in Piazza San Pietro, per la solennità dell'Annunciazione, davanti alla statua della Madonna abitualmente venerata nella *capelinha* di Fatima[66]. È stato uno degli eventi chiave dell'Anno Santo della Redenzione (1983-84) e fu preparato da una lettera pontificia pubblicata un mese prima a tutti i Vescovi del mondo[67].

A differenza del testo trasmesso ai Vescovi[68], il Papa aggiunge in Piazza San Pietro le parole seguenti: «Illumina specialmente i popoli di cui tu aspetti la nostra consacrazione e il nostro affidamento»[69]. Non si parla, però, esplicitamente della Russia.

Un giorno dopo la consacrazione del 25 marzo 1984, il Papa regalò al Vescovo di Fatima la pallottola che durante l'attentato era entrata nel suo addome. In seguito, il Rettore del Santuario fece mettere la pallottola nella corona della statua di Nostra Signora nella *capelinha* di Fatima[70].

Un *Atto di affidamento alla Vergine di Fatima* venne fatto poi dieci anni dopo l'attentato, il 13 maggio 1991, durante il suo secondo viaggio apostolico in Portogallo[71], due anni dopo la caduta del muro di Berlino nel novembre 1989. Egli spiega ai portoghesi d'essere venuto una seconda volta a Fatima per «ringraziare Nostra Signora della protezione data alla chiesa in questi anni di veloci e profondi cambiamenti sociali». Si aprono nuove speranze «per i popoli oppressi da ideologie atee che impedivano la prassi della fede»[72].

Un altro evento chiave è la beatificazione dei veggenti Giacinta e Francesco a Fatima nell'anno giubilare del 2000, il 13 maggio a Fatima. Giovanni Paolo II tiene l'omelia[73], mentre il Cardinale Sodano, Segretario di Stato, annuncia l'imminente

---

64 *Udienza generale*, 19 maggio 1982, n. 3, in Inseg V, 2 (1982) 1760.

65 Cfr. Giovanni Paolo II, in Inseg VI, 2 (1983) 793-796; Calkins (1992), 34; (2017), 10.

66 Cfr. Giovanni Paolo II, in Inseg VII, 1 (1984) 774-777. La statua fu portata un'altra volta a Roma per il Grande Giubileo del 2000, per la festa di Nostra Signora del Rosario, 7-8 ottobre 2000: cfr. Inseg XXIII, 2 (2000) 555-566.

67 Cfr. Giovanni Paolo II, in Inseg VII, 1 (1984) 416-418; Calkins (1992), 34s.; (2017), 10s.

68 Cfr. Giovanni Paolo II, in Inseg VII, 1 (1984) 418-421.

69 Giovanni Paolo II, *Affidamento a Maria*, 25 marzo 1984, n. 2, in Inseg VII, 1 (1984) 776.

70 Cfr. Miguel (2000), 119s.; Allegri (2006) 288 (descrizione della corona).

71 Cfr. Giovanni Paolo II, in Inseg XIV (1991) 1235-1238; Calkins (1992), 35s.; (2017), 13.

72 *Discorso all'aeroporto di Lisbona*, 10 maggio 1991, n. 5, in Inseg XIV, 1 (1991) 1180.

73 Cfr. Giovanni Paolo II, in Inseg XXIII, 1 (2000) 837-842.

pubblicazione della terza parte del "segreto"[74]. Un mese dopo (26 giugno 2000), la Congregazione per la Dottrina della Fede pubblica il testo intero del "segreto", assieme ad una presentazione del Segretario della Congregazione, Tarcisio Bertone, la comunicazione del Cardinale Sodano a Fatima e un commento teologico del Cardinale Ratzinger quale prefetto della Congregazione[75].

Pochi giorni prima della visita pontificia a Fatima, il 27 aprile 2000, Bertone ebbe il primo dei tre incontri "ufficiali" con Sr. Lucia: «Il Papa aveva deciso di rendere nota la terza parte del cosiddetto "Segreto di Fatima" e aveva bisogno di una interpretazione definitiva da parte della religiosa»[76]. «Le domande vertevano, anzitutto, sulla veridicità del testo della terza parte del "Segreto" di Fatima»[77]. Poi venne affrontata anche l'«autentica interpretazione» del «terzo segreto»[78].

Il 13 maggio 2000, a Fatima, Giovanni Paolo II compì ancora un gesto molto significativo: egli offrì a Nostra Signora di Fatima il suo anello con le parole *Totus tuus* a lui regalato dal Cardinale Wyszynski nei primi giorni del pontificato, come segno della «profonda gratitudine per la protezione che Ella mi ha concesso»[79].

Il ringraziamento fatto il 13 maggio 1982 a Fatima continua anche negli anni successivi: Giovanni Paolo II prese «l'abitudine di celebrare, nel pomeriggio di ogni 13 maggio, all'ora dell'attentato, una santa Messa di ringraziamento nella cappella privata»[80].

Le affermazioni di Giovanni Paolo II direttamente legate al messaggio di Fatima sono relativamente scarse, almeno quando si considera l'immensa quantità degli interventi mariani nell'arco di più di 26 anni[81]. Le esposizioni più ampie si trovano

---

74 Cfr. A. Sodano, *Comunicazione*, in Congregazione per la Dottrina della Fede (ed.), *Il messaggio di Fatima*, Città del Vaticano 2000, 30s.

75 Congregazione per la Dottrina della Fede (ed.), *Il messaggio di Fatima*, Città del Vaticano 2000. Vedi anche S. M. Perrella, *Impronte di Dio nella storia. Apparizioni e mariofanie*, Padova 2011, 480-495; Id., *"Il Messaggio di Fatima" della Congregazione per la Dottrina della Fede (26 giugno 2000). Interpretazioni contemporanee*, in Marianum 84 (2012) 283-356; J. J. Ferreira de Farias, *Les révélations privées dans la vie de l'Église, à propos du «Message de Fatima» de la Congrégation de la Doctrine de la Foi (26 Juin 2000). Analyse et interprétation*, in Pontificia Academia Mariana Internationalis (ed.), *Apparitiones Beatae Mariae Virginis in historia, fide, theologia*, vol. I, Città del Vaticano 2010, 57-76.

76 Bertone (2007), 39.

77 *Ibid*., 48.

78 *Ibid.*, 49.

79 Miguel (2000), 243. L'autrice ricorda l'augurio del Cardinale Wyszynski che il novello Papa doveva guidare la Chiesa nel nuovo millennio: *ibid.*, 244. Cfr. *Udienza generale*, 17 maggio 2000, n. 3, in Inseg XXIII, 1 (2000) 868.

80 Oder – Gaeta (2010), 95.

81 Lo nota Bleyenberg (2004): «In seinen Schriften stößt man nicht häufig auf das Wort Fatima». Secondo un teologo polacco, l'attenzione rivolta al santuario di Częstochowa (che non risale ad apparizioni)

nell'omelia a Fatima del 13 maggio 1982[82], in occasione della consacrazione della chiesa parrocchiale del Cuore Immacolato di Maria di Zakopane, il 7 giugno 1997[83], e della Festa del Santo Rosario nell'anno giubilare, il 7 ottobre 2000, davanti a numerosi Vescovi[84]. L'enciclica mariana del Papa, *Redemptoris Mater* (1987), fa un breve cenno a Fatima come meta di pellegrinaggi[85]; lo troviamo similmente in una delle 70 Catechesi mariane (1995-1997)[86]. La Lettera apostolica *Rosarium Virginis Maria* (2002), invece, mette direttamente in risalto le apparizioni:

> «Numerosi segni dimostrano quanto la Vergine Santa voglia anche oggi esercitare, proprio attraverso questa preghiera, la premura materna alla quale il Redentore moribondo affidò, nella persona del discepolo prediletto, tutti i figli della Chiesa: "Donna, ecco il tuo figlio!" (Gv 19,26). Sono note le svariate circostanze, tra il diciannovesimo e il ventesimo secolo, nelle quali la Madre di Cristo ha fatto in qualche modo sentire la sua presenza e la sua voce per esortare il Popolo di Dio a questa forma di orazione contemplativa. Desidero in particolare ricordare, per l'incisiva influenza che conservano nella vita dei cristiani e per l'autorevole riconoscimento avuto dalla Chiesa, le apparizioni di Lourdes e di Fatima, i cui rispettivi santuari sono meta di numerosi pellegrini, in cerca di sollievo e di speranza»[87].

Due mesi prima della morte di Giovanni Paolo II, scomparve Sr. Lucia: «Nella cella la statuetta della Madonna di Fatima che Papa Wojtyla le ha inviato, fra le mani la corona del rosario, dono sempre del Papa per il suo compleanno. Il 13 febbraio 2005 riapre per un istante gli occhi, guarda le consorelle e il crocifisso per tornare a richiuderli nell'eternità. … Le sue ultime parole: "Offro questa sofferenza per il Santo Padre"»[88].

Giovanni Paolo II morì in un primo sabato del mese, alla sera del 2 aprile 2005, alla vigilia della domenica dopo Pasqua, festa della Divina Misericordia. Il Cardinale Bertone nota un particolare forse non casuale: «Lucia muore il 13 febbraio 2005. Giovanni Paolo II il 2 aprile 2005 (la somma delle cifre della data è 13) alle ore 21,37 (ancora 13). Il 13 maggio 2005, nella Basilica di San Giovanni in Laterano, Papa Benedetto XVI annuncia l'inizio del processo di canonizzazione del suo predecessore»[89].

è molto più sviluppata: K. Pek, *Messages from Fatima: Commentary by Paul VI and John Paul II*, in Ephemerides mariologicae 56 (2006) 513-524 (516s.).

82 Giovanni Paolo II, in Inseg V, 2 (1982) 1578-1585.

83 Cfr. Giovanni Paolo II, in Inseg XX, 1 (1997) 1430-1436.

84 Cfr. Giovanni Paolo II, in Inseg XXIII, 2 (2000) 555-556.

85 Cfr. *Redemptoris Mater*, 28.

86 *Catechesi mariana* 5, 15 novembre 1995, n. 3, in Inseg XVIII, 2 (1995) 1124.

87 *Rosarium Virginis Mariae*, 7.

88 Bertone (2007), 30.

89 *Ibid.*, 22s.

4. L'accoglienza del messaggio di Fatima nell'insegnamento pontificio

4.1. La consacrazione al Cuore Immacolato di Maria

Avendo percorso brevemente l'itinerario storico, potremo approfondire diversi temi riguardanti l'accoglienza del messaggio di Fatima nella dottrina di Giovanni Paolo II[90].

Al centro del messaggio di Fatima si trova senz'altro l'invito alla consacrazione al Cuore Immacolato di Maria[91]. «… il Cuore immacolato, che conserva il ricordo dei misteri di Gesù e li medita, è il lato interiore del rosario, poiché questo a sua volta non è altro che la storia della salvezza considerata dal punto di vista di Maria»[92]. Va contemplato qui l'influsso di Fatima sulla teologia della consacrazione mariana, fondata sulla proposta di san Ludovico Maria Grignion de Montfort e visibile già nello stemma pontificio con le parole *Totus tuus*[93]. Un punto ben discernibile è il legame tra il Cuore immacolato di Maria e la consacrazione[94]. Lo troviamo negli atti di consacrazione, a quanto pare, soltanto a partire dall'attentato. Lo vediamo bene se passiamo in rassegna le preghiere mariane pronunciate in occasione della solennità dell'Immacolata Concezione. La menzione al Cuore Immacolato di Maria compare per la prima volta l'8 dicembre 1981 in Piazza di Spagna[95], mentre il riferimento manca negli anni precedenti[96]. È tipico del messaggio di Fatima che la consacrazione va indirizzata al Cuore di Maria e l'utilizzo dell'aggettivo "immacolato". Troviamo questi due momenti già prima delle apparizioni di Fatima: l'espressione "cuore immacolato" risale al XII secolo e diventa abituale dopo la proclamazione del dogma

---

90 Cfr. la panoramica di L. Guerra, *Giovanni Paolo II e Fatima*, in Moreira Azevedo – Cristino (2010), 191-195.

91 Cfr. L. Scheffczyk, *Maria Mutter und Gefährtin Christi*, Augsburg 2003, 337-348; S. De Fiores, *Fatima*, in Id., *Maria. Nuovissimo Dizionario* I, Bologna 2006, 695-724 (696s.); Torres Neiva (2010), 119s.

92 De Fiores, *Fatima* (2006), 697.

93 Sulla consacrazione a Maria nell'insegnamento di Giovanni Paolo II cfr. Calkins (1992); (2017); Id., *Introduzione*, in Id. (ed.), *Giovanni Paolo II, Totus tuus. Il magistero mariano di Giovanni Paolo II*, Siena 2006, 9-37 (26-29); Id., *La Consacrazione mariana nel Magistero pontificio bel beato Giovanni Paolo II e Papa Benedetto XVI*, in AA.VV., *La Consacrazione alla Vergine Maria nel 50° della Consacrazione dell'Italia al Cuore Immacolato di Maria*, Frigento 2011, 119-143.

94 Cfr. Calkins (1992), 248-256; (2017), 266-277.

95 *Preghiera davanti alla Madonna in Piazza di Spagna*, n. 5, in Inseg IV, 2 (1981) 869: «… Pio XII … negli orribili tempi della seconda guerra mondiale ha consacrato al Tuo Cuore Immacolato tutto il genere umano». Cfr. *Omelia a S. Maria Maggiore*, n. 4, in Inseg IV, 2 (1981) 877 ("al *Cuore dell'Immacolata*").

96 Cfr. Inseg II, 2 (1979) 1351s.; III, 2 (1980) 1620-22.

dell'Immacolata Concezione nel 1854; la consacrazione al Cuore di Maria appare in formule approvate dotate di indulgenze sin dal 1807, influenzate dalla dottrina di san Giovanni Eudes. Parlare della "consacrazione al Cuore Immacolato di Maria", comunque, si impone nel linguaggio ecclesiale soprattutto in seguito al solenne atto di consacrazione di Pio XII nel 1942[97].

Nella sua omelia del 13 maggio 1982 a Fatima, prima del solenne atto «di affidamento e di consacrazione», Giovanni Paolo II si spiega sul significato della consacrazione a Maria, facendo vari riferimenti alle apparizioni. Il Papa parte dalla «maternità spirituale» di Maria, «di una portata universale». «In Cristo Ella ha accettato sotto la croce Giovanni e, in lui, ha accettato ogni uomo e tutto l'uomo». «Alla luce del mistero della maternità spirituale di Maria, cerchiamo di capire lo straordinario messaggio» di Fatima[98]. Il messaggio di Fatima «è nel suo nucleo fondamentale la chiamata alla conversione e alla penitenza, come nel Vangelo»[99]. Nelle parole di Fatima si ritrova l'amore materno di Maria nei confronti del peccatore che rischia la dannazione. «Quando Gesù disse alla Croce: "Donna, ecco il tuo figlio" (Gv 19,26) – in modo nuovo aprì il cuore di sua Madre, il Cuore Immacolato, e le rivelò la nuova dimensione dell'amore e la nuova portata dell'amore, al quale era chiamata nello Spirito Santo con la forza del sacrificio della Croce»[100]. «Il Cuore Immacolato di Maria, aperto dalla parola: "Donna, ecco il tuo figlio", si incontra spiritualmente col Cuore del Figlio aperto dalla lancia del soldato. Il Cuore di Maria è stato aperto dallo stesso amore per l'uomo e per il mondo … Consacrare il mondo al Cuore Immacolato di Maria significa avvicinarci, mediante l'intercessione di Maria, alla stessa Sorgente della Vita, scaturita sul Golgota. Questa Sorgente ininterrottamente zampilla con la redenzione e con la grazia. Continuamente si compie in essa la riparazione per i peccati del mondo. Incessantemente essa è fonte di vita nuova e di santità»[101]. «Consacrarsi a Maria significa farsi aiutare da lei … ricorrendo al suo Cuore di Madre aperto sotto la croce all'amore verso ogni uomo, verso il mondo intero – per offrire il mondo, e l'uomo, e l'umanità, e tutte le nazioni a Colui che è infinitamente Santo»[102].

L'atto di consacrazione stesso descrive Maria come «interamente unita alla consacrazione redentrice» del suo Figlio "per il mondo e per gli uomini". «La potenza di questa consacrazione dura per tutti i tempi ed abbraccia tutti gli uomini … e supera ogni male … A questa consacrazione del nostro Redentore, mediante il servizio del

97 Cfr. M. Hauke, *Introduzione alla Mariologia* (Collana di Mariologia, 2), Lugano 2008, 215s.

98 Giovanni Paolo II, *Omelia a Fatima*, 13 maggio 1982, n. 5, in Inseg V, 2 (1982) 1580.

99 *Ibid.*, n. 6, in Inseg V, 2 (1982) 1580.

100 *Ibid.*, n. 7, in Inseg V, 2 (1982) 1581.

101 *Ibid.*, n. 8, in Inseg V, 2 (1982) 1582.

102 *Ibid.*, n. 9, in Inseg V, 2 (1982) 1583.

successore di Pietro, si unisce la Chiesa, Corpo mistico di Cristo»[103]. «Oh, Cuore Immacolato! Aiutaci a vincere la minaccia del male …»[104].

Vari cenni a Fatima si trovano anche, tra l'altro, in un discorso del Sommo Pontefice ai partecipanti al Simposio sui Cuori di Gesù e Maria, del 22 settembre 1986[105]. Giovanni Paolo II parla di una "ammirabile alleanza dei cuori" del Figlio di Dio e di sua Madre. Egli nota la storia della devozione al Cuore di Maria fiorita soprattutto a partire dal XVII secolo sotto l'influsso di san Giovanni Eudes. «Nel nostro secolo vediamo come il messaggio della Madonna a Fatima, la consacrazione del mondo al Cuore Immacolato di Maria nel 1942 … e iniziative teologiche come la vostra ci hanno aiutato ad apprezzare l'importanza di questa devozione».

Giovanni Paolo II ricorda il Decreto di Pio XII per l'istituzione della celebrazione liturgica del Cuore Immacolato: «Con questa devozione la Chiesa rende l'onore dovuto al Cuore Immacolato della Beata Vergine Maria, perché sotto il simbolo di questo cuore ella venera con riverenza l'eminente e singolare santità della Madre di Dio e specialmente il suo ardentissimo amore per Dio e il suo Figlio Gesù e anche la sua materna compassione di tutti i redenti dal Sangue divino» (AAS 37, 1945, 50). «Così (nota Giovanni Paolo II) può essere detto che la nostra *devozione al Cuore Immacolato di Maria esprime la nostra riverenza per la sua compassione materna sia per Gesù sia per tutti noi*, suoi figli spirituali, mentre stava ai piedi della Croce».

Il Papa ricorda poi la sua prima enciclica, *Redemptor hominis*, in cui ha sottolineato che il Cuore di Maria è «maternamente inesauribile» (n. 22)[106]. «Vediamo simboleggiato nel Cuore di Maria il suo amore materno, la sua singolare santità e il suo ruolo centrale nella missione redentiva del suo Figlio … L'Atto di Affidamento al Cuore Immacolato di Maria che ho compiuto solennemente a Fatima il 13 maggio 1982 e di nuovo il 25 marzo 1984 alla conclusione dell'Anno Straordinario della Redenzione, è basato su questa verità sull'amore materno di Maria e sul suo ruolo particolare di intercessore». «*… dedicandoci al Cuore di Maria scopriamo una via sicura al Sacro Cuore di Gesù, simbolo dell'amore misericordioso del nostro Salvatore*»[107].

Una sintetica spiegazione della consacrazione a Maria secondo il messaggio di Fatima compare poi nell'omelia per la Dedicazione della Chiesa del Cuore Immacolato di Maria a Zakopane nel 1997. Il messaggio di Fatima sgorga dal Vangelo in cui Cristo richiama alla conversione e alla fede. «Esso mira alla trasformazione interiore

---

103 GIOVANNI PAOLO II, *Preghiera di affidamento e consacrazione alla Vergine*, Fatima, 13 maggio 1982, n. 2, in Inseg V, 2 (1982) 1591.

104 *Ibid.*, n. 3, in Inseg V, 2 (1982) 1592.

105 GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Simposio sui Cuori di Gesù e Maria*, 22 settembre 1986, in Inseg IX, 2 (1986) 698-700 (inglese); ital. in CALKINS (2006), 346-348.

106 *Ibid.*, n. 2, in Inseg IX, 2 (1986) 699.

107 *Ibid.*, n. 3, in Inseg IX, 2 (1986) 699-700.

dell'uomo, alla sconfitta in lui del peccato e al consolidamento del bene, al raggiungimento della santità. Questo messaggio è destinato in modo particolare agli uomini del nostro secolo segnato dalle guerre, dall'odio, dalla violazione dei diritti fondamentali dell'uomo, dall'enorme sofferenza di uomini e di nazioni, e infine dalla lotta contro Dio, spinta fino alla negazione della sua esistenza. Il messaggio di Fatima infonde l'amore del Cuore della Madre, che è sempre aperto al figlio, mai lo perde di vista, lo pensa sempre, persino quando il figlio lascia la via retta e diventa un "figliol prodigo" (cfr. Lc 15,11-32).

Il Cuore Immacolato di Maria, che oggi ricordiamo nella liturgia della Chiesa, è stato aperto verso di noi sul Calvario dalle parole di Gesù morente: "'Donna, ecco il tuo figlio'. Poi disse al discepolo: 'Ecco la tua madre!'. E da quel momento il discepolo la prese nella sua casa" (Gv 19,26-27). Sotto la croce Maria è diventata madre di tutti gli uomini redenti da Cristo. Sotto la sua materna protezione ha accolto Giovanni ed ha accolto ogni uomo. Da allora la più grande sollecitudine del suo Cuore Immacolato è l'eterna salvezza di tutti gli uomini»[108].

Nei testi riportati si manifesta una profonda comprensione teologica della consacrazione a Maria, in cui viene inserito organicamente il messaggio di Fatima, altrettanto legato con la devozione al Sacro Cuore di Gesù. Giovanni Paolo II mostra bene che la profezia mariana di Fatima è intrinsecamente legata alla maternità spirituale universale di Maria, alla sua mediazione materna. La consacrazione del mondo intero a Maria e di singole nazioni si fonda sulla portata universale della mediazione materna che attinge all'unica mediazione di Cristo nello Spirito Santo[109].

4.2. L'importanza dei primi cinque sabati

Nella sua omelia a Fatima il 13 maggio 1982, Giovanni Paolo II fece riferimento soltanto agli avvenimenti tra il 13 maggio e il 13 ottobre 1917[110], senza parlare delle apparizioni a Pontevedra (10 dicembre 1925) e Tuy (13 giugno 1929), dove compaiono le promesse dei primi cinque sabati (Pontevedra) e l'esortazione alla consacrazione della Russia da parte del Papa in unione con tutti i Vescovi del mondo (Tuy). Magari Giovanni Paolo II ha condiviso lo scetticismo di alcuni, in particolare del

---

108 Giovanni Paolo II, *Omelia per la Dedicazione della Chiesa del Cuore Immacolato di Maria*, Zakopane, 7 giugno 1997, n. 4, in Inseg XX, 1 (1997) 1435.

109 Sulla mediazione materna di Maria in Giovanni Paolo II cfr. M. Hauke, *La mediazione materna di Maria secondo Papa Giovanni Paolo II*, in AA.VV., *Maria Corredentrice* V, Frigento 2005, 35-91; L. Ilzo Daniel, *La mediazione materna di Maria in Cristo negli insegnamenti di Giovanni Paolo II* (Collana di Mariologia, 9), Lugano 2011.

110 Giovanni Paolo II, *Omelia a Fatima*, 13 maggio 1982, n. 5, in Inseg V, 2 (1982) 1580: «Alla luce del mistero della maternità spirituale di Maria, cerchiamo di capire lo straordinario messaggio, che cominciò a risuonare nel mondo da Fatima sin dal 13 maggio 1917 e si prolungò per cinque mesi fino al 13 ottobre dello stesso anno».

gesuita belga Edouard Dhanis, che accetta "Fatima I" (cioè gli eventi del 1917) ma dubita di "Fatima II" (dei messaggi successivi a Sr. Lucia)[111]?

Cominciamo quest'indagine con il messaggio di Maria a Pontevedra: «Vedi, figlia mia, il mio Cuore circondato di spine che gli uomini ad ogni istante mi conficcano, con bestemmie e ingratitudini. Tu, almeno, cerca di consolarmi, e dì che a tutti quelli che, per cinque mesi, nei primi sabati, si confesseranno e riceveranno la Santa Comunione; reciteranno un rosario e mi faranno quindici minuti di compagnia, meditando i quindici misteri del Rosario, allo scopo di darmi sollievo, Io prometto di assisterli al momento della morte, con tutte le grazie necessarie alla salvezza di queste anime»[112].

Questo messaggio del 10 dicembre 1925 è annunciato indirettamente nell'apparizione del 13 giugno 1917 e riferito esplicitamente il 13 luglio; ne troviamo riferimento poi nelle visioni del 17 dicembre 1927 e della notte tra il 29 e il 30 maggio 1930. L'approvazione ufficiale del messaggio sui cinque sabati e l'annuncio pubblico avvennero soltanto il 13 settembre 1939, cioè 12 giorni dopo l'inizio della seconda guerra mondiale che questa pratica doveva scongiurare[113].

A mia conoscenza, Giovanni Paolo II ha fatto soltanto un unico riferimento esplicito alla prassi dei cinque sabati. Durante la sua visita ad Augsburg, in un discorso rivolto ai seminaristi della diocesi il 4 maggio 1987, il Santo Padre sottolineò: «Vorrei anche rivolgere una pressante preghiera alla grande famiglia della parrocchia: mantenete il triduo mensile: il giovedì ai sacerdoti, il venerdì per il sacro cuore di Gesù e il sabato per il sacro cuore di Maria!»[114]. Siccome sono arrivato ad Augsburg come assistente universitario proprio nell'estate del 1987, ho potuto sapere qualche dettaglio sull'origine di questo discorso: un professore universitario (Anton Ziegenaus) ha preparato il discorso ai seminaristi, facendo una nota anche sull'importanza del primo venerdì del mese; il Vescovo di Augsburg, Joseph Stimpfle, ha rielaborato questo testo, completando il riferimento al primo venerdì con quello al primo giovedì e al primo sabato, giungendo al triduo mensile; Giovanni Paolo II accolse questa proposta, ma non sembra che l'abbia ripresentata in altre occasioni.

---

111 Su questo dibattito, cfr. A. Ziegenaus, *Das sogenannte Problem von Fátima I und II auf dem Hintergrund der neueren historischen Dokumentation*, in AA.VV., *Fenomenologia e teologia das aparições. Actas do congresso internacional de Fátima (9-12 outubro de 1997)*, Fatima 1998, 65-79 = Id., *Verantworteter Glaube. Theologische Beiträge II*, Buttenwiesen 2001, 205-227; De Fiores, *Fatima* (2006), 717, nota 1; su Dhanis, vedi Michel de la Sainte Trinité, *Toute la vérité sur Fatima* I, Saint-Parres-lès-Vaudes 1992[5], 11-40; 81-89; III (1986), 217s.; 218-226; M. Stickelbroeck, *Die Erscheinungen von Fatima bei Edouard Dhanis SJ. Genese und Problematik einer Kritik*, in Forum Katholische Theologie 33 (2017) 1-20.

112 Martins, *Lucia racconta Fatima*, 141s.

113 Cfr. A. A. Pascoal, *Sabati, devozione dei primi*, in Moreira Azevedo – Cristino (2010), 431s.; A. Ziegenaus, *Die fünf Sühnesamstage und ihre Verheißungen*, in Bote von Fatima 71 (4/2013) 40s.

114 Giovanni Paolo II, *Discorso ai seminaristi della diocesi di Augusta*, 4 maggio 1987, n. 2, in Inseg X, 2 (1987) 1583.

D'altra parte, il Papa attribuì alla prassi del primo sabato «una pratica collocazione, seppur tacita, nell'ambito della recita del rosario da lui avviata a Roma tutti i primi sabati del mese e che veniva accompagnata dai fedeli riuniti in piazza San Pietro. Commovente è stata la coincidenza della morte di Sua Santità proprio con un primo sabato all'ora in cui, non lui in persona in quanto ormai impossibilitato, ma una grande folla di fedeli recitava per lui il rosario»[115].

4.3. La recita quotidiana del Rosario

Già nella prima apparizione a Fatima, Maria chiese ai veggenti: «Recitate il rosario tutti i giorni, per ottenere la pace al mondo e la fine della guerra»[116]. Il 13 luglio 1917, dopo la rivelazione del triplice "segreto", la Madonna esortò i veggenti a dire dopo ogni mistero del Rosario: «O mio Gesù, perdonateci, liberateci dal fuoco dell'inferno, portate in cielo tutte le povere anime, specialmente quelle che hanno più bisogno»[117]. Il 13 ottobre, Maria si presentò come «la Madonna del rosario; che continuino a recitare il rosario tutti i giorni ...»[118].

Giovanni Paolo II nota l'importanza del Rosario nella sua omelia del 13 maggio 1982 a Fatima: «Conformemente alla tradizione di molti secoli, la Signora del messaggio di Fatima indica il "Rosario", che giustamente si può definire "la preghiera di Maria": la preghiera nella quale Ella si sente particolarmente unita con noi. Lei stessa prega con noi. Con questa preghiera si abbracciano i problemi della Chiesa, della Sede di san Pietro, i problemi di tutto il mondo. Inoltre, si ricordano i peccatori, perché si convertano e si salvino, e le anime del purgatorio»[119]. Ai ragazzi del "Rosario vivente" e dell'Infanzia missionaria, il Papa ricorda l'esempio della preghiera quotidiana del Rosario nei piccoli veggenti su raccomandazione materna di Maria a Fatima[120].

I numerosi riferimenti di Giovanni Paolo II alla preghiera del Rosario trovano il loro culmine nella Lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae* (2002)[121] in cui il

---

115 L. Guerra, *Giovanni Paolo II e Fatima (1920-2005)*, in C. A. Moreira Azevedo – L. Cristino (edd.), *Enciclopedia di Fatima*, Siena 2010, 191-195 (194).

116 Lucia, *Quarta memoria*, 13 maggio 1917, in Martins, *Lucia racconta Fatima*, 120.

117 Lucia, *Quarta memoria*, 13 luglio 1917, in Martins, *Lucia racconta Fatima*, 122.

118 Lucia, *Quarta memoria*, 13 ottobre 1917, in Martins, *Lucia racconta Fatima*, 125.

119 Giovanni Paolo II, *Omelia a Fatima*, 13 maggio 1982, n. 6, in Inseg V, 2 (1982) 1581.

120 Cfr. *Allocuzione per il Rosario vivente*, 25 aprile 1987, n. 4, in Inseg X, 1 (1987) 1416; *Discorso ai bambini dell'Infanzia missionaria*, 14 giugno 2003, n. 4, in Inseg XXIII, 1 (2003) 943: «*Molti bambini nel mondo pregano il Rosario*, come facevano i beati fanciulli Francesco e Giacinta di Fatima, e il Papa si unisce a loro volentieri ogni giorno».

121 Cfr. S. M. Perrella, *Il Rosario nel Magistero dei Papi: da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, in AA.VV.,

Papa sottolinea, come lo fece già all'inizio del suo pontificato: «il Rosario è la mia preghiera prediletta»[122]. Lo definisce (come già in precedenza Pio XII[123] e Paolo VI[124]), "compendio del Vangelo"[125]. Si fa anche un cenno alle apparizioni mariane a Lourdes e Fatima[126]. Giovanni Paolo II è ben consapevole della dimensione meditativa del Rosario quale contemplazione della vita di Gesù alla scuola di Maria. L'origine del Rosario sta proprio nell'unione tra la meditazione della vita di Gesù e la preghiera di supplica[127]. Di fronte a questo dato ben chiaro nella storiografia contemporanea si capisce il motivo per l'introduzione dei cinque nuovi misteri "luminosi" che riguardano la vita pubblica di Gesù prima della Passione[128], un periodo non considerato dall'ordinamento quattrocentesco dei 15 misteri. La Lettera apostolica sul Rosario non sviluppa l'importanza di Fatima, ma il rafforzamento dell'aspetto contemplativo si trova senz'altro in buona armonia con la richiesta manifestata a Pontevedra di meditare per quindici minuti i misteri del Rosario nella pratica dei primi cinque sabati.

4.4. La dottrina della corredenzione

Giovanni Paolo II ha esposta una ricca dottrina sulla cooperazione di Maria alla Redenzione, utilizzando anche (primo tra i Papi, dopo Pio XI) varie volte i termini "corredenzione" e "Corredentrice"[129]. Nel messaggio di Fatima, un'espressione fortissima della corredenzione da parte di Maria[130] si trova già nella preghiera dell'ange-

---

Contemplare Cristo con Maria, Città del Vaticano 2003, 61-173 (156-168); ID., *Ecco tua Madre (Gv 19,27). La Madre di Gesù nel magistero di Giovanni Paolo II e nell'oggi della Chiesa e del mondo*, Cinisello Balsamo 2007, 380-401; I. VON GAÁL, *Marienverehrung als Integration von Kontemplation und Aktion. Die Bedeutung des Rosenkranzes bei Bartolo Longo und Johannes Paul II.*, in ZIEGENAUS, *Totus tuus* (2004), 197-221; J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, *El magisterio pontificio dobre el Rosario y la carta apostólica "Rosarium Virginis Mariae"*, in Scripta theologica 35 (2003) 199-225; E. MALNATI, *Rosarium Virginis Mariae*, in Rivista Teologica di Lugano 9 (2004) 433-450.

122 RVM, 2. Cfr. *Discorso dell'Angelus*, 29 ottobre 1978, in Inseg I (1978) 75s.

123 Lettera *Philipinas insulas* (1946), in AAS 38 (1946) 417-420; cfr. PERRELLA (2007), 385, nota 24.

124 Lettera apostolica *Marialis cultus*, 2 febbraio 1974, 46.

125 RVM 1; 18s.

126 Cfr. RVM 7.

127 Cfr. B. KOCHANIEWICZ, *Origine e storia del Rosario*, in AA.VV., *Contemplare Cristo con Maria*, Città del Vaticano 2003, 1-60; HAUKE, *Introduzione alla Mariologia* (2008), 351-354.

128 Cfr. RVM 21.

129 Cfr. CALKINS (2006), 29-33 (con l'indicazione di vari contributi precedenti dell'autore sul tema); HAUKE, *Mediazione materna* (2005), 51-59; M. MIRAVALLE, *"Con Gesù". La storia di Maria Corredentrice*, in AA.VV., *Maria Corredentrice* IV, Frigento 2006, 17-190 (146-162) (or. ingl. *"With Jesus". The Story of Mary Co-Redemptrix*, Goleta, CA 2003, 189-212); ILZO DANIEL (2011).

130 Sulla dottrina della corredenzione nel messaggio di Fatima, vedi S. M. MANELLI, *Fatima tra passato, pre-*

lo insegnato ai veggenti nella sua terza apparizione nell'autunno 1916. Inginocchiato davanti al calice con il sangue di Cristo ed un'Ostia, l'angelo pregò:

«Santissima Trinità, Padre, Figlio e Spirito Santo, io vi offro il preziosissimo corpo, sangue, anima e divinità di Gesù Cristo, presente in tutti i tabernacoli della terra, in riparazione di tutti gli oltraggi, sacrilegi e indifferenze, con i quali Egli stesso è offeso. E per i meriti infiniti del suo santissimo Cuore e del Cuore immacolato di Maria, vi domando la conversione dei poveri peccatori»[131].

Giovanni Paolo II richiama questa preghiera nell'udienza generale del 17 maggio 2000, quando evoca il terzo pellegrinaggio a Fatima con la beatificazione dei veggenti Francesco e Giacinta: «I genitori li avevano educati alla preghiera e il Signore stesso li attirò più strettamente a sé, mediante l'apparizione di un Angelo che, tenendo tra le mani un Calice e un'Ostia, insegnò loro ad unirsi al Sacrificio eucaristico in riparazione dei peccati»[132].

Va notato che la preghiera dell'Angelo unisce il merito della Madre di Dio al merito infinito di Gesù. La redenzione avviene tramite la libera donazione della volontà umana di Gesù, una donazione che a causa dell'unione con la persona del Divino Figlio dispone di un merito infinito. Anche Maria è stata redenta da Cristo, ma ricevette la grazia salvatrice già nel primo momento della sua vita per poter cooperare all'opera redentrice del suo Figlio. Dodici anni prima dell'apparizione dell'angelo, Pio X, nella sua enciclica mariana *Ad diem illum* (1904), aveva sottolineato il merito redentore di Maria come "merito di congruo", cioè merito di convenienza, a differenza del "merito di condigno" di Gesù che corrisponde a tutte le esigenze della giustizia[133]. Di per sé basta, per la redenzione, il merito abbondante di Cristo, ma Dio volle anche l'associazione di Maria per l'integrità dell'opera redentrice.

---

sente e futuro (Maria Corredentrice, X), Frigento 2007, 65-168; M. Hauke, *Die Weihe der Welt an die Gottesmutter Maria*, in Sedes Sapientiae 14 (2/2010) 67-91 (79-85); Id., *La consacrazione alla Vergine Maria nella teologia tedesca del XX secolo*, in AA.VV., *La Consacrazione alla Vergine Maria nel 50° della Consacrazione dell'Italia al Cuore Immacolato di Maria*, Frigento 2011, 269-320 (316-318); or. ted. *Die Marienweihe in der deutschsprachigen Theologie (20. Jh.)*, in Sedes Sapientiae 14 (2/2010) 5-66 (61-64); Id., *Maria als "Gefährtin des Erlösers" in der Botschaft von Fatima*, in J. Kreiml - S. Bonk (edd.), *100 Jahre Botschaft von Fatima*, Regensburg 2017, 55-68; M. G. Palma, *Consacrazione alla Vergine Maria nel messaggio di Fatima*, in AA.VV., *La Consacrazione alla Vergine Maria nel 50° della Consacrazione dell'Italia al Cuore Immacolato di Maria*, Frigento 2011, 359-384 (369-371). Il tema è incluso in quello della "riparazione": cfr. S. De Fiores, *Riparazione*, in Moreira Azevedo – Cristino (2010), 407-418 (407-412).

131 Lucia, *Seconda memoria*, in Martins, *Lucia racconta Fatima*, 48.

132 Giovanni Paolo II, *Udienza generale*, Roma, 17 maggio 2000, in Inseg XXIII, 1 (2000) 867. Già il 12 maggio 1982 a Fatima, nella prima preghiera dopo il saluto al santuario, Giovanni Paolo II ricordò la preghiera dell'Angelo insegnata nella prima delle sue tre apparizioni nel 1916: «Mio Dio, io credo …» (cfr. Lucia, *Seconda memoria*, in Martins, *Lucia racconta Fatima*, 47s.): *Incontro con il Vescovo di Fatima, Discorso nella Cappella delle Apparizioni*, 12 maggio 1982, n. 1, in Inseg V, 2 (1982) 1543.

133 Cfr. DH 3370.

Parlare del "merito" di Maria è un aspetto sistematico centrale nella discussione sulla corredenzione[134]. Giovanni Paolo II non si focalizza sugli aspetti sistematici del "merito", ma troviamo un'espressione anche terminologica nel santuario mariano di Guayaquil (Equador) nel 1987: «Soffrendo Ella per la Chiesa, Maria meritò di diventare la Madre dei discepoli di suo Figlio, la Madre della loro unità»[135]. Un'espressione forte del tema si trova nella *Catechesi Mariana* del 9 aprile 1997: la cooperazione di Maria alla Redenzione, il suo concorso salvifico «si è attuato durante l'evento stesso e a titolo di madre; si estende quindi alla totalità dell'opera salvifica di Cristo. Solamente lei è stata associata in questo modo all'offerta redentrice che ha *meritato* la salvezza di tutti gli uomini. In unione con Cristo e sottomessa a lui, ella ha collaborato per ottenere la grazia della salvezza all'intera umanità»[136].

Un'altra espressione chiara della cooperazione di Maria alla Redenzione nel messaggio di Fatima è l'apparizione del 13 giugno 1917: i veggenti videro un cuore circondato di spine. «Comprendemmo che era il Cuore immacolato di Maria, oltraggiato dai peccati dell'umanità, che voleva riparazione»[137]. Possiamo riferire le "spine" alla cooperazione di Maria all'opera redentrice di Gesù sulla terra. Anche il 13 luglio 1917, la madre celeste affermò: «Sacrificatevi per i peccatori e dite molte volte …: "O Gesù, è per vostro amore, per la conversione dei peccatori e in riparazione dei peccati commessi contro il Cuore immacolato di Maria"!»[138]

La riparazione e l'espiazione si rivolge quindi anche a Maria, come conferma il suo messaggio a Pontevedra del 10 dicembre 1925: «Abbi pietà del cuore della tua santissima Madre, che è coperto di spine, che gli uomini ingrati ad ogni istante le conficcano e non c'è nessuno che faccia un atto di riparazione per toglierle»[139]. Rife-

---

134 Cfr. p. es. M. HAUKE, *La mediazione materna di Maria in Cristo: una riflessione sistematica*, in AA.VV., *Maria Corredentrice*, XIII, Frigento 2011, 71-130 (92-106); or. ted. *Maria als mütterliche Mittlerin in Christus. Ein systematischer Durchblick*, in Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch 12 (2/2008) 13-53 (28-34). Si noti anche il particolare che nel medesimo anno 1916 Alberto Lepidi OP, incaricato dal S. Ufficio di una perizia sulla richiesta dei Vescovi belgi (del 1915) di proclamare il dogma della mediazione universale di Maria sulla base della sua cooperazione alla salvezza, negò la dottrina (di Pio X!) di un merito salvifico di Maria e della sua cooperazione alla Redenzione: cfr. HAUKE, *Die Weihe der Welt an die Gottesmutter Maria* (2010), 81s.; ID., *Riscoperta: la petizione del Cardinal Mercier e dei Vescovi belgi a Papa Benedetto XV per la definizione dogmatica della mediazione universale delle grazie da parte di Maria (1915)*, in AA.VV., *Maria Corredentrice*, XIII, Frigento 2011, 183-244 (198s.); A. VILLAFIORITA MONTELEONE, Alma Redemptoris Socia. *Maria e la Redenzione nella teologia contemporanea* (Collana di Mariologia, 8), Lugano 2010, 15-21.

135 GIOVANNI PAOLO II, *Discorso nel Santuario mariano di Guayaquil*, 31 gennaio 1987, in Inseg VIII, 1 (1987) 315-321 (318s.). Su questo tema nella dottrina pontificia cfr. ILZO DANIEL (2011), 179s.

136 *Catechesi Mariana* 48, 9 aprile 1997, n. 2, in Inseg XX, 1 (1997) 621s.

137 LUCIA, *Quarta memoria*, in MARTINS, *Lucia racconta Fatima*, 121.

138 *Ibid.*.

139 MARTINS, *Lucia racconta Fatima*, 141.

rendosi ad un'apparizione del Signore tra il 29 e il 30 maggio 1930, Lucia spiega i cinque sabati come riparazione per cinque «tipi di offese e bestemmie proferite contro il Cuore immacolato di Maria»[140]. Sembra che questa prospettiva non sia sviluppata nell'insegnamento mariologico di Giovanni Paolo II[141].

L'immagine del cuore circondato di spine è molto simile alla profezia di Simeone sulla spada che trafiggerà l'anima di Maria (cf. Lc 2,35). È la spada del dolore ai piedi della Croce, un evento preparato durante l'intera vita della Madre di Dio. Siccome Maria coopera davvero alla Redenzione, dall'annuncio dell'Angelo fino alla morte di Gesù sul Calvario, anche la "trafittura" del cuore di Maria può essere riferita come espressione illustrativa di questa partecipazione all'opera salvatrice. Potremo citare quale commentario le parole di Arnaldo di Bonneval (un allievo di san Bernardo) riportate da Giovanni Paolo II nelle sue Catechesi Mariane: si parla di "due altari" sul Calvario, l'uno nel Cuore di Maria, l'altro nel corpo di Cristo. Gesù Cristo offrì il suo corpo, Maria la sua anima[142]. C'è quindi una profonda sintonia tra il messaggio corredentore di Fatima[143] e l'insegnamento pontificio di Giovanni Paolo II.

4.5. La penitenza e la sofferenza vicaria

La risposta alla redenzione di Cristo, intrinsecamente legata con il sacrificio materno di Maria, è la dovuta riparazione nella penitenza e nella sofferenza vicaria. I veggenti vivevano generosamente questa risposta[144]. Giovanni Paolo II vi fa un riferimento particolarmente significativo durante la consacrazione della chiesa del Cuore Immacolato di Maria a Zakopane nel 1997. «Il messaggio di Fatima, che Maria trasmise al mondo per mezzo di tre poveri bambini, consiste nell'esortazione alla conversione, alla preghiera, specialmente quella del rosario, ed alla riparazione per

---

140 Sr. Lucia, *Lettera a P. José Bernardo Gonçalves SJ*, 12 giugno 1930, in Martins, *Lucia racconta Fatima*, 145; *Documentação crítica de Fátima* V, 5, Fátima 2012, 279 (Doc. 1593) (bestemmie contro l'Immacolata Concezione, la verginità di Maria, la sua maternità divina e maternità spirituale verso gli uomini; la diffusione d'indifferenza, disprezzo e odio verso Maria nei cuori dei bambini; l'oltraggiamento delle sante immagini mariane).

141 Cfr. De Belfont (2011), 159; 176, secondo cui il Papa nelle sue le omelie del 13 maggio 1982 e del 13 maggio 2000 avrebbe troncato consapevolmente delle apposite frasi dei messaggi di Fatima. Non è dimostrabile, però, che si tratti di omissioni decisamente volute. Non è mai possibile dire tutto.

142 Cfr. Arnaldo di Bonneval, *De septem verbis Domini in cruce* (PL 189, 1694s.); Giovanni Paolo II, *Catechesi Mariana* 3, 3 (25.10.1995), in Inseg XVIII (1995) 935; cfr. Hauke, *Mediazione materna* (2005), 48s.

143 Vedi a tale proposito Bertone (2007), 47, sul libro più recente di Sr. Lucia (*Gli appelli del Messaggio di Fatima*): «Il libro di suor Lucia era percorso, anche se in una forma sobria, dalla tesi di riconoscere Maria come "corredentrice" dell'umanità».

144 Cfr. De Fiores, *Riparazione* (2010), 409-411; Palma (2010), 374s.

i propri peccati e per quelli di tutti gli uomini»[145]. Immediatamente prima, il Papa esorta specialmente i malati e sofferenti: «La sofferenza vissuta con Cristo è il più prezioso dono e il più efficace aiuto nell'apostolato»[146].

4.6. Il richiamo all'inferno come pericolo reale

La prima parte del "segreto" di Fatima rivelato il 13 luglio 1917 riguarda il rischio dell'inferno per chi non si converte. Allo stesso momento, Maria indica la via alla salvezza e alla pace: «Avete visto l'inferno, dove vanno le anime dei poveri peccatori. Per salvarle, Dio vuole stabilire nel mondo la devozione al mio Cuore immacolato. Se faranno quello che io vi dirò, molte anime si salveranno e ci sarà pace»[147].

Come il messaggio biblico stesso, in cui il Signore parla di «molti» che non passeranno per la «porta stretta»[148], la Madre di Dio, con la visione sul mare di fuoco in cui si trovano numerosi demoni e anime dannate[149], fa capire la realtà della dannazione eterna la quale non rimane soltanto un'ipotesi teorica. Durante l'apparizione successiva, il 19 agosto 1917, Maria esortò: «Pregate, pregate molto; e fate sacrifici per i peccatori, perché molte anime vanno all'inferno perché non c'è chi si sacrifichi e preghi per loro»[150].

La medesima frase viene citata anche da Giovanni Paolo II durante l'omelia per la beatificazione dei pastorelli Giacinta e Francesco il 13 maggio del 2000[151]. Nella stessa occasione, il Santo Padre esalta l'esempio eroico soprattutto di Giacinta: ella «era rimasta così colpita dalla visione dell'inferno, avvenuta nell'apparizione di luglio, che tutte le mortificazioni e penitenze le sembravano poca cosa per salvare i peccatori»[152].

---

145 Giovanni Paolo II, *Omelia a Zakopane*, 7 giugno 1997, n. 4, in Inseg XX, 1 (1997) 1435.

146 *Ibid.*, n. 3, in Inseg XX, 1 (1997) 1434.

147 Lucia, *Quarta memoria*, in Martins, *Lucia racconta Fatima*, 122. Sull'inferno nel messaggio di Fatima, vedi Michel de la Sainte Trinité, *Toute la vérité sur Fatima*, II, Saint-Parres-lès-Vaudes 1986², 17-36; S. M. Manelli, *Fatima, l'inferno e il Cuore Immacolato*, in S. M. Lanzetta, (ed.), *Inferno e dintorni*, Siena 2010, 323-353 (anche, col medesimo titolo, come scritto a parte: Frigento 2011); F. Manzi, *L'inferno, la Madonna e il papa nella visione del 13 luglio 1917. Tentativo di discernimento ecclesiale*, in Id. (ed.), *Dibattito su Fatima*, Milano 2011, 79-111 (83-89); M. Hauke, *I santi e l'inferno vuoto. Note critiche sull'ultima grande controversia di Hans Urs von Balthasar*, in S. M. Lanzetta (ed.), *Inferno e dintorni*, Siena 2010, 299-322 (317s.).

148 Cfr. Lc 13,24; per un approfondimento, vedi S. M. Manelli, *L'inferno e la dannazione eterna secondo il Nuovo Testamento*, in S. M. Lanzetta (ed.), *Inferno e dintorni*, Siena 2010, 25-65.

149 Cfr. Lucia, *Quarta memoria*, in Martins, *Lucia racconta Fatima*, 121s.; S. M. Manelli, *Fatima, l'inferno e il Cuore Immacolato* (Fides catholica, quaderni, I), Frigento 2011, 19-33.

150 Lucia, *Quarta memoria*, in Martins, *Lucia racconta Fatima*, 123.

151 Giovanni Paolo II, *Omelia a Fatima*, 13 maggio 2000, n. 3, in Inseg XXIII, 1 (2000) 839.

152 *Ibid.*, n. 4, in Inseg XXIII, 1 (2000) 840.

Già il 13 maggio del 1982 a Fatima, Giovanni Paolo II aveva notato: «Il rifiuto di Dio da parte dell'uomo, se diventa definitivo, guida logicamente al rifiuto dell'uomo da parte di Dio (cfr. Mt 7,23; 10,33), la dannazione»[153].

Il rinvio esplicito del messaggio di Fatima (e del Signore stesso nei Vangeli) che vi saranno molti dannati, molto spesso viene aggirata nella teologia contemporanea, come già negli scritti di Origene[154], e spiegato come una minaccia che forse non si realizzerà per nessuno. Questo vale in particolare per le proposte di Karl Rahner[155] e di Hans Urs von Balthasar[156] con il quale Giovanni Paolo II aveva dei rapporti eccellenti e a cui voleva conferire la dignità cardinalizia[157].

Forse questa vicinanza a von Balthasar è responsabile del fatto che Giovanni Paolo II, per quanto è a mia conoscenza, non ha mai parlato in termini chiari della realtà futura di molti uomini dannati. Nella sua catechesi del 28 luglio 1999, il Papa afferma: «La dannazione rimane una reale possibilità, ma non ci è dato di conoscere, senza speciale rivelazione divina, se e quali esseri umani vi siano effettivamente coinvolti»[158]; nella pubblicazione posteriore nei volumi degli *Insegnamenti*, per fortuna, è tolto il riferimento di non sapere «se» ci siano dei dannati[159].

Nell'intervista con Vittorio Messori del 1994, *Varcare la soglia della speranza*, il Papa notò:

> «Da sempre il problema dell'inferno ha turbato i grandi pensatori della Chiesa, a partire dagli inizi, da Origene, sino ai nostri giorni, a Michail Bulgakov e Hans Urs von Balthasar. … Può Dio, il quale ha tanto amato l'uomo, permettere che costui Lo rifiuti così da dover essere condannato a perenni tormenti? E, tuttavia, le parole di Cristo sono univoche. In Matteo Egli parla chiaramente di coloro che andranno al supplizio eterno (cfr. 25,46). Chi saranno costoro? La Chiesa non si è mai pronunciata in merito. Questo è un mistero … Anche quando Gesù dice

153 Giovanni Paolo II, *Omelia a Fatima*, 13 maggio 1982, n. 7, in Inseg V, 2 (1982) 1581.

154 Cfr. M. Hauke, *Alla fine si salveranno tutti? Il dibattito sull'"apocatastasi" nella Chiesa antica*, in S. M. Lanzetta (ed.), *Inferno e dintorni*, Siena 2010, 79-110 (82-88).

155 Cfr. G. Cavalcoli, *La negazione dell'inferno nella teologia di K. Rahner e di E. Schillebeeckx*, in S. M. Lanzetta (ed.), *Inferno e dintorni*, Siena 2010, 223-251; R. Martin, *Will many be saved? What Vatican II Actually Teaches and Its Implications for the New Evangelization*, Grand Rapids-Cambridge 2012, 93-128.

156 Cfr. I. Andereggen, *Inferno vuoto? Un confronto con l'*infernologia *di Hans Urs von Balthasar*, in S. M. Lanzetta (ed.), *Inferno e dintorni*, Siena 2010, 199-222; M. Hauke, *I Santi e l'inferno vuoto*, in *ibid.*, 299-322; Martin (2012), 129-190.

157 Cfr. G. Weigel, *Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie*, Paderborn 2002, 591; 604 (or. ingl. *Witness to Hope. The Biography of Pope John Paul II*, New York 1999; trad. it. *Testimone della speranza*, Milano 2005).

158 Così il testo viene riportato in un fascicolo dedicato al Grande Giubileo del 2000, http://www.vatican.va/jubilee_2000/magazine/documents/ju_mag_01101999_p-16_it.html (cons. 22.7.2016).

159 *Catechesi sull'Inferno*, 28 luglio 1999, n. 4, in Inseg XXII, 2 (1999) 82. Vedi anche sul sito del Vaticano nell'archivio delle Udienze generali: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_28071999_it.html (cons. 22.7.2016).

di Giuda, il traditore, "Sarebbe meglio per quell'uomo se non fosse mai nato!" (Mt 26,24), la dichiarazione non può essere intesa con sicurezza nel senso dell'eterna dannazione»[160].

Per ciò che riguarda Giuda, c'è anche l'espressione estremamente forte di Gesù che lo chiama il «figlio della perdizione» (Gv 17,12)[161]. Mentre noi siamo ignoranti per ciò che riguarda il destino eterno di persone determinate, Gesù conosceva la futura sorte di Giuda. Nel Messale Romano del 1962, usato per molti secoli, la Chiesa prega nell'orazione della Messa vespertina in *Coena Domini*: «O Dio, da cui Giuda ricevette la punizione del suo delitto ed il ladrone il premio della sua confessione, concedici di sentire gli effetti della tua misericordia, affinché, come nella sua passione Gesù Cristo nostro Signore diede all'uno e all'altro una ben diversa retribuzione, così, distrutto in noi l'antico male, ci conceda la grazia della sua resurrezione…»[162]. È comunque vero che la Chiesa non richiede miracoli per sapere chi si trova all'inferno; una cosa del genere ha senso soltanto per la venerazione dei Santi. La cosa decisiva non è neanche sapere "chi" si trova all'inferno, ma la realtà pericolosa dell'inferno stesso in cui si trovano già tante anime dannate.

Giovanni Paolo II non ha mai sostenuto che l'inferno sia vuoto, ma nella catechesi del 1999 non ha escluso questa tesi. Vari autori criticano in lui la simpatia con la speranza in una salvezza universale (apocatastasi)[163], mentre altri elogiano proprio questo punto come un «massimo di apertura» «con slanci di grande audacia»[164]. Da un punto di vista biblico e sistematico, si rimane a disagio con la tesi che forse tutti andranno in paradiso. Il messaggio di Fatima, citato da Giovanni Paolo II, è un eco più chiaro della dottrina biblica di quanto si trova nei suoi commenti personali.

4.7. La consacrazione della Russia

4.7.1. Lo sviluppo prima del 1981

La consacrazione speciale della Russia al Cuore Immacolato di Maria è un punto essenziale del messaggio di Fatima[165]. Non si parla neanche esplicitamente della Con-

---

160 Giovanni Paolo II con V. Messori, *Varcare la soglia della speranza*, Milano 1994, 201s.

161 Cfr. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* III, Freiburg i. Br. 1979³, 207: si tratta di un'«espressione estremamente dura la quale accenna alla dannazione, all'esclusione dalla salvezza» (traduzione nostra) (trad. it. *Il Vangelo di Giovanni*, III, Brescia 1981).

162 Tradizione italiana in Apostolato liturgico di Genova (ed.), *Messale Romano quotidiano*, Genova 1963, 449.

163 Cfr. p. es. H.-L. Barth, *Papa Iohannes Paulus II. sitne Sanctis sine mora ascribendus. Vel: De pontificatu Iohannis Pauli II. Quid nobis sentiendum sit*, Dettelbach 2007, 55-68.

164 V. Messori, *Questo libro*, in Giovanni Paolo II con V. Messori, *Varcare la soglia della speranza*, Milano 1994, V-XXII (XVIII).

165 Su questo punto, vedi tra l'altro François de Marie des Anges (1993), 195-202; 329-391; Tosatti

sacrazione del "mondo" al Cuore immacolato di Maria, ma soltanto dell'esigenza di consacrare la Russia[166].

Nella visione del 13 luglio 1917, Sr. Lucia riceve un appello di Maria per impedire la seconda guerra mondiale e altre punizioni divine: «verrò a chiedere la consacrazione della Russia al mio Cuore immacolato e la comunione riparatrice nei primi sabati. Se daranno retta alle mie richieste, la Russia si convertirà e ci sarà pace. Se no, diffonderà nel mondo i suoi errori, provocando guerre e persecuzioni alla Chiesa. I buoni saranno martirizzati, il santo Padre mi consacrerà la Russia che si convertirà, e sarà concesso al mondo un periodo di pace»[167].

La consacrazione della Russia è poi l'oggetto dell'apparizione mariana a Tuy a Sr. Lucia il 13 giugno 1929: «È venuto il momento in cui Dio chiede che il santo Padre faccia, in unione con tutti i vescovi del mondo, la consacrazione della Russia al mio Cuore immacolato. Egli promette così di salvarla»[168]. Nella lettera al suo confessore, inoltrata il 29 maggio 1930, la suora precisa: «il buon Dio promette di far cessare la persecuzione in Russia, se il santo Padre si degnerà fare, e ordinare che lo facciano pure i vescovi del mondo cattolico, un atto solenne e pubblico di riparazione e consacrazione della Russia ai santissimi Cuori di Gesù e di Maria»[169]. Tale richiesta fu inoltrata dal Vescovo di Leiria a Pio XI nel marzo 1937, senza raggiungere il risultato desiderato[170]. Il Vescovo ne parlò pubblicamente per la prima volta soltanto a Fatima il 13 settembre 1939, pochi giorni dopo l'inizio della Seconda Guerra mondiale[171].

Pio XII, nel 1942, consacrò il mondo al Cuore Immacolato di Maria, e chiese ai vescovi del mondo di seguire il suo esempio, ma non ritenne opportuno procedere

---

(2007), 123-140; Mura – Huber (2010); J. Barreto, *Russia e Fatima*, in Moreiro Azevedo – Cristino (2010), 428-431.

166 Cfr. tra l'altro Lettera di Sr. Lucia a P. Umberto Maria Pasquale, 13 aprile 1980: François de Marie des Anges (1993), 392s.; Torres Neiva, *Consacrazione* (2010), 119-123; de Belfont (2011), 162; C. A. Ferrara, *False friends of Fatima*, Pound Ridge 2012, 49s. Non va dimenticato il fatto, però, che la consacrazione del *mondo* al Cuore Immacolato di Maria da parte di Pio XII è stato influenzato dalle esperienze mistiche, gradite all'episcopato portoghese, di Alexandrina Maria da Costa (1904-1955), beatificata da Giovanni Paolo II nel 2004. Su quest'influsso vedi Calkins, *Totus tuus* (1992) 97s.; (2017), 97-99.

167 Lucia, Quarta memoria: Martins, *Lucia racconta Fatima*, 122.

168 Lettera di Sr. Lucia a Pio XII, 2 dicembre 1940: Martins, *Lucia racconta Fatima*, 156. Le note del 13 giugno 1929, negli appunti di P. Gonçalves, si trovano in Martins, *Lucia racconta Fatima*, 143s.; Id., *Documentos de Fátima*, 463.465; Mura – Huber (2010), 483s. Nella versione inoltrata a Papa Pio XII dal Vescovo di Leiria, l'esigenza di coinvolgere tutti i vescovi del mondo non compare nel paragrafo citato (messaggio della Madonna), bensì soltanto in seguito: cfr. A. M. Martins (ed.), *Novos documentos de Fátima*, Porto 1984, 247s. (con la nota 2 a p. 248).

169 Martins, *Lucia racconta Fatima*, 143.

170 Cfr. Caillon, *Consécration* (1983), 10.

171 Cfr. *ibid.*, 12. La Seconda Guerra Mondiale iniziò il 1° settembre 1939.

alla consacrazione della Russia; lo fece soltanto nel 1952, con la Lettera apostolica *Sacro Vergente Anno*, senza coinvolgere, però, l'episcopato mondiale[172].

Già nel 1980, quindi l'anno precedente l'attentato, il Vescovo Hnilica e il Cardinale Wyszynski parlarono con Giovanni Paolo II sulla consacrazione della Russia. Hnilica sottolineò che la cosa più importante da fare nel suo pontificato (!) sarebbe la consacrazione della Russia al Cuore Immacolato di Maria assieme a tutti i Vescovi. Il Papa rispose che una tale consacrazione verrebbe percepita dai Russi come ingerenza nei loro affari interni. Inoltre la giurisdizione del Papa riguarda soltanto i cattolici. Qui il Cardinale Wyszynski obiettò che Gesù Cristo è il Re del mondo; il vicario di Cristo ha quindi una giurisdizione su tutti gli uomini. Il Papa rispose che i suoi predecessori non hanno ritenuto bene fare una tale consacrazione con tutti i Vescovi del mondo. Rivolgendosi a Hnilica, Giovanni Paolo II disse: «Vai a conquistarmi tutti i Vescovi del mondo all'idea di questa consacrazione, e la farò assieme a loro»[173]. Qui gioca quindi l'importanza della collegialità dei Vescovi, ribadita in seguito da Giovanni Paolo II anche dopo la consacrazione avvenuta il 13 maggio 1982[174].

4.7.2. La consacrazione del 13 maggio 1982

Durante il suo ricovero in ospedale, Giovanni Paolo II non poteva non prendere nota dell'importanza di consacrare la Russia al Cuore di Maria. Quando uscì dall'ospedale, disse testualmente a Mons. Hnilica: «Ho capito che l'unica soluzione per salvare il mondo dalla guerra, per salvarlo dall'ateismo, è la conversione della Russia secondo il messaggio di Fatima»[175].

Una prima allusione molto discreta è già presente nell'Atto di affidamento del 7 giugno 1981 a S. Maria Maggiore[176]. Dopo il suo soggiorno a Castel Gandolfo, concluso il 30 settembre, il Papa benedisse una statua della Vergine di Fatima offerta dai pellegrini che si erano trovati sulla Cova da Iria durante il giorno dell'attentato. Giovanni Paolo II inviò questa statua ad una piccola chiesa della diocesi di Bialystok, vicino al confine della Polonia con l'Unione Sovietica; secondo le indicazioni del Papa, la statua vi fu messa con lo sguardo verso la Russia[177].

Il 18 novembre 1981, l'episcopato degli Stati Uniti, interpellato dall'Arcivescovo

---

172 Cfr. CAILLON, *Consécration* (1983), 20; MICHEL DE LA SAINTE TRINITÉ, *Toute la vérité sur Fatima* III (1986), 47-52; 204-231; TORRES NEIVA, *Consacrazione* (2010), 121-124; L. GUERRA, *Pio XII e Fatima*, in MOREIRA AZEVEDO – CRISTINO (2010), 340-348.

173 Cfr. FRANÇOIS DE MARIE DES ANGES (1993), 351; (2003) 410s., riferendosi a Hnilica come fonte. Lo abbiamo già ricordato sopra, § 2.

174 Cfr. *Udienza generale*, 19 maggio 1982, n. 3, in Inseg V, 2 (1982) 1760.

175 30 Giorni, marzo 1990, citato in SOCCI (2006), 27, nota 22.

176 Cfr. Inseg IV, 1 (1981) 1246; MIGUEL (2000), 41; sopra, § 3.

177 Cfr. MIGUEL (2000), 42.

emerito di St. Louis, John Carberry, chiese in maniera unanime al Papa di compiere la consacrazione collegiale della Russia al Cuore Immacolato di Maria, se lo ritenesse opportuno[178].

L'8 dicembre 1981, nella sua omelia a S. Maria Maggiore, Giovanni Paolo II ricordò la consacrazione della Russia (e la consacrazione precedente del mondo) ad opera di Pio XII[179]. Possiamo notare già il particolare dell'attentato stesso: anche se non sono pubblicate delle prove definitive, sembra che dietro i contatti di Ali Agça con il servizio segreto bulgaro vi sia la mano direttrice del Cremlino[180].

La menzione distinta della consacrazione del mondo e della Russia compare anche nell'annuncio del viaggio a Fatima durante il *Regina coeli* del 9 maggio 1982[181]. Poco tempo prima di questo viaggio, il 20 aprile 1982, il Segretario di Stato, il Cardinale Casaroli, inviò a tutti i Vescovi cattolici del mondo una lettera, a quanto pare confidenziale, per informarli della consacrazione voluta da Giovanni Paolo II il 13 maggio a Fatima, senza chiedere (però) esplicitamente di condividere questo atto[182]. Casaroli aggiunse delle fotocopie degli atti di consacrazione del 1942 (in portoghese) e del 1952 (per la Russia, in latino). Da questa lettera, ignota al pubblico massmediatico il 13 maggio 1982, si può scorgere l'importanza distinta di consacrare la Russia al Cuore Immacolato di Maria.

Nell'omelia del 13 maggio 1982 a Fatima, Giovanni Paolo II presuppone che la consacrazione della Russia sia già fatta da Pio XII. Il suo predecessore «volle consacrare al Cuore Immacolato di Maria il genere umano e specialmente i popoli della Russia. Con quella consacrazione egli non ha soddisfatto forse all'evangelica eloquenza dell'appello di Fatima?»[183] Egli vuol «compiere ancora una volta ciò che hanno già fatto i miei predecessori: consacrare cioè il mondo al Cuore della Madre,

---

178 Cfr. François de Marie des Anges (2003), 417 (che lo presenta come conseguenza degli sforzi compiuti dall'"Armata blu" negli Stati Uniti) e la documentazione in N. Gruner et al., *World Enslavement or Peace*, Fort Erie 1988, section XIV (cfr. www.worldenslavementorpeace.com) (cons. 29.7.2016).

179 Cfr. *Omelia in S. Maria Maggiore*, 8 dicembre 1981, n. 4, in Inseg IV, 2 (1981) 873: «… nel caso dei difficili anni dell'ultima guerra mondiale, il Papa Pio XII consacrò tutto il genere umano al *Cuore dell'Immacolata*, inserendo dopo alcuni anni in questa consacrazione i popoli particolarmente cari alla Genitrice di Dio: quelli della Russia».

180 Cfr. D. A. Foley, *Marian Apparitions, the Bible, and the Modern World*, Leominster 2002, 350 (it. *Il libro delle apparizioni mariane: influenza e significato nella storia dell'uomo e della Chiesa*, Milano 2004), con riferimento tra l'altro a W. H. Carroll, *The Rise and Fall of the Communist Revolution*, Front Royal 1995, 685-689.

181 Cfr. *Regina coeli*, 9 maggio 1982, n. 3, in Inseg V (1982) 1461; Miguel (2000), 79: «Desidero … riferirmi all'atto che il Papa *Pio XII* compì quaranta e trenta anni fa e che ha ricordato anche il Papa Paolo VI, proclamando Maria "Madre della Chiesa", in occasione della chiusura della terza sessione del Concilio».

182 Cfr. Caillon, *Consécration* (1983), 33; Miguel (2000), 98 (il testo: 97s., nota 7).

183 *Omelia a Fatima*, 13 maggio 1982, n. 10, in Inseg V, 2 (1982) 1583.

consacrargli specialmente quei popoli, che ne hanno particolarmente bisogno»[184]. Nell'Atto di consacrazione stesso troviamo la formula: «In modo speciale ti affidiamo e consacriamo quegli uomini e *quelle nazioni*, che di questo affidamento e di questa consacrazione hanno particolarmente bisogno»[185]. Nel pronunciamento orale della consacrazione, il Sommo Pontefice aggiunse dopo «quelle nazioni» le parole «specialmente quelle …», facendo una pausa di cinque secondi, proseguendo poi con la versione scritta del testo[186]. Secondo il Rettore del Santuario di Fatima di allora, Luciano Guerra, il Papa – in quella pausa – fece un silenzioso ricordo della Russia[187]. È possibile che il piccolo cambiamento sia dovuto all'incontro con Sr. Lucia alla mattina stessa prima della consacrazione[188].

Durante il pranzo del 13 maggio, il Vescovo di Leiria, Alberto Cosme do Amaral, ringraziò Giovanni Paolo II per la consacrazione del mondo al Cuore Immacolato di Maria. Il Papa aggiunse: «e anche della Russia»[189].

Sr. Lucia espresse il suo disappunto sulla modalità della consacrazione, soprattutto in un lungo incontro col Nunzio apostolico, Portalupi, il direttore della rivista "Mensagem de Fátima", Messias Dias Coelho, e il dott. Lacerda il 19 marzo 1983: la veggente rimproverò il mancato coinvolgimento dell'episcopato mondiale il quale è stato informato, ma senza l'ordine preciso di svolgere insieme al Papa la consacrazione[190]. Sulla menzione della Russia, invece, troviamo due versioni dei fatti: secondo la giornalista portoghese Aura Miguel, sembra che Sr. Lucia sia stata contenta del riferimento non tanto esplicito[191]; secondo il racconto più specificato di Pierre Caillon, invece, accolto tra l'altro dalle "Ephemerides mariologicae", Sr. Lucia criticò esplicitamente che la Russia non apparve chiaramente come oggetto della consacrazione. Della consacrazione svolta il 13 maggio 1982 si potrebbero aspettare dei benefici, ma non la conversione della Russia[192]. La stessa critica è confermata dal Vescovo Hnilica,

---

184 *Ibid.*, n. 11, in Inseg V, 2 (1982) 1584.

185 *Preghiera di affidamento e consacrazione alla Vergine*, Fatima, 13 maggio 1982, n. 1, in Inseg V, 2 (1982) 1591.

186 Cfr. Miguel (2000), 90.

187 Cfr. *ibid.*, con riferimento a L. Guerra, *Fátima e o Romano Pontifice*, in Apelo e Resposta (luglio 1983) 50.

188 Su quest'incontro vedi Miguel (2000), 85; Carmelo di Coimbra, *Un cammino sotto lo sguardo di Maria*, 452-459 (cap. XVIII, 4); François de Marie des Anges, *Sœur Lucie. Confidente du Cœur Immaculé de Marie*, Saint-Parres-lès-Vaudes 2014, 426-428.

189 Cfr. Miguel (2000), 92.

190 Cfr. François de Marie des Anges (1993), 360; (2003), 424; Miguel (2000), 102s.; Ferrara (2012), 50s.

191 Cfr. Miguel (2000), 103.

192 Cfr. P. Caillon, *Nota sobre la consagracion de Rusia al Corazon de María*, in Ephemerides mariologicae 33 (1983) 459-463 (461s.).

accompagnato da don Luigi Bianchi e Wanda Poltawska nella visita a Sr. Lucia nel Carmelo di Fatima già il 14 maggio 1982[193].

In seguito, Giovanni Paolo II promise di parlare sulla consacrazione con i Vescovi al sinodo episcopale in autunno 1983. Egli rinnovò la consacrazione svolta il 13 maggio 1982 il 16 ottobre 1983, prima dell'Angelus; il 20 ottobre, nell'aula sinodale, il patriarca latino di Gerusalemme, Mons. Beltritti, spiegò che la consacrazione della Russia non era ancora fatta nella forma richiesta da Nostra Signora e che bisognerebbe farla al più presto possibile[194].

4.7.3. La consacrazione del 25 marzo 1984

L'8 dicembre 1983, il Papa invitò i Vescovi a svolgere anche loro l'atto di consacrazione nelle loro cattedrali il 25 marzo 1984[195]. La formulazione dell'atto consacratore, svolto alla solennità dell'Annunciazione per concludere l'Anno della Redenzione, è leggermente modificata in paragone con la formula del 1982. Avendo letto la frase «In modo speciale ti affidiamo e consacriamo quegli uomini e *quelle nazioni*, che di questo affidamento e di questa consacrazione hanno particolarmente bisogno», il Papa aggiunse ancora a braccio: «Illumina specialmente quei popoli dei quali tu stessa stai aspettando fiduciosa la nostra consacrazione»[196].

Questa formulazione venne interpretata da vari autori, come da Nicholas Gruner nella rivista "The Fatima Crusader"[197], come conferma del Papa «che la consacrazione non era avvenuta (probabilmente per motivi di opportunità politica e religiosa, dettate dal vertice della Segreteria di Stato: il cardinale Casaroli e il "Ministro degli Esteri" Silvestrini)»[198]. Tale interpretazione sembra caricare troppo una frase improvvisata, ma è comunque chiaro che la mancata menzione esplicita della Russia è dovuta a considerazioni diplomatiche. Lo ha spiegato il Santo Padre stesso al

---

193 Cfr. François de Marie des Anges (1993), 359; (2003), 423s.; R. Laurentin, *Fatima*, in Id. – P. Sbalchiero (edd.), *Dictionnaire des «apparitions» de la Vierge Marie*, Paris 2007, 316-346 (326) (trad. it. *Dizionario delle "apparizioni" della Vergine Maria*, Bologna 2010).

194 Cfr. François de Marie des Anges (1993), 360s.

195 Cfr. Miguel (2000), 110. Il testo, reso pubblico (soltanto) il 18 febbraio 1984, è riportato in François de Marie des Anges (1993), 361.

196 Cfr. Tosatti (2007), 134, con riferimento a L'Osservatore Romano (it.), 26-27 marzo 1984; François de Marie des Anges (1993), 363; Miguel (2000), 123, nota 24. Alcune ore più tardi, nella Basilica di San Pietro, il Papa usa lo stesso verbo (*aspettare*): «… abbiamo voluto scegliere questa domenica ... per l'atto di affidamento, della consacrazione del mondo … di tutti i popoli, specialmente di quelli che hanno tanto bisogno di questa consacrazione, di questo affidamento, di quei popoli per i quali Tu stessa aspetti il nostro atto di consacrazione e di affidamento», in Inseg VII, 1 (1984) 779.

197 Cfr. François de Marie des Anges (1993), 363, con riferimento a The Fatima Crusader 16 (settembre 1984) 7.

198 Tosatti (2007), 134; cfr. Ferrara (2012), 52.

Cardinale Paul Josef Cordes: prima voleva menzionare la Russia direttamente, ma alla fine accolse il parere dei suoi collaboratori che un atto del genere sarebbe stato interpretato come provocazione diretta dei dirigenti sovietici; si sentiva consolato, però, dalla notizia che alcuni vescovi ortodossi russi si sarebbero uniti al Papa nella consacrazione della Russia[199].

Di nuovo, ci sono delle discordanze sulla posizione di Sr. Lucia nei confronti della consacrazione del 1984. Secondo un colloquio fatto da Sr. Lucia con M. Maria Eugénia Pestana il 22 marzo 1984 nel Carmelo di Coimbra, la veggente (essendo a conoscenza dell'atto di consacrazione inviato ai Vescovi) notò di nuovo che una consacrazione senza il riferimento chiaro alla Russia non poteva avere un carattere decisivo[200]. Nella rivista spagnola dell'Apostolato mondiale di Fatima, in settembre 1985, Sr. Lucia rispose alla domanda, se il Papa aveva soddisfatto la domanda di Nostra Signora con la consacrazione dell'anno precedente: «Non c'è stata la partecipazione di tutti i vescovi e non ci fu menzione della Russia». «Quindi la consacrazione non è stata fatta alla maniera richiesta da Nostra Signora?» «No. Molti vescovi non dettero alcuna importanza a questo atto»[201].

Altre testimonianze analoghe vengono riportate del 1986[202] e sono state conservate grazie alla premura di P. Caillon il quale, dal 1983 al 1987, ebbe cinque volte l'occasione di chiedere a voce al Santo Padre la consacrazione della Russia, riscontrando sempre la riposta che tale consacrazione sarebbe già avvenuta[203]. Le richieste di Sr. Lucia furono sostenute, negli anni 1986-87, tra l'altro dai Cardinali Gagnon, Mayer e Stickler[204]. Da queste fonti emerge una certa tensione tra Sr. Lucia e Giovanni Paolo II sul compimento completo della consacrazione della Russia, un fatto notato anche da René Laurentin[205]. Un'ultima testimonianza in questo senso viene da un colloquio di Sr. Lucia con il Cardinale Law nel maggio 1989 a Coimbra: «Il Santo Padre pensa che essa (la consacrazione della Russia come voluta da Nostra Signora) è stata fatta nel modo migliore secondo quanto le circostanze lo permettevano. È stata fatta secondo la via stretta della consacrazione collegiale chiesta da Nostra Signora e da lei desiderata? Non, ciò non è stato fatto»[206].

---

199 Cfr. la testimonianza in S. M. Paci, *Miracolo all'Est?*, in 30 Giorni, marzo 1990, riportata in Miguel (2000), 128; Socci (2006), 30.

200 Cfr. François de Marie des Anges (1993), 361; Ferrara (2012), 51.

201 Sol de Fatima, settembre 1985, citato in Ferrara (2012), 51.

202 Cfr. P. Caillon, *La pensée de soeur Lucie de Fatima sur la consécration de la Russie*, in Ephemerides mariologicae 37 (1987) 205-207; François de Marie des Anges (1993), 372s.

203 Cfr. P. Caillon, *Lettera al Cardinale Ratzinger*, 1° gennaio 1988, riportata in François de Marie des Anges (1993), 370-372.

204 Cfr. De Belfont (2011), 168s.

205 Cfr. R. Laurentin, *Multiplication des apparitions de la Vierge aujourd'hui*, Paris 1988, 45; François de Marie des Anges (1993), 373.

206 François de Marie des Anges (1993), 374; Mura – Huber (2010), 121.

4.7.4. Lo sviluppo dal 1988

Nel 1988 vi è stato il grande giubileo dei mille anni del Battesimo del principe di Kiev, Vladimir, avvenuto nel 988. Tale occasione viene menzionata nell'enciclica mariana *Redemptoris Mater* del 1987[207] e poteva prestarsi bene anche per un riferimento esplicito alla Russia in un atto di consacrazione. L'occasione non fu colta.

Nell'estate del 1988, invece, P. Messias Coelho a Fatima fece conoscere privatamente che era giunta un'istruzione dal Vaticano alle autorità ecclesiastiche di Fatima, a Sr. Lucia e a diversi ecclesiastici di non importunare più il Papa sulla consacrazione della Russia[208]. Secondo quanto riferito più tardi (nel 1995 e nel 2003) dal Vescovo di Fatima, Mons. do Amaral, ci fu una lettera del Cardinale Casaroli, Segretario di Stato, che si riferì all'autorità suprema del Papa: la veggente doveva affermare che la consacrazione è stata fatta[209]. A partire dal 1989, infatti, Sr. Lucia affermò varie volte: «La consacrazione è stata fatta»[210]. Per interpretare questa svolta, è forse possibile rifarsi ad un'affermazione fatta nel 1988 o 1989 ad una nipote: «Dobbiamo obbedire all'autorità e aspettare dei tempi migliori»[211].

Nella seconda metà del 1989 e nel 1990 apparvero cinque lettere di Sr. Lucia secondo le quali l'atto di consacrazione del 25 marzo 1984 avrebbe corrisposto alle richieste di Nostra Signora di Fatima[212]. Una di queste lettere, dell'8 novembre 1989, viene citata da Mons. Bertone nella sua presentazione del volumetto curato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nel 2000: «Suor Lucia confermò personalmente che tale atto solenne e universale di consacrazione [del 25 marzo 1984] corrispondeva a quanto voleva Nostra Signora (…). Ogni discussione perciò ed ogni ulteriore petizione sono senza fondamento»[213]. Nel medesimo anno, anche i padri Kondor e Guerra ribadirono che Sr. Lucia sarebbe stata contenta della consacrazione del 1984[214]. Luciano Guerra, accusato da Fra François de Marie des Anges di aver

---

207 Cfr. *Redemptoris Mater*, 33.

208 Cfr. François de Marie des Anges (1993), 374.

209 Cfr. François de Marie des Anges (2003), 452.

210 Cfr. Y. Chiron, *Fatima. Vérités et légendes*, Paris 2017, 216s.; François de Marie des Anges (2003), 451; Id., *Sœur Lucie. Confidente du Cœur Immaculé de Marie*, Saint-Parres-lès-Vaudes 2014, 436s. Nel 1993, l'autore aveva ancora messo in dubbio questo fatto.

211 Cfr. François de Marie des Anges (2003), 452, riferendosi ad una lettera del 9 novembre 1990.

212 Cfr. François de Marie des Anges (1993), 377; Miguel (2000), 124s., nota 26 (riferimento alle lettere a Noelker e a P. Kramer); Tosatti (2007), 136s.; Mura – Huber (2010), 122-126.

213 Bertone, *Presentazione* (2000), 8. Mentre qui Bertone non indica il destinatario, sette anni più tardi egli afferma che si tratta di «lettera inviata al Papa l'8 novembre del 1989» (Bertone [2007], 94). Altre fonti riferiscono una lettera con la medesima frase e la medesima data ad un altro destinatario, un certo Signor Walter M. Noelker: cfr. in particolare Miguel (2000), 124, nota 26. L'intero testo è riportato in François de Marie des Anges (2003), 466; de Belfont (2011), 409s.

214 Cfr. Miguel (2000), 118, riferendosi ai suoi colloqui con i due esperti del 15 e 23 febbraio 2000. Su Kondor, cfr. François de Marie des Anges (2003), 460.

prodotto alcune lettere "apocrife" di Sr. Lucia[215], ritiene il consenso della veggente una «convinzione incrollabile»[216]. A quanto pare, a Sr. Lucia sono state sottoposte delle lettere scritte a macchina che lei comunque ha firmato[217].

Le parole energiche di Mons. Bertone non impedirono la continuazione dei dubbi su queste lettere ritenute apocrife da vari autori[218]. La lettera dell'8 novembre 1989 a Walter Noelker, in particolare, fa riferimento ad un preteso atto di consacrazione al Cuore Immacolato di Maria da parte di Paolo VI, il 13 maggio 1967 a Fatima: quest'atto non è mai avvenuto[219], anche se il Papa aveva raccomandato una tale consacrazione nell'Esortazione apostolica *Signum magnum*, datata (a Roma) il 13 maggio 1967[220]. È difficile immaginarsi una tale gaffe da parte della Suora presente il 13 maggio 1967 a Fatima.

La situazione è diversa, invece, nel caso della lettera indirizzata il 19 febbraio 1990 alla rivista 30 Giorni e poi ivi pubblicata nel marzo seguente. Sr. Lucia vede, come Giovanni Paolo II, negli interventi allora recenti nell'Europa dell'Est e in Russia un intervento di Dio per liberare il mondo da una guerra atomica[221]. La veggente non entra, però, nella questione della consacrazione della Russia.

L'Arcivescovo Bertone tornò su questo punto nel suo secondo incontro con Sr. Lucia il 17 novembre 2001 e riferì le parole della religiosa: «Ho già detto che la consacrazione desiderata da Nostra Signora è stata fatta nel 1984, ed è stata accettata dal Cielo!»[222]

Comunque sia stata la posizione di Sr. Lucia nel corso degli anni[223], in ogni caso rimane il problema che la Russia non sia stata menzionata esplicitamente negli atti di consacrazione, neanche negli atti di affidamento del 13 maggio 1991 a Fatima e l'8 ottobre 2000 a Roma. Rispetto all'ultima occasione, la rivista "Inside the Vatican" «rivelò che un cardinale descritto come "uno dei più stretti consiglieri del Papa" avrebbe ammesso che il Pontefice fu consigliato a non menzionare la Russia, per evitare che il Patriarcato Ortodosso si offendesse»[224].

---

215 Cfr. Tosatti (2007), 136s.

216 Guerra, *Giovanni Paolo II e Fatima* (2010), 192.

217 Cfr. l'ampia documentazione in François de Marie des Anges (2003), 453-470.

218 Vedi soprattutto Mura – Huber (2010), 122-126; de Belfont (2011), 171s.; 216-219.

219 Cfr., con l'elenco di altre perplessità considerevoli, Socci (2006), 31; Mura – Huber (2010), 125; de Belfont (2011), 218s.

220 Cfr. AAS 59 (1967) 465-475 (475).

221 Cfr. Miguel (2000), 140s. Sul legame tra il crollo del comunismo e il messaggio di Fatima vedi anche T. Tindal-Robertson, *Fatima, Russia & Pope John Paul II*, Washington 1998[3].

222 Bertone (2007), 68.

223 A questo proposito, vedi anche Tosatti (2007), 137-140.

224 Tosatti (2007), 138, con riferimento a "Inside the Vatican", novembre 2000; secondo Ferrara (2012), 47, si tratta di Cardinale Tomko.

Il 25 agosto 2004, Giovanni Paolo II invia al Patriarca di Mosca, Alessio II, l'Icona della Madre di Dio di Kazan': «Dopo aver attraversato diversi paesi ed aver sostato per lungo tempo presso il Santuario di Fatima, più di dieci anni fa è giunta provvidenzialmente nella casa del Papa … Quante volte, da quel giorno, ho invocato la Madre di Dio di Kazan', chiedendole di proteggere e guidare *il popolo russo che le è devoto*, e di affrettare il momento in cui tutti i discepoli del suo Figlio … sapranno ricomporre in pienezza l'unità compromessa»[225].

Il Cardinale Meisner, di Colonia, spiega la retroscena di questo regalo. Lenin aveva venduto la famosa icona e altre opere d'arte per raccogliere dei soldi. Dopo qualche tappa intermedia, l'"Armata Blu", l'Apostolato di Fatima fondato negli Stati Uniti, aveva acquistato l'immagine mariana per collocarla nel suo centro a Fatima. L'icona della Madre di Dio di Kazan fu messa accanto al Tabernacolo della chiesa e ricordava l'esigenza di pregare per la conversione della Russia. «L'icona doveva rimanere a Fatima finché era ristabilita la libertà di fede in Russia. Poi Papa Giovanni Paolo II doveva consegnare personalmente l'icona mariana al Patriarca della Russia, se, possibile, nella stessa Russia»[226].

4.7.5. Una consacrazione pienamente realizzata?

Possiamo ritenere che Giovanni Paolo II ha fatto quello che gli sembrava possibile. Personalmente, in silenzio, lui ha rinnovato la consacrazione della Russia ogni mattina, come egli fece sapere a Pierre Caillon nel 1985[227]. Rimangono dei dubbi, però, sull'adempimento completo delle esigenze chieste da Nostra Signora[228]. Qui bisogna anche considerare la pratica dei primi sabati che non può essere staccata dall'esigenza della consacrazione: se mettiamo tra parentesi la quasi ignota allocuzione ad Augsburg nel 1987[229], «il Papa non ha approvato e raccomandato la devozione dei primi sabati di riparazione in una maniera pubblica e ufficiale»[230].

Ci sono stati dei cambiamenti visibili dopo il crollo della "cortina di ferro" in oriente, ma non è per niente evidente che la conversione della Russia sia già realizzata, un passo che richiede alla fine anche il riconoscimento del primato petrino. Sarebbe

---

225 *Udienza generale*, 25 agosto 2004, n. 1, in Inseg XXVII, 2 (2004) 159.

226 R. Einig – O. Maksan, *Als Maria das Heft in die Hand nahm. Wie Johannes Paul II. und die Botschaft von Fatima die Welt veränderten. Ein Gespräch mit Joachim Kardinal Meisner*, in Die Tagespost, 13 settembre 2016, 7.

227 Cfr. François de Marie des Anges (1993), 371.

228 Cfr. D. A. Foley, *Marian Apparitions, the Bible, and the Modern World*, Leominster 2002, 352-355 (trad. it. *Il libro delle apparizioni mariane: influenza e significato nella storia dell'uomo e della Chiesa*, Milano 2004).

229 Vedi sopra, § 4.2.

230 Foley (2002), 353. Vedi anche Mura – Huber (2010), 100s.; 129.

bello vedere in futuro una consacrazione della Russia al Cuore Immacolato di Maria con tutti i Vescovi cattolici del mondo in una maniera consapevole, esplicita e pubblica. Umanamente, non possiamo sperare in una cosa del genere. Secondo quanto scritto da Sr. Lucia, però, il Papa farà la consacrazione della Russia, «ma sarà tardi»[231].

Forse Giovanni Paolo II conosceva anche una previsione di san Massimiliano Kolbe che si potrebbe collegare alle promesse di Fatima: tornando dal Giappone con la ferrovia transiberiana, il santo si fermò a Mosca sulla Piazza rossa, dicendo: «Un giorno, l'Immacolata regnerà sul Cremlino e dal Cremlino sul mondo intero»[232].

Quando si parla nel messaggio di Fatima degli «errori» della «Russia», bisogna puntare (a nostro parere) sull'ideologia marxista arrivata al potere in Russia nel 1917. Tale ideologia con i suoi riflessi per esempio sulla vita familiare (teorie del *gender* che sciolgono l'identità di maschio e femmina, ecc.) sembra oggi più forte in molti ambienti politici dell'occidente che nella Russia contemporanea. La conversione della Russia ha certo la sua importanza particolare, ma non va staccata dall'intero sviluppo mondiale.

4.8. La rivelazione del "terzo segreto"[233]

4.8.1. La presentazione del testo nel 2000

Giovanni Paolo II prese conoscenza del "terzo segreto" dopo l'attentato del 13 maggio 1981 nel Policlinico Gemelli e lo fece rivelare nell'anno giubilare del 2000. Prima ci fu una riunione con il Cardinale Ratzinger, il Cardinale Sodano, il sostituto alla Segreteria di Stato, mons. Giovanni Battista Re, e il segretario mons. Stanisław Dziwisz. «Il Papa in persona» prese la decisione di pubblicare il "Segreto". Nella medesima riunione si decise di mandare Mons. Bertone «a Coimbra per interrogare suor Lucia» sull'«autenticità del documento posseduto dalla Congregazione per la Dottrina della Fede»[234]. Quest'incontro tra Mons. Bertone e Sr. Lucia avvenne il 27 aprile 2000[235]. L'annuncio di pubblicare il "terzo segreto" venne dato il 13 maggio

---

231 Sr. Lucia, *Lettera* del 18 maggio 1936: Martins, *Lucia racconta Fatima*, 147.

232 Testimonianza riportata da Caillon, *Consécration* (1983) 16s., con riferimento a testimoni ancora (allora) viventi.

233 Sul "terzo segreto" di Fatima vedi tra l'altro Michel de la Sainte Trinité, *Toute la vérité sur Fatima* III (1986); François de Marie des Anges (1993), 395-427; (2003); Bertone (2000); (2007); Sodano (2000); Ratzinger (2000); AA.VV., *O "Segredo" de Fátima*, Fatima 2004; A. Borelli Machado, *Riflessioni amichevoli per chiarire una polemica*, in Lepanto 26 (2007) 2-24, n. 174; M. Hauke, *Die Diskussion um das dritte Geheimnis von Fatima*, in Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch 14 (2/2010) 92-109; Perrella, *"Il Messaggio di Fatima"* (2012); M. Hesemann, *Das letzte Geheimnis von Fatima*, Rottenburg 2016, 249-287; K. J. Symonds, *On the third part of the secret of Fatima*, St. Louis 2017.

234 Bertone (2007), 49.

235 Cfr. Bertone (2007), 39; 48.

del 2000 a Fatima dal Cardinale Sodano la cui comunicazione fa parte di un fascicolo della Congregazione per la Dottrina della Fede con i contributi anche di Tarcisio Bertone e Joseph Ratzinger[236]. Giovanni Paolo II non ha dato nessuna spiegazione pubblica del "terzo segreto", ma la possiamo intuire almeno in parte nelle spiegazioni date dal Cardinale Sodano a Fatima e poi, in seguito, dal Cardinale Ratzinger.

Sodano parla di una «visione profetica … di *carattere simbolico*» simile alle visioni nella Sacra Scritta le quali «sintetizzano e condensano l'immane sofferenza dei testimoni della fede nell'ultimo secolo del secondo millennio. È una interminabile *Via Crucis* guidata dai Papi del ventesimo secolo»[237].

È particolarmente importante il legame del "terzo segreto" con il Papa e con l'attentato. A questo proposito, Sodano afferma: «Secondo l'interpretazione dei *pastorinhos*, interpretazione confermata anche recentemente da Sr. Lucia, il "Vescovo vestito di bianco" che prega per tutti i fedeli è il Papa. Anch'Egli, camminando faticosamente verso la Croce tra i cadaveri dei martirizzati (…) cade a terra come morto, sotto i colpi di arma da fuoco»[238]. Secondo Sodano, «le vicende a cui fa riferimento la terza parte del "segreto" di Fatima sembrano ormai appartenere al passato», mentre «la chiamata della Madonna alla conversione e alla penitenza … conserva ancora una sua stimolante attualità»[239].

Dal commento del Cardinale Ratzinger basti, per il nostro tema, quanto riferito sulla persona del Papa. Nel cammino del Vescovo vestito di bianco che passa in mezzo ai cadaveri dei morti si vede «la storia di un intero secolo», un secolo di martiri, sofferenze e persecuzioni della Chiesa, «il secolo delle guerre mondiali e di molte guerre locali … Nello "specchio" di questa visione vediamo passare i testimoni della fede di decenni»[240]. Ratzinger cita poi la lettera inedita di Sr. Lucia al Santo Padre il 12 maggio 1982: «la terza parte del "segreto" si riferisce alle parole di Nostra Signora: "Se no (la Russia) spargerà i suoi errori per il mondo, promuovendo guerre e persecuzioni della Chiesa. I buoni saranno martirizzati, il Santo Padre avrà molto da soffrire, varie nazioni saranno distrutte"»[241].

Da quest'estratto (presupposta la sua autenticità) possiamo concludere che la let-

236 Congregazione per la Dottrina della Fede (ed.), *Il messaggio di Fatima*, Città del Vaticano 2000.

237 Sodano (2000), 30.

238 *Ibid*. Nel testo del "terzo segreto", però, il Papa non cade "come morto", bensì muore. Vedi anche le note critiche di Socci (2006), 48-50; de Belfont (2011), 193-196.

239 *Ibid.*, 31.

240 Ratzinger (2000), 41.

241 Ratzinger (2000), 42. Una citazione ancora più ampia si trova poi in Bertone (2000), 8s.; (2007), 61s. È strana la frase del manoscritto – riportata in Bertone (2000), 9, nota 1, e tralasciata nella traduzione italiana del testo – secondo cui il destinatario della lettera «vuol ardentemente conoscere» la terza parte del segreto: Giovanni Paolo II lo conosceva già. Cfr. Socci (2006), 54s.; de Belfont (2011), 219-222.

tera di Sr. Lucia, scritta il 12 maggio e consegnata al Papa il mattino del 13 maggio 1982, conteneva la richiesta di rivelare il "terzo segreto". Lo conferma la giornalista portoghese Aura Miguel, riferendosi ad un colloquio tra Sr. Lucia e il Cardinale Oddi il 13 maggio 1985 in cui il Cardinale chiese come mai non sia ancora rivelato il terzo segreto. Sr. Lucia rispose con un riferimento al suo incontro con il Papa del 13 maggio 1982: Giovanni Paolo II non lo volle rivelare perché «poteva essere interpretato male»[242].

Nella figura del Papa del "terzo segreto", il Cardinale Ratzinger trova un richiamo a «diversi Papi, che cominciando da Pio X fino all'attuale Papa hanno condiviso le sofferenze di questo secolo … Nella visione anche il Papa viene ucciso sulla strada dei martiri. Non doveva il Santo Padre, quando dopo l'attentato del 13 maggio 1981 si fece portare il testo della terza parte del "segreto", riconoscervi il proprio destino? … egli stesso ha spiegato … "… fu una mano a guidare la traiettoria della pallottola e il Papa agonizzante si fermò sulla soglia della morte" (13 maggio 1994). Che qui una "mano materna" abbia deviato la pallottola mortale, mostra solo ancora una volta che non esiste un destino immutabile, che fede e preghiera sono potenze, che possono influire nella storia e che alla fine la preghiera è più forte dei proiettili, la fede più potente delle divisioni»[243].

A questo punto si possono fare delle obiezioni. Nella visione, il Papa muore; dal "terzo segreto" non si può dedurre che il Papa sia stato miracolosamente tenuto in vita, ma il punto decisivo per il legame pare la coincidenza delle date del 13 maggio 1917 e 13 maggio 1981. Sembra anche problematico relegare in seguito, come fece il Cardinale Sodano, «i singoli eventi» della visione «al passato», tenendo come attuali soltanto il richiamo alla preghiera e alla conversione[244].

Papa Benedetto XVI, comunque, in occasione della sua visita a Fatima nel 2010, ha sottolineato l'attualità del messaggio di Fatima, riportando così una certa precisazione del suo commento da Cardinale nel 2000: «Si illuderebbe chi pensasse che la missione profetica di Fatima sia conclusa»[245]. «Possano questi sette anni che ci separano dal centenario delle Apparizioni (2017) affrettare il preannunciato trionfo del Cuore Immacolato di Maria a gloria della Santissima Trinità»[246]. Questo "trionfo" non si è ancora realizzato, nonostante la *peristroika* di Gorbaciov, bensì ci aspetta ancora. Durante il viaggio aereo diretto a Fatima, il Papa fece anche qualche preci-

---

242 Miguel (2000), 172s.

243 Ratzinger (2000), 42.

244 Così Ratzinger (2000), 43. Vedi invece F. Manzi, *L'inferno, la Madonna e il papa nella visione del 13 luglio 1917. Tentativo di discernimento ecclesiale*, in Id. (ed.), *Dibattito su Fatima*, Milano 2011, 79-111 (102s.).

245 Benedetto XVI, *Omelia a Fatima*, 13 maggio 2010, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VI, 1 (2010), Città del Vaticano 2011. Vedi anche Perrella, *Impronte di Dio* (2011), 510-525; Ferrara (2012), 185-198.

246 *Ibid*.

sione con i giornalisti, soprattutto sulla prospettiva futura del "terzo segreto": «oltre questa grande visione della sofferenza del Papa, che possiamo in prima istanza riferire a Papa Giovanni Paolo II, sono indicate realtà del futuro della Chiesa che man mano si sviluppano e si mostrano. Perciò è vero che oltre il momento indicato nella visione, si parla, si vede la necessità di una passione della Chiesa, che naturalmente si riflette nella persona del Papa, ma il Papa sta per la Chiesa e quindi sono sofferenze della Chiesa che si annunciano»[247].

Non convince l'interpretazione secondo cui la preghiera e la fede avrebbero cambiato la profezia del 1917 di modo che il Papa non muore ma viene salvato (al massimo si potrebbe ipotizzare una minaccia "condizionata": gli eventi avverranno, se le condizioni per evitarli non vengono realizzate). Se le vicende storiche possono cambiare le profezie, come possiamo valutare l'autenticità delle previsioni? Secondo un criterio classico formulato già nel libro del Deuteronomio, la realizzazione degli avvisi mostra l'autenticità del profetismo: «Quando il profeta parlerà in nome del Signore e la cosa non accadrà e non si realizzerà, quella parola non l'ha detta il Signore» (Dt 18,22).

Sembra che il "terzo segreto" metta insieme le sofferenze di vari Papi, non per ultimo quelle di Giovanni Paolo II subite dall'attentato, ma non pare che si possa limitare il suo raggio arbitrariamente al ventesimo secolo. Non è detto che la morte del Papa vada interpretata soltanto simbolicamente, anche se senza dubbio l'intera visione dispone di una forte sfumatura simbolica, simile a quella dell'Apocalisse di Giovanni. C'è chi interpreta il riferimento alla morte del Papa come cenno alla fine terrestre di Papa Luciani che sarebbe stato vittima di un assassinio[248] e c'è anche chi pensa ad un martirio futuro[249]. Siccome la conversione della Russia e il periodo di pace promesso il 13 luglio 1917 non sono ancora arrivati, sembra che anche la realizzazione del "segreto di Fatima" non sia ancora conclusa e ci impegnerà ancora nel futuro. La visione del 13 luglio parla anche della (possibile) distruzione di diverse nazioni: non sembra che questo terribile fatto sia già avvenuto. Speriamo anche nel trionfo finale del Cuore immacolato di Maria, indicato nella medesima visione, per il futuro.

---

247 Benedetto XVI, *Intervista concessa ai giornalisti durante il volo verso il Portogallo*, 11 maggio 2010, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VI, 1 (2010), Città del Vaticano 2011.

248 Cfr. François de Marie des Anges (2003), 273-404; Id., *Sœur Lucie. Confidente du Cœur Immaculé de Marie*, Saint-Parres-lès-Vaudes 2014, 411-417. Bertone (2007), 67 declina quest'interpretazione, notando che Sr. Lucia nei suoi colloqui con lui «mai ha fatto riferimento a Papa Luciani». Vedi anche *ibid.*, 69-74, ulteriori dettagli sull'incontro tra Albino Luciani, allora Patriarca di Venezia, e Sr. Lucia l'11 luglio 1977; L. Guerra, *Giovanni Paolo I e Fatima*, in Moreira Azevedo – Cristino (2010), 190. Le fonti riportate di François de Marie des Anges affermano comunque che Sr. Lucia si rivolse al Cardinale Luciano come «Santità» (*op. cit*., 2014, 413, con riferimento a U. Padoan, *En pèlerinage avec le patriarche Luciani*, in Humilitas [ottobre 2005] 11).

249 Cfr. p. es. Socci (2006), 66s.

4.8.2. L'ipotesi di un "quarto segreto"

A proposito del "terzo segreto", esiste una vera e propria "giungla" di ipotesi e speculazioni le quali mettono in dubbio l'autenticità o la completezza del testo rivelato nel 2000. Molti si sono chiesti: Come mai non si poteva ancora rivelare un tale contenuto molto tempo prima? Magari il Vaticano ha nascosto il segreto autentico o almeno una parte?[250]

Non c'è lo spazio adesso per discutere l'intera vicenda assai intricata, ma a mio parere non bisogna partire da una "ermeneutica del sospetto" (un metodo molto amato dalle suore femministe negli Stati Uniti), bensì dalla fiducia di base in quanto comunicato dalla Santa Sede, il che non esclude delle domande critiche su vari particolari.

4.8.2.1. Le informazioni dal diario spirituale di Sr. Lucia pubblicate nel 2013

Prima di fare qualche cenno alla discussione dopo l'anno 2000, bisogna riportare un'informazione importante resa nota soltanto nel 2013. Sr. Lucia ha lasciato un'ampia autobiografia la quale non è stata ancora pubblicata, ma che viene citata abbondantemente nella biografia scritta dalle suore carmelitane di Coimbra. L'originale portoghese di questo libro ha trovato anche una traduzione italiana ed inglese[251]. L'opera cita un testo dell'autobiografia di Sr. Lucia il quale si riferisce a quanto avvenuto immediatamente prima di scrivere il "terzo segreto", quindi al medesimo giorno del 3 gennaio 1944. Sr. Lucia descrive, come Maria la incoraggia di seguire l'ordine del Vescovo di Leiria di riportare per iscritto il "terzo segreto":

> «Non temere, Dio ha voluto provare la tua obbedienza, fede e umiltà; stai serena e scrivi quello che ti ordinano, tuttavia non quello che ti è dato intendere del suo significato. Dopo averlo scritto, mettilo in una busta, chiudila e sigillala e fuori scrivi che può essere aperta solo nel 1960 dal cardinale patriarca di Lisbona o dal vescovo di Leiria».

---

250 Cfr. in particolare A. M. Cesanek, *Are There Two Original Manuscripts on the Third Secret?*, in Fatima Crusader 64 (2000) 3-7; L. Morlier, *Le troisième Secret de Fatima publié par le Vatican le 26 juin 2000 est un faux. En voici les preuves*, Argentré-du-Plessis 2001; Id., *Vrai ou faux troisième secret de Fatima?*, Argentré-du-Plessis 2004; P. Kramer, *The Devil's Final Batttle*, Terryville 2002 (2010²) (trad. it. *La Battaglia Finale del Diavolo*, Roma 2010²); M. Tosatti, *Il segreto non svelato*, Casale Monferrato 2002; Id., *La profezia di Fatima. Il quarto segreto e il futuro del mondo*, Casale Monferrato 2007; Socci (2006); Id., *Su Fatima nuove prove. Il quarto segreto è realtà*, in Libero, 2 giugno 2007; S. Paolini, *Fatima. Non disprezzate le profezie*, Udine 2005; Id., *Una risposta significativa: disamina del libro su Fatima del card. Bertone con relativo seguito: le incongruenze della tesi ufficiale*, Staffolo 2007; Id., *"Non esiste" perché distrutto? Il "Quarto Segreto", l'antipapa massone e Fatima 2010*, Pro manuscripto, Monte San Vito 2012; Ferrara (2008; trad. it. 2011); Id., *False friends of Fatima*, Pound Ridge 2012; de Belfont (2011).

251 Cfr. Carmelo de Coimbra, *Um caminho sob o olhar de Maria. Biografia da Irmã Maria Lúcia de Jesus e do Coração Imaculado*, Coimbra 2013; trad. it. Carmelo di Coimbra, *Un cammino sotto lo sguardo di Maria. Biografia di suor Lucia di Gesù e del Cuore Immacolato di Maria*, Roma 2014; trad. ingl. Carmel of Coimbra, *A pathway under the gaze of Mary. A biography of Sister Maria Lúcia of Jesus and the Immaculate Heart*, Washington 2015.

Subito dopo Sr. Lucia racconta:

> «E sentii lo spirito inondato da un mistero di luce che è Dio e in Lui vidi e udii – la punta della lancia come una fiamma che si allunga fino a toccare l'asse terrestre e questa sussulta: montagne, città, paesi e villaggi con i loro abitanti vengono sepolti. Il mare, i fiumi e le nubi escono dagli argini, debordano, inondano e trascinano con sé in un vortice un numero incalcolabile di case e di persone: è la purificazione del mondo dal peccato in cui si è immerso. L'odio e l'ambizione provocano la guerra distruttrice! Nel palpito accelerato del cuore e nel mio spirito udii risuonare una voce soave che diceva: "Nei secoli [meglio: 'Nel tempo', *No tempo* in portoghese], una sola fede, un solo battesimo, una sola Chiesa, santa, cattolica, apostolica. Nell'eternità, il Cielo!" La parola *Cielo* riempì la mia anima di pace e felicità …»[252].

Bisogna distinguere quindi il testo del "terzo segreto" con la visione del 13 luglio 1917 e l'interpretazione del segreto che Sr. Lucia ha potuto intendere. L'avviso di non aprire la busta sigillata prima del 1960 risale secondo il racconto della suora a Maria stessa. Ciò che Sr. Lucia vede dopo l'apparizione mariana corrisponde in parte al contenuto del "terzo segreto" rivelato nel 2000: l'immagine della spada di fuoco dell'angelo la quale «emetteva fiamme che sembrava dovessero incendiare il mondo»; il trionfo della grazia, in quanto i due angeli sotto la croce raccolgono il sangue dei martiri, irrigando «le anime che si avvicinavano a Dio»[253].

Il testo pubblicato soltanto nel 2013, però, descrive una catastrofe scatenata dalla "fiamma" (della lancia dell'angelo?), mentre nel "terzo segreto" Maria spegne le "fiamme" con il suo splendore; allo stesso momento, un angelo indica la tira, chiamando "Penitenza, Penitenza, Penitenza!" Il testo del 2013 sembra manifestare più chiaramente alla fine il trionfo della Chiesa già durante il tempo del pellegrinaggio sulla terra.

Giovanni Paolo II ha saputo del contenuto del testo pubblicato soltanto nel 2013? Probabilmente no. Almeno finora non sono emersi dei dati sicuri a questo proposito.

4.8.2.2. La discussione sul presunto "quarto segreto" dal 2000

Faccio soltanto un cenno alle tesi molto diffuse soprattutto in ambito italofono di Antonio Socci secondo cui esisteva ancora un "quarto segreto" tenuto nascosto dalla Santa Sede. Secondo Socci, Sr. Lucia avrebbe scritto due testi diversi concernenti il "terzo segreto": un testo nel quaderno usato per il diario spirituale e l'altro testo su un foglio messo poi nella busta sigillata[254]. Nel diario si troverebbe il testo relativamente innocuo pubblicato nel 2000, mentre il foglio nella busta sigillata verrebbe ancora a

---

252 Carmelo di Coimbra, *Un cammino sotto lo sguardo di Maria*, 290s.; cfr. Carmelo de Coimbra, *Um caminho sob o olhar de Maria*, 266s. (cap. XIII, 3).

253 Congregazione per la Dottrina della Fede, *Il messaggio di Fatima*, 21.

254 Cfr. Socci (2006), 152.

mancare. Come prova, Socci tra l'altro cita la traduzione francese di una spiegazione di Sr. Lucia: devo scrivere il segreto "sia" nei quaderni del diario spirituale "sia" su un foglio[255]. Secondo il testo francese (*soit – soit*), ma anche secondo l'originale spagnolo (*o – o*) è chiarissimo che si tratta di un'alternativa: *o* bisogna scrivere il testo in un quaderno *o* su un foglio di carta[256]. Il medesimo errore fu già commesso da alcuni autori degli Stati Uniti che avevano interpretato male la traduzione inglese del volume francese di Michel de la Sainte Trinité sul *Terzo segreto*[257].

Poi Socci presuppone che Sr. Lucia abbia consegnato la lettera sigillata insieme al diario spirituale (che non era ancora terminato) al Vescovo di Leiria di modo che due testi diversi sarebbero arrivati a Roma. Dalla descrizione di Sr. Lucia, invece, si può concludere che lei ha messo temporaneamente la lettera nel diario, ma non che si tratta di due testi diversi[258]. Secondo le informazioni fornite da Sr. Lucia nella sua autobiografia, il "terzo segreto" non consiste di due parti, bensì è riportata nella lettera sigillata.

Un altro argomento di Socci è il rinvio all'originale del documento: il testo pubblicato nel 2000 sarebbe scritto su quattro pagine, mentre l'originale consisterebbe soltanto di un'unica pagina[259]. Qui si tratta di una contraddizione solo apparente perché si tratta, secondo le usanze in ambito portoghese e brasiliano di allora, di un grande foglio piegato quattro volte di modo che sul medesimo foglio si trovano quattro parti diverse con 16 linee ciascuna. L'errore di Socci sarebbe stato forse evitabile, se gli addetti ai lavori avessero pubblicato l'originale in una maniera più precisa già nel 2000; soltanto alcuni anni dopo, nella trasmissione televisiva "Porta a Porta" del 31 maggio 2007, il Cardinale Bertone fece vedere il grande foglio che consiste, in forma piegata, di quattro pagine[260].

I dubbi sulla completezza del testo rivelato nel 2000 sono dovute soprattutto ad affermazioni secondo cui si ipotizza nel contenuto un riferimento alla crisi della fede e ai difetti della gerarchia ecclesiale. Infatti si accenna ad una crisi della fede nella frase che secondo la "quarta memoria" di Sr. Lucia costituisce l'inizio della terza parte del segreto: «In Portogallo, si conserverà sempre il dogma della fede; ecc. …»[261]. Se si sottolinea la conservazione della fede in Portogallo, sembra evidente che ciò non

---

255 Cfr. *ibid.*, riferendosi a MICHEL DE LA SAINTE TRINITÉ, *Toute la vérité sur Fatima* III (1986), 36, che rinvia ad J. M. ALONSO, *La Verdad sobre el Secreto de Fatima*, Madrid 1976, 33.

256 Cfr. BORELLI MACHADO (2007), 9.

257 Cfr. *ibid.*, 10.

258 Cfr. MICHEL DE LA SAINTE TRINITÉ, *Toute la vérité sur Fatima* III (1986), 38-40; BORELLI MACHADO (2007), 10-12.

259 Cfr. SOCCI (2006), 154.

260 Cfr. BORELLI MACHADO (2007), 12s.

261 MARTINS, *Lucia racconta Fatima*, 122.

sarà il caso in molti altri paesi soprattutto dell'Europa. Così si accenna ad una crisi della fede causata in buona parte dalla sconfitta di molti responsabili all'interno della Chiesa. Tutto questo è già contenuto in un'analisi attenta della seconda parte del "segreto".

Alonso nota inoltre che Sr. Lucia ha ricevuto delle comunicazioni celesti sulla crisi di fede e sul fallimento dell'alta gerarchia ecclesiastica[262]. Non è necessario legare queste informazioni specialmente con il "terzo segreto" oppure con un "quarto segreto" rimasto nascosto. Il simbolismo visionario secondo cui il Santo Padre è colpito da pallottole e frecce può riferirsi anche, secondo quanto spiegato da Benedetto XVI durante il suo volo a Fatima nel 2010, ai peccati provenienti dall'interno della Chiesa[263].

Rimangono, comunque, delle domande. Esiste magari un "allegato" al terzo segreto[264]? Questo "allegato" o "complemento" è identico o paragonabile con quanto scritto da Sr. Lucia nel suo diario, pubblicato nel 2013, sotto il giorno del 4 gennaio 1944? Perché manca la spiegazione di Maria per la Terza parte del "segreto", mentre vi è un commento per la prima parte ed una spiegazione di quello che è la seconda parte[265]?

Il "terzo segreto", nel suo senso più stretto del contenuto della busta rivelato nel 2000, va comunque considerato completo. Lo ha sottolineato il Papa emerito Benedetto XVI in un comunicato del 21 maggio 2016: «La pubblicazione del Terzo Segreto di Fatima è completa»[266].

Se il "terzo segreto" contiene "soltanto" la visione resa nota nel 2000, come mai spiegare la lunga esitazione della Santa Sede riguardo alla pubblicazione? Forse il motivo principale è il riferimento al Papa sottoposto al martirio. La morte del vicario di Cristo non è una cosa da poco.

Il "terzo segreto" almeno sembra in armonia con le poche informazioni sicure pubblicate prima. Ciò vale particolarmente per il discorso del Cardinale Ottaviani nel 1967, quindi di un testimone diretto della lettura del testo da parte di Papa Giovanni XXIII: il Cardinale sottolineò che il segreto riguarda il Papa e notò anche l'importanza della penitenza, una parola infatti tre volte ripetuta nel testo[267].

Anche le due interviste del Cardinale Ratzinger con Vittorio Messori nel 1984 e

---

262 Cfr. MICHEL DE LA SAINTE TRINITÉ, *Toute la vérité sur Fatima* III (1986), 473, con riferimento ad ALONSO, *Verdad* (1976), 72.

263 Cfr. BENEDETTO XVI, *Intervista concessa ai giornalisti durante il volo verso il Portogallo*, 11 maggio 2010, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. VI, 1 (2010), Città del Vaticano 2011.

264 Così un'affermazione del Mons. Loris Capovilla. in Il Giornale, 22 settembre 2007; cfr. PAOLINI (2012), 12.

265 Così p. es. FERRARA (2012), 105.

266 Radio Vaticana, 21 maggio 2016: *Benedetto XVI: La pubblicazione del Terzo Segreto di Fatima è completa* (it.radiovaticana.va) (cons. 1.8.2016).

267 Cfr. MICHEL DE LA SAINTE TRINITÉ, *Toute la vérité sur Fatima* III (1986), 488s.

nel 1985 non rivelano un "quarto segreto"[268]. Nella seconda intervista, il Cardinale si fece anche il portavoce del Papa per spiegare perché non si era ancora rivelato il "terzo segreto": «Il Santo Padre giudica che non aggiungerebbe nulla a quanto un cristiano deve sapere dalla Rivelazione e, anche, dalle apparizioni mariane approvate dalla Chiesa nei loro contenuti noti, che non fanno che riconfermare l'urgenza di penitenza, di conversione, di perdono, di digiuno. Pubblicare il "terzo segreto" significherebbe anche esporsi al pericolo di utilizzazioni sensazionaliste del contenuto»[269].

16 anni dopo, Giovanni Paolo II cambiò opinione e decise di rivelare il "terzo segreto" proprio in occasione della beatificazione dei due veggenti Francesco e Giacinta. Tarcisio Bertone spiega la motivazione di questa scelta: «Procedere alla beatificazione di Giacinta e Francesco e non dire nulla sul "Terzo Segreto" sarebbe stato interpretato come un'omissione inspiegabile, imperdonabile. Avrebbe scatenato congetture a non finire … Fu una preoccupazione pastorale a disincagliare la questione»[270].

La santità eroica dei due veggenti provata nel processo canonico poteva incoraggiare questa decisione. Anche se il Papa non commentò mai pubblicamente il significato del "terzo segreto", possiamo presupporre che il contenuto sia comunque stato presente indirettamente in molti dei suoi interventi, soprattutto sull'importanza della penitenza, del martirio e della sofferenza vicaria[271].

4.9. Il miracolo del sole

Il miracolo del sole il 13 ottobre 1917 è stato una manifestazione impressionante di Nostra Signora del Rosario e una potente conferma delle rivelazioni celesti avvenute in precedenza[272]. Non pare che Giovanni Paolo II si sia fermato esplicitamente

---

268 Cfr. la sinossi delle due versioni (novembre 1984, sul mensile Jesus, e giugno 1985, Rapporto sulla fede) è riportata in MICHEL DE LA SAINTE TRINITÉ, *Toute la vérité sur Fatima* III (1986), 554-556; SOCCI (2006), 99; 102. Vittorio MESSORI, che fece le due interviste col Cardinale, mise in guardia a non sottovalutare le sfumature diverse dovute alla formulazione propria del giornalista: Corriere della Sera, 21 novembre 2006.

269 J. RATZINGER – V. MESSORI, *Rapporto sulla fede*, Milano 1985, 111.

270 BERTONE (2007), 57.

271 Vedi p. es. il *Messaggio al Regina coeli*, 24 maggio 1981 (quindi 11 giorni dopo l'attentato), agli ammalati con la citazione di Col 1,24, in Inseg IV, 1 (1981) 1211s.

272 Cfr. MICHEL DE LA SAINTE TRINITÉ, *Toute la vérité sur Fatima* I (1986), 317-355; S. J. JAKI, *God and the Sun at Fatima*, Royal Oak 1999; ID., *Miracolo del sole*, in MOREIRA AZEVEDO – CRISTINO (2010), 293-296; FOLEY (2002) 257-261 (trad. it. 2004); J. E. FRANCO, *Fátima: o milagre da interpretação. O milagre do Sol: Análise Crítica da Documentação*, in *Santuario di Fátima, Congresso Internacional «Fátima para o século XXI»*, Fátima 2008, 387-435; G. STOLZE, *Die Sonnen über Fatima und ihr Geheimnis*, in *ibid.*, 723-737. M. HAUKE, *Das Sonnenwunder von Fatima als Botschaft der Hoffnung*, in Theologisches 47 (2017) 7-36.

a quest'evento unico nella storia della Chiesa. C'è, comunque, un'affermazione breve, ma significativa durante l'Angelus del 26 luglio 1987 in cui il Papa ricorda il settantesimo giubileo delle apparizioni a Fatima: «Le apparizioni di Maria santissima a Fatima, comprovate da segni straordinari, avvenute nel 1917, formano come un punto di riferimento e di irraggiamento per il nostro secolo»[273]. Il messaggio pontificio al Vescovo di Leiria-Fatima del 13 ottobre 1997, in occasione del 80° anniversario delle apparizioni, inizia con un cenno molto chiaro alla «prodigiosa "danza del sole"» del 13 ottobre 1917[274].

5. Conclusione

L'analisi del rapporto tra l'evento di Fatima e il pontificato di Giovanni Paolo II potrebbe diventare facilmente l'oggetto di un intero libro pluridimensionale. Il messaggio di Fatima ha segnato la vita del Sommo Pontefice così fortemente che alcuni lo chiamano persino «il Papa di Fatima»[275]. Giovanni Paolo II osserva, nel 1997, in occasione dell'ottantesimo anniversario delle apparizioni: «Alle soglie del Terzo Millennio, osservando i segni dei tempi in questo XX secolo, quello di Fatima appare come uno dei più grandi, anche perché annuncia nel suo messaggio molti dei segni successivi ed invita a vivere i loro appelli; segni come le due guerre mondiali, ma anche grandi assemblee di Nazioni e di popoli sotto il segno del dialogo e della pace»[276].

D'altra parte, esistono interi volumi sulla mariologia di Giovanni Paolo II nei quali il legame con Fatima non viene evidenziato[277]. Alle volte, dei riferimenti a Fatima vengono a mancare, quando si potrebbe magari attendersi la loro comparsa negli scritti di Giovanni Paolo II. Un autore francese si è lamentato, per esempio, che l'enciclica *Redemptoris Mater*, il documento mariano più importante del Papa, non parla del Cuore Immacolato di Maria, della devozione dei primi sabati, della necessità di pregare per la conversione dei peccatori o di espiare le offese al Cuore Immacolato;

---

273 Giovanni Paolo II, *Angelus*, 26 luglio 1987, n. 2, in Inseg X, 3 (1987) 119.

274 Giovanni Paolo II, *Messaggio al vescovo di Leiria-Fatima per l'80° anniversario delle apparizioni*, 1 ottobre 1997, in Inseg XX, 2 (1997) 455.

275 Così p. es. Allegri, *Il Papa di Fatima* (2006); Perrella (2008), 53; F. Scanziani, *Previsione o provvidenza? Per un'ermeneutica del segreto di Fatima*, in F. Manzi (ed.), *Dibattito su Fatima*, Milano 2011, 142-172 (156); Amato, *Giovanni Paolo II e il "segreto" di Fatima* (2011), 242.

276 Giovanni Paolo II, *Messaggio al vescovo di Leiria-Fatima per l'80° anniversario delle apparizioni*, 1 ottobre 1997, in Inseg XX, 2 (1997) 455s.

277 Cfr. p. es. T. Siudy (ed.), *La Vergine Maria nel magistero di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 2007, e Perrella (2007), anche se l'autore ha pubblicato un anno dopo un articolo sull'argomento: Perrella (2008), 90-101.

non vi compare nemmeno il Rosario, e Fatima viene nominato come una meta di pellegrinaggi tra altre[278].

Potremo rispondere a quest'autore che il messaggio di Fatima va integrato in un patrimonio dottrinale più ampio. Delle rivelazioni profetiche attualizzano soltanto, per la situazione storica concreta, la parola di Dio già rivelata, accostabile nella Sacra Scrittura e nella Tradizione. D'altra parte, si avrebbe potuto dare un'accentuazione ancora più sistematica e più completa al messaggio di Fatima, come risonanza profetica del Vangelo per il mondo contemporaneo.

Esiste una certa tensione tra l'esigenza del messaggio celeste creduto e la realizzazione pratica, determinata dalla situazione concreta e dai dettami della diplomazia. Non bisogna dimenticare che le richieste di Fatima non riguardano soltanto il Papa, ma coinvolgono anche tutti i Vescovi e l'intera Chiesa. Il Papa, pur essendo il vicario di Cristo e il capo visibile della Chiesa sulla terra, non può agire da solo, ma dipende anche dalla ricezione del messaggio di Fatima nell'intera comunità ecclesiale.

Nella sua dottrina magisteriale, Giovanni Paolo II ha saputo integrare il riferimento al Cuore immacolato nella teologia della consacrazione mariana. Siccome il Sommo Pontefice non segue la divisione artificiale tra "Fatima I" e "Fatima II", quindi a livello teoretico sembra accettare sostanzialmente tutto, desta un po' meraviglia il fatto che egli non valorizzi quasi mai l'importanza della pratica dei primi cinque sabati. La recita quotidiana del Rosario, l'importanza della corredenzione e della sofferenza vicaria nella dottrina pontificia sono in profonda sintonia con il messaggio di Fatima, anche se quest'ultimo viene richiamato poche volte in maniera esplicita. Una certa tensione con il "segreto" di Fatima sembra accennarsi nelle convinzioni personali di Karol Wojtyla sull'inferno. Per la consacrazione della Russia, il Papa ha fatto quanto gli sembrava possibile, ma sulla completezza di questi atti si pongono delle domande. Lo stesso vale per la modalità di riferirsi alla propria persona nel "terzo segreto" per l'attentato del 13 maggio, almeno da quanto emerge dalle spiegazioni del Cardinale Sodano.

Giovanni Paolo II ha fatto dei passi da gigante per portare avanti nella Chiesa il messaggio profetico di Fatima. Negli anni dopo la solenne consacrazione al Cuore Immacolato di Maria il 25 marzo 1984, in particolare dal 1989, è crollato l'impero comunista russo-sovietico. Perciò dobbiamo avere tanta «riconoscenza e gratitudine» a san Giovanni Paolo II «per i suoi interventi e per il suo operato nei riguardi di Fatima»[279]. Nonostante ciò, non possiamo dormire sugli allori di Papa Wojtyla; ci rimangono ancora dei compiti da fare per conformarci ulteriormente con le esigenze espresse dalla Regina del Rosario.

---

278 Cfr. De Belfont (2011), 176; vedi già François de Marie des Anges (2003), 429s.

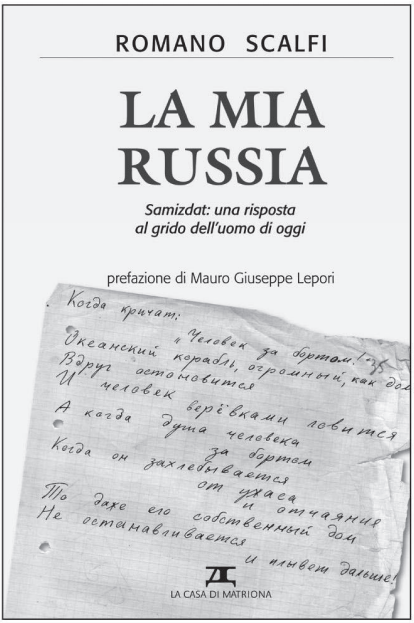
279 Manelli, *Fatima* (2007), 12.

Riassunto

Per cogliere l'importanza del messaggio di Fatima, san Giovanni Paolo II è dovuto passare per l'attentato del 13 maggio 1981. Dopo aver confermato questo fatto attraverso un confronto con esperienze precedenti legate a Fatima, l'articolo presenta una breve panoramica degli avvenimenti principali della vita del Papa riguardanti N.S. di Fatima. In seguito viene studiata l'accoglienza del messaggio di Fatima nell'insegnamento pontificio: la consacrazione al Cuore Immacolato di Maria, l'importanza dei cinque primi sabati, la recita quotidiana del Rosario, la dottrina della corredenzione, la penitenza e la sofferenza vicaria, il richiamo all'inferno come pericolo reale, la consacrazione della Russia, la rivelazione del "terzo segreto" e il miracolo del sole. La conclusione nota l'esigenza di accogliere e di completare la ricezione del messaggio profetico.

Abstract

To grasp the importance of the message of Fatima, John Paul II had to pass by the attempt upon his life at the 13th of May 1981. Having confirmed this fact by a look at the precedent experiences related to Fatima, the article presents a short panoramic view of the principal events which regard Our Lady of Fatima in the life of the Pope. Then the author investigates the reception of the message of Fatima in the pontifical teaching: the consecration to the Immaculate Heart of Mary, the importance of the first five Saturdays, the daily prayer of the Rosary, the doctrine of coredemption, penitence and vicarious suffering, the mention of hell as real danger, the consecration of Russia, the revelation of the "third secret" and the miracle of the sun. The conclusion notes the necessity to receive and to complete the reception of the prophetical message.



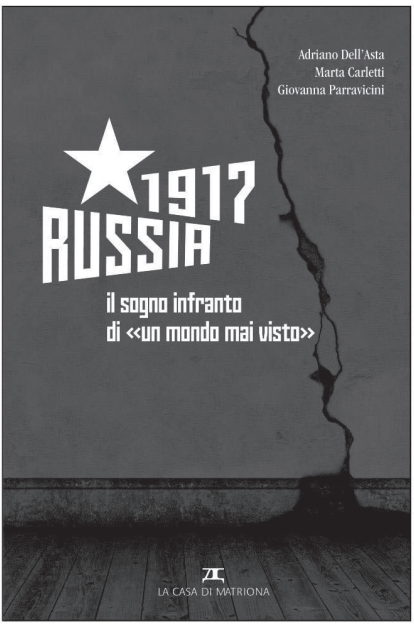
Romano Scalfi

LA MIA RUSSIA

Samizdat: una risposta al grido dell'uomo di oggi

prefazione di Mauro Giuseppe Lepori
pp. 176 • € 12,00

Il lascito spirituale di padre Romano Scalfi (1923-2016): articoli, saggi, testimonianze, lettere, appelli della grande stagione del dissenso.



Adriano Dell'Asta
Marta Carletti
Giovanna Parravicini

RUSSIA 1917

Il sogno infranto di «un mondo mai visto»

pp. 192 • € 12,00

Nel centesimo anniversario della Rivoluzione d'ottobre questo libro offre l'occasione di riconsiderare un evento epocale che, a un secolo di distanza, presenta ancora molte ambiguità e difficoltà di giudizio.

ACQUISTABILI ONLINE SUL PORTALE WWW.LANUOVAEUROPA.ORG
«La Casa di Matriona» • Tel.: +39-035-294021

100 anni dalle apparizioni mariane di Fatima (13 maggio – 13 ottobre 1917)

RTLu XXII (3/2017) 583-597

Mater Dei e *Mater Ecclesiae*. La Vergine Maria cuore della Chiesa secondo Charles Journet

Samuele Pinna*

1. Il Mistero della Chiesa

La ricerca di Charles Journet[1], riconsegnata nella sua opera maggiore, *L'Église du Verbe incarné*, «si sviluppa essenzialmente nell'area della teologia della Chiesa»[2], di cui – in linea con il Vaticano II – anche il mistero riguardante Maria, quale Madre di Dio e della Chiesa, è parte o, meglio, è il cuore.

> «Charles Journet – osserva il cardinale Cottier – appartiene al gruppo di quei teologi della nostra epoca che sono stati in grado di fare uscire il trattato sulla Chiesa da un quadro riduttivamente apologetico, per collocarlo nel prolungamento della cristologia e della pneumatologia e di dargli, con ciò, tutta la sua ampiezza. Senza l'opera di questi teologi, la Costituzione dottrinale *Lumen gentium* del Vaticano II non sarebbe stata possibile»[3].

* Samuele Pinna è sacerdote dell'Arcidiocesi di Milano e cultore della materia teologica presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano), nonché collaboratore presso la Cattedra Marco Arosio di Alti Studi Medievali della Facoltà di Filosofia dell'Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*. E-mail: sam.pinna@tiscali.it.

1 Charles Journet nasce a Ginevra nel 1891. Ordinato sacerdote nel 1917, fino al 1924 eserciterà il suo ministero come vicario nelle parrocchie di Saint-Pierre a Friburgo, di Sainte-Croix a Carouge e del Sacré-Cœur a Ginevra. Nel 1924 è nominato professore del *Grand Séminaire*, dove insegnerà teologia dogmatica fino al 1970. Nel 1926 fonda, insieme a F. Charrière, futuro vescovo della Diocesi, la rivista *Nova et Vetera*, che dirigerà fino alla sua morte. All'inizio degli anni '20 entra in relazione di amicizia con Jacques Maritain: la loro ricca corrispondenza rivela il legame che li terrà uniti durante le loro vite e l'influsso reciproco esercitato nelle loro opere. Nel 1965 papa Paolo VI lo crea Cardinale e, nello stesso anno, partecipa alla IV sessione del Concilio Vaticano II. Il 15 aprile 1975 morirà nell'ospedale cantonale di Friburgo e verrà seppellito, secondo la sua volontà, al cimitero della *Chartreuse* della Valsainte.

2 G. Boissard, *Charles Journet, théologien de l'Église*, in Nova et Vetera 81/2 (2006) 121-127, qui 121.

3 G. Cottier, *Église sainte. L'Église sans péché; non sans pécheurs*, in Nova et Vetera 4/66 (1991) 9-27, qui 14.

Dello stesso parere è Michel Cagin, il quale osserverà come è stato davvero essenziale l'apporto «di Journet all'ecclesiologia del XX secolo, in ragione dei frutti che egli ha saputo farle portare e che risultano ancora, per gran parte, da scoprire e da assimilare. Benché promosso dall'insegnamento sulla Chiesa al Concilio Vaticano II (cfr. particolarmente *Lumen gentium*, n. 8), questo apporto è lungi dall'aver riplasmato in profondità la visione attuale sulla Chiesa nel suo mistero da parte dei cristiani e degli stessi teologi»[4].

Per Journet la mariologia non è semplicemente un frammento dell'ecclesiologia, quasi una sua appendice di minor valore, bensì è una parte strutturale: è il suo vertice. La Chiesa – come si vedrà in dettaglio – è attratta dalla Vergine, senza mai potersi identificare con lei. In Maria, pertanto, si condensa e si intensifica la grazia collettiva di tutta la Chiesa. Maria è nella Chiesa *più Madre che la Chiesa, più Sposa che la Chiesa, più Vergine che la Chiesa*.

Journet anticipa, in qualche modo, la teologia espressa dal Concilio, che dedica l'ultimo capitolo della Costituzione *Lumen gentium* alla riflessione sulla figura della Beata Vergine Maria[5]: la mariologia è, sì, distinta ma non separata dall'ecclesiologia[6].

> «L'ultimo capitolo della Costituzione sulla Chiesa del Concilio Vaticano II, pur senza voler proporre una dottrina completa sulla Vergine, ricorda il suo ruolo nel mistero di Cristo e della Chiesa: la sua presenza nell'Antico Testamento come Madre del Messia atteso, la sua maternità verginale, la sua Concezione immacolata e la sua Assunzione al cielo. In ragione della parte che Ella ha avuto nel dramma della Redenzione del mondo, è divenuta Madre nostra secondo l'ordine della grazia e continua a intercedere per noi in cielo come Avvocata, Ausiliatrice, Aiuto, Mediatrice. È la primizia della Chiesa futura e il segno di speranza di quella presente»[7].

---

4 M. Cagin, *L'Église et la loi nouvelle. Note sur un apport fondamental de l'ecclésiologie de Charles Journet*, in Nova et Vetera 76/4 (2001) 27-33, qui 33.

5 Sul dibattito si veda: R. Laurentin, *La Vierge Marie au Concile*, in Revue des Sciences Philosophique et Théologique 47 (1964) 32-46; G. Besutti, *Note di cronaca sul Concilio Vaticano II e lo schema «De Beata Maria Virgine»*, in Marianum 26 (1964) 1-42; C. Balić, *El capitulo VIII de la constitución "Lumen gentium" comparado con el primer esquema de la Virgen Madre de la Iglesia*, in Estudios Marianos 27 (1966) 135-183; U. Betti, *Cronistoria della Costituzione*, in AA.VV., *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1967, 131-154; G. Barúna, *La SS. Vergine al servizio dell'economia della salvezza*, in AA.VV., *La Chiesa del Vaticano II*, 1137-1155; G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione* Lumen gentium, Milano 1975; M. Hauke, *Die trinitarischen Beziehungen Mariens als Urbild der Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch 4/2 (2000) 78-114; Id., *Introduzione alla mariologia*, Lugano 2008, in particolare 94-98.

6 Cfr. B.-D. de la Soujeole, *L'Église est mariale*, in AA.VV., *Charles Journet: un témoin du XXe siècle. Actes de la Semaine théologique de l'Université de Fribourg (8-12 avril 2002)*, Paris 2003, 137-146, qui 138-139. Cfr. anche E. Lemière, *Charles Journet: l'aurore d'une théologie de l'Église*, Saint-Maur 2000, 323-402.

7 C. Journet, *La Vierge Marie et l'Église*, in Nova et Vetera 54/1 (1979) 1-21 (trad. it. *La Vergine Maria e la Chiesa*, in Id., *Maria corredentrice*, Milano 1989, 75-117, qui 78 [da ora: *La Vergine Maria e la Chiesa*; mentre il riferimento a Id., *Notre-Dame des Sept douleurs*, Juvisy 1934 (trad. it. *Mater Dolorosa*, in Id., *Maria corredentrice*, 11-74) sarà citata: *Maria corredentrice*].

L'intento del Vaticano II non è stato, dunque, quello di voler sminuire la figura di Maria, ma si è trattato «al contrario di una presentazione della mariologia conforme a tutti i movimenti di rinnovamento dommatico e spirituale che ha conosciuto la nostra epoca, e che convergono gli uni verso gli altri»[8].

Journet si era occupato del Mistero della Madre di Dio in un importante capitolo de *L'Église du Verbe incarné*[9], ma anche in numerosi articoli e in altre opere: da *Notre-Dame des Sept douleurs* (1934, più volte ristampato) al *Petit catéchisme de la Sainte Vierge* (1938), inizialmente redatto per preparare i fanciulli del Cantone di Ginevra alla festa dell'Incoronazione della Vergine. Inoltre, ne *La définition solennelle de l'Assomption* (1950), scritto poco dopo la proclamazione del dogma: nella prima parte, si sofferma sulla opportunità della definizione e, nella seconda, «presenta, con un riassunto della Bolla *Munificentissimus Deus*, il testo stesso della definizione solenne»[10]. Infine, nell'*Esquisse du développement du dogme marial* (1954), dove si illustra in che modo i dogmi siano contenuti nel deposito della rivelazione e il motivo per cui alcuni non siano stati esplicitati se non dopo lungo tempo, come i dogmi dell'Immacolata concezione e dell'Assunzione in cielo. La tesi sostenuta prende avvio dall'analisi della Sacra Scrittura per poi tenere conto dell'aspetto ontologico, gnoseologico e storico della questione in campo teologico, ponendo in luce la relazione tra Tradizione e Scrittura insieme all'autorità infallibile della Chiesa. In un secondo tempo, si evidenzia ciò che nel deposito rivelato riguarda la Vergine e si registrano le vicissitudini dell'esplicitazione del dogma mariano unito e inscindibile dal Mistero stesso di Dio: «il mistero della Vergine è il contraccolpo del mistero dell'Incarnazione e delle sue profondità»[11].

> «II mistero di Maria – scrive, a tal proposito, Inos Biffi – è un aspetto del mistero di Cristo. Le vicissitudini e la grazia della Vergine sono tutte relative al Figlio di Dio, che si è fatto uomo in lei. Quando Maria appare al mondo già l'avvolge la grazia della Croce. Il suo itinerario terreno, dall'annunciazione alla Croce, è la storia della divina maternità, accolta e vissuta nella fede, nella speranza e nell'amore. E in Maria assunta in cielo la stessa grazia matura già nella gloria: la conformazione a Cristo risorto è compiuta. La Vergine rappresenta, così, la Madre nella Chiesa, per l'estendersi a noi del suo legame e della sua affezione verso Gesù. Rappresenta l'icona perfetta di colui che è redento»[12].

---

8 O. Rousseau, *La Costituzione nel quadro dei movimenti rinnovatori di teologia e di pastorale degli ultimi decenni*, in AA.VV., *La Chiesa del Vaticano II*, 111-130. qui 128.

9 Cfr. C. Journet, *L'Église du Verbe incarné. Essai de Théologie spéculative. II. Sa structure interne et son unité catholique*, Paris 1951, 382-453.

10 Id., *La définition solennelle de l'Assomption*, Saint-Maurice 1987[4], 4.

11 Id., *Esquisse du développement du dogme marial*, Paris 1954, 148. Cfr. S. Pinna, *Charles Journet: una vita nascosta nella luce*, in Studium 112/6 (2016) 813-835.

12 I. Biffi, *Cristo, Maria e la Chiesa*, Milano 2014, 129-130.

2. Maria nella storia della salvezza

Se nella teologia di Journet, anche a riguardo della Vergine Maria, è recuperato e citato sovente il pensiero dei Padri e dei dottori medievali, tra i quali san Tommaso ha un posto preminente, pare tra le righe rilucere anche la poesia di Dante. Del resto, Journet aveva confidato a Georges Cottier come «a santa Caterina, così come a Dante e a un piccolo libro di P. Clérissac, *Il mistero della Chiesa*, doveva la sua vocazione di teologo della Chiesa»[13]. Ne *L'Église du Verbe incarné*, il Poeta sarà espressamente citato[14] da Journet, che scriverà, in una lettera indirizzata all'amico Jacques Maritain: «Dante, di cui ho sempre amato di più il *Paradiso*, non solamente a causa della difficoltà da superare, ma perché mi sembra che la Teologia brilli di una più pura bellezza»[15].

Tali suggestioni appaiono in controluce e sono espresse in un articolo apparso su *Nova et Vetera*:

> «Ci accorgiamo di tremare – scrive Journet – allorché si tocca il mistero profondo, puro e luminoso della Vergine Maria. Chi è privo di ciò che occorre per accostarsi a questo mistero – ed è il caso di ognuno di noi, a ragione delle nostre resistenze e della gravezza del nostro spirito –, lo abbassa e lo deforma nella sua ottica»[16].

La sua mariologia, senza cedere a indebite schematizzazioni, può essere suddivisa in tre parti: una prima affronta il tema della maternità divina, causa di tutti i privilegi di Maria; una seconda si sofferma sulla figura della Vergine, quale suprema incarnazione della Chiesa; e, infine, un'ultima analizza il posto che la Madre di Dio occupa nella storia della Chiesa.

> «La Redenzione dovrà essere tanto potente ed ardita, così sconcertante per il demonio, che prenderà a prestito dallo stesso genere umano peccatore, il corpo del Redentore. Il secondo Adamo deve appartenere alla discendenza, alla stirpe del primo; essere il compimento di ciò di cui il primo era l'abbozzo (Rm 5,14); costituito peccatore per la disobbedienza di un solo uomo, il genere umano deve venir costituito giusto per l'obbedienza di uno solo (Rm 5,19); Gesù deve essere chiamato nostro fratello (Gv 20,17; Rm 8,29; Eb 2,17)»[17].

Tutto ciò è stato possibile grazie alla cooperazione, nella sua libera decisione, del-

---

13 G. Cottier, *L'œuvre de Charles Journet (1891-1975)*, in Nova et Vetera 50/4 (1975) 242-258, qui 251.

14 Cfr. C. Journet, *L'Église du Verbe incarné*, vol. II, 201; 848 e 1053.

15 C. Journet – J. Maritain, *Correspondance. Volume I, 1920-1929*, Fribourg-Paris 1996, 60. S. Pinna, *Presentazione. Bernardo di Chiaravalle*, Doctor Marianus, in M. Arosio, *La mariologia di san Bernardo*, Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum* - IF Press, Roma 2016, 11-26, in particolare 18-24.

16 C. Journet, *La Vergine Maria e la Chiesa*, 77.

17 *Ibid.*, 102.

la Vergine di Nazareth: qui risiede «l'importanza unica e la grandezza incomparabile dell'accoglienza di Maria»[18].

3. La Madre di Dio

Soltanto per il fatto che Maria dica il suo "sì" all'Angelo, il quale le svela il disegno che la sceglie come madre del Figlio di Dio, ella diventa – mediante la sua risposta pronunciata nella piena libertà del suo cuore – la *Theotokós* (Madre di Dio). Questa è «la più straordinaria delle missioni di cui può essere investita una pura creatura umana»[19]. «Sì, è la missione – afferma ancora Journet – più santa che Dio poteva dare ad una creatura»[20].

> «La Madonna non ha che una parola da dire, e sarà il più bel "sì" che la terra abbia mai detto al cielo. San Tommaso d'Aquino affermerà che Maria lo pronuncia a nome dell'umanità intera; di quella esistente dalla sera della caduta fino alla fine del mondo»[21].

Il "sì" di Maria permette la sua maternità divina, la quale è stabilita da tutta l'eternità simultaneamente all'Incarnazione: Dio, infatti – proclama papa Pio IX nella *Ineffabilis Deus* –, fin dall'inizio e prima di tutti i secoli, scelse e preparò per il suo Figlio unico una Madre da cui egli sarebbe nato, traendone il corpo, quando fosse venuta la felice pienezza dei tempi[22].

---

18 Id., *Esquisse du développement du dogme marial*, 81.

19 Id., *L'Église du Verbe incarné*, vol. II, 384.

20 Id., *Catechesi sulla Santa Vergine*, Firenze 1953, 11.

21 Id., *La Vergine Maria e la Chiesa*, 87-88.

22 Così l'*incipit* della bolla *Ineffabilis Deus* (8 dicembre 1954): «Dio ineffabile, le vie del quale sono la misericordia e la verità; Dio, la cui volontà è onnipotente e la cui sapienza abbraccia con forza il primo e l'ultimo confine dell'universo e regge ogni cosa con dolcezza, previde fin da tutta l'eternità la tristissima rovina dell'intero genere umano, che sarebbe derivata dal peccato di Adamo. Avendo quindi deciso, in un disegno misterioso nascosto da secoli, di portare a compimento l'opera primitiva della sua bontà, con un mistero ancora più profondo – l'incarnazione del Verbo – affinché l'uomo (indotto al peccato dalla perfida malizia del diavolo) non andasse perduto, in contrasto con il suo proposito d'amore, e affinché venisse recuperato felicemente ciò che sarebbe caduto con il primo Adamo, fin dall'inizio e prima dei secoli scelse e dispose che al Figlio suo Unigenito fosse assicurata una Madre dalla quale Egli, fatto carne, sarebbe nato nella felice pienezza dei tempi. E tale Madre circondò di tanto amore, preferendola a tutte le creature, da compiacersi in Lei sola con un atto di esclusiva benevolenza. Per questo, attingendo dal tesoro della divinità, la ricolmò – assai più di tutti gli spiriti angelici e di tutti i santi – dell'abbondanza di tutti i doni celesti in modo tanto straordinario, che Ella, sempre libera da ogni macchia di peccato, tutta bella e perfetta, mostrasse quella perfezione di innocenza e di santità da non poterne concepire una maggiore dopo Dio, e che nessuno, all'infuori di Dio, può abbracciare con la propria mente».

> «Il concetto della maternità divina – spiega Journet –, se non ci limitiamo a considerarlo nella sua pura materialità, ma *nella prospettiva concreta* del Vangelo, presuppone nella Vergine una pienezza di grazia. Esso, di fatto, si identifica col concetto di "degna Madre di un Dio Redentore". Dio sceglie Maria per Madre, perché vuole salvarci nascendo dalla nostra stirpe e facendosi nostro fratello. Maria sarà dunque la Madre di un Dio salvatore e non in un modo soltanto corporale. Dio vuole (ecco il significato meraviglioso del messaggio dell'Annunciazione) che ella sia Madre liberamente, coscientemente, in piena conoscenza di causa, che ella sia sua Madre anzitutto con l'anima»[23].

Si comprende così il significato di *Theotókos*, che la Chiesa fin da principio ha infallibilmente intuito e dal quale si deducono teologicamente tutti i privilegi della Vergine e la pienezza della grazia cristoconformante: è il concetto esistenziale, circostanziato, evangelico di *degna Madre di un Dio salvatore*, poiché «è di un Dio salvatore degli uomini, e principio universale della grazia redentrice, che Maria è Madre»[24].

A partire dalla dottrina sulla Chiesa, quale sacramento universale di salvezza, che si può intuire il ruolo di Maria nella storia sacra.

> «La grazia di cui Cristo è Sorgente si effonde, da una parte, sulla Vergine sola, dall'altra su tutta la Chiesa, per cui possiamo considerare praticamente la mariologia e l'ecclesiologia come due trattati paralleli, che riguardano lo stesso mistero, considerato, da un lato, nella sua realizzazione *eccezionale*, dall'altro, nella sua realizzazione *comune*»[25].

La Madre di Dio è nella Chiesa, quale suo centro cui continuamente tende ad avvicinarsi: «Journet direbbe – spiega Viotto – che in Maria si concentra e si perfeziona tutta la santità che è diffusa nella Chiesa, usando un'immagine significativa secondo la quale la persona della Chiesa sta alla persona di Maria come un poligono al cerchio»[26]. Sotto questo aspetto, pertanto, la mariologia risulta essere una parte dell'ecclesiologia: «quella parte che studia la Chiesa nella sua più eccellente ed incomparabile espressione»[27]: «Maria è la realizzazione più pura e più intensa della Chiesa»[28].

---

23 C. Journet, *Teologia della Chiesa*, 103.

24 Id., *L'Église du Verbe incarné*, vol. II, 388. Cfr. *Summa Theologiae* III, q. 27, a. 5.

25 C. Journet, *La Teologia della Chiesa*, 103-104.

26 P. Viotto, *Presentazione*, in S. Pinna, *Meditazioni sul Concilio. Una lettura del Vaticano II con Benedetto XVI*, 15-16.

27 C. Journet, *La Teologia della Chiesa*, 104.

28 Id., *L'Église du Verbe incarné*, vol. II, 393.

4. Suprema realizzazione della Chiesa

La salvezza trova la sua causa e il suo principio in Gesù, mentre in Maria è un effetto e una partecipazione: «il Cristo è la testa del corpo mistico; la Vergine è membro del corpo mistico. Ella è, nel corpo mistico, un segno e un effetto della santità del Cristo»[29].

La Chiesa – come si è sopra già notato – pare attratta verso la Vergine, senza potersi peraltro identificare. Journet esamina, così, sia nella Chiesa sia in Maria, 1. l'esenzione dal peccato, 2. la corredenzione e, infine, 3. la glorificazione.

1. La Chiesa è composta sia da battezzati che hanno ricevuto la grazia santificante, perduta a causa del peccato originale, sia da coloro che – a motivo di un peccato attuale – l'hanno perduta, almeno in modo veniale. Questo, suggerisce Journet, è una delle ragioni per cui la santità della Chiesa supera la santità di ciascuno dei suoi membri, anche dei suoi più grandi santi.

> «La Chiesa, a differenza di ciascuno di noi, è *interamente* di Cristo. Pur comprendendo peccatori, molti peccatori, essa è senza peccato (Ef 5,25.27). Quando un cristiano pecca, non è il cuore della Chiesa che si divide in luce e tenebre; è l'anima del battezzato che si divide tra Cristo cui conserva la fede, e Belial cui dà il proprio cuore. La Chiesa è perciò sempre e interamente esente dal peccato. È la sua legge profonda che vorrebbe realizzare in ciascuno dei suoi membri, perché ciascuno di essi fosse sempre e interamente senza peccato. Essa vi tende come verso un limite, irraggiungibile sulla terra. Ma un giorno la legge di Cristo e la legge della sua Chiesa, di essere sempre e totalmente senza peccato, sarà la legge di ciascuno degli eletti»[30].

Il *limite* a cui la Chiesa tende nella vita interiore di ciascuno dei suoi figli, è raggiunto nella Vergine. Di nessuna persona e creatura, si può veramente dire che è tanto pura quanto la collettività della Chiesa, se non della Madre di Dio. In quanto figlia di Adamo, per via di generazione naturale, Maria doveva ereditare il peccato originale, ma la redenzione di Cristo, purificatrice per tutti gli uomini, è in lei preventiva e *preservatrice*. Ecco il dogma della sua Immacolata Concezione, implicitamente ma realmente rivelato nella nozione evangelica della Vergine quale Madre di un Dio salvatore. «E, per ciò, *la legge di totale purezza* si trova come *in fonte* in Cristo e come partecipata sia nella Vergine, in cui si realizza personalmente, sia nella Chiesa, in cui la sua realizzazione è soltanto collettiva»[31].

> «La purità totale trova una realizzazione nella Sposa di Cristo, la Chiesa, che è, come tale, non certo senza peccatori, ma senza peccato. Ella è sempre e interamente di Cristo. L'apostolo ce la

29 ID., *Esquisse du développement du dogme marial*, 61.

30 ID., *La Teologia della Chiesa*, 104-105.

31 *Ibid.*, 105.

mostra "senza macchia né ruga, ma santa e immacolata" (Ef 5,25-27). Tuttavia questa realizzazione appartiene a un tutto, a una *collettività*; non è personale. Alcuni dei membri della Chiesa non sono sempre e totalmente senza peccato, originale o attuale»[32].

Soltanto in Maria la purità totale troverà una realizzazione *personale*: ecco che la Vergine ricapitola tutta la Chiesa e, in ragione di Cristo, di cui subisce l'attrazione, è sempre e totalmente senza peccato attuale oltre che originale.

2. Il Cristo è l'*unico* Redentore e, dunque, la sua mediazione è la sola redentrice: «c'è infatti un solo Dio e un solo mediatore tra Dio e gli uomini, un uomo, Cristo Gesù, il quale diede se stesso in riscatto per tutti» (1 Tm 2,5-6). Pertanto, «la mediazione dei cristiani, della Chiesa, della Vergine non può essere che *corredentrice*. Ciò significa che essa è tutta in dipendenza da quella di Cristo, da cui trae il suo valore, che è meritoria in virtù delle convenienze dell'amicizia, che inducono Dio ad esaudire coloro che, essendo in Cristo, chiedono in nome di Cristo. Si pensi al testo dell'Apostolo: "Supplisco, nella mia carne, a ciò che manca delle tribolazioni di Cristo, a vantaggio del Corpo di lui, che è la Chiesa" (Col 1,24)»[33]. Journet propone un esempio chiarificatore[34]: la conversione di sant'Agostino scaturisce dalla intercessione di Monica, ma questa dipende dalla preghiera di Cristo. È, pertanto, fuori luogo affermare sia che Monica non compie nulla sia che non è sorretta da Cristo: Cristo regge Monica, la quale sostiene Agostino.

Se la mediazione redentrice è quella che porta totalmente il peso del mondo, quella corredentrice può reggere pesi gravissimi, ma in quanto essa stessa viene sostenuta dalla mediazione unica della redenzione. Da qui alcune distinzioni:

- innanzi tutto, la mediazione corredentrice individuale del *cristiano* si misura dal suo fervore secondo – come scrive san Tommaso – «l'ordine della carità»[35], che dispone per gradi e gerarchicamente gli obblighi di ciascuno e si estende principalmente alle generazioni contemporanee.

- In secondo luogo, «la mediazione corredentrice collettiva della *Chiesa* è più vasta. Il fervore della Chiesa è più grande di quello di ciascuno dei suoi membri; è fatto di uno slancio che le viene da Pentecoste e la sospinge verso la Parusia. La sollecitudine suprema della Chiesa è immediatamente la salvezza del mondo intero. In ogni momento della sua esistenza porta davanti a Dio il peso dell'umanità ad essa contemporanea; almeno per una parte, perché Dio, certo, invia egli stesso operai alla sua mèsse; però chiede che lo preghiamo perché li mandi più numerosi (Mt 9,37.38)»[36].

---

32 ID., *Esquisse du développement du dogme marial*, 66.

33 ID., *La Teologia della Chiesa*, 105.

34 Cfr. *ibid.*, 105-106; ID., *Esquisse du développement du dogme marial*, 67.

35 *Summa Theologiae* II-II, q. 26.

36 C. JOURNET, *La Teologia della Chiesa*, 106.

- Infine, la mediazione corredentrice personale della *Vergine* risulta essere più alta di quella della Chiesa intera. Si estende a tutti gli uomini di tutti i tempi; è anteriore e ingloba ogni mediazione corredentrice, anche quella della Chiesa.

> «In Maria la Chiesa è pienamente se stessa. In Maria la Chiesa diviene corredentrice di tutto ciò di cui Cristo è l'unico redentore, cioè di tutti gli uomini, *ne siano o meno consapevoli*. Come il sole regge la terra, la quale regge la luna, ma tutto il peso della terra e della luna grava in ultima analisi direttamente sul sole, così la mediazione redentrice di Cristo regge la mediazione corredentrice universale della Vergine, che regge a sua volta la mediazione corredentrice particolare dei cristiani; poiché vi sono delle anime che ne reggono altre, come un pianeta i suoi satelliti. Tutto il peso della salvezza del mondo grava in ultima analisi su quel momento della vita di Cristo in cui egli entra in agonia e muore sulla Croce»[37].

La dottrina della mediazione corredentrice della Vergine non può svilupparsi che in dipendenza dal progresso della teologia della redenzione, poiché risulta dall'esplicazione del principio supremo della mariologia: Maria quale Madre del Redentore[38].

3. Il mistero della risurrezione, della glorificazione, dell'ascensione, si realizza anzitutto in Gesù Cristo e, poi, in un modo dipendente, nella Chiesa: dopo Cristo, con Cristo, per mezzo di Cristo, essa deve risuscitare, essere glorificata, salire al cielo.

> «La Sposa senza macchia è la Chiesa, considerata non nelle miserie di ciascuno dei suoi membri, tutti individualmente colpiti dal peccato, ma come un tutto, una collettività immune dalle miserie dei suoi membri peccatori. E come tale non è senza peccatori, ma senza peccato. La legge di conresurrezione e di conglorificazione in Cristo, concerne quindi la Chiesa in quanto precisamente è un tutto, una collettività. Quando avrà raggiunto la sua piena misura come tutto e collettività, cioè alla fine del mondo, risusciterà e sarà glorificata in tutti i suoi membri morti nell'amore, per essere assunta in cielo: "Tutti in Cristo saranno richiamati in vita. Ciascuno però nel suo ordine: primizia è Cristo; quindi quelli che alla sua Venuta saranno di Cristo; poi, la fine!" (1 Cor 15,22-23)»[39].

La persona della Vergine compendia interamente la Sposa santa, senza macchia, immacolata. La sua risurrezione, glorificazione e assunzione anticipano il ritmo collettivo della Chiesa. Tutti i figli di Adamo sono colpiti dal peccato originale (che è un peccato di natura e non di persona) così che la legge di conresurrezione in Cristo è impedita e rimandata alla fine del mondo, quando il peccato originale sarà pienamente debellato[40]. In quanto peccato di tutta la natura umana esso sarà distrutto con

---

37 *Ibid.*

38 Su questo aspetto si veda lo studio del P. Philippe, compendiato nel libro di P. Viotto, *La vita di Maria secondo Marie-Dominique Philippe*, Roma 2013, 112-120 (cfr. anche la nostra recensione sul libro di P. Viotto, *La vita di Maria secondo Marie-Dominique Philippe*, in Convivium Assisiense 16/2 [2015] 291-294). Cfr. anche: A. Livi, *Marian Coredemption in the Ecclesiology of Cardinal Charles Journet*, in A. Apolloni (ed.), *Mary at the Foot of the Cross, VII: Corredemptrix, therefore Mediatrix of All Graces*, Academy of the Immaculate, Massachusetts 2008, 355-366.

39 C. Journet, *La Teologia della Chiesa*, 107-108.

40 Non entriamo nel dibattito contemporaneo sul dogma del peccato originale, arrestandoci con Journet

l'interruzione della generazione che lo propaga e mediante la risurrezione di tutti quelli che avrà condannato a morte, sapendo che – per divina rivelazione – «l'ultimo nemico a essere eliminato sarà la morte» (1 Cor 15,26). Sicché, «la glorificazione di Cristo implica immediatamente quella della Vergine vittoriosa sin dall'inizio del peccato, e più tardi quella della Chiesa, vittoriosa alla fine del peccato»[41].

5. Il posto della Vergine nella Chiesa

La Vergine appare come una concentrazione e un rinvigorimento di tutta la grazia della Chiesa, nel momento in cui questa entra nel campo di attrazione immediata del Cristo. Tutta la Chiesa è, pertanto, mariana.

> «Quando diciamo che Maria è la realizzazione suprema della Chiesa, intendiamo che Maria è nella Chiesa più Madre della Chiesa, più Sposa della Chiesa, più Vergine della Chiesa. Intendiamo che Maria è Madre, Sposa, Vergine prima della Chiesa e per la Chiesa. Soprattutto, che in lei e per mezzo di lei la Chiesa è Madre, Sposa, Vergine. Per una superiorità misteriosa che irradia da Maria, la Chiesa può essere, a sua volta, veramente Madre, Sposa, Vergine. Nella gerarchia della santità, che è l'ordine delle supreme grandezze, Maria è, intorno a Cristo, come la prima onda della Chiesa, generatrice di tutte le altre sino alla fine dei secoli»[42].

L'essere Madre di Dio è la causa – come si è già notato – di tutti gli altri "privilegi" che le appartengono. Detto altrimenti, «il titolo "Madre di Dio" è la radice più importante di tutte le affermazioni mariologiche»[43]. Per Maria, infatti, essere degna Madre di Dio significa anzitutto aver compreso l'annuncio dell'angelo e aver acconsentito, in modo libero, a ciò che Dio si attendeva da lei, così da portare a termine la sua missione eccezionale, il suo compito sublime ma doloroso, che oltrepassava le semplici forze umane.

> «Il dolore della Madre di Dio è incomparabilmente al di sopra di quanto possano esprimere le parole umane. Rimane un segreto fra la Vergine e suo Figlio. Il deposito della Rivelazione contiene quel poco che di esso Dio stesso volle che fosse comunicato al mondo. La Chiesa lo conserva con amore»[44].

---

con quanto insegna la Chiesa e condividiamo quanto scrive il letterato inglese G. K. Chesterton: «certi nuovi teologi mettono in discussione il peccato originale, che è l'unico aspetto della teologia cristiana che può veramente essere dimostrato» (G. K. CHESTERTON, *Ortodossia*, Torino 2010, 18-19). Sull'argomento si veda: S. PINNA, *Amore e perdono nella poesia di Dante. Meditazione teologica sulla misericordia*. Seconda Parte, in Città di Vita 72/2 (2017) 169-188, in particolare: 169-177.

41 C. JOURNET, *La Teologia della Chiesa*, 108.

42 *Ibid.*, 111.

43 M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, 122.

44 C. JOURNET, *Maria corredentrice*, 15.

In questo senso, «anche nei momenti felici, Maria ha conservato quella gravità che il ricordo dei grandi dolori passati e la certezza di più grandi dolori futuri conferiscono sempre alle anime profonde»[45]. Per essere Madre di Gesù, Maria riceve un dono: rimanere in uno stato verginale. Sono molto interessanti le precisazioni di Journet: come infatti si può credere che il Verbo si è fatto carne e nel contempo dubitare della verginità di Maria?

> «La Verginità di Maria è il sigillo della sua totale consacrazione a Dio. Ella non solo ne ha ricevuto la rivelazione, ma ha vibrato interiormente per la sua verginità corporea *ante, in* e *post partum*, nella coscienza di tutto il suo essere. Il miracolo che L'ha sigillata fisicamente era innanzitutto per Lei, che ne aveva bisogno in una tale avventura. E se cominciate a contestare il racconto di san Luca io vi dirò: credete sì o no che Gesù è il Verbo fatto carne? Che è il Figlio unico di Dio incarnato in una natura umana composta di anima e di corpo? Se dubitate, nessun argomento terrà. Se io non credo al Verbo fatto carne considererò tutto quello che si dice della verginità di Maria (e degli Angeli che appaiono a Maria e a Giuseppe) come semplici leggende, sia pure interessanti. Tutto ciò che racconta il Vangelo sarà per me impossibile»[46].

La verginità di Maria è, quindi, conseguente alla sua missione, che la rende esente da ogni peccato, originale e personale. Infatti, «se avesse fatto il più piccolo peccato, non sarebbe stata veramente piena di grazia, non sarebbe stata degna Madre di Dio»[47].

> «L'ordine della natura è l'amore sensibile di Maria per un figlio che, rendendola madre, non ha infranto bensì consacrato la sua verginità; lo ha messo al mondo senza dolore, senza essere lesa da questa procreazione, proprio come il vetro è lasciato intatto dal raggio che l'attraversa. L'ordine della grazia è l'amore di un cuore soprannaturalmente puro: esso non ha conosciuto la lordura di alcun peccato, il suo primo battito fu per Dio, la sua carità sempre piena, come un ruscello fluente che s'allarga per diventare un fiume»[48].

Maria, *preservata* dalla colpa del peccato originale, è, dunque, l'Immacolata Concezione: al suo concepimento, cioè al momento in cui la sua anima è stata creata e unita al suo corpo, ella è stata Immacolata, ossia preservata dal peccato.

> «La Bibbia racconta che il demonio ha fatto peccare la prima donna, che era immacolata. Tuttavia, dopo questo peccato, Dio non abbandona i nostri primi genitori. Egli promette loro una rivincita, ed annuncia che a sua volta la Donna e la sua Discendenza vinceranno il demonio [cfr. Gn 3,15]. San Giovanni spiega, nell'Apocalisse, che la Donna vittoriosa sul demonio è soprattutto la Vergine; la sua Discendenza è soprattutto suo Figlio Gesù [cfr. Ap 12,1-5]»[49].

---

45 *Ibid.*, 21.

46 ID., *La Vergine Maria e la Chiesa*, 91-92.

47 ID., *Catechesi sulla Santa Vergine*, 23.

48 ID., *Maria corredentrice*, 16.

49 ID., *Catechesi sulla Santa Vergine*, 26.

Mediante il dogma dell'Immacolata Concezione prende luce anche quello dell'Assunzione[50]. Se il nostro corpo si disgrega con la morte e non risusciterà prima della fine del mondo, quello di Gesù non si è decomposto, ma è risuscitato ed è salito al cielo il giorno dell'Ascensione: «il Cristo, che è senza peccato, non doveva morire. Se è morto, non è dunque per necessità, è per libera scelta d'amore, per salvarci»[51].

San Paolo nella Lettera ai Romani (cfr. 8, 11) e nella prima ai Corinzi (cfr. 15, 22-26) insegna che Dio, il quale ha risuscitato e glorificato Gesù, risusciterà e glorificherà anche coloro che credono in lui: «Cristo, che è senza peccato, è risuscitato e glorificato immediatamente; ma i fedeli, poiché sono toccati dalla colpa, non potranno essere risuscitati e glorificati che alla fine del mondo, quando sarà vinto pienamente il peccato e la morte»[52].

Il corpo della Vergine, invece, non si è decomposto, ma Gesù lo ha risuscitato e lo ha accolto in cielo nel giorno della sua Assunzione. Sarebbe avvenuto diversamente se Maria fosse stata toccata dal peccato. In realtà, ella è risuscitata e glorificata subito, con il Cristo, poiché, come insegna san Luca, è senza peccato e veramente piena di grazia.

6. Maria Madre della Chiesa

Maria, nel suo essere corredentrice, nella sua esistenza si è unita a tutte le sofferenze della vita e della morte di Gesù.

> «La trafittura del cuore della Vergine è un mistero d'amore e di sofferenza ancor più alto e più radioso della grazia prodigiosa delle ferite mistiche accordate a san Francesco e a santa Teresa. In piedi accanto alla Croce, la Vergine riceve nel suo cuore che si apre sul mondo, un amore spirituale così forte, così ardente, così tenero, così universale che potrà estendersi, senza dimenticare nessuno, a tutti quelli che suo Figlio Le ha dato per figli, sino ai confini della terra, sino alla fine dei tempi. Così, al di sopra di tutte le altre, la ferita al cuore della Vergine è assimilata alla ferita al cuore di Gesù, fonte unica della Redenzione del mondo»[53].

Le sofferenze di Gesù, in quanto Verbo di Dio, hanno un valore *infinito*: esse sono redentrici. Le più sante sofferenze della Vergine e dei cristiani hanno un valore *finito*: esse sono corredentrici. L'unico Salvatore e Mediatore è, infatti, il Signore Gesù: «è

50 Cfr. Id., *La définition solennelle de l'Assomption de la Vierge*, Saint-Maurice (Suisse) 1987, 12-16.

51 Id., *L'Église du Verbe incarné*, vol. II, 446-447.

52 Id., *Catechesi sulla Santa Vergine*, 28.

53 Id., *Maria corredentrice*, 59.

lui che salva da principio la Vergine e la manda a soccorrerci»[54]. Se Gesù è il nostro unico Redentore, Maria è la nostra suprema corredentrice: «ella continua ad intercedere per gli uomini presso suo Figlio Gesù. In nome della preghiera corredentrice che ha fatto ai piedi della Croce, ella ottiene tutte le grazie di salvezza che, senza fine, pervengono agli uomini»[55].

Maria, in quanto Madre, non è al di fuori della Chiesa, ma è il suo vertice e la sua piena realizzazione: «ha un primato carismatico, la sua azione è al di fuori dei canali istituzionali, perché ha ricevuto in un modo del tutto particolare lo Spirito Santo, che è in lei l'anima della sua anima, ed è in questo senso mistico che la Chiesa è radunata con Lei»[56].

La questione di teologia speculativa che domanda se la Vergine sia al di sopra o nella Chiesa è stata dibattuta al Vaticano II[57] e la risposta, a partire dai dati conciliari, per Journet è chiara.

> «La mariologia può essere considerata come un trattato sulla realizzazione *eccezionale* della Chiesa nella Vergine, e sulla sua realizzazione *comune* presso i fedeli. Questo punto di vista non è però il più profondo. La verità sta nell'affermare che la Chiesa e la Vergine costituiscono una cosa sola. Quando distinguo la Chiesa dalla Vergine dico che Ella è il punto in cui tende la Chiesa. È la distinzione tra la cima della montagna e le sue falde; ma non è una distinzione adeguata. Posso anche dire che la Vergine è la Chiesa nella sua stessa cima luminosa alla quale tende la moltitudine dei fedeli senza poter mai raggiungere questo punto asintonico di santità»[58].

Journet propone, pertanto, un altro corso d'indagine. Gesù, Sposo della Chiesa, è la vita divina alla sorgente che sta innanzi alla Sposa, la vita divina diffusa che si realizza su due piani: *personale* nella Vergine e *collettivo* nella Chiesa.

> «*La Chiesa è una persona collettiva* che si riflette in tutto ciò che c'è di autentico in ognuno dei suoi figli, ma che è al di fuori di tutto ciò che vi è di peccaminoso e di ribelle, essendo il peccato una ribellione contro l'amore. Mantenete ferma questa verità: *la Chiesa è senza peccato alcuno, pura, santa e senza macchia, ma non è senza peccatori*»[59].

La vera grandezza, ossia quella della santità, quale conformità a Cristo, è realizzata nella persona della Vergine più che in tutta la collettività dei battezzati che costituiscono la Chiesa *in statu viae*.

---

54 ID., *Catechesi sulla Santa Vergine*, 35.

55 *Ibid.*, 37.

56 P. VIOTTO, *La vita di Maria secondo Marie-Dominique Philippe*, 112.

57 Cfr. C. JOURNET, *Il mistero della Chiesa secondo il concilio Vaticano II*, Brescia 1966, 93-97. Cfr. B.-D. DE LA SOUJEOLE, *L'Église est mariale*, 140-141.

58 ID., *La Vergine Maria e la Chiesa*, 95.

59 *Ibid.*, 96.

> «Mai la Chiesa, la Sposa, è così intensamente santa come al tempo del Cristo, quando le grandezze di gerarchia sono ancora tutte raccolte nel Cristo Illuminatore e Sacerdote, e quando, non esistendo in se stessa che nell'ordine delle grandezze di santità, essa è rappresentata tutta intera nella Vergine. Mai essa sarà altrettanto intensamente pura, corredentrice, vergine e madre, vittoriosa del peccato e della morte. Tutto questo si riassume dicendo che la Chiesa è mariana. Il 21 novembre 1964, alla chiusura della III sessione del Concilio Vaticano II, il papa Paolo VI proclamerà Maria Madre della Chiesa»[60].

«Paolo VI – spiega Manfred Hauke – in occasione della solenne proclamazione, fondò il titolo di Madre della Chiesa sulla Maternità divina: siccome Cristo assunse la natura umana da Maria, come capo Egli unì a se stesso il suo corpo mistico che è la Chiesa. Come Madre di Cristo, Maria è quindi anche madre dei fedeli e dei pastori, cioè della Chiesa»[61]. Tale affermazione è confermata dal Papa nel *Credo del Popolo di Dio* (1968): «Noi crediamo che la Madre Santissima di Dio, Nuova Eva, Madre della Chiesa, continua in Cielo il suo ufficio materno riguardo ai membri di Cristo, cooperando alla nascita e allo sviluppo della vita divina nelle anime dei redenti» (n. 15)[62].

Davvero, dunque, «la Vergine Maria, *madre di tutti gli uomini*, è ancora più misteriosamente *madre della Chiesa*. Pregarla con questo titolo, significa chiedere attraverso la sua intercessione la grazia più preziosa qui in terra, quella di essere conformati a Cristo per soffrire con lui e con lui morire per la salvezza del mondo intero»[63].

Si è, così, voluto mettere in luce, in questo studio, come la riflessione teologica di Journet, ricca di molti spunti, pienamente conforme e insieme anticipatrice di alcuni sviluppi del Vaticano II, sia ancora da riscoprire nella sua preziosità. Risulta essere, infine, confermato il giudizio del cardinale Giacomo Biffi che ha considerato Journet «uno degli ecclesiologi più equilibrati e soprannaturalmente acuti del ventesimo secolo»[64].

---

60 Id., *L'Église du Verbe incarné. III. Essai de théologie de l'histoire du salut*, Paris 1969, 590 (trad. it. *Per una teologia ecclesiale della storia della salvezza*, Napoli 1972, 896).

61 M. Hauke, *Introduzione alla mariologia*, 292.

62 Sul *Credo del Popolo di Dio* si veda S. Pinna, *Il Credo del Popolo di Dio: Paolo VI, Charles Journet e Jacques Maritain*, in Città di Vita 67/5 (2013) 401-414. Cfr. anche M. Cagin, *Maritain, du* Paysan de la Garonne *à la profession de foi de Paul VI*, in AA.VV., *Montini, Journet, Maritain: une famille d'esprit*, *Journées d'étude, Molsheim, 4-5 juin 1999*, Brescia-Roma 2000, 48-71; Id., *Synopse du projet de J. Maritain et de la «Profession de foi» de Paul VI*, in Cahiers Jacques Maritain 57 (décembre 2008) 5-39; Id., *Un acte important de magistère de Paul VI: le Credo du Peuple de Dieu*, in Istituto Paolo VI. Notiziario 56 (dicembre 2008) 103-112; Id., *Le Credo du Peuple de Dieu et l'Année de la foi*, in AA.VV., *La trasmissione della fede. L'impegno di Paolo VI. Colloquio Internazionale di Studio, Brescia, 28-29-30 settembre 2007*, Brescia-Roma 2009, 157-179; Id., *Le Credo du Peuple de Dieu*, in Nova et Vetera 84/1 (2009) 7-16.

63 C. Journet, *Il mistero della Chiesa secondo il concilio Vaticano II*, 97.

64 G. Biffi, *La fortuna di appartenergli. Lettera confidenziale ai credenti*, Bologna 2012, 14. Cfr. anche il giudizio di J.-P. de Mendonça Dantas, *Lo Spirito anima della Chiesa: per riscoprire il contributo di Charles Journet*, in Rivista Teologica di Lugano 3 (2014) 421-439, qui 438.

Riassunto

Charles Journet si è occupato del mistero della Vergine Maria in diverse opere, che in qualche modo hanno anticipato – secondo il parere del cardinal Cottier e di Cagin – il Concilio Vaticano II. Per Journet, Maria è al cuore della Chiesa, la quale è attratta dalla Vergine, senza mai potersi identificare con lei. Maria – in cui si condensa e si intensifica la grazia collettiva di tutta la Chiesa – è sia Madre di Dio, da cui derivano tutti i suoi privilegi, sia Madre della Chiesa, in quanto è la sua piena realizzazione. Paolo VI – ricorda Hauke – fondò, infatti, il titolo di Madre della Chiesa proprio a partire da quello della Maternità divina. Si è, così, voluto mettere in luce, in questo studio, come la riflessione teologica di Journet, ricca di molti spunti, pienamente conforme e insieme anticipatrice di alcuni sviluppi del Vaticano II, sia ancora da riscoprire nella sua preziosità.

Abstract

Sever works of Charles Journet deal with the mystery of the Blessed Virgin Mary. According to cardinal Georges Cottier and professor Michel Cagin, his works anticipate Vatican II. Journet consideres the Virgin Mary as the hearth of the Church, which is attracted to the Virgin Mary, without any identification. She represents and intensifies the grace of the whole Church, she is both Mother of God, from who gives her all the privileges she has, and Mother of the Church, as a exemplar and model of its plenty realization. As Hauke underlines, Paul VI created the title of Mother of the Church from that of the Divine Maternity. In this paper the Author attemps to show how theological perspective of Journet, similar and at the same time anticipative of Vatican II, is far from appearing in all its preciousness.

RTLu XXII (3/2017) 599-618

Il limpido modello pastorale di Nicolò Rusca (1563-1618)

Saverio Xeres*

Se la data di morte di Nicolò Rusca – di cui è prossimo il IV centenario –, ovvero il 4 settembre[1] 1618, si colloca ormai nel clima delle cosiddette "guerre di religione" che insanguinarono drammaticamente l'Europa tra Cinque e Seicento, la sua data di nascita, 20 aprile 1563, rimanda alla conclusione del grande concilio di Trento[2]. La sua vita è dunque pienamente inserita nel primo periodo di attuazione di quelle direttive conciliari[3]. Esse, come è noto, avevano posto al centro l'aureo principio *salus animarum prima lex esto* («il bene delle persone deve essere la prima legge» per la Chiesa). Ed è proprio per questo impegno pastorale che la sua figura apparve, oltre che "pionieristica", esemplare per i suoi contemporanei ed è ancor oggi modello per l'azione della Chiesa che lo ha ufficialmente proposto come "beato"[4].

---

* Docente nel Seminario diocesano di Como (dal 1985) e nella Facoltà teologica dell'Italia settentrionale, sede di Milano (dal 1995), Direttore dell'Archivio Storico della Diocesi di Como (1992-2008), Canonico della Cattedrale di Como (dal 2012). E-mail: saverio.xeres@gmail.com.

1 Corrispondente al 25 agosto del calendario giuliano, ancora in uso, a quel tempo, presso i Grigioni. La data comunemente recepita era il 3 settembre. Tuttavia, già il primo biografo di Rusca, Giovanni Battista Baiacca, basandosi sulla testimonianza ricevuta *a pluribus Rhaetis fide dignis* [...] *Ligis consiliariis*, corresse la data in quella del giorno successivo (G. B. BAIACCA, *Nicolai Ruscae sacrae theologiae doctoris Sundrii in valle Tellina archipresbyteri anno MDCXVIII Tuscianae in Rhaetia ab haereticis necati vita et mors,* Comi 1621, 45). Potrebbe aver influito sulla preferenza per il 3 settembre (corrispondente al 24 agosto del calendario giuliano) la coincidenza con la festa di san Bartolomeo apostolo e martire.

2 Il concilio si chiuse il 4 dicembre del 1563. I mesi precedenti costituirono la fase più feconda dell'assise tridentina, dal punto di vista dei provvedimenti di riforma: molti di essi, infatti, furono raccolti in ampi decreti predisposti e fatti approvare sotto la regìa dell'abile card. Giovanni Morone, uno dei quattro legati papali al concilio.

3 Una intuizione simile appariva già all'inizio degli anni '70, in un breve intervento firmato da uno dei maggiori studiosi locali di Rusca, in epoca contemporanea: P. CERFOGLIA, *Nicolò Rusca parroco postconciliare,* in L'Ordine, 1 marzo 1972.

4 La proclamazione è avvenuta a Sondrio, il 21 aprile 2013, durante una solenne celebrazione presieduta

Pertanto, in questo contributo, vogliamo concentrare l'attenzione su Rusca "pastore", rileggendo anche il martirio conclusivo della sua esistenza – che costituisce, di per sé, il motivo canonico della sua beatificazione, qualificata appunto come *super martyrio* – quale esito di tale dedizione pastorale. Del resto, come ci viene richiamato dalle parole e nella vicenda di Gesù stesso, è proprio il buon pastore a dare la vita per il suo gregge (cfr. Gv 10,11)[5].

1. La formazione al ministero

Non vogliamo, dunque, in primo luogo, attardarci sulle origini familiari e geografiche di Nicolò, se non per richiamarne i dati essenziali: nacque, come già ricordato, il 20 aprile 1563 dai coniugi Giovanni Antonio, notaio, e Daria Quadrio, a Bedano, nei pressi di Lugano, allora territorio appartenente, dal punto di vista ecclesiastico, alla diocesi di Como; dal punto di vista politico, soggetto ai Cantoni Svizzeri. Pur essendo il primogenito – al quale spettava, secondo gli usi del tempo, di ereditare e amministrare il patrimonio e provvedere alla continuità della famiglia –, Nicolò prese la via del ministero ecclesiastico: è questa, perciò, da considerare, ragionevolmente, una scelta deliberata, o quantomeno un'aspirazione personale, anziché semplicemente una consuetudine che consentiva, appunto, di non disperdere il patrimonio familiare[6].

Fu invece secondo una modalità abbastanza diffusa, in attesa di quelle istituzioni che proprio il concilio di Trento aveva da poco delineato e prescritto, che Nicolò apprese le prime nozioni di latino (lingua indispensabile, al tempo, per qualunque tipo di studi, tanto più per quelli ecclesiastici) da un parroco delle vicinanze, Domenico

---

dal card. Angelo Amato, prefetto della Congregazione per le cause dei santi. La causa, avviata ufficialmente nel 1931, per iniziativa congiunta dei vescovi di Como e di Coira, ha visto un impulso decisivo grazie al compianto vescovo di Como, Alessandro Maggiolini il quale, nel 1995, provvedeva alla ripresa dell'*iter* giuridico. Una commissione diocesana di storici, guidata da chi scrive, sulla base della documentazione già raccolta, e debitamente integrata, redasse la *Positio super martyrium*, stampata a Roma nel 2002 e definitivamente approvata dalla Congregazione vaticana nel 2011, allorché papa Benedetto XVI promulgò il decreto di riconoscimento del martirio di Nicolò Rusca. Si veda *Beatificationis seu declarationis martyrii servi Dei Nicolai Rusca sacerdotis dioecesani in odium fidei, uti fertur, interfecti († 4 septembris 1618). Positio super martyrio*, Romae 2002 (d'ora in poi: *Positio*): per la storia della causa, si veda *ibid.*, 19-32, oppure S. Xeres, «Dà la vita il Buon pastore» (*Gv 10,11). Biografia di Nicolò Rusca (1563-1618)*, Como-Sondrio 2013, 223-227.

[5] È questo il motivo che ci ha fatto scegliere, anche nel titolo della biografia di Rusca, appena citata, il medesimo riferimento evangelico. Il volume è arricchito da un saggio iconografico di Angela Dell'Oca e Andrea Straffi e, soprattutto, dall'edizione dell'*Epistolario* di Rusca, a cura di Annalina Rossi (in seguito citato *Epistolario*).

[6] S. Xeres, *Dà la vita*, 25-30.

Tarilli. In realtà, non era questi un curato qualunque: era, infatti, uno dei "fiduciari" di Carlo Borromeo il quale, dalla sede arcivescovile di Milano, monitorava con grande attenzione i territori confinanti o soggetti ai Cantoni Svizzeri, parte dei quali avevano aderito alla Riforma. Di questi suoi confidenti, dislocati un po' ovunque, Borromeo non si avvaleva soltanto per seguire e, per quanto possibile, ricuperare un certo numero di preti o religiosi "vaganti" fuori di Lombardia in conseguenza di sospetti sollevati nei loro confronti per motivi dottrinali o, molto spesso, per comportamenti immorali: egli pensava anche a individuare e formare nuove possibili leve al ministero ecclesiastico. A questo scopo il cardinale aveva istituito in Milano il Collegio Elvetico, appunto destinato alla formazione di preti provenienti da – e destinati a – quelle popolazioni maggiormente esposte al rischio del proselitismo protestante. Nicolò poté infatti frequentare l'Elvetico dove, per sette anni, ricevette un'ottima formazione umanistica e teologica, attinta anche al vicino collegio di Brera, tenuto dai gesuiti[7]. Ora, tale accurata formazione culturale, che comprendeva anche lo studio delle lingue bibliche, ovvero l'ebraico e il greco, delineava già una figura "riformata" (in senso pienamente cattolico) di prete, in grado cioè di conoscere e di insegnare i contenuti della fede cristiana, attinti dalla Sacra Scrittura e dalla Tradizione ecclesiastica. E ciò in netta controtendenza con la persistente, diffusa trascuratezza della formazione biblica e teologica del clero[8]. D'altro canto, nel periodo passato a Milano, si conferma anche la sincera propensione spirituale al ministero del giovane Nicolò, come testimoniato dallo stesso Borromeo che riconosceva in lui «buona indole et speranza di riuscire bene»[9]. Rusca coronerà i suoi studi teologici con il conseguimento della laurea, presso l'università di Pavia, anche come titolo necessario per la sua nomina all'arcipretura plebana di Sondrio[10].

7 *Ibid.*, 30-31.

8 Era una situazione ampiamente denunciata nelle testimonianze dell'epoca. Basterà ricordare, tra i numerosissimi memoriali di riforma, quello inviato a Leone X, nei primi anni del secolo dai due monaci camaldolesi Tommaso (in religione Pietro) Giustiniani e Vincenzo (Paolo) Querini, dove si denunciava con forza «il male tanto grande e diffuso della ignoranza […] È indecente e indecoroso che vi siano nella Chiesa di Dio molti religiosi e molti preti che non hanno mai letto la sacra storia del Vangelo, che pure è breve; mentre invece hanno letto molte favole e parecchie vacue questioni» (T. GIUSTINIANI – V. QUERINI, *Libellus ad Leonem X* [1513] in *Annales Camaldulenses*, vol. IX, Venetiis 1773, 679).

9 Carlo Borromeo a Cesare Speciano, 5 aprile 1581, in Biblioteca ambrosiana di Milano (d'ora in poi BAMi), F 61inf., ff. 487r-488r.

10 Archivio di Stato di Pavia, *Università di Pavia*, *Doctoratus*, b. 7, fasc. 45, carte non numerate.

2. I primi anni di ministero e il passaggio all'arcipretura di Sondrio

Benché ordinato sacerdote a Milano – il 23 maggio 1587, all'età di 24 anni[11] –, Nicolò fu incardinato nella sua diocesi di origine, ovvero Como. Era alla guida della diocesi, in quegli anni (precisamente dal 1559 al 1588), Giovanni Antonio Volpi. Già nunzio papale agli Svizzeri (dal 1560 al 1563), egli rappresenta, per la diocesi lariana, il primo vescovo impegnato nella dedizione pastorale e nel rinnovamento ecclesiale, dopo una serie di presuli – durata circa un secolo – quasi sempre assenti dalla diocesi[12]; Volpi aveva partecipato anche all'ultima fase del concilio di Trento e ne aveva firmato gli atti, per poi avviarne subito l'attuazione a Como anche mediante la convocazione dei primi due sinodi diocesani, nel 1565 e nel 1579[13]. Alla sua morte gli era succeduto un altro grande vescovo, a sua volta ricco di una lunga esperienza di riformatore, prima a Salisburgo, a fianco dell'arcivescovo-principe di quella città, quindi come nunzio papale in Germania superiore: il teologo domenicano Feliciano Ninguarda (1524-1595; vescovo di Como dal 1588 alla morte)[14]. Il ministero presbiterale di Rusca si inseriva, dunque, in un ambiente diocesano già sensibilizzato agli orientamenti tridentini.

Il passaggio decisivo del ministero e della vita del giovane prete avvenne dopo soli tre anni dalla sua ordinazione, allorché la città di Sondrio – che a quei tempi deteneva, come molte altre comunità locali, il diritto di nomina del parroco – fece cadere su di lui la propria scelta, una volta resasi vacante la sede arcipretale, l'anno 1590[15]. Dal 1512 la Valtellina propriamente detta e i contigui territori di Bormio, a est, e della Valchiavenna, a ovest, erano stati assoggettati alla Repubblica delle Tre Leghe, corrispondente all'attuale Cantone Grigioni. Pochi anni dopo, come in altri

---

11 Relazione di Nicolò Rusca per la visita pastorale di Filippo Archinti [a. 1614] in Archivio storico della diocesi di Como (ASDCo), *Curia vescovile*, *Visite pastorali*, b. 42, fasc. 2 [d'ora in poi: *Relazione 1614*], 7.

12 Facciamo riferimento soprattutto ai vescovi della famiglia Trivulzio (Giovanni Antonio, Scaramuzza, Antonio e Cesare), titolari della sede comense dal 1487 al 1548 e che si distinsero per l'assenza dalla diocesi; analogamente si comportò Berardino della Croce, di origini ticinesi, vescovo di Como dal 1548 al 1559, quando lasciò la diocesi a Giovanni Antonio Volpi. Si veda: M. Troccoli Chini – H. Lienhard, *La diocesi di Como (fino al 1884)*, in *La diocesi di Como, l'arcidiocesi di Gorizia, l'amministrazione apostolica ticinese poi diocesi di Lugano, l'arcidiocesi di Milano*, redazione P. Braun – H. J. Gilomen (Helvetia sacra I, 6), Basilea-Francoforte sul Meno 1989, 178-187.

13 M. Troccoli Chini – H. Lienhard, *La diocesi di Como*, 187-188.

14 Rinvio a S. Xeres, *Felicien Ninguarda de Morbegno (1524-1595). Un dominicain encore méconnu*, in Mémoire dominicaine 14 (1999) 207-226.

15 Il verbale dell'elezione, datato 9 settembre 1590, è in Archivio di Stato di Sondrio, *Notarile,* vol. 1716, ff. 251r-256v.

territori della Confederazione elvetica, anche nelle Tre Leghe – che, a quel tempo, erano semplicemente un alleato dei Cantoni svizzeri – iniziò a diffondersi la Riforma. Alla nuova forma di vita e di culto cristiano venne riconosciuto pieno diritto di cittadinanza e di azione – accanto alla tradizionale istituzione ecclesiastica – nella dieta (o "parlamento") delle Leghe, tenutasi a Ilanz nel 1526. Tuttavia, secondo la rigorosa organizzazione dello Stato retico su base comunale, il diritto di scelta tra le due diverse forme di Chiesa (cristiani «con la messa» o «senza la messa», come si indicavano comunemente i due diversi gruppi confessionali) spettava ai singoli Comuni: non allo Stato ma neppure ai singoli, e nemmeno alle popolazioni soggette, come quelle di Valtellina, Valchiavenna e Bormio. Venne fatto valere, in sostanza, il principio della bi-confessionalità secondo cui andavano riconosciuti pari diritti (e relative attribuzioni economiche) ai componenti delle comunità cattoliche come di quelle riformate, escludendo gruppi dissidenti quali gli anabattisti. Nonostante gli aderenti alla nuova fede costituissero una minoranza, talora infima, essi potevano contare sull'appoggio della dieta federale, composta in maggioranza da riformati, a seguito dell'adesione alla Riforma da parte di due terzi dei Comuni membri. Tra le popolazioni delle valli dell'Adda e della Mera – molto radicate nelle proprie tradizioni cattoliche –, la Riforma ebbe una diffusione limitatissima[16]. Solo in alcune località si stabilirono comunità riformate di una certa consistenza e, tra queste – oltre alla vivacissima Chiavenna, con una presenza riformata pari alla metà e oltre della popolazione[17] –, quella di Sondrio, con un numero di aderenti fra i due e i trecento, su circa duemila abitanti[18]: sempre una minoranza, e tuttavia ben sopra la media della valle e socialmente qualificata[19]. Secondo le disposizioni grigioni del 1557[20], nei borghi dove esisteva più di un edificio di culto, uno di essi doveva essere concesso in uso ai riformati; a Sondrio fu la chiesa dei Santi Nabore e Felice, situata accanto alla collegiata, poi demolita in epoca contemporanea. Occorre precisare che le dottrine e i culti riformati erano

16 Sulla base del sistematico rilevamento delle presenze ereticali, località per località, da parte del vescovo Ninguarda, e limitatamente alla Valtellina (*Atti della visita pastorale diocesana di fra Feliciano Ninguarda vescovo di Como (1589-1593) ordinati e annotati dal sacerdote dottor Santo Monti e pubblicati per cura della Società storica comense*, 2 voll., Como 1892-1898; ristampa anastatica, Como 1992), essa può essere stimata in circa l'uno per cento. Inoltre, Bormio e le sue valli rimasero totalmente esenti da presenze riformate.

17 Si veda, ad esempio, E. Fiume, *La Chiavenna di Mainardo, Zanchi e Lentolo*, in *Il protestantesimo di lingua italiana nella Svizzera. Figure tra Cinquecento e Ottocento*, a cura di E. Campi – G. La Torre, Torino 2000, 77-88.

18 Pier Paolo Vergerio a Heinrich Bullinger, Sondrio 23 gennaio 1553, in *Bullinger Korrespondenz mit den Graubünden*, herausgegeben von Th. Schiess, vol. I, Basel 1904, 282.

19 Avevano aderito alla Riforma «i principali [membri] della comunità», riferirà lo stesso arciprete Rusca al vescovo di Como, Filippo Archinti (*Relazione 1614*, 9).

20 F. Jecklin, *Materialien zur Standes- und Landesgeschichte Gemeinde III Bünde (Graubünden), 1464-1803*, vol. I, *Regesten*, Basel 1907, nr. 701.

giunti in Valtellina e Valchiavenna più da sud che da nord, sull'onda di quel flusso di emigrati *religionis causa* che, a partire dal 1542 – data di istituzione di una struttura centralizzata dell'Inquisizione e dell'inizio del suo impegno specifico contro le nuove eresie, dopo il fallimento di alcuni tentativi di dialogo, come i colloqui di Ratisbona del 1541 –, lasciavano l'Italia per sfuggire ai sospetti e agli arresti, cercando rifugio verso le Alpi, e oltre. Da questo punto di vista, le valli alpine dell'Adda e della Mera costituivano una mèta ideale, in quanto di lingua italiana e tuttavia soggette a un regime politico, quello grigione che, come visto, garantiva i diritti dei riformati. Tra questi esuli italiani troviamo alcune figure di spicco, sia per cultura umanistica, sia per competenza teologica: spesso assumevano il compito di predicatori e pastori nelle comunità riformate locali. Limitandoci all'ambito di Sondrio, ricordiamo il napoletano Scipione Lentolo, pastore a Mossini, villaggio appena sopra la città; Bartolomeo Silvio, esule da Cremona, anch'egli alla guida della comunità di Mossini, quindi di quella cittadina; Scipione Calandrino, originario di Lucca, il quale, come pastore della comunità riformata di Sondrio, si troverà a stretto contatto con l'arciprete Rusca.

In questo contesto, si può meglio capire come la scelta di Rusca quale arciprete di Sondrio fosse stata quanto mai oculata. Vi sottostava, indubbiamente, una esigenza di prudenza politica: nella Valtellina soggetta ai Grigioni, e nel contesto di tensione politica sopra accennato, non era opportuno divenisse parroco del capoluogo un comasco, in quanto proveniente dal territorio soggetto alla Spagna; un prete originario di Lugano aveva invece il vantaggio di essere soggetto ai Cantoni svizzeri, alleati delle Tre Leghe. Ancora più importante, in quell'ambiente frequentato soprattutto da riformati (o filo-riformati) spesso di grande spessore culturale, era la scelta di un prete adeguatamente preparato sul piano biblico e teologico: tale era indubbiamente l'ex alunno del Collegio elvetico.

La forzata convivenza tra cattolici e riformati nel capoluogo valtellinese da qualche decennio era problema non da poco che Rusca si trovò ad affrontare, al momento della sua nomina a Sondrio, anche con possibili rischi per la sua stessa incolumità personale. Pochi anni prima, nel 1584, il suo predecessore nell'arcipretura, Gian Giacomo Pusterla, era stato arrestato e torturato per essersi opposto all'istituzione di una scuola di chiaro indirizzo riformato e aveva potuto sottrarsi a rischi maggiori solo allontanandosi dalla valle[21]; prima ancora, e sull'altro fronte confessionale, il pastore della comunità riformata di Morbegno, Francesco Cellario, era stato catturato dagli agenti dell'Inquisizione nei pressi dei confini con lo Stato di Milano e aveva subìto una sorte peggiore di quella del Pusterla, finendo sul rogo, a Roma[22]. Insomma, ai rapporti prevalentemente pacifici inizialmente instauratisi tra cattolici e riformati si

21 T. Salice – S. Xeres, «Carcerato per santa fede». L'arciprete di Sondrio Gian Giacomo Pusterla (1533-1588) ed alcune sue lettere a san Carlo Borromeo, in Archivio storico della diocesi di Como 9 (1998) 205-242.

22 V. Marchetti, *Cellario Francesco*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 23, Roma 1979, 430-433.

andava progressivamente sostituendo un clima di conflitto causato, tra l'altro, dal crescere della tensione politica internazionale. Da un lato, la Spagna – presente con i suoi domini fino alle porte di Valtellina e Valchiavenna (in quella vasta zona pianeggiante in cima al lago di Como che ancor oggi viene chiamata "Pian di Spagna") e, al di là del Bormiese, nel Tirolo e oltre, fino ai Paesi Bassi – puntava da tempo a ricuperare il possesso di quei "corridoi" strategici che erano le valli dell'Adda e della Mera o, quantomeno, ad assicurarsi l'accesso ai passi alpini. A tali progetti si opponevano, per analoghi e opposti interessi politici e commerciali, la Francia e la Repubblica di Venezia[23].

Non era, tuttavia, quella della compresenza di due comunità cristiane caratterizzate da crescente, reciproco contrasto, l'unica preoccupazione che gravava sul nuovo arciprete. Vi era, innanzitutto, la vastità del territorio sul quale era dispersa la popolazione affidata alle sue cure: al borgo di Sondrio, infatti, si aggiungevano una serie di villaggi soprastanti il centro urbano, alle prime pendici della Valmalenco, posta a settentrione della città e ancora interamente compresa nella parrocchia arcipretale; a fronte di questo amplissimo campo di lavoro[24], gli operai disponibili apparivano del tutto insufficienti. Dal punto di vista numerico, innanzitutto: nessuno dei quattro canonici della collegiata avevano incombenze di cura d'anime, mentre la presenza di alcuni "viceparroci" in qualche località della Valmalenco era caratterizzata da instabilità e discontinuità. Se poi la consideriamo dal punto di vista qualitativo – a partire dal livello culturale e spirituale del clero – la parrocchia di Sondrio era in uno stato, a dir poco, di trasandatezza. L'immediato predecessore di Rusca, Francesco Cattaneo, era un inetto, forse neppure insignito degli Ordini sacri, come riferirà lo stesso Rusca al proprio vescovo[25]. Vi era, dunque, un enorme lavoro da compiere: risollevare la comunità cattolica dal proprio stato di abbandono; raccogliere e formare, a tale scopo, preti disponibili e preparati per la cura d'anime; trovare un rapporto equilibrato con la comunità riformata, sufficientemente numerosa e qualificata, nonché protetta dal governo grigione.

---

23 Prima dell'occupazione grigiona del 1512, la Valtellina, la Valchiavenna e il Bormiese appartenevano al Ducato di Milano al quale erano stati annessi verso la metà del sec. XIV. Sugli interessi spagnoli a riguardo della Valtellina e sui diversi tentativi di ricupero posti in atto dal governo di Milano, si veda, tra altri, D. Maselli, *La politica spagnola in Valtellina secondo documenti dell'Archivio di Simancas durante l'arcivescovado di Carlo Borromeo (1560-1584)*, in Id., *Saggi di storia ereticale lombarda al tempo di san Carlo*, Napoli 1979, 141-160.

24 «Verso sera si stende lontano da Sondrio un miglio e mezzo sino ad una contrata detta Triasso; verso parte sera, parte mattina, cioè sino alla contrata de Cagnoletti, si stende tre miglia o puoco meno; verso nullora per l'erta e difficilissima strada del monte si stende circa quattro miglia sino ad una contrata chiamata Ligario» (*Relazione 1614*, 29). Ancora più impressionante l'elenco di località limitrofe alla città che segue subito dopo, per un totale di oltre venti, situate a distanze che oscillano tra il mezzo miglio e le quattro miglia, senza contare la Valmalenco (*ibid.*, 29-30).

25 *Relazione 1614*, 8.

3. Linee principali dell'azione pastorale di Nicolò Rusca

Quella posta in atto da Rusca, per quasi trent'anni (dal 1590 al 1618), fu una precisa recezione delle principali direttive tridentine e, ancor più, una concreta espressione dello stesso spirito che aveva animato il disegno riformatore del concilio, ovvero – come già ricordato – la centralità della «cura d'anime», affidata in primo luogo ai pastori, soprattutto vescovi e parroci. Essa viene mirabilmente descritta nei suoi contenuti principali in un testo conciliare che delinea la figura del prete in cura d'anime

> «Conoscere le proprie pecore, […] offrire per esse il sacrificio, […] pascerle con la predicazione della parola divina, l'amministrazione dei sacramenti e l'esempio di ogni opera buona, […] avere una cura paterna per i poveri e per gli altri bisognosi»[26].

Questa sintesi del ministero, mirabile per completezza e per il riferimento biblico e cristologico che traspare in controluce (Gv 10,1 ss.) qualifica anche la "pastorale" nel suo significato profondo, ben lontano dal banale attivismo a cui è stata ridotta in tempi recenti. Si tratta qui, "semplicemente", dunque evangelicamente, di imitare, anzi ripresentare la persona e l'azione di Cristo Pastore. Ebbene, Rusca assume questo ideale e lo traduce in concreti atteggiamenti personali e in alcune, poche ed essenziali linee di azione. Gli uni e le altre sono agevolmente individuabili grazie alla dettagliata relazione presentata dallo stesso arciprete al vescovo Filippo Archinti, in occasione della visita pastorale del 1614[27], con l'ulteriore vantaggio di collocarsi, cronologicamente, in una fase ormai di esperienza matura, ovvero dopo quasi cinque lustri di attività di Rusca a Sondrio. Integreremo, dove necessaria, tale documento con una testimonianza redatte nella medesima occasione dai parrocchiani di Sondrio[28].

3.1. Ministero della Parola

Questa prima dimensione del ministero pastorale caratteristica dei decreti di Trento viene spesso, ingiustificatamente, dimenticata, come per attribuirne un merito esclusivo al successivo concilio Vaticano II: essa è invece una linea già tridentina, oltre che originariamente cristiana.

---

26 Concilium Tridentinum, *sessio* XXIII, *Decreta super reformatione*, can. 1, in *Conciliorum oecumenicorum decreta* (COD), a cura di G. Alberigo [*et alii*], Bologna 1991, 744.

27 Già citata *supra*, nota 11 e indicata, in maniera abbreviata, come *Relazione 1614*.

28 *Relazione sull'opera pastorale di Nicolò Rusca per la visita di Filippo Archinti,* 1614, in ASDCo, *Visite pastorali,* b. 13, 729-731 (d'ora in poi: *Relazione sull'opera*).

a) Predicazione assidua

Rusca attua tale aspetto del ministero, innanzitutto, con la predicazione, svolta in maniera costante, sia nel settimanale appuntamento festivo, sia in talune occasioni "straordinarie", in particolare nella Quaresima. Infatti, elencando una nutrita serie di «riti ecclesiastici, quali non si servavano, introdotti dal presente arciprete», egli non manca di indicare l'impegno della predicazione, per sé e per i propri collaboratori, facendo ben intendere come esso fosse stato trascurato in precedenza:

> «Si predichi dal pulpito al popolo almeno tutte le dominiche di qualunque tempo dell'anno, e le feste solenni; oltra la Quaresima nella quale si piglia un predicatore, quale predica ogni giorno eccetto li sabbati»[29].

Affrontando le difficoltà poste dai Grigioni, sospettosi di ogni forestiero che entrasse nei territori soggetti, soprattutto se proveniente da Milano, dominio spagnolo, l'arciprete si premurava di invitare qualche frate per la predicazione, in talune occasioni straordinarie, come la Quaresima; e sembra di capire che l'annesso onere economico gravasse sulle sue disponibilità personali[30]. A parte questi limitati interventi dall'esterno, la predicazione pesava quasi totalmente sulle spalle di Rusca, non essendo in grado di svolgerla gli altri preti presenti in città, a parte il fratello Bartolomeo, che egli aveva portato con sé[31], e un domenicano, Alberto da Soncino, che egli fece nominare canonico[32]. Alla luce di questi fatti, le disposizioni date da Rusca per la predicazione risultano ancor più significative, in quanto egli impegnava se stesso alla coerenza[33], prima di chiederla agli altri. In tal modo egli faceva proprio l'atteggiamento che il vescovo di Como, Feliciano Ninguarda, aveva indicato come carattere generale di un'autentica riforma ecclesiale, pur applicandolo al caso specifico del visitatore:

> «Mediti spesso il visitatore in che cosa consiste il dovere della riforma: che non è tanto riformare gli altri, e prescrivere buone leggi agli altri, ciò che è abbastanza facile a farsi, quanto invece che

---

29 *Relazione 1614*, 10.

30 L'annotazione, significativamente, non si trova nella relazione del Rusca ma in quella dei suoi parrocchiani i quali, elencando una serie di «gravezze sustenute dal molto reverendo signor arciprete», segnalano, tra le altre, «le gravi et continue spese de tutti li religiosi che vanno et vengono per Voltolina» (*Relazione sull'opera,* 729).

31 Nel febbraio del 1603, Bartolomeo ottenne l'investitura di uno dei canonicati di Sondrio: ASSo, *Notarile,* vol. 2775, tomo II, f. 25r.

32 Nicolò Rusca e alcuni agenti della Chiesa cattolica di Sondrio a Federico Borromeo*,* Sondrio, 23 gennaio 1593: BAMi, N. I. 31 inf., ff. 38r-39v.

33 Benché potesse in qualche modo giustificarsi, avendo anche un problema di balbuzie, come attestato dal suo discepolo e successore, Giovanni Antonio Paravicini: «Balbutiva alquanto della lingua, ma non inciampava di pareri; e questo difetto naturale parea dasse maggior gratia ai doni soprannaturali» (G. A. Paravicini, *La pieve di Sondrio,* a cura di T. Salice, Sondrio 1969, 261).

il visitatore e riformatore preceda gli altri nella riforma, sull'esempio di Cristo che cominciò prima a fare, poi a insegnare [At 1,1 *vulg.*]»[34].

b) Catechesi sistematica

Non poteva certo bastare la sola predicazione durante le celebrazioni liturgiche a fornire ai fedeli quei contenuti della fede cristiana che abbisognano anche di un'esposizione più ampia e sistematica: ecco dunque la «dottrina cristiana», innanzitutto per i ragazzi, organizzata in forma di vera e propria "scuola" domenicale, con l'impiego anche di laici (uomini e donne) che raccoglievano (non senza qualche fatica[35]) i ragazzi dalle strade, favorendo la loro adesione mediante opportuni incentivi, quali "gare catechistiche", con relativi premi. Era, sostanzialmente, la formula delineata, fin dagli anni '30, dal prete Castellino da Castello, originario di Menaggio, sul lago di Como, ma attivo a Milano, fondatore delle «Scuole della dottrina cristiana», approvate e incoraggiate dall'arcivescovo Carlo Borromeo, quindi diffuse in tutta Italia, diventando anche un importante fattore di alfabetizzazione[36]. Rusca aveva potuto forse conoscere tale iniziativa negli anni in cui studiava al Collegio Elvetico di Milano. Era stata, questa, una scelta autorevolmente assunta dallo stesso concilio di Trento che aveva prescritto: «in ogni parrocchia i bambini siano diligentemente istruiti nei rudimenti della fede e nell'obbedienza a Dio e ai genitori da parte di appositi incaricati»[37].

c) Lo studio personale

Una predicazione valida e una catechesi ricca di contenuti non può prescindere da uno studio approfondito al quale deve applicarsi, con impegno assiduo, il ministro della Parola. Nel caso di Rusca, la dedizione allo studio fu molto generosa, in termini sia di tempo[38], sia di impegno economico, per procurarsi i libri necessari, allora piuttosto rari e costosi[39]. Tra i volumi della sua biblioteca si trovavano, ad esempio,

---

[34] *Visitator* [...] *saepius meditetur quale sit officium reformationis: quod est non tam alios reformare, ac bonas leges aliis praescribere, quod factu est facile, quam ut visitator et reformator ipse alios preeat exemplo Christi, qui coepit prius facere deinde docere* (F. Ninguarda, *Manuale visitatorum*, Roma 1589, 16).

[35] «Gran difficultà si ha in tirarli [i ragazzi] alla dottrina christiana, massime li putti, che facilmente fuggono e si nascondono per non essere trovati da cercanti» (*Relazione 1614*, 53).

[36] M. Turrini, «Riformare il mondo a vera vita christiana»: le scuole di catechismo nell'Italia del Cinquecento, in Annali dell'Istituto italo-germanico in Trento 8 (1982) 407-489.

[37] Concilium Tridentinum, *sessio* XXIV, *de ref.*, can. 4, in COD, 763.

[38] Sono ancora i parrocchiani di Sondrio a segnalare al vescovo come l'arciprete abbia sofferto «diverse infermità, causate dal continuo studio, per le continue prediche» (*Relazione sull'opera*, 729).

[39] È significativo che, tra i debiti elencati da Rusca, il più consistente (750 soldi) sia quello con un libraio di Milano (*ibid.*, 32). Si ha conferma di tali, consistenti oneri economici sostenuti dall'arciprete da una

un'edizione della Bibbia nelle lingue originali[40], i decreti dei concilii ecumenici, in greco e latino[41], opere di Padri della Chiesa e di altri teologi tra cui il Bellarmino, di cui Rusca fu assiduo lettore[42].

3.2. Vita sacramentale

Una volta giunto a Sondrio, Rusca provvide innanzitutto alla riorganizzazione di una regolare vita liturgica della comunità. Innanzitutto con le celebrazioni eucaristiche, assicurate sia nelle festività («le feste non manchino de ordinario tre messe nella terra di Sondrio»), sia nei giorni feriali, con un'attenzione particolare ai bisogni della popolazione di condizioni più umili: «Che ogni giorno feriale non manchi messa nella medema terra et una se ne dica subito dopo l'Ave Maria per li lavoranti et altri quali n'hanno bisogno a quell'hora»[43].

Particolarmente impressionante la densità della domenica che risulta come un vero "giorno" del Signore, in un susseguirsi di celebrazioni, momenti di formazione, devozioni comunitarie, scandite al ritmo delle campane:

> «La mattina, suonata l'Ave Maria, si suona per una messa bassa. Verso il fine di questa messa si suona per l'ufficio della Madonna da dirsi dalli huomini sino al vespro. E poi si suona per la messa da cantarsi. Dopo la cantata si suona per una messa bassa. Dopo pranso si suona per l'ufficio della Madonna da dirsi dalle donne. E poi per la dottrina christiana. E poi per cantar il vespro. Verso il fine del vespro si suona per il vespro e compieta della Madonna da dirsi dalli huomini. Sotto l'Ave Maria si suona per le letanie et altre orationi come di sopra»[44].

Quella che potrebbe sembrare oggi (benché sia tutt'altro che scontato) una *normale* attività pastorale, in quella particolare fase storica della Chiesa costituiva propriamente il grande merito del rinnovamento tridentino e di coloro che vi diedero attuazione, soprattutto a fronte della lunga situazione di trascuratezza che lo aveva preceduto, come nel caso specifico di Sondrio. Ad esempio, per il sacramento della Penitenza, così scriveva Rusca a Giulio Della Torre, nunzio presso gli Svizzeri:

---

annotazione dei suoi parrocchiani che osservano come egli volesse «mantener una libraria di più delle sue forze, per utile et beneficio nostro» (*Relazione sull'opera*, 729).

40 G. Pozzi, *Libri appartenuti a Nicolò Rusca,* in *Carte che vivono. Studi in onore di don Giuseppe Gallizia,* a cura di D. Jauch – F. Panzera, Locarno 1997, 321, nota 4; 326.

41 È del 1613 l'acquisto – da parte di Nicolò Rusca che spese 14 e ½ monete d'oro di Valtellina – dei quattro volumi contenenti i testi dei concilii generali, da identificare con l'edizione promossa da Paolo V e completata l'anno precedente all'acquisto (G. Pozzi, *Libri appartenuti*, 328).

42 G. B. Baiacca, *Nicolai Ruscae*, 32.

43 *Relazione 1614*, 10-11.

44 *Ibid.*, 13.

> «Sono alcuni [parrocchiani] che è dieci o quindici anni [che] non si confessano. Una sola anima de queste acquistata non è un gran frutto? Perché per essa sparse nostro Signore Giesù, ch'è figlio di Dio, il sangue. Mi perdoni se sono forse troppo presontuoso. Mi spinge il zelo di drizzar tutti al cielo»[45].

Emerge bene, in questo passo, l'intensa preoccupazione pastorale che animava Rusca, in perfetta sintonia con i grandi orientamenti tridentini alla *salus animarum*. L'importanza del sacramento della Penitenza era stata fortemente sottolineata, ad esempio, nel Catechismo *ad parochos* emanato nel 1566, a seguito e sulla scorta dei lavori conciliari:

> «Quanta cura e diligenza debbano porre i pastori nello spiegarla [ai fedeli], possono facilmente intenderlo dal fatto che è convinzione di tutte le persone devote che tutto ciò che di devozione e di religione si è conservato, per grazia di Dio, nella Chiesa, in questo tempo, è da attribuirsi in gran parte alla confessione»[46].

Anche una serie di lavori materiali di adeguamento della collegiata (riguardanti il battistero, il pulpito, le campane, l'organo, le suppellettili...)[47] vanno considerati come funzionali e necessari a tale azione di ripristino della vita liturgica e sacramentale.

Una particolare attenzione viene dedicata da Rusca all'incremento della devozione nei confronti dell'Eucaristia. Ricordiamo due principali iniziative: l'istituzione delle solenni Quarantore e la fondazione della Confraternita del Santissimo Sacramento. È interessante notare come, in entrambi i casi, l'arciprete di Sondrio si ricolleghi, da un lato, alle correnti spirituali che precedettero sia il Tridentino, sia la stessa Riforma. Le Quarantore erano una forma devozionale popolare risalente al Medioevo, riapparsa in modo improvviso e spontanea, a Milano, nel 1537[48]. Inizialmente collocate in corrispondenza al Triduo pasquale, per ricordare e "drammatizzare", appunto, le "quaranta ore" passate da Cristo nel sepolcro (dal pomeriggio del venerdì santo alla domenica di Risurrezione), erano state in seguito trasferite, prima all'inizio della Settimana santa, quindi appena prima della Quaresima, onde lasciare congruo spazio alla solennità che verrà sempre più caratterizzando tale manifestazione devozionale, e che mal si conciliava con il clima liturgico del Triduo pasquale o della Quaresima. Quanto alle confraternite, fin dal tardo Medioevo esse avevano costituito un caratteristico, diffuso fenomeno di spontaneo coinvolgimento della componente laicale sia

---

45 Nicolò Rusca a Giulio Della Torre, 29 aprile 1604, in *Epistolario*, 174.

46 *Catechismus Romanus seu Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad parochos* Pii V P.M. iussu editus [a cura di] P. Rodriguez [*et alii*], Città del Vaticano-Pamplona 1989, 309.

47 *Relazione 1614*, 15ss.

48 *L'orazione delle quarant'ore e i tempi di calamità e di guerra nel secolo XVI*, in La civiltà cattolica 68 (1917), II, 465-479, in particolare 468. 472-473.

nel culto sia in variegate iniziative di carità. I riformatori tridentini assunsero, come in molti altri casi, quelle che erano originariamente iniziative spontanee, inserendole a pieno titolo nella dimensione istituzionale della Chiesa, normandone l'organizzazione e sottoponendole alle direttive e al controllo da parte dei vescovi diocesani e dei parroci; privilegiarono altresì il riferimento eucaristico, preferendolo alle intitolazioni alla Vergine o ai santi che, in precedenza, erano state le più diffuse e popolari. In tal modo, da un lato, veniva richiamata la visione cattolica dell'Eucaristia (soprattutto nei suoi caratteri di "sacrificio" e di "presenza"), a fronte delle molteplici, riduttive interpretazioni assunte dalle diverse componenti della Riforma; dall'altro la centralità di questo sacramento nella vita delle comunità locali: le parrocchie, essenzialmente, che erano state giuridicamente istituite in sede conciliare e stavano per essere sistematicamente rivitalizzate nella pastorale tridentina.

Neppure l'amministrazione dei sacramenti durante la malattia e in prossimità della morte dei fedeli fu trascurata dall'arciprete Rusca. È questo un ministero apprezzato e riconosciuto nel modo più convinto dalla comunità di Sondrio:

> «In venticinque anni che il signor arciprete è in questa terra non troveranno mai che in tutta la cura, ancor che faticosa et lontana, tanto nel orrido inverno, quanto nel grave caldo dell'estate, sì di giorno quanto di notte, cosa notabile (per Iddio gratia), che mai sia morto un infermo senza sacramenti, se non è statto colpa et renitentia di detto infermo»[49].

3.3. Comportamento esemplare e carità premurosa

Dalla lettura del breve ma intenso passo del concilio di Trento dove si descrive sinteticamente il ministero del prete in cura d'anime, riportato sopra, è apparso chiaro come fosse particolarmente sottolineata, nella visione tridentina, un'idea della pastorale che non può non coinvolgere *personalmente* ogni pastore, nel suo stesso modo di essere e di comportarsi, così che tra gli "strumenti" della sua azione pastorale, oltre alla predicazione della Parola e all'amministrazione dei sacramenti, vi è anche «l'esempio di ogni opera buona» e la «cura paterna per i poveri e per gli altri bisognosi». Ebbene, Rusca ci appare di nuovo intimamente pervaso da queste indicazioni conciliari. Così scrivevano al vescovo i suoi parrocchiani:

> «La diligenza et bontà de vita sua è tale che [pur] essendo lui osservato minutamente dalli contrarii nostri, non hanno mai potuto con giusta verità trovar in lui diffetto colpabile»[50].

L'osservazione è ben condivisibile, dal momento che si può facilmente intuire come i riformati (dai parrocchiani cattolici definiti «contrarii nostri»), presenti, come

49 *Relazione sull'opera*, 730.

50 *Ibid*.

detto, in numero consistente a Sondrio, non avrebbero certo mancato di cogliere in fallo l'arciprete, nel caso egli avesse assunto comportamenti o atteggiamenti deplorevoli. Anzi, uno di quei «contrarii» – ovvero lo storico e magistrato grigione Fortunato Sprecher il quale, per di più, aveva la sua residenza vicino a quella dell'arciprete – diede di lui questa icastica descrizione: «Condusse una vita sobria, sostanzialmente intento ai suoi compiti ecclesiastici e agli studi»[51].

A completare la figura esemplare di pastore (tridentino ma, prima ancora, evangelico) incarnata da Rusca, ecco la sua attenzione verso i bisognosi. Sono di nuovo fatti, ben attestati, a confermarlo. Tra le voci del bilancio economico che egli presenta al vescovo vi sono anche i «tanti forastieri continui, che ponno esser mettuti per due bocche continue» (potremmo dire: una media di due ospiti al giorno) e i «poveri quasi infiniti»[52]. Anche in questo caso, alle affermazioni del parroco corrisponde la testimonianza dei parrocchiani i quali, tra le «gravezze sustenute dal molto reverendo signor arciprete», richiamano, con opportuna discrezione, «diverse altre opere di carità che si tralasciano»[53]. E non a caso i membri della comunità sondriese scrivono «altre opere», dal momento che essi hanno prima elencato tutta una serie di impegni, anche con risvolti economici, che Rusca aveva assunto «per utile et beneficio nostro». Abbiamo già ricordato l'acquisto di libri per prepararsi alla predicazione o l'invito in parrocchia di religiosi forestieri. Insomma, vi è una carità del pastore che non è soltanto o innanzitutto di carattere materiale (oggi diremmo: sociale o assistenziale); ve n'è una, ancora più importante e a lui propria, che è quella di sostegno morale e di accompagnamento spirituale alle persone. Come Rusca stesso annotava nelle già citate voci del bilancio economico sottoposto al vescovo, subito dopo quella relativa ai poveri: «Interessi delle anime. Chi vol cader se non è aiutato; chi vol levarsi, se viene aiutato». La frase è un po' ermetica ma crediamo sia sensatamente interpretabile come sottolineatura della necessità che il pastore aiuti chi sta per cadere (nell'eresia, possiamo supporre) o chi sta per ritornare, o convertirsi (alla fede cattolica). In ogni caso, indica indubbiamente una disponibilità all'aiuto delle persone, ovvero una carità non necessariamente o non soltanto "materiale" (che pure non mancava). Altri esempi di tale atteggiamento di Rusca li troviamo nell'attenzione per un prete fuggito da Milano e che si aggirava «ramingo e come mendico per questa terra»: egli prontamente lo raccomanda alle premure dell'arcivescovo[54].

---

51 F. Sprecher, *Historia motuum et bellorum postremis hisce annis in Raetia excitatorum…*, Coloniae Allobrogi 1629, 63.

52 *Relazione 1614*, 31.

53 *Relazione sull'opera*, 729.

54 Nicolò Rusca a Federico Borromeo, Sondrio, 14 ottobre 1615, in BAMi, N. I. 31 inf., f. 62r.

3.4. Fraternità presbiterale

Nicolò Rusca concepisce e dispiega la propria azione pastorale non in maniera solitaria, bensì coinvolgendo in essa i confratelli che trova presenti in Sondrio, ponendosi inoltre come autentico punto di riferimento per un gruppo di preti anche al di là del capoluogo, in Valmalenco, soprattutto[55], ma anche in tutta la Valtellina. Giovanni Cilichini a Lanzada, Giovanni Tuana a Chiesa Valmalenco, Simone Cabasso a Tirano – per fare solo alcuni esempi –, incontrano in lui un saggio consigliere, una guida e un esempio di vita, ed egli a sua volta trova in loro amicizia e collaborazione. I buoni rapporti erano, peraltro, facilitati, per alcuni di loro, anche dalla comune formazione ricevuta presso il Collegio Elvetico: tra questi, lo stesso primo rettore, Giovanni Pietro Stoppani, passato poi all'arcipretura di Mazzo, negli anni in cui Rusca è a Sondrio. È soprattutto all'interno del presbiterio di Sondrio che Rusca riesce a formare un clima di intensa fraternità, mediante una quotidiana frequentazione e lo sviluppo di una reciproca stima e amicizia:

> «I sacerdoti habitanti in Sondrio […] vivono sotto gli occhi miei e meco conversano ogni giorno […] Sono essi tra loro e meco et io [con essi] talmente d'accordio che, quando si troviamo insieme, havemo grandissima consolatione come se fossimo tutti figli de una istessa madre»[56].

Questo bel ritratto di condivisione umana e pastorale consente di sottrarre la figura di Rusca a quell'aureo isolamento nel quale la riduttiva concentrazione della storiografia e dell'agiografia sulla vicenda della sua cattura, prigionia e morte lo aveva di fatto rinchiuso. La documentazione di prima mano rivisitata in questi ultimi anni consente invece di collocare l'arciprete di Sondrio all'interno di una fitta rete di preti dediti al compito pastorale.

Ancora più notevole – prezioso per la ripresa e lo sviluppo delle comunità cattoliche locali – fu l'assiduo impegno posto in atto dall'arciprete di Sondrio nell'individuare e formare tutta una nuova generazione di clero in cura d'anime. Nell'elenco del «clero allevato in Sondrio nel tempo del presente arciprete»[57], redatto dallo stesso Rusca, compaiono una ventina di giovani che egli ha raccolto attorno a sé negli anni del suo ministero valtellinese. Anche in questo caso, l'attenzione dell'arciprete nei loro confronti è costante e diretta, come ben testimoniato da uno di quegli aspiranti al ministero, Giovanni Antonio Paravicini. Una volta ordinato prete, egli aveva assunto la guida della parrocchia di Poschiavo, in un territorio di stretta convivenza con i riformati, per poi succedere a Rusca nell'arcipretura di Sondrio, all'indomani della

---

55 Come ha ben mostrato la ricerca originale e ben documentata di Saveria Masa, *Fra curati cattolici e ministri riformati. Nicolò Rusca e il rinnovamento tridentino in Valmalenco*, Sondrio 2011.

56 *Relazione 1614*, 58.

57 *Ibid.*, 41-42.

sua morte[58]. Paravicini conservava un vivo ricordo delle conversazioni tra l'arciprete e l'allora giovane chierico:

> «Passeggiando meco tal'hora a diporto […] non mi raggionava già mai ch'e'i suoi discorsi non guernisse e ingioiellasse di qualche sentenza e molti motti spirituali; spesso m'argomentava contro in materia di filosofia, di teologia e d'altre scienze, ma tutte le sue conchiusioni erano d'Iddio e dell'anima. Mi restano tuttavia impressi nella memoria li documenti morali che mi dava»[59].

3.5. Rapporti con i riformati

Anche se questo particolare aspetto della persona e del comportamento di Rusca non rientra, propriamente, tra gli elementi qualificanti la sua azione pastorale, in quanto relativi a una comunità cristiana separata e autonoma rispetto a quella a lui affidata, non possiamo tralasciare almeno qualche cenno in merito. Soprattutto per dissipare equivoci, purtroppo ricorrenti in passato e in parte ancora diffusi, sia a riguardo di un prevalente carattere di contrapposizione ai riformati comunemente attribuito alla pastorale tridentina (o, appunto, "controriformata") di cui l'arciprete di Sondrio è apparso luminoso esempio, sia a riguardo della sua tragica morte di cui pure brevemente ci occuperemo, nell'ultima parte del nostro contributo.

Era inevitabile, ed è abbastanza comprensibile, che Rusca – essendo stato il punto di riferimento, come detto, del clero valtellinese e delle popolazioni cattoliche locali, e avendo poi perso la vita in un tribunale grigione, ampiamente dominato da ministri riformati – divenisse in seguito una "bandiera" della contrapposizione fra cattolici e riformati. È possibile tuttavia, grazie alla ricca documentazione contemporanea alle vicende, risalire oltre le strumentalizzazioni di parte, per evidenziare l'atteggiamento personale di Rusca, unanimemente attestato da fonti di orientamento diverso o addirittura opposto. Il pensiero e il comportamento dell'arciprete di Sondrio possiamo chiaramente evidenziarlo in due aspetti complementari: la ferma difesa della dottrina e delle istituzioni ecclesiastiche tradizionali (soprattutto nelle tre dispute pubbliche[60]) si accompagnava con un sincero rispetto per le persone e le comunità che se ne erano

---

58 Giovanni Antonio Paravicini fu arciprete di Sondrio dal 1619 al 1653, quando venne eletto arcivescovo di Santa Severina, in Calabria, dove rimase fino alla morte (1659). Il suo manoscritto relativo allo "stato della pieve di Sondrio", edito dal compianto don Tarcisio Salice, il più eminente studioso di Rusca, è ricchissimo di notizie.

59 G. A. Paravicini, *La pieve*, 260-261.

60 La prima, del 1592, incentrata sul tema del primato del papa, non fu una vera e propria disputa, quanto uno scambio di lettere tra Rusca e Scipione Calandrino, pastore della comunità riformata di Sondrio. La seconda si svolse a Tirano, in due riprese, tra il 1595 e il 1596, fu condotta da diversi teologi dell'una e dell'altra parte ed ebbe come argomento principale la divinità di Cristo. La terza disputa ebbe luogo a Piuro, poco lontano da Chiavenna: l'oggetto del contendere fu la dottrina eucaristica. Vedi F. Valenti, *Le dispute teologiche tra cattolici e riformati nella Rezia del tardo Cinquecento. Primato del papa, Divinità di Cristo, Sacrificio della messa*, Sondrio 2010.

discostate. Alle parole del primo biografo di Rusca, Baiacca, secondo cui l'arciprete «riprovava severamente tutte le espressioni mordaci e velenose che potevano solo mordere e pungere l'animo degli eretici»[61], si affianca la testimonianza dello stesso Nicolò il quale, durante il processo, ricorderà l'amicizia intrattenuta con il "collega" riformato Scipione Calandrino, anche mediante uno scambio di libri. Ed è lo storico riformato, nonché magistrato grigione a Sondrio negli anni di Rusca, Fortunato Sprecher, a riportarci questa significativa affermazione dell'arciprete[62]. Risulta dunque, quello di Rusca nei confronti della locale comunità riformata, un atteggiamento non solo equilibrato, bensì informato anch'esso di quella medesima attitudine pastorale che l'aveva così fortemente animato. In altre parole, era la medesima preoccupazione per il *bonum animarum*, a determinare, da un lato, l'impegno nella difesa della Tradizione a fronte di novità da lui ritenute inaccettabili e dannose; dall'altro, l'attenzione primaria alle persone e il rispetto nei loro confronti. Inoltre, appena due anni prima della sua morte – in un clima già fortemente teso, dal punto di vista sia politico che confessionale – l'arciprete aveva svolto un decisivo ruolo di mediazione per favorire «una ragionevole intesa» (*rationabile accordium*) a vantaggio della comunità riformata di Sondrio che chiedeva di realizzare un proprio cimitero nei pressi della chiesa loro assegnata, occupando, oltretutto, parte dello stesso giardino dell'arcipretura[63].

4. Una morte in coerenza con la vita

Anche per quanto riguarda la complessa ricostruzione delle vicende del sequestro, del processo e dell'interrogatorio sotto tortura subìti da Rusca nell'estate del 1618, e culminati con la sua morte violenta, non possiamo che rinviare a quanto già scritto altrove[64], preoccupandoci qui soltanto di evidenziare come anche questa conclusione drammatica confermi ed evidenzi nel modo più chiaro la sua esemplare figura di pastore.

Indubbiamente i sospetti sulla "pericolosità" dell'arciprete di Sondrio avevano iniziato a diffondersi in coincidenza e, in parte, in conseguenza, al crescere della tensione politica, in ambito internazionale come in quello locale, attorno alle valli dell'Adda e della Mera, con i loro passi alpini così importanti da un punto di vista strategico e commerciale, per il Ducato di Milano, soggetto alla Spagna, e, correlativamente, per alcune potenze opposte a quella iberica, come Venezia e Francia. A

61 G. B. Baiacca, *Nicolai Ruscae*, 13.

62 F. Sprecher, *Historia motuum*, 62.

63 ASSo, *Notarile*, vol. 3522, ff. 337r-338r.

64 S. Xeres, «Dà la vita il buon pastore», 73-98.

sua volta, tale tensione internazionale si rifletteva all'interno del piccolo Stato delle Tre Leghe, dando origine a fazioni legate ai diversi soggetti politici e in reciproco contrasto. Non mancava, peraltro, anzi era strettamente intrecciato a quello politico, l'aspetto religioso con l'allineamento di massima delle istituzioni cattoliche alla Spagna, temuta invece dai riformati come la più pericolosa minaccia all'autonomia dello Stato retico a cui si legava a sua volta la tipica autonomia delle comunità evangeliche.

È abbastanza comprensibile, in questa situazione, che il clero cattolico dei territori soggetti, con una popolazione mantenutasi per la grandissima parte nella religiosità tradizionale, venisse sospettato di collaborare o, quantomeno, di simpatizzare, con le aspirazioni – per niente nascoste – della Milano spagnola sulla Valtellina. Tanto più quando, anche all'interno dei Grigioni, gli oscillanti orientamenti di politica estera sembrarono segnare una prevalente, rischiosa, apertura alla Spagna. La reazione dei partiti che, internamente alle Leghe, sostenevano Venezia e Francia, divenne allora violenta, alla ricerca di tutti i sospetti traditori dell'autonomia retica e, fra questi, anche Rusca. Egli venne infatti sequestrato dalla sua residenza di Sondrio in una notte di fine luglio del 1618 e trascinato in territorio retico così da essere sottoposto al giudizio di un tribunale istituito per la ricerca e la punizione dei presunti traditori, e ampiamente dominato e controllato dalla fazione filoveneta, con una preponderante presenza di ministri riformati di tendenza radicale.

L'esame critico delle diverse imputazioni rivolte a Nicolò Rusca durante il processo a Thusis – svoltosi, peraltro, in assenza delle più elementari tutele del diritto –, e di cui non possiamo dare conto in alcun modo in questa sede, ha consentito di enucleare un unico capo d'accusa: quello di ribellione alle leggi dello Stato. Il che a sua volta coincideva, concretamente, con la sua opposizione alla nascita di una "scuola umanistica" in Sondrio, già da tempo approvata dal governo retico; ovvero, la medesima questione per la quale, in precedenza, era stato arrestato e torturato l'arciprete Gian Giacomo Pusterla.

Ora, la vera finalità di tale istituzione – quale appare nella fitta corrispondenza tra i riformati grigioni e valtellinesi e la Chiesa di Ginevra – era quella di stabilire una "testa di ponte" per la diffusione della Riforma, oltre che localmente, anche verso l'Italia. Ciò risulta chiaramente sia dagli statuti della nuova scuola di Sondrio – di fatto orientati in una linea confessionale riformata, e che erano stati stampati, non a caso a Ginevra[65] –, sia dalla notevole insistenza con cui si chiede alla Compagnia dei pastori e dottori della città di Calvino di inviare a Sondrio il teologo e pastore riformato di

[65] *Leges scholae Rheticae Sondrii in Vulturena erectae*, Coloniae Allobrogum 1618. L'affidamento della soprintendenza sull'istituto contemporaneamente al *supremus noster magistratus* e a non precisati *ecclesiastici*, riflette chiaramente il legame con lo Stato caratteristico del movimento riformato grigione, mentre i rapporti di forza tra protestanti e cattolici all'interno delle Tre Leghe avrebbero portato di fatto necessariamente a una prevalenza riformata.

origini retiche, Gaspare Alessio, al fine di assumere e condurre efficacemente la guida della progettata scuola umanistica.

Ecco il motivo per cui Rusca si era opposto pubblicamente all'iniziativa, non consentendo alle famiglie cattoliche di inviarvi i propri figli. Il che, data la stragrande maggioranza cattolica della popolazione, provocò inevitabilmente il fallimento della nuova istituzione. Ora, il comportamento dell'arciprete risulta chiaramente motivato dalla preoccupazione di tutelare la propria comunità e, più in generale, la fede dei cattolici di Sondrio e non solo, rispetto a chiari intenti di proselitismo riformato, per di più sostenuto dal governo retico il quale, oltre a pretendere l'adesione dei cattolici all'iniziativa, vi avrebbe destinato anche una parte delle rendite ecclesiastiche di pertinenza delle comunità cattoliche.

Non accettando l'arciprete di riconoscere l'incriminazione rivoltagli negli interrogatori *de plano* (cioè senza la tortura del sollevamento mediante la corda), si tentò di farlo confessare ricorrendo all'«esame rigoroso», ossia sotto tortura. Ora, dal momento che proprio a causa dei tormenti a cui fu sottoposto, e con un particolare accanimento, Rusca trovò la morte, si conclude che egli morì per la difesa della fede, quella – in particolare – della comunità che gli era stata affidata. La sua morte fu, dunque, propriamente, quella del buon pastore «che dà la vita per il suo gregge» (*Gv* 10, 11). La sua fine esprimeva così il pieno compimento di una esistenza tutta vissuta nell'impegno pastorale, facendo di lui un eccelso esempio di quella completa dedizione di sé che una autentica cura d'anime richiede ai pastori della Chiesa. Secondo il tipico stile tridentino ma, prima ancora, in fedeltà al modello di Cristo Pastore.

Riassunto

La figura di Nicolò Rusca (1563-1618) – arciprete cattolico di Sondrio, capoluogo della Valtellina soggetta alle Tre Leghe, morto sotto tortura a Thusis (CH), nel contesto dei *Bündnerwirren* che sconvolsero il delicato equilibrio religioso e politico all'interno dello Stato retico –, è rimasta per secoli "sequestrata" nelle posizioni storiografiche di matrice confessionale che si sono concentrate e contrastate attorno alla sola fase finale della prigionia e della morte. L'ampio lavoro di ricupero e di rilettura delle fonti, in occasione della ripresa e della conclusione della causa di beatificazione (1995-2013), ha consentito contestualmente di riscoprire la sua esemplare attività di pastore, in perfetta corrispondenza con le sagge indicazioni del concilio di Trento (1545-1563).

Abstract

Nicolò Rusca (1563-1618) was a Catholic priest (arciprete) at Sondrio, the capital of the valley "Valtellina" situated today in Northern Italy, but at the beginning of the 17th century governed by the "Three Leagues" which had its center in the Swiss canton Graubünden. The priest died under torture at Thusis (Switzerland) in the time of the "Bündnerwirren" which undermined the delicate religious and political harmony of the former Roman Raetia. Rusca has been "sequestrated" for some centuries by the historiographical positions attached to denominational factors that concentrated their view only on the last phase of the imprisonment and the death. The great work of a new reading of the sources, in occasion of the process of beatification (1995-2013), permitted to rediscover his exemplary activity as pastor, in perfect correspondence to the wise dispositions of the Council of Trent (1545-1563).

RTLu XXII (3/2017) 619-631

Du allein bist mir Nahrung! - Nikolaus von der Flüe Ein Beitrag zum Bruder-Klaus-Jubiläum 2017

Markus Büning*

2017 ist das Jahr der Jubiläen: 500 Jahre Reformation, 100 Jahre Fatima und, leider kaum beachtet, 600 Jahre nach der Geburt eines der größten und sicher auch seltsamsten Heiligengestalten, die wir bisher kennen: der geheimnisvolle Bruder Klaus aus dem Ranft, der vielen Menschen nach wie vor als ein Rätsel erscheint. Jeder Mensch hat etwas Rätselhaftes, ja Geheimnisvolles an sich. Schließlich hat eine jede Seele ihren Ursprung in Gott. Jede Seele entspringt dieser geheimnisvollen Quelle und hat Teil am unendlichen Geheimnis des Schöpfers. Begegnen wir mit dieser Ehrfurcht unserem Nächsten und unserem lieben Bruder Klaus, der seit Jahrhunderten von vielen Menschen als Fürsprecher angerufen wird und das nicht nur im schönen Schweizerland. KONRAD ADENAUER war ein großer Verehrer dieses Heiligen und vertraute in großer Not die deutschen Kriegsgefangenen und deren Freilassung unter Stalin ganz der Fürsprache dieses Schweizer Soldaten an. Die Geschichte zeigt uns, dass diese Gebete offensichtlich erhört worden sind.

1. Zeit großer Heiliger in dunkler Zeit

Niklaus[1] wurde im Jahr 1417 geboren, in einer Zeit, in der die Kirche innerlich

* Der Verfasser des vorliegenden Beitrags ist promovierter Jurist und Diplom-Theologe; zahlreiche Publikationen im Gebiet der Hagiographie. Dr. Markus Büning, Stiftsstr. 23, D-48301 Nottuln. E-mail: markus-buening@t-online.de.

1 Aus dem umfangreichen Schrifttum über Bruder Klaus sei auf folgende Publikationen besonders hingewiesen: R. GRÖBLI, *Die Sehnsucht nach dem «einig Wesen». Leben und Lehre des Bruder Klaus von Flüe*, Luzern 2006; einen sehr interessanten Beitrag aus evangelisch-reformierter Sicht bietet C. HÜRLIMANN, *Aus der Einheit leben. Begegnungen mit Bruder Klaus*, Freiburg (Schweiz) 2013; R. KÜCHLER-MING, *Bruder Klaus. Ein Lebensbild*, Einsiedeln 1997; I. LÜTHOLD-MINDER, *Bruder Klaus*

zerrissen und der Klerus weitgehend verweltlicht war. In Konstanz tagte gerade das Konzil, das drei Päpste absetzen und ein neues Oberhaupt der Kirche wählen musste. Aus Enttäuschung über die Missstände traten neue Irrlehren auf, die die Sendung der katholischen Kirche grundsätzlich infrage stellten. Auch politisch ging es hoch her: England und Frankreich lagen im scheinbar nie enden wollenden Krieg. Die Türken standen an der Türschwelle Europas und versuchten, den Glauben an Christus in Europa zu zerstören. Es ist auch die Zeit der großen Bußprediger: der hl. Vinzenz Ferrer und der hl. Bernhardin von Siena traten als prophetische Mahner auf. Doch wider alle menschliche Erwartung sandte Gott in diese Zeit zwei Lichtstrahlen: 1412 wurde in Frankreich das Bauernmädchen Johanna geboren, die als Jungfrau von Orleans und große Retterin Frankreichs in die Geschichte eingehen würde und in der rauen Berglandschaft der Schweizer Urkantone erblickte im Jahr 1417 Klaus, auch ein einfacher Bergbauernsohn, das Licht der Welt und auch dieser wurde im Laufe seines Lebens der Retter seines Vaterlandes. Beiden Gestalten ist die einfache Herkunft, der Laienstand und die Opferexistenz gemeinsam. Durch solche «kleinen» und unscheinbaren Figuren bricht Gott mit aller Macht in unsere Geschichte und Zeit immer wieder hinein, um seine Größe und Herrlichkeit zu zeigen. Durch solche Gestalten bewegt Gott immer wieder die Menschen zur Umkehr.

2. Herkunft und Familiengründung

Über die Kindheit und Jugend des Klausners ist nicht viel bekannt. An der Seite des Vaters erlernte Klaus das Handwerk des Bergbauern und wuchs ganz selbstverständlich mit den Riten und Gebräuchen der Kirche auf. Mehrmals musste er als Soldat an Kriegszügen der noch jungen Eidgenossenschaft teilnehmen. Klaus war

– *Wunder und Verehrung*, Jestetten 1996; die sehr umfangreiche Biographie von P. MEIER, *Ich Bruder Klaus von Flüe. Eine Geschichte aus der Inneren Schweiz*, Zürich 2014; die Romanbiographie von M. DUTLI-RUTISHAUSER, *Der Hüter des Vaterlandes. Ein Bruder-Klaus-Roman*. Mit einem Nachwort von Bundesrat G. MOTTA, Stein am Rhein 1991[14]; A. STIEFVATER, *Klaus von Flüe, Ein Lebensbild - Mit einer Erklärung seiner Meditationstafel*, Stein am Rhein 1987[11]; K. VOKINGER, *Bruder Klaus. Sein Leben*, Stans 1947; H. WÖLFLIN, *Die älteste Biografie über Bruder Klaus. Niklaus von Flüe. 1501*, Nachdruck mit Illustrationen, Basel 2005. Sehr zu empfehlen ist auch die in die Tiefe gehende Kurzbiographie von W. NIGG, *Große Heilige*, Zürich 1993, 144-185, mit dem bezeichnenden Titel *Der Schweizerische Staretz* und G. KRANZ, *Politische Heilige und Katholische Reformatoren. Fünfzehn Lebensbilder*, Augsburg 1958, 98-149. Besonders wird auch auf F. HOLBÖCK, *Heilige Eheleute. Verheiratete Selige und Heilige*, Stein am Rhein 2001[2], 212-218, verwiesen, der dieses Heiligenleben gerade in Bezug auf die Ehe des Heiligen mit Dorothea darstellt. - Zum Jubiläumsjahr sind einige Publikationen erschienen. Auf folgende wird besonders hingewiesen: K. BENZ, *Der Aussteiger. Bruder Klaus für Skeptiker*, Freiburg (Schweiz) 2016; G. ESTERMANN U.A., *Annäherungen an den (Un)bekannten Bruder Klaus*, Luzern 2016 und R. GRÖBLI U.A., *Mystiker. Mittler. Mensch – 600 Jahre Niklaus von Flüe*, Zürich 2016.

hierbei immer darauf bedacht, dem Feind mit Anstand und Fairness zu begegnen und sich nicht der Rachsucht hinzugeben. Er baute sich als junger Mann einen eigenen landwirtschaftlichen Betrieb in Flüe bei Sachseln auf. Im Jahr 1444 heiratete er Dorothea Wyss aus der nahen Gemeinde Sarnen und wurde Vater von zehn Kindern, fünf Jungen und fünf Mädchen. Klaus nahm rege am Leben der Kantonsgesellschaft teil. So war er als Ratsherr und Richter stets gefragt. Doch überkam ihn mit der Zeit ein solch tiefer Amtsekel, da er die dort vorherrschende Korruption nicht mehr ertragen konnte, dass er alle weltlichen Ämter ablegte. Bruder Klaus war in seinem Kanton wegen seiner gerechten Haltung und prinzipiellen Unbestechlichkeit mitunter so sehr geachtet, dass er selbst, so ein Gerücht[2], das höchste Staatsamt des Landammanns hätte erreichen können. Allerdings gab es auch zur damaligen Zeit bereits einige kritische Stimmen über unseren Heiligen. Er ließ sich aber, unabhängig von dem Gerede der Leute, nicht in Versuchung führen und blieb seiner Linie treu.

3. Melancholie und Depression

Sein geistliches Leben war geprägt von einer ernsthaften Mentalität. Unser Heiliger war ein Melancholiker und litt unter schweren Depressionen[3]. Dieser Hang seines schwermütigen Charakters führte ihn mitunter bis an den Rand der Verzweiflung. «Die schweren Depressionen abgerungene Heiligkeit ist das Große an Niklaus, und ihr kommt vorbildlicher Wert zu»[4]. Das kann allen Menschen, die unter Depressionen leiden, ein großer Trost sein. Auch auf den Zeilen dieser Krankheit kann Gott seine Botschaft schreiben. Auch solche Menschen erwählt Gott zu seinem Werkzeug, wenn er es nur will. Diese Krankheit kann Menschen demütig machen und in die tröstlichen Hände des Vaters führen. Aus dieser heilenden Begegnung können sie gesunden und dann für andere Menschen Trost bewirken. Davon werden wir später noch hören. Im Ranft wurde Bruder Klaus zum Tröster der ganzen Eidgenossenschaft und darüber hinaus.

Trost suchte Bruder Klaus bereits als berufstätiger Familienvater in der ständig

---

2 Es ist nicht sicher, dass man ihm dieses Amt auch tatsächlich angeboten hat. Es gibt dieses Gerücht, aber es könnte sehr wohl eine posthume Verklärung sein. Allerdings hält nach wie vor Gröbli in seinem Aufsatz im von ihm herausgegebenen Jubiläumsband von 2016, ebd. 26 daran fest, dass Bruder Klaus eine solche Kandidatur abgelehnt habe. Dies würde ja voraussetzen, dass ihm diese Kandidatur auch tatsächlich angeboten wurde. M.E. setzt sich Meier, 30-36, mit guten Argumenten eingehend mit dieser Frage dahingehend auseinander, dass es sich hier wohl eher um ein haltloses Gerücht handeln muss.

3 Vgl. hierzu Gröbli, 88-90 und Nigg, 153-155.

4 Nigg, 155.

wiederkehrenden Betrachtung der Passion Jesu Christi. Im Leiden Jesu erkannte er den Sinn seines Leidens. Zudem legte er sich regelmäßig strenge Fasttage auf, um durch Entsagung näher zu Gott zu gelangen. In der Nacht stand er des Öfteren auf, um zu beten. Ganz eigenartig mutet uns Heutigen der permanente Kampf dieses Heiligen mit dem Teufel an. In vielen Bruder-Klaus-Biografien wird diese Facette seines Lebens geflissentlich übergangen. Grund hierfür scheint die Vorsicht gegenüber der aufgeklärten Leserschaft zu sein und die damit einhergehende Sorge, unter Fundamentalismusverdacht zu geraten. Tatsächlich nahm der Kampf mit dem Teufel bei Niklaus einen solch breiten Raum ein, dass die Berichte hierüber nicht übersehen werden können. Ein Nachbar des Heiligen berichtete, «wie ihm der Teufel täglich viel zu leid täte»[5], und sein Freund Erny an der Halten schilderte: «Darin habe ihm der Teufel viel Ungemach zugefügt, besonders einmal, als er im Melchtal in der Bergmatt Dornen abhauen wollte, hatte ihn der Teufel solchermaßen einen Rain[6] hinunter in ein großes Gestrüpp geworfen, dass er ohnmächtig und auch sonst übel zugerichtet ward, wie auch er, Erny an der Halten, davon an seinem Leibe wirklich gesehen habe»[7]. Dieser Aspekt im Leben des Heiligen darf nicht verschwiegen werden. Der Teufel hat offensichtlich derart seine Kontrolle verloren, dass er hier den gegenständlichen Kampf wollte. Das alles erinnert sehr an die Kämpfe, die der hl. Pfarrer von Ars mit dem Satan auszufechten hatte. Wenn das unsichtbare Beschleichen der Seele durch böse Einflüsterungen nicht mehr hinreichenden Erfolg hat, weil sich das Gegenüber mit seiner Seele schon so sehr in Gott festgemacht hat, geht der Versucher dazu über, dem Leib zuzusetzen. Das alles zeigt, dass wir es bereits in dieser Lebensphase mit einem Menschen zu tun haben, dessen Seele sich tief in Gott verankert hatte. Eine Seele, die Gott so unendlich kostbar erscheint, dass der Satan vor Neid erblasst und seine sonst übliche Fassung verliert und den körperlichen Kampf sucht.

4. Gabe der Visionen

Ganz auf dieser Linie des Mysteriums liegt auch die Visionsgabe unseres Gottesfreundes. Gott ließ Bruder Klaus immer wieder Bilder vor seinem geistigen Auge erscheinen, die ihm seine Sendung nach und nach klar machen sollten. So bezeugte sein Sohn Walter über ihn: Er vernahm aus einer Wolke am Himmel eine Stimme, dass

5 Zit. nach ebd., 153.

6 Alemannisch für Abhang (Anm. des Verf.).

7 Zit. nach NIGG, 153.

er «ein törichter Mann sei und sich in den Willen Gottes ergeben sollte»[8]. Es würde hier zu weit gehen, die verschiedenen Visionen des Bergbauern zu beschreiben[9]. Hier genügt die Feststellung, dass Klaus immer wieder von Gott aufgefordert wurde, den Willen Gottes für sein Leben zu erkennen. Er fand in den Aufgaben dieser Welt, in Politik und Familie nicht die Erfüllung seines Lebens. «Statt die Dinge in Gott lieben zu können, schoben sie sich immer störend zwischen Gott und ihn. Die Dinge konnte er nicht lassen – wie die Mystik es mit dem Ideal der Gelassenheit fordert – sondern musste fliehen. "Wer nicht absagt allem, was er hat, kann nicht mein Jünger sein" (Lk 14,33), dieses Wort Jesu bildet gleichsam den Kommentar zu Niklaus' Leben»[10]. Nun folgten zwei Jahre des harten Ringens, ob er diesen radikalen Schritt denn überhaupt gehen könne: Seine liebe Ehefrau und die zehn Kinder zu verlassen, um Gott in der Einsamkeit und dem Gebet seine Existenz ganz zu opfern. Dieser Schritt, den Bruder Klaus am St. Gallustag des Jahres 1467, dem 16. Oktober, dann letztlich doch tat, erscheint vielen Menschen bis heute als unmenschlich und völlig unverständlich. Doch versuchen wir, trotz aller nachvollziehbaren Empörung, unseren Heiligen zu verstehen:

5. Sein schwerster Entschluss

Es besteht kein Zweifel daran, dass Klaus mit Dorothea eine glückliche Ehe geführt hatte. Der reiche Kindersegen ist nur ein Indiz hierfür. Klaus hat seine Frau und die Kinder sehr geliebt. Sein ganzes Streben im Alltag war geprägt von der verantwortungsvollen Fürsorge für seine Familie. Darum konfrontierte er seine Frau auch erst um das 50. Lebensjahr mit seiner Bitte. Zu diesem Zeitpunkt war der älteste Sohn ca. 20 Jahre alt und konnte den gesicherten Bauernhof übernehmen und seiner Mutter bei der Erziehung und Sorge um die jüngeren Geschwister zur Seite stehen. Klaus erkannte im Laufe seiner Zeit als Ehemann und Familienvater aber immer mehr, dass diese natürliche Liebe zum Geschöpf ihn nicht zur Erfüllung des Willens Gottes führte. Sein Herz blieb, um mit dem hl. Augustinus zu sprechen, stets unruhig. Er spürte in seinem Innersten, dass da noch etwas anders in seinem Leben kommen musste. Gott verlangte von ihm etwas, dass ihm und den Seinen zwar viel Schmerz abverlangte, aber für die Kirche und sein Vaterland unendlich viel Frucht bis in unsere Tage bringen würde. Klaus beriet sich intensiv mit seinem Beichtvater

8 Zit. nach ebd. 154.

9 Vgl. hierzu GRÖBLI, 90-94, insbesondere die Lilienerscheinung mit der Botschaft, nicht zwei Herren dienen zu können, ebd., 92 f.

10 NIGG, 155 f.

über seinen Plan, die Familie zu verlassen. Ihm war vor allem klar, dass das kirchliche Recht vor der Wahrnehmung dieses Schrittes die Einwilligung der Ehefrau in die «Trennung von Tisch und Bett» erforderte. Und hier kam Dorothea ins Spiel. Hätte sie «Nein!» gesagt, wären die zwanzig Jahre der fruchtbringenden Eremitage des Heiligen nie möglich gewesen. Wie viele Tränen und schlaflose Nächte wird Dorothea das Nachdenken über die Entlassungsbitte ihres Mannes bereitet haben? Wir wissen es nicht. Wir können nur erahnen, welch großen Kampf diese edle Frau mit ihrem Herrgott austragen musste. So mag sie gerungen haben: «Wieso willst Du mir mein Liebstes, was ich auf Erden hab, nehmen? Wie sollen denn die Kinder damit leben? Ich verstehe nicht, wieso Du so etwas verlangen kannst». Und nun kam das Wunder der sich hingebenden Liebe auf vollkommenste Weise zum tragen: Dorothea hielt ihren geliebten Mann nicht fest. Sie vertraute ihm, dass dies alles keine fixe Idee war, sondern der wirklich im Gebet erkannte Wille Gottes. So konnte sie in den Gehorsam ihres Mannes einstimmen und die Freigabe erklären. Das ist der heroische Liebesakt dieser Ehefrau. Hier zeigt sich die Tugendhaftigkeit einer Frau, die durch und mit Gottes Gnade in diesem Opfer einen Akt der Heiligkeit vollbringen konnte. Nur so können wir ansatzweise den Schritt von Bruder Klaus und Dorothea verstehen. Es geht um die liebende Hingabe an Gott und den bedingungslosen Gehorsam gegenüber Gottes Willen. Uns bleibt allerdings noch ein weiterer Zweifel: Wieso kann Gott, der die Ehe doch zum Sakrament erhoben hat, so etwas fordern? Hier verstehen wir letztlich den Ratschluss Gottes nicht. Ein Blick in die Jahre der Einsiedelei kann allerdings helfen, eine Ahnung davon zu bekommen, wieso Gott manchen Menschen diese Radikalität abverlangt. Er selbst will durch solche Menschen zeigen, wie groß und wirkmächtig seine Gnade ist.

6. Eremitendasein im Ranft

Bruder Klaus machte sich also am 16. Oktober 1467 auf den Weg, um sich als Eremit ganz Gott, seinem Herrn, hinzugeben. Doch sein Plan war ursprünglich ein ganz anderer als der, den er dann in der Ranftschlucht verwirklichte. Klaus hatte Kontakte zur Gottesfreundbewegung[11] im Elsass. Diese Bewegung entstand als Reformbewegung in dieser Zeit tiefster kirchlicher Krise. Es handelte sich um eine Laienbewegung, die sich klar der kirchlichen Lehre unterworfen hatte. Allerdings waren die Anhänger der Bewegung dem mitunter verlotterten Klerus jener Zeit gegenüber durchaus kritisch eingestellt. Also machte sich Klaus zunächst Richtung Elsass auf und war entschlossen, seine schweizerische Heimat zu verlassen. In der Nähe von

11 Vgl. hierzu näher NIGG, 160 f.

Basel, kurz vor Liestal, kam es dann zur letzten Klärung seines Berufungswegs. Er begegnete dort einem Bauern, mit dem er ins Gespräch über seinen Plan kam. Der Bauer sagte ihm unmissverständlich, dass dies nicht der richtige Weg sei. Er solle wieder nach Hause zu den Seinen gehen und dort Gott dienen. Das würde Gott doch angenehmer sein, als wenn er fremden Leuten zur Last falle. Zudem machte ihn der Bauer darauf aufmerksam, dass die Eidgenossen wegen ihrer Kriegslust im Ausland, insbesondere in Frankreich[12], doch nicht besonders angesehen seien. Klaus ließ sich trotz der klaren «Ansage» des Bauern nicht beirren. Gegen Abend legte er sich unter eine Hecke. Diese Nacht sollte die entscheidende seines Lebens werden. Einer seiner ersten Biografen, Wölflin, berichtet uns über die ihm widerfahrene Vision: «Kaum war er eingeschlafen, umleuchtete ihn ein plötzlicher Strahl vom Himmel. Dabei empfand er einen Schmerz, als würde ihm der Leib zerschnitten, und wie von einem Seil gezogen mahnte es ihn, zurückzukehren in die Heimat»[13]. Niklaus deutete diese Vision als klaren Impuls, nicht außer Landes zu gehen und in seine Heimat zurückzukehren. Dort sollte der Ort seiner Gottesfreundschaft in der Einsiedelei sein. Schließlich fand er in der Ranftschlucht, nahe dem reißenden Bergbach Melchaa, den Ort, an dem er die letzten zwanzig Jahre seines Lebens als Beter, Büßer, Ratgeber und Helfer seines Volkes verbrachte. Nur sieben Minuten Fußweg trennten den Vater von der Familie! Die Nähe zu seinem Bauernhaus im oben gelegenen Flüe macht allerdings noch eindringlicher deutlich, wie schwer sein Lebensopfer für ihn und seine Familie war. Welch eine Askese war auf beiden Seiten gefordert, die hier erforderliche Distanz überhaupt wahren zu können. Letztlich siegte bei der Ortswahl des Klausners die Liebe zur Heimat über die Sehnsucht nach der Begegnung mit den Geistesverwandten in der Ferne. Ohne die Heckenvision von Liestal wäre aus Bruder Klaus nie der Schweizer Nationalheilige geworden. Gott hatte ihn auserwählt, dieses Lebensopfer für sein Volk zu bringen.

Zunächst lebte der Heilige in einer von ihm selbst gebauten Hütte aus Ästen und Laub. Nach einiger Zeit erkannten die Menschen seiner Umgebung, dass Klaus dieses Leben sehr ernst nahm und es nicht nur der Einfall eines Spinners war. Also errichteten Bauern ihm dort eine Zelle mit einer kleinen Kapelle. Man kann die Einsiedelei noch heute besichtigen. Mir ist mein erster Besuch an diesem Ort noch sehr gut in Erinnerung. Beim Betreten der dunklen, kleinen und niedrigen Holzzelle erschrak ich sehr. Ein tiefer Schmerz überkam mich angesichts der nun konkreten Vorstellung, wie Bruder Klaus hier gelebt haben muss. Es ist ein großes Wunder, dass dieser an sich schwermütige Mensch in solch einer Einsamkeit und Kargheit das Glück

12 Hintergrund ist hier v.a. die Schlacht von St. Jakob bei Basel im Jahr 1444, in der die Eidgenossen fast alle Soldaten verloren, die Franzosen aber in die Flucht geschlagen hatten. Für die Franzosen war dies eine grosse Demütigung. Dies brachte den Eidgenossen auf Seiten der Franzosen viele Ressentiments ein. Vgl. hierzu die Einzelheiten bei MEIER, 62.

13 WÖLFLIN, 26.

seines Lebens gefunden hat. Durch die radikale Entsagung gelangte Bruder Klaus zu einer tiefen mystischen Gotteserfahrung, die ihn über zwei Jahrzehnte tief prägte. An diesem Ort konnte Bruder Klaus erst gesund werden. Der Grund hierfür liegt in der Vereinigung mit Gott. Hier kam seine unruhige Sehnsucht zur Vollendung, da er nun erlebte, was es heißt, Gott aus ganzem Herzen zu lieben. Hier fand er seinen Frieden und konnte so zum Friedenstifter für sein Land werden.

Das Leben des Einsiedlers sprach sich bald in ganz Europa herum. Bruder Klaus wurde durch sein streng asketisches Leben zu einer anerkannten geistlichen Autorität seiner Zeit. Gerade in Zeiten der Kirchenkrise halten die Gläubigen mit noch größerer Sehnsucht Ausschau nach Vorbildern im Glauben. In Zeiten, in denen die kirchliche Autorität durch Verweltlichung und Spaltung an Glaubwürdigkeit verloren hat, schenkt Gott Vorbilder aus dem Gottesvolk, die eben nicht zum Klerikerstand gehören. Bruder Klaus, Johanna von Orléans, Katharina von Siena und Birgitta von Schweden sind hier Leuchtsterne in dunklen Zeiten der Kirchengeschichte.

7. Wunderfasten

Gott bestätigt nach Außen die Echtheit der Berufung seiner Erwählten oft durch Zeichen und Wunder. Er weiß darum, dass die Menschen des Zeichens bedürfen. Das augenscheinlichste Erwählungszeichen unseres Heiligen ist das sogenannte «Wunderfasten». Bruder Klaus lebte in seiner Einsiedlerzeit nach einigen Wochen der langsamen Nahrungsentwöhnung ausschließlich von der konsekrierten Hostie und dem Quellwasser. Klaus selbst hat darum nie ein Aufsehen gemacht. Ganz im Gegenteil: Gegenüber seinen Besuchern zeigte er sich bezüglich dieses Phänomens verschlossen und verwies in aller Demut darauf, dass Gott allein wisse, was wahr sei. Er wollte sich deshalb nicht bewundern lassen. Selbst die weltlichen Behörden, die ihn wochenlang umzingeln und beobachten ließen, konnten dieses Wunder nicht widerlegen. Aus ganz Europa strömten Pilger in den Ranft, um von diesem gottesfürchtigen Mann, der ohne Nahrung lebte, Rat und Hilfe zu erbitten. Ein altes Zeugnis sagt, dass es um die hunderttausend Menschen gewesen sein müssen, die Bruder Klaus während der Eremitenjahre aufgesucht haben. Die Besucher waren manchmal allerdings auch unangenehme Zeitgenossen. Einige kamen nur aus Sensationslust. Andere wollten sehen, ob bei diesem Mann denn alles mit richtigen Dingen zugehe. Ja, die Belästigung unseres Klausners ging bis zu ersten zaghaften inquisitorischen Verhörversuchen durch Kleriker und einer Überprüfung seiner Nahrungslosigkeit durch den Bischof von Konstanz. Bei letzterem Ereignis forderte der den Bruder besuchende Weihbischof von Konstanz Klaus im Gehorsam auf, zwei Bissen Brot zu

essen[14]. Dies tat er auch, aber unter unsäglichen Schmerzen. Dem untersuchenden Kleriker war diese Episode sehr peinlich und er entschuldigte sich daraufhin bei dem Heiligen. Hier sehen wir die große Versuchung der Amtsträger unserer Kirche, das von Gott geschenkte Charisma neben dem Amt nur schwer zulassen zu können. Bruder Klaus hatte Glück, dass seine Landsleute ihn so sehr schätzten, dass der Zugriff der Inquisition durch seine Beliebtheit gar nicht möglich gewesen wäre[15].

Seine Abstinenz erregt bis in unsere Zeit großes Aufsehen. Es finden sich auch Vorstellungen, die das geistliche Leben unseres Heiligen aus unserer Zeitperspektive sehen und dadurch verzerren. So wird mitunter behauptet, Bruder Klaus habe vom täglichen Kommunionempfang gelebt. Hier wird außer Acht gelassen, dass ein Laie im fünfzehnten Jahrhundert nur sehr selten kommunizierte. Im Regelfall kommunizierte man zu dieser Zeit einmal jährlich, zumeist am Osterfest. Grund für diese eucharistische Enthaltsamkeit war vor allem die tiefe Ehrfurcht, die der mittelalterliche Mensch dem Altarsakrament entgegenbrachte. Vor diesem Hintergrund entwickelte sich bei den Gläubigen die Praxis der geistigen Kommunion[16], das heißt der Gläubige, der sich nach einer Vereinigung mit Gott in der Kommunion sehnte, empfing die Hostie im Rahmen der eucharistischen Feier im Geist. Bruder Klaus scheint dies weitgehend so praktiziert zu haben. Hören wir ein Zeugnis seines Beichtvaters, des Krenser Pfarrers Oswald Ysners, das uns erlaubt, das persönliche Verhältnis des Eremiten zu seiner Abstinenz zu erhellen:

> «Vielleicht weil Bruder Klaus ihm stets vertrauter als jemand anderem gewesen ist und ihn sehr fest wunderte, was ihn erhalten würde, habe er deshalb Bruder Klaus fest und oft gefragt und ihn schon seit langem so sehr bedrängt, dass er ihm einmal in seinem Häuschen ganz im Vertrauen gesagt habe, wenn er der Messe beiwohne und der Priester das Sakrament genieße, empfange er davon eine solche Kraft, dass er ohne essen und trinken sein könne, sonst könnte er es nicht ertragen»[17].

Das bloße Schauen des priesterlichen Kommunionempfangs gab ihm die Kraft zur völligen Nahrungsenthaltsamkeit, Bruder Klaus wurde bereits durch die geistige Kommunion gesättigt. Dies ist ein wunderschönes Zeugnis für den Sinn der geistigen

---

14 Es waren drei in Johanneswein getunkte Stücklein Brot, wovon ihm der letzte Bissen erlassen wurde. Zu den Einzelheiten dieser kirchlichen Gehorsamsprüfung vgl. MEIER, 233-238 m.w.N. In einer Quelle ist sogar davon die Rede, dass Bruder Klaus beim Essen des ersten Bissens «Blut aus dem Mund» (ebd., 235) floss. Allerdings steht diese dramatische Schilderung singulär dar. Sicher dürfte sein, dass der Klausner vor dem Hintergrund des langen Fastens nur unter großem Schmerz der Bitte des Weihbischofs nachkommen konnte.

15 Zu den Bemühungen der Obwaldner Kantonsregierung, Bruder Klaus vor der Inquisition zu schützen vgl. NIGG, 169 f.

16 Vgl. hierzu die kurze Abhandlung von P. J. KARD. CORDES, *Geistige Kommunion. Befreit vom Staub der Jahrhunderte*, Kisslegg-Immenried 2014.

17 Zit. nach GRÖBLI, 136.

Kommunion, die leider heute bei vielen nicht mehr präsent ist. Auch im Alltag können wir uns im Gebet mit dem Herrn im Tabernakel verbinden und ihn bitten, uns in geistiger Weise zu stärken. Daraus können wir großen Trost für unser Leben empfangen. Von Wölflin wissen wir, dass Bruder Klaus zunächst nur an Weihnachten, Ostern und Pfingsten beichtete und kommunizierte. Seit dem Jahr 1477 beichtete und kommunizierte Bruder Klaus monatlich[18]. Für Bruder Klaus war der notwendige Zusammenhang von Beichte und Eucharistie eine geistliche Selbstverständlichkeit. Aus beiden Sakramenten schöpfte er unendlich viel Kraft für sein Eremitendasein. Durch diese Sakramente war er gewiss, nie vom Strom der Gnade abgeschnitten zu sein. Hier erlebte er zutiefst seine Begegnung mit dem barmherzigen Jesus, der dem Verlorenen nachgeht und dann sein Fleisch und Blut zur Speise reicht, die das ewige Leben verheißt (vgl. Joh 6,51).

8. Mann des Friedens

Zuletzt soll hier noch davon die Rede sein, wie sehr unser Gottesfreund ein Mann des Friedens, ja ein wahrer Friedensheiliger gewesen ist. In der völligen Enthaltsamkeit und Abgeschiedenheit hatte Bruder Klaus seinen Seelenfrieden gefunden. Nun war er selbst in der Lage, aus diesem Gewinn auszuteilen, selbst Frieden zu vermitteln und Menschen zu befrieden. Dies ist ein weiteres Wunder aus dem Ranft. Friede war in der damaligen Zeit ein kaum zu erreichender Zustand. Das vom Rachedenken geprägte «Fehderecht» war noch weit entfernt vom Gewaltmonopol des Staates unserer Zeit. Hinzu kam die bereits beschriebene Kriegslust der Eidgenossen, für die sie im Europa des 15. Jahrhunderts berühmt berüchtigt waren. Mit seiner Botschaft vom Frieden hebt Bruder Klaus sich allerdings von jedem menschlich motivierten Pazifismus ab. Ursächlich hierfür war der wunderbare Gottesfriede, der sich gleichsam vom Himmel auf das Heimatland des Klausners herabsenkte. Bruder Klaus wird mit seiner Mahnung der Friedensbote Gottes, ja man kann sagen, ein wahrer Friedensengel. Und die kriegslüsternen Menschen seiner Zeit waren bereit, auf diese Engelskunde zu hören. Die Bereitschaft zur Umkehr erwuchs aus der Glaubwürdigkeit des Friedensmahners Klaus. Jeder, der von seinem Opferleben wusste, nahm ihm seine Botschaft ab. Bruder Klaus schrieb an die Berner Regierung jene bekannten Sätze, die das Bewusstsein vieler Eidgenossen zu ändern vermochte: «Friede ist allewege in Gott; denn Gott ist der Friede. Friede kann nicht zerstört werden, Unfrieden aber wird zerstört. Darum sehet zu, dass ihr auf Frieden ausgehet und Witwen und Wai-

[18] Vgl. diesbezüglich in der Biographie von WÖLFLIN, 36: «Anfänglich hat Bruder Klaus an hohen Festtagen seinem Pfarrer, später nach Ablauf von zehn Jahren dem eigenen Kaplan alle Monate seine Sünden gebeichtet und das heilige Fleisch und Blut des Herrn empfangen».

sen beschirmet, wie ihr das bisher getan habt»[19]. Bruder Klaus wusste aus ureigener Erfahrung um die Ursache des Friedens. Allein aus Gott ist wahrer Friede zu erlangen, da Gott selbst der Friede ist.

Schließlich bewahrte Bruder Klaus die junge Schweiz mit seiner im Büßerleben gewonnenen Friedensliebe vor ihrem Untergang. Bis heute denken die Schweizer dankbar an diese Tat zurück: Kurz vor Weihnachten, am 21. Dezember 1481, drohte dem Land ein Bürgerkrieg. Die in Stans[20] tagenden Kantone, hier die drei Stadt- und fünf Landorte, sowie die Vertreter von Solothurn und Freiburg, standen sich in einem unversöhnlichen Gegensatz gegenüber. Streitpunkt war zum einen die Verteilung der Kriegsbeute aus dem Burgunderkrieg, vor allem aber die Aufnahme der beiden Orte Freiburg und Solothurn in den Bund. Eine Einigung schien nicht mehr möglich zu sein. Pfarrer Heimo Amgrund eilte in der Nacht in die Ranftschlucht, um seinen geistlichen Freund Klaus um Vermittlung zu bitten. Bruder Klaus ging in sich und trug das Vermittlungsanliegen vor Gott. Schließlich gab er dem Pfarrer eine Friedensbotschaft mit auf den Weg, welche dieser den Ratsherren der Stanser Tagsatzung verkünden solle. Unterdessen nahm Klaus das Friedensanliegen seines geliebten Vaterlandes und die große Sorge um die Menschen seiner Heimat, während der kalten Winternacht ins Gebet. Er legte Gott seine ganze Opferexistenz in die Hände mit der Bitte, sein Leben doch für den Frieden seines Landes anzunehmen. Hierbei war sein Herz mit tiefem Gottvertrauen erfüllt. Gerade noch rechtzeitig erreichte Heimo die Ratsherren, die schon zur Abreise bereit standen. Er konnte sie bewegen, sich nochmals zur Beratung zusammenzufinden. Bis heute ist nicht bekannt, welche Botschaft der Pfarrer vom Ranfter Heiligen übermittelte. Nur das Ergebnis ist bekannt: Wider Erwarten konnten sich die verfeindeten Parteien auf einen Friedensschluss einigen. Hiermit hatte keiner mehr gerechnet. In der ganzen Schweiz ertönten die Kirchenglocken und kündeten den Frieden. Die Erleichterung der Menschen, die sich schon in einem blutigen Krieg während der Weihnachtszeit gesehen hatten, war mit Händen zu greifen. Seit diesem Tag verstanden die Menschen besser, wieso Bruder Klaus sein Lebensopfer bringen musste: «Einer musste in die Verelendung gehen, damit Tausende es nicht mussten. Eine Familie musste den Vater und ein Vater die Familie hergeben, damit Tausende beisammen bleiben konnten»[21]. Die Liebe zu Gott in Form radikaler Hingabe bewirkte bei unserem Klausner den Frieden seiner Seele. Dieses Geschenk durfte Klaus seinem Volk aus Liebe zum Vaterland weitergeben. All dies war aber nur möglich, weil die Liebe seiner Frau so groß war, dass sie ihn gehen lassen konnte. Die Liebe ist hier zutiefst die Ursache und Wirkung des Wunders vom Ranft.

---

19 Zit. nach NIGG, 180.

20 Zum sog. Stanser Vorkommnis vgl. die Einzelheiten bei MEIER, 352-362.

21 BRUDER KLAUS, *Der große Friedensstifter*, PUR Spezial 3 (2012) 8.

9. Sein Heimgang

Nach dem Wunder von Stans lebte Bruder Klaus noch sechs Jahre. Er starb am 21. März 1487 mit siebzig Jahren im Ranft im Rufe der Heiligkeit. Der Todestag des Heiligen steht mit einem anderen großen Heiligen, dem Ordensvater Benedikt, in unmittelbarem Zusammenhang. An diesem Tag gedenkt die Kirche seines Heimgangs zu Gott. Niklaus hat mit seiner Existenz ganz nach dem großen Motto dieses Heiligen gelebt: *Ora et Labora*! Als Bauer und Familienvater hat er seine Arbeit und Fürsorge immer wieder für ein Gebet unterbrochen. Schließlich wurde in den letzten zwanzig Jahren das Gebet seine Lebensaufgabe. Aus dieser Gebetsarbeit erwuchs seinem Volk die Frucht des Friedens bis in unsere Zeit. Wie dankbar kann jeder Schweizer sein, einen solchen Landsmann als Fürsprecher bei Gott im Himmel zu wissen. Aber auch über die Grenzen des Alpenlandes hinaus rufen viele Menschen diesen eigenartigen Bruder aus dem Ranft um Fürsprache an.

10. Sein Vermächtnis

Bruder Klaus ist für uns bis heute in mehrfacher Hinsicht ein Vorbild. Meines Erachtens ist er als der große Heilige der Eucharistie wieder viel mehr in den Blick zu nehmen. Gerade dieses Sakrament geriet in den letzten Jahren immer mehr in eine praktische Abwertung. Der mitunter sorglose Umgang mit der Liturgie in der Hl. Messe, die Missbräuche bei der Handkommunion, die mangelnde Disposition und Vorbereitung beim Empfang sind hier nur einige Stichwörter. Gerade am Klausner aus dem Ranft können wir ablesen, was es heißt, dass Christus in der Hostie wirklich einem als Freund des Lebens, ja als Lebenserhalter und geistige Nahrung begegnet. Von ihm kann man lernen, was es heißt, diesem Sakrament mit tiefer Ehrfurcht zu begegnen.

Bruder Klaus steht auch für die Achtung vor dem Ehesakrament. Bis zu seinem letzten Moment hat er, trotz seiner Wahl der radikalen Nachfolge als Eremit, seine Frau geliebt. Ganz dankbar war er für das Geschenk der vielen Kinder. Noch dankbarer für das Geschenk, in Freiheit dem eigentlichen Ruf Gottes folgen zu dürfen. Liebe und Freiheit können wir bei diesem Ehepaar auf ganz tiefe Weise als fundamentale Größen einer gelungenen Beziehung ablesen.

Schließlich steht Bruder Klaus auch für die Liebe zum Vaterland. Diese Liebe drängte ihn, schlichtend in die internen Konflikte durch sein Büßerleben einzugreifen und so letztlich für den Frieden zu sorgen. Seine Sühneexistenz ist, davon bin ich zutiefst überzeugt, der Grund, dass damals der Friede gewahrt werden konnte und sein Heimatland nicht im elenden Bruderkrieg untergehen musste. Sühne und Frie-

den, dieser Zusammenhang führt uns schließlich wieder zur Botschaft von Fatima, an welche wir auch in diesem Jubiläumsjahr besonders erinnern. Insofern haben beide Jubiläen einen inneren Zusammenhang! Wie kann es auch anders sein, da Gott der Herr der Geschichte ist.

Zusammenfassung

Der Verfasser geht anlässlich des 600-jährigen Bruder-Klaus-Jubiläums dem Leben und Wirken des Schweizer Nationalheiligen auf den Grund. Hierbei werden auch die Probleme, die dieser Mensch auf seinem Weg der Christusnachfolge hatte, nicht ausgeblendet. Interessant ist, wie aus dem depressiven und zur Melancholie neigenden Bauern ein großer Mystiker der Eucharistie und Friedensmittler wurde. Hier wird v.a. auch der schwierige Schritt der physischen Trennung von seiner Ehefrau Dorothea kritisch unter die Lupe genommen. Zudem wird versucht, die Bedeutung dieses Heiligen für das Leben der Kirche unserer Zeit deutlich zu machen.

Abstract

The author gives an attentive view to the life of the Swiss national saint for the 600th jubilee of the birth of Niklaus von der Flüe. He does not ignore the problems of this man in his way to follow Christ. The depressive peasant, who tended to melancholy, becomes a great mystic of the Eucharist and a mediator of peace. The article takes into consideration also the difficult topic of the separation from his wife Dorothea. It highlights the importance of this saint for the life of the Church in our time.

SULL'E-SHOP DE «LA NUOVA EUROPA» TANTI TITOLI «RISCOPERTI»:

saggi di Solov'ev, Berdjaev, Averincev, Solženicyn, Sedakova, Kotel'nikov, Šmeman, Zelinskij, Galbiati, testi di iconografia, storia e letteratura



WWW.LANUOVAEUROPA.ORG/SHOP/LIBRI

SUL PORTALE È POSSIBILE ABBONARSI ALLA RIVISTA ONLINE «LA NUOVA EUROPA»

Abbonamento annuale

- € 25,00: accesso a tutti gli articoli digitali e all'archivio degli articoli pubblicati dal 1960 al 2015
- € 45,00: accesso agli articoli digitali e all'archivio degli articoli dal 1960 al 2015, e in più 2 quaderni cartacei semestrali di approfondimento
- € 22,00: 2 quaderni cartacei semestrali di approfondimento

«La Casa di Matriona» • Tel.: +39-035-294021
www.lanuovaeuropa.org

RTLu XXII (3/2017) 633-642

Die Ehe von Bruder Klaus und Dorothea als prophetisches Zeichen[1]

Werner T. Huber*

1. Das Glaubenszeugnis von Dorothea Wyss

Ist Dorothea Wyss, die Ehefrau des hl. Niklaus von Flüe eine Heilige? Sollen beide zusammen als heiliges Ehepaar kirchlich-liturgisch verehrt werden können?

Wenn das, wonach hier gefragt wird, auch heute noch nicht die volle Wirklichkeit ist, so ist es jedenfalls der Wunsch nicht weniger Menschen der Gegenwart. Besonders zu erwähnen ist Guido Appius, der sich seit Jahren für die Verwirklichung des Anliegens einsetzt. 1981 schrieb er in einem Zeitungsartikel:

«Viele Gläubige … wünschen aus innerster Überzeugung, dass Dorothea ihrer einmaligen, kaum wiederholbaren Leistung entsprechend, von der Kirche ausgezeichnet werde. Wenn christliche Ehe bis zum Tod eine Einheit ist, dann gibt es eben auch keine halbierte Heiligkeit. … Darum wird in allen kommenden Wallfahrten in den Ranft eine meiner Bitten sein, dass es zur offiziellen, kirchenamtlichen Heiligsprechung des *Ehepaares* von Flüe kommen möge. Eine Nebensächlichkeit von vielleicht doch weittragender Bedeutung als gemeinhin angenommen wird».

Immer, wenn die Kirche in ihrer Geschichte an einem Tiefpunkt angelangt war,

* Dr. theol. Werner T. Huber promovierte mit einem Standardwerk über den Heiligen: *Der göttliche Spiegel. Zur Geschichte und Theologie des ältesten Druckwerks über Bruder Klaus und sein Meditationsbild*, Bern – Frankfurt a.M. 1981. Vgl. Ders. (Hrsg.), *Dorothea, die Ehefrau des hl. Niklaus von Flüe. Auszüge aus dem Quellenmaterial über Bruder Klaus, vom 15. Jahrhundert bis heute*, Freiburg (Schweiz) 1994. Weitere Werke sind angegeben in den Fussnoten. Kontakt: Degersheimerstrasse 15, CH-9230 Flawil Schweiz, wth@hubermail.ch.

1 Der folgende Text entspricht einem am 11. Mai 1997 in Mariastein anlässlich einer Brunneneinweihung gehaltenen Vortrag, der 1998 publiziert wurde (vgl. unten, Fussnote 4). Für die Drucklegung in unserer Zeitschrift wurde er leicht bearbeitet. Eine ausführlichere Fassung findet sich auf der materialreichen Internetseite des Autors (nvf = Nikolaus von Flüe): https://www.nvf.ch/pdf/prophetisches_Zeichen.pdf.

wurde jeweils gezielt in bestimmten Punkten eine Aufwertung vollzogen. Sie tat dies immer unter dankbarer Zuhilfenahme von Vorbildern. Heilige sind Zeichen mit Vorbildcharakter für das je aktuelle Glaubensleben. Stehen solche Vorbilder nicht zur Verfügung, wenn bestimmte aktuelle Fragen zu beantworten sind, dann gerät das Glaubensleben in eine Not. Heilige sind darum geradezu *not-wendende* Gehilfen der Kirche.

Im 15. Jahrhundert, der Zeit, in der Bruder Klaus und Dorothea lebten, ist diese Not hinsichtlich des Ehesakramentes eigentlich noch nicht so offensichtlich. Und als Dorothea ihrem Ehemann die Erlaubnis gab, getrennt von der Familie, das Leben als Pilger und anschliessend als Einsiedler zu führen, dachte kaum jemand daran, dieses Ja-Wort der einfachen Bauersfrau positiv in Verbindung zu bringen mit dem Wert des Ehesakramentes, denn es schien ja so, als ob gerade dadurch das Wertvollste aufgegeben wurde, eben die Ehe. Bekam Dorothea für ihr Opfer eine Verheissung, dass sich deswegen in einer anderen Hinsicht etwas Bestimmtes an Wert vermehre?

Die historischen Quellen berichten nichts darüber, um diese Frage beantworten zu können. Aber, rein psychologisch gesehen, muss sich in ihrem Innern etwas Derartiges abgespielt haben, sonst hätte sie nicht *ja* sagen können. Und wenn bei Dorothea ein Vorbildcharakter klar zu Tage tritt, dann ist es ihr grosses Gottvertrauen. Sie legte alles in die Hände Gottes und glaubte, dass dies alles nicht umsonst sein werde, dass vielmehr ihr Ja-Wort reiche Frucht bringen werde. Ihr Ja war ein Akt hohen Gottvertrauens und, wie bei Abraham, ein Akt des Glaubensgehorsams. … der Glaubens-Gehorsam einer Heiligen.

Wenn wir nun die Verbindungslinie ziehen von ihrem damaligen Ja-Wort und der wünschbaren Aufwertung des Ehesakraments und überhaupt aller Sakramente heute, dann können wir zunächst einmal die Behauptung aufstellen: Die Ehe von Bruder Klaus und Dorothea ist ein prophetisches Zeichen. Denn was sich in ihrem Leben vor 500 Jahren verwirklichte, war der Zeit voraus und könnte heute der Kirche eine grosse Hilfe sein.

Als Bruder Klaus seine Ehefrau äusserlich verliess, war er bereits etwas mehr als 50 Jahre alt. Für die damaligen Verhältnisse war er so bereits ein «alter Mann», und in diesem Alter übergab der Vater in der Regel seine Welt, sein Walten, seinen Hof oder, was immer er besass, seinem ältesten Sohn. Hans, der älteste Sohn der Familie von Flüe auf dem Schübelacker, war gerade 20jährig und bereits verheiratet.

In meinem Buch *Bruder Klaus. Niklaus von Flüe in den Zeugnissen seiner Zeitgenossen* weise ich mehrmals darauf hin, dass durch den Weggang von Bruder Klaus von seiner Familie, am 16. Oktober 1467, die Ehe *keineswegs aufgelöst* wurde, diese wurde vielmehr in eine höhere Aufgabe eingebracht. Der emeritierte Luzerner Dogmatikprofessor Eduard Christen sieht hier sogar die Gelegenheit für eine Aktualisierung. Die Eheleute von heute sollten in ihrem letzten gemeinsamen Lebensabschnitt einen neuen, erweiterten Sinn finden, der auch von der Kirche theologisch und spirituell beschrieben werden kann. Wenn für die Eheleute die Zeit der Zeugung und

Erziehung von Nachkommen vorbei ist, sollten sie nicht egoistisch eingeengt bleiben auf ihre Familie, sondern sich in die Kirche hinein öffnen, einen Teil ihrer Zeit, ihrer Erfahrungen und ihrer Kräfte im vielfältigen kirchlichen Leben oder im Dienst an den Armen einbringen (Werke der Barmherzigkeit); hier gäbe es gewiss viele Möglichkeiten.

2. Die «höhere Aufgabe» der Heiligkeit und das Ostergeheimnis

Wie kann nun die «höhere Aufgabe», von der ich soeben gesprochen habe, näher umschrieben werden? Das II. Vatikanische Konzil gebraucht in seiner Liturgiekonstitution zehnmal das Wort «pascha». Dieses griechische und zugleich lateinische Wort bezeichnet ursprünglich das Kultgeschehen des Volkes Israel am Abend vor dem Auszug aus Ägypten. Hebräisch heisst diese Abendliturgie in der Hauskirche: «Pessach», auf Deutsch übersetzt: «Übergang». Beim Pessachmahl musste die versammelte Hausgemeinschaft das Fleisch eines gebratenen Lammes essen; das Blut hingegen wurde an den Türsturz gestrichen, damit der vorbeiziehende Würger mit seinem Todesschrecken das Leben im Hause nicht ersticken konnte. Zur Erhaltung des Lebens und zum Schutz vor dem Tod mit all seinen Schrecken kann aber ein Tier nichts nützen, auch nicht gegen die kleinen Sorgen und Ängste des Alltags, wenn sie in grosser Zahl wie eine Flut das innere Leben zu ersticken drohen. Ja, es ist genau so, wie es im Psalm 53 heisst: «Sie essen Gottes Brot, doch seinen Namen rufen sie nicht an. Es trifft sie [darum] Furcht und Schrecken, obwohl doch nichts zu fürchten ist». Aus diesem Grund wird Gott Mensch und schliesslich auch noch selbst zum Pessach-Lamm. Dies ist das Wesen der «Liturgiereform» am Vorabend des Neuen Bundes; das neue Pessach ist das Leiden und Sterben Jesu am Kreuz.

«Ihr sollt auch das Leiden Gottes im Herzen tragen, denn es ist für den Menschen die grösste Sicherheit an seinem letzten Ende», eine klare Sprache von Bruder Klaus in seinem Brief an den Rat von Bern am 4. Dezember 1482. Dass der Hauptinhalt seines Einsiedlerlebens eben die vertiefte Meditation des Leidens Jesu war, geht auch aus einigen anderen glaubhaften Quellen hervor, etwa in den 3 Visionen, die Caspar Ambüel überliefert hat, und dann besonders in den von Peter Ochsenbein (Stiftsbibliothekar, St. Gallen) wiederentdeckten 15 Passionsbetrachtungen. Die älteste Quelle, die hierauf hinweist, informiert zugleich über die ganzen Zusammenhänge, in die eben nicht zuletzt auch Dorothea involviert war. Es ist dies der Bericht eines unbekannten Dominikaners aus dem Jahre 1469, also nur zwei Jahre, nachdem Bruder Klaus Dorothea und die Familie verliess, um – und das war ja seine ursprüngliche Absicht –, als mittelloser Pilger in der Welt herumzuziehen.

Etwa zwei Jahre vor dem Weggang setzte bei Bruder Klaus eine innere Entwicklung ein, die den Flüelibauer immer mehr vom Alltagsleben weg- und in die Einsamkeit hinzog. In dieser Lebensphase wusste sich Niklaus immer schlechter selber zu helfen, und in seiner Ausweglosigkeit kamen Depressionen auf, die immer stärker wurden, begleitet von Existenzängsten. Der Dominikaner schreibt dann ausdrücklich, wie Niklaus seine Situation mit seiner Frau besprochen hatte. Wäre es mit ihm so weitergegangen, dann wäre Niklaus wohl völlig apathisch geworden, für das Alltagsleben wie gelähmt. Ohne Zweifel blieb dies Dorothea nicht verborgen. Ihr Klaus wurde vor ihren Augen immer mehr zum kranken und schwer geplagten Mann. Schliesslich gab ihm ein vertrauter Priester den Rat, es mit der Meditation der Passion Christi zu versuchen, und zwar regelmässig, verteilt auf den ganzen Tag. Diese Meditation forderte ihn ganz und brachte ihn schliesslich dazu, sein Leben als Bauer und Familienvater aufzugeben. Und nun zeichnete sich sehr schnell eine Heilung ab. Diese Heilung und Befreiung von schrecklichen Ängsten stand somit klar und deutlich sichtbar im Zusammenhang mit dem Pessach Jesu. Und genau dem, was Niklaus schliesslich heilte und wieder glücklich machte, dem wollte er von nun an auch sein ganzes Leben widmen. Bruder Klaus wurde dadurch zum Diener am Pessach (bzw. Pascha) Jesu, dem österlichen Geschehen in der Person Jesu, das zum Sakrament der Sakramente wurde. Bruder Klaus wurde gerade wegen seines «einsamen Lebens» – wegen dem «einig Wesen» –, ein Diener dieses Sakraments und dadurch ein Diener der Kirche. Denn wo dieses zentrale Sakrament in den Herzen der Menschen nicht lebendig ist, da existiert letztlich auch keine Kirche.

Dorothea bemerkte zweifellos diese Veränderungen, sie sah, wie es ihrem Klaus wieder besser ging, und sie verstand mit ihrem Herzen auch das Wie und Warum. Sie sah und glaubte, und sie freute sich. Heute sollte man darum weniger ihren Verzicht auf ihren Ehemann in den Vordergrund stellen, sondern mehr ihr Ja-Wort für den uneingeschränkten Dienst ihres Ehemannes am Pessach-Sakrament. Sie und ihr Klaus waren mit diesem Ja ihrer Zeit voraus, es konnte noch nicht vollumfänglich in dieser Hinsicht verstanden und gewürdigt werden.

Den Zusammenhang zwischen der heilenden Meditation des Eremiten im Ranft und dem Pessach-Lamm (nach dem Johannesevangelium) stellte schon früh ein Benediktinermönch fest:

«Er [Bruder Klaus] wollte in die Einsamkeit gehen, diesem stürmischen Meer entfliehen zu einemstillen Ufer. Diese Ruhe gab ihm das milde Lämmlein, auf das der Täufer in der Wüste zeigte und von dem er sprach: ‹Siehe, das Lamm Gottes!› (Joh 1,29.36), ein Fersentreter (Gen 3,15), der ja in seinem Herzen ein- und ausging …»[2].

Albrecht von Bonstetten, Dekan in Einsiedeln, besuchte Bruder Klaus am 31.

[2] Albrecht von Bonstetten, 1478 (W. T. HUBER, *Bruder Klaus. Niklaus von Flüe im Zeugnis seiner Zeitgenossen*, Zürich-Düsseldorf 1996, 60).

Dezember 1478. Mit der Verkleinerungsform «Lämmlein» – sein Besuch fand in der Weihnachtsoktav statt –, machte er bewusst eine Anspielung auf das Jesuskind in den Armen von Maria, das schon längst der Typus vieler Gnadenbilder war. Kurz nach 1465 wurde ja in Einsiedeln das neue Gnadenbild aufgestellt, das heute noch vorhanden ist (Gnadenkapelle). Die Verehrung des «Lämmleins» war im Engelberger Frauenkloster seitdem 12. Jahrhundert bekannt: Verehrung des Jesuskindes – zum Beispiel das «Sarner Jesuskind», das aus dem 14. Jahrhundert stammt und eigentlich «Engelberger Jesuskind» heissen müsste, denn der Konvent der Benediktinerinnen wurde 1615 nach Sarnen verlegt. In dieser Bewegung und vermutlich ebenfalls im 14. Jahrhundert entstanden (so Rupert Amschwand) auch die Verse «Aufs Christkind» im Hermetschwiler Gebetbuch, wovon Bonstetten wahrscheinlich sogar eine etwas anders lautende, jedoch verwandte Fassung kannte:

Gegrüszet seyest du, lebendiges brot von Bethlehem;
Bis gegrüszet, du unschuldiges lämlein von Jerusalem,
Nime mich mir, unnd gib mich gantz eygen dir.
Mir ist wee nach dir unnd mir ist wol mit dir[3].

Es ist nicht zu verkennen, dass es auch auf die eine oder andere Weise eine Verkettung gibt mit dem bekannten «Bruder-Klausen-Gebet». Wenn man so will, könnte man auch sagen, Bruder Klaus habe nach dem Weggang aus dem Familienhaus im Schübelacker die Aufgabe als «Adoptiv-Vater» des Lämmleins übernommen, des Kindes, das die ganze Welt rettet.

Doch nun sagt das II. Vatikanum in seiner Liturgiekonstitution (Nr. 61), dass alle Sakramente und Segnungen ihre Kraft von der Gnade ableiten, die aus dem *Pascha-Mysterium* ausströmt. Ohne Pascha ist kein Segen in dieser Welt. Das Pascha-Sakrament, die Eucharistie, ist also allen anderen Sakramenten, wie überhaupt dem ganzen kirchlichen Leben, übergeordnet, infolgedessen auch der Ehe.

Diese eminent wichtige Verbindung machen nun die heiligen Eheleute vom Flüeli sichtbar. Ihr Leben, das am 16. Oktober 1467 eine dramatische Wende erfuhr, wurde zu einem prophetischen Zeichen. Und genau dies ist die «höhere Aufgabe», in die beide, Niklaus und Dorothea, ihre weiterbestehende Ehe einbrachten, emporgehoben im Dienst an dem, was die Menschen allein zu retten vermag. Mag nun auch der Anteil von Dorothea klein erscheinen, ihr Ja war unabdingbar, und dieses Ja hatte schliesslich eine grosse Wirkung. Das macht sie zu einer Mit-Heiligen an der Seite des hl. Bruder Klaus.

---

[3] Zitiert nach: A. KEEL, *Bruder Klaus heute. Meditationen zu seinen Reimsprüchen*, Solothurn 1972, 60.

3. Ein heiliges Ehepaar

Ohne Dorothea hätte es keinen Bruder Klaus gegeben. Angesichts der historischen Tatsachen ist eine solche Schlussfolgerung nur logisch. Über den Anteil, den Dorothea an der Heiligkeit ihres Ehemannes hatte, samt den vielen von dieser Heiligkeit ausgehenden Auswirkungen, liesse sich bestimmt sehr viel sagen. Aber all dies scheint uns momentan im Anliegen nicht weiterzuführen. Zur liturgischen Verehrung, bzw. zu ihrer Namensnennung als Fürbitterin, gibt es zwei mögliche Wege: eine unmittelbare Entscheidung des Papstes oder der schleppende Gang durch die Institutionen: Bischöfliche Untersuchung und Prozess durch die römische Kongregation für die Angelegenheiten der Heiligen. Derzeit deutet alles auf den zweiten, mühsamen Weg hin. Und hier wird Unmögliches verlangt: eine ununterbrochene Verehrung vom Zeitpunkt des Todes an bis heute, ferner Reliquien und wenigstens ein Wunder. Und da fehlt es an fast allem.

Hätte sich nach dem Weggang ihres Ehemannes bei Dorothea auch nur das geringste Anzeichen von Unzufriedenheit, Verbitterung oder gar Zorn gezeigt, ja wäre ihr tugendhaftes Leben nicht einwandfrei und tadellos gewesen, dann hätte dies kein gutes Licht auf Bruder Klaus geworfen, er wäre mitschuldig gewesen, und es hätte seinem Ruf ohne Zweifel geschadet. Er hätte dann nicht heiliggesprochen werden können. Doch nichts von alldem! Darum gilt logischerweise: Entweder sind beide Eheleute Heilige, oder beide sind es nicht. Weil aber Bruder Klaus offiziell als Heiliger gilt, so ist eben auch Dorothea eine Heilige. Dorothea ist eine Heilige nicht allein deswegen, weil die Opfermentalität ihr zu einer «zweiten Natur» geworden wäre, sie ist eine Heilige wegen der grossen Bedeutung des ganzen Geschehens, das durch ihr Ja seinen Anfang nahm. Nicht die eigene Leistung macht Menschen zu Heiligen, sondern das Handeln Gottes in seiner liebevollen Zuwendung, die im heiligen Menschen in besonderer Weise transparent wird. Gott ist es, der die Menschen zu Heiligen macht.

In Bezug auf das hl. Ehepaar vom Flüeli müssen also *alle* Zusammenhänge einer Würdigung unterzogen werden. Diese Zusammenhänge lassen sich nun offensichtlich nicht so recht in ein gängiges Schema pressen. Die weittragende Bedeutung dieser Ehe zu würdigen, würde der Kirche letztlich nur nützen, würde der Vermehrung des Glaubens nützen.

Um nochmals auf die Anforderungen für die ordentliche Heilig- bzw. Seligsprechung von Dorothea zurückzukommen: es wird eine ununterbrochene Verehrung bzw. Anrufung als Fürbitterin in privaten Gebeten gefordert, angefangen beim Tod bis auf den heutigen Tag. In Bezug auf die tapfere Bauersfrau ist zweifellos eine solche «Verehrung» zu vermuten, aber leider nicht zu beweisen. Dennoch existiert zumindest ein Zeugnis dafür, dass Dorothea im Gebet der Menschen bereits früher und nicht erst heute Eingang gefunden hat. Am 7. September 1886 betete ein junger

Pilger auf dem Weg vom Wohnhaus auf dem Flüeli hinunter in den Ranft folgende Worte:

«Bruder Klaus, Mutter Dorothe, ihr wisst, wie schwer ein solcher Abschied ist. Helft mir und den Meinen!».

Der junge Mann aus Sarnen trat am darauffolgenden Tag eine lange und beschwerliche Reise an, nach Missouri in den Vereinigten Staaten von Amerika. Hier trat er im Benediktinerkloster Conception als Novize ein; nach Profess und Priesterweihe war sein Name: Pater Lukas Etlin.

Pater Lukas Etlin galt als «Apostel der Eucharistie». Er war also ebenfalls ein herausragendes Beispiel für einen Diener am Pessach Jesu, am Pascha-Mysterium, am Sakrament, dessen Mitte das Leiden und Sterben Jesu am Kreuz ist, wodurch uns Menschen, die dies stets gläubig im Herzen erwägen, allein eine echte Nahrung zukommt, sowie der alleinige Schutz, damit Ängste und nichtige Sorgen das innere Leben nicht ersticken können.

Wie erwähnt, dienten Bruder Klaus und Dorothea im 15. Jahrhundert in epochaler, aber damals noch nicht voll gewürdigten Weise gerade dieser Mitte des Christentums, und sie taten dies, auch wenn sie keine Priester waren, sondern nur einfache Laien. Mit dem praktizierten Glauben an das Pessach Jesu steht und fällt die Existenz des Christentums überhaupt. Wenn dem tragenden Gedanken des Pessach nicht mehr in angemessener Weise entsprochen würde, dann käme es nicht nur zu einer grossen Verarmung des christlichen Lebens, nein, es würde sterben.

4. Wir sind nur Gast auf Erden

Wenn wir also bohrend nach dem Sinn fragen, warum sich denn Bruder Klaus und Dorothea unbedingt trennen mussten - er hätte ja auch zu Hause und bei der täglichen Arbeit als Bauer Gott dienen können -, dann bekommen wir jetzt überraschend die Antwort, wenn wir nämlich weiterfragen, ausgehend von dieser lebenswichtigen Mitte des Christentums. Um sich, jeder auf seine Weise, diesem lebenswichtigen Dienst ganz widmen zu können, mussten sich Niklaus und Dorothea trennen, und so wurde gerade diese «Trennung» zu einem sichtbaren Zeichen, weit über die Grenzen ihrer Zeit hinaus. Um für Andere ein hilfreiches Zeichen zu werden, mussten sie sich trennen, sie mussten ihr bisheriges Leben loslassen und gewannen dadurch für sich und für viele andere ein weit wertvolleres Leben.

Wo ereignet sich nun aber im Wesentlichen und Eigentlichen das Sakrament der Sakramente? Äusserlich, in einer Versammlung von gläubigen Menschen? Oder anderswo? Der Hohepriester Jesus Christus, der einzige Hohepriester der Kirche, tritt allein in das Zelt ein (Hebr 9,7.11.12), um das Sakrament zu vollziehen. Welches

Zelt? Das Sakrament findet im Herzen statt, oder es findet überhaupt nicht statt. Eine sakramentale Kirche ist notwendig für das Heil der Menschen, sagt das II. Vatikanum in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche. Das Konzil lässt dann in Anlehnung an Augustinus die mahnenden Worte folgen (Nr. 14): «Nicht gerettet wird aber, wer, obwohl der Kirche eingegliedert, in der Liebe nicht verharrt und im Schosse der Kirche zwar ‹dem Leibe›, aber nicht ‹dem Herzen› nach verbleibt». *Religion findet im Herzen statt, oder sie findet überhaupt nicht statt.* Für diese, bisweilen arg vernachlässigte, banale Wahrheit ist die Ehe von Bruder Klaus und Dorothea ein prophetisches Zeichen.

Wir Menschen sind nur Gast auf Erden –, andere sagen sogar, wir seien hier in dieser Welt in einer Gefangenschaft. Tatsache ist jedoch, dass wir am Ende diese Welt verlassen müssen, dass unser innerer Leib und die Seele die äussere Hülle, die nur aus geliehenem Material besteht, verlassen müssen. Wir kommen an den Punkt, an dem wir nur noch eines tun können: Loslassen. Dieses Loslassen der Habe und des Gehabes ist oft mit Vorstellungen des Schreckens verbunden. Das Sterben ist ein Übergang, und gerade das heisst mit einem biblischen Wort: «Pessach». Bei diesem «Übergang» im Angesicht grösster Ängste sind wir Menschen jedoch nicht mehr allein. Es genügt nicht, uns allein im Einüben einer stoischen Gelassenheit auf dieses Geschehen vorzubereiten. Diesen Übergang können wir nur im vollsten Vertrauen auf Gottes Wahrheit und Liebe überstehen. Es ist uns nur eine Hilfe gegeben, das Pessach Jesu, das Sakrament. Und es würde nichts nützen, wenn wir dieses Sakrament nicht genau an jenem Ort erleben, der gerettet wird: das Herz, das Haus der Seele.

«Ihr sollt auch das Leiden Gottes *im Herzen* tragen, denn es ist für den Menschen die grösste Sicherheit an seinem letzten Ende», sagt Bruder Klaus. Am Ende? Ja, am Ende fallen die Übergänge des einzelnen Menschen in eins zusammen mit dem Übergang Jesu. Allein der Übergang Jesu, das Pessach Jesu, kann uns helfen, dieses letzte Geschehen, das Loslassen, zu überstehen. In der Nacht vor der letzten Reise, in der Finsternis grösster Ängste, ist das Kreuz Jesu unsere Herzenstüre, besiegelt mit dem Blut des Lammes, damit nichts das Leben im Haus der Seele ersticken kann (vgl. Ps 107,6.13.19 und 28: … er befreite sie aus all ihren Ängsten). Dann gilt es, alles loszulassen und aufzubrechen in das verheissene Land, wo Zion die Wonne der Völker ist (vgl. Jes 62,4 und Ps 87). Aber wo ist denn dieses Zion anders, als inwendig, in der Seelenlandschaft unseres Herzens!

Sterben ist eine Geburt nach innen, durch das Nadelöhr des eigenen Herzens. Zwanzig Jahre lang ist Bruder Klaus als sichtbares Zeichen für uns diesen Weg nach innen gegangen, er erlebte in seinem Herzen intensiv die Gegenwart Gottes, und er sprach auch davon, es sind dies die Berichte seiner Visionen; am eindrücklichsten ist die Brunnenvision, die sowohl Caspar Ambüel als auch Heinrich Wölflin überliefern. Hier wird sein Herz zu einem Tabernakel, zu einem Tempel. Und Dorothea, hatte sie

nur den Kopf geschüttelt, wenn ihr Klaus von seinen inneren Bildern sprach? Nein, sie ist in ihrem Herzen den Weg nach innen mitgegangen, und am Ende durfte sie das Tröstliche in ihrem eigenen Herzen in hohem Masse erfahren. Nachdem Bruder Klaus am 21. März 1487 äusserlich endgültig aus dieser Welt weggegangen war, sah sie ihn selbst, in ihrem Herzen, mit der weissen Fahne, darin die Bärentatze, das Zeichen für Standhaftigkeit und Überwindung, das Zeichen für den österlichen Sieg gegen alle lebensbedrohliche Schrecken[4].

Zusammenfassung

Bruder Klaus, der Nationalheilige der Schweiz, würde nicht als Heiliger verehrt, wenn nicht seine Ehefrau, Dorothea Wyss, ihrem Gatten das Einsiedlerleben in der Ranft gestattet hätte. Eine formelle Heiligsprechung Dorotheas ist schwierig, aber über ihre vorbildliche Heiligkeit besteht kein Zweifel. Das prophetische Lebenszeugnis der beiden Eheleute ist ein anschauliches Zeichen für das Ostergeheimnis mit seinem Weg vom Tod zum Leben.

Abstract

Bruder Klaus, the holy patron saint of Switzerland, would not venerated as a saint, if his wife, Dorothea Wyss, had not permitted to her husband the life as a hermit. A formal canonization of Dorothea would be difficult, but there is no doubt about her exemplary holiness. The prophetic witness of Klaus and Dorothea is a vivid sign of the Easter mystery with its way from death to life.

4 Vgl. W. T. Huber, *Religion findet im Herzen statt. Die Ehe von Bruder Klaus und Dorothea als prophetisches Zeichen*, Freiburg (Schweiz) 1998.

RTLu XXII (3/2017) 643-653

La scoperta di un grande personaggio: san Nicolao della Flüe

Kathrin Benz Morisoli*

Il teologo protestante zurighese Walter Nigg (1903-1988) confessò nel 1980 che gli risultava quasi impossibile discutere di Bruder Klaus con le donne perché non riuscivano ad accettare il fatto che egli avesse abbandonato la sua famiglia[1]. Io sono una donna. Faccio parte di quelle – comunque non poche – donne nel mondo cattolico e protestante che invece ammirano la figura di san Nicolao della Flüe (1417-1487). Ma ho notato anch'io che è molto difficile giustificare il fatto che un uomo che lasciò la moglie e ben dieci figli per passare le sue giornate in una casetta nel bosco a pregare sia stato canonizzato dalla Chiesa cattolica ed elevato a patrono della Svizzera. Ho tentato più volte di convincere i miei interlocutori dell'idea che san Nicolao della Flüe non fosse stato né codardo né ingiusto, perché non aveva tradito sua moglie con un'altra donna, ma che al contrario era stato un uomo coscienzioso e responsabile, un soldato e un politico rispettato, tormentato da visioni e da un'ardente nostalgia religiosa fuori dal comune. Era un uomo che dopo 50 anni di vita e impegno sociale finì per cedere ad una chiamata potente, ad un misticismo profondo. Le persone attorno a lui non potevano non constatare che era un uomo illuminato e che aveva smesso completamente di mangiare e di bere per quasi vent'anni, fino alla morte. Sia le autorità politiche che quelle ecclesiastiche avevano controllato il suo digiuno estremo ed erano arrivate alla conclusione che non vi era inganno.

Ma tutti i miei tentativi apologetici sono regolarmente falliti. Infine ho capito perché: non si può comprendere la posizione umana di san Nicolao della Flüe se non si conoscono i fatti storici della sua vita e del suo contesto sociale, nonché la mentalità

* Giornalista e scrittrice. Autrice del libro *Der Aussteiger. Bruder Klaus für Skeptiker*, Paulus-Verlag, Freiburg (Schweiz) 2016; trad. it. *San Nicolao della Flüe. Biografia storica del Santo patrono svizzero in un paese in subbuglio*, Lugano 2017. L'autrice è discendente di san Nicolao. E-mail: morisoli.kathrin@bluewin.ch.

1 Cfr. W. Nigg, *Niklaus von Flüe in Berichten von Zeitgenossen*, Olten 1987², 7.

di allora. Come scrisse giustamente Walter Nigg: «Le tappe principali della vita di Nicolao della Flüe parlano da sé e parlano un linguaggio insistente che ci obbliga a chinarci davanti a questo grande personaggio. Esiste e persiste qualcosa di estraneo e misterioso attorno a Nicolao della Flüe. È molto lontano dalla mentalità moderna, ma allo stesso tempo chi si reca nella gola del Ranft sente la sua vicinanza. Vanno dunque sottolineate sia la sua lontananza che la sua vicinanza»[2].

Stiamo festeggiando i 600 anni dalla nascita di Nicolao della Flüe, nato nel 1417 e morto settant'anni dopo, sempre nel luogo delle origini generazionali della sua famiglia: la frazione alta di Sachseln in Obvaldo chiamata "Flüeli-Ranft" a 728 m.s.l.m. Il nome della famiglia von Flüe e il nome geografico del "Flüeli" provengono dalla parola tedesca medievale *fluo* che significa "roccia", come quel grande motto sporgente dietro la casa di famiglia dei von Flüe che ne determinò il nome. Su questo motto oggi si trova una cappella eretta nel 1618 in commemorazione della visita di san Carlo Borromeo nell'agosto del 1570 al Ranft. San Carlo pregò sulla tomba di Bruder Klaus e sembra che abbia detto: «Questo è stato veramente un gran santo»[3].

1. Il centro geografico della Svizzera

Conosciamo la data esatta della sua morte, il 21 marzo 1481, ma non quella della sua nascita. L'anno 1417 è una stima, visto che secondo le testimonianze dei suoi contemporanei morì nel settantesimo anno di età[4]. Nicolao passerà tutta la sua esistenza proprio nel punto geografico centrale della Svizzera di oggi. Una casualità? A contemplare la vita di Nicolao della Flüe si è tentati di rispondere: no. Nulla sembra essere casuale nella vita di quest'uomo. Nasce e muore nel cuore della Svizzera. Significa forse che lui stesso rappresenta il cuore della Svizzera, i valori e le aspirazioni di quello che oggi siamo e che, spero, rimaniamo?

Nel tardo medioevo la grande maggioranza della popolazione non sapeva né leggere né scrivere, e Nicolao stesso da semplice contadino era quasi sicuramente analfabeta. Non lasciò nessun documento scritto di proprio pugno, solamente alcuni documenti da lui dettati verso la fine della sua vita: due lettere alle città di Berna e di Costanza, una risposta al duca austriaco Sigmund, e due atti costitutivi della fondazione del Ranft, da considerare come il suo testamento. Tuttavia, malgrado la scarsità

---

2 *Ibid*., 8; traduzione K. Benz Morisoli.

3 C. JOURNET, *Der Heilige Nikolaus von Flüe*, Freiburg 1994, 181.

4 Cfr. R. DURRER (ed.), *Bruder Klaus. Die ältesten Quellen über den seligen Nikolaus von Flüe, sein Leben und seinen Einfluss*, 2 voll., Sarnen 1917-1921; ristampa 1981 (raccolta delle fonti), 3-7, citato in R. GRÖBLI, *Die Sehnsucht nach dem einig Wesen*, Zürich 1990², 123.

di fonti dirette sappiamo molto su di lui. Nel 1990 il germanista e storico Roland Gröbli, originario di Ennetmoos nel canton Nidwaldo, non lontano dal Ranft, classificò e commentò le fonti storiche su san Nicolao della Flüe per la sua tesi di dottorato all'università di Zurigo[5]. Oggi, Gröbli risulta essere il punto di riferimento per ogni ricercatore e autore riguardo a Bruder Klaus, e grazie a lui possiamo relativizzare o demitizzare alcune leggende nate già subito dopo la morte dell'eremita, come la famosa frase «non aprire troppo il recinto». Questa frase veniva e viene ancora spesso citata per richiamare il sovrano elvetico alla prudenza prima di recarsi alle urne. Ma Nicolao non si era mai esplicitamente detto contrario ad un'espansione del territorio svizzero, a guardare oltre il recinto. Alla dieta di Stans nel 1481, quando gli Svizzeri si erano divisi per squilibri interni tra le città e i cantoni rurali e per la ripartizione del ricchissimo bottino conquistato dalle guerre contro Carlo il Temerario, Bruder Klaus non si era opposto al fatto di inglobare Soletta e Friburgo nella Confederazione, almeno parzialmente. La frase del recinto fu invocata 50 anni dopo la morte del Santo in piena lotta confessionale tra cattolici e protestanti dal notaio lucernese Hans Salat, di discreta affidabilità[6]. Salat si serviva di Bruder Klaus per mobilitare i cattolici contro l'imminente espansione di Berna verso ulteriori territori riformati e la loro incorporazione nella Confederazione[7]. La parafrasi, se del tutto riconducibile a san Nicolao, avrebbe significato piuttosto che Bruder Klaus ammoniva gli Svizzeri a non spingere le loro terre private su un suolo patriziale, ossia a non privatizzare i territori comuni. Era da considerare come un ammonimento morale e non politico contro l'egoismo e l'avidità, e in questa ottica Gröbli la considera attribuibile a san Nicolao[8].

Un altro ricercatore di riferimento che da decenni si dedica al Santo, a sua moglie Dorothea e alla causa (finora infruttuosa) della beatificazione di quest'ultima, è il teologo Werner T. Huber di San Gallo. Nel 1981 egli scrisse la sua tesi di dottorato – approvata tra gli altri dal futuro vescovo di Lugano Eugenio Corecco – sul tema del famoso dipinto su lino appartenente a Bruder Klaus[9]. Questa tavola contemplativa, oggi esposta nella chiesa di Sachseln, è uno «specchio della salvezza umana», un quadro didattico-contemplativo per il popolo. La tela raffigura al centro una forma geometrica di una ruota con sei raggi: tre che escono dal centro verso l'anello esterno e tre che entrano verso il cerchio interno. Mentre Bruder Klaus non si è mai espresso su tale dipinto che fece appendere nella cappella adiacente alla sua cella,

---

5 GRÖBLI, *Sehnsucht*.

6 Cfr. *ibid.*, 40.

7 Cfr. W. SIGNER, *Das Wort vom Zaun*, in www.bruderklaus.com/?id=1102.

8 R. GRÖBLI, *Mehr Ranft. Einführung in die lebendige Erinnerungskultur zu Niklaus von Flüe heute*, 32, in www.mehr-ranft.ch.

9 W. T. HUBER, *Der göttliche Spiegel, zur Geschichte und Theologie des ältesten Druckwerks über Bruder Klaus und sein Meditationsbild* (Europäische Hochschulschriften, XXIII, 164), Bern 1981.

sappiamo invece con certezza che nel suo eremo possedeva uno schizzo o un quadro raffigurante la forma geometrica al centro della tela, la "ruota". Un giorno la spiegò ad un pellegrino anonimo interpretandola come la figura di Dio uno e trino[10]. Non conosciamo la provenienza di queste due immagini. Lo schizzo della ruota fu pubblicato in Germania da un autore anonimo in un libro chiamato *Trattato del pellegrino* (*Pilgertraktat*) un anno dopo la morte del Santo. Gröbli sostiene che Bruder Klaus è da considerare l'ideatore e l'ispiratore della forma geometrica, visto che nella storia dell'arte una ruota con un tale ordinamento delle spighe esisteva unicamente da lui nel Ranft e da nessun'altra parte[11]. Huber invece ritiene che il dipinto su stoffa fu prodotto nella regione di Basilea o dell'Alsazia quale tela decorativa per un altare mobile delle truppe di Carlo il Temerario. Nicolao abitava già da sette anni nel suo eremo in Obvaldo e veniva già regolarmente consultato da civili e politici non solo svizzeri, quando il duca di Borgogna, detto Carlo il Temerario, si mise a realizzare il suo sogno di costruire un regno potente dal Mare del Nord fino al Mediterraneo. Aveva accuratamente militarizzato il suo apparato amministrativo rendendolo il più potente d'Europa. A partire dall'anno 1475 penetrò nei territori di Vaud, alleati con la Confederazione. Gli Svizzeri lo sconfissero nelle famose battaglie di Grandson e Morat (1476) e lo uccisero in quella di Nancy (1477) in Alsazia. Come conseguenza di queste battaglie, i Confederati si misero a litigare per anni sulla ripartizione del ricco bottino di guerra tra i cantoni, e soprattutto sulla questione se accettare o no la richiesta di Soletta e Friborgo di essere ammessi nella Confederazione. In una drammatica notte prima del Natale del 1481, Bruder Klaus diventerà il personaggio chiave per la risoluzione di questo conflitto e l'ammissione quasi completa dei due nuovi membri. Dopo la sconfitta di Carlo il Temerario contro gli Svizzeri qualcuno avrebbe portato via la tela dall'altare mobile regalandola poi a Bruder Klaus[12]. Anche il grande storico Pirmin Meier nel suo libro biografico a 360 gradi, basandosi tra l'altro sulle importanti ricerche di Heinrich Stirnimann OP[13], ritiene «improbabile» che Nicolao abbia ispirato o fatto dipingere la tela[14]. Fatto sta che nel suo eremo Nicolao possedeva un disegno della ruota, perché il pellegrino anonimo ne pubblicò una copia dicendo che l'eremita l'aveva chiamata «il mio libro» e avrebbe passato molte ore davanti a questo disegno in preghiera, «imparando e cercando» in esso l'insegnamento del Dio uno e indiviso[15].

---

10 Cfr. W. T. Huber, *Der Pilgertraktat*, in www.nvf.ch/qnr048.asp.

11 Cfr. Gröbli, *Mehr Ranft*, nota 21.

12 Cfr. W. T. Huber, *Das Sachsler Meditationstuch*, parti 1 e 2, in www.nvf.ch/rad1.asp.

13 H. Stirnimann, *Der Gottesgelehrte Niklaus von Flüe. Drei Studien* (Dokimion, 7), Freiburg 1981.

14 Cfr. P. Meier, *Ich, Bruder Klaus von Flüe. Eine Geschichte aus der inneren Schweiz*, Zürich 2014, 386.

15 Gröbli, *Sehnsucht*, 48.

2. Il mosaico prende vita

Oltre a questo tipo di testimonianza oculare esistono delle fonti indirette ma molto eloquenti, come quella storia del notaio germanico di nome Heinrich Morgenstern. L'episodio risale al 1471, quando Bruder Klaus abitava da quattro anni nel Ranft e gli Svizzeri già lo consideravano in odore di santità. L'infelice notaio tedesco si trovava in un'osteria a Berna, e presumibilmente gli indigeni lo provocarono fino all'esasperazione perché altrimenti non si spiega perché lo straniero, circondato da Confederati, ebbe il coraggio di insultare ad alta voce gli Svizzeri in generale e Bruder Klaus in particolare. I Bernesi lo gettarono immediatamente in prigione, e Morgenstern si salvò dalla condanna a morte unicamente per il fatto che si scusò pubblicamente e per iscritto, ripetendo parola per parola quanto aveva enunciato nell'osteria fino all'ultimo degli insulti – tra l'altro volgarissimi – contro l'eremita. Fu espulso a vita dal territorio svizzero[16].

Questo episodio ci permette di concludere che pochi anni dopo l'esodo di Nicolao della Flüe dalla sua vita familiare e sociale, gli Svizzeri già lo consideravano "beato" e lo stimavano al punto tale che offenderlo era lesa maestà, e che all'estero lo si conosceva, visto che Morgenstern proveniva dalla Svevia. Numerosi frammenti storici come questo permettono di ricomporre il *puzzle* della vita e dell'importanza di Bruder Klaus e di darci oggi un quadro già piuttosto completo. Un maestro della ricomposizione del mosaico storico è senz'altro Pirmin Meier.

Subito dopo la morte di Bruder Klaus nel 1487, la Chiesa locale, sperando in una celere canonizzazione, raccolse alcune testimonianze tra conoscenti e famigliari ancora viventi riportandole nel *Kirchenbuch*, il registro parrocchiale, di Sachseln. Il registro contiene numerosi racconti di guarigioni miracolose sulla tomba del Santo: dal vescovo di Losanna a preti e laici e tanti pellegrini, donne e uomini, venuti fin dalla Danimarca. Racconta per esempio di un certo «Hans Schnyder di Eichstätt» che «da cinque anni aveva sofferto di così forti vertigini che spesso era caduto per terra, anche su strade piane (…) e visto che nessuno era in grado di aiutarlo promise di intraprendere un pellegrinaggio alla tomba di Bruder Klaus». Dopo averlo compiuto «con grande devozione, guarì completamente»[17].

Nel 1501 il governo del semi-cantone Obvaldo diede il mandato di scrivere la biografia di Bruder Klaus ad un noto docente di latino e sacerdote bernese, Heinrich Wölflin, futuro docente del giovane Ulrico Zwingli. Secondo Gröbli questa biografia è però da considerare piuttosto un'opera letteraria e politicamente interessata non-

16 Cfr. W. T. Huber, *Heinrich Morgenstern entschuldigt sich*, in Quelle 007, in www.nvf.ch.

17 W. Nigg, *Niklaus von Flüe in Berichten von Zeitgenossen*, Olten-Freiburg 1987, 125.

ché oggettivamente scientifica, perché propensa ad idealizzare la figura del Santo[18]. La ricerca storica non tendenziosa, ossia quella che non intendeva strumentalizzare il personaggio di Bruder Klaus per fini confessionali o politici, inizia con i lavori di Robert Durrer (1867-1934), dottissimo archivista cantonale nidvaldese. Su richiesta del governo dell'Obvaldo in occasione dei 500 anni dalla nascita dell'allora ancora solamente "beato" Nicolao della Flüe, Durrer pubblicò tra il 1917 e il 1921 una scrupolosa raccolta delle fonti. Nel 1987 il padre benedettino Rupert Amschwand di Sarnen aggiornò la vasta raccolta di Durrer con alcuni documenti scoperti nel frattempo[19].

Sappiamo che Nicolao era un mistico, un nostalgico di Dio e che aveva avuto delle visioni sin da bambino. Anzi, lui stesso racconta che la sua prima visione risale addirittura a quando ancora si trovava nel grembo materno. Lo testimonia Heimo Amgrund[20], il suo confessore, quel prete che durante la fatidica notte del 21 dicembre 1481 si era precipitato da Stans fino all'eremo per chiedere consiglio a Bruder Klaus al fine di evitare la spaccatura della Svizzera. I delegati degli otto Cantoni e quelli di Soletta e Friborgo si erano radunati per concludere finalmente le lunghe e frustranti trattative per la ripartizione del bottino delle guerre borgognone e l'ammissione delle due città nella Confederazione. Sappiamo che alla fine della guerra, nel 1477, Bruder Klaus aveva incontrato nell'eremo i delegati di diverse autorità politiche per farsi consigliare o per influire sugli altri, e che dunque aveva contribuito attivamente alla stesura delle varie bozze dell'accordo[21]. Nella notte del 21 dicembre 1481 le trattative, che dovevano essere quelle definitive, fallirono contro ogni previsione, e la frustrazione fu grande[22]. Il messaggio che l'eremita lasciò al prete da comunicare ad alcuni dei delegati, non tutti[23], era da tenere segreto. E così fu. Non si sa dunque che cosa l'eremita avesse mandato dire ai delegati. Fatto sta che un'ora dopo il suo messaggio la pace fu fatta, il compromesso sotto il nome di *convenzione di Stans* sigillato, e con esso stabilita la fama definitiva di Bruder Klaus come salvatore della patria. Anche se gli storici moderni dubitano che la Svizzera rischiasse la fine della Confederazione, il sentore di allora la dava per certa. Il giovane notaio Diepold Schilling, che era presente alla Dieta assieme a suo padre, anch'egli notaio, raccontò nella sua Cronaca del 1513 che il parroco era tornato da Bruder Klaus tutto sudato e piangente perché convinto che si stava per scatenare una guerra, talmente teso era il clima tra le parti. Dopo la conclusione del felice compromesso pare che in Svizzera

18 Cfr. GRÖBLI, *Sehnsucht*, 34 s.

19 Cfr. *ibid.*, 14 s.

20 Cfr. *ibid.*, 235.

21 Cfr. *Stans, convenzione di*, in *Dizionario storico della Svizzera*, in http://www.hls-dhs-dss.ch/i/home.

22 Cfr. W. T. HUBER, *Die Luzerner Chronik von Diepold Schilling*, in Quelle 208, in www.nvf.ch.

23 Cfr. E. WALDER, *Das Stanser Vorkommnis. Ein Kapitel eidgenössischer Geschichte* (Historischer Verein Nidwalden), Stans 1994.

fossero suonate tutte le campane per annunciare la buona notizia, come testimoniano alcuni messaggi diplomatici scritti da diverse autorità cantonali[24].

3. Le contraddizioni inevitabili

Da sempre Nicolao aveva avuto l'impressione diffusa di essere stato scelto da Dio. Amava pregare già da piccolo, cercava la solitudine, digiunava ben oltre le usanze e le regole imposte dalla Chiesa. Eppure andò in guerra e generò dieci figli. Ci si chiede se non sia una contraddizione. Ma i tempi di allora e le condizioni di vita contadina sulle Alpi non gli permettevano un altro progetto di vita se non quello di tutti. In guerra si andava perché bisognava difendere la famiglia, la comunità, il paese. Non andarci sarebbe stato considerato un atto imperdonabile di codardia, per lo meno in campagna. Difendere la comunità civile significava custodire l'ordine, e l'ordine veniva da Dio. Per questo, l'ubbidienza era sempre un concetto molto caro a Nicolao. La considerava «il più grande onore esistente in cielo e in terra», come aveva dettato nella sua lettera ai Bernesi nel 1482[25]. Lo stesso vale probabilmente per la vita di famiglia. Prese moglie all'età di trent'anni circa, dunque molto tardi per i suoi tempi. Lei, Dorothea, aveva la metà dei suoi anni. Probabilmente Dorothea lo amava, perché quando Nicolao, dopo essersi consultato con il suo confessore, le chiese di lasciarlo andare, lei inizialmente rifiutò. L'ultimo figlio non c'era ancora. Sarebbe nato quattro mesi prima della definitiva partenza del padre nel 1467, dopo il tanto atteso e grande «sì» di sua moglie. Per il resto della vita Bruder Klaus le sarà profondamente grato per questo permesso di poter andare via da casa per sempre, senza meta concreta, senza poter dire ai suoi dove intendeva andare. Anche se una decina di giorni dopo la partenza sarebbe tornato a casa, al momento del distacco nessuno poteva immaginarsi che il padre sarebbe tornato per vivere poi a sette minuti di distanza da casa in una casetta nel bosco. L'addio era inteso come definitivo.

Invece tornò. Il processo decisionale di tornare a casa fu del tutto singolare per Nicolao: dapprima, un uomo in carne ed ossa lo mette in crisi. Poi Dio gli fa capire che la crisi era giustificata, e Nicolao cede. Durante il suo esodo verso l'estero, un semplice contadino di Liestal si mostrò scettico del fatto che Nicolao andasse in Francia. Una generazione prima la Svizzera aveva vissuto una terribile guerra fratricida, la Vecchia guerra di Zurigo (1440-1446), che si era scatenata tra Zurigo e Svitto per la supremazia sul territorio del Toggenburgo. Zurigo si era vista sempre più isolata dagli altri Cantoni e ad un certo punto si macchiò del terribile tradimento di allearsi con il

24 Cfr. Gröbli, *Sehnsucht*, 307 s., con riferimento a Durrer, 162 s.

25 Nigg, *Zeitgenossen*, 69.

nemico storico degli Svizzeri, gli Asburgo. Nicolao von Flüe era molto probabilmente presente all'assedio di Zurigo con altri 18 mila Confederati quando gli Asburgo per disperazione chiesero l'aiuto al re di Francia. La Francia si avvicinò dunque con un esercito di oltre 25 mila uomini e sul prato del St. Jakob fuori le mura di Basilea si scontrò contro un gruppetto di 1.500 Svizzeri. Vinse nettamente, ma subì così gravi perdite che si ritirò immediatamente e non procedette per venire in aiuto alla città di Zurigo. Secondo il contadino basilese questa frustrazione dei francesi poteva risultare fatale ad un povero pellegrino ed eremita *in spe* come l'Obvaldese errante appena convertitosi in Bruder Klaus. E Nicolao prese sul serio la pragmatica saggezza del contadino. Si coricò durante la notte su un prato vicino e nella preghiera ebbe una visione: una fortissima luce dal cielo lo trafisse e gli causò grande dolore. Due ne furono le conseguenze: una, che capì che doveva tornare nelle sue terre, e due, che da quel momento non sentì più né fame né sete. Il vicino di casa dei von Flüe, Erni Anderhalden, testimoniò più tardi nel registro parrocchiale che il suo caro amico Bruder Klaus sosteneva che Dio gli aveva concesso tre grandi grazie nella vita: la prima, che la moglie gli aveva permesso di andarsene, la seconda, che non sentiva mai la nostalgia di ritornare alla vita anteriore, e la terza che poteva vivere senza cibo né bevande corporali[26].

È impressionante constatare che Nicolao si confrontava sempre, soprattutto con la Chiesa. Non scappò da casa convinto di essere prescelto: prima chiese. Chiese al parroco e questi gli spiegò che senza il consenso della moglie non era assolutamente possibile andarsene. E al ritorno da Liestal, dopo undici giorni senza cibo, fece chiamare il suo confessore e gli chiese se era lecito non mangiare né bere. Voleva evitare di cadere nella trappola del diavolo. Il prete lo conosceva bene. Sapeva del suo misticismo. Ma lo toccò e constatò che era solo pelle ed ossa, ma di animo buono. Allora gli disse che, se riusciva a digiunare senza morire, poteva proseguire[27].

4. «Parla tu prima»

Conosciamo 13 visioni che Nicolao aveva raccontato ad amici, a famigliari o ai suoi confessori Oswald Isner e Heimo Amgrund, che le misero a verbale dopo la sua morte. Alcune visioni (ma non tutte) si lasciano collocare nel tempo, alcune avvennero prima che diventasse eremita, altre dopo. Il cardinale Charles Journet le classificò

26 Cfr. Meier, *Ich, Bruder Klaus von Flüe*, 240.

27 Cfr. W. T. Huber, Quelle 053, in www.nvf.ch, testimonianza di Padre Oswald Isner nel registro parrocchiale, Sachseln 1488.

nel modo seguente[28]: le cinque visioni minori o preparatorie (le visioni pre-natali della stella e della roccia, che Nicolao intende come vocazione a brillare e a rimanere fermo nella fede; la visione da neonato dove riconosce l'olio santo e le persone attorno al fonte battesimale; la torre nel bosco quando ha 16 anni, che gli indica dove erigere l'eremo, anche se al momento non ne comprende il significato; le quattro luci dal cielo quando, tornato da Liestal, sta cercando la sua dimora definitiva); le tre visioni dell'invito di Dio (quando prega sull'alpe e sente la voce della nuvola rimproverargli che non si abbandona totalmente alla volontà di Dio, la visione del giglio che in un momento di contemplazione sul pascolo gli cresce dalla bocca verso il cielo e in un attimo di distrazione viene mangiato dal suo cavallo, e la visione dei tre uomini che gli promettono che a settant'anni morirà e avrà la vita eterna, ma che prima dovrà portare la croce); la visione di Liestal (inizio del digiuno totale); la visione dello spavento (quando vede il volto di Dio avvolto in una luce talmente forte che si spaventa, cade per terra e il suo cuore si spezza); le tre grandi visioni di Dio fattosi uomo che ringrazia Nicolao per l'aiuto a portare le sue sofferenze e che gli dimostra quanto gli uomini sbagliano rincorrendo i propri interessi o peccati invece di saziarsi delle grazie di Dio.

Nei suoi messaggi scritti Nicolao usa un linguaggio molto semplice e diretto, che contrasta con le lunghe formule diplomatiche del tempo. Era un uomo che conversava volentieri con le persone, ma che preferiva ascoltare più che parlare. Nel 1488, un anno dopo la sua morte, venne stampata sia ad Augsburg che a Norimberga la prima biografia di Bruder Klaus. L'autore è ignoto. Si tratta di quel «pellegrino onesto»[29] che aveva ricopiato la ruota a sei spighe. Da lui veniamo a sapere che durante le conversazioni Nicolao avrebbe spesso detto: «Parla tu prima». Un altro pellegrino, l'illustre politico tedesco Hans von Waldheim, raccontò nel suo diario di viaggio di una visita al Ranft e di come Bruder Klaus lo accolse molto gentilmente. Prima di rivolgergli la parola dopo la santa Messa aprì la finestrella interna della sua cella che dava sull'interno della chiesa adiacente e salutò i fedeli con le parole: «Che Dio vi conceda una bella giornata benedetta, cari amici e caro popolo»[30].

Molti sostengono che la moglie di Bruder Klaus, Dorothee Wyss, dovrebbe essere canonizzata dalla Chiesa visto che senza il suo «sì» il padre di famiglia e contadino Nicolao della Flüe non sarebbe potuto diventare Bruder Klaus. Ma purtroppo si sa poco di lei. Lo scorso 12 settembre 2017 a Sarnen fu presentata al pubblico una novità, o meglio una riscoperta, ossia un documento già menzionato da Robert Durrer nel 1917: la più antica fonte storica che ci permette di collocare l'anno della morte di

---

28 Cfr. JOURNET, 129 ss.

29 «Ehrsamer Pilger», *Pilgertraktat*, anonimo (ca. 1488) Augsburg e Nürnberg, in HUBER, Quelle 048, in www.nvf.ch.

30 GRÖBLI, *Sehnsucht*, 146: «Gott gebe Euch einen guten seligen Morgen, Ihr lieben Freunde und Ihr liebes Volk».

Dorothea nel 1494, all'età di circa 63 anni dunque[31]. Si tratta di una nota nel registro dell'abbazia di Engelberg che attesta la donazione di soldi da parte della figlia Verena von Flüe sposata Onofrius per una messa annuale in suffragio dei suoi genitori «Bruder Klaus e sua moglie Dorothea». Finora le fonti storiche cessavano di menzionarla immediatamente dopo la morte del marito.

Papa Giovanni Paolo II, in occasione della sua visita pastorale in Svizzera nel 1984, parlò di Dorothea come di una donna «venerabile». Nel 1993 il nunzio apostolico Karl-Josef Rauber con l'appoggio del presidente della conferenza episcopale svizzera Pierre Mamie propose di preparare una documentazione in tale senso. Il mandato fu conferito a Werner T. Huber che preparò una raccolta dei testi storici riguardanti Dorothee Wyss e delle fonti che testimoniano la sua venerazione popolare[32]. Fino ad oggi il Vaticano non ha ancora dato risposta ufficiale, ma durante l'anno giubilare 2017 la figura di Dorothee Wyss ha riscontrato ampio interesse in tutta la Svizzera e si fa strada il desiderio di poter venerare i due coniugi come coppia santa.

Se dunque si rivolge lo sguardo alla vita di questo nostro mistico delle Alpi, Bruder Klaus, si scopre un personaggio molto umile, pieno di domande, estremamente sensibile pur essendo molto pragmatico, e tanto gentile e paziente. Era davvero molto svizzero: non imponeva ricette ma aiutava le persone e le comunità a trovare loro stesse le soluzioni di convivenza pacifica. Certo, ammoniva, metteva in guardia dall'egoismo e dall'avidità riconducendo le persone alle virtù cristiane, ma il quadro che rimane è soprattutto quello di un uomo con lo sguardo profondo e tenero, che suscita la voglia di stare con lui come se fosse ancora vivo.

31 *Älteste Erwähnung von Dorothee Wyss wird erstmals der Öffentlichkeit präsentiert*, in www.mehr-ranft.ch.

32 W. T. Huber, *Dorothea, die Ehefrau des hl. Hiklaus von Flüe*, Freiburg (Schweiz) 1994, 15-17.

Riassunto

Il patrono della Svizzera san Nicolao della Flüe detto Bruder Klaus (1417-1487) è un personaggio molto controverso e forse sempre meno compreso, soprattutto per il fatto che all'età di 50 anni lasciò la moglie Dorothea e dieci figli facendosi eremita. Grazie alle ultime ricerche storiche, condotte da autori contemporanei, conosciamo sempre più dettagli della sua vita e del suo contesto storico e sociale. Possiamo correggere alcune leggende createsi nei secoli e smascherare alcune strumentalizzazioni. Ma le ultime ricerche dimostrano con chiarezza come il mistico obvaldese vissuto appena prima della riforma protestante godesse tra i suoi contemporanei di una potente autorevolezza morale, religiosa e politica.

Abstract

Saint Nicholas of Flüe, patron Saint of Switzerland, called "Brother Klaus" (1417-1487), is a very controversial personality. Often there is no comprehension especially for the fact that at the age 50 he left his wife Dorothea and his ten children to become a hermit. Thanks to the most recent historical researches, we know more details of his life, but also of the historical and social context. We can correct some legends that came into being in the course of the centuries. The most recent researches show clearly that the people of his age esteemed very much the mystic from Obwalden, who lived before the Protestant reformation, as an authority in ethics, religion and politics.

L'800° anniversario della morte del beato Manfredo Settala (27 gennaio 1217)

RTLu XXII (3/2017) 655-669

Manfredo Settala, una solitudine trasfigurante

Michele di Monte*

«Che aspetteremo ancora?
Che qualcuno dall'alto dei cieli ci canti un canto celeste?
Ma in cielo tutto vive dello Spirito Santo e sulla terra il Signore ci dona lo stesso Spirito Santo.
Nelle Chiese, le liturgie sono compiute dallo Spirito Santo; nei deserti, sulle montagne, nelle caverne e dovunque, gli asceti di Cristo vivono nello Spirito Santo; e se li guardiamo, saremo liberi da ogni oscurità e la vita eterna sarà nelle nostre anime già quaggiù»[1]
[san Silvano del Monte Athos]

L'unico fine a cui tende la santa Chiesa è la Gerusalemme celeste[2]. Ogni membro del corpo ecclesiale è costituito per confluire a questo fine, «Vi è però una forma di vita che non solo vi ci conduce, ma che la anticipa. La vita eremitica, liberando gli uomini dalle preoccupazioni che spesso allontanano dal cielo, li rende simili agli angeli e ad essi li unisce»[3].

Quando il rumore delle parole degli uomini si fa assordante e l'ascolto della Parola di Dio diventa difficile in un mondo affannato nella costruzione delle tante, troppe, torri di Babele, il Signore suscita sempre qualcuno, uomo o donna, che riprenda la via del deserto: «Ecco, l'attirerò a me, la condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore»[4]. Il Signore attira nel deserto per rinnovare una storia d'amore, per rinverdire la risposta della Chiesa sua sposa, sempre tentata di cedere alle tiepidezze, alla sonnolenza, alla dimenticanza dell'oblio e al tradimento.

---

* Michele Di Monte è nato nel 1978 e dal 2004 è sacerdote della Chiesa Ambrosiana. Nel 2014 ha ricevuto l'abito e la benedizione come eremita diocesano. Risiede a Lornico nel piccolo Eremo degli Angeli, in Val Muggiasca (Lecco), conducendo un'esistenza di preghiera, penitenza e lavoro. E-mail: michele.dimonte@libero.it.

1 Archimandrita Sofronio, *Silvano del Monte Athos*, Torino 1978, 320.

2 Cfr. Ap 21,1-22,15.

3 Cfr. Beato Paolo Giustiniani, F A 3, trad. it. in J. Leclercq, *Il richiamo dell'eremo*, Praglia 2005, 25.

4 Os 2,16.

«È difficile vedere Cristo in mezzo alla folla – scriveva sant'Agostino –, ci è necessaria la solitudine. Nella solitudine, infatti, se l'anima è attenta, Dio si lascia vedere. La folla è chiassosa; per vedere Dio ti è necessario il silenzio»[5]. Imparare ad abitare la solitudine – la solitudine cristiana s'intende! – significa imparare ad abitare lo spazio delle relazioni con Dio e con gli altri, acquisire un cuore ospitale che sappia ascoltare l'Altro e gli altri, i fratelli. Il deserto e la solitudine si scoprono, così, correlativi alla comunione, e la comunione diviene il frutto più squisito della solitudine.

E tuttavia il deserto, che pure appartiene alla storia e alla vocazione della Chiesa, non è amato[6]. Fedele al comando di Cristo, di tanto in tanto, la Chiesa si ritira in disparte, si raccoglie per ascoltarne la Parola e trovare riposo, ma subito fugge, preferendo l'affannoso affaccendarsi di Marta al tranquillo ascolto di Maria. Trascinata dal turbinio delle cose materiali, preferisce rincorrere chimere passeggere e accarezzare poteri terreni. Ecco perché Dio non ha mai fatto mancare alla sua Chiesa, in ogni epoca, almeno qualche abitante del deserto. Perché gli sia di monito, di richiamo a quell'unica *cosa* essenziale che non le sarà tolta con il venir meno della scena di questo mondo: Cristo crocifisso e risorto, Primo, Ultimo e Definitivo.

L'eremita dimora nel deserto non come in un rifugio, in un'oasi felice dalla quale tenere lontano le miserie terrene, anche perché il mondo – chiunque ha mai fatto un po' di silenzio lo sa bene – ce lo si porta con sé, dentro. Il deserto è per lui crogiuolo, luogo di prova, fornace ardente che per grazia è costantemente trasformato in quel giardino dell'intimità di cui parlano Osea o il Cantico dei Cantici, in quella fornace di Babilonia in cui i tre fanciulli passeggiano con l'angelo e cantano la lode cosmica[7], in quel giardino della resurrezione nel quale Colui che era stato cercato con lacrime d'amore appare a Maria Maddalena e la chiama per nome[8].

Come nel IV secolo, in una Chiesa appena uscita dalla stagione del martirio e subito scesa a patti con i poteri di questo mondo il Signore aveva chiamato nel deserto uomini e donne che vivessero soltanto della sua Parola e testimoniassero con la loro vita la prossimità del suo ritorno, così fu anche agli inizi del secondo millennio[9].

---

5 Sant'Agostino, *Commento al Vangelo di san Giovanni*, vol. I, Roma 1965, 271-272.

6 L'amore e la stima per la vita eremitica – che pure hanno accompagnato la Chiesa latina nei suoi primi tredici secoli di vita –, a partire dal XVI-XVII secolo e poi con la rivoluzione francese e l'illuminismo, saranno progressivamente mutati in diffidenza, disprezzo e oblio. È emblematico che dal rinascimento in poi la Chiesa vedrà comparire soprattutto forme di vita consacrata legate alla vita apostolica. È molto significativo rilevare come nel *Codex iuris canonici* del 1917 la vita eremitica non era più né riconosciuta né ritenuta una forma di vita consacrata.

7 Dn 3,20-90.

8 Gv 20,16.

9 Già a partire dal X secolo, di fronte alla decadenza della Chiesa e alla rilassatezza della vita delle grandi abbazie, si assiste ad un rifiorire della vita eremitica (san Romualdo a Camaldoli, san Giovanni Gualberto a Vallombrosa, san Bruno alla Certosa, ecc.). Cfr. *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII, Atti della seconda settimana internazionale di studio*, *Mendola, 30 agosto-6 settembre 1962*, Milano 1965;

Manfredo Settala, nato a cavallo tra la prima e la seconda metà del XII secolo, nel cuore della fase del grande slancio dell'Occidente medievale – in una regione che ne è al tempo stesso soggetto attivo e oggetto profondamente segnato: la Lombardia –, come tanti altri nella sua epoca, rispose alla chiamata di Dio verso il deserto.

Figlio legittimo della città, figlio di un feudo addossato alla grande e già allora caotica Milano, studente della scuola cattedrale e ordinato prete nel cuore dell'urbe, sceglierà tuttavia di prendere le distanze dalla città, in un sempre maggior allontanamento che lo porterà ad abitare la solitudine estrema di un monte ai confini della diocesi Ambrosiana. Emulo del grande Antonio, ripercorrerà le tappe di un progressivo allontanamento dal centro abitato verso il deserto delle cose e degli uomini, per giungere, infine, alla scoperta di un eremo interiore, solo spazio creativo di dialogo con l'Eterno.

Ben si adattano al nostro beato le parole che il grande vescovo di Alessandria, sant'Atanasio, rivolse all'amico sant'Antonio: «Uomini come lui, anche se operano nel nascondimento, anche se si sforzano di rimanere nell'ombra, il Signore li mostra a tutti come una lucerna, affinché chi li ascolta sappia quanto possano i comandamenti, e sappia governarsi, e desideri percorrere la strada della virtù spirituale»[10].

1. Alcuni cenni biografici

Accade spesso che il lettore moderno, trovandosi di fronte alle *Vite* dei santi dell'antichità provi un certo imbarazzo e persino qualche fastidio. Queste opere sono spesso scevre da quei particolari biografici e da quella pretesa di scientificità che l'uomo di oggi è desideroso riscontrare.

Occorre tuttavia ricordare che alle volte queste *Vite* sono state scritte senza alcuna pretesa di veridicità storica, poiché il loro scopo non è quello di tratteggiare una biografia del personaggio in questione. Potremmo paragonarle alle icone dei santi del primo millennio, e ancora in uso nelle Chiese ortodosse, che non si preoccupano per nulla della somiglianza fisionomica, caratteristica invece dei ritratti, quanto di evocare Dio come l'Archetipo, a immagine e somiglianza del quale è stato creato ogni uomo.

Ricerche sugli eremiti milanesi nel medioevo, in *Ricerche storiche sulla Chiesa ambrosiana*, vol. I, Milano 1970, 89-119; M. Tagliabue, *Eremitismo*, in *Dizionario della Chiesa Ambrosiana*, vol. II, Milano 1988, 1127-1129; Michele Di Monte, *La via della solitudine. Manfredo Settala sacerdote ed eremita*, Verona 2016, 152-179.

10 Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio* (Antica versione anonima latina), a cura di G. Garrite, trad. it. di P. Citati – S. Lilla, Milano 1974, cap. 93.

Come l'icona è Parola di Dio che si contempla nel colore[11], così la vita di un santo è Parola di Dio che si contempla nella carne[12].

Purtroppo, per quanto riguarda la vita del beato Manfredo, non possediamo fonti scritte antiche. Gli unici documenti che ci sono pervenuti, e sui quali ci si può basare nella ricostruzione biografica, risalgono all'epoca rinascimentale e post-rinascimentale e nessuna si può definire una vera e propria biografia o agiografia[13].

Sconosciuta e ricavabile soprattutto in maniera approssimativa e per via induttiva, la data di nascita si potrebbe verosimilmente collocare a cavallo tra la prima e la seconda metà del XII secolo[14].

Le fonti identificano Manfredo come membro della nobile famiglia dei conti Settala di Milano, proprietaria di un grosso feudo a sud della città e molto attiva nella vita civile e religiosa del XII-XIII secolo. Ci basti qui ricordare che i Conti Settala ebbero un ruolo di primordine sia nel movimento della Lega Lombarda sia nella guida della Chiesa ambrosiana, potendo esprimere un proprio candidato alla sede arcivescovile nella persona di Errico Settala (1213-1230)[15].

Pur potendo ricostruire il quadro storico dell'epoca in cui visse Manfredo, non ci è tuttavia possibile accertare in alcun modo che tipo di bambino e adolescente egli sia stato, né siamo in possesso di notizie sicure sull'intero periodo della sua vita precedente alla partenza per l'eremo sul monte San Giorgio. È tuttavia impossibile non considerare quanto la figura e l'insegnamento di grandi uomini della sua epoca, come il grande arcivescovo san Galdino (in carica dal 1166 al 18 aprile 1176 e dal quale, con ogni probabilità, fu ordinato sacerdote), abbiano influito sulla formazione e l'educazione del giovane.

Alcune fonti rinascimentali e popolari narrano di un periodo della vita del beato, precedente a quello eremitico, come parroco di quattro villaggi dell'alta Valceresio: Cuasso al Monte, Cuasso al Piano, Brusimpiano e Porto Ceresio[16].

---

11 Cfr. E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore. Tre studi sull'icona russa*, Milano 1988.

12 Si inserisce in questa linea l'antico uso della liturgia ambrosiana, presente già a partire dal V sec., di proclamare durante le sante Messe delle feste dei santi, in luogo della *lectio profetica*, cioè della lettura dell'Antico Testamento, una lettura agiografica. Cfr. C. Magnoli, *Leggendario*, in *Dizionario di liturgia ambrosiana*, a cura di M. Navoni, Milano 1996.

13 Per l'elenco delle fonti si veda D. Sesti, *Il culto pubblico al beato Manfredo Settala venerato nella chiesa Plebana di Riva San Vitale*, Mendrisio 1917, 36-51.

14 Cfr. Michele Di Monte, *La via della solitudine. Manfredo Settala sacerdote ed eremita*, Verona 2016, 168-174.

15 Cfr. E. Angeleri, *Pieve di Settala*, in *Dizionario della Chiesa Ambrosiana*, vol. V, Milano 1988, 3361-3364; M. P. Alberzoni, *Enrico Settala*, in *Dizionario della Chiesa Ambrosiana*, vol. II, Milano 1988, 1108-1111; A. Majo, *Storia della Chiesa ambrosiana. Dalle origini ai giorni nostri*, Milano 1995, 206-217.

16 In realtà solo due fonti su quindici parlano di un ministero in cura d'anime del beato Manfredo. Il padre L. Tatti, in *Gli annali sacri della città di Como*, Libro VII della Decade Seconda, Como 1683, lo dà

Al di là del problema delle date, sempre rilevante, si pone qui la questione del perché Manfredo, membro di una delle famiglie più importanti e in vista del suo tempo, fu inviato a svolgere il ministero di parroco in un luogo così sperduto e ai confini della diocesi. Si trattò di semplici motivi pastorali? Fu forse un esilio? O ci sono altre spiegazioni plausibili?

A quel tempo la Valceresio – che secondo alcuni prenderebbe il nome dal latino *Valle dei ciliegi* –, comprendeva i paesi di: Arcisate, Induno, Besano, Porto Ceresio, Clivio, Viggiù, Saltrio, Brusimpiano, Cuasso, Bisuschio, Ligurno con Cazzone e Brenno, tutti sotto l'autorità spirituale dell'antichissima Pieve di San Vittore in Arcisate[17]. Il fatto che i suddetti paesi fossero iscritti nel territorio della Pieve di Arcisate e che non ci sia nessuna notizia circa la costituzione di Cuasso, Porto e Brusimpiano come parrocchie nell'epoca da noi presa in considerazione, ci fa pensare ad una retro-proiezione storica del nostro biografo.

Tuttavia non sarei così frettoloso nel liquidare la questione. È probabile che Manfredo sia sì passato dal territorio di Cuasso, ma non per svolgervi l'incarico di parroco.

Il territorio in questione faceva parte del più ampio Contado del Seprio, che si estendeva dal Canton Ticino alle porte di Milano, nella zona compresa tra il Ticino e il Seveso. Insieme alle città di Como, Lodi, Cremona e Piacenza, era soggetto al dominio della città ambrosiana. Per comprendere quanto questi territori mal tollerassero una tale dipendenza forzata, basti qui ricordare che fu sopratutto grazie all'aiuto di questi Contadi, ed in particolare del Seprio, se, nel 1157/58 dopo due mesi di assedio, l'imperatore riuscì a prendere Milano.

Nel 1160, in seguito alla scomunica fulminata da Alessandro III nei confronti dell'antipapa Vittore IV e di Federico I, l'arcivescovo Oberto da Pirovano guidò la città alla ripresa dei Contadi che l'imperatore aveva affrancato dal proprio dominio, riportando due fragili vittorie a Montorfano e Angera[18]. Sopraffatte dall'esercito im-

---

come «Curato nella Terra di Cuazzo»; il Manoscritto Triulzio *De Ecclesia Mediolanensi*, Milano 1762, come parroco di Cuasso al Monte.

17 La vicina Valganna, infatti, ancora oggi divisa dal territorio ecclesiastico di Arcisate e annessa al decanato di Varese, si era staccata alla fine dell'XI secolo quando, con decreto del 2 novembre 1095, l'arcivescovo Arnolfo III concesse al monastero di San Gemolo in Ganna l'autonomia dalla Pieve di Arcisate e dal suo prevosto mons. Adamo, e il pieno potere sulle terre dell'intera Valganna. Cfr. R. COMOLLI – L. ZANZI, *Tracce di storia dell'abbazia di San Gemolo in Valganna*, Gavirate 1999.

18 Così riporta il Giulini: «I nostri, avendo già scorsa la Martesana vollero tentare qualche cosa anche nel Contato del Seprio. Già avevano de' militi e de fanti in Mozzate; altri ne posero in Crenna, ed in Appiano. […] Di poi l'arcivescovo stesso entrò in Varese con cento militi, i quali occuparono Arcisate, Induno e Biandrono, e stabilirono colà i loro quartieri d'inverno, con molto danno dei Sepriesi», in G. GIULINI, *Memorie spettanti alla storia, al governo e alla descrizione della città e campagna di Milano nei secoli bassi*, vol. III, Milano 1854, 569. Riguardo al patteggiamento della pieve di Arcisate nei confronti dell'imperatore, si veda L. BRAMBILLA, *Varese e il suo circondario*, vol. II, Varese 1872, 137. È proprio nella circostanza di questa campagna militare che il presule ambrosiano consacrò solennemente la chiesa dell'abbazia di San Gemolo in Valganna che, a differenza del territorio circostante, gli era rimasta fedele.

periale le milizie comunali si videro costrette a retrocedere e rifugiarsi a Milano dove, dopo un assedio di sette mesi, la città fu presa. In quella triste circostanza ai Contadi ribelli fu data la gioia di devastare a picconate una porzione della città ciascuno: i lodigiani Porta Orientale, i cremonesi Porta Romana, i pavesi Porta Ticinese, i novaresi Porta Vercellina, i comaschi Porta Comasina, e i contadi del Seprio e della Martesana Porta Nuova[19].

Le successive relazioni della Chiesa ambrosiana con il Contado del Seprio seguirono le alterne vicende politiche di quegli anni, facendosi distese durante la fragile pace con l'imperatore, ratificata con il concilio Lateranense III (1179), per inasprirsi nuovamente sotto l'episcopato/pontificato di Uberto Crivelli (Urbano III, 1185-1187), acerrimo nemico dell'imperatore.

Possiamo dunque supporre che fu proprio durante l'episcopato del Crivelli che Manfredo fu inviato nella Valceresio, con il compito di vigilare sui nobili, sul clero e sulla popolazione seprese, che già più volte si era rivelata traditrice. Avere un membro dell'alta aristocrazia milanese, che come lui aveva sofferto le incursioni e la prepotenza dell'imperatore, quale mediatore e rappresentante in quelle regioni di confine, poteva essere un'abile strategia politica.

Impossibile dire con certezza anche l'anno in cui il Settala si ritirò sul monte San Giorgio, ma va certamente identificato prima del 1207, anno in cui, stando ai documenti, un gruppo di Olgiatesi si recò in pellegrinaggio dal santo eremita per implorarlo di liberarli della peste che li affliggeva. In quella circostanza il beato avrebbe invitato i pellegrini a recarsi a Monza, indicando con precisione il luogo e il posto in cui avrebbero trovato il corpo di san Gerardo, morto da qualche giorno. Arrivati nel tal posto avrebbero dovuto scavare «sotto certi sassi, nei pressi di un grosso albero di sambuco», dove avrebbero trovato il corpo del santo avvolto in un mantello, e dargli una degna sepoltura. Solo così – disse loro il santo eremita – Dio li avrebbe liberati dalla peste che li angosciava[20].

2. Trasfigurazione pasquale, anticipo della resurrezione

«Un'anima ricolma di Spirito santo la si riconosce da segni infallibili, cioè dai miracoli e dall'umiltà. Se questi due segni si trovano armoniosamente congiunti in una persona, non c'è dubbio che testimoniano la presenza dello Spirito santo in essa»[21]. Queste parole del santo vescovo Gregorio Magno c'introducono ora a porre l'attenzione su un aspetto della vita del santo eremita piuttosto delicato: i miracoli.

---

19 A. Bosisio, *Storia di Milano*, Milano 1978, 102.

20 Cfr. M. Mascetti, *San Gerardo. Rivisitazione storica*, Olgiate Comasco 2007, 161-180.

21 San Gregorio Magno, *Dialoghi*, I, I, 6.

Vorrei soffermarmi qui su due prodigi in particolare: uno sonoro e uno visivo.

Tutte le fonti concordano nel narrare che alla morte del santo le campane dei paesi vicini cominciarono a suonare in modo miracoloso, spingendo i fedeli a salire in massa sulla cima del monte San Giorgio: «Venendo a morte le campane suonarono da se stesse, senza essere toccate da niuno, né mai cessarono finché non fu trovato il santo di Dio»[22]. Una tale teofania sonora è volta a richiamare l'attenzione dei fedeli a ciò che stava accadendo nella piccola cella in cima al monte San Giorgio: il santo eremita stava celebrando la sua Pasqua definitiva e veniva accolto in cielo da Colui che aveva servito e amato per tutta la vita.

Gli scritti dei santi padri sono pieni di testimonianze analoghe. Il già citato san Gregorio dedica l'intero libro IV dei *Dialoghi* proprio alla narrazione di tali avvenimenti. Il momento del trapasso di un santo è spesso segnalato e accompagnato da fenomeni luminosi, olfattivi e sonori. Così, ad esempio, è descritta la morte della santa vergine Romola: «Si cominciò a sentire uno scalpiccio, come se stesse entrando una grande folla; la porta della cella si mise a tremare […] e una luminosità sfavillante li avvolse. Dopo la luce sopraggiunse la fragranza di un soavissimo profumo, la cui dolcezza sollevò il loro animo, che era stato gettato in un fosco smarrimento dall'accecante improvviso bagliore. […] Poi, mentre nello spiazzo antistante la porta della cella due cori salmodiavano a cori alterni, quell'anima santa fu sciolta dalle catene e portata in cielo; intanto quanto più i cori salmodianti salivano, tanto più indistinto e fievole si faceva il canto, finché si perse in lontananza. Anche la soavità del profumo, che era stata tanto persistente, svanì»[23].

Esempi simili si possono trovare ancora più indietro nel tempo, tra i Padri del deserto d'Egitto del IV e V secolo. Nella *Vita dei santi Massimo e Domezio*, ad esempio, si racconta di come abba Macario il Grande vide «Il coro dei santi che si disponevano intorno all'anima del beato Domezio, precedendolo tra suoni di cembali, nell'aria, elevandosi sin nell'alto dei cieli»[24].

Il *manoscritto Triulzio* aggiunge un particolare interessante sul trapasso del beato Manfredo: «Il corpo del santo eremita fu trovato in ginocchio, colle mani sollevate, come quello di san Paolo eremita»[25]. In questo modo la vita del santo asceta è messa in stretto contatto e perfetta successione con il primo santo eremita della storia: Paolo di Tebe. Ecco come ci racconta il momento della sua morte san Girolamo:

---

22 Questo, unitamente al miracolo del ritrovamento del corpo di san Gerardo, sono gli unici miracoli citati dalle fonti rinascimentali; cfr. D. Sesti, *Il culto pubblico…*, 37.

23 San Gregorio Magno, *Dialoghi*, IV, XVI, 5.7. Ancora più famoso l'episodio, narrato dallo stesso Gregorio, in cui il santo padre Benedetto da Norcia vide, nel cuore della notte, «L'anima di Germano, vescovo di Capua, portata in cielo dagli angeli dentro una sfera di fuoco», cfr. *Dialoghi*, II, 35, 2-3; lo stesso episodio è ripreso in IV, VIII.

24 *Vite di santi egiziani*, a cura di B. Pirone, Milano 2012, 135.

25 Citato in D. Sessi, *Il culto pubblico…*, 50.

«Allo spuntare del nuovo giorno, quando [ad abba Antonio] rimanevano tre ore di cammino, vide tra le schiere angeliche e i cori dei profeti e degli apostoli, Paolo che ascendeva al cielo rifulgente di un immacolato candore. […] Entrato nella caverna, vide il corpo esamine di Paolo inginocchiato, con il capo eretto e le mani sollevate in preghiera»[26]. Sant'Antonio, che aveva visto l'anima del suo santo amico accolto in cielo tra il canto festoso dei santi e degli angeli, lo ritrova ancora nella posizione dell'orante, così come le parrocchie ai piedi del monte San Giorgio, avvisate dell'ingresso trionfale del loro eremita nella casa del Padre dal suono delle campane, lo ritrovarono in preghiera.

Il secondo miracolo che prendiamo in considerazione perdura fino ai nostri giorni ed è tuttora ben visibile e riscontrabile da chiunque si rechi pellegrino a Riva San Vitale: il corpo incorrotto.

Nella concezione cristiana non vi è dicotomia tra anima e corpo, ma l'uomo tutto intero, anima e corpo (e non solo l'anima), è fatto a immagine di Dio[27]. Scriveva sant'Ireneo: «Per mezzo delle mani del Padre, cioè il Figlio e lo Spirito, l'uomo e non solo una parte dell'uomo è fatto ad immagine di Dio. Ora l'anima e lo spirito possono essere una parte dell'uomo, ma in nessun modo l'uomo: l'uomo perfetto è la mescolanza e l'unione dell'anima, che ha ricevuto il respiro del Padre e si è mescolata alla carne plasmata ad immagine di Dio»[28].

Al momento della trasfigurazione sul monte Tabor i discepoli poterono rendersi conto di questo mistero ineffabile contemplando il corpo di Cristo. Essi, infatti, ebbero nel medesimo tempo un assaggio di ciò che sarà il corpo glorificato dopo la resurrezione dai morti e di ciò che sarebbe stata la nostra natura umana se non ci fosse stato il peccato di Adamo. Il corpo dei santi – di coloro cioè che in questa vita presente sono tornati allo stato di grazia che apparteneva all'uomo prima della caduta –, raggiunge spesso alcuni dei tratti caratteristici dell'incorruttibilità che possedeva Adamo nel giardino dell'Eden e che tutti i giusti possiederanno dopo la risurrezione del corpo.

Normalmente, la relazione che i giusti defunti mantengono con i loro corpi rimane invisibile, ma può capitare, come nel caso del corpo del beato Manfredo Settala e dei santi, che questa appaia anche all'esterno, fenomenologicamente.

Qual è il significato teologico del prodigioso suono delle campane e del corpo che attraversa i secoli rimanendo incorrotto? Vi possiamo cogliere almeno due elementi di importanza fondamentale.

Anzitutto questi segni sottolineano il significato che il corpo umano ha per la teologia cristiana. Essi coinvolgono il corpo del santo e sono percepiti e accolti con occhi e orecchie fisici, di modo che i fedeli possano sapere che, come in Cristo, anche nei

---

26 San Girolamo, *Vita Pauli*, XIV-XV; trad. it. a cura di G. Grandi, *Tre eroi del deserto*, Praglia 2015, 122.

27 Cfr. Gn 1,26.

28 Sant'Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, V, 6, 1.

sui santi «Abita tutta la pienezza della divinità»[29]. E proprio come la gloria di Cristo non è solo interiore, ma fisica e corporale, allo stesso modo è per quella dei santi come il beato Manfredo. Questi prodigi sottolineano la sua avvenuta *divinizzazione*, come la chiamavano i santi padri greci, che non è qualche cosa che riguarda solo l'anima, ma coinvolge anche il corpo, poiché, come diceva san Massimo il Confessore: «Il corpo è deificato insieme con l'anima»[30].

In secondo luogo questi segni hanno una valenza escatologica, rappresentano cioè un anticipo della parusia. La glorificazione del corpo del beato Manfredo, che si manifesta attraverso l'incorruttibilità fisica e i numerosi miracoli che si operano attraverso le sue reliquie, illustra la posizione del cristiano, che è «nel mondo ma non del mondo»[31], che si trova nel punto di intersezione tra il tempo presente ed il tempo futuro e che vive al tempo stesso nell'uno e nell'altro.

Circa il caso del beato Manfredo Settala va ricordato che le campane, considerate come *res sacra*, venivano benedette dal vescovo con un rito che richiamava quello del battesimo: lavaggio con l'acqua lustrale, unzione con il crisma mentre una madrina teneva la mano su di esse, sospensione al di sopra di un turibolo fumigante perché si riempisse di profumi e potesse diffondere con il suono il soave profumo di Cristo, e imposizione di un nome nuovo[32]. Le campane dunque rappresentano l'unione tra cielo e terra. Chiamano a raccolta i fedeli per la preghiera, ma rappresentano la voce e la preghiera delle realtà celesti. Suonano nella Chiesa terrestre, ma preannunciano il gaudio del cielo.

Quando, al momento della morte del beato, cominciarono a suonare le campane a festa non fu solo per richiamare l'attenzione dei fedeli, ma per diffondere, tra le valli e il lago, il giubilo della Chiesa celeste che accoglieva un suo figlio. Cielo e terra si univano nella medesima gioia, come pegno, promessa e manifestazione della gloria del paradiso.

Ecco cosa scriveva san Macario a proposito della glorificazione dei corpi dei santi: «In quel giorno ciascuno sarà glorificato anche nel corpo, nella misura in cui mediante la fede e lo zelo avrà meritato di diventare partecipe dello Spirito Santo. Quei tesori che ora l'anima serba dentro di sé allora saranno svelati e manifestati al di fuori del corpo. […] Poiché è dall'interno che esce la gloria dello Spirito Santo che avvolge e riveste i corpi dei santi; questa gloria era nascosta dentro le anime. Ciò che uno ora ha in sé uscirà allora all'esterno, nel suo corpo»[33].

---

29 Col 2,9.

30 San Massimo il Confessore, *Centurie Gnostiche*, II, 88, trad. it. in *La Filocalia*, vol. IV, Torino 1987, 161.

31 Cfr. Gv 15,18-21; Gv 17,14-16.

32 cfr. G. Mozio Compagnoni, *Campane*, in *Dizionario di liturgia ambrosiana*, Milano 1996, 94-98.

33 San Macario, *Omelie*, V, 8-9, trad. it. in Pseudo-Macario, *Spirito e fuoco. Omelie spirituali*, a cura di L. Cremaschi, Magnano 1995, 119-120.

3. Il culto pubblico al beato Manfredo

Vi è un altro aspetto nella vicenda del beato Manfredo, oltre ai miracoli di cui abbiamo parlato, capace di suscitare grande scalpore nell'uomo moderno: il culto pubblico che lo ha accompagnato fin dal giorno della sua morte. Un culto che appena un centinaio di anni più tardi Beltramo da Brossano, vescovo di Como, volle accrescere e valorizzare, ordinando che il santo corpo dell'eremita fosse posto in una nuova urna e solennemente collocato sopra l'altare della chiesa di Riva San Vitale[34].

Ciò che stupisce non è tanto il fatto che la Chiesa istituzionale abbia riconosciuto il culto di un santo diffusosi prima del suo riconoscimento canonico, quanto la devozione di una intera Chiesa locale per il santo in questione: un eremita. Che la Chiesa si rivolga da sempre ai santi, non stupisce, poiché per essa questi amici di Dio non sono morti, ma continuano a vivere, ed è dunque normale che i fedeli si rivolgano a loro per un aiuto e un conforto. Secondo san Giovanni Damasceno, ad esempio, i santi: «sono ricettacolo del Signore e sua pura dimora»; la loro morte è sonno (*dormizione*), più che morte. Anche nella morte, infatti, essi restano vivi, al cospetto di Dio, poiché attraverso l'intelletto Dio abita nei corpi dei santi, divenuti come «templi vivificati, ricettacoli animati di Dio»[35]. Da qui ne consegue la necessità di venerare le reliquie dei santi come fonti di guarigioni e miracoli: «Il Signore Gesù Cristo ci ha dato le reliquie dei santi come fonti apportatrici di salvezza, che in un modo molto semplice fanno scaturire benefici ed emanano unguenti profumati: e che nessuno sia incredulo! […] Nella legge chiunque toccasse un morto diventava impuro, ma questi non sono morti! Infatti, da quando fu calcolato fra i morti Colui che è vita per se stesso ed è causa della vita, noi non chiamiamo morti coloro che si sono addormentati nella speranza della resurrezione e nella fede in Lui. Infatti un corpo morto come potrebbe operare miracoli? Come attraverso di essi i demoni sono cacciati, i malati sono guariti, i ciechi riacquistano la vista, i lebbrosi sono purificati, le tentazioni e le afflizioni sono disciolte? E come attraverso di essi ogni buon dono discende dal Padre delle luci a coloro che pregano con fede non insistente?»[36].

Ora, dicevamo, ciò che stupisce il fedele dei nostri tempi (il fedele di retta fede, si intende!) non è il fatto che la Chiesa abbia continuato a rivolgersi al beato Manfredo Settala considerandolo vivo e al cospetto dell'Altissimo, quanto piuttosto che il santo

---

34 La pergamena, che porta la data del 28 aprile 1387, è custodita negli archivi parrocchiali di Riva San Vitale. Per il contenuto della pergamena e una ricostruzione dettagliata del culto pubblico del beato Manfredo Settala si veda: D. Sesti, *Il culto pubblico al b. Manfredo Settala, venerato nella chiesa plebana di Riva San Vitale*, Mendrisio 1917.

35 Giovanni Damasceno, *La fede ortodossa* IV, 15.

36 *Ibid*. IV, 16-17.

in questione sia un asceta solitario. L'uomo moderno, infatti, si domanda attonito: che cosa ha da insegnarmi un simile santo? Come posso io che vivo nel XXI secolo, in un mondo caotico e complesso, seguire l'esempio di un eremita?

Questo pensiero, purtroppo, è frutto di un modo errato di intendere la santità nella Chiesa di oggi.

Scrive p. Adalberto Piovano: «Semplificando si potrebbe dire che l'Occidente ha favorito un modello di santità orizzontale, nella linea dell'*exemplum*. Nell'Oriente ortodosso l'approccio alla santità segue piuttosto un movimento verticale, attraverso uno sguardo contemplativo. Essenzialmente nel santo si coglie la gratuità della rivelazione della santità stessa di Dio, che si incarna nella storia dell'uomo. E anche se nelle varie epoche si sono formate particolari tipologie di santità, tuttavia queste non rimangono chiuse o legate a singole categorie di fedeli (quasi modelli funzionali a una particolare scelta di vita cristiana), ma sono aperte e orientative per ogni fedele. Così, ad esempio, la santità monastica, la forma più diffusa nell'ortodossia, non è rimasta "appannaggio" dei monaci, ma è stata percepita ecclesiasticamente come l'espressione più completa, accanto al martirio, di un cristianesimo radicale, autenticamente vissuto»[37].

Nella Chiesa moderna il santo è diventato come una sorta di cartellone pubblicitario o un programma politico, con il risultato di una categorizzazione della santità: buona per alcuni e inutile per altri. Estremizzando – ma neanche poi tanto –, si osserva lo strano fenomeno per cui una casalinga non saprà cosa farsene dell'esempio del Grande eremita sant'Antonio o del nostro beato Manfredo, così come per un eremita o un missionario, Gianna Beretta Molla appare un modello tutt'altro che semplice da seguire e imitare.

Negli ultimi decenni l'Occidente ha offerto una tipologia di santità funzionale alle mode e alle idee "politiche" e "religiose" del momento, passando dalle eroine della difesa della vita a tutti i costi ai campioni del servizio alle periferie del mondo.

Al contrario nella Chiesa antica – come tuttora nella Chiesa Ortodossa –, fedele alla Tradizione patristico-monastica, vigeva una dimensione essenziale e non funzionale della santità. Il santo, in quanto icona visibile dell'uomo che vive secondo lo Spirito, è per tutta la chiesa – di fatto e non solo in teoria – punto di riferimento e guida al Dio uomo.

Ecco perché non cesserò mai di essere grato alla Chiesa di Lugano e alla comunità credente che in Riva San Vitale, perché ha mantenuto e continua a mantenere la memoria orante e devota nei confronti di un santo che è santo per tutti, e non solo per monaci ed eremiti. Ogni uomo, infatti, se vuole essere vero discepolo di Cristo è chiamato ad una vita di ascesi e di preghiera, ad una vita veramente contemplativa. Contemplazione che non è appannaggio dei solo asceti ed eremiti, che non è data

[37] A. Piovano, *Monachesimo nel mondo. Testimonianze di santità laica nella tradizione spirituale russa*, Milano 2010, 26.

dalla visione procurata dagli occhi del corpo, ma che è frutto dalla conoscenza che avviene con tutte le energie e le facoltà dell'uomo: la mente, il cuore, l'anima, lo spirito, i sentimenti, i sensi esterni e quelli interni. L'uomo, ogni uomo, è dunque chiamato alla visione di Dio, cioè a conoscerlo sfruttando tutte le capacità di cui dispone e tendendo alla capacità massima dell'amore, perché Dio, che è amore, non si può conoscere al di fuori dell'amore stesso.

È chiaro che l'uomo può fare la conoscenza di Dio, contemplarlo, vederlo, solo nella misura delle sue possibilità, dell'estensione delle facoltà percettive della sua anima, della sua mente e del suo cuore, e non nella misura dell'estensione di Dio stesso, perché Dio è infinito nell'estensione delle sue perfezioni. Questo però non vuol neppure dire che Dio è percepibile solo parzialmente, perché non ha parti, ma è l'Uno semplice e il Tutto perfetto. Ciò significa, in poche parole, che la visione di Dio dipende dalle possibilità interiori dell'uomo che lo rendono capace di scoprire Dio in misura proporzionale alla santificazione dell'anima, «quella santificazione, senza la quale nessuno mai vedrà il Signore»[38]. Ecco perché è necessario a tutti, e non solo al monaco o all'eremita che vivono in una cella solitaria, il duro cammino dell'ascesi. Perché finché l'uomo non ha raggiunto la santità non è abilitato a vedere Dio. Se l'uomo non raggiunge la santità perfetta, cioè se non si priva completamente della corruzione della natura e vive nell'osservanza dei comandamenti divini e nell'amore del Cristo, allora ineluttabilmente non vedrà Dio come egli è, in una visione chiara:

> «Gli disse Filippo: «Signore, mostraci il Padre e ci basta». Gli rispose Gesù: «Da tanto tempo sono con voi e tu non mi hai conosciuto, Filippo? Chi ha visto me, ha visto il Padre. Come puoi tu dire: «Mostraci il Padre»? Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me? Le parole che io vi dico, non le dico da me stesso; ma il Padre, che rimane in me, compie le sue opere. Credete a me: io sono nel Padre e il Padre è in me. Se non altro, credetelo per le opere stesse. […]
> Se mi amate, osserverete i miei comandamenti; e io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Paràclito perché rimanga con voi per sempre, lo Spirito della verità, che il mondo non può ricevere perché non lo vede e non lo conosce. Voi lo conoscete perché egli rimane presso di voi e sarà in voi. Non vi lascerò orfani: verrò da voi. Ancora un poco e il mondo non mi vedrà più; voi invece mi vedrete, perché io vivo e voi vivrete. In quel giorno voi saprete che io sono nel Padre mio e voi in me e io in voi. Chi accoglie i miei comandamenti e li osserva, questi è colui che mi ama. Chi ama me sarà amato dal Padre mio e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui»[39].

Davanti a queste parole di Gesù, come davanti all'esempio di vita di grandi asceti come il beato Manfredo Settala, verrebbe da chiedersi: ma è veramente possibile vivere così? È possibile per l'uomo, per ogni uomo, imitare un simile grado di perfezione e santità?

Lontana dall'essere una domanda banale, questa ci conduce al cuore stesso del cristianesimo. Cristo si è incarnato, ha offerto il suo corpo, ha versato il suo sangue,

---

[38] Eb 12,14.

[39] Gv 14,8-21.

ci ha fatto dono dell'unione a sé nel mistero della fede e nell'azione dello Spirito Santo, affinché possiamo raggiungere, attraverso di Lui, la santità perfetta, quella che ci abilità, non soltanto alla visione di Dio: «Verrò e mi manifesterò a lui», ma anche all'unione e alla vita con Lui: «Siete stati lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati nel Nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio»[40]; «Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui»[41].

4. Conclusioni

Che cosa ha da dire al mondo e alla Chiesa di oggi la vita di un povero eremita medievale? E, in particolare, quanto c'è di attuale e significativo nel delicato rapporto tra fuga dalla società e carità, tra solitudine e comunione, tra eremo e mondo?

L'ottavo centenario della morte del beato Manfredo Settala ci offre l'occasione per scoprire, alle radici della sua autentica esperienza ascetica, l'intreccio profondo tra la comunione con l'Eterno e la comunione con i fratelli nella storia. Dopo un periodo di vita trascorso in prima linea nell'apostolato attivo, immerso tra le vicende sociali e religiose più significative della sua epoca, Manfredo scelse la vita eremitica non per *fuggire* dalla storia ma per *anticipare*, già in questo eone, la vita escatologica a cui ogni buon cristiano tende con tutto se stesso.

Giovanni Climaco consiglia a chiunque voglia cercare la pace e l'intimità con il Signore, di chiudere la porta della cella al corpo, la porta della bocca alle parole, la porta del cuore ai pensieri[42]. Il beato Manfredo, che ha messo in pratica questo consiglio, ci sprona a fare altrettanto. Invita la Chiesa e l'uomo di oggi a non stancarsi di cercare Cristo. La via da lui percorsa può essere attraversata anche da noi. È la via per pervenire alla pace, al vero silenzio, in quel luogo riposto del cuore dove può risuonare la Parola vera, dove può venire ad abitare il Verbo, il Cristo. Non è ovviamente necessario che tutti abbandonino le loro case per ritirarsi a vivere sui monti, nei boschi o nei deserti. Il vero eremo è quello interiore, il vero silenzio è quello del cuore. Già il beato padre Ammone avvertiva: «Vi è chi passa cento anni in una cella e non impara mai come viverci»[43]. Manfredo non solo ha imparato a vivere nella solitudine della cella, ma ha appreso la difficile arte di divenire lui stesso cella dello Spirito, abitazione di Dio, luogo di vera comunione. La sua vita, come quella di ogni autentico eremita, è

40 1 Cor 6,11.

41 Gv 14,23.

42 Giovanni Climaco, *Scala del Paradiso*, 27, 19.

43 *Vita e detti dei padri del deserto*, a cura di L. Mortari, Roma 1990, 396 (Poemen 96).

di monito a tutta la Chiesa, poiché essi – come dice san Giovanni Crisostomo – «Sono lampade che illuminano tutta la terra, muraglie che circondano e difendono le città. Se essi sono andati ad abitare i deserti, è stato per insegnarci a disprezzare il tumulto del mondo. Essi infatti, forti come sono, possono godere della tranquillità anche in mezzo alla tempesta. Noi invece abbiamo bisogno di calma e tranquillità, agitati come siamo da ogni parte; abbiamo bisogno di un po' di respiro tra queste onde che si accavallano le une alle altre. Affrettiamoci dunque a visitare spesso questi uomini, per purificare le nostre continue macchie con le loro preghiere e i loro insegnamenti. Questo è il modo migliore per trascorrere la vita presente e ottenere in avvenire i beni eterni, per la grazia e l'amore del nostro Signore Gesù Cristo. Per lui e con lui siano al Padre, insieme allo Spirito Santo, gloria, potere e onore, ora e sempre e per i secoli dei secoli. Amen»[44].

44 Giovanni Crisostomo, *Commento al Vangelo di san Matteo*, Roma 1967, 182-183.

Riassunto

Perfettamente inserito nel lungo solco di quell'antica tradizione che risale direttamente ai santi Antonio il Grande e Paolo di Tebe, il beato Manfredo Settala, eremita e sacerdote ambrosiano, appare ancora oggi, dopo ottocento anni dalla sua morte, quale luminoso esempio e guida per tutta la Chiesa. L'articolo rivisita il contesto storico e familiare del "Beato di Riva" rileggendo le biografie rinascimentali e ricollocandole sullo sfondo storiografico dell'epoca, con una particolare attenzione al significato più profondo, e dunque squisitamente teologico, dei suoi miracoli più famosi.

Abstract

Perfectly inserted into the old tradition which goes back to the saints Anthony the Great and Paul of Theben, blessed Manfredo Settala, hermit and Ambrosian priest, appears still today, eight hundred years after his death, as luminous example and guide for the entire Church. The article looks at the historical and familiar context of the "Blessed of Riva", reading once more the Renaissance biographies and locating them into the historiographical background of the time. The author dedicates a particular attention to the most profound theological significance of the most famous miracles of blessed Manfredo.

L'800° anniversario della morte del beato Manfredo Settala (27 gennaio 1217)

RTLu XXII (3/2017) 671-685

Il vescovo Domenico Jaquet (1843-1931). Una vita dedicata a Dio e al servizio del prossimo

Fabian Doboș*

Introduzione

La Diocesi di Jassy (Romania), eretta il 27 giugno 1884, ebbe come primo vescovo Nicola Giuseppe Camilli, francescano conventuale italiano. Dopo 10 anni di pontificato, questi diede le dimissioni e la Santa Sede, all'inizio del 1895, nominò alla sede vescovile di Jassy il padre Domenico Jaquet, anch'egli francescano conventuale, originario di Friburgo (Svizzera). A sua volta, diede le dimissioni nel 1903, tornando per breve tempo a Friburgo, dove riprese l'insegnamento all'Università. In seguito, fu chiamato dal superiore generale dell'ordine a Roma per insegnare Storia della Chiesa nella Facoltà teologica San Bonaventura. Andando in pensione, ritornò a Friburgo, dove morì il 3 febbraio 1931. La sua tomba si trova nella chiesa dei frati francescani conventuali della suddetta città.

Il presente articolo mette in luce la vita e l'attività di una persona che ha ben capito il suo scopo sulla terra e cioè quello di servire Dio nel prossimo.

1. La nascita di Pietro Edoardo (13 ottobre 1843) e la prima tappa della sua formazione (1843-1866)

Il futuro vescovo di Jassy nacque il 13 ottobre 1843 da una famiglia cattolica di Grolley, villaggio collocato nel distretto di Sarina (cantone di Friburgo), nelle vicinanze del capoluogo del suddetto cantone. I suoi genitori, Nicola Jaquet e Maddale-

* Professore di Storia della Chiesa e Patrologia all'Università di Jassy (Romania). E-mail: fabiandobos@gmail.com.

na Chardonnens, che erano fedeli praticanti, lo fecero battezzare nello stesso giorno; fungevano come padrini Pietro Giuseppe Jaquet e Anna Cuennet. Il parroco della chiesa di San Giovanni Battista, Pietro Magnin (1831-1844), impose al neonato il nome di Pietro Edoardo[1].

Grolley era un piccolo villaggio (345 abitanti nel 1850), che apparteneva alla diocesi di Losanna e Ginevra[2]. Pietro Edoardo iniziò la sua formazione culturale a Evian, che poi continuò a Saint-Maurice[3]. In questo periodo, il parroco di Grolley, Pietro Raboud (1845-1861), lo aiutò ad arrivare alla prima tappa della formazione, invitandolo anche a pensare alla possibilità di diventare sacerdote[4]. Difatti Pietro Edoardo si iscrisse al collegio San Michele, scuola fondata da Pietro Canisio, S.J. (1521-1597) nel 1582[5], terminando gli studi classici con la menzione massima[6]. Durante questa fase della sua formazione, nel 1859, entrò nella *Société des étudiants suisses*, dove occupò, per diversi anni, posti molto impegnativi[7].

Nel 1862 Pietro Edoardo entrò nel seminario diocesano di Friburgo dove ricevette, per un periodo di 4 anni, la formazione per il sacerdozio[8]. Egli ricevette gli ordini minori e maggiori: la prima tonsura e i 4 ordini minori (20 febbraio 1864); il suddiaconato (23 dicembre 1865); il diaconato (24 febbraio 1866); il sacerdozio (22 luglio 1866)[9].

2. L'attività «diocesana» (1866-1882)

Subito dopo l'ordinazione sacerdotale, Pietro Edoardo Jaquet fu nominato viceparroco a Chaux-de-Fonds (cantone Neuchâtel), per aiutare nel lavoro pastorale il

---

1 AFF, fondo *Jaquet*, inv. *Jaquet. Dioec. Jassy*, fasc. *Papiers privès*, *Act de naissance*; APG, fondo *Registres paroissiaux. Baptémes*, n. 3 (1827-1864), 68. Cfr. A. Dellion, *Dictionnaire historique et statistique des paroisses catholiques du Canton de Fribourg*, vol. V, Fribourg 1886, 573.

2 www.hls-dhs-dss.ch/index.php [accesso: 13.03.2017]. Nel 2000 il comune di Grolley contava 1.473 abitanti.

3 *S.Cath.* VII (1931), 100.

4 A. Murith, *Mgr. Dominique Jaquet, archevêque de Salamine*, in *NEF* (1932) 268; cfr. E. Schroeter, *La Paroisse de Grolley et son passé, 1490-2004*, Fribourg 2004, 10.

5 www.edufr.ch/csmfr [accesso: 14.03.2017].

6 *NEF* (1917) 51; *MF*, vol. XXXI (1931), fasc. I-II, 85.

7 A. Murith, *Mgr. Dominique Jaquet, archevêque de Salamine*, 269.

8 K. Arnold (ed.), *Die Franziscaner, die Klarissen und die regulierten Franziscaner-Terziarinnen in der Schweiz* (*HS*, sezione V, vol. I), Bern 1978, 197.

9 AELGF, *IVe Livre des ordinations et des confirmations, ord. 1794-1902; c. 1834-1897*.

parroco Raymond Vuichard, che stava male[10]. Il 29 novembre 1866 lo stesso parroco scriveva al vescovo di Friburgo, mons. Stefano Marilley (1846-1879), comunicando che egli e i suoi parrocchiani avevano deciso di chiedere soldi al Gran Consiglio di Stato per il mantenimento del viceparroco. In questo senso, pregava il vescovo di inviare una lettera alla suddetta autorità[11].

Il 19 settembre 1867 la Direzione dei Culti del cantone Neuchâtel scrisse al decano di Corboud che 2 parroci del suddetto cantone avevano dato le dimissioni: quello di La Chaux-de-Fonds (R. Vuichard), perché malato, e quello di Cerneux-Péquinot (F. Jeunet), perché trasferito alla parrocchia di Berlens (cantone di Friburgo). Nella stessa lettera le autorità statali chiedevano al decano di informarne il vescovo, perché questo potesse proporre due nuovi parroci per le sedi vacanti[12]. Mons. Marilley rispose il 22 settembre 1867, proponendo come parroco per la comunità di Cerneux-Péquinot 3 sacerdoti: Pietro Edoardo Jaquet, Villard Ambroise e Francesco Barthélemy[13]. In virtù del regolamento dell'8 luglio 1822, che dava alle autorità civili il diritto di nominare il parroco di una comunità scegliendo uno tra i sacerdoti proposti dal vescovo, Jaquet fu designato l'11 ottobre 1867 come parroco a Cerneux-Péquinot, un villaggio i cui abitanti erano in maggioranza protestanti[14]. Nei tre anni in cui fu parroco, egli cercò di avvicinare non solo i propri parrocchiani, ma anche persone famose, tra cui Carlo di Montalembert (1810-1870), uno dei principali artefici del cattolicesimo liberale, corrente teologica che difendeva la libertà del pensiero, di stampa e d'associazione. Questi vedeva nel giovane sacerdote non solo un suo alleato nel tentativo di applicare le idee liberali nell'ambito cattolico, ma anche un suo seguace[15]. Grazie a questo stretto legame con Carlo di Montalembert, il giovane

---

10 Il parroco scriveva il 16 luglio 1866 al segretario del vescovo, A. Göetschmann, ringraziandolo per la notizia della venuta di un viceparroco nella sua comunità (AELGF, fondo *Paroisses*, inv. *La Chaux-de-Fonds*, vol. 55 (1852-1869), fasc. *La Chaux-de-Fonds (1852-1868)*.

11 AELGF, fondo *Paroisses*, inv. *La Chaux-de-Fonds*, vol. 55 (1852-1869), fasc. *La Chaux-de-Fonds (1852-1868)*.

12 AELGF, fondo *Paroisses*, inv. *La Chaux-de-Fonds*, vol. 55 (1852-1869), fasc. *La Chaux-de-Fonds (1852-1868)*.

13 AELGF, fondo *Paroisses*, inv. *La Chaux-de-Fonds*, vol. 55 (1852-1869), fasc. *La Chaux-de-Fonds (1852-1868)*.

14 AELGF, fondo *Paroisses*, inv. *Bussy-Morens, Carouge, Cerneux-Péquinot*, vol. 11, fasc. *Cerneux-Péquinot (1854-1880)*, il decreto di nomina dell'11 ottobre 1867, inviato dal Consiglio di Stato del Cantone Neuchâtel al vescovo di Fribourg; ID., *Liber VI. Institutionum cleri, 1780-1870*, 156; ACEP, fondo *NS*, rubr. 109/1895, vol. 69, f. 662.

15 Cfr. R. AUBERT, voce *Jaquet*, in *DHGE,* vol. XXVI, Paris 1997, 1037. Nel periodo in cui fu parroco, Jaquet mandò pochissime lettere all'episcopio, mentre ebbe una ricca corrispondenza con Carlo di Montalembert e con i membri della *Société des* étudiants *suisses*. Questa fondò il 24 luglio 1856 la sua pubblicazione, chiamata, all'inizio, *Späten Rosen* e poi, dal 1857, *Monat-Rosen*. Alcune lettere, ricevute da Pietro Edoardo dal famoso cattolico liberale, furono pubblicate nella suddetta rivista. Difatti, l'associazione era entusiasta del legame che il giovane Jaquet era riuscito a creare con il famoso pensatore

sacerdote fu invitato a diventare membro dell'*Union de Fribourg*, essendo in seguito eletto segretario della stessa Unione[16].

Il 4 agosto 1869 Jaquet scrisse al proprio vescovo, mons. S. Marilley, comunicando che la Direzione della Pubblica Istruzione del cantone di Friburgo l'aveva invitato poco prima a prendere, nell'autunno di quell'anno, una cattedra per l'insegnamento al Collegio San Michele. Il vescovo però non fu d'accordo con questa iniziativa, poiché la parrocchia Cerneux-Péquinot sarebbe rimasta vacante, non avendo un sacerdote libero da inviare al posto di Jaquet[17]. Un anno dopo, il 5 agosto 1870, Jaquet scriveva all'episcopio che il vicario generale gli aveva comunicato che il vescovo sarebbe stato d'accordo con la sua nomina a professore al collegio di Friburgo[18]. Appresa la notizia del trasferimento, il comune di Cerneux-Péquinot, mediante i propri rappresentanti (il presidente e il segretario), chiese subito per iscritto al vescovo Marilley di non spostare il loro parroco, in quanto egli era molto bravo, e quindi un punto di riferimento per tutti[19]. Ma il vescovo non diede ascolto a questa richiesta[20].

Come professore al collegio egli riuscì a trasmettere agli alunni oltre alle informazioni scientifiche anche l'interesse e l'amore per la cultura e la religione[21]. In questa iniziativa egli fu aiutato dall'«occhio vivo e penetrante», dalla «mente acuta ed aperta» e soprattutto dal «cuore eccellente»[22].

(*Monat-Rosen des schweizerischen Studentenvereins*, anno XIII [1869] 209-213; anno XIV [1870] 1-10; 71-92; 118-130; 214-223; 266-271; 303-306; A. AUGUSTIN, *Schweizerischer Studentenverein*, 8, 12.). Nell'archivio del monastero dei francescani di Friburgo si trovano decine di lettere che Pietro Edoardo ha ricevuto da Montalembert tra il 1868 e il 1870 (AFF, inv. *Jaquet*, busta *Lettres de Montalembert à l'abbè Edouard Jaquet*).

16 J. JORDAN, *Le couvent des cordeliers de Fribourg, 1256-1956*, Fribourg 1956, 73.

17 AELGF, fondo *Paroisses*, inv. *Bussy-Morens, Carouge, Cerneux-Péquinot*, vol. 11, fasc. *Cerneux-Péquinot, 1854-1880*, lett. di Jaquet del 4 e 6 agosto 1869 al vescovo Marilley.

18 AELGF, fondo *Paroisses,* inv. *Bussy-Morens, Carouge, Cerneux-Péquinot*, vol. 11, fasc. *Cerneux-Péquinot, 1854-1880*.

19 AELGF, fondo *Paroisses,* inv. *Bussy-Morens, Carouge, Cerneux-Péquinot*, vol. 11, fasc. *Cerneux-Péquinot, 1854-1880,* lett. del Comune di Cerneux-Péquinot del 16 agosto 1870 al vescovo Marilley.

20 Cfr. AELGF, fondo *Paroisses,* inv. *Bussy-Morens, Carouge, Cerneux-Péquinot*, vol. 11, fasc. *Cerneux-Péquinot, 1854-1880*, lett. del Dipartimento dei Culti del Consiglio di Stato del cantone Neuchâtel del 7 settembre 1870 al vescovo Marilley.

21 Sull'attività di Jaquet al Collegio San Michele, A. Murith scriveva nel 1932: «Professeur émérite, imprégné de classicisme et de belle littérature, il joignait à sa science et à son savoir-faire une autorité irrésistible devant laquelle la paresse et l'indiscipline renonçaient à tous leurs droits. Toujours soucieux d'améliorer son enseignement, il se tenait au courant de toutes les méthodes d'éducations, et toute sa vie, il tendit à propager par la parole et par la plume les découvertes de sa propre expérience pédagogique» (*Mgr. Dominique Jaquet, archevêque de Salamine*, 270).

22 *AF*, vol. XXXI (1931), fasc. I-II, 86.

3. Il frate francescano Domenico tra il 1882-1895

Nel 1882 Pietro Edoardo Jaquet lasciò l'insegnamento al Collegio San Michele e chiese di essere ricevuto tra i frati francescani conventuali di Friburgo, i quali lo accolsero con grande gioia[23]. Dopo un anno di noviziato fece la professione religiosa il 22 agosto 1883 nello stesso convento, diventando *frère Dominique*[24]. Subito dopo, Domenico Jaquet partì per Würzburg – il convento di Friburgo apparteneva alla provincia della Svizzera e della Baviera – per approfondire le conoscenze di lingua tedesca[25]. Dopo due anni ritornò a Friburgo per riprendere l'insegnamento al Collegio San Michele[26]. Con il passare del tempo, il suo impegno nella comunità dei francescani conventuali fu sempre più notevole, così che tra il 1889 e il 1890 ricoprì l'ufficio di segretario e di assistente della sua provincia regolare, andando all'inizio del 1889 di nuovo ad abitare a Würzburg[27]. Questa volta il suo soggiorno presso il padre provinciale fu molto breve, poiché fu invitato ad insegnare all'Università di Friburgo, fondata nel 1889[28]. Quindi egli ritornò a Friburgo, dove iniziò l'insegnamento alla nuova Università (Facoltà di Lettere) tenendo, come professore ordinario, i corsi di letteratura cristiana e di latino (dal semestre invernale dell'anno accademico 1889-1890 al semestre invernale del 1894-1895)[29].

---

23 A. Murith, *Mgr. Dominique Jaquet, archevêque de Salamine*, 270.

24 B. Degler-Spengler (ed.), *HS,* sezione V, vol. I, Bern 1978, 197. «Selon une tradition conservée au couvent, l'abbé Jaquet aurait voulu imiter en faveur des cordeliers le geste qu'avait fait en 1839 l'abbé Lacordaire en faveur des dominicains. C'est par vénération pour le père Henri-Dominique Lacordaire qu'il aurait pris en religion le nom de Dominique» (J. Jordan, *Le couvent des cordeliers de Fribourg, 1256-1956*, 72).

25 ACEP, fondo *NS*, rubr. 109/1895, vol. 69, f. 662v.

26 J. Jordan, *Le couvent des cordeliers de Fribourg, 1256-1956*, 72.

27 ACEP, fondo *NS*, rubr. 109/1895, vol. 69, f. 656.

28 Nella lettera del 27 settembre 1889, inviata da Würzburg a Elisabetta di Weck, Jaquet riconosceva che desiderava molto di essere nominato come professore all'università, anzitutto per la fama del proprio convento e poi anche per se stesso, perché gli scritti dei Padri della Chiesa lo affascinavano ed egli voleva insegnare questa materia per sempre (CMI, inv. *Albertine, Esseiva – de Weck, 4*, fasc. *LA 49/3 - 109 lettres à Elisabeth di Weck, 1881-1923*).
Il giornale *La Liberté* del 12 ottobre 1889 (nr. 237, 2) riportava l'elenco dei professori dell'università. Tra le personalità di Fribourg invitate dal Consiglio di Stato ad insegnare nella nuova Facoltà di Lettere, l'unica che riceveva in quell'anno la completa organizzazione, si trovava anche Domenico Jaquet, «dont tous nos lecteurs connaissent les titres à cette chaire». Ma solo il 12 dicembre 1889, Jaquet rispose da Würzburg al Consiglio di Stato trasmettendo che accettava la nomina come professore e inviando anche il programma del corso di letteratura cristiana che doveva tenere (AEF, fondo *Université de Fribourg. Dossiers des professeurs*, fasc. *S.E. Mgr. Dominique Jaquet*).
Il fondatore dell'università di Friburgo fu Giorgio Python (1856-1927), che ebbe Jaquet come professore, al tempo in cui frequentava il Collegio San Michele (A. Murith, *Mgr. Dominique Jaquet, archevêque de Salamine*, 270).

29 R. Ruffieux (ed.), *Histoire de l'Université de Fribourg Suisse, 1889-1989: institutions, enseignement, recherches*, vol. III, Fribourg 1992, 959.

Nel 1890 il nome del frate Domenico Jaquet si trovava nella terna per l'elezione vescovile alla sede della diocesi di Losanna-Ginevra, che aveva la sede a Friburgo. La sua appartenenza al gruppo dei cattolici liberali e la corrente esistente a Friburgo contro di lui avevano indotto la Santa Sede a non nominarlo alla suddetta sede[30].

Jaquet fu eletto nel 1891 come guardiano del suo antico convento, fondato nel 1256; egli conservò quest'ufficio fino alla nomina a vescovo di Jassy (1895)[31].

Dal 1894 Domenico Jaquet fu invitato a far parte della *Commission des* études (sezione francese) della *Direction de l'instruction publique* del *Conseil d'État*[32].

Durante gli anni in cui insegnò a Friburgo, Domenico Jaquet si occupò da vicino della «questione sociale». Questo argomento era preso in seria considerazione dalla Santa Sede, la quale diede la sua risposta in merito con la promulgazione dell'Enciclica *Rerum novarum* (15 maggio 1891)[33].

Prima di essere professore all'università, Jaquet aveva tenuto, sull'invito dei rispettivi parroci, numerose missioni popolari in tante comunità della sua diocesi[34].

In vista dell'insegnamento all'università, Domenico Jaquet seguì negli anni 1889-1890 alcuni corsi speciali all'università di Würzburg e all'*Institut catholique* di Parigi (A.Rec., fondo *Chancellerie*, inv. *Curriculum vitae des professeurs de l'Université de Fribourg*, f. 51; AEF, fondo *Université de Fribourg. Dossiers des professeurs*, fasc. *S.E. Mgr. Dominique Jaquet*).

30 R. AUBERT, voce *Jaquet*, 1037-1038.

31 A. MURITH, *Mgr. Dominique Jaquet, archevêque de Salamine*, 271; ACEP, fondo *NS*, rubr. 109/1895, vol. 69, f. 656; cfr. P. ALEXIS, *L'église des cordeliers de Fribourg*, Fribourg 1953, 3; B. FLEURY, *Le Couvent des cordeliers de Fribourg au Moyen Age,* Fribourg 1922, 4.

32 *NEF (1895)* XXXIV; cfr. AEF, fondo *Université de Fribourg. Dossiers des professeurs*, fasc. *S.E. Mgr. Dominique Jaquet*.

33 G. MARTINA, *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni*, vol. IV, Brescia 1995, 52. Jaquet faceva parte dell'*Union Catholique de Fribourg*, essendo per un certo tempo (almeno nel 1887) anche il tesoriere dell'associazione fondata nel 1884 da mons. Gaspard Mermillod (1824-1892), vescovo della diocesi di Losanna e Ginevra tra il 1883 e il 1891 (dal 1890 anche cardinale). L'organizzazione desiderava che la Chiesa si implicasse di più nella vita sociale degli uomini. Proprio per questo, l'*Union de Fribourg* rimane nella storia come una delle più importanti fonti alle quali si ispirò il papa Leone XIII per la redazione della prima enciclica sociale, la *Rerum novarum* (15 maggio 1891). L'*Union de Fribourg* si sciolse con la morte del cardinale fondatore, nonostante essa contasse circa 60 membri, tra cui alcune personalità famose del tempo come, per esempio, Decurtins, La Tour du Pin, Python, Karl von Löwenstein, Gustav von Blome, Franz von Kuefstein, ecc. (AFF, fondo *Jaquet*, inv. *Jaquet. Lettres*, lettera circolare del tesoriere Domenico Jaquet ai membri dell'*Union Catholique de Fribourg*; cfr. G. JACQUEMET [ed.], *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, t. IV, Paris 1956, 1643-1644; cfr. L. WAEBER, *Èglises et chapelles du Canton de Fribourg*, Fribourg 1957, 3). Sul contributo dato dall'*Union de Fribourg* all'apparizione della suddetta enciclica vedi: J. JOBLIN, *L'Appel de l'Union de Friboug à Lèon XIII en faveur d'une legislation internationale du travail. Son lien avec* «*Rerum novarum*», in *AHP*, vol. XXVIII (1990), 357-372.

34 Nell'archivio dei francescani di Friburgo si conservano decine di quaderni contenenti le prediche e le istruzioni che Jaquet teneva in queste occasioni.

4. Vescovo di Jassy (Romania)

Domenico Jaquet venne nominato alla sede vescovile di Jassy l'8 gennaio 1895, come secondo vescovo, dopo Nicola Giuseppe Camilli (1884-1894), di questa giovane diocesi, che fu eretta il 27 giugno 1884. Subito dopo questa nomina, l'amministratore diocesano Gaetano Liverotti, OFM Conv. mandò ai parroci della diocesi di Jassy una lettera circolare, con la quale comunicava che il 10 marzo 1895 nella Basilica dei Dodici Apostoli di Roma sarebbe consacrato il nuovo vescovo di Jassy dal cardinale Vincenzo Vannutelli[35]. Il giorno dopo la sua consacrazione, il nuovo vescovo di Jassy fu ricevuto in udienza dal papa, il quale lo invitò a seguire in tutto le istruzioni della Congregazione *De Propaganda Fide,* parlandogli allo stesso tempo del progetto dell'unione delle Chiese (cattolica e ortodossa)[36]. Il 19 marzo 1895, il nuovo vescovo di Jassy scrisse la sua prima lettera pastorale, nella quale espose le linee generali del suo programma. Egli prometteva di sostenere gli interessi dei francescani nella Moldavia, secondo le direttive dei suoi superiori, ma allo stesso tempo si voleva impegnare nella formazione del clero secolare. Ancor prima, il vescovo si proponeva di imparare la lingua romena, di rispettare le autorità del paese e la libertà di coscienza, di ispirare ai cattolici della Moldavia un profondo rispetto per la famiglia regale, e soprattutto per il re[37].

Grazie al nouvo vescovo, i francescani che lavoravano in Moldavia riuscirono ad erigere la provincia francescana "San Giuseppe" (26 luglio 1895). Tale erezione ebbe grandi ripercussioni per molti anni nella vita dei sacerdoti della Moldavia. Infatti il vescovo Jaquet aveva avuto grandi difficoltà a tenere unito il clero della diocesi. Non era facile riconciliare i francescani con i diocesani, che avevano tra loro rapporti molto tesi, a causa della modalità di divisione delle parrocchie al momento dell'erezione della provincia regolare. I missionari rimproveravano al vescovo di essere troppo «diocesano», mentre i novelli sacerdoti formati nel seminario diocesano di Jassy lo accusavano di essere il più intransigente francescano della Moldavia.

Il Seminario francescano e la Scuola dei cantori di Hălăuceşti costituirono due fondazioni (1898) del vescovo Jaquet a favore dei francescani della Moldavia. Nello stesso anno egli riuscì ad aprire a Hălăuceşti (vicino a Roman) un seminario regolare e una scuola per la formazione dei cantori (catechisti).

L'Istituto "Cipariu" fu un'altra fondazione (1895) del vescovo di Jassy, dove stu-

35 AP Jassy, vol. 15/1877, f. 270.

36 Dopo lo Scisma d'Oriente (1054), i cristiani del territorio che poi sarà chiamato Romania sono rimasti nel rito bizantino. Alla fine del secolo XIX, come anche oggi, i cattolici della Moldavia formavano una piccola minoranza. Dobbiamo ricordare anche il fatto che nel periodo in cui Domenico Jaquet fu vescovo di Jassy, tra i cattolici e gli ortodossi della Moldavia non esisteva nessun tipo di ecumenismo.

37 Tocănel, 744-745.

diavano ragazzi di diverse religioni. La sua vocazione di professore, unita al desiderio di offrire ai bambini e ai giovani moldavi la possibilità di studiare e quindi di una seria formazione religiosa e culturale, lo spinse a difendere il diritto all'istruzione dei cattolici anche davanti alla Santa Sede, che non era d'accordo con il metodo usato dal vescovo Jaquet nell'insegnamento religioso all'Istituto "Cipariu". Il suo carattere autorevole e la grande tolleranza nei confronti degli ebrei e degli ortodossi irritavano il clero regolare e diocesano di Jassy, che non riusciva a comprendere la solerzia del proprio vescovo verso le altre religioni, mentre i cattolici dei villaggi moldavi, secondo la loro opinione, erano trascurati. Questa tensione con i sacerdoti della diocesi fu il principale motivo delle sue dimissioni (1903)[38].

Dal 1895 al 1903 la diocesi di Jassy conobbe la luce, ma anche le tenebre, la chiarezza del «giorno», ma anche le ombre della «notte oscura», momenti di splendore, ma anche di buio. Una storia originale e inedita, nella quale il bianco della saggezza divina si intrecciava con il blu della logica umana.

5. La ripresa dell'attività didattica a Friburgo (1903)

Dopo la sua partenza dalla Moldavia, avvenuta nell'ultimo giorno di luglio dell'anno 1903, mons. Jaquet scrisse da Carlsbad (Casa San Giuseppe), il 20 agosto, a Elisabetta di Weck[39], informandola di aver dato le dimissioni dal governo della diocesi di Jassy[40].

Verso la fine del mese di settembre dello stesso anno mons. Jaquet si trovava nel convento dei francescani di Friburgo. Qui ricevette una lettera inviata il 28 settembre 1903 dal presidente del Consiglio di Stato, il quale lo invitava a riprendere l'insegnamento all'Università, sulla stessa cattedra che aveva lasciato nel 1895, quando partì per la Romania. Con una lettera del 6 ottobre 1903, il vescovo dimissionario gli rispo-

---

38 Le tensioni tra i membri del clero della Moldavia si devono prima di tutto ad una iniziativa inedita del predecessore di Domenico Jaquet alla sede vescovile di Jassy. Infatti, Nicola Giuseppe Camilli aprì nel 1886 a Jassy un seminario diocesano, anche se i francescani erano presenti in Moldovia dal secolo XIII. Alla direzione del seminario, il primo vescovo di Jassy chiamò dei gesuiti della Polonia. Quindi, durante l'episcopato del vescovo Domenico Jaquet, nella diocesi di Jassy servivano i sacerdoti diocesani, i frati conventuali e i gesuiti. In più, questi sacerdoti erano di etnie diverse. In queste condizioni, per Domenico Jaquet era molto difficile accontentare tutti i suoi collaboratori, i quali non erano mai contenti dell'attività del loro vescovo.

39 «Selon le *Dictionnaire historique et biographique de la Suisse*, les de Weck sont une « ancienne famille patricienne fribourgeoise, originaire du Borgeat, hameau de la commune de Cerniat, dont elle prit le nom (...) » Les de Weck deviennent une famille patricienne, dans laquelle le sens des affaires publiques est marqué, en même temps que le goût des armes: beaucoup de magistrats et d'officiers au service étranger, parfois les deux successivement» (http://www.de-weck.ch [accesso: 6.12.2017]).

40 CMI, inv. *Albertine, Esseiva – de Weck, 4*, fasc. *LA 49/3 - 109 lettres à Elisabeth di Weck, 1881-1923*.

se, ringraziando per la proposta che accettava, nonostante egli non si ritenesse degno e adatto per un tale onorevole compito[41]. Il 9 ottobre il Consiglio di Stato nominava mons. Jaquet come professore di letteratura cristiana all'Università di Friburgo per un periodo di 10 anni[42].

Il 24 dicembre 1903 mons. Jaquet scriveva da Roma al presidente del Consiglio di Stato comunicando di aver incontrato il papa Pio X (1903-1914) e il nuovo segretario di stato, il card. Raffaello Merry del Val, i quali gli avevano mostrato grande benevolenza[43].

Nonostante gli impegni universitari, mons. Jaquet fece un pellegrinaggio in Terra Santa insieme ad altri 8 amici, tra il 9 marzo e il 6 maggio 1904[44].

6. Il periodo romano (1907-1924)

Il secondo periodo di insegnamento all'Università di Friburgo di Domenico Jaquet fu ancora più breve del primo. Infatti all'inizio di ottobre del 1907 egli informava il direttore che nella visita che aveva fatto a Roma durante la primavera precedente i superiori dell'ordine gli avevano proposto di andare ad insegnare alla Facoltà teologica San Bonaventura. Egli aveva per un po' di tempo tergiversato, ma dietro all'insistenza del padre generale Domenico Reuter (1904-1910) dovette accettare il trasferimento; quindi gli chiedeva di accettare le dimissioni e lo ringraziava per la benevolenza che gli aveva mostrato in tutti gli anni in cui aveva insegnato[45].

---

41 Nella sua lettera mons. Jaquet chiedeva anche perdono per il ritardo di alcuni giorni con cui aveva scritto la sua risposta positiva, motivando che aveva voluto prima pensare bene alla proposta; infatti aveva paura che la mancanza dell'esercizio didattico e l'età, ormai avanzata, non erano propriamente adeguate per riprendere l'insegnamento (AEF, fondo *Université de Fribourg. Dossiers des professeurs*, fasc. *S.E. Mgr. Dominique Jaquet*, lettera di Domenico Jaquet del 6 ottobre 1903 al presidente del Consiglio di Stato; l'invito ufficiale a Domenico Jaquet, redatto dal Consiglio di Stato il 19 settembre 1903).

42 AEF, fondo *Université de Fribourg. Dossiers des professeurs*, fasc. *S.E. Mgr. Dominique Jaquet*, *Extrait du protocole du Conseil d'État* del 9 ottobre 1903. Jaquet riprese effettivamente l'insegnamento all'università solo all'inizio dell'anno seguente, in quanto alla data della sua nomina a professore il programma di studi era già fatto per il primo semestre (cfr. R. RUFFIEUX [ed.], *Histoire de l'Université de Fribourg Suisse, 1889-1989: institutions, enseignement, recherches*, vol. III, 959).

43 AEF, fondo *Université de Fribourg. Dossiers des professeurs*, fasc. *S.E. Mgr. Dominique Jaquet.* Questa notizia consolante fu inviata da mons. Jaquet dalla casa dei francescani conventuali, dove era alloggiato a Roma (via San Teodoro, 42), nello stesso giorno, anche all'amica Elisabetta di Weck (CMI, inv. *Albertine, Esseiva – de Weck, 4*, fasc. *LA 49/3 - 109 lettres à Elisabeth di Weck, 1881-1923*).

44 Nell'archivio dei francescani di Friburgo si conserva anche il quaderno con gli appunti presi durante questo viaggio (AFF, fondo *Jaquet. Dioec. Jassy*, fasc. *Papiers privés*).

45 AEF, fondo *Université de Fribourg. Dossiers des professeurs*, fasc. *S.E. Mgr. Dominique Jaquet,* lettera di Domenico Jaquet del 2 ottobre 1907 al direttore della Commissione della Pubblica Istruzione.

L'*Extrait du protocole du Conseil d'Etat* dell'11 ottobre riporta la notizia dell'accettazione delle dimissioni di Jaquet e allo stesso tempo i vivi ringraziamenti «pour les excellentes services rendus» durante il periodo di insegnamento all'Università[46].

Già il 12 ottobre 1907 mons. Jaquet si stabiliva nella Casa dei francescani in via San Teodoro a Roma. Egli insegnò fino al 1924, nella Facoltà dell'ordine, storia ecclesiastica e greco biblico[47]. Il 17 novembre dello stesso anno Domenico Jaquet scriveva da Roma a Elisabetta di Weck assicurandola che anche se era diventato in un certo senso romano, non aveva dimenticato niente e nessuno del suo paese[48]. Infatti egli ritornava a Friburgo, per le vacanze, tutti gli anni[49].

Il 17 luglio 1910 mons. Domenico Jaquet consacrò la nuova chiesa di Grolley alla presenza di un gran numero di fedeli e delle autorità di stato[50].

Il periodo romano di Domenico Jaquet (1907-1924) fu pieno di frutti spirituali e culturali, che gli diedero sempre soddisfazione[51]. Sempre in questo periodo cercò di lavorare per l'unione delle Chiese di Oriente e Occidente. L'8 dicembre 1910 scriveva all'abate di Grottaferratta: «Io mi interesso molto alla questione dell'unione delle due Chiese e conosco bene il principe [Massimo] de Sassonia, con il quale io mi sono intrattenuto più volte su questo argomento»[52].

A Roma Domenico Jaquet ebbe come alunno anche Massimiliano Kolbe, il quale fece in quel periodo gli studi teologici nella Facoltà San Bonaventura. Nonostante avesse già superato i 70 anni, mons. Jaquet era in «piena efficienza»[53].

Il 21 gennaio 1909 mons. Jaquet si ammalò, dopo aver partecipato la sera prima ad una celebrazione nella basilica di Sant'Agnese. Il dottore che lo aveva visitato informò i superiori del collegio che lo stato di salute del vescovo era molto grave, in quanto egli soffriva allo stesso tempo di più malattie (polmonite, nefrite e itterizia). Il 29 gennaio 1909 mons. Domenico Jaquet ricevette il viatico e, verso mezzogiorno, il papa gli inviò la benedizione apostolica. Lo stesso giorno «fu data all'infermo un poco di acqua di Lourdes, che egli prese con pietà, invocando la Beata Vergine Immacolata. Da quel punto iniziò il suo miglioramento»[54].

---

46 AEF, fondo *Université de Fribourg. Dossiers des professeurs*, fasc. *S.E. Mgr. Dominique Jaquet*.

47 A.Ser., *Cron.*, vol. I (1904-1920), 55-56.

48 CMI, inv. *Albertine, Esseiva – de Weck, 4*, fasc. *LA 49/3 - 109 lettres à Elisabeth di Weck, 1881-1923*).

49 *S.Cath.* VII (1931), 102; Cfr. A.Ser., *Cron.*, vol. I (1904-1920), 222; A.Ser., *Cron.*, vol. II (1920-1931), 10, 85.

50 Cfr. E. Schroeter, *La Paroisse de Grolley et son passé, 1490-2004*, 16-17. La vecchia chiesa del villaggio, datata 1760, fu demolita nell'aprile 1906, e nello stesso anno mons. Jaquet benedisse la prima pietra per la nuova costruzione (*ibid.,* 16).

51 Cfr. J. Jordan, *Le couvent des cordeliers de Fribourg, 1256-1956*, 74.

52 R. Aubert, voce *Jaquet*, 1038.

53 L. Di Fonzo, *La formazione romana del padre Kolbe*, in *MF*, t. LXXXV, fasc. I-III, 89.

54 J. Domanski, *La genesi del pensiero di S. Massimiliano Kolbe*, in *MF*, vol. LXXXV (1985), fasc. I-III, 243, n. 20. (A.Ser., *Cron.*, (1904-1920), 90-91).

Il 13 febbraio 1912 Domenico Jaquet consacrò, nella chiesa di San Nicola di Friburgo, il nuovo vescovo di Losanna, mons. André Bovet (1911-1915)[55].

Il 2 agosto 1916 mons. Jaquet festeggiò il giubileo sacerdotale nel convento dei francescani di Friburgo, alla presenza del vescovo di Losanna, Placide Colliard (1915-1920), delle autorità civili e di numerosi fedeli[56]. In quella occasione, ricevette anche una lettera di auguri, inviata il 19 luglio 1916 dal segretario di stato, il card. Pietro Gasparri (1914-1930), in cui erano riportate anche le felicitazioni del papa[57].

A Roma mons Jaquet continuò la relazione di amicizia con il principe romeno Vladimiro Ghika (1873-1954), che conobbe nella Città Eterna fin dall'inizio del 1903; un anno prima quest'ultimo si era convertito al cattolicesimo e dopo gli studi di teologia diventò sacerdote[58].

Durante il suo soggiorno a Roma egli fu anche postulatore generale per le cause dei santi dell'ordine[59].

7. Il ritorno a Friburgo e la morte (1924-1931)

Il 15 settembre 1924 Domenico Jaquet scriveva al padre generale dei francescani Alfonso Orlini (1924-1930), ringraziando per aver accettato le sue dimissioni dalla cattedra di storia ecclesiastica[60].

---

55 P. Braun, *Le Diocèse de Lausanne (VIe siècle -1821), de Lausanne et Genève (1821-1925) et de Lausanne, Genève et Fribourg (depuis 1925)*, (*HS*, sez. I, vol. IV) Bâle-Francfort-sur-le-Main 1988, 185.

56 *NEF, 1917*, 53; cfr. AEF, *Université de Fribourg. Dossiers des professeurs*, fasc. *S.E. Mgr. Dominique Jaquet*, l'invito di Domenico Jaquet del 28 luglio 1916 al consigliere di stato Giorgio Python. Con una lettera inviata il 15 agosto 1916 dalla Svizzera alla Curia generalizia, mons. Jaquet informava: «non ne ho parlato a nessuno, prima di lasciare Roma, perché speravo di fuggire ogni manifestazione, ogni festa pubblica, celebrare il mio cinquantesimo nel silenzio e preghiera. Fu una speranza delusa perché essendomi raccomandato alle preghiere delle mie figlie spirituali camaldolesi, il segreto fu sventato. Lo stesso accade qui in Svizzera, per una notizia di un giornale religioso» (AGO Conv., cart. personale *Domenico Jaquet*).

57 AFF, fondo *Jaquet*, inv. *Jaquet. Lettres*.

58 CMI, inv. *Albertine, Esseiva – de Weck, 4*, fasc. *LA 49/3 - 109 lettres à Elisabeth di Weck, 1881-1923,* lettera di Domenico Jaquet del 28 febbraio 1903. Ghika era il nipote del principe della Moldavia Gregorio Ghika (1849-1853; 1854-1856). Il 13 aprile 1902 fece la professione di fede cattolica nella Città Eterna, davanti all'altare della chiesa di Santa Sabina, «per diventare un miglior ortodosso» (cfr. G. Bartas*, Deux princes roumains,* in *EO*, t. VII [1904], 258; cfr. I. Ciobanu [ed.], *Mons. Vladimir Ghika (1873-1954). A trăit* şi *a murit ca un sfânt!*, Bucureşti 2003, 6). Ghika morì nel carcere di Jilava il 16 maggio 1954 e fu beatificato a Bucarest il 31.08.2013.

59 Cfr. F. Costa, *Studi e laureati nella Provincia OFM Conv. di Sicilia nella fase più acuta del giurisdizionalismo borbonico (1788-1815)*, in *MF*, t. LXXXIX (1989), fasc. I-II, 590-591, n. 440; cfr. Id., *Precisazioni cronologiche e nota bibliografica sulla serva di Dio sr. Maria Crocifissa Satellico O.S.C. (1706-1745)*, t. XC (1990), fasc. I-II, 651, n. 7; cfr. *MF*, vol. XXXI (1931), fasc. I-II, 86.

60 AGO Conv., cart. personale *Domenico Jaquet*.

Dopo le sue dimissioni, mons. Jaquet, ormai anziano, lasciò Roma e ritornò nella città di Friburgo, nello stesso convento dove aveva fatto la professione religiosa[61]. In questi ultimi anni di vita, la sua attività scientifica diminuì, ma non si spense. Infatti il suo manuale di greco per gli studenti di teologia fu pubblicato nel 1927[62].

All'inizio del 1931 si trovava a Friburgo, dove morì nel mattino del 3 febbraio, dopo 20 ore di agonia[63]. Domenico Jaquet si spense all'età di 88 anni; egli aveva servito come sacerdote 65 anni e come vescovo 36. I funerali si svolsero nella chiesa del convento dei francescani di Friburgo il 6 febbraio, alle ore 10; la sua tomba si trova nella suddetta chiesa[64]. Con la sua scomparsa, l'intera città sentì un vuoto immenso; il corpo professorale dell'università e il Consiglio di Stato mandarono al convento delle lettere di condoglianze[65]. Infatti era scomparsa una delle figure più autorevoli del cantone di Friburgo.

7.1. L'eredità culturale e religiosa lasciata da Domenico Jaquet

Oltre alle lezioni che tenne per gli studenti del Collegio San Michele di Friburgo, dell'Università della stessa città e del Seminario francescano di Roma, Domenico Jaquet si impegnò a pubblicare diverse opere che formano la sua carta d'identità.

Presentiamo di seguito l'elenco[66] di tutti i suoi scritti: *Lettres de Saint Jérôme a Népotien,* Fribourg 1881; *Méthode pour l'enseignement du latin*, Zürich 1887; *Histoire du Couvent des péres Cordeliers de Fribourg*, in Revue de la Suisse Catholique (1891-1894)[67]; *Le cardinal Mermillod. Son éloquence*, Fribourg 1892; *Notizie biogra-*

---

61 Secondo il diario della Casa dei francescani di Roma, mons. Jaquet partì per le vacanze, all'inizio di luglio del 1924, per Friburgo, ritornò a Roma il 28 novembre dello stesso anno e rimase nella Città Eterna fino al 17 giugno 1925, quando partì definitivamente per la Svizzera (A.Ser., *Cron.*, vol. II (1920-1931), 85, 91, 97).

62 Il segretario di stato Gasparri gli mandò il 30 dicembre una lettera di auguri, ringraziandolo a nome del papa per la copia dell'opera inviata al Sommo Pontefice (AFF, fondo *Jaquet*, inv. *Jaquet. Lettres*).

63 *LL*, nr. XXVIII (1931), 1; cfr. A. Murith, *Mgr. Dominique Jaquet, archevêque de Salamine*, 268.

64 AFF, fondo *Jaquet*, inv. *Jaquet. Dioec. Jassy*; fasc. *Papiers privés*, l'avviso per i funerali di mons. Domenico Jaquet. L'iscrizione della pietra funebre: «CELSISS: AC EXCELLENTISSIMUS D.D. DOMINICUS JAQUET ARCHIEP. TIT. SALAMIN. ORD. MIN. CONV. NAT. GROLLEY MDCCCXLIII ORDINATUS MDCCCLXVI CONSECRATUS MDCCCXCV OBIIT FRIB. MDCCCCXXXI».

65 AFF, fondo *Jaquet*, inv. *Jaquet. Lettres*, fasc. *Lettres de condolèances et divers*, lettera del Consiglio di Stato del 5 febbraio 1931 al guardiano del convento.

66 Ha come punto di partenza la lista delle opere pubblicate riportate in *MF*, vol. XXXI (1931), fasc. I-II, 87. Tuttavia l'abbiamo completata con gli scritti scoperti durante le nostre indagini in diversi archivi e biblioteche.

67 Questi articoli sono stati pubblicati sotto il nome di Nicola Raedlé, il quale aveva messo a disposizione di Domenico Jaquet una gran parte di documenti necessari alla redazione dello studio (A.Rec., fondo *Chancellerie*, inv. *Curriculum vitae des professeurs de l'Université de Fribourg*, f. 51).

fiche del B. Gerardo Cagnoli, laico dei frati min. conv., Roma 1909; *Enseignement du Cathéchisme*, Paris 1909 (trad. it. Torino 1909; *Metodo per l'insegnamento del greco e del latino*, Roma 1910; *L'indépendance du Pape d'après les données de l'histoire*, St. Maurice 1911; *Praelectiones Historiae Ecclesiasticae ad usum scholarum,* vol. I-II, Torino 1922; *Grammaire du grec du Nouveau Testament*, Paris 1927; *Apostolatul sf. Francisc din Assisi şi al fiilor săi* in *Centenarul al VII-lea de la moartea sfântului Francisc de Assisi, 1226-1926*, Hălăuceşti 1926; *L'excellence de la dévotion au Sacré Coeur*, in Annales du B.P. Canisius et Voix de Mariex (juin 1909); *Pour la conversion des Eglises du Proche Orient* (ms., s.d., s.l., 45 pp.); *La Russie* (s.d., s.l., pp. 126). Tra i manoscritti esistenti nell'archivio dei francescani di Friburgo si trova un progetto dattiloscritto (4 pagine) in cui Jaquet afferma che si deve costituire «una associazione internazionale di cattolici distinti», in vista della difesa della Santa Sede e della Chiesa contro i nemici d'allora e cioè: «eretici, scismatici, liberi-pensatori, massoni di qualunque origine e denominazione»[68]. Va notato anche il fatto che alcune lettere della corrispondenza tra mons. Jaquet e il conte di Montalembert furono pubblicate nella rivista *Monat-Rosen des schweizerischen Studentenvereins* pubblicata dalla *Société des étudiants suisses*[69].

Di tutte le opere la più importante rimane lo studio sull'indipendenza del papa, per il quale l'autore ricevette numerose lettere di congratulazione[70].

Il contributo di Domenico Jaquet, come membro dell'*Union de Fribourg*, all'apparizione della prima enciclica sociale, *Rerum novarum*, evidenzia la genialità e il coraggio di una persona che ha ben compreso l'importante ruolo della Chiesa nella vita sociale delle sue membra.

Sigle

ACEP	Archivio della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli
AEF	Archivio di Stato Friburgo
AELGF	Archivio dell'Episcopio di Losanna, Ginevra e Friburgo
AF	*Aurora franciscană*
AFF	Archivio del Monastero dei francescani minori conventuali di Friburgo

68 AFF, fondo *Jaquet*, inv. *Jaquet*.

69 Anno XIII, 209-213; anno XIV, 1-10, 71-92, 118-130, 214-223, 266-271, 303-306.

70 L'archivio dei francescani di Fribourg (fondo *Jaquet*, inv. *Jaquet. Lettres*) ne conserva diverse lettere del genere; anche il segretario di stato, il card. R. Merry del Val, scrisse il 12 ottobre 1911 a mons. Jaquet, ringraziando a nome del papa per questa opera.

AGO Conv.	Archivio della Casa Generalizia dell'Ordine dei frati minori conventuali
AHP	*Archivum Historiae Pontificiae*
APG	Archivio della parrocchia San Giovanni Battista di Grolley
AP Jassy	Archivio della parrocchia Assunzione della Beata Vergine Maria di Jassy
A. Rec.	Archivio del Rettorato (Università di Friburgo)
A. Ser.	Archivio del Collegio Internazionale *Seraphicum*
CMI	*Cabinet des manuscrits et des incunables* della Biblioteca dell'Università di Friburgo
DHGE	Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique
EO	Echos d'Orient
HS	Helvetia sacra
LL	La Liberté
MF	Miscellanea francescana di storia, di lettere, di arti
NEF	Nouvelles étrennes fribourgeoises. Almanach des villes et des campagnes
NS	Nuova serie
OFM Conv.	Ordine dei frati minori conventuali
S. Cath.	*La Semaine catholique de la Suisse française*
TOCĂNEL	P. TOCĂNEL, *Storia della Chiesa Cattolica in Romania. Il Vicariato Apostolico e le missioni dei frati minori conventuali in Moldavia*, vol. III, 2 tomi, Padova 1960-1965.

Riassunto

L'articolo presenta la vita e l'attività del vescovo svizzero Domenico Jaquet, il secondo vescovo della diocesi di Jassy (Romania). Domenico Jaquet è stato prima sacerdote diocesano e parroco, poi professore nel collegio *San Michele* di Friburgo e all'università della stessa città. Tra il 1895 e il 1903, è stato vescovo di Jassy. Dopo le dimissioni date nel 1903, fu di nuovo professore (Friburgo e Roma). Come vescovo di Jassy, si distinse per diverse iniziative: in quel periodo fu eretta la provincia francescana *San Giuseppe* della Moldavia (Romania) e furono fondati l'Istituto *Cipariu*, il Seminario francescano e la Scuola dei cantori. Domenico Jaquet ha apportato un importante contributo culturale mediante la pubblicazione di diversi libri che ricevettero l'elogio anche della Santa Sede.

Abstract

The article presents the life and the activities of the Swiss bishop Dominic Jaquet. He was the second leader of the Diocese of Iași (România). Dominic Jaquet was firstly diocesan priest, curate, professor at the *Saint Michael* College from Fribourg and at the university from the same locality. Between 1895-1903 he was the bishop of Iași. After the resignation from 1903, he was again professor (Fribourg and Rome). As bishop of Iași he was a man with initiative: in this period there were founded the Franciscan Province *Saint Joseph* from Moldova (România); the *Cipariu* Institute, the Franciscan Seminary and a School of cantors. On the cultural background, Dominic Jaquet published some books that were well received by the Holy See.

La ricognizione delle spoglie del Servo di Dio Manfredo Settala

Luisa Vassalli Zorzi*

Era il 5 ottobre 1998 e nella mia veste di pubblico notaio in Riva San Vitale fui richiesta per la stesura del brevetto notarile di apertura dell'urna contenente le spoglie mortali del Beato Manfredo Settala, sacerdote, discendente dell'antica e nobile famiglia milanese dei Settala, eremita del Monte San Giorgio, morto nell'anno 1217 e da allora venerato nella Chiesa parrocchiale di Riva San Vitale.

Lo ricordo come un momento solenne, ma nello stesso tempo intimo. Poche, ma importanti, le persone convocate alle nove del mattino per assistere all'avvenimento, che non si ripeteva più dal lontano 1967, anno in cui si era aperta l'urna l'ultima volta.

Alla presenza di Mons. Giuseppe Bonanomi, Pro-Vicario generale della Diocesi di Lugano, su licenza dell'allora Vescovo Mons. Giuseppe Torti, dell'Arciprete don Mario Cassol, del Diacono e collaboratore parrocchiale don Emilio Devrel, del Presidente del Consiglio parrocchiale Vittorio Zappa e degli altri membri del Consiglio, del perito delle sacre spoglie Walter Nusser di Zurigo (la cui presenza mi ha costretto a redigere il brevetto anche in lingua tedesca!) e del restauratore Paolo Silini, la sacra urna è tolta da sotto la mensa dell'altare maggiore della Chiesa arcipretale, in cui abitualmente è riposta, e in processione, con preghiere e canti, è trasportata nella cappella iemale.

I pochi parrocchiani accorsi assistono in religioso silenzio e con trepidazione, attenti ad ogni singolo gesto, in un'atmosfera di palpabile raccoglimento.

Mons. Bonanomi scioglie i sigilli della Curia e il restauratore apre l'urna partendo dalla lastra di cristallo retrostante i piedi del Beato, dove si trova una scatoletta in legno dorato recante l'immagine del santo. Il Pro-Vicario generale ne scioglie i sigilli ed esamina i documenti ivi contenuti, risalenti agli anni 1810, 1836, 1920 e 1967.

* L'avvocato Luisa Vassalli Zorzi proviene da Riva San Vitale e conosce dalla propria esperienza il culto popolare del beato Manfredo. Ha svolto l'ufficio notarile durante la ricognizione delle spoglie del Servo di Dio Manfredo Settala. E-mail: avv.lvassallizorzi@gmail.com.

L'urna viene in seguito aperta sul lato destro e con grande rispetto viene estratto il sacro corpo del Beato, vestito degli abiti sacerdotali: la veste talare nera, la cotta bianca e la stola giallo oro, e ai piedi dei calzari in pelle marrone. Al dito anulare sinistro è infilato un anello d'oro e al mignolo sinistro un anello con diamanti, probabilmente doni per grazie ricevute a seguito dell'intercessione del Beato. Infatti, molti sono stati i prodigi attribuiti alla sua intercessione sia durante la sua vita che dopo la morte.

Con un certo sollievo da parte dei presenti, annoto nel mio brevetto, scritto a mano, la constatazione che le sacre spoglie, al momento dell'apertura dell'urna, al contatto con l'aria non hanno subito alcuna mutazione visibile.

Quel giorno ha così inizio il lavoro di ricognizione del perito, il quale, al riparo da ogni sguardo curioso, chiuso nella cappella iemale, porterà a termine la sua opera minuziosa in poco meno di quattro mesi.

Nel frattempo, anche la bella urna preziosa, nella quale fu collocato per la prima volta il corpo del Beato nel 1633 (il santo eremita fu infatti dapprima sepolto nella Plebana di Riva San Vitale, allora Diocesi di Como, e nel 1387, per ordine del Vescovo di quella Diocesi Beltramo da Brossano in un'arca marmorea, ancora oggi conservata nella parrocchiale) viene sapientemente restaurata.

Si giunge così al 1° febbraio 1999, giorno prescelto per la riposizione delle sacre spoglie e la chiusura dell'urna.

Alla presenza delle medesime persone, ad eccezione di Walter Nusser, alle ore dieci, con un nuovo brevetto, questa volta redatto solo in italiano, constato che il Beato è stato rivestito dei medesimi abiti sacerdotali, dei calzari e degli anelli. Il sacro corpo viene allora adagiato su un cuscino di stoffa e riposto nell'urna.

Ai suoi piedi sul lato destro viene pure collocata una scatoletta contenente tutti i documenti precedentemente rinvenuti, oltre al protocollo originale di apertura dell'urna del 5 ottobre 1998, da me redatto. L'urna viene chiusa e Mons. Bonanomi vi appone i sigilli della Curia Vescovile. L'originale del protocollo di chiusura è conservato nell'Archivio parrocchiale, mentre la copia conforme nell'Archivio vescovile.

Nella mia attività di notaio, fino ad oggi, questi due atti pubblici sono sicuramente stati i più interessanti ed emozionanti e li ho percepiti come un'occasione di grazia per la mia persona.

Sono stata cresciuta in famiglia nella devozione per il santo eremita, ma oggi mi sento a lui ancora più vicina, per il fatto stesso che la mia scrittura è conservata con lui nell'urna.

Ciò non è motivo di orgoglio, ma mi dà una confidenza più grande, che mi permette di stare davanti alla sua persona con maggiore familiarità.

Negli anni ho conservato nel cuore il felice ricordo di questa esperienza singolare, senza bisogno di raccontarla, fino a quando sono stata invitata a farlo, come contributo alla presente pubblicazione, in occasione dell'anno giubilare degli 800 anni dalla sua morte. Non so se ho trovato le parole giuste, ma spero di avere almeno suscitato

la voglia di conoscere, anche attraverso le recenti pubblicazioni, la figura prodigiosa di un sacerdote che, scegliendo la condizione di eremita, non solo si è avvicinato di più a Dio, ma anche agli uomini del suo tempo e a noi oggi, che ininterrottamente lo veneriamo.

RTLu XXII (3/2017) 691-702

Il giubileo domenicano. Nota su tre mostre

Jean-Claude Lechner*

Grandes Heures des Manuscrits Irakiens, *sous la direction de Jacques Charles-Gaffiot et Alain Desreumaux, Paris 2015.*

Les Dominicains en France (XIIIe-XXe siècle). Actes du colloque international organisé par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et la province dominicaine de France pour le VIIIe centenaire de la fondation de l'ordre des Prêcheurs par saint Dominique, à la Fondation Simone et Cino Del Duca, à la Bibliothèque Mazarine (Institut de France), à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et au Couvent de l'Annociation, du 10 au 12 décembre 2015, *Nicole Bériou, André Vauchez et Michel Zink éd., Paris 2017.*

Dominicains 1216-1516. Lumières médiévales. De la prédication aux Cathares à la défense des Indiens, *Strasbourg 2016.*

Nel 2015 l'Ordine dei Frati Predicatori ha iniziato le celebrazioni per gli ottocento anni della sua fondazione. La ricorrenza è stata accompagnata da diversi eventi religiosi e culturali, convegni e mostre.

La presente nota si sofferma su tre mostre che la provincia francese dell'Ordine ha organizzato a Parigi e a Colmar grazie anche alla collaborazione degli organi statali competenti e di numerosi benefattori.

* Dopo gli studi in filosofia e teologia (Pontificia Università Gregoriana, Roma; Institut Catholique de Paris), nel 1994 consegue la licenza presso l'Università di Zurigo (lettere romanze e storia dell'arte) e il dottorato nel 2000 presso la Pontificia Università Salesiana di Roma (lettere classiche e cristiane). Attualmente è docente incaricato presso la Facoltà di Teologia di Lugano e assistente bibliotecario alla Salita dei Frati, sempre a Lugano. E-mail: jean-claude.lechner@ti.ch.

La prima, *Mésopotamie, carrefour des cultures: Grandes Heures des Manuscrits Irakiens*, è stata allestita nelle sale degli Archives Nationales dal 20 maggio al 24 agosto 2015, la seconda, *La bibliothèque retrouvée*, allestita nel grande salone della Bibliothèque Mazarine dal 14 dicembre 2015 al 11 marzo 2016, la terza, *Lumières médiévales*, nella chiesa del convento domenicano di Colmar, oggi museo diocesano, dal 4 giugno all'11 settembre 2016.

1. Mésopotamie, carrefour des cultures

Grazie ad una sottoscrizione si è potuto pubblicare un bel catalogo con il titolo *Grandes Heures des Manuscrits Irakiens*[1]. Come scrive nella prefazione Françoise Banat-Berger, direttrice degli Archives Nationales, la mostra fa scoprire al visitatore la lunga storia delle relazioni tra Oriente ed Occidente. La mostra è incentrata sull'operato dei Domenicani di Mossul. Tramite lettere, stampe, fotografie d'epoca e manoscritti provenienti dai conventi di Mossul, del Saulchoir, ma anche grazie a prestiti della Biblioteca Nazionale di Francia e della Biblioteca Apostolica Vaticana, il visitatore può seguire le attività dei frati predicatori in Oriente dall'epoca di san Luigi fino ai giorni tragici di oggi.

Nella prima sezione, dedicata alle origini dell'Ordine e ai primi contatti dei Domenicani con l'Oriente, vengono presentate, oltre ad alcuni testi fondatori, opere nate dal contatto tra Predicatori e credenti di altre fedi. Va evocato, tra l'altro, Riccoldo da Monte Croce, del convento fiorentino di Santa Maria Novella, che passò oltre dieci anni in Oriente (dal 1288 al 1301). La sua predicazione, con l'aiuto di un interprete, s'indirizzò dapprima ai cristiani orientali di Tabriz, Mossul e Tekrit. Vista la scarsa efficacia di questo metodo, studiò l'arabo a Bagdad. Riccoldo è autore di un *Liber peregrinationis*, del trattato *Contra legen Sarracenorum*, opera destinata ai futuri missionari, e di un *Ad nationes orientales*.

La mostra evidenzia anche l'importanza della monarchia francese – per interessi di commercio – rispetto alle missioni in Levante e il suo ruolo di potenza di protezione dei cristiani d'Oriente. I religiosi, e non solo domenicani, poterono anche svolgere attività diplomatiche. Così ai Cappuccini della provincia di Touraine, soprattutto sotto la direzione del famoso Père Joseph (l'«Éminence grise») ai tempi di Richelieu, furono affidate dalla Propaganda Fide delle missioni che si stabilirono a Costantinopoli, nell'Egeo ed a Smirne, poi anche in Persia, a Ispahan ed a Bagdad, missioni che però deperirono in mancanza di frati e dell'insicurezza – l'ultimo Cappuccino di Mossul

[1] *Grandes Heures des Manuscrits Irakiens*, sous la direction de Jacques Charles-Gaffiot et Alain Desreumaux, Paris 2015.

venne assassinato. La mostra presenta a questo proposito un interessante documento conservato oggi negli archivi diplomatici del Quai d'Orsay, il *Rapporto sulla missione in Oriente dei cappuccini della provinica di Touraine,* indirizzata da Aleppo a Colbert nel 1670 (notice 27) da Jean-Baptiste de Saint-Aignan, a capo di una vastissima custodia composta da sedi sull'isola di Cipro, al Cairo, Aleppo, Diarbekir, Mossoul, Bagdad, Ispahan, Tabriz, Surat e Madras.

Il primo ministro del Re Sole, Jean-Baptiste Colbert, carezzava un vecchio progetto, quello cioè di costruire una via navigabile nell'istmo di Suez che permettesse di facilitare il commercio dall'Oriente verso Marsiglia. In questo contesto vanno viste le missioni di Johann Michael Vansleb (1635-1679). Nato luterano, in un primo tempo precettore, soldato e commerciante con estese conoscenze delle lingue orientali, Vansleb si convertì al cattolicesimo, e nel 1666 entrò nell'Ordine dei Predicatori. Il cardinale Barberini lo mandò da Roma presso Colbert, che lo inviò come agente speciale, munito di un passaporto universale con visto di Luigi XIV (notice 122) in Egitto per sondare il terreno e raggiungere l'Etiopia. Il progetto fallì, e ciò fu la causa della disgrazia del Domenicano erudito che finì i suoi giorni in una parrocchia di campagna. Vansleb, nella sua missione, portò in Francia un certo numero di manoscritti etiopi, accanto a quelli che già possedeva, ma anche testi scritturistici siriaci o di autori ecclesiastici, come i *Vangeli*, manoscritto siriaco del XX secolo (notice 126), o il *Candelabro del Santuario* di Gregorio Bar Hebraeus, manoscritto che Vansleb mandò da Nicosia a Parigi (notice 128).

Altro personaggio importante che intratteneva rapporti con i Domenicani e contatti con il Levante e contemporaneo di Vansleb è Louis Picques (1637-1699), bibliotecario della biblioteca del Collegio delle Quattro Nazioni, oggi la Mazarine, che possedeva una raccolta importante di testi orientali che lasciò alla biblioteca dei Domenicani della rue Saint-Honoré.

Benedetto XIV inviò nel 1750 due Domenicani a Mossul sotto la protezione dell'ambasciata inglese presso la Sublime Porta, e nel 1756 il padre Domenico Lanza, primo superiore della missione di Mossul, del quale la mostra presentava la *Compendiosa relazione istorica dei viaggi fatti dal p. Domenico Lanza dell'Ordine de' Predicatori da Roma in Oriente dall'anno 1753 al 1711*, manoscritto di oltre seicento pagine conservato negli archivi della curia generalizia dei Predicatori a Roma (notice 31).

La Rivoluzione francese[2], il regime napoleonico e numerose epidemie ebbero delle ripercussioni negative sulle missioni, che ripresero vita solo negli anni quaranta dell'Ottocento. A Mossul si stabilirono alcuni Domenicani della Minerva che gettarono le basi di una importante biblioteca. Come curiosità va menzionato il frammento di un manoscritto carolingio di un'omelia su Mosè (forse di Ioannes Mediocris, ve-

[2] La monarchia francese si considerava da molto tempo protettrice dei cristiani d'Oriente. Con l'avvento della Rivoluzione, quest'appoggio importante venne meno.

scovo di Napoli nel VI secolo), recentemente scoperto nella rilegatura in una edizione lucchese del 1724 della *Historia ecclesiastica veteris novique testamenti* del domenicano Noël Alexandre, con l'ex-libris d'Edward Howard, nono duca di Norfolk (1685-1777) (notice 35) conservato fino a poco tempo fa nei fondi antichi della biblioteca del convento di Notre-Dame-de-l'Heure di Mossul.

Ai Domenicani italiani subentrarono dagli anni cinquanta dell'Ottocento (1856) alcuni confratelli francesi incoraggiati da Pio IX a mantenere la missione di Mossul. Il p. Luigi di Negro fu l'ultimo Domenicano nel paese e vi rimase per assistere i frati giunti da poco. I frati entrarono in stretto contatto con i rappresentati consolari delle diverse potenze occidentali presenti in città, tra cui Paul-Émile Botta, archeologo e console di Francia a Mossul. Va detto che le attività dei Domenicani e di altre congregazioni in terre d'Oriente furono favorite dai vari governi francesi, sia da quello imperiale di Napoleone III, sia da quello violentemente anticlericale di Jules Ferry, principalmente per controbilanciare l'influsso britannico.

I Domenicani si spendevano nelle attività di assistenza e di istruzione per la popolazione di Mossul. Nel 1875 fu fondato l'Hospice Lejeune grazie ad un legato di Louise-Amable Clary, baronessa Lejeune: sotto l'impressione della morte prematura del figlio, dignitario della corte di Napoleone III, dopo aver contratto una malattia durante una missione diplomatica in Oriente e rimasto senza cura, la baronessa voleva fondare un ospedale in Oriente; i Domenicani le diedero l'idea di farlo a Mossul, dove fu effettivamente costruito l'ospedale, gestito dalle suore della Presentazione di Tours e funzionante sino a poco tempo fa. Dalla presa del potere delle forze dello Stato islamico, i locali sono stati convertiti in prigione.

Il superiore del convento di Mossul, Jean-Baptiste Besson (1816-1861), vedeva fin dal 1858 la necessità di poter disporre di una tipografia sia per produrre il materiale per l'insegnamento sia per pubblicare opere che contrastassero una certa propaganda anticattolica ad opera di varie sette americane stabilitesi in Persia. Nel 1860 arrivò finalmente una carovana con il pesante materiale per una tipografia. Dopo notevoli difficoltà (formazione di personale in grado di gestire una tipografia; tempi lunghi per l'importazione di carta, inchiostro, ecc. dalla Francia; angherie da parte delle autorità turche), la tipografia domenicana poteva anche vantare una bottega di rilegatura. Dalla tipografia domenicana uscivano libri di pietà come *Il cristiano istruito nella sua legge* del padre Segneri tradotto in arabo, libri scolastici, Bibbie in arabo e siriaco, ecc. (si vedano le pp. 281 ss. del catalogo). Ma l'attività del Domenicani era sempre invisa alle autorità turche, tanto che alla fine la tipografia fu distrutta nel 1914, vittima di un piano regolatore per Mossul.

Il padre Jean-Baptiste Besson ci ha lasciato numerosi acquarelli con vedute della Mesopotamia. Besson, dopo aver riorganizzato l'insegnamento cattolico e costruito il convento dell'ordine a Mossul, tornò a Roma per informare Pio IX dell'operato. Nel 1861 venne mandato di nuovo in Oriente per mediare nel conflitto tra Chiesa caldea

e Chiesa di Malabar. Durante un'epidemia di tifoide si adoperò per i contagiati, ma contagiato a sua volta soccombette alla malattia e venne seppellito in una cappella nella piana di Ninive. La sua tomba è stata recentemente profanata e distrutta.

Jean Scheil (in religione Vincent) fu uno dei pionieri dell'assirologia. Si trovava a Susa quando membri della missione archeologica francese scoprirono, nell'inverno 1901/1902, i tre pezzi della stele con il *Codex Hammurabi*. In pochi mesi trascrisse il testo babilonese e lo tradusse[3]. Leone XIII lo nominò membro della Pontificia Commissione Biblica, entrò nell'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres di Parigi, e dal 1912 assunse la direzione scientifica della missione archeologica di Susa.

Jean-Maurice Fiey, nato nel 1914, entrò nell'ordine dei Predicatori all'età di diciott'anni. Prete nel 1938, partì per la Mesopotamia l'anno dopo e vi rimase fino al 1974, dedicando la sua vita allo studio delle chiese in quelle terre. Dal 1975 al 1990 svolse il ruolo di insegnante e ricercatore in Libano, nonostante la guerra civile, e morì a Beirut nel 1995.

Personaggio piuttosto originale, Jacques Rhetoré (1841-1921) arrivò nel 1874 a Mossul nonostante la sua salute cagionevole. Missionario instancabile, conosceva a fondo la miseria delle popolazioni cristiane delle montagne. Imparava con facilità le lingue degli abitanti, l'arabo, il siriaco (lingua aramaica letteraria) ed il suret (lingua aramaica moderna parlata), quest'ultima a tal punto da comporre opere poetiche in tale lingua; nel 1912 pubblicò anche la *Grammaire du soureth*. Dal 1881 al 1893 si trovò a Van, imparò il turco e l'armeno, poi, viste le sue conoscenze, venne chiamato all'École Biblique di Gerusalemme. Nel 1897 tornò nella missione di Van e dovette assistere ai massacri degli Armeni. Durante la Prima guerra mondiale si trovò di nuovo a Mossul, venne deportato a Mardin dove fu testimone delle cruente persecuzioni contro i cristiani autoctoni. I suoi ricordi di questi tristi eventi sono stati pubblicati nel 2005 dalle Éditions du Cerf[4].

L'ultima sezione della mostra conduce il visitatore ai giorni nostri e concerne la digitalizzazione del ricco fondo di manoscritti orientali della biblioteca domenicana di Mossul. Il padre Najeeb Michaeel O.P., archivista, fondatore e direttore del *Centre numérique des manuscrits orientaux* (CNMO) ne racconta la storia (pp. 191-204 del catalogo). Dall'arrivo nel 1750 nella piana di Ninive, i Domenicani raccolsero e salvarono numerosi manoscritti, 809 nel 2015. Grazie al sostegno dei Benedettini di Collegeville (USA) si cominciò a stendere l'inventario del patrimonio librario della biblioteca di Mossul, nella quale erano confluiti anche i tesori del monastero di Mar Ya'qub; con lo sviluppo delle tecniche riproduttive si è giunti negli ultimi anni alla digitalizzazione dei manoscritti. Due centri di riproduzione erano insediati a Qaraqo-

3 Vedi p. 124 del catalogo; cfr. anche B. André-Salvini, *Le Code de Hammurabi*, Paris 2008², 11-12.

4 J. Rhétoré, *Les chrétiens aux bêtes. Souvenirs de la Guerre Sainte proclamée par les Turcs contre les chrétiens en 1915*, Paris 2005.

sh e altri due in territorio turco. Nell'estate 2014, sotto i bombardamenti dell'ISIS, si sono dovuti evacuare tutti i manoscritti portandoli in salvo verso il Kurdistan ma lasciando sul posto cinquantamila stampati e il materiale informatico. Come frutto di questa enorme impresa, il visitatore della mostra ha la possibilità di ammirare alcuni facsimile di manoscritti iracheni medievali e moderni. La raccolta dei saggi, che precedono il catalogo delle opere esposte, viene conclusa (p. 205) con le riflessioni del padre Laurent Lemoine O.P., uno dei promotori della mostra: perché fare tanto rumore per alcuni manoscritti, se le persone sono vittime di indicibili sofferenze? Ma c'è una ragione. Egli scrive: «Effacer les traces jusque dans les profondeurs les plus reculées du passé, c'est tuer la vie aujourd'hui, et même prétendre mieux la tuer: voilà le lien! Pour mieux annuler l'actuel, on vient en saper les bases historiques les plus précieuses qui lui ont permis d'exister, de se tenir dans l'être maintenant. […] Chacun peut comprendre que le bien commun, au sens le plus laïc qui soit, est en jeu quand on cherche à éradiquer de l'espace culturel un bien issu d'une tradition religieuse car ce type de bien révèle quelque chose de l'intégrité de l'humaine et commune condition». Parole che dovrebbero far riflettere anche alle nostre latitudini!

2. Une bibliothèque retrouvée: Les livres du couvent des Jacobins de Paris du Moyen Âge à la Révolution

Nel bel volume degli atti del convegno sui Domenicani in Francia[5], tenutosi a Parigi nel dicembre 2015 – contenente, tra l'altro, un interessante contributo sul rinnovamento dell'arte sacra sotto l'influsso dei padri Couturier e Régamay – viene pubblicato alla fine il catalogo della mostra *Une bibliothèque retrouvée: Les livres du couvent des Jacobins de Paris du Moyen Âge à la Révolution*, allestita alla Bibliothèque Mazarine dal 14 dicembre 2015 all'11 marzo 2016. La Mazarine conserva una buona parte dei fondi della biblioteca del famoso convento domenicano della rue Saint-Jacques; durante la Rivoluzione francese, dopo la soppressione degli ordini religiosi e la confisca degli edifici monastici alla fine del Settecento, i libri furono dispersi e si trovano adesso in parte nella Biblioteca nazionale e in parte nella Biblioteca dell'Arsenale, ed appunto nella Mazarine.

La mostra si inseriva in un progetto più ampio mirato ad indagare i diversi fondi entrati nella Mazarine: fino ad allora, accanto a questa, erano state dedicate mostre

5 *Les Dominicains en France (XIIIe-XXe siècle). Actes du colloque international organisé par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et la province dominicaine de France pour le VIIIe centenaire de la fondation de l'ordre des Prêcheurs par saint Dominique, à la Fondation Simone et Cino Del Duca, à la Bibliothèque Mazarine (Institut de France), à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et au Couvent de l'Annociation, du 10 au 12 décembre 2015*, éd. Nicole Bériou, André Vauchez et Michel Zink, Paris 2017.

ai fondi dei Vittorini e della cattedrale Notre-Dame, come spiega Yann Sordet nella premessa.

La mostra si articolava in tre sezioni:

- origine del convento parigino, storia del convento e della biblioteca;
- alcune figure maggiori che frequentarono lo *studium* e la biblioteca;
- ricostituzione dei fondi librari.

Il convento della rue Saint-Jacques (dalla quale deriva *Jacobins* per Domenicani) si trovava sul tracciato dell'attuale rue Soufflot e della zona adiacente; è il secondo convento domenicano dopo quello di Tolosa e venne fondato nel 1217. Una prima cappella costruita alla fondazione fu sostituita da una grande chiesa a due navate, sul modello della chiesa di Tolosa, grazie alla generosità di san Luigi, con al sud il chiostro ed ad ovest il refettorio con gli annessi dell'infermeria e della scuola di San Tommaso. Grazie al suo *studium* in mezzo al quartiere universitario con docenti di eccezione come Ugo di San Caro, Alberto Magno e l'Aquinate, il convento conosceva nel Duecento momenti di gloria e acquistava una fama che dura fino ad oggi. Dopo la gloria degli inizi, però, il ruolo del convento si affievolì: numerosi scontri con l'università di Parigi, nel 1387 le polemiche intorno all'Immacolata Concezione (l'opposizione dei Domenicani ebbe come conseguenza la loro temporanea eliminazione dall'insegnamento). Durante la guerra civile tra Calvinisti, Cattolici moderati e la *Ligue*, il convento aveva la reputazione di essere un covo di estremisti, soprattutto dopo che Jacques Clément, frequentatore del convento, assassinò Enrico III. In questo contesto venne fondato nel 1611 nella rue Saint-Honoré il convento dell'Annunciazione in diretta opposizione al convento del *Quartier latin*. Il nuovo convento relegava il vecchio al secondo posto grazie anche alla sua ricca biblioteca. Il bibliotecario della Mazarine, Louis Picques (1637-1699), cedette alla biblioteca dell'Annunciazione la sua ricca collezione di libri ebraici, armeni e siriaci.

Terzo convento parigino dei Predicatori era quello fondato nel 1632, nella rue du Bac, per il noviziato che oramai ospitava gli studenti: fu la causa del definitivo declino del già prestigioso *studium* della rue Saint-Jacques.

Alla vigilia della Rivoluzione, il convento Saint-Jacques si trovava in uno stato deplorevole. La chiesa, fatiscente, era abbandonata, e la messa veniva celebrata in un locale dell'edificio della scuola di San Tommaso. Joseph Faitot venne mandato da Angers a Parigi per riformare il convento, ma gli eventi politici misero fine al progetto. Durante la Rivoluzione il convento fu confiscato, trasformato in scuola, prigione, caserma e nel 1849 raso al suolo.

Sui locali della biblioteca non sappiamo molto. L'archeologo Aubin-Louis Millin la descrive nella grande sala della scuola San Tommaso. Secondo il padre Faitot, ultimo priore del convento, la biblioteca era una galleria di 24 x 10 metri con trentadue grandi armadi e dieci piccoli, con un gabinetto per i manoscritti e un annesso. Sempre secondo Faitot, la biblioteca di Saint-Jacques conteneva al momento della Rivoluzione oltre dodicimila titoli.

Ricostituire i fondi del primo convento domenicano parigino non è cosa facile. A differenza dei conventi italiani, quasi tutti i conventi francesi dell'Ordine non hanno un catalogo della propria biblioteca. Si deve ricorrere ai volumi. La maggioranza dei manoscritti reca un ex-libris stampato sul contropiatto con la dicitura *Ex bibliotheca Fratrum Praedicatorum Sancti Jacobi*, mentre per i libri stampati ristabilire la provenienza è più arduo. Fino adesso 164 manoscritti dell'antica biblioteca sono identificati.

In questo contesto, la mostra presentava un documento raro e curioso [n. 20 del catalogo]: quattro manoscritti contenenti il *Catalogue de la Bibliothèque du R. P. Faitot, prieur du Couvent de S. Jacques, au moment de la Révolution*, con oltre ventimila titoli distribuiti in sezioni: sacra Scrittura, liturgia, teologia, storia, scienze, filosofia, ecc.). Faitot componeva questo catalogo probabilmente nella clandestinità, forse sulla base di vecchi inventari nascosti al momento delle tribolazioni e forse anche grazie a ricerche presso librai che avevano acquistato volumi della biblioteca domenicana. Questo catalogo contiene anche titoli apparsi dopo la chiusura del convento: secondo Florine Léveque-Stankiewicz, curatrice del catalogo, «si tratterebbe dunque di un genere di impresa bibliografica al contempo retro- e pro-spettiva, unendo opere della biblioteca prima della dispersione e quelle che si potrebbero acquistare se si desiderasse ricostituirla dopo la Rivoluzione»[6].

Accanto al normale acquisto di libri ad uso dello *Studium* o per la liturgia vi furono anche lasciti prestigiosi. La mostra evocava la donazione di Luigi d'Orléans (1703-1752): il principe, figlio del reggente Filippo, si ritirò dopo la morte della moglie nell'abbazia di Sainte-Geneviève, ma lasciò alla morte la sua ricca biblioteca al convento di Saint-Jacques.

I suoi volumi possono essere identificati grazie alle belle rilegature con dorature e armi del duca.

La mostra, frutto di un notevole impegno di ricerca nelle diverse biblioteche di Parigi, presentava nella prima sezione piante e vedute antiche della Montagna di Santa Genoveffa, dove si concentravano i collegi universitari e dove si trovava anche il convento domenicano, nonché illustrazioni ottocentesche che tentavano di ricostruire l'aspetto della Parigi medievale e, in specie, del nostro convento [nn. 5-15, pp. 601-602 del catalogo].

Secondo il motto *Arma nostra sunt libri*, la biblioteca è uno strumento elementare per la preparazione alla predicazione e alla lotta contro l'eresia. I Domenicani, che seguono la regola di sant'Agostino, sono autorizzati ad avere libri; gli studenti mandati allo *Studium generale* di Parigi devono essere in possesso almeno di una bibbia, della *Storia ecclesiastica* di Pietro Comestore e delle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Secondo Umberto di Romans, autore del *Liber de instructione offcialium fratrum ordinis Pre-*

6 *Ibid.*, 560.

dicatorum, conservato solo in versione stampata [in mostra n. 17, Lyon, presso Louis Martin, 1515], il bibliotecario di un convento domenicano deve gestire l'uso dei libri per i frati, aggiornare le liste dei prestiti, degli acquisti e delle perdite, inoltre amministrare una cassa per l'acquisto di libri. Dato che i testi scritti sono fondamentali per l'istruzione di un Ordine che si dedica alla lotta contro l'eresia ed alla predicazione, Umberto raccomanda con insistenza che ogni biblioteca abbia le opere necessarie alla consultazione, opere di buona leggibilità, incatenate ai pulpiti; l'acquisto o il dono di un volume deve essere notato all'interno di esso.

Per la sezione dei frati, studiosi od altri che frequentarono il convento, si devono menzionare non solo manoscritti medievali con opere di Ugo di San Caro, famoso biblista e docente a Saint-Jacques, di Alberto Magno, di Tommaso d'Aquino, di Vincenzo di Beauvais e di Pietro di Tarantasia, ma anche manoscritti di epoca moderna come le *Extractiones de Talmud* [n. 27], manoscritto della fine del Seicento, con numerose note di Joseph François Mallianus, ebreo convertito. Per la storia letteraria dell'Ordine e la conoscenza degli autori è di primaria importanza l'opera iniziata da Jacques Quétif (1618-1698, autore di una *Vita* di Savonarola, [n. 50]) e portata a termine da Jacques Échard (1644-1724), intitolata *Scriptores ordinis preaedicatorum recensiti, notisque historicis et criticis illustrati*, presente in mostra nell'edizione parigina di Ballard e Simart degli anni 1719-1721 [n. 51]. Gli autori vengono presentati in ordine cronologico con una breve notizia biografica e l'elenco delle opere.

Il saggio di Florine Léveque-Stankiewicz che precede il catalogo, essenziale, dà una notevole quantità di utili e preziose informazioni su numerosi autori, oggi in parte dimenticati. Solo per nominarne alcuni, il domenicano Agostino Giustiniani (1470-1536?), professore di lingua ebraica all'università di Parigi; o Sébastien Michaëlis (1543-1618), riformatore dell'Ordine e fondatore del convento dei Predicatori alla rue Saint-Honoré.

L'ultima sezione della mostra era incentrata sulla ricostituzione della biblioteca di Saint-Jacques – non facile impresa per i motivi già menzionati – sulla base delle dichiarazioni del padre Faitot davanti alla commissione rivoluzionaria, e dell'inventario del deposito rivoluzionario[7]. Come facilmente ci si può aspettare, la maggior parte dei quasi quattromila titoli concerne opere di teologia; il resto sono opere di storia, di filosofia e di scienze. I manoscritti esposti, identificati grazie ad un ex-libris o a note manoscritte, illustrano i diversi compiti ai quali si dedicavano i Domenicani: difesa della vera fede contro le eresie, insegnamento della teologia come scienza – si veda il bel manoscritto delle *Sentenze* di Pietro Lombardo abbondantemente annotato [n. 53] –, studio del testo biblico con correzioni, postille e concordanze – si vedano a titolo d'esempio il n. 57, il libro dei *Numeri* con glossa ordinaria del XIII secolo con l'ingegnosa distribuzione in tre colonne del testo biblico, messo in risalto grazie ad una ricca iniziale, o ancora il n. 58, volume con il testo biblico su due colonne con cor-

7 Vedi pp. 581 ss. del volume.

rezioni o varianti notate in margine –. Concludono la sezione i manoscritti liturgici, tra cui si trova il *Pontificale* ad uso di Costantinopoli [n. 69], dove i Frati predicatori erano presenti dal 1232.

3. Dominicains 1216-1516. Lumières médiévales. De la prédication aux Cathares à la défense des Indiens

La mostra allestita nel coro della chiesa dei Domenicani di Colmar aveva come scopo quello di evocare la storia dei Predicatori attraverso numerose eminenti figure di quest'Ordine, mettendo in evidenza come fin dagli inizi l'Ordine volesse essere una comunità di studi sempre in contatto con la cultura del rispettivo tempo, come scrive fra Bruno Cadoré nella prefazione al catalogo[8].

La sede di Colmar era particolarmente adatta per una mostra storica di tal genere, data la densa rete di conventi domenicani presenti nella regione del Reno Superiore. Le biblioteche pubbliche d'Alsazia, tra cui quella di Colmar, sono ricche di opere provenienti dai conventi domenicani. Grazie ai prestiti di manoscritti, incunaboli, stampati, xilografie ed incisioni, in parte vere e proprie rarità, delle diverse biblioteche di Strasburgo, di quella di Colmar e di quella del Saulchoir di Parigi, i curatori della mostra hanno costruito un percorso attraverso i tre primi secoli dell'Ordine.

Un lustro dopo la conferma pontificia fu fondata la provincia teutonica che nel 1303 venne suddivisa in *nationes*, tra cui l'*Alsatia* che copriva un territorio che andava da Worms fino a Berna. Vi furono undici conventi maschili: Strasburgo, fondato nel 1224, Worms, Basilea, Friburgo in Brisgovia, Spira, Berna, Colmar, Wissembourg, Hagenau, Sélestat, Guebwiller, mentre i conventi femminili erano oltre trenta, tra cui il convento d'Unterlinden di Colmar, oggi sede del famoso museo. I Domenicani sono anche all'origine di movimenti laici come le confraternite del Rosario nel secolo XV (notiamo per inciso che le bacheche erano posizionate intorno alla famosa Madonna nel Roseto di Martino Schongauer, esposta ormai stabilmente nel coro).

È noto il ruolo che molti Domenicani hanno avuto nel rinnovamento spirituale dei secoli XIV e XV specialmente nella regione del Reno superiore. La mostra ha evocato il ruolo di Meister Eckhart (ca. 1260-1328) e di Johannes Tauler (1300-1361), tutti e due presenti nel convento di Strasburgo, o di Heinrich Seuse (Suso) (1295-1366) attivo a Costanza. La mostra presentava manoscritti con sermoni di Eckhart e Tauler: particolarmente interessante l'*Exemplar* di Heinrich Seuse, prestato dalla Bibliothèque nationale et universitaire di Strasburgo (ill. pp. 115-116 del catalogo). Alla

[8] *Dominicains 1216-1516. Lumières médiévales. De la prédication aux Cathares à la défense des Indiens,* Strasbourg 2016, 4.

fine della sua vita, Seuse raccoglieva con l'aiuto di una suora domenicana tutti i suoi scritti in un unico manoscritto aggiungendovi una autobiografia redatta in alemannico con illustrazioni. L'esemplare esposto in mostra è l'unico scampato all'incendio della biblioteca di Strasburgo causato dal bombardamento prussiano nel 1870; altri manoscritti, tra cui autografi di Eckhart e Tauler, furono vittime delle fiamme[9].

La mostra presentava anche stupendi manoscritti liturgici provenienti dai conventi di Colmar magnificamente miniati, tra cui gli *Antifonari* della prima metà del Trecento con le iniziali a filigrana oggi conservati alla biblioteca di Colmar (mss 308, 131, 137; ill. p. 90 del catalogo). Di particolare interesse anche il manoscritto cartaceo del 1688 proveniente dal convento di Santa Margherita di Strasburgo con l'Uffizio del Santissimo Sacramento, oggi conservato alla Biblioteca del Seminario di Strasburgo (ill. p. 104 del catalogo).

Accanto a questa sezione, incentrata sul Reno Superiore, erano evocati i grandi personaggi dell'Ordine ed la loro importanza per la teologia: Domenico di Guzmán, Tommaso d'Aquino (*Vita D. Thomae Aquinatis* con una bella serie di incisioni fiamminghe su disegno di Otto van Veen, maestro di Rubens, stampata ad Anversa nel 1610), Jacopo Passavanti, il rapporto tra Dante ed i Predicatori, le figure di Vincenzo Ferreri, Raimondo di Capua, Caterina da Siena e Girolamo Savonarola. Non va inoltre dimenticato Corrado di Prussia (1355-1426), grande riformatore dell'Ordine: questi arriva nel 1389 a Colmar promuovendo con insistenza la comunità dei beni e la povertà volontaria voluta dal fondatore. Nasce così la congregazione degli Osservanti che si distingue dai frati opponendosi alla Riforma.

La mostra affrontava anche temi oggi piuttosto spinosi, come l'inquisizione o la caccia alle streghe, particolarmente forte nelle zone alpine e nella valle del Reno. Johann Nider (1380-1438), Heinrich Kraemer o Institoris (1436-1505) e Jacob Sprenger (1436-1496), tutti e tre membri del ramo riformato ed autori di virulente opere antieretiche, incarnano, come scrive l'autore del saggio sui tre autori (p. 146), i pericoli causati da un eccesso di zelo. Gli ultimi due redigono insieme il *Malleus Maleficarum* pubblicato nel 1487 (in mostra l'edizione di Spira dalle stampe di Peter Drach del 1487), genere di manuale di demonologia che viene ripubblicato trentaquattro volte fino al 1669.

La mostra curata sotto la supervisione di fr. Rémy Vallejo O.P., direttore del Centre Emmanuel Mounier di Strasburgo, e di Rémy Casin, conservatore della Bibliothèque des Dominicains di Colmar, era accompagnata da un bel catalogo con saggi e schede essenziali, testi accessibili anche ai non specialisti. Questa pubblicazione si conclude con due contributi degni di nota. Il primo, *Praedicatores inquisitores: Dominicains et inquisition, réflexion et bilan* (pp. 164-173), redatto da fr. Augustin Laffay O.P., si sofferma sul legame tra l'Ordine fondato da san Domenico e l'inquisizione e

[9] *Ibid.*, 114.

si pone la questione sulle responsabilità dei Domenicani. Anche se sino alla fine del Quattrocento nessuno condannò l'inquisizione come abuso – il primo ad attaccarla sarà Erasmo, contrapponendo inquisizione e vangelo –, l'Ordine incontrava un po' dappertutto una certa diffidenza, o addirittura ostilità, come testimonia l'assassinio di Pietro da Verona (san Pietro Martire) sulla strada da Como a Milano nel 1253. Con grande abilità, l'autore delinea la storia del coinvolgimento dei Predicatori nell'inquisizione, situandola però nella mentalità del tempo e distinguendo la *vulgata* dai fatti storicamente attestati. Passa in rassegna i giudizi di storici come Michelet sul fenomeno, evoca le difficoltà di Lacordaire nel ricostruire l'Ordine dopo i tormenti rivoluzionari, Ordine sempre collegato agli eccessi dell'inquisizione (un collegamento nutrito anche dalla letteratura, come si vede ad esempio nel *Torquemada* di Victor Hugo, del 1882). Respingendo i pregiudizi e le esagerazioni del passato, Laffay ammette tuttavia la necessità di un esame di coscienza, di una «purificazione della memoria» voluta da Giovanni Paolo II.

L'ultimo saggio, *Un nouveau départ pour les Dominicains de Colmar: Le Centre européen du livre et de l'image*, tratta del futuro del patrimonio librario delle biblioteche confiscate al momento della Rivoluzione francese. Come già detto all'inizio di questa nota, la biblioteca di Colmar è particolarmente ricca, dato che in essa confluivano i fondi dei Benedettini di Murbach e di Munster, dei Cistercensi di Pairis e di Lucelle, degli Agostiniani, dei Francescani o dei Gesuiti. Con 1200 manoscritti e 2300 incunaboli (la più importante raccolta francese al di fuori di Parigi), la biblioteca è unica nella regione soprattutto dopo la distruzione di quella di Strasburgo nel 1870. Monumento unico, ma sconosciuto al pubblico. Allo scopo di valorizzare il patrimonio della città è stato elaborato il progetto di fondare il *Centre européen du livre et de l'image* che prenderà sede nell'ex convento dei Domenicani e dove, intorno al chiostro, verrà allestito un museo del libro e dell'immagine insieme ad un centro di studio per la storia del libro in area renana. Progetto che «dovrebbe permettere alla biblioteca dei Domenicani di partecipare di nuovo attivamente alla vita intellettuale e culturale della città (come corpo sociale, *nda*) come i Frati domenicani, nel loro tempo, si erano impegnati al servizio dei laici, uomini e donne, della provincia di Teutonia» (p. 179). La fine dei lavori per questo importante progetto è prevista per il 2019.

Per i giovanissimi visitatori della mostra erano stati preparati dei fogli tematici con diversi percorsi e con la spiegazione dei termini particolari, che fungevano da guida per un viaggio di scoperta attraverso la mostra.

Concludendo queste note sulle tre mostre allestite in occasione del giubileo domenicano non rimane che l'invito a leggere i rispettivi cataloghi: è un modo per onorare lo sforzo di ricerca dei curatori e collaboratori, meritevole tanto più in questi tempi di ristrettezze economiche imposte alle scienze umanistiche.

Vangelo d'infanzia secondo Luca. Riletture pasquali delle origini di Gesù

Alberto Valentini
(Collana Testi e commenti) Edizioni Dehoniane, Bologna 2017, 427 pp.

Nel suo ultimo libro, ricco di contenuto, Alberto Valentini, monfortano, docente universitario di Sacra Scrittura e autore di numerose opere di esegesi e di teologia biblica, commenta i primi due capitoli del vangelo secondo Luca alla luce del mistero pasquale e all'interno di tutta l'opera lucana (Lc-At). È quanto il sottotitolo *Riletture pasquali delle origini di Gesù* sta a indicare. Il libro comprende 427 pagine, ma con una dimensione di carattere abbastanza piccola e un'interlinea minima, sia nel testo stesso che nelle note a piè di pagina.

Dopo aver pubblicato il volume sul *Vangelo d'infanzia secondo Matteo* presso le Edizioni Dehoniane Bologna (2013), esce adesso il presente volume nella medesima collana. Già dopo aver letto poche pagine, il lettore si rende conto che quest'ultimo libro non è il frutto di pochi anni di lavoro – quattro, a contare dall'ultima pubblicazione appena richiamata –, ma si colloca al termine di un lungo processo di elaborazione, ricerca e studio. L'ampia bibliografia filologica, esegetica e teologica con letteratura in diverse lingue ne costituisce la prova.

I due capitoli principali – dopo l'introduzione generale (pp. 15-37) – formano la parte essenziale del libro e consistono in due dittici: il dittico degli annunci a Zaccaria e a Maria (pp. 39-208) e il dittico delle nascite di Giovanni e di Gesù (pp. 209-360). L'annuncio ai pastori (Lc 2,15-20) – per così dire il terzo annuncio all'interno di Lc 1-2 – è approfondito dall'autore nel capitolo sulla nascita di Gesù, conformemente al decorso del testo evangelico. Dopo i due capitoli principali, seguono una conclusione generale (pp. 361-365), un'ampia bibliografia (365-381), un indice biblico, inclusivo degli scritti non canonici (pp. 383-418), e uno degli autori (pp. 419-427).

All'inizio l'autore studia accuratamente le questioni preliminari: la delimitazione del testo, il genere letterario, il problema delle fonti, il rapporto tra il Vangelo dell'infanzia (Lc 1-2) e l'intera opera lucana (Luca-Atti) e, infine, la struttura dei due capitoli di Lc 1-2. Nelle note a piè di pagina – non solo di questa parte, ma di tutto il libro – si fa riferimento a una copiosa letteratura legata al tema, oppure vi viene ap-

profondito un aspetto particolare, menzionato nel testo stesso, in parte corredato di tabelle e liste dettagliate. Le note occupano nell'insieme del libro un posto rilevante e non sono affatto marginali.

L'autore dà molta importanza all'unità redazionale di tutta l'opera lucana perché rappresenta una condizione essenziale per la giusta comprensione di Lc 1-2. Valentini scrive, infatti, già nella premessa: «Alla luce di queste convergenze lessicali, stilistiche e tematiche tra Lc 1-2 e l'opera lucana, in molti ritengono che Luca – al di là dei dati e materiali che può aver ricevuto dalla tradizione – sia l'autore del parallelismo sistematico e dell'insieme del racconto dell'infanzia che, a livello redazionale, si presenta unitario. Solo sullo sfondo del vangelo e dell'intera opera lucana si può cogliere il significato dei racconti dell'infanzia e apprezzarne la kerygmatica finalità» (p. 10).

Il primo capitolo del commento consiste di nuovo in due parti: l'annuncio a Zaccaria (Lc 1,5-25) e l'annuncio a Maria (Lc 1,26-38). Conformemente al «genere letterario di annuncio di nascita» (R. E. Brown), l'autore struttura e commenta ciascuno dei due annunci. Il brano della visitazione di Maria a Elisabetta rappresenta un episodio a se stante. Allo stesso tempo esso è legato a tutta la sezione di Lc 1,5-38, ma «particolarmente connesso e dipendente dall'annuncio a Maria, al punto che diventa incomprensibile senza di essa. Tra le due pericopi esiste continuità, ma anche un evidente progresso» (p. 132). Sulle pagine seguenti l'autore spiega in dettaglio sia le connessioni tra i tre brani sia le specificità di ognuno tra di loro (pp. 132-134). Soltanto in seguito commenta il racconto della visitazione, versetto dopo versetto, con un'attenzione particolare per il *Magnificat* (Lc 1,46b-55).

Il secondo capitolo del libro è dedicato alla nascita e alla circoncisione di Giovanni (Lc 1,57-66) e alla nascita di Gesù; anzi, al contenuto di tutto il cap. 2 del vangelo secondo Luca. Il commento del racconto della nascita e dell'infanzia di Gesù è particolarmente esteso (pp. 247-363). L'autore annuncia, infatti, già nella presentazione: «I racconti dell'infanzia sono, fondamentalmente, dei testi pasquali: rappresentano certamente un'introduzione, un preludio al vangelo, ma più in generale sono espressione della teologia e cristologia del Nuovo Testamento. Il mistero dell'identità di Gesù e della sua missione in questi capitoli è non solo più chiaro, ma anche più sviluppato che nel resto del vangelo; da questo punto di vista Lc 1-2 è più vicino al libro degli Atti – in cui si proclama a chiare lettere il Signore risorto – che al vangelo, nel quale solo lentamente si rivela l'identità messianico-divina di Gesù. Sempre in riferimento al vangelo, i racconti dell'infanzia presentano contatti maggiori con le apparizioni pasquali, a motivo della scenografia apocalittica, della presenza di angeli e rivelazioni dall'alto; ma anche nelle apparizioni pasquali la fede in Gesù-Signore stenta ad affermarsi, mentre nei racconti dell'infanzia la cristologia neotestamentaria appare acquisita. La proclamazione della figliolanza divina al momento dell'annunciazione (Lc 1,35), i titoli di Salvatore, Cristo, Signore, proclamati dall'angelo nella nascita (Lc 2,11), e l'autorivelazione di Gesù stesso quale Figlio del Padre (Lc 2,49)

sono vertici dell'annuncio kerygmatico e della cristologia neotestamentaria, che altrove difficilmente ricorrono con tanta chiarezza e intensità» (p. 9).

L'opera di Alberto Valentini racchiude vaste conoscenze filologiche e storiche, esegetiche e teologiche. Soprattutto la molteplicità della letteratura consultata e citata sarà utile per il lettore per un approfondimento personale. L'intensità del commento e la presentazione delle diverse interpretazioni avanzate lungo la storia danno un valore particolare a questo commento, che rappresenta uno strumento prezioso per lo studio e la ricerca.

Regina Willi

La mariologia in Padre Pio nel solco della tradizione francescana

Stefano Maria Miotto
(Collana di Mariologia, 11), Eupress FTL, Lugano 2014, 276 pp.

Il lavoro di dottorato di padre Stefano Maria Miotto mette in luce l'affinità di san Pio di Pietrelcina con la Santissima Madre del Signore. Egli era in colloquio con Lei, e anche la vedeva.

Padre Pio è uno dei santi che affascina per molte ragioni che lo collocano in alto per attirarne lo sguardo ed il pensiero. In lui riverbera quella santità che è compartecipazione a quella di Cristo Gesù. L'esempio dell'umile cappuccino è difficile da seguire, poiché aveva ricevuto dei doni particolari. Il frate presenta un'esperienza spirituale vissuta in seno alla spiritualità francescana, nella quale è presente Maria.

La spiritualità mariana plasmò padre Pio sin dall'infanzia. Viene messa in luce innanzitutto la tradizione del popolo pietrelcinese, nel quale è vivamente presente una devozione profonda per il Santo Rosario come preghiera giornaliera, pratica che risale al XIV secolo dopo l'insediamento dei frati domenicani nella zona. L'altro culto della devozione alla "Madonnella Nostra", ossia alla "Madonna della Libera" da Benevento, risale al VII secolo, e sta ad indicare le grazie straordinarie ricevute riguardo alla liberazione dai morbi della peste e poi del colera. A Pietrelcina la confraternita della Madonna della Libera risulta essere operante dal XVI secolo.

Cenni biografici

Francesco Forgione nacque il 25 maggio del 1887 a Pietrelcina. Già battezzato il giorno seguente, crebbe in una famiglia che onorava la Madonna. Da piccolo, mostrava una spiccata sensibilità e frequentava assiduamente le funzioni religiose. Fu illuminato da una predica all'età di dieci anni e avvertì forte e nitida la chiamata alla vita consacrata nell'Ordine cappuccino, e poi al sacerdozio. Suo padre dovette trovare un lavoro in America per pagare i suoi studi.

Entrò nel noviziato dei Cappuccini nei pressi di Benevento (al convento di Mancone) nel 1903. Fu un novizio modello vivendo l'austerità della Regola, ma fu anche

segnato da molte prove, trovandosi infine deperito nel fisico. Dopo aver trascorso una breve vacanza nel suo paese natale, emise la professione solenne nel 1907. Grazie straordinarie di visioni celesti si susseguirono già a quel tempo. Il 10 agosto del 1910 fra Pio venne ordinato sacerdote nel duomo di Benevento, accompagnato dall'augurio del suo confessore Agostino di diventare un grande ed assiduo confessore.

Egli dedicò i primi sei anni di sacerdozio ai bisogni di Pietrelcina. Nel 1910 ricevette le stigmate invisibili, e il 23 agosto del 1912 ebbe il fenomeno mistico della "ferita d'amore". Le sue giornate furono anche tormentate dal demonio che gli appariva, e in alternanza vi furono delle visioni di Gesù, di Maria, dell'Angelo custode, di san Francesco d'Assisi e di altri santi.

Il 28 luglio 1916 arrivò al convento cappuccino di San Giovanni Rotondo dove rimase a motivo della sua salute cagionevole per cinquantadue anni (con brevi assenze per Foggia e per il servizio militare a Napoli).

A San Giovanni Rotondo lavorò come direttore spirituale del collegio dei ragazzi; chiese alla sua guida spirituale di potersi offrire vittima al Signore per il loro progresso spirituale. Fu allora, il 5 agosto del 1918, che ricevette la grazia straordinaria della "trasverberazione" (l'anima infiammata dall'amore di Dio viene interiormente trafitta da un dardo infuocato da parte di un Serafino e l'anima ferita è pervasa sia da soavità deliziose come da dolore). Una ferita che san Pio sentirà sempre aperta e da cui deriverà anche una sofferenza continua. Il suo padre spirituale, di nome Benedetto, lo avvertì che questo era un segno chiarissimo della chiamata alla "corredenzione".

Circa un mese più tardi, il 20 settembre, dopo la celebrazione della messa, egli ebbe in dono le stigmate visibili. Da quel momento iniziarono i controlli medici che terminarono soltanto alla sua morte. Innumerevoli persone furono allora attirate dalla curiosità. Tutto questo fu per lui una grande umiliazione. Anche dalla ferita del suo cuore continuava a grondare sangue, specialmente dal giovedì sera al sabato.

Padre Pio fu arricchito da molti altri carismi. Il profumo, la bilocazione, la scrutazione dei cuori e la profezia. L'allora papa Benedetto XV affermò che il padre cappuccino è un grande dono che il Signore invia di tanto in tanto sulla terra, affinché le persone si convertano. La vita del Santo di Pietrelcina si trasformò in una offerta continua.

La sua preghiera preferita era il santo Rosario che pregava con ardore e senza sosta. Ebbe il dono straordinario di poter pregare sempre. Poi lo si chiamò anche "vittima del confessionale", poiché da lui arrivavano penitenti da tutto il mondo.

Indimenticabili furono le messe da lui celebrate. Infatti, fra Pio portava su di sé molte sofferenze in "sostituzione mistica". Senza riserve voleva espiare peccati, ma anche portare consolazione alle persone portando egli stesso le loro tristezze.

I "Gruppi di preghiera di Padre Pio" continuano ad essere sparsi in tutto il mondo. L'altra sua opera è la "Casa Sollievo della Sofferenza" (1956).

Affermava che la grave malattia del "nostro" tempo sia la mancanza quasi ovunque della preghiera.

Morì santamente nel 1968 a San Giovanni Rotondo, dopo due lunghe fasi, di 10 anni ciascuna, di durissime persecuzioni da parte di ecclesiastici basate su calunnie.

Egli ci lascia un testamento spirituale molto breve, costituito dalle parole: «Pregate il Santo Rosario».

La mariologia di padre Pio

La mariologia cattolica è legata in gran parte alla mariologia francescana che vede nell'Immacolata Concezione la fonte di tutti i privilegi di Maria.

San Francesco d'Assisi, quando si fonda sul "primato di Cristo" come centro dell'universo che fu fatto per lui e in vista di lui, non dimentica Maria. Egli medita che se la Creazione globale dipende dall'Incarnazione del Figlio di Dio, allora come dall'eternità Dio decretò l'Incarnazione del Verbo, così dall'eternità, con il medesimo decreto, scelse Maria come sua Madre. «Cristo e Maria sono i primogeniti della creazione, per loro due tutto venne creato, divenendo essi stessi la causa esemplare e finale di tutto, degli angeli, degli uomini e dell'universo intero. Il primato di Cristo è in stretta correlazione con quello di Maria» (p. 45). Gesù e Maria non sono sullo stesso piano ontologico, ma la Santissima Madre di Dio è unita a Gesù nel piano divino da tutta l'eternità. Siccome l'amore del Creatore guardò questa copia come ogni tipo di perfezione, per la scuola francescana non è possibile studiare Gesù Cristo senza Maria. Ne consegue che san Francesco d'Assisi ne promosse un culto che fu poi "ereditato" dall'ordine dei Frati Minori, il quale, fra tutti gli altri Ordini nella Chiesa, può vantare il maggior numero di autori in campo mariologico, che mirabilmente promossero il culto di Maria tra il popolo di Dio. Per esempio san Bonaventura e Duns Scoto, grazie al quale si arrivò a definire il dogma dell'Immacolata Concezione (1854) e quello dell'Assunzione di Maria al cielo (1950).

Per la scuola francescana, quindi, non sono separabili il nuovo Adamo e la nuova Eva nel progetto salvifico di un Dio che creò l'uomo e la donna nell'unità della loro complementarità. E questo perché si evidenzi quel binomio che parla dell'immagine e della somiglianza con Dio.

La consapevolezza, poi, di una necessità del consenso da parte di Maria per il sacrificio di Cristo è un altro tratto tipico della scuola francescana. Cristo come unico mediatore associa quindi Maria all'opera della salvezza, ed è una associazione voluta. Egli associa la «Piena di Grazia» a distribuire grazie come fontana di misericordia (pp. 47s.).

San Francesco d'Assisi stesso parla specificamente della donna poverella che dà alla luce figli bellissimi, intendendo i frati. Ed è un'allusione al grembo della Porziuncola dove nacque l'Ordine francescano. Egli celebrava con amore indicibile la Vergine Maria, che ha portato a noi nostro fratello: il Signore della Maestà (p. 50). E ai piedi della croce, Francesco vede la «Vergine fatta Chiesa». Maria e Giovanni

sono tutti e due la Chiesa che nasce sotto la croce, ma questa Chiesa si allarga fino a diventare universale grazie alla maternità spirituale di Maria presso la croce (p. 52).

Padre Pio quindi, inserito nella spiritualità mariana del suo Ordine, vive in unione con Maria. Egli mostra una grandissima confidenza con Lei, che si manifesta attraverso le sue estasi prolungate e frequenti, dove proferiva parole in un colloquio personale con Lei. Padre Agostino riporta che le estasi del Santo iniziarono già all'età di cinque anni. Il bambino tuttavia non le manifestava, pensando che fosse cosa normale. Un giorno egli rispose a qualcuno, quando ne fu interrogato in merito: «e lei, non vede la Madonna?». Alla risposta negativa soggiunse: «Lei lo dice per santa umiltà» (p. 167).

Padre Pio desiderava invitare ogni creatura ad amare Gesù, e ad amare Maria nella forma di offerta totale del cuore a Lei, perché fosse purificato da tutto ciò che può dispiacere a Dio e alla sua stessa Madre. È un modo sublime di amare, riguardo al quale il Santo cappuccino dirà: «Gesù e Maria seguitano a farmi da genitori. O padre mio – scrive alla sua guida spirituale –, chi può trascrivere le consolazioni che mi fa sentire in questo mese la celeste mammina! In questo corpo agghiacciato sento continuamente che vi si racchiude un cuore che mi brucia» (p. 170).

Questa vita in unione con Maria portò padre Pio ad essere un canale di grazia per molti. La Mediatrice di tutte le grazie rese l'umile frate un potente intercessore. È sempre Maria che lo accompagna nella sua cella e che misticamente lo rende partecipe della vita trinitaria che le è propria. Egli afferma che Maria continua a vegliare sui suoi figli, amandoli di un amore immenso che è appunto senza misura. Egli invita a ricorrere a Lei in ogni circostanza della nostra vita. È dal momento del nostro Battesimo che Maria è divenuta nostra Madre (p. 171). «La maternità spirituale di Maria è quasi la continuazione organica della sua maternità nei confronti del Figlio di Dio: il suo essere madre mira alla nostra nascita alla vita divina e alla sua crescita»[1], e questa si chiama mediazione discendente. Il suo manto è quello della carità; Ella copre le nostre miserie perché intercede a nostro favore.

Ecco che l'oscurità della vita, guardando agli occhi di Maria, sembrerà essere soltanto un tramonto. Allora si scoprirà che di luce ancora ce n'è.

Padre Pio è guidato da Lei anche nel ministero sacerdotale, ed è Lei che conduce a lui i peccatori. Gli ispira le parole giuste per illuminare le coscienze. Sarà padre Pellegrino Funicelli a stenografare tutto quanto padre Pio gli diceva.

Vi è appunto nel lavoro sacerdotale una parte nascosta, ed è Maria che sta lì nell'ombra proprio come lo stanno tutte le mamme. Dopo anche diciotto ore al giorno in confessionale per circa quarant'anni, egli era senza interruzione un docile strumento nelle mani di Maria. E diceva che fosse proprio Lei a dargli da bere una bevanda speciale per essere sempre forte e sempre pronto. Bevanda descritta come dolcissima, per saziare quella sete ardente della Madre Celeste atta a distruggere ogni male. Maria è Madre di Misericordia, è Mediatrice di grazie.

---

1 M. Hauke, *Introduzione alla Mariologia*, Lugano 2008, 263.

La mariologia di padre Pio è dunque un tema ampio e mirabile, che Stefano Maria Miotto analizza con diligenza e con dettagli inediti nella sua tesi di dottorato.

Una vita intera vissuta in unione con Maria potrà unire maggiormente ogni cristiano a Gesù, per essere sempre più gradito a Dio Padre. Maria è quindi stella della «evangelizzazione» (p. 247) sempre nuova, e questo è un fatto testimoniato vivamente dal Santo stigmatizzato del Gargano. È quindi una teologia vissuta, che può essere modello per una vita di santità al modo francescano anche per noi che siamo figli nel Figlio, per mezzo di Maria Santissima.

Christa Bisang

Finito di stampare
nel mese di aprile 2018
da Reggiani Arti Grafiche - Brezzo di Bedero (Varese)