RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

1

Anno XXIII
marzo 2018

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

RTLu 1/2018

Editoriale

René Roux, *Il 25° anniversario della Facoltà di Teologia di Lugano* 5

Articoli e Contributi

Costante Marabelli, *Il sapere teologico nel medioevo: paradigma per il futuro?* 7

Emery de Gaál, *Personhood and the Medieval Imagination* 35

Andrzej Proniewski, *Il rapporto tra fede e ragione nell'enciclica* Fides et ratio *di Giovanni Paolo II* 57

Miguel de Salis, *Quale ecclesiologia può servire al rinnovamento della Chiesa? Alcune lezioni di ieri per il momento presente* 79

Ernesto William Volonté, *Il matrimonio. Approcci teologici in Eugenio Corecco* 105

Markus Krienke, *La Dottrina sociale della Chiesa e il Ticino. Contributi cattolici nella società ticinese dell'Ottocento e Novecento* 129

Luca Banfi, *Per una lettura analitica dell'ontologia di Martin Heidegger (1927-1930): i modi dell'essere* 155

Giorgio Paximadi, *Dio induce in tentazione o ce ne preserva? Alcune note sulla traduzione CEI 2008 di Mt 6,13 μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν* 175

José R. Villar, *Sinodalità e funzione consultiva. Il contributo di Eugenio Corecco* 197

Miscellanea

Kurt card. Koch, *L'importanza della teologia nel movimento ecumenico* 213

—, *Essere istruiti da Dio* 231

Markus Krienke, *La Chiesa come* communio communicans et communicata. *La Dottrina sociale della Chiesa nei tempi dei media* 235

Manfred Hauke, *Quale teologia per il XXI secolo? Presentazione della Settimana interdisciplinare di corsi intensivi (19-26 febbraio 2018)* 255

Recensioni

Miguel de Salis, *Una Chiesa incarnata nella storia. Elementi per una rilettura della Costituzione* Lumen Gentium (João Paulo de Mendonça Dantas) 265

Editoriale
Il 25° anniversario della Facoltà di Teologia di Lugano

René Roux

La Facoltà di Teologia di Lugano festeggia il suo 25° anniversario. Fondata il 27 aprile 1992 da mons. Eugenio Corecco, Vescovo di Lugano, come Istituto Teologico, è stata eretta come Facoltà di Teologia dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica il 20 novembre 1993. Nelle intenzioni del Fondatore vi era il desiderio di incrementare la ricerca e l'insegnamento della filosofia e della teologia, dando allo stesso tempo al Canton Ticino la sua prima istituzione di livello universitario. A distanza di 25 anni, la Facoltà ha fatto molta strada: è cresciuta numericamente ben oltre le aspettative iniziali, ed ha incoraggiato col suo esempio la nascita dell'Università della Svizzera Italiana. Forte del suo radicamento sul territorio e allo stesso tempo caratterizzata da una grande internazionalità nel corpo docenti e studenti, la Facoltà ha scelto come argomento di fondo per convegni ed eventi in occasione dell'anniversario un tema ambizioso ma necessario: «Quale teologia per il XXI secolo?».

Negli ultimi trent'anni le sfide per la teologia sono molto cambiate. Se ancora negli anni Ottanta il tema della secolarizzazione e il rapporto con il marxismo erano dominanti, la caduta del blocco sovietico ha profondamente modificato il rapporto con l'ideologia comunista. Mentre in Europa le confessioni cristiane istituzionali assistono ad una continua diminuzione nella pratica religiosa e nel numero dei fedeli, altre forme di religiosità come pure la crescente presenza del Buddismo e soprattutto dell'Islam nelle sue varie sfaccettature, alcune delle quali un po' inquietanti, hanno riportato il fenomeno "Religione e Religioni" al centro dell'attualità. Sul territorio europeo ormai numerose parrocchie debbono far ricorso a presbiteri provenienti da continenti considerati fino a pochi anni come terre di missione, fatto che comporta sforzi di adattamento e pone nuove domande.

I vari eventi organizzati dalla FTL e i cui contributi verranno pubblicati su questo e sui successivi numeri della Rivista vogliono essere uno stimolo per la riflessione. La teologia come scienza deve essere in grado di guardare alle sfide del presente, ecclesiali e sociali, con la creatività e la lungimiranza che le provengono dalla ricchezza di tutta la sua storia e dalla varietà delle culture in cui il Cristianesimo è penetrato.

Il sapere teologico nel medioevo: paradigma per il futuro?

Costante Marabelli*

Il divenire storico è irreversibile, ma il nostro sguardo storiografico sul passato, specialmente quello che sentiamo come influente, nel bene o nel male, sul nostro presente, è sicuramente una risorsa per progettare il nostro futuro.

L'interrogativo "quale teologia per il XXI secolo?" arreca con sé la coscienza di essere in qualche disagio con il passato che è ancora presente e attivo in noi. Il passato che disturba il nostro presente e ci impone una riprogettazione non è sempre quello remoto. Talvolta è il passato prossimo quello che produce stanchezza e insofferenza e desiderio di un respiro più ampio. Senza dubbio c'è in generale un pregiudizio anti-medievale nel nostro passato prossimo teologico, a partire dall'abbandono, verso la metà del secolo XX, del dominante paradigma neo-scolastico. Le cose per la considerazione del medioevo stanno meglio se dal campo teologico passiamo al campo storiografico, dove la visuale sul medioevo e sul medioevo teologico ha ricevuto notevoli arricchimenti, anche grazie al costituirsi di un interesse maturato al di fuori degli ambiti di studio cattolici. Grazie agli studi storici si sono ridimensionati anche gli effetti del condizionamento proveniente da tutta una tradizione di pregiudizio anti-medievale. Siamo dunque nelle condizioni migliori per capire se il medioevo possa essere o meno una risorsa nella riprogettazione. Pertanto, affinché questa non risulti ipotecata da una coscienza ancora invasa dai fantasmi del passato, occorre fare appello alla scienza storiografica, che, negli ultimi centocinquant'anni, ha compiuto grandi progressi e ci ha messo in grado di avere uno sguardo molto più limpido sulla storia teologica medievale e sulla *sua* autocoscienza. È proprio questa autocoscienza che bisogna far emergere evitando di proiettare sul medioevo i pregiudizi che albergano nella *nostra* autocoscienza. L'idea del medioevo teologico, nella "percezione media" di oggi (media tra una concezione volgare e preconcetta e una concezione nutrita di

* Professore ordinario di Filosofia alla Facoltà Teologica di Lugano. Insegna storia della filosofia antica, filosofia cristiana, storia della filosofia medievale e storia della teologia. Presso la Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale è incaricato di filosofia morale ed etica pubblica di storia della teologia medievale. E-mail: costantemarabelli@gmail.com.

autentica e critica verità storica), è ancora molto "filtrata". Il filtro è rappresentato per un verso da un anti-medievalismo (diventato "modernismo", in senso lato), che si è sviluppato sulla critica e sull'insofferenza nei confronti solo di certi aspetti del pensare teologico medievale, dimenticandone altri; per un altro verso, da un medievalismo che prevalentemente si limitava a valorizzare i soli elementi fatti oggetto di critica dall'anti-medievalismo, provocando l'effetto di un medievalismo che in realtà si allontanava dagli equilibri propri del medioevo e dalla complessità della coscienza teologica medievale.

L'intento di questo articolo è quello di contribuire, con una prospettazione sintetica e senza dubbio episodica, a orientare verso una più corretta visione sul periodo medievale riguardo alla sua concezione del sapere teologico, vissuta con oscillazioni, tensioni, ricchezze, sfumature e tentativi di costruire i propri equilibri, di modo che non si sia obbligati a ricalcare solo *un* presunto paradigma "medievale" o a rifiutarlo, ma si trovi un qualche aiuto a comprendere tutta la complessità di rifondare nell'oggi, per il futuro, una critica autocoscienza dei compiti e dei limiti della teologia.

Per il sapere teologico oggi c'è un duplice versante di discussione; quello rivolto *ad extra* che comporta la determinazione di una scientificità della teologia e della sua legittimazione entro l'università, che in alcuni paesi avviene, in altri no, mentre, al contrario, nel medioevo l'università nasce con al suo centro la teologia. L'altro versante è rivolto *ad intra*: la teologia di oggi si identifica ancora o si trova a disagio nel confronto con il paradigma medievale, lo ritiene in qualche modo, se non completamente valido, utilizzabile? Prima di sviluppare queste riflessioni, occorre tuttavia, come sopra si diceva, correggere sulla base delle certezze storiografiche acquisite la nostra conoscenza "filtrata" del periodo medievale.

Osserviamo che, tra l'oggi e il medioevo, c'è di fatto una certa continuità o una serie di intensificate riprese, dettate da alcune "provocazioni" storiche verificatesi nel corso della modernità. Basterebbe solo pensare alla Seconda scolastica dei secoli XVI-XVII o alla Neo-scolastica dell'otto-novecento. La Scolastica, la Seconda scolastica o Scolastica barocca, la Neo-scolastica hanno ribadito e variato, in dipendenza dalle contingenze storiche, *un* paradigma medievale che tende a destoricizzare il discorso teologico e a collocarsi in un ruolo speculativo, tant'è che si può notare il sorgere, per ognuna di queste scolastiche, di specie di correttivi (storici e storiografici), dalle denominazioni non sempre felici: la «monastica» e la «vernacolare» come teologie medievali contemporanee e diversificate rispetto alla «scolastica»; la «Teologia positiva» come tendenza in certo senso riequilibrante la «Scolastica barocca»; la storiografia medievistica, l'esigenza di un «Ressourcement» e di una «Nouvelle théologie» come effetti e/o correttivi dell'aspetto più strettamente speculativo della Neo-scolastica. In generale, si può dire che il rischio di una teologia a tendenza accentuatamente speculativa è quello di confondersi con la filosofia, anzi con un certo tipo di filosofia («scolastica» appunto), che comporterebbe per essere accolta oggi quanto

meno di essere problematizzata, dato l'oscillare delle tendenze filosofiche odierne tra filosofie ermeneutiche e analitiche, spostando l'attenzione sul valore, il senso e la proponibilità di quel tipo di filosofia. Mi sembrerebbe, piuttosto, più proficuo cercare sul versante storiografico che cosa il medioevo possa offrire in termini di autocoscienza teologica.

L'idea stessa di una «teologia medievale» e di una «storia della teologia medievale», formalmente distinte da una «filosofia medievale o scolastica» e da una «storia della filosofia medievale o scolastica» si è operativamente costituita dopo l'avvio storiografico generato all'interno della Neo-scolastica. Anzi, come descritto da É. Gilson ne *Le philosophe et la théologie* (1960), la Neo-scolastica, troppo interessata a un tipo di filosofia estrapolata dal contesto teologico, avrebbe ostacolato e rallentato la riscoperta d'interesse per la teologia del medioevo. Gilson, ma non certamente solo lui, può vantare indubbi meriti nell'aver generato un interesse proprio alle vicende storiche della teologia medievale che ne potesse far percepire la coscienza unitaria dei compiti nella varietà delle sue manifestazioni. Basterebbe evocare il suo *La théologie mystique de Saint Bernard* (1934) che apre la prospettiva per una riconsiderazione del pensiero dei monaci come autentica teologia, anche se di tipo differente rispetto a quella dei cosiddetti «scolastici». Su questa scia sta tutto l'impegno di Dom Jean Leclercq e di altri valenti studiosi, per la valorizzazione di questa «teologia monastica», conosciuta e valutata come l'espressione teologica medievale più in continuità con la teologia patristica.

L'interesse per la «Scolastica», intesa come teologia speculativa che tende a confondersi con la filosofia, ha indirizzato verso quei generi espressivi e verso quelle opere in cui l'aspetto dialettico-disputativo era più evidente: le *summae*, i commenti alle *Sentenze* del Lombardo, le questioni disputate (ordinarie o quodlibetali). Solo molto più tardi, a partire dagli anni '40 del XX secolo, grazie all'impulso di Smalley[1], di Spicq[2], de Lubac[3], si è rivolto lo sguardo sull'esegesi medievale. Stegmüller[4] ha repertoriato, nei suoi 11 volumi, circa ventiquattromila opere esegetiche composte nel medioevo, di cui grandissima parte inedita o comunque, anche quando edite, poco studiate e valorizzate. Ci si è accorti che la teologia come esegesi non è meno importante nei medievali che nei Padri. Non solo dunque teologia speculativa, ma anche e in misura forse addirittura preponderante teologia biblica.

---

1 *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1941. Cfr. CH. OCKER – K. MADIGAN, *After Beryl Smalley: Thirty Years of Medieval Exegesis, 1984–2013*, in Journal of the Bible and its Reception 2/1 (Apr 2015) 87-130.

2 *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge* (Bibliothèque Tomiste, 26), Paris 1944.

3 *Exégèse médiévale: les quatres sens de l'Écriture*, 4 voll., Paris 1959-1964.

4 F. STEGMÜLLER, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, coll. K. Reinhardt, 11 voll., Matriti (Madrid) 1950-1980.

Ancora più recentemente si è attivato un altro interesse storiografico, quello per i sermoni medievali, e, dentro questa attenzione, per la predicazione degli stessi protagonisti della teologia disputativa o biblica. La *praedicatio*, specialmente quella in ambiente universitario, è un modo espressivo della teologia, codificato come tale nella coscienza medievale, come possiamo apprendere dal maestro parigino Pietro *Cantor* (m. 1197), il quale assegnava al docente della *sacra pagina* il compito di *legere*, *disputare* e *praedicare*[5], ossia l'esegesi, la discussione e la predicazione.

Queste nuove attenzioni hanno contribuito a modificare quello che abbiamo chiamato *paradigma medievale*, non certo depauperandolo, ma riconoscendolo nella sua complessità, nella complessità delle sue intenzioni e nella complessità del suo impatto sulla società medievale. Superando un certo medievalismo, difensivo e imprigionante, tipico della Neo-scolastica, verso un medioevo «della storia» (nello stesso senso in cui Chenu e Gilson parlavano di un «san Tommaso della storia»), possiamo ancora raccogliere dallo studio dei testi medievali gli spunti per ricombinare, secondo le esigenze di oggi, una visione articolata del sapere teologico che possa ricollocare il discorso su Dio al centro della vita socio-culturale: a livello cognitivo-scientifico, a livello di spiritualità, di incidenza con le arti, di eticità e di sensibilità.

Definendo la teologia come sforzo di comprensione della rivelazione divina accolta da un atto di fede, si coglie immediatamente il rapporto tra essa e la scienza: è un atto di conoscenza, che sul presupposto della fede, vuole incrementarsi e rendersi forte.

Inoltre, la rivelazione giudeo-cristiana si esprime nei libri della Bibbia; la sua verità è accessibile attraverso la lettura e con un atto di interpretazione del suo testo. I cristiani fin dall'inizio hanno interpretato questo testo giovandosi della fedeltà a una autorevole tradizione propria, ma anche rivolgendosi contemporaneamente alle tecniche interpretative dei testi che la prassi scientifica dell'epoca, con opportuni adattamenti, poteva offrire. Data questa semplice premessa, non si fa fatica a capire come la fede in cerca di comprensione della Parola di Dio abbia ricercato e ricerchi la mediazione di un sapere universalmente riconosciuto, assumendo essa stessa i caratteri di un sapere assimilato e quindi misurato dalle regole del sapere di cui cerca la mediazione.

Possiamo affermare che questo rivolgersi alle scienze si sia verificato quasi spontaneamente, nella persuasione di un necessario incontro tra sapienza che viene da Dio e sapere collaudato da ragione ed esperienza umane.

Nonostante questa confidenza, i pensatori cristiani hanno mantenuto la coscienza di un sapere che ha come caratteristica fondamentale la dipendenza dalla rivelazione

---

5 *Verbum adbrev.*, I, in *CCCM* 196 A, p. 14: «In tribus igitur consistit exercitium sacre Scripture: circa lectionem, disputationem et predicationem» («L'applicazione alla sacra Scrittura (ossia la teologia) si svolge in tre modalità: nell'ambito del commento, nell'ambito della disputa e in quello della predicazione»).

divina, essenzialmente distinto alla fonte, ancorché in qualche modo componibile con la ricerca razionale. Già Paolo parlava della μωρία τοῦ κηρύγματος con la quale Dio salva l'uomo credente poiché la σοφία τοῦ κόσμου è stata incapace di conoscerlo. E Agostino ripeterà, con notevole insistenza nel corso della sua opera, la frase di Isaia «Nisi credideritis non intellegetis»[6]. Ma con questa coscienza, sempre presente ed efficace, si va corroborando anche l'altra: che un sapere, iniziato con tutta la forza ma anche con tutte le incertezze tipiche di una fede, potesse trovare la visibilità sempre più piena a cui l'annuncio accolto rimanda. Lo svilupparsi, nell'apertura della fede, di un incremento di visione (e quindi di desiderio) non è altro che il senso e l'essenza di quella conoscenza che noi chiamiamo teologia, l'anima della sua scientificità.

1. *Theologia*: un termine espropriato

Il nome θεολογία fu originariamente escogitato dall'antica σοφία τοῦ κόσμου come conoscenza di Dio in qualche modo esperita nell'incertezza e oscurità tipica dell'assenza dell'apertura di fede. Questo termine oggi risulta totalmente espropriato alla sapienza del mondo e assunto in una prospettiva di fede: questo processo che porta all'identificazione di *theologia* e *sacra doctrina* si attua nel medioevo. Ripercorrere la storia di questo processo svela tutta una serie di tensioni che una riprogettazione della teologia non può non aver presente.

Risulta, infatti, che θεολογία sia un nome d'invenzione platonica. Platone nella *Repubblica*[7] evoca il nome θεολογία nel senso di un vario pensiero sugli dèi, espresso in miti dai poeti, che deve essere "razionalizzato", cioè ricondotto alla comprensione della filosofia o scienza del bene che deve regolare la convivenza nello Stato ideale, e quindi a valore morale. In Aristotele, a questo valore del termine θεολογία[8], che ancora lo tiene distinto e a un livello inferiore rispetto alla filosofia (φιλοσοφία) o scienza (ἐπιστήμη), se ne affianca un altro: è detto teologico il pensiero argomentato che conduce al principio immobile del divenire, all'atto puro, al pensiero di pensiero che è dio (θεός o θεοί) nel senso del principio di enti chiamati «divini». Questo pensiero si produce all'interno della ricerca fisica[9] generando quella che è anche chiamata

---

6 Si veda il nostro studio: "*Nisi credideritis non intellegetis*". *La fede genesi della teologia*, in Rivista Teologica di Lugano» 3 (1998) 685-705, ora cap. 1, in C. MARABELLI, *Medievali & medievisti*, Milano 2000, 3-26.

7 *Resp*. II, 379 a 5. Per l'individuazione dei testi greci in cui occorrono i lemmi θεολογία, θεολόγος, θεολογικός, θεολογέω, per questo articolo, si è utilizzata la banca dati di *Thesaurus Linguae Graecae* (University of California, Irvine).

8 *Meteor*. II, 353 a 35.

9 *Phys*. VIII.

πρότη φιλοσοφία[10], vertice della fisica che vuole indicare il dominio di un principio che propriamente sporge dalla φύσις. Anche in Plotino il termine θεολογία indica la competenza sui miti[11], nell'opera di Porfirio il termine diventa di uso più diffuso fino a inflazionarsi nel tardo neoplatonismo di Proclo[12], autore tra l'altro della *Theologia platonica*, che influenzerà poi lo Pseudo-Dionigi e gli autori che lo seguiranno nel medioevo.

Lo Pseudo-Dionigi usa, come il tardo neoplatonismo, i termini *theologia* e *philosophia* in modo quasi intercambiabile. Anche se insiste sul fatto che *theologia* è la stessa Bibbia, Dionigi mette in atto l'intero armamentario procliano nel suo sforzo di presentare un racconto coerente della fede e della prassi biblico-liturgica. Con Dionigi, la teologia filosofica di Proclo appare come un'*ancilla* privilegiata e molto intima: una collaboratrice e forse anche un fattore co-determinante nella costruzione della teologia cristiana.

Lo Pseudo-Areopagita presenta inoltre una complessa descrizione di varie modalità di teologia: simbolica, positiva e negativa, mistica. E tutti questi aspetti o modalità non devono essere separati: sono un programma completo di funzioni interdipendenti, progettate per produrre l'ἀγνωσία (questa è la via che attraversando l'intero medioevo arriverà al concetto cusaniano della *docta ignorantia*). Il complesso programma pseudo-dionisiano è finalizzato al perfezionamento dell'anima nel suo cammino verso l'unione mistica (ἕνωσις μυστική) con Dio. La locuzione θεολογία μυστική (*theologia mystica*) indica l'obiettivo di questo programma insieme intellettuale e spirituale, attentamente costruito, che unisce scienza e perfezione spirituale in un modo senza precedenti. Il primo beneficiario di questa forma di teologia in Occidente fu Giovanni Scoto Eriugena (IX secolo); ci fu in seguito nel secolo XII un nuovo grande interesse per lo Pseudo-Dionigi, con nuove traduzioni e commenti, specialmente nella scuola di San Vittore e tra i seguaci di Gilberto Porreta, fino ad arrivare ai commenti del secolo XIII di Grossatesta, Alberto, Tommaso.

Un'altra fonte, oltre le traduzioni dello Pseudo-Dionigi, che introduce il termine

---

10 *Metaph*. VI, 1, 1026 A 18-19; XI, 7, 1064 B 1-5; XII, 1, 1069 a 18-19-7, 1072 b 13-14. Si veda l'opinione di E. Berti, contro per esempio le posizioni di Jaeger e Ross, sintetizzata in *La* Metafisica *di Aristotele non è una teologia razionale*, in *Introduzione* a ARISTOTELE, *Metafisica* (Biblioteca filosofica), Roma-Bari 2017, XIX-XXI. Cito: «… anzitutto va notato che il testo non parla di "teologia", ma di "scienza teologica", e non a caso, perché per Aristotele la "teologia" non è una scienza, ma è l'insieme dei miti narrati dai poeti sugli dèi, con i quali la filosofia prima non ha nulla a che fare … Il motivo dunque per cui la filosofia prima è detta "teologica" è il fatto che essa si occupa delle cause, di tutte le cause, comprese quelle degli astri, che sono divine … Probabilmente il libro XI – di cui vi sono motivi per dubitare l'autenticità, ribadisce Berti – è il primo e più antico tentativo di "teologizzare" la *Metafisica* di Aristotele, tentativo ripreso da Alessandro e portato alla sua più completa realizzazione dal neoplatonismo».

11 *Enned.* III, 5, 2, linea 2; III, 5, 8, linea 21.

12 Ottantasette occorrenze, limitatamente al solo lemma θεολογία. Per una definizione di che cosa intenda per θεολογία si veda particolarmente: *Theol. plat.* I, 12. 11 e 13.7.

nel medioevo è la ripresa che Boezio fa della classificazione delle scienze da Aristotele, in particolare delle scienze teoretiche, con il riferimento al passo *Metaph*. VI, 1, 1026 a 18-19: «… ci saranno tre filosofie teoretiche, una matematica, una fisica e una teologica» (tr. Berti)[13]. Questa semplice denominazione boeziana nel secolo XII riceve un improprio contenuto con la traduzione dall'arabo del *Liber de causis* chiamato anche *Aristotelis theologia*, che poi si scoprì essere una riduzione della *Elementatio theologica* di Proclo.

Già l'enciclopedista latino Varrone, come ricorda ai medievali Agostino, aveva proposto tre generi di *theologia* ossia di *ratio quae de diis explicatur* (di discorso che si sviluppa sugli dei): il genere mitico (*genus mythicon*), il genere fisico (*genus physicon*) e il genere civile (*genus civile*). Il primo genere di discorso compete al poeta, il secondo al filosofo/scienziato, il terzo all'autorità politico-religiosa. In linea con Platone e Aristotele, per Varrone, da cui Agostino prenderà le distanze critiche, il valore della *theologia fabulosa* era ermeneutico, quello della *civilis* pragmatico, solo quello della *naturalis* scientifico, riconoscendo solo al filosofo-scienziato la competenza sulla verità del divino. Ma tale discorso non si addice ad essere fatto proprio e coltivato dalle masse, deve invece svilupparsi nella ristrettezza delle pareti di una scuola. Questa concezione del primato della *theologia naturalis*, dentro il sistema della cosiddetta *theologia tripartita*, cui fin dall'inizio gli intellettuali cristiani (ma anche l'ebreo Filone) opporranno un discorso che prende le mosse da Dio stesso, ritornerà e sarà apertamente osteggiata in pieno medioevo per effetto del pensiero di Averroè e dei suoi seguaci in ambiente cristiano. Il filosofo arabo aveva sostenuto il primato veritativo della filosofia sulla rivelazione religiosa, giustificando quest'ultima solo sul piano pragmatico.

Agostino vede in Varrone più una condanna della teologia mitica e meno di quella civile, essendo ritenuta da lui pienamente legittima solo la teologia naturale. Varrone con *interpretationes physiologicae* avrebbe attuata una sorta di riduzione razionalistica di aspetti delle prime due teologie a quella naturale-filosofica[14]. Agostino non è contrario a questa esigenza di ricondurre il discorso umano su Dio o sul divino a una conoscenza razionalmente controllata, anche se si oppone al materialismo di marca stoica che vi soggiacerebbe. Il suo punto di vista critico fondamentale è tuttavia un altro: nessuna di queste forme di teologia ha un potere salvifico. Se si esclude il suo confronto con Varrone, il termine stesso di *theologia*, che accomuna nel valore quelle

---

13 BOEZIO, *Quomodo trinitas unus Deus ac non tres dii*, cap. 2, ed. H. F. Stewart – E. K. Rand – S. J. Tester (1973), 8, linea 5: «Nam cum tres sint speculativae partes, naturalis, … mathematica, … theologica, sine motu abstracta atque separabilis (nam dei substantia et materia et motu caret), in naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit neque diduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam quae vere forma neque imago est et quae esse ipsum est et ex qua esse est».

14 *De ciu. Dei* 7. 5, linea 39.

pur distinte *partes*, è praticamente ignorato da Agostino nel resto della sua opera[15]. L'influsso dell'Ipponate sul medioevo fu tale che fino al XII secolo il termine *theologia*, salvo che nella tradizione pseudo-dionisiana, scarseggiò[16] e, quando Abelardo (probabilmente attingendo a questa tradizione) lo rimise in circolo applicandolo a un discorso su Dio a partire dalla rivelazione, provocò un non del tutto immotivato scandalo. Infatti non solo Agostino era stato allergico all'uso del termine, ma anche gran parte degli autori cristiani precedenti, i quali quando ne avevano fatto uso ne avevano forzato il significato originale.

Giustino, come è stato rilevato, usando il termine di sfuggita nel *Dialogus*, lo legava all'impresa esegetica, a una lettura appropriata della Bibbia[17]. Anche Clemente, Origene, Basilio non furono dimentichi che *theologia* è essenzialmente interpretazione biblica. Una luce diversa viene dalla *Legatio* di Atenagora che rigetta l'accusa di ateismo nei confronti dei Cristiani e rivendica per loro una diversa e vera teologia, nel senso di una dottrina sul divino, che ha come oggetto Dio Padre, Figlio e Spirito e un'ampia e organica dottrina di Dio come creatore e ordinatore di tutte le cose[18]; Atenagora è consapevole della dottrina della *theologia tripartita*, e la rigetta in nome del discorso cristiano su Dio, che ha soppiantato ogni teologia pagana. L'apologista è il primo testimone di un conflitto tra teologia cristiana e teologia tripartita elaborata dal paganesimo. È seguìto da Teofilo di Antiochia il quale evita completamente l'uso del termine *theologia* e da Tertulliano, che ne fa un uso minimale e in riferimento ai generi della teologia tripartita[19].

Tra i latini, il sospetto nei confronti del vocabolo *theologia* come evocativo della sua tripartizione pagana è molto più sentito che in Oriente. Da Tertulliano ad Ago-

---

15 Il termine ricorre in *De ciu. Dei* 6. 5-12; 7. 1, 5, 6, 12, 17, 22, 23, 27, 29, 35; 8. 1, 5, 12; 18. 14, 37, 41; *Contra Faustum*, 12. 40 e 13. 15 e *De doctr. chr*. 2. 28.

16 Per esempio, in Gregorio Magno il termine *theologia* non figura; in Isidoro (3 occorrenze: *Etymol.* 8. 6-7) solo nel senso di mitologia; negli autori del X e XI secolo, ricorre quattro volte in Raterio di Verona, 14 volte in Gerardo di Csanád, 2 volte in Pier Damiani (come epiteto di san Giovanni l'Evangelista), nessuna occorrenza in Anselmo d'Aosta. Le frequenze cambiano invece per gli autori influenzati dallo Pseudo-Dionigi: nel secolo IX, a parte le traduzioni dal greco, in Giovanni Eriugena (sec. IX) le occorrenze (*theologia / theologus / theologicus*) sono 338, in Eirico di Auxerre, che si richiama all'Eriugena, sono 6 (es., *Homiliae per circulum anni. Pars hiemalis*, hom. 17: «… de logica siue theologica, id est uita contemplatiua, ut in Cantico canticorum et in Euangeliis»), in Rabano Mauro 30. Per questa e altre statistiche presenti nell'articolo ci siamo avvalsi di Library of Latin Texts – Series A. La ricerca andrebbe affinata. Sarebbe interessante sia per Eriugena sia per Rabano andare a studiare i significati dei lemmi nei vari contesti.

17 Cfr. *Dial*. 56.15.2 e 113.2.2.

18 *Legat.* 10.5.6: «τίς οὖν οὐκ ἂν ἀπορήσαι <τοὺς> ἄγοντας θεὸν πατέρα καὶ υἱὸν θεὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον, δεικνύντας αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν, ἀκούσας ἀθέους καλουμένους; καὶ οὐδ΄ ἐπὶ τούτοις τὸ θεολογικὸν ἡμῶν ἵσταται μέρος, ἀλλὰ καὶ πλῆθος ἀγγέλλων καὶ λειτουργῶν φαμεν, οὓς ὁ ποιητὴς καὶ δημιουργὸς κόσμου θεὸς διὰ τοῦ παρ΄αὐτοῦ λόγου διένειμε καὶ διέταξεν περὶ τε τὰ στοιχεῖα εἶναι καὶ τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ καὶ τὴν τούτων εὐταξίαν».

19 Cfr. *Ad nat*. II, 1, 2 e 8, ed. Borleffs (1954), 41, 43 e 53.

stino vi sarebbe solo Mario Vittorino che usa il termine[20] ma in questo precisato significato anti-pagano: «… la conoscenza teologica (della teologia), cioè la conoscenza di Dio e di Cristo, del suo mistero e del suo avvento, e di tutto il resto che pertiene a questa conoscenza»[21]. In Occidente, nei secoli VI-VIII, il vocabolo si rarefece notevolmente[22] per ricomparire abbondantemente nel IX secolo soprattutto nelle traduzioni latine dello Pseudo-Dionigi (di Ilduino e di Eriugena) in altre traduzioni dal greco e nell'opera propria dell'Eriugena e per poi ridurre drasticamente la sua presenza nei secoli X e XI. Nel secolo XII, la nuova traduzione dello Pseudo-Dionigi di Giovanni Saraceno riporta in auge il termine che ricorre in autori come Abelardo, Ugo di San Vittore, Guglielmo di Saint-Thierry, Goffredo di San Vittore, Everardo di Ypres. Nel secolo XIII l'uso del termine diviene dilagante e diventa sempre più coincidente con il significato – per usare l'espressione che Tommaso d'Aquino usa nel suo Commento al *De Trinitate* di Boezio[23] – di una *scientia fidei*.

In Oriente, nel lessico di Origene ricorre[24] la parola θεολογία. Essa o si riferisce genericamente a ogni forma di discorso su Dio (pagano, ebraico, cristiano) o si distingue in «teologia del Salvatore»[25] e «teologia pagana» in netta opposizione tra loro. La teologia cristiana di Origene, radicata nella Bibbia, chiamata anche «divina filosofia», è identificata con la dottrina della Trinità[26] come un insegnamento destinato a sostituire l'inadeguata teologia greca ed ebraica. Nella *paideia* cristiana di Origene, la teologia non è esclusivamente un fatto intellettuale, ma conduce alla perfezione spirituale. La θεολογία ha di mira la ἕνωσις (unione che deifica[27]).

---

20 Due volte nel Commento agli Efesini: *In Ep. ad Ephesios*, 1, praef., ll. 1 e 8.

21 *Commentarii in Epistulas Pauli*, *In Ep. ad Ephesios*, 1, praef.: «Epistola ad Ephesios summam illam tenet quae totius disciplinae semper esse debet, scilicet ut habeant cognitionem theologiae, id est dei et Christi, mysterii ipsius et adventus, et ceterorum quae ad eam cognitionem pertinent».

22 Per esempio, in Beda Venerabile, ricorre l'aggettivo *theologicus* in riferimento alla *vox theologica* di Giovanni Evangelista.

23 *Super Boethium De trinitate*, ed. B. Decker (Leiden 1959²), qu. 2, diuisio textus (80, linea 5); art. 2, sed contra 2 (86, linea 17); art. 4, arg. 1 (97, linea 17). Cfr. anche Pietro di Giovanni Olivi, *Postilla super Iob*, ed. A. Boureau (CM 275, 2015) cap. 19, 294: «Nota etiam quod non dicit "credo", sed *scio*, ut ostendat quod sub firmissima certitudine et sub clarissima contemplatione hanc ueritatem tenet et, quamuis hec scientia sit scientia fidei potius quam rationis humane, nichilominus conuenienter dicit se hoc scire».

24 Trentacinque volte.

25 *Commentarii in evangelium Ioannis*, 1.24.157.1: «… εἰς τὴν περὶ τοῦ σωτῆρος θεολογίαν ἐμπεσόντες...».

26 Cfr., per esempio, *Commentarii in evangelium Ioannis*, 2.34.205: «… καὶ ἄλλο οὐθέν ἀλλὰ πολλὴν θεολογίαν σχέσιν τε πατρὸς πρὸς υἱὸν καὶ υἱου πρὸς πατέρα ἔστι μαθεῖν οὐκ ἔλαττον ἀπὸ τῶν προφητῶν, δι' ὧν ἀπαγγέλλουσι τὰ περὶ αὐτοῦ ἢ ἀπὸ τῶν αποστόλων διηγουμένων τὴν μεγαλειότητα <τοῦ> υἱοῦ τοῦ θεοῦ...».

27 Cfr. *Commentarii in evangelium Ioannis*, 32.27.339: «… l'intelletto che si è totalmente purificato e si è innalzato al di sopra di ciò che è materiale, per attendere con la massima attenzione alla contemplazione di Dio, è reso simile a Dio (il verbo greco è θεοποιήσθαι) da ciò che esso contempla».

La teologia occidentale latina fu influenzata da Origene attraverso due ondate di traduzioni, nel IV secolo e più tardi nel XII. Nella direzione origeniana in Occidente si mosse soprattutto il monachesimo del secolo XII, facendo dell'esegesi meditativa, con un occhio di privilegio per il *Cantico dei Cantici*, il libro d'iniziazione a una teologia mistica, che non disdegnò di chiamarsi «filo-sofia» nel senso etimologico di amore per la Sapienza cioè per il Verbo incarnato.

Nella prima fase del medioevo, fino alla riscoperta della filosofia aristotelica nel secolo XII, negli scritti di coloro che si dedicano a una ricerca teologica troviamo tre stimoli fondamentali dovuti all'influsso di Agostino, di Boezio e dello Pseudo-Dionigi, due autori di lingua latina e l'altro tradotto a cominciare dal IX secolo. Tutti e tre, in misure e modalità differenti, si giovano della conoscenza e della condivisione di un impianto filosofico neoplatonico. Dello Pseudo-Dionigi abbiamo già detto. Di Boezio diremo ancora più avanti. Di Agostino diremo qui di seguito quale sia l'alternativa a *theologia* nel suo lessico.

Agostino, che come abbiamo detto non fa proprio il termine *theologia* correggendone il significato pagano, parla più volentieri di un'*intelligenza basata sulla fede*, un *intellectus fidei*[28]. Questa connotazione del discorso su Dio, che parte dal "discorso" o meglio dalla "Parola" che Dio rivolge all'uomo per svilupparne un'appropriazione sempre più intelligibile e intima appare chiara soprattutto nel *De doctrina christiana* e nel *De Trinitate*, oppure – mi è capitato di farne uno studio anni fa[29] – dall'insistenza e varietà con cui Agostino commenta e medita la frase di Isaia (7,9) «Nisi credideritis non intellegetis» («Se non crederete, non avrete intelligenza»), ricorrente nelle sue opere moltissime volte.

In Agostino c'è una *circulatio* tra *credere* e *intellegere* o se vogliamo tra il vivere nell'amore tipico della fede e un conoscere che si rende sempre più intenso, tendenzialmente assoluto. C'è in prospettiva escatologica un amore che tende alla perdita di tutto ciò che appartiene alle incertezze del credere per approdare a una visione stabile, definitiva, che Agostino chiama *species*: una *fides* superata dalla *species*. L'*intellectus*, la teologia diremmo noi, è lo sforzo di anticipare, nei limiti delle condizioni terrene e quindi ancora di instabilità, la visione beatificante della verità divina. La tensione a questa conoscenza si radica, è alimentata e continuamente ricaricata nell'intensità della fede, che è adesione d'amore, ma per contribuire a far sorgere la fede in altri o per contribuire a farla crescere in sé il credente ha continuamente

---

[28] La combinazione, anzi la vicinanza di questi due termini, diventata una cifra del pensare agostiniano e medievale, in verità ricorre una sola volta e assumendo un altro significato in *Sermo* 139, in PL 38, col. 770, l. 3: «fides enim debet praecedere intellectum, ut sit *intellectus fidei* praemium», dove *fidei* è genitivo di *praemium*. Tuttavia la formula esprime bene il pensiero di Agostino, ribadito in numerosi luoghi, di un'attività intellettuale *della* fede (nel senso di: a partire dalla fede, per esigenza della fede, iscritta nella fede, che consegue alla fede … e che alla fine ne sarà il premio).

[29] *"Nisi credideritis non intellegetis". La fede genesi della teologia*, cit. sopra.

bisogno di capire e di farsi capire. Ciò Agostino lo dice molto suggestivamente nel conosciutissimo *Sermone 43*[30], e lo dice più tecnicamente nel *De doctrina christiana*. Più tecnicamente vuol dire che Agostino indica con quali strumenti – e tra di essi il più valido – attuare una comprensione previa e una comprensione conseguente della fede. In generale la strumentazione è quella delle arti liberali (in modo particolare tutte le nozioni dell'arte grammaticale, poiché la fede si esprime in un *testo* sacro), ma tra le diverse arti sono privilegiate la logica o *dialectica* (per capire) e l'arte della comunicazione efficace ossia la *rethorica* (per essere in grado di far capire)[31].

2. Teologia disputativa

La *dialectica*, il cui uso improprio può tuttavia allontanare dalla comprensione, è indicata da Agostino come lo strumento principale per far emergere dalla Scrittura sacra tutta l'intelligibilità in essa contenuta:

> «… La dialettica reca moltissima utilità là dove si tratta di penetrare e risolvere qualsiasi genere di problemi che si trovano nelle sacre Lettere. Nell'usarla occorre soltanto evitare la smania di litigare e quella specie di ostentazione puerile di far cadere in trappola l'avversario … Questo genere di conclusioni capziose viene detestato – a quanto posso ritenere – dalla Scrittura là dove dice: *Chi parla da sofista è meritevole di odio* (Sir 37, 23)»[32].

Gran parte dei teologi medievali hanno seguito il metodo indicato da Agostino e hanno concepito e praticato l'intelligenza della fede come un esercizio dialettico:

---

30 *Serm.* 43, tr. it. V. Tarulli in *NBA* XXIX (1979), 755-761: «… Ecco uno che mi dice: Fammi capire affinché possa credere. Gli rispondo: Credi per poter capire. In certo qual modo sorge fra noi una controversia su questo tema… si va dal giudice ... il profeta… Risponda il profeta: *Se non crederete, non comprenderete…* Parlando, esortando, insegnando, persuadendo possiamo piantare e innaffiare, ma non possiamo far crescere [la fede] … Qualcosa asserisce anche lui [il mio interlocutore] quando mi dice: Fammi capire affinché possa credere. In effetti, ciò che sto dicendo adesso, lo dico affinché credano gli increduli. Costoro, se non capiscono ciò che dico, non potranno giungere alla fede. Da un lato quindi è vero ciò che il mio avversario dice, cioè: Fammi capire affinché possa credere. Ma sono nella verità anch'io quando affermo, come diceva il profeta: Viceversa, credi per poter capire. Tutt'e due diciamo la verità; vediamo di trovare l'accordo. Quindi, comprendi per credere, e credi per comprendere. Voglio dirvi brevemente come si debba intendere l'una e l'altra espressione perché si eviti il contrasto. Comprendi la mia parola, affinché tu possa credere; credi alla parola di Dio per poterla comprendere»).

31 *Doct. Chr.*, I, 1: «Duae sunt res, quibus nititur omnis tractatio scripturarum, modus inueniendi, quae intellegenda sunt, et modus proferendi, quae intellecta sunt».

32 *Doct. Chr.*, II, 31. 48; cfr. anche 37. 55. Agostino stesso aveva provveduto a scrivere una serie di trattati su discipline utili alla interpretazione della Parola che esprime la rivelazione divina: grammatica, *regulae*, retorica, dialettica (cfr. S. AGOSTINO, *Enciclopedia*, NBA 36, Roma 2005).

sostenendo con argomenti – di autorità o di ragione – tesi contro altre tesi. In questo senso ci fu la preoccupazione di raccogliere le più diverse opinioni con le relative argomentazioni su un tema o su un quesito. Sono stati accolti o elaborati criteri per vagliare la consistenza o l'autorevolezza degli argomenti (*sententiae* o ragionamenti)[33], si è arrivati a escogitare un insegnamento in forma di disputa (*quaestiones disputatae*, che erano modalità ordinarie di fare scuola nelle università medievali). Questo paradigma ispirato da Agostino o comunque di fatto da lui tracciato, in Occidente fu seguito da Abelardo, per esempio, nel secolo XII, da Alessandro di Hales, Bonaventura, Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand, Duns Scoto, per indicare solo alcuni grandi maestri del secolo XIII, e poi da Ockham ecc. Anche la Seconda scolastica e la Neo-scolastica dopo il medioevo adotteranno questo paradigma. Pur se in modo forse meno formalizzato, anche la teologia odierna non può fare a meno di attingere a questo paradigma.

I teologi medievali hanno anche seguito l'avvertimento a evitare le intemperanze dialettiche. Paradossalmente, hanno ottenuto un fondamentale autocontrollo dottrinale rendendo la discussione e la difesa delle loro tesi interpretative pubbliche e aperte al confronto con altri maestri. Quando questo autocontrollo manifestava i propri limiti e, da opinioni più o meno validamente e anche "agguerritamente" sostenute si passò a posizioni apertamente contri i dogmi, alcuni di loro hanno manifestato reazioni. Si potrebbero ricordare, come esempi, le invettive che san Pier Damiani innalzò contro alcuni intemperanti dialettici del secolo XI o la reazione, nello stesso periodo, di Lanfranco, dialettico controllato, contro le tesi eucaristiche di Berengario di Tours, dialettico intemperante ed eterodosso o lo scontro di Bernardo con Abelardo.

3. Teologia assiomatica

Ma ci fu anche chi non reagì a una dialettica cattiva cioè indiscriminata con una dialettica buona, che si comporta da strumento asservito solo alla verità comprovata da autorità e da ragione. Ci furono anche teologi – in realtà minoritari – che si sentirono più rassicurati (per dir così) da una diversa "scientificità" dell'intelligenza della fede rispetto a quella disputativo-dialettica. È quella che si potrebbe chiamare *teologia assiomatica*. Essa trae ispirazione non da Agostino ma in particolare dal *De hebdomadibus* di Severino Boezio e si coagula a partire dal secolo XII[34], secolo che

[33] Si veda per esempio, di Abelardo, il Prologo del *Sic et non*, *A critical edi*tion [by] B. B. Boyer – R. McKeon, Chicago-London 1976-1977; tr. it. PIETRO ABELARDO, *Pro e contro. Il prologo di «Sic et non»*, tr. R. Mazzaro, Brescia 2013.

[34] M. DREYER, *More mathematicorum: Rezeption und Transformation der antiken Gestalten wissenschaftlichen Wissens im 12. Jahrhundert* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F. B. 47), Münster 1996.

Chenu ha chiamato anche *aetas boetiana*[35], perché in esso il Senatore romano trova parecchi nuovi seguaci. Il XII è inoltre il secolo in cui, non solo si riscoprì Boezio e quell'opera in particolare, ma si rinvengono, grazie al movimento delle traduzioni, altri esempi di un metodo similare. Adelardo di Bath tradusse dall'arabo gli *Elementi di geometria* di Euclide, Gherardo da Cremona dalla stessa lingua tradusse il *Liber de causis*, erroneamente ritenuto opera aristotelica (in realtà di autore arabo ispirato da Proclo), un anonimo fece circolare la traduzione della *Elementatio physica* di Proclo (con il titolo *De motu*), infine il *Liber XXIV philosophorum*, tutte opere che offrono modelli di assiomatismi. L'arte o la scienza a cui questo paradigma di teologia si ispira non è la dialettica, ma la geometria (o le matematiche). La teologia non è concepita come discussione di tesi, ma come deduzione da princìpi indiscussi. Dai commenti a Boezio di Gilberto (Porreta) di Poitiers, Teodorico di Chartres e Clarembaldo di Arras scaturisce una riflessione epistemologica che conduce alla realizzazione di esposizioni teologiche assiomatico-deduttive nelle *Regulae caelestis iuris* di Alano di Lille[36] e nell'*Ars fidei catholicae* di Nicola di Amiens[37]. Come abbiamo detto, il paradigma assiomatico non si sostituì o si fece più di tanto concorrenziale a quello dialettico, ma ebbe comunque un qualche seguito nei secoli medievali successivi[38], per poi trasferirsi alla filosofia alla fine del medioevo e nella modernità (basti pensare a Nicola Cusano o all'*Ethica more geometrico demonstrata* di Spinoza)[39], e soprattutto testimonia come l'impulso a un'intelligenza della fede cerchi in modi diversi e per diverse vie, pur nella consapevolezza di una tensione destabilizzante che è quella di una fede in attesa di verità escatologica, un viatico di sapere, in qualche modo prefigurante, nelle certezze "scientifiche", in questo caso "matematiche", offerte dalla rivelazione.

---

35 *La teologia nel dodicesimo secolo*, Milano 2016², 161-178.

36 *Regulae caelestis iuris*, ed. N. M. Häring, in Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge 48 (1981) 91-226 (già in *PL* 210, 621-684).

37 M. Dreyer (ed.), *Nikolaus von Amiens: Ars fidei catholicae: ein Beispielwerk axiomatischer Methode* (Beitrage zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N. F., 37), Münster 1993.

38 La parola *theoremata* appare in alcuni titoli della letteratura teologico-filosofica medievale, per esempio: *Theoremata de corpore Christi* e i *Theoremata de esse et essentia* di Egidio Romano; i *Theoremata* di Duns Scoto. Altre opere tuttavia rivelano in impostazione assiomatica, come il *Liber de intelligentiis* di Adamo Pulchre Mulieris (edito da Baeumker nel 1908 come opera di Witelo), la prima parte dell'*Opus tripartitum* di Meister Eckhart, il *Tractatus consultatorii* di Enrico di Gorkum (m. 1431). È uno stile di far teologia che si protrae oltre il medioevo. Per esempio, Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533), nipote del più famoso Giovanni, tra Quattrocento e Cinquecento, nel 1506 presenta a Strasburgo venticinque teoremi *de fide et ordine credendi*

39 È uno stile di far teologia che si protrae oltre il medioevo. Per esempio, Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533), nipote del più famoso Giovanni, tra Quattrocento e Cinquecento, nel 1506 presenta a Strasburgo venticinque teoremi *de fide et ordine credendi*.

4. L'apparire degli 'Analitici Secondi' di Aristotele: teologia *faciens scire*?

In ordine alla scientificità della teologia, sorgono nuove discussioni, quando dopo la metà del XII secolo cominciano a circolare le traduzioni degli *Analitici Secondi* di Aristotele, in precedenza poco conosciuti. Lo Stagirita vi tratta dei sillogismi scientifici (*syllogismus faciens scire*) o dimostrazioni scientifiche, spiegando che cos'è una scienza e come si struttura il discorso scientifico, che non è semplicemente il discorso probante o dialettico. I teologi medievali – non senza la difficoltà di penetrare un'opera complicatissima[40], che ritardò la discussione del suo contenuto – si trovarono di fronte una teoria della scientificità e si chiesero se il sapere teologico potesse aspirare ad essere riconosciuto come un discorso di tale eccellenza o se la sua eccellenza stia piuttosto in qualcos'altro. Questa teoria epistemologica costringe a un confronto, da cui derivano nuovi chiarimenti sulla natura del sapere teologico che producono una più matura autocoscienza nei teologi del sapere che esercitano. Tutti i teologi, già dal XIII[41], affrontano l'epistemologia aristotelica, soprattutto quando devono commentare le *Sentenze* del Lombardo, all'inizio, prima di inoltrarsi nelle dispute sui contenuti della teologia o *sacra doctrina*. L'esame analitico di queste pagine dei diversi autori rivela un panorama di posizioni e di sensibilità in cui si convogliano le fonti disponibili alla tradizione occidentale (Boezio, lo Pseudo-Dionigi e specialmente Agostino e l'agostinismo dei secoli precedenti) e che si lasciano provocare da questa "inedita" epistemologia, che a sua volta si offre nelle angolature dei vari aristotelismi disponibili (avicenniano, averroista, aristotelico proprio), con reazioni e accentuazioni diversificate, dando fondamento a molteplici «figure», registrate dagli studiosi[42].

---

40 Uno dei primi che ne coglie il senso è Giovanni di Salisbury il quale nel suo *Metalogicon* osserva che, fuori di quelle della matematica, poche sono le conoscenze rigorosamente dimostrabili e che la maggior parte delle nostre conoscenze è solo probabile [IV, cap. 6, edd. Hall, Keats-Rohan, *CCCM*, 98 (1991), ll. 1-5) scrivendo: «Posteriorum uero analeticorum subtilis quidem scientia est, et paucis ingeniis peruia. Quod quidem ex causis pluribus euenire perspicuum est. Continet enim artem demonstrandi, quae prae ceteris rationibus disserendi ardua est. Deinde haec utentium raritate iam fere in desuetudinem abiit, eo quod demonstrationis usus uix apud solos mathematicos est, et in his fere apud geometras dumtaxat».

41 Il primo teologo commentatore delle Sentenze all'università di Parigi sembra sia stato Alessandro di Hales. Sui teologi della prima metà del secolo, cfr. M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris ²1957 (tr. it. *La teologia come scienza nel XIII secolo*, seconda ed. it., Milano 1995).

42 Cfr. I. BIFFI, *Figure medievali della teologia* (Opera omnia), Milano 2008, in cui sono presentate le «figure» teologiche dei seguenti autori del secolo XIII: La *Somma halense* (scuola di Alessandro di Hales), Oddone Rigaldo, Guglielmo di Meliton, Bonaventura, Rolando da Cremona, Guglielmo di Auxerre, Riccardo Fishacre, Roberto Kilwardby, Alberto Magno, Pietro Lombardo, Sigieri di Brabante, Boezio di Dacia, Duns Scoto. Rimandiamo il lettore alle acute analisi dell'autore di questo libro, che nella sinteticità di questo articolo non possono essere valorizzate come meriterebbero.

Esemplifichiamo il concatenarsi dei quesiti originati da questa provocazione epistemologica riferendoci a san Tommaso[43], che all'inizio del suo *Commento delle Sentenze* si chiede: «Se all'uomo che apprende le scienze naturali sia necessario un altro insegnamento (*doctrina*)», qualificando la teologia come *sacra doctrina* (*insegnamento sacro*[44]); poi si chiede: «Se ci debba essere un solo insegnamento che sporge da quelli naturali (ossia che riguardano il mondo diveniente)»; «Se questo insegnamento sia pratico o speculativo», rispondendo che esso non può non riguardare sia l'agire dell'uomo e sia la conoscenza: «sotto un certo aspetto è pratico e anche speculativo [anzi …] principalmente speculativo», ma per il Filosofo gli abiti speculativi sono la sapienza, la scienza e l'intelletto e Tommaso vi si rapporta affermando che la teologia o *sacra doctrina* «va detta sapienza ancor più della metafisica», che è la sapienza di Aristotele, «considera le cause più alte secondo il modo delle cause stesse, mediante un'ispirazione ricevuta immediatamente da Dio … questa dottrina va detta anche più divina della metafisica, ma siccome Aristotele dice che la sapienza considera le conclusioni e i princìpi … questo insegnamento (*doctrina*) è scienza»[45].

Ma in che senso è scienza? Secondo la rigorosa definizione prevista negli *Analitici*? In un altro luogo Tommaso afferma:

> «Se poi ci fosse una scienza che non può essere ricondotta ai princìpi conosciuti naturalmente, non sarebbe della stessa specie delle altre scienze, né sarebbe chiamata scienza in senso univoco»[46].

E ciò è detto per la teologia o *sacra doctrina*: essa secondo ciò non è assimilabile alle altre scienze se non per una certa analogia. In altro passo ancora:

> «Ora tutte le cose che si conoscono per scienza, intendendo la scienza in senso proprio, si riconoscono mediante la loro riconduzione ai primi princìpi, che sono di per sé alla portata dell'intelletto. Per conseguenza ogni scienza termina nella visione di una cosa presente. Perciò è impossibile che ci sia scienza e fede intorno alla stessa cosa»[47].

---

43 Per un'esauriente trattazione si rimanda a J.-Fr. Bonnefoy, *La nature de la théologie selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris-Bruges 1939. Questo studio corregge l'interpretazione di D.-M. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, in Archives d'Histoire doctrinale et littéraire di Moyen Âge 2 (1927) 31-71.

44 E naturalmente non è insegnamento «sacro» o «divino» perché si occupa dei «divini» corpi celesti, come l'interpretazione filologica imporrebbe ad Aristotele, ma è insegnamento divino perché è Dio a insegnare.

45 *In I Sent*., Prol. q. 1. aa. 1-3. Per la tr. it. di R. Coggi, *Commento alle Sentenze*, L. primo, dist. 1-21, vol. 1, Bologna 2001, 135-147 (con latino a fronte), con qualche lieve nostra modifica.

46 *In III Sent.* dist. 33, q. 1, a. 2, qu. 4, co.: «Si autem esset aliqua scientia quae non posset reduci ad principia naturaliter cognita, non esset ejusdem speciei cum aliis scientiis, nec univoce scientia diceretur». Tr. it., vol. 6, 595.

47 *De ver*., q. 14, a. 9, resp.; tr. it. *Sulla verità*, a cura di F. Fiorentino, Milano 2005, 1119.

Se chiamiamo dunque la *sacra doctrina* scienza dobbiamo riconoscere che è *impropriamente* scienza. Altro limite che ne fa un sapere imperfetto, in qualche modo di "ripiego" rispetto a una conoscenza piena dell'oggetto, è quella che Tommaso (e altri teologi medievali) chiamano la condizione di *viator* (non siamo all'incontro, non siamo nella casa paterna [*in patria*], ma ancora *sulla via*, e quindi siamo in condizione solo di "immaginare" l'incontro *in carne ed ossa*, per così dire). È un'imperfezione che neppure la rivelazione divina (che è comunque una *manuductio*, un condurre per mano) può ovviare:

> «Perciò in questo stato di viatori non solo non possiamo conoscere l'essenza [*quid est*] delle sostanze immateriali attraverso la via della conoscenza naturale, ma *neppure per quella della rivelazione*, dal momento che il raggio della rivelazione divina giunge a noi secondo le nostre capacità, come dice Dionigi. Per questo, quantunque la rivelazione ci permetta di innalzarci a conoscere qualcosa che altrimenti ci resterebbe ignoto, essa non arriva tuttavia a farci conoscere in modo diverso da quello che ha luogo a partire dalle cose sensibili, e perciò Dionigi afferma, nel I capitolo della *Gerarchia celeste*, che "è impossibile che il raggio divino risplenda per noi in altro modo se non in quanto avvolto dalla varietà dei sacri veli". La via che muove dalle cose sensibili non è però in grado di condurci alle sostanze immateriali, per quanto riguarda la conoscenza della loro essenza [*quid est*]. Resta quindi il fatto che le forme immateriali non ci sono note nella loro essenza [*quid est*], ma solo nella loro esistenza [*an est*], sia per mezzo della ragione naturale, a partire dagli effetti creati, sia anche per mezzo della rivelazione, che ha luogo attraverso similitudini desunte dalle cose sensibili»[48].

Queste sono le ragioni per cui la teologia (*sacra doctrina*) è scienza – e san Tommaso, rispecchiando l'epistemologia aristotelica, l'assimilerà a una *scientia subalternata* (anche se la sua *subalternans* o *superior scientia* è la *scientia dei et beatorum* e non una *scientia viatorum*), e quindi "argomentativa", produttiva di intelligibilità argomentata, secondo le modalità del sillogismo *faciens scire* –, scienza altissima, divina, cioè sapienza, che orienta ogni altro sapere vero e se ne avvale in modo non conflittuale, ma scienza segnata, "zavorrata", se si vuole, dal nostro strutturale bisogno di conoscenza sensibile. È pertanto chiaro da ciò che, quando Tommaso parla di scienza teologica (teologia *divina*, quindi sulla base della rivelazione, non solo *humana* cioè metafisica) non intende considerarla una scienza nel senso aristotelico. La legittimazione della teologia come scienza, o meglio *quasi scientia*, è data solo dalla certezza della *sacra doctrina* (*sacra*: fondata nella rivelazione divina) e dalla sua discorsività:

> «poiché la ragione essenziale della scienza consiste nel desumere in modo necessario alcune cose da altre già note, e poiché ciò si verifica a proposito delle cose divine, è evidente che di queste possa esservi scienza… Come Dio, conoscendo se stesso, conosce anche tutte le altre cose, nel modo a Lui proprio (e cioè attraverso il semplice intuito, e non in modo discorsivo), anche noi da ciò che accogliamo per fede, aderendo alla verità prima, possiamo pervenire alla conoscenza

[48] *In Boeth. de Trin.*, q. 6, a. 3: «Unde de substantiis … a sensibilibus sumptas». Tr. it. di P. Porro, in *Commenti a Boezio*, Milano 1997, 355.

> del resto secondo il modo a noi proprio, e cioè procedendo per via discorsiva dai princìpi alle conclusioni, in modo tale che le cose che teniamo per fede fungano per noi, in questa scienza, *quasi* da princìpi, e il resto *quasi* da conclusioni. E da ciò si evince che questa scienza è più elevata della scienza divina che ci hanno tramandato i filosofi, dal momento che procede da princìpi più elevati»[49].

Da queste citazioni, sui cui ci siamo dilungati – spero non inutilmente –, che esprimono la coscienza tommasiana, ma è anche comune (in modalità differenti) ad ogni teologo medievale, sulla scientificità della teologia o *sacra doctrina*, si può ricavare la convinzione che un insegnamento della teologia così inteso, cioè con la viva coscienza di essere, pur nella sua propria (irrinunciabile) diversità fondata nella rivelazione, non blandamente ma strutturalmente assimilabile alle altre scienze riconosciute come tali e ai loro rigorosi procedimenti di acquisizione del sapere, è oggi ancora proponibile. Una teologia dotata di questa autocoscienza e capace di autentica e riconosciuta prassi scientifica, diventa per gli altri ambiti scientifici un interlocutore credibile e attivo nel dialogo dei saperi, che un mondo complesso come l'attuale richiede sempre più. Come la teologia nelle università medievali, così anche la teologia di oggi e di domani può trovare dal confronto sui problemi, dall'interscambio dei punti di vista sostanziati dalle proprie ricerche, stimolo a un'intelligenza della fede che si costruisce nella rispettosa componibilità con l'universo delle altre scienze con il rigore dei loro metodi e con la fondatezza dei loro contenuti. L'idea di una teologia sovrana (*regina*), dispotica, censurante, che si è pure creata nei secoli post-medievali e ha decretato (non dappertutto) la segregazione delle facoltà teologiche dalle università, è un'idea in realtà molto lontana da quella medievale. Certo, sul piano della prassi, ogni tradimento è possibile, ed evitabile solo alimentando (grazie anche a oneste rivisitazioni storiografiche) una retta coscienza.

5. Teologia contemplativa dei monaci o «teologia monastica»

Abbiamo inseguito il filone "scientifico" della teologia, detto anche «scolastico»[50], ma occorre dire che parallelamente si costituisce lungo i secoli del medioevo, con

---

49 *Ibid*. q. 2, a. 2.; tr. it. cit., 127-128 (corsivo nostro).

50 Oltre al classico lavoro di M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 voll., Freiburg i. B. 1909-1911; tr. it. Pref. di M. Dal Pra, 2 voll., Firenze 1980, cfr. A. M. Landgraf, *Der Begriff der Scholastik,* in Collectanea Franciscana 10 (1941) 487-490; M.-D. Chenu, *Scolastica*, in H. Fries (dir.), *Dizionario teologico*, a cura di G. Riva, vol. III, Brescia 1968², 273-290; S. Vanni Rovighi, *La prima scolastica. Introduzione generale*, in *Grande Antologia Filosofica*, Milano 1954-1971, vol. IV, 623-627; R. Schönberger, *La Scolastica medievale. Cenni per una definizione*, tr. L. F. Tuninetti, Milano 1997 (orig. *Was ist Scholastik?*, Hildesheim 1991); R. Quinto, *Scholastica. Storia di un concetto*, Padova 2001.

maggiore intensità in alcuni momenti (molto intensamente nel secolo XII) un'altra modalità della teologia, non sempre riconosciuta come tale dalla storiografia, che per comodità, e non senza valide ragioni, si è chiamata «teologia monastica». Se si vuole che la rivisitazione del medioevo possa aiutare la progettazione della teologia presente e futura, occorre che tutte le modalità apparse possano arrecare un contributo. L'espressione «teologia monastica» sembra sia stata escogitata da Jean Leclercq quando scrisse la sua monografia su Pietro il Venerabile[51]. Riferiamo il passo, osservando che la definizione è prevalentemente in negativo cioè per distinzioni negative rispetto alla teologia delle scuole non monastiche:

> «Una teologia monastica … la natura di un tale insegnamento: in esso le idee si fondono con la vita, le grandi cose ai particolari, e questo rende l'esposizione frammentaria, non uniforme, a volte disordinata. Questa dottrina è poco sistematica, e neppure è deduttiva. Non viene organizzata secondo un piano unitario, come le *summae* degli scolastici; non cerca nemmeno di mettere in evidenza degli articoli di fede, considerati come princìpi, o di trarre delle conclusioni in forma sillogistica, ricorrendo alla dialettica. Tuttavia, «sotto la penna tutto sommato riservata di un teologo», questa dottrina è tutt'altro che una pia retorica; essa utilizza già un metodo scientifico e non si limita a riportare le asserzioni del magistero ordinario dei vescovi; inoltre, come il magistero del teologo che la insegna, svolge una funzione di collegamento tra la catechesi e la scienza scolastica. Tutta la sua originalità consiste nel non attaccarsi a corollari privi di importanza e nel restare incentrata sui misteri della salvezza che sono l'oggetto primario della contemplazione della Chiesa.
> Spesso si afferma che il monachesimo ha conservato la tradizione copiando, leggendo, spiegando le opere dei Padri, e ciò è esatto; ma l'ha fatto anche, e soprattutto, forse, vivendo di ciò che era contenuto in questi libri. Si tratta di un processo di trasmissione che si potrebbe definire sperimentale. In mezzo al fermento della teologia scolastica, mentre le intelligenze, col favore della dialettica, rischiavano di perdersi in problemi secondari, sempre più periferici rispetto ai dati centrali della Rivelazione, le abbazie restavano come custodi delle grandi idee cristiane; grazie alla pratica del culto e all'assidua lettura degli scritti patristici, vi si manteneva il contatto con i fondamenti del dogma. Ciò che l'episcopato, in virtù del carisma della tradizione apostolica, è per la fede cristiana, si può dire, mantenute le debite proporzioni, che il monachesimo lo è per la scienza cristiana»[52].

Ancor prima di Leclercq, nel cammino di valorizzazione di questa teologia dei monaci, sta l'opera di Gilson su Bernardo di Clairvaux[53] che ne mise in evidenza lo spessore teologico, anche se di una teologia diversa da quella del suo contemporaneo Abelardo che lo storico della filosofia medievale chiamò «théologie mystique». Contro chi obiettò che «la mistica di san Bernardo … non si presenta sotto forma di

---

51 *Pierre le Vénérable*, Abbaye Saint Wandrille 1946; tr. it. *Pietro il Venerabile*, Milano 1991.

52 Tr. it., 269-270. Di fronte a questa caratterizzazione, subito sostanzialmente accettata da Gilson, Chenu, De Lubac, nacque un dibattito [cfr. G. Penco, *La teologia monastica: bilancio di un dibattito*, in Benedictina 26 (1979) 189-198], e lo stesso Leclercq dovette fare ulteriori precisazioni e togliere alcuni malintesi [cfr. Irénikon 37 (1964) 5-40].

53 *La théologie mystique de saint Bernard*, 1934; tr. it. *La teologia mistica di san Bernardo*, intr. di J. Leclercq, a cura di C. Stercal, Milano 1987.

sintesi…», che «non ha … alcun carattere scientifico … è essenzialmente pratica», Gilson rispose:

> «Credo che questo sia un grave errore. Se, nonostante la sua schematicità, il disegno molto semplificato della sua dottrina che io propongo qui può essere accettato come vero, sarà vero dire che Bernardo non fu in alcun modo un metafisico, ma dovrà anche essere da noi considerato un teologo la cui capacità di sintesi e il cui vigore speculativo lo avvicinano ai più grandi. Senza dubbio la sua teologia mistica è essenzialmente la scienza di una pratica, ma spero di mostrare che è anche una scienza e che era difficile spingere oltre il rigore della sintesi. Soltanto che, per vederlo, bisogna attendere con pazienza di averne individuato i princìpi. Dopo che lo si è fatto, tutto si chiarisce. Una volta conosciuti i princìpi e il linguaggio dell'autore, i suoi trattati e i suoi sermoni si spiegano esattamente e tecnicamente come le pagine più dense di sant'Anselmo o di san Tommaso d'Aquino. Nessuno commetterà l'errore di dimenticare l'anima del mistico; al contrario, penso che la si conoscerà meglio se in futuro si dimenticherà meno il pensiero del teologo»[54].

Il saggio gilsoniano ha fatto magistralmente notare l'acutezza, la solidità e la profondità teologica di Bernardo e di altri scrittori monastici che gli fanno corona, come per esempio Guglielmo di Saint-Thierry e di altri cisterciensi come Aelredo di Rielvaux o Isacco della Stella o Guerrico d'Igny, riscattandoli dal puro ruolo di raffinati scrittori, espressione di una spiritualità commuovente, o di teorici trasfiguranti di una prassi o esperienza monastica. C'è in loro autentica teologia, intelligenza del mistero che fa dell'estetica letteraria («i monaci cisterciensi del secolo XII hanno rinunciato a tutte le attrattive del mondo, ma non hanno mai rinunciato all'arte di scrivere bene», avrà modo di dire lo stesso Gilson) come una modalità di costruzione della teologia attraverso la bellezza. Utilizzando il titolo di un'opera basilare e molto suggestiva di Leclercq – *Amour des lettres et desir de Dieu*, 1957 – si possono indicare nella tensione pratica a Dio (*opus Dei*), che l'adesione amorosa alla *Regula* induce, e nella ricerca intellettuale spirituale ed estetica insieme di un'illuminante espressione letteraria in cui sia valorizzata e comunicata in termini perspicui e belli la verità della Parola divina nello scorrere del tempo monastico e liturgico le due componenti di questa forma teologica.

6. Teologia predicata. La comunicazione dell'intelligenza teologica

Abbiamo fin qui considerato la teologia medievale, nel suo versante propriamente scientifico e nel suo versante «monastico». Ma così come abbiamo visto per l'espe-

54 *La teologia mistica di san Bernardo*, cit., 2.

rienza monastica, che nella sua intensificazione genera «mistica» e una diversa forma di intelligenza partecipabile e partecipata, così anche una scienza, per generare cultura (nel senso più ampio) ha bisogno della divulgazione, della comunicazione. Come abbiamo accennato sopra, Agostino nel *De doctrina christiana* non ha solo messo in luce l'importanza della dialettica per l'intelligenza, ma anche della retorica. Raggiunta la comprensione, resta il compito di comunicarla al meglio, mettere in grado gli altri di capire.

Il medioevo raccoglie l'indicazione agostiniana, facendo della logica lo strumento principe dell'intelligenza della fede, ma non dimenticando neppure che procedimenti e risultati della comprensione della fede non sono solo per addetti ai lavori o finalizzati solo alla soddisfazione di chi ne ha gusto. La "popolarizzazione" della verità teologica è, possiamo dire, una parte della prassi teologica che non è solo un degrado dell'intelligenza per conquistare i non intelligenti. Così forse pensava Averroè e gli averroisti nel loro gerarchizzare alla scienza ogni altra forma di conoscenza compresa quella derivata dalla rivelazione divina. O forse questo era l'assunto della *theologia tripartita* di Varrone.

L'istanza della *fides quaerens intellectum* è un'istanza del credente come tale, quale che sia il grado (iniziale o progredito) del suo credere. La carità esige dall'intelligenza una sua partecipazione, una diffusione che aiuti la fede della comunità. *Contemplata aliis tradere*, diventerà il motto dei seguaci di S. Domenico, l'ordine dei predicatori. La predicazione, saldandosi all'intelligenza della fede, diventa un suo naturale prolungamento e un valore aggiunto della teologia, poiché lo sforzo di rendere efficacemente comunicabile ciò che si è capito, produce a sua volta in altro modo intelligenza. Occorre tuttavia notare che nella predicazione non si mettono in atto solo ragionamenti *facientes scire*, ma – come ha scritto Tommaso nel suo *Commento ai Analitici Secondi*:

> «nell'ambito della retorica … si giunge alla persuasione per mezzo degli entimemi o degli esempi e non dei sillogismi o dell'induzione completa; e questo a causa dell'incertezza che contraddistingue l'oggetto della retorica, ossia le azioni singolari degli uomini, in relazione alle quali non si possono propriamente assumere delle premesse universali. Per questo motivo, al posto del sillogismo, che richiede una premessa universale, nella retorica si usa l'entimema; e, analogamente, al posto dell'induzione, che conduce a un universale, si usa l'esempio, che procede non dal singolare all'universale, bensì dal singolare al singolare… L'esempio è una sorta di induzione imperfetta (*exemplum est quaedam inductio inperfecta*)»[55].

D'altra parte, sopra, citando lo stesso Tommaso avevamo riscontrato che la rivelazione «ha luogo attraverso similitudini desunte dalle cose sensibili» (… *revelatione quae est per similitudines a sensibilibus sumptas*) e, per altro verso, nelle discussioni

[55] Tommaso, *In Post*. 1, 1, ed. leonina (1989), 9, ll. 209-222; tr. it. Di D. Didero, *Commento agli Analitici posteriori di Aristotele*, Bologna 2015, 45-47.

preliminari all'avvio delle trattazioni teologiche di molti medievali, una delle obiezioni a che la teologia potesse essere considerata scienza in senso aristotelico era che la *sacra scriptura* ci presenta una *historia*, la *sacra doctrina* si rivela nei fatti della storia, e la storia, costituita da fatti singolari, non può per Aristotele essere scienza, che discorre sul piano dell'universale.

È nota la formalizzazione di tutta questa eredità agostiniana, in cui *intellegere* e *proferre* sono come due atti della *doctrina christiana*, in un celebre passo di Pietro *Cantor* (m. 1197):

> «L'applicarsi alla sacra Scrittura (ossia della teologia) si svolge in tre modalità: nell'ambito del commento, nell'ambito della disputa e in quello della predicazione (*In tribus igitur consistit exercitium sacre Scripture: circa lectionem, disputationem et predicationem*)»[56].

Ciò indicava come, a conclusione degli studi teologici, si dovessero acquisire tre competenze: essere capaci di commentare i testi autorevoli (*legere*), essere in grado di discutere criticamente le tematiche tenendo conto delle diverse posizioni conosciute (*disputare*) e infine proporre all'ascolto altrui la propria sapienza con intenti di edificazione (*praedicare*).

Già nel secolo XI Anselmo d'Aosta nei suoi sermoni rivolti non ai soli monaci intellettuali, inventa gustose *similitudines* o parabole che aprono la mente alla profondità dei misteri[57]. Anche san Bernardo, in certi suoi scritti, come le *Sentenze* e le *Parabole*[58], usa un registro più essoterico rispetto all'altra sua produzione letteraria. Esempio di una teologia (prevalentemente morale) attraverso parabole è quello dell'altro cisterciense Galando di Reigny, autore tra 1125 e 1135 di un *Parabolarium*[59], e intorno al 1140 di un *Libretto di proverbi*[60]. Ma di tutto questo, e di altro ancora, gli storici della teologia si sono accorti tardi, in parte condizionati da precomprensioni sulla natura della teologia stessa e in parte da difficoltà oggettive e materiali nell'individuare e nel valorizzare le fonti, per lo più inedite, di questa espressione teologica.

Inoltre, se finalmente la predicazione è stata avvertita come teologia in atto di comunicarsi, luogo della riconversione della scienza nella vita, anche altri sono stati gli strumenti di una teologia comunicata: basterebbe pensare all'arte e alle sue ca-

---

56 *Verbum adbrev.*, I, *CCCM* 196 A, 14.

57 Cfr. C. Marabelli, *Anselmo educatore dei costumi attraverso il linguaggio parabolico*, in Anselmo d'Aosta, *Nel ricordo dei discepoli. Parole, detti, miracoli.* a cura di I. Biffi e C. Marabelli, Milano 2008, 733-755.

58 Cfr. San Bernardo, *Sentenze e altri testi*, in *Opere di San Bernardo*, vol. 2, Milano-Roma 1990.

59 Galand de Reigny, *Parabolaire*, ediz. bilingue francese-latino, a cura di C. Friedlander, Jean Leclercq, Gaetano Raciti, in Sources chétiennes 378, Paris 1992.

60 Galand de Reigny, *Petit livre de proverbes*, ediz. bilingue francese-latino, a cura di A. Grélois, J. Châtillon, M. Dumontier, in Sources chétiennes 436, Paris 1998.

pacità comunicative ed esplicative della verità rivelata. L'arte ha tra l'altro il potere di porre le passioni o emozioni in una dimensione di distacco contemplativo che genera intelligenza cioè verità, piuttosto che ostacolarla. Si è parlato per esempio delle cattedrali gotiche, di timpani e portali romanici[61], delle architetture cisterciensi, come di "teologia" in pietra. Aggiungiamo che sia la storia dell'arte sia la storia della teologia sono ancora troppo poco sensibili al registro interpretativo teologico nello studio delle opere d'arte religiosa del medioevo (e certamente anche di altre epoche). Indubbiamente si è prodotta intelligenza della fede[62] sia nella produzione sia nella fruizione dell'arte religiosa: uno studio più attento arrecherebbe un contributo alla comprensione della complessità dell'atto teologico.

A un'intelligenza del mistero o della fede ragionata, si aggiunge di fatto nella coscienza medievale un'intelligenza che si avvale ampiamente dell'esempio, che si esprime in parabole, che narra "visioni", e pronuncia "profezie". E diciamo che l'apparente "passività" intellettuale della "visione" diventò molto spesso (quasi sempre) nel medioevo, per una contingenza sociologica che non consentiva un'eguale formazione culturale ad ambo i sessi, il genere espressivo di un'acutissima intelligenza teologica femminile, come quelle, ad esempio, di Ildegarda di Bingen, Elisabetta di Schönau, Gertrude la Grande, Margherita Porete, Giuliana di Norwich, Caterina da Siena e altre[63].

Tutti i teologi medievali hanno affiancato alla loro ricerca scientifica e alle opere che la esprimono, l'esercizio della predicazione sia per il popolo degli studenti e dei colleghi sia per i livelli del laicato colto (medici, giuristi, aristocratici ecc.), ma anche per il popolo degli indotti, proponendo i loro concetti con modalità, stili e lingua "vernacolari".

---

61 Segnaliamo solo alcuni studi come esempio: i lavori di E. PANOFSKY, *Gothic architecture and scholasticism*, Latrobe 1951 (tr. it. *Architettura gotica e filosofia scolastica*, a cura di F. Starace, Milano 2014); *Abbot Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures*, Princeton ²1979; altri: G. DUBY, *Saint Bernard, l'art cistercien*, Paris 1976; M. PASTOUREAU, *Storie di pietra. Timpani e portali romanici*, Torino 2014.

62 Per Aristotele (*Ethic. Nic*, 1139 b 16-17) l'arte/τέχνη è una virtù dianoetica, a un altro livello rispetto alla scienza, alla sapienza, all'intelletto, ma sempre espressiva di intelligibilità e quindi può essere anche strumento della comunicazione dell'intelligenza della fede. Di fatto il medioevo non ha rinunciato a questa modalità di produzione/comunicazione delle verità di fede.

63 Si veda M. BURGER, *Teologia, visione e profezia. Ildegarda di Bingen e altre donne teologhe*, in I. BIFFI – C. MARABELLI (edd.), *Figure del pensiero medievale. 3. Il mondo delle scuole monastiche*, Milano-Roma 2010, 311-403; Cfr. anche K. E. BØRRESEN – A. VALERIO (edd.), *Donne e Bibbia nel medioevo (secoli XII-XV). Tra ricezione e interpretazione*, Trapani 2011.

7. Una figura emblematica della complessità teologica: Anselmo d'Aosta

Brevemente e suggestivamente possiamo esemplificare la complessità fin qui evocata, fondata sull'eredità agostiniana, ricorrendo all'esempio di Anselmo d'Aosta. L'autocoscienza dell'impegno teologico, nella sua interezza comporta agostinianamente rigore (scientifico) di pensiero, ma anche esigenza di superare questo rigore in direzione di un desiderio ancora più assoluto, senza però trascurare la comunicazione più ampia possibile della luce ottenuta dalla fatica del pensare come componente dello stesso desiderio di assoluto. Concretamente, in Anselmo questo si esprime in tre momenti della sua ricerca che qui vogliamo richiamare.

7.1. L'impegno razionale: *fides quaerens intellectum*

Anselmo, all'interno del suo credere, persegue una ricerca razionale serrata che giunge a mettere tra parentesi la stessa fonte autorevole della rivelazione. Riportiamo per intero il brano del *Monologion* in cui si esprime il rigore scientifico che il credente si autoimpone:

> «… E, badando più al loro desiderio che alla difficoltà della cosa o alla mia possibilità, [i miei confratelli] mi prescrissero questo metodo nello scrivere la meditazione: che nulla vi fosse persuaso con l'autorità della Scrittura, ma tutto ciò che si concludesse in ogni singola investigazione fosse dimostrato brevemente con argomenti necessari e manifestato apertamente dalla luce della verità; e tutto ciò con stile piano e argomenti accessibili a tutti e con semplice discussione. Vollero pure che non trascurassi di risolvere le obiezioni che si potessero presentare, anche le più semplici e apparentemente sciocche[64] […]. Se uno, o per non averlo udito o perché non crede a ciò che ha udito, ignora che vi è una natura più alta di tutto ciò che esiste, a sé sufficiente nella sua eterna beatitudine, che dà a tutte le altre cose l'essere e le fa in qualche modo buone con la sua onnipotente bontà, e ignora altresì le molte altre verità che dobbiamo credere di Dio o della creazione, credo che della maggior parte (*ex magna parte*) di queste stesse cose possa almeno convincersi, se è appena di mediocre ingegno, con la sola ragione»[65].

---

64 *Monol.*, Prologus, ed. Schmitt, vol. 1, 7, l. 5: «Cuius scilicet scribendae meditationis magis secundum suam voluntatem quam secundum rei facilitatem aut meam possibilitatem hanc mihi formam praestituerunt: quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplici que disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet. Voluerunt etiam, ut nec simplicibus paene que fatuis obiectionibus mihi occurrentibus obviare contemnerem» (tr. it. S. Vanni Rovighi, in *Opere filosofiche*, Roma-Bari 2008, 4).

65 *Monol.*, cap. 1, 13: «Si quis unam naturam, summam omnium quae sunt, solam sibi in aeterna sua beatitudine sufficientem, omnibus que rebus aliis hoc ipsum quod aliquid sunt aut quod aliquomodo bene sunt, per omnipotentem bonitatem suam dantem et facientem, alia que perplura quae de deo sive de eius creatura necessarie credimus, aut non audiendo aut non credendo ignorat: puto quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere» (tr. it., 5).

È chiaro che questo è uno degli estremi tra cui oscilla l'intelligenza della fede; l'opposto sarebbe quella teologia che sembra essere fatta solo di citazioni autorevoli (*sententiae*)[66], della sacra Scrittura, dei Padri, dei canoni conciliari, qualche volta anche dei sapienti di questo mondo (filosofi o poeti). Il maestro stesso di Anselmo, Lanfranco, sembra aver reagito al tentativo messo in atto dal discepolo nel *Monologion* per l'insufficiente raccordo del discorso razionale con la Scrittura e i Padri (Agostino)[67] e Anselmo risponde:

> «… nel corso dell'intera dissertazione, quale che sia il suo valore, ho avuto di mira di non introdurvi asserzione alcuna che all'evidenza non potesse essere senza indugio comprovata da detti canonici o del beato Agostino […] nessun mio ragionamento, per quanto potesse apparirmi consequenziale, mi avrebbe persuaso a sostenere orgogliosamente per primo ciò che, tratto dal medesimo opuscolo, avete inserito nella vostra lettera, e altro che non vi avete inserito. Giacché il beato Agostino, a lungo discutendone nel libro *Sulla trinità*, dà delle stesse asserzioni sì piena dimostrazione che, in certo senso scopertele a mia volta grazie a una argomentazione più stringata, le enunziavo sul fondamento della sua autorità»[68].

È una risposta che non è solo un'apologia, ma rivela l'autocoscienza della teologia in un momento del medioevo che coniuga l'invenzione razionale o scientifica con il dato positivo della rivelazione e della tradizione. Questa autocoscienza non è solo di Anselmo, ma è un dato consolidato, pur in modalità differenti, in tutto il medioevo. È quanto si ritrova, per esempio, nel significato della locuzione *sacra doctrina* impiegata da Tommaso come sinonimo di *theologia*[69].

7.2. Il limite della oggettivazione teologica

Anselmo può fungere da esempio anche per un altro aspetto indicato da Agostino nell'implicazione dinamica tra *credere* e *intellegere*. Il passo del capitolo XIV del *Proslogion* segna il limite e la funzionalità dell'impegno intellettivo della teologia.

---

66 In parallelo alle opere esegetiche, il genere letterario delle *sententiae* o dei florilegi di *sententiae* alimenta e domina la letteratura teologica, salvo importanti eccezioni (Eriugena, Anselmo e altri non numerosi trattatisti), dal VII-VIII (dal florilegio di sentenze intitolato *Liber scintillarum* attribuito a Defensore di Ligugé) al XII secolo, quando le *Sententiae* evolveranno nel genere delle *summae* (cui sicuramente appartengono il *De sacramentis* di Ugo di San Vittore e i *Libri sententiarum* del Lombardo), facendo quasi credere che all'estremo opposto di Anselmo ci fosse solo una teologia dell'*ipse dixit*. In realtà all'utilizzo della autorità mancò fino al secolo XII un complesso di regole critiche, che palesarono la loro maturazione, per esempio, nel Prologo del *Sic et non* di Abelardo.

67 La lettera di Lanfranco non è stata conservata, ma vi è l'apologia di Anselmo in risposta nella *Epist*. 77.

68 *Epist*. 77, ed. Schmitt, vol. 3, 199, ll. 17-26 (tr. it. di A. Granata, in ANSELMO D'AOSTA, *Lettere*, cur. I. Biffi – C. Marabelli, vol. 1, Milano 1988, 273).

69 Cfr. J.-FR. BONNEFOY, *La nature de la théologie selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris-Bruges 1939.

Anselmo mosso da una *fides quaerens intellectum* (primitivo titolo del *Proslogion*)[70] escogita il celebre *unum argumentum* che sostanzia un promettente discorso razionale su Dio. Prima ancora che tutte le potenzialità di quest'argomento siano esaurite, nel suddetto capitolo troviamo questi interrogativi:

> «Hai trovato, anima mia, quello che cercavi? Cercavi Dio e hai trovato che Dio è la realtà suprema, di cui nulla può esser pensato migliore; che è la stessa vita, luce, sapienza, bontà, eterna beatitudine e beata eternità; che è dovunque e sempre. Se infatti non hai trovato il tuo Dio, come potrebbe egli essere ciò che hai trovato e che hai conosciuto con una verità così certa e così vera certezza? E se lo hai trovato, come mai non senti ciò che hai trovato? Perché l'anima mia non ti sente, Signore Iddio, se ti ha trovato? […] Signore Dio mio, che mi hai formato e restaurato, di' all'anima mia che lo desidera che altro sei oltre a ciò che essa ha veduto, perché possa vedere nitidamente ciò che desidera»[71].

Anche questo è un dato comune, strutturale, dell'autocoscienza medievale della teologia: essa è animata da un desiderio che trascende ogni tentativo, anche brillante, di oggettivazione. Ogni teologo medievale, in modalità diverse, vive la costruzione della sua scienza teologica nell'apertura della fede, che fa avvertire alla stessa ragione il suo limite, la sua impossibilità di chiusura in se stessa, la sua vocazione alla *species* di una verità definitiva oltre il movimento della storia e dell'intelligenza storica: un *sentire*, uno sperimentare intimo oltre il vedere della ragione o *intelligere*. In Agostino questa è la *inquietudo cordis* («inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te», *Conf*. I, 1). Non è l'esercizio teologico, che propriamente è esercizio di ragione, ma ne è il senso, che non permette di assimilare nessuna scienza umana alla teologia.

7.3. Anselmo e la teologia *per similitudines* o parabolica

Ma non c'è solo l'Anselmo "teologo ragionatore" del *Monologion*, del *Proslogion*, del *Cur Deus homo* e degli altri trattati, o l'Anselmo "contemplativo" e "meditativo" della *Orationes sive Meditationes*, il teologo maestro di prassi e di ascesi monastica di certe *Epistolae*, c'è un suo altro risvolto non meno teologico, cioè non meno edificante un'intelligenza del mistero, quando rivolge il suo insegnamento orale ai confratelli meno intellettuali. Ci ricorda il suo segretario-biografo Eadmero, che ha raccolto questo magistero:

> «[...] i suoi insegnamenti […] li impartiva in modo affatto diverso da quello solito degli altri: li proponeva ricorrendo ad esempi semplici e noti, fondandoli su una solida ragione, imprimendoli, senza alcuna oscurità, nella mente dei suoi uditori»[72].

---

70 *Prosl*., Prooemium, ed. Schmitt, vol. 1, 94, l. 7 (tr. it. in *Opere filosofiche*, cit., 73).

71 *Prosl*., cap. 14, ed. Schmitt, vol. 1, 111, ll. 8-15, 22-24 (tr. it. 83).

72 *Vita Sancti Anselmi*, I, XXXI, ed. Southern (London etc. 1962), 56; testo latino riprodotto e tr. it. in

I due segretari, Eadmero e Alessandro, hanno riportato i numerosi momenti di questa teologia "parabolica" che ci mostrano Anselmo "raccontare" e "spiegare", su esempio di Gesù, *similitudines* e parabole[73]. C'è in Anselmo una *vis communicativa* – e non è un lato trascurabile della sua complessa personalità – che fa di lui non solo una mente teo-logica e mistica, ma anche un maestro capace di catturare e incantare con la creazione di immagini. Questo, se si vuole dire così, è il lato "popolare": una argomentazione analogica che conduce a una verità chiarificata e godibile in un riscontro di esperienza. È senza dubbio un lato lasciato in ombra dall'interesse degli studiosi, ma ora in fase di rivalorizzazione. Tuttavia l'immaginazione, che – come abbiamo già appreso anche dalle parole di Tommaso – è un dato insormontabile tanto della rivelazione quanto della teologia (specie nel rapportarsi del credente sia alla storia sacra sia all'*eschaton*[74]), deve comunque – dice Anselmo – trovare a sua volta il proprio limite nella ragionevolezza:

> «Tutte queste considerazioni – afferma nel *Cur Deus homo*, mostrando la sua maestria nell'esemplificare nel mentre ne pone il limite – sono belle e devono essere ritenute come delle pitture. Ma se non c'è un fondo solido che consente ai colori di fissarsi, tali considerazioni non bastano, a giudizio degli infedeli, per indurci necessariamente a credere che Dio abbia voluto patire ciò che diciamo. Infatti, chi vuole dipingere, sceglie un fondo su cui dipingere perché resti quel che dipinge. Nessuno si mette a dipingere sull'acqua o in aria perché sono elementi che non conservano gli effetti delle pennellate. Quando perciò presentiamo agli infedeli le ragioni di convenienza che tu proponi come fossero narrazioni pittoriche di cose avvenute, essi pensano che dipingiamo su di una nube, poiché a loro giudizio l'oggetto della nostra fede non è storia avvenuta, ma immaginata. Perciò dobbiamo in primo luogo esibire loro la solidità razionale della verità, vale a dire la necessità che provi che Dio abbia dovuto o potuto umiliarsi fino al punto che noi diciamo; solo in seguito, perché risplenda per così dire il corpo stesso della verità, si dovranno esporre quelle ragioni di convenienza come adornamento pittorico di quel corpo»[75].

8. Breve conclusione

Perché il medioevo teologico abbia un valore paradigmatico e possa costituire non dico un modello, ma un punto di riferimento nel rafforzamento dell'autocoscienza teologica di oggi, penso che anzitutto occorra approfondire ancora di più la sua complessità con indagini storiografiche che abbiano il coraggio di valorizzare ciò che per qualche motivo indubbiamente anche valido, ma talora aprioristico, non si è

Eadmero e Giovanni di Salisbury, *Vite di Anselmo d'Aosta*, a cura di I. Biffi, A. Granata, S. M. Malaspina, C. Marabelli, Milano 2009, 95.

73 Anselmo d'Aosta, *Nel ricordo del discepoli. Parabole, detti, miracoli*, a cura di I. Biffi, A. Granata, C. Marabelli, D. Riserbato, Milano 2008.

74 Cfr. C. Marabelli, *«Imago» e ragione teologica nel «De beatitudine perennis vitae» di sant'Anselmo*, in *The European Dimention of St. Anselm Thinking,* edd. J. Zumr – V. Herold, Prague 1993, 77-94.

75 *Cur Deus homo*, I, cap. 4, ed. Schmitt, vol. 2, 52-53.

considerato «teologico» o abbastanza «teologico». Il medioevo non è tutto scontato, più si accosta da vicino e con studio serio, più rivela aspetti sconosciuti, «inediti» e stimolanti non solo per chi fa storiografia, ma anche per chi vive la storia presente ed è sfidato a progettarsi.

D'altra parte, già la storia della teologia del Novecento (almeno di una parte del secolo) ha mostrato quanti stimoli e quanti e quali contributi l'indagine storiografica sul medioevo ha arrecato all'autocoscienza della teologia, al rafforzarsi di una più esatta percezione della propria natura, dei propri compiti, dei propri limiti ma anche delle sue potenzialità. Questo servizio può essere ripetuto nel XXI secolo? Certo la storiografia è avanzata, non solo quantitativamente, ma moltiplicando i suoi punti di osservazione e scoprendo nuove articolazioni e nuove intenzionalità del sapere teologico attuate nel medioevo, nuove stimolanti piste che attendono di essere interpretate e, se non applicate all'oggi, confrontate con i bisogni attuali che la fede ha di comprendersi e di farsi comprendere.

Riassunto

Per presentare il lavoro teologico del Medioevo, l'articolo inizia con le sfumature filosofiche del termine "teologia" nell'antichità pagana, un utilizzo che portava con sé delle riserve nei Padri della Chiesa, specialmente in Agostino. Sulla scia della patristica, la teologia medievale porta con sé una sfumatura dialettica (discussione di sentenze), mentre la procedura assiomatica è più influenzata da un paradigma che viene ultimamente dalla geometria e dalla matematica. Non va dimenticato l'accento posto sul studio della Sacra Scrittura. Nel sec. XII appare la ricezione degli *Analitici Secondi* di Aristotele; qui si manifesta con chiarezza la domanda sul carattere scientifico del procedimento intellettuale. L'esempio di Tommaso d'Aquino mostra, come la scientificità della teologia dipende dalla divina Rivelazione come punto di partenza. Non va rassegnata soltanto la teologia sistematica scolastica, ma proprio la ricerca recente pone un accento sull'impronta teologica anche di altri linguaggi, come l'approccio della "teologia monastica" (p. es. Bernardo di Chiaravalle) e anche la "teologia predicata". Come esempio dei vari modi di fare teologia compare alla fine Anselmo d'Aosta.

Abstract

To present the theological work of the Middle Ages, the article begins with the philosophical characteristics of the concept "theology" in pagan antiquity, which caused some hesitation in the Church Fathers to use the expression, especially in Augustine. Following the patristic preparation, Medieval theology had a dialectic element (discussion of sentences), whereas the axiomatic procedure was more influenced by a paradigm which comes from geometry and mathematics. The accent given to the study of the Holy Scripture is also very important. In the twelfth century appears the reception of the *Second Analytics* of Aristotle; here we see very clearly the question about the scientific character of intellectual research. The example of Thomas Aquinas shows, how the scientific character of theology depends from divine Revelation as source. Beyond scholastic systematic theology, modern research underlines also the importance of other languages, such as "monastic theology" (for instance Bernard of Clairvaux) and the "preached theology". At the end, the author presents Anselm of Canterbury as an example how to put together the various ways of theological work.

Personhood and the Medieval Imagination

Emery de Gaál*

At no time in Church history has the term «person» been so well developed theologically as in the Middle Ages. Can or should the Christian genius of the Middle Ages inform and perhaps even correct our own age? Fresh under the impressions of the Second Vatican Council and especially of *Gaudium et Spes* 22 and 24, Joseph Ratzinger will state in 1966 – not in contradiction, but in contrast to an observation made by Karl Rahner almost ten years earlier: «The concept of person, as well as the idea that stands behind this concept, is a product of Christian theology»[1]. The theologian Karl Rahner (1904-1984) – echoing Augustine's and Anselm of Canterbury's reservations – had problematized the term «person», though doctrinally well-established in doctrinal and papal teaching[2], as ill-suited for the Blessed Trinity, and posited it should be replaced by the phrase «distinkte Subsistenzweise» – distinct

* Fr. Emery de Gaál is Chairman and Professor of Dogmatic Theology at the University of St. Mary of the Lake/Mundelein Seminary (USA). He had studied philosophy and theology at Munich University and Duquesne University in Pittsburgh and is a priest of the diocese of Eichstätt, Germany. E-mail: EdeGaal@usml.edu.

1 J. Ratzinger, *Retrieving the Tradition. Concerning the notion of person in theology*, in Communio 17 (1990) 439-454, at 439. Orginally a lecture delivered 1966 at a congress: J. Ratzinger, *Zum Personverständnis in der Theologie*, in J. Speck (ed.), *Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften*, Münster 1966, 157-171.

2 Damasus I, *Fragments of Letters to the Eastern Bishops*, 384 AD, DH 144. Leo I, *Quam laudabilter*, 447 AD, DH 284. *Ibid*., *Tomus Leonis*, 449 AD, DH 295. *Council of Chalcedon*, 451 AD, DH 302. Tertullian, *Adversus Praxean* 6, 1; 8; 18, 2 is the first instance the term person is used in Christian literature: *una substantia – tres personae*. Cfr. *Tertulliani Adversus Praxean liber*, ed. and trans. by E. Evans, London 1948. C. Andersen, *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs*, in Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirchen 52 (1961) 1-38. A. Grillmeier, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung des Konzils von Chalkedon*, in Id. (ed.), *Das Konzil von Chalkedon,* Würzburg 1979[5], 102-117. DH refers to H. Denzinger – P. Hünermann, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* San Francisco 2012.

manner of subsistence[3]. Overwhelmingly since, theologians have not accepted Rahner's suggestion[4]. It does, however, invite the opposite question: can the human being be person if God is not a personal reality? This is a provocative question. Is it not a most thrilling notion to perceive personhood as the common feature both infinity and finite human beings share? Does not such a realization turn everything into bliss?

1. Introduction: The Homunculus – a Utopia?

Is indeed human personhood in jeopardy in our age and time? It is suggested we live in a society offering a perplexing multitude of options. The human being is now celebrated as one capable of even frequent reinventions of the self. There is no gainsaying, three factors are dominant: technology, economics and ideology, and they equally endanger the human person. In what ways does this occur? 1. Constantly infatuated by technology, we become oblivious to natural revelation. The transcendentals of beauty, goodness and truth are no longer immediately present. 2. Economic exigencies are omnipresent. From preschool through college everything must be optimized to secure grants and scholarships and the attendant need for gainful employment to offset the prohibitive costs of education. Education is the high road to participation in, alas, increasingly impersonal economic processes. The outcome is a high performing, well-schooled person, alas with little formation by the humanities, as these have become financially less lucrative. 3. Ideology sees ultimately all human interactions as power struggle and under the merciless «transactional» command of the dehumanizing *do ut des* – as supposedly only this guarantees equality – this beguiling illusion of the French Revolution: *egalité*. Such thoroughly reified reality defines postmodernity. It leaves little space to encounter a human being as purpose unto him- or herself – Kant's *Zweck an sich selbst*[5]. Self-less sacrifice is folly. The «amateur» parents are replaced by narrowly trained educators from pre-school to college. The workplace and the almost faceless crowd of «befriended» individuals intrude upon family life by the total availability of everyone for almost anyone via the electronic media. Family as hearth, as the protected haven where everyone is living in mutual, unconditional trust and uncalculating solidarity for one another,

---

3 K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in *Mysterium Salutis*, vol. 2, Einsiedeln 1967, 317-397. This thesis is criticized by F.-X. BANTLE, *Person und Personbegriff in der Trinitätslehre K. Rahners*, in Münchener Theologische Zeitschrift 43 (1979) 11-24.

4 The subsequent discussions were well summarized in B. J. HILBERATH, *Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von K. Rahner zu Tertullians «Adversus Praxean»* (Innsbrucker Theologische Studien, 17), Innsbruck 1986, esp. 16-66. 295-327.

5 I. KANT, *Groundwork of the Metaphysics of Morals,* Cambridge (IN) 1993, B 67; BA 76f; BA 83.

mutates to a place to either rest breathlessly just to thrust oneself reenergized again into the economic process or to organize reciprocally beneficial pastimes. To the 21st century, idyllic Victorian domesticity seems surreally distant. Educational institutions and economic entities appear as the all-dominant realties that form and deform the human being; people no longer transcend toward a common good, captured in social or political categories. The attendant consequences are: 1. the human person is dispossessed of his childhood, 2. the bliss of a hearth as *the* formative locus of a person is replaced by constantly rotating, paid individuals, 3. liturgy is no longer experienced as the high point and fulfillment of the human person's *telos*, 4. the ultimately undefinable magic of the world is replaced at best by pragmatically defined goals, at worst by cynicism, and 5. the growing inability to develop a sense of mutual trust and bonding is conducive to the individual adapting to flexible work hours and shifting work places – all for the greater glory of the corporate world. Ergo, nothing short of a brutal desolidarization and depersonalizing collectivization of all aspects of life seem the inevitable outcome. Some speak of an epochal process where the human being can only justify his existence exclusively either as a performer or as a consumer – *tertium non daretur*: his signal personhood falls on the wayside – unnoticed and unmourned.

Frighteningly, an efficient variant to Cicero's *homunculus*[6], void of individuating features, personal will or vision for the self, laboring exclusively for the sake of a society's or an ideology's ends and a company's profit margin is no more utopian. Matrimony and family life are subservient to the dictates of abstract ideologies, self-serving apparatuses, the ever-expanding, supposedly benevolent welfare state and company interests dictate. All these inexorable phenomena seem to suggest a historically unprecedented event: the human being experiences being a person as burdensome, if not increasingly impossible and – dare one say – even undesirable? Are the *Bills of Rights* (England: 1689 and USA: 1791), the *French Declaration of the Rights of Man and the Citizen*, (1789) and the United Nations' *Universal Declaration of Human Rights* of 1948 passé?

Thus, the opening question to this paper: does the Medieval understanding of person or personhood have something to offer postmodernity?

2. The Early Middle Ages

The Medieval mind developed a deeper appreciation of human personhood than antiquity by negotiating two Greek terms: πρόσωπον (*prosopon*) (role, mask, function or rank) and ΄ύπόστασις (*hypostasis*) (the concrete reality of an individual being) and

6 Cfr. CICERO, *Tusculum Disputations*, 1, 17: «homunculus, unus et multis coniectura sequens». See CICERO, *Tusculum Disputations*, in *Loeb Classics*, vol. 141, Cambridge 1927[2].

confronting these with the Latin terms *persona* and *substantia*[7]. Controversies and developments during the Patristic era in the areas of Christology and trinitarian theology had decidedly promoted this development[8]. Divine being had been prayerfully acknowledged and solemnly dogmatized as consisting of three persons, while celebrating and defining Jesus Christ as one person with two natures – divine and human.

By the time the Middle Ages arrive, the term *persona* connotes both a significant human individual as well as a public dignitary or functionary[9]. The concept of a temporarily assumed «role» in a theatre play is lost (with exceptions), as the latter is – since the Arab conquest of Gibraltar by Tariq in 711 – gradually replaced by the Arab term «mask» (Arab *maskharah*). Thus, Wipo († after 1046), his biographer, praises Emperor Conrad II as *gloriosus in persona*[10].

The biblical understanding, as transmitted by the Latin Vulgate, seems dominant and key to understanding the development of this term during the Middle Ages: *deus personam hominis non accipit* («God shows no partiality [to the human person]», Gal 2,6)[11]. God prefers no one on account of his social standing: *non est acceptor*

---

7 In general for this topic cfr. J. Maritain, *Person and the Common Good*, trans. J. J. Fitzgerald, Notre Dame (IN) 1966. J. Heinrichs, *Person*, in *Theologische Realenzyklopädie*, Studienausgabe Teil II, vol. 26, New York-Berlin 1996, 220-231. G. Mensching, *Selbstwusstsein und Person im Mittelalter*, Würzburg 2005.

8 J. Tixeront, *Des Concepts de 'Nature' et de 'Personne' dans les Pères et Écrivains écclesiastiques des V^e^ et VI^e^ siècles*, in Revue d'histoire et de philosophie religieuses 8 (1903) 582-592. A. Grillmeier, *Person II*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 8, Freiburg i. Br. 1963, 290-292. B. Studer, *Der Personenbegriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre*, in Theologie und Philosophie 57 (1982) 161-177. G. Gloege, *Person* and *Personalismus*, in *Evangelisches Kirchenlexikon*, vol. III, Göttingen 1997, 128-134. J. Ratzinger, *Concerning the notion of person in theology*, in Communio 17 (Fall 1990) 439-454. J. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church,* Crestwood 1985.

9 For this age in general see: M. Bergeron, *La structure du Concept latin de Personne*, in *Etudes d'histoire littéraire et doctrine du XIII^e^ siècle,* Paris-Ottawa 1932, 121-161. H. Rheinfelder, *Das Wort Persona. Geschichte seiner Bedeutungen mit besonderer Berücksichtigung des französischen und italienischen Mittelalters* (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie, 77), Halle an der Saale 1928. C. J. De Vogel, *The Concept of Personality in Greek and Christian Thought*, in Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 2 (1962) 20-60. J. F. Niermeyer, *Mediae Latinitas Lexicon Minus,* Leiden 1976, 790b-792a. A. Borst, *Findung und Spaltung der öffentlichen Persönlichkeit (6.-13. Jh.)*, in O. Marquard – K. Stiere (eds.), *Identität,* München 1979, 620-641. N. Hartmann, *Person in Einsamkeit und Gemeinsamkeit*, in Wissenschaft und Weisheit 47 (1984) 37-60. T. Kobusch, *Die Entdeckung der Person: Metaphysik der Freiheit und Modernes Menschenbild,* Freiburg i. Br. 1993. M. Burger – M. Lutz-Bachmann, *Person*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. VI, *Lukasbilder bis Plantagenêt*, eds. R. Auty – R.-H. Bautier, München -Zürich 1999, 1900-1903. S. A. Hipp, *Existential Relation as Principle of Individuation*, in The Thomist 72 (2008) 67-106. R. Cross, *Disability, Impairment, and some Medieval Accounts of the Incarnation: Suggestions for a Theology of Personhood*, in Modern Theology 24/4 (2011) 639-658.

10 Wipo, *Gesta Chuondradi II. Imperatoris*, c. 40, in R. C. Benson (ed.), *Imperial Lives and Letters of the eleventh Century*, trans. T. F. Mommsen – K. F. Morrison, introduction K. F. Morrison, New York 2000, 52ff.

11 The *Catholic Revised Standard Version*, second edition is used consistently.

personarum apud deum («For God shows no partiality [to persons]», Rom 2,11). Significantly, in both cases the Latin Vulgate had added *persona*. In addition, the Chalcedonian formula of 451 echoes through the centuries: «(We confess) one and the same Lord Jesus Christ … in two natures, without confusion or change, without division or separation … one Person and one hypostasis»[12].

«The Apostle of Germany», Boniface (ca. 675-754) mentions a *laicus magnae personae*, «a layman of great personage»[13]. Accordingly, the French theologian-poet Alanus ab Insulis (of Lille, ca. 1128-1202/3) describes the term in juridical categories: *persona dicitur aliquis aliqua dignitate praeditus* (person means someone occupying an exalted rank)[14]. These examples document how synonymous the individual as person and his office still were in the Carolingian era. In fact, since Gregory the Great (ca. 540-604) one encounters the phrase *persona publica*[15]. The regal dignitary was a *persona ministerium* (a person of significant office or duty)[16]. Beginning in the 11th century the close link between person and office was somewhat loosened. Still, the word *persona* signifies alternatingly either the dignitary himself or the dignity he is vested with. Expressly a Norman Anonymus distinguishes around 1100 between the natural individual and the dignity conferred upon him by sacramental anointment/unction[17]. This ambivalence will continue to characterize administrative parlance on the parochial level throughout the Middle Ages, where it may either mean the prelate as the owner of titles to benefices, or the actual position that results in ownership of feudal holdings.

Not surprisingly, the accomplished Latinist John of Salisbury (ca. 1115-80) discusses extensively the *reverentia* of a *persona*: his origin, performance of his duties, ethical composure, etc. Nevertheless, John still carries over the ancient meaning of «persona» as mask. On one occasion he employs the term to describe the pretense of sacrifice, but actually hypocritical doings by a human being on the grand stage of society[18].

---

12 DH 302.

13 *Bonifatii et Lullii Epistolae,* ed. M. Tangl, *MG Ep. sel.* 1, 1916, (reprint München 1978) 83, 31.

14 Alanus ab Insulis, *Distinctiones Dictionum Theologicalium*, in *Patrologia Latina* (PL) 210, 899A.

15 Gregorius I, *Registrum Epistolarum* 4, 9, ed. D. Norberg, Turnhout 1982, 241, 7.

16 Thus the abbot of St. Mihiel († after 825). Smaragdus of St. Mihiel, *Via regia* 18, PL 102, 958B.

17 Anonymus Normannus, *Tractatus* J 24, in *Die Texte des Normannischen Anonymus*, ed. by K. Pellens, Wiesbaden 1966, 129f.

18 Joannes Sarsberiensis, *Policraticus, sive de Nugis curialium et vestigiis philosophorum* 5, 4, ed. C. C. I. Webb, Oxford 1909, 289ff. Cfr. also *Policraticus*, 3, 4, 178f., 3, 8, 190f.

3. High Middle Ages

3.1. Remigius of Auxerre, Abelard, Richard of St. Victor, Alexander of Hales, Gilbert of Poitiers

The term «person» is now discussed primarily theologically: in the contexts of Trinitarian Theology, Christology and Angelology. So to speak as an afterthought, benefitting from a theologically sharper appreciation of the term, the human person *qua homo*, irrespective of his titles, accomplishments or offices gradually comes into focus. The monk Remigius of Auxerre (ca. 841-ca. 908) derives the term etymologically *persona dicitur eo quod per se sonat*[19] («one calls person every human being for something sounds or resonates through him»). Consequently, Bonaventure and others see in the «person» sovereign self-actuation manifested[20]. From early Christianity onward, in theological discussions this term is preferred, as it is able to maintain the unity of Jesus Christ as an eternal being, despite his incarnation in the temporal order. Abelard (1079-1142/3) designates Christ's person as *Persona quippe quasi per se una dicitur*[21], – as an independent being standing on his own. Alanus ab Insulis[22] and Simon of Tournai (ca. 1130-1201) apprehend in *per se una* both the unity of an individual and his individuating differences well captured in the Latin term *persona*: *unde hoc nomen persona duo importat, et significationem unitatis et consignificationem personalis distinctionis quam designat iunctura verborum per se unum* («where it introduces the term person it conveys two things, unity and distinct personality as it designates a combination of words as one»)[23].

The background to all Medieval discussions on person is Boethius' (ca. 480-ca. 524) considerably earlier, but classic determination – dating from around 500 AD: *persona est rationalis naturae individua substantia* («the individual substance of a rational nature»)[24]. While underappreciated in his own day, he wielded considerable influence from the Carolingian Age onward. Upon this succinct, but still rather imprecise circumscription, the Victorine theologian Richard of St. Victor († 1173) sup-

---

19 Remigius of Auxerre, *In artem Donati minorum commentum*, ed. W. Fox, Leipzig 1902, 33.

20 Bonaventura, *2 Sententiarum* 3, p. I, 2, q. 2, in *Opera omnia,* t. 2, Ad Claras Aquas 1885, 106. Cfr. *Works of St. Bonaventure*, vol. XVI, St. Bonaventure (NY) 1979, 73ff.

21 Petrus Abaelardus, *In symbolo Athanasii*, I, ed. V. Cousin, Hildesheim 1970, 610.

22 Alanus ab Insulis, *Regulae theologiae* XXXII, CII, Freiburg i. Br. 2009.

23 Simon of Tournai, *Die Texte der Trinitätslehre des Simon von Tournai*, ed. M. Schmaus, in Recherches de théologie ancienne et médiévale 4 (1932) 62.

24 Boethius, *Contra Eutychen et Nestorium* 3, in PL 64, 1343. M. Lutz-Bachmann, *'Natur' und 'Person' in den 'Opuscula Sacra' des A. M. S. Boethius*, in Theologie und Philosophie 58 (1983) 48-70. M. Elsässer, *Das Personenverständnis des Boethius*, Münster 1973.

plies his more developed definitions 1. *persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia* («person is of intelligent nature and possesses an existence it does not share with someone else»)[25] and 2. *existens per se solum juxta singularem quondam rationalis existentiae modum* («existing through itself according to a unique manner as reasonable existence»)[26]. The *Doctor Irrefragabilis* («the doctor permitting no objection»!) and founder of the Franciscan School, Alexander of Hales (ca. 1186-1245), will further enrich these insights by stating *persona est hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente* («person is a hypostasis distinguished by a dignity related to a characteristic feature»)[27].

These definitions supply the key terms for subsequent discussions, such as: reasonable nature, individuality, incommunicability (i.e. a being not shared with or transferrable to someone else), substantiality and inherent, inalienable dignity. Significantly, to achieve the uniqueness of a person, however, its essential relationality need be assumed and correlated with its self-standing substantiality. This is by no means an easy task, as already Augustine must have recognized. He had considered *persona* an absolute term: *ad se* (per se) and not *ad aliud* (standing on one's own and not dependent on another). As a substantial term, he considers the concept person ill-suited to designate the relations within triune divine being – *nota bene* long before Chalcedon[28]. With guarded reservations, he allows that the mystery of the Blessed Trinity be revealed to the pagan as a *quid tres*, who are *tres personae*[29], as it is better to supply some response than to leave it unanswered altogether. In the area of Christology, he does, however, concede that the unity of divine and human natures in Jesus is captured well in the term person[30]. One detects a cautiousness reservation

---

25 Richard of St. Victor, *De Trinitate* 4, 22, ed. J. Ribaillier, Paris 1959. English trans.: Richard of St. Victor, *On the Trinity*, trans. R. Angelici, Eugene (OR) 2011, 163. Cfr. H. R. Schlette, *Das unterschiedliche Personverständnis im theologischen Denken Hugos und Richards von St. Viktor*, in *Miscellanea Martin Grabmann*, München 1959, 55-72. H. Wipfler, *Die Trinitätsspekulation des Petrus v. Poitiers und die Trinitätsspekulation des Richard v. St. Victor,* Münster 1965. Richard von St. Viktor, *Die Dreieinigkeit*, trans. and ed. H. U. von Balthasar, Einsiedeln 1980. P. Hofmann, *Analogie und Person. Zur Trinitätsspekulation Richard von St. Victor*, in Theologie und Philosophie 59 (1984) 191-234. Cfr. in general Hilberath, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie*.

26 Richard of St. Victor, *De Trinitate*, 4, 25.

27 Alexander of Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi,* 1, 23, 9b, in *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi* 12, Quaracchi 1951, 226. A.-F. von Gunten, *La Notion de Personne dans la Trinité d'après Alexandre de Hales*, in *Dictionnaire de théologie catholique* 28, Paris 1950, 32-62. W. H. Principe, *Alexander of Hales' Theology of the Hypostatic Union* (Studies and Texts, 7), Toronto 1967.

28 Augustine, *De Trinitate* V, 9-12, in *Corpus Christianorum. Series Latina,* vol. 50, Turnholti 1968, 216ff; VII, 9-11, *ibid*. 259ff. English: Saint Augustine, *The Trinity,* Hyde Park (NY) 2012, 227-234.

29 Augustine, *De Trinitate* VII, 6, 11.

30 *Ibid.*, XIII, 22ff., 412ff.

as concerns defining divine aseity echoed – with no direct reference to the issue at hand – by the IV. Lateran Council (1215)[31].

Following the *Doctor Gratiae*, Anselm of Canterbury (1033-1109) shares Augustine's unease of the Trinity defined as a personal threefold: «three, I know not what» (*tres nescio quid*). Since the terms person, essence and substance are as yet undefined, Anselm claims God is as little three substances as three persons. Nevertheless, he adheres to Boethius' definition of person[32].

The role of Gilbert de la Porrée († 1154) is not insignificant in this context; notwithstanding the fact that he had been accused of heresy (two persons in Christ; «God is one, God is three») at the Synod of Reims in 1148. He is little concerned about verified facts, Scripture or conciliar decrees, but delights in logic and language. God as a personal reality is an inexpressible and incomprehensible mystery to him. Therefore, the term «person», originating in the natural order, can be applied to God at best by way of analogy, as the one divine person is precisely person through what another divine person is person. He distinguishes *quo est* (through which it is) and *quot est* (how many it is). Created beings can be distinguished by way of their respective, delimiting and specific *quo est*, while divine persons are defined by a single *quo est*, namely *divinitas*[33], The divine persons are interrelated as no two human persons are. His example are Plato and Cicero. Something is added from outside, that renders the divine person person in the first place (*extrinsecus affixarum rerum oppositione*)[34]. Essence and person are not found on the same level in this case. He rejects saying *pater est divinitas*. Rather, the Father is the one who possesses *divinitas* in the manner of fatherhood. His notion that person is a subject possessing nature (*habens naturam*) will prevail and be accepted even by his opponents; although he had been accused of considering personhood as accidental in the case of God. Consonant with apprehending an ontological difference between divine personhood and the human person, he denies the bodiless human soul possessing personhood.

Richard of St. Victor regards Boethius' definition deficient as it gave rise to Gilbert's heresy. On the other hand, he confidently asserts the incontestability of the conciliar definitions of God prior to Boethius. His *point d'appui* is the Blessed Trinity as one individual substance, but consisting of three persons[35]. While difficult for contingent intelligence to apprehend this in the divine sphere, he observes that the human person is also a composite of two substances: namely of body and soul. In con-

---

31 «… quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda», DH 806.

32 Anselm of Canterbury, *Monologion* 79, in *Opera Omnia*, ed. F. S. Schmitt, Stuttgart 1968, 1, 85.

33 Gilbert of Poitiers, *In libro de Trinitate* 1, 5, 39ff, ed. N. Häring, Toronto 1966, 147f.

34 *Ibid.*, 1, 5, 44, 148.

35 Richard of St. Victor, *De Trinitate*, 4, 22.

trast to Augustine, he does not hesitate to use the term «person» for God and even holds the Holy Spirit inspired its use in theological discourse. This notwithstanding, he considers substance a term inapplicable to God, as God is not a *sub [accidentibus] stare* (does not exist by virtue of accidents). Rather, *-sistere* (as of a particular, determined constitution) is a quality common to both created and uncreated being[36]. Over and against substance, it is property or characteristic feature that designates a specific person. He surmises *existentia* as the preferable term, since it permits considering equally the *modus essendi* (quality, constitution *-sistere*) and *modus obtinendi* (origin, *ex-*) of all persons. The *quis* (particular identity) of a person can only be stated on the basis of the common substance *quid* (that). He strives to find a definition suitable for human beings, angels and God alike: existing as person entails a unique way of reasonable existence *existens per se solum juxta singularem quondam rationalis existentiae modum* (existing by itself in the way of a rational existence)[37]. The unique *modus obtinentiae* (manner of acquiring) personhood sets divine persons apart. Each divine person possesses a unique and incommunicable, i.e. unshared characteristic (*habens divinum esse ex proprietate incommunicabili*)[38]. As regards angels, their origin does not set them apart from one another. Concerning human beings, however, both origin as well as quality set them apart from one each other.

His position impacts the subsequent Franciscan School and Thomas Aquinas. But Thomas does not critique Boethius as much as Richard, Peter of Poitiers (ca. 1130-ca. 1215) and Praepositinus (ca. 1140-ca. 1210) have done: yet he admits that the executed Roman thinker *magis fuit philosophus quam theologus* (was more a philosopher than a theologian)[39]. Robert of Melun, Hugh of St. Victor, William of Auxerre, Stephen Langton, Godfrey of Poitiers and Philip the Chancellor continue discussing the notion of person and hold jointly that person has a reasonable substance. Still in the 12th century, this occasions apprehending *persona est res iuris* – as a juridical subject; i.e. his legal status as the person's ontological substrate[40]. Following the early councils – memorably Chalcedon's definition of Jesus Christ – *eis en prosopon kai hypostasin*[41], in William of Auxerre's estimation, there can be only one person in Christ, as his human nature is absorbed by the divine person. He postulates three elements

36 *Ibid.*, 4, 4 and 4, 25.

37 *Ibid.*, 4, 24.

38 *Ibid.*, 4, 18. See also his two definitions of «person»: «Persona est rationalis naturae incommunicabilis existentia» and «Persona est existens per se solum iuxta singularem quemdam rationalis existentiae modum», in Richard of St. Victor, *De Trinitate*. IV, 22, 24, ed. Ribaillier, 188f.

39 Richard of St. Victor, *De Trinitate* 4, 18. Bergeron, *La Structure du Concept latin de Personne*, 139.

40 B. T. Kible, *Person, II. Hoch- und Spätscholastik; Meister Eckhart; Luther*, in *Historisches Wörterbuch zur Philosophie*, vol. 7, Darmstadt 1989, 283-300, at 286-288.

41 DH 302.

as indispensable for personhood: unique existence, immediacy and specific dignity[42].

To Alexander of Hales there are three orders of being, best expressed by way of recourse to Christology: natural, rational and moral. He assigns three terms to these areas: *subiectum*, *individuum* and *persona*: *Persona ad mores refertur et est nomen moris, individuum pertinent ad rationalem, subiectium ad naturalem* (person refers to mores and is a moral designation, [while the term] individual relates to the rational [aspect] subjected to the natural order). To his mind, morality is connected to ontology and therefore defines freedom. Thus, his definition of person supplements the earlier definitions of person by Boethius and Richard: *potest autem et sic definiri persona est hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente* (one can also define person: person is a hypostasis, distinguished by the dignity of a property or quality)[43]. This insight he connects with Christ: to speak of Jesus Christ as person, means to speak morally of him – as a moral agent[44]. While every person is hypostasis and an individual (in the sense of separate and distinct), only an *excellens proprietas* constitutes a person[45]. It is the term individual that connects between nature and person[46].

3.2. Bonaventure

Alexander's pupil and confrère Bonaventure (ca. 1217-1274) further refines the term «person». First, he recapitulates the etymological origin of the word. He admits that *persona* is used primarily to designate worldly and religious dignitaries and officeholders[47]. However, the *Doctor Seraphicus* continues, possessing reasonable nature is of and in itself a dignity proper and commensurate to every human being *qua homo*. The evidences are their innate ability to differentiate between good and evil, right and wrong, true and false. Following the promptings of the Holy Spirit – thus Bonaventure argues, human reflection on personhood applied the term to the divine *supposita*, on account of this reality's exalted dignity.

Characteristic of his understanding, Bonaventure derives *persona* from *per se una*

---

42 William of Auxerre, *Summa Aurea* III, q. 8, t. 32, in B. T. Coolman, *Knowing God by Experience. The spiritual Senses of William of Auxerre,* Washington (DC) 2009, 72-92. Cfr. C. Ottaviano, *Guglielmo d'Auxerre († 1231). La Vita, le Opere, il Pensiero* (Biblioteca di Filosofia e Scienze, 12), Roma 1929. W. Breuning, *Die hypostatische Union in der Theologie des Wilhelm v. Auxerre, Hugos von St. Cher und Rolands von Cremona* (Trierer Theologische Studien, 11), Trier 1962.

43 Alexander of Hales, *Glossa* 1, 2, 9a.b.

44 «persona res moris est, quia dicit proprietatem dignitatis; personaliter loqui de ipso est loqui moraliter», *ibid*., 3, 6, 38.

45 *Ibid*., *Glossa* 3, 5, 20.

46 A. Hufnagel, *Das Wesen der Person nach Alexander von Hales*, in Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 4 (1957) 148-174.

47 Bonaventure, *1 Sententiarum* 23, I, 1, in *Opera Omnia* 1, 405.

and *a personando* – which indicates in his judgment the innate human ability for independent speech. He has the benefit of building upon the definitions supplied by Boethius, Richard of St. Victor and Alexander of Hales. Inspired especially by the Alexandrian variant, he states person is a *hypostasis distincta proprietate ad nobilitatem pertinente* (hypostasis relates to a distinct characteristic aiming at an exalted state [*visio beatifica*?])[48] – it is a *suppositum* (in Greek *hypostasis*) distinguished by a property characteristic of and commensurate to its dignity.

To his mind, a person is integer and complete, without being part of anything else. As an immediate substance, it is not a component of a composite. Also, he rejects the claims of Peter Lombard and Hugh of St. Victor that the human soul remains an intact person after the body's death[49]. For human persons the body is an indispensable constituent. Significantly for someone representing the illuminatist trajectory of intellectual history, he argues that otherwise one would be too Platonic and assume the body and this world are but prisons of the soul[50]. On this point, Plato is corrected by Christianity via the mystery of the incarnation. In the person of Jesus Christ, the human body is united to the divine Verbum. Three features define the person: *singularitas*, *incommunicabilitas*, and *supereminens dignitas*. Thereby he overcomes the *dilemmata* posed by the *anima separata* and the incarnation[51]. The constitutive element for personhood lies in its form. It is in the reciprocal appropriations of matter and form that individuation occurs[52]. *Persona* is analogous in the sense that what can be observed as regards the divine persons *per prius*, can be also stated of angels and of human beings *per posterius*[53]. Much like Richard, he sees in the unique ontological origin of the three divine persons the distinguishing feature that sets the Blessed Trinity apart from any other person. Angels are demarcated by quality and human beings by both origin and quality[54].

3.3. Albert the Great

This Dominican († 1280) is at first hesitant to add yet another definition to the term person. Rather, he prefers accepting all previous definitions as we are *in statu*

48 *Ibid.* 25, I, 2, in *Opera Omnia* 1, 441.

49 Bonaventure, *3 Sententiarum* 5, 2, 3, in *Opera Omnia* 3, 137.

50 Plato, *Phaedo* 63e4-67d3, trans. and ed. by D. Gallop, Oxford 1993.

51 Bonaventure, *3 Sententiarum* 5, II, 2 ad 1, in *Opera Omnia* 3, 133.

52 Bonaventure, *2 Sententiarum* 3, I, 2, 3, in *Opera omnia* 2, 110. A. Hufnagel, «Bonaventuras Personenverständnis, in J. Auer – H. Volk (eds.), *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, *FS for Michael Schmaus*, München 1957, 843-860, at 853.

53 Bonaventure, *1 Sententiarum* I, 25, 2, q. I, I, 442.

54 *Ibid.* 25, II, 2 concl., 1, 444.

viatoris[55]. Nevertheless, he provides a preliminary circumscription: *hypostasis sive substantia substantialiter et perfecte existens, proprietate personali determinata* (person is essentially a hypostasis or substance and exists perfectly; defined by a personal feature)[56]. He sees already Boethius capturing rather felicitously what is common to God, angels and human beings alike. Richard elevates the discussion to the divine realm and corrects Boethius. His definition replaces *esse rationale* with *esse intellectuale*, and *individuum* with *singulare*. More importantly, «standing on oneself» is now replaced by the inherent relationality of persons. Albert proposes upon this background as definition: *persona autem est suppositum rationalis naturae distinctum proprietate pertinente ad dignitatem vel naturalem vel moralem*[57] (person is a suppositum of a rational nature, differentiated by a characteristic feature concerning [his] natural or moral dignity). In God's being the particular determination is reflected in relations, but only as regards the three divine persons' origin. Another form of difference is unimaginable, given the absolute simplicity of God. The divine persons are set apart exclusively by the way they possess divine nature. Finally, personhood can be applied to God only by way of analogy. Albert does not develop the dimension of inner-trinitarian relationality for personhood to come about there in the first place, but lays its foundations, upon which his student Thomas will build.

3.4. Thomas Aquinas

In principle, Thomas (ca. 1215-1274) is more accepting of Boethius' definition than even his teacher Albert the Great or the Franciscans had been[58]. The Aristote-

---

55 ALBERTUS MAGNUS, *1 Sententiarum*, 23, 3, in *Opera Omnia*, ed. D. Sidler, Münster 1978. Cfr. A. HUFNAGEL, *Das Person-Problem bei Albertus Magnus*, in *Studia Albertina FS für Bernhard Geyer,* Münster 1952, 202-233. F.-J. NOCKE, *Sakrament und personaler Vollzug bei Albertus Magnus* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XLI, Heft 4), Münster 1967.

56 ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae* 10, q. 44, c. 1, in *Opera Omnia,* XXXV/1, ed. D. Siedler, Münster 1978, 345.

57 ALBERTUS MAGNUS, *De Incarnatione* 3, q. 3, a. 4, in *Opera Omnia* XXVI, ed. S. Backes, Münster 1958, 202.

58 E. SCHLITZ, *La Notion de Personne d'après saint Thomas*, in Ephemerides theologicae Lovaniensis 10 (1933) 409-426. G. B. PHELAN, *Person and Liberty*, in Proceedings of the American Catholic Philosophical Association 16 (1940) 53-69. A. MALET, *Personne et Amour dans la Théologie Trinitaire de Saint Thomas d'Aquin* (Bibliothèque Thomiste, 32), Paris 1956. O. SCHWEIZER, *Person und Hypostatische Union bei Thomas von Aquin* (Studia Friburgensia, NF 16), Fribourg 1957. J. ENDRES, *Thomasischer Personbegriff und neuzeitlicher Personalismus*, in W. P. ECKERT (ed.), *Thomas von Aquino*, Mainz 1974, 117-143. A. HUFNAGEL, *Der Mensch als Person nach Thomas v. Aquin*, in *Tommaso d'Aquino nel suo Settimo Centenario. Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974)*, VII: *L'uomo*, Napoli 1978, 257-264. H. C. SCHMIDBAUR, *Personarum trinitatis. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien 1995. J. JACOBS, *The Person as an Object of Science in Aquinas*, in The Heythrop Journal LIII (2012) 574-584. F. CARPENTERO, *La dignidad humana en Tomás Aquino*, in

lian antithesis of potency and act is a recurring *topos* in his *corpus*. It seems logical to him to refer to an individual as person since he is *in rationali natura*: and thus someone who truly (*proprie*) acts and in fact (*vere*) through himself, and is thus self-actuated[59]. This reminds one of the Aristotelian αυτοκινεσις in the *Physica*[60]. Like Richard of St. Victor, he believes the councils use the term «persona» as a result of the promptings of the Holy Spirit (*divinitus inspirati*)[61]. Unsurprisingly, while he refers to a supposed etymology of the term person, he cautions against confusing the primordial, original meaning of a term (*id a quo nomen imponitur*) and how this term is subsequently used in Christian theology (*id ad quod significandum*)[62]. «Persona» designates a dignity that excels beyond anything else, as it is *per se existere*[63]. This excellent manner of the human person's sovereign independence resides in his unique ability to complement the immanent acts of recognition and volition with truth and freedom: *habent dominum sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt* (to possess mastery over one's own action, and not only act by outside influence, but on one's own accord)[64]. Freedom in turn renders the person *perfectissimum in tota natura*. Freedom, again, is grounded in reason. While other terms (*res naturae*, *subsistentia* and *hypostasis*) designate various kinds of substances, the predicate «person» is reserved for the rational substance[65].

He does not deny the merits of the definitions the Magistri had supplied. It is in simplicity, however, that he makes out the special *dignitas* of a person, and sees it fully realized in the Godhead, as the *actus purus*[66]. He is *d'accord* with the Boethian formula, as long as it is not perceived as delimiting. *Rationalis* implies not only rational discourse, but the person capable of apprehending the first principles (*Wesensschau*?). The Boethian term *individua* implies incommunicabilty, or standing on one's own, and being substance as *subsistere* – and not *substare accidentibus* (to exist on account of accidents) which must be excluded for God. Divine hypostases must also be bearers of *proprietates personales* (personal characteristics)[67].

Thomas sees in the word *individuum* not monotony, but indivisibility conveyed.

Persona y Derecho 74 (2016) 97-116.

59 Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Potentia Dei* 9, 2c.

60 Aristotle, *Physica* VIII, 5, esp. 258a Iff. See Aristotle, *Physics,* Oxford 2008.

61 Thomas Aquinas, *De Potentia Dei* 9, 4c.

62 Thomas Aquinas, *De Potentia Dei* 9, 3 ad 1; *1 Sententiarum*, 23, 1, 2, ad 1.

63 Thomas Aquinas, *De Potentia Dei* 9, 3c.

64 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, 29, 1 c.

65 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, 29, 1c.

66 Thomas Aquinas, *Scriptum super Libros Sententiarum* here: *2 Sententiarum* 3, 3, 2 ad 3.

67 Thomas Aquinas, *De Potentia Dei* 9, 3 ad 7. Cfr. Id., *Summa Theologiae* I, q. 30, a. 4.

It is distinct and not an other. Person is a reality resting in itself – a self-contained entity. *In extremis* it may suggest detached isolation. And yet, there can never be one person in isolation. The term independence, as resting in one's own being, requires a plurality of persons. «One person is no person» as Kible succinctly summarizes[68]. By way of analogy, this applies to human beings and to divine persons alike. Thomas underscores that the inner-trinitarian persons are neither an *unum quod est* [existent being] *principium numeri* nor a *multitudo*. Whatever differentiation is stated, it is counterbalanced by a more foundational relationality of origin. Such origin does not circumscribe accidents, but divine essence. Thereby one sees Thomas rejecting the concept of a Blessed Trinity as assumed in Gilbert de la Porrée's thesis of *relationes extrinsecus affixae* (relations affixed from outside)[69]. It is in divine essence that the three persons are identical according to their subsistence: defying human comprehension, they are *relationes ut subsistentes* (in order to subsist they are relations). He defines the divine persons as *distinctum relatione subsistens in essentia divina* (distinct by relation, they subsist in divine essence)[70]. While creatures are composed of borrowed existence and nature, God alone is self-subsistent being. In God a relation is not an accident, but a mode of being of a substantial kind – he refers to it as *per modum substantiae* and *per modum absoluti*[71]. At this point Thomas cancels the commonly held structure of substance-accident. Contingent human cognition becomes mindful of its limits when pondering matters eternal, precisely by reflecting on both God and his creation – probably consciously echoing the famous definition of the IV. Lateran Council, formulated around the time of his birth: *quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*[72]. Vaguely reminiscent of Karl Jaspers words, the human person is posited into a *Grenzsituation*, a border situation – and is mindful of it[73].

Like Richard of St. Victor and Bonaventure before him, Thomas sees the categories of God, pure spirits and human beings helpful for distilling a proper understanding of the term person. All three kinds of person hold in common *substantia* and *essentia*. As concerns finite substances, essence and *suppositum* are not completely identical as they may have determinations that are common to the species (color?) and contribute to individuation. A bouquet of accidentals may come into play. The *subsistens* is not exhausted in the terms *natura* or *essentia* such as for instance *hu-*

68 Kible, *Person II. Hoch- und Spätscholastik; Meister Eckhart; Luther*, 291.

69 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, 28, 2c.

70 Thomas Aquinas, *De Potentia Dei* 9, 4c.

71 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, 29, 4c.

72 IV Lateran Council (1215), *Chapter 2. The False Doctrine of Joachim of Fiore*, DH 806; see above fn. 2.

73 K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie,* Zürich 1950, 157.

manitas for the human being. Though nonmaterial, also angels are a composition. As always *esse* must be added to *essentia* in order for something to be the case. For angels, individuation occurs via *subsistentia* and *essentia*. Unlike Plato, he holds that the human being is a single, composite whole, which vouches for the continued unity of the dead and living body in Jesus Christ – the Aristotelian *anima forma corporis* is echoed[74]. Exclusively in the case of God are essence and being necessarily identical. There is no accidental composition. Here *essentia* and *supposita* are synonymous[75].

In the *Summa* a person is defined by a species, such as «homo» and a proper name, such as Socrates. The word *persona* indicates the general *modus existendi*. It signifies some kind of individuation – an *individuum vagum* as he puts it. Thus, person suggests more than a generic notion or species. The uniqueness is indicated by the term, yet without spelling it out. In a particular person, therefore, the individuating feature(s) must ever again be discovered in order to do justice to the dignity arising from his inherent personhood[76].

For the *Doctor Angelicus* the term «persona» implies something whole and complete. In fact, it is the most complete in the known world. It follows that person is an *individuum rationalis naturae quae est completissima et ubi stat tota intentio naturae, habet quod significat completissimam ultima completione, post quam non est alia*[77]; thus, his definition of person: a subsistent individual of a rational nature, in itself most complete and no other one[78].

This is for him *the* decisive consideration to deny Jesus Christ's human nature human personhood, independent from his divine personhood. Jesus is a divine person. It lacks the particular individual accidental subsistence, as subsistence is to him also a divine substance[79] – the *esse per se*. The person of Jesus Christ subsists in two natures – namely as *persona composita*[80]. He possesses only one form of being, as everything that is, must be one. The being of the divine Logos, however, does no harm unto the dignity of the human nature of Jesus, since its *essentia* is not deficient. Surely, to be *per se* is more valuable than being through an *aliquid*. However, this *secundum quid* is no disadvantage if the other is of a higher order. In the unique case of Jesus Christ this holds true: the *ratio assumptibilis* is in evidence in his individual human nature[81].

---

74 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* Ia 75.6 and 76.1. Cfr. Aristotle, *De Anima*, ed. Ross, Oxford 1961, C 1 412b5.

75 Thomas Aquinas, *De Potentia Dei* 9, 1c; *Quodlibet* II, 2c. Id., *Summa Theologiae* III, 2, 4.

76 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, 30, 4c.

77 Thomas Aquinas, *3 Sententiarum* 6, 1, 1.

78 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, 29, 3.c.

79 *Ibid.* I, q. 29 a. 3 ad 4.

80 *Ibid.* III, 2, 4.

81 *Ibid.* III, 2, 2 ad 2.

Consequently, to Thomas' mind, as it is not *ens completum*, also the human *anima separata* is not person by itself. The body needs a *forma*, a soul as its form. Retaining its *unibilitas* even after death, the human soul remains ordered toward reunification with his body. Otherwise the unity of body and soul would not be essential, but merely accidental.

Within the context of theology, the abstract term *personalitas* is introduced in the Middle Ages. It designates the manner of being person within the Blessed Trinity in the unity of their essence. Thomas observes that «The form, designated through the name "person" is not essence or nature, but *personalitas*». He continues stating that there are in Father, Son and Holy Spirit *tres personalitates*[82].

In Thomas Aquinas' understanding of personhood, the whole of tradition is systematized without allowing for contradictions. It is from the lofty perspective of the Blessed Trinity that Thomas resolves the question whether person is a *nomen absolutum* or *nomen relationis*. Only the divine persons are constituted and differentiated through relations of origin. Exclusively there do origin and substance conflate. Only in the Godhead does personhood imply relation in a substantial way. All other persons can be defined by *subsistere*, *ratiocinari*, *individuum* and *incommunicabilitas* in varying ways and to different degrees. Nevertheless, all these terms bear out a person's particular dignity[83].

3.5. Duns Scotus

The Franciscan scholar John Duns Scotus (ca. 1265-1308) shares Richard of St. Victor's skepticism as regards Boethius' definition, as one cannot predicate *divinitas* and the human soul at the same time and under the same consideration as persons[84]. Duns Scotus underlines the univocal use of the term person when speaking of absolute (i.e. not relative) and created persons. In order to preserve nevertheless the term person for both, he introduces to the discussion two modes of incommunicability. This dimension of incommunicability is described with the expressions *ut quod* (in what regard) and *ut quo* (the means)[85]. The word «incommunicability» can be ap-

---

82 *Ibid.* I, 39, 3 ad 4.

83 Thomas Aquinas, *2 Sententiarum* 3, 1, 2.

84 John Duns Scotus, 1 *Sententiarum* 23, n. 4, q. unica, *Opera Omnia* 5 /2, Lyon 1639, reprint Hildesheim 1968ff, 1073. M. Burger, *Personalität im Horizont absoluter Prädestination: Untersuchungen zur Christologie des Johannes Duns Scotus und ihrer Rezeption in modernen theologischen Ansätzen,* Münster 1994. R. Cross, *Duns Scotus on God*, Aldershot 2005. N. Den Bock – M. Bac – A. J. Beck – K. Bom – E. Dekker – G. Labooy – H. Veldhuis – A. Vos, *More than just an Individual. Scotus's Concept of Person. From the Christological Context of* Lectura III, in Franciscan Studies 66 (2008) 169-196. This is a collaborative essay.

85 John Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 23, q. un. N. 15f.; Joannes Duns Scotus, *Opera Omnia,* Civitas Vaticana 1950, 356f.

plied in the same manner to both Socrates and Cicero. On the other hand, the human soul as form must communicate with the body, in order for a human being to come about. This is the outstanding mark of Scotist teaching: to distinguish different kinds of incommunicability[86]. Duns Scotus follows Richard of St. Victor's noted criticism of Boethius' definition *persona individua substantia rationalis naturae est*. Boethius apprehended in individuality the distinguishing feature of personhood. Duns Scotus expands it by defining the person as *existentia incommunicabilis* (an existence resting in itself). This adds to Boethian individuality the dimension of independence as an additional characteristic of the reason-gifted individual[87].

Using the figure of independence, he argues the negation of potential dependencies only applies to divine persons[88]. God's nature cannot be communicated to a person of another nature. Human nature is churned up and is tossed to and from between dependence and independence. It is his aim to relate Christology and anthropology to one another and thereby to harmonize human dependence and independence. The dogma of Chalcedon affirms the two natures of Jesus Christ. Jesus Christ did not assume human nature in general, but a particular and individual one *in atomo* (referencing John of Damascus) without this nature having a personality to it. This demonstrates that singularity of human nature need not entail personality[89]. Nevertheless, the divine Logos assumed everything that is proper to human nature. Apart from its singularity, there is nothing positive about it. «It is dependent according to three modes of dependence: *dependentia actualis*, *dependentia potentialis* and *dependentia aptitudinalis* [of disposition]»[90]. Actual dependence means presence without intending additional specification. Potential dependence is the case if there may be a dependence that is not necessary, but also there is no resistance for it to exist. For instance, to assert angels have four wings may or may not be true. There is nothing that prevents angels from having four wings. It does not jeopardize, but enables angels to fly. However, possessing wings in general is part of an aptitudinal dependence, as it advances angels in a manner essential for them: namely to fly.

Personhood implies more than negating its dependence on another person. In modern language, he seems to argue personhood does not imply autarky but autonomy. This fact also does not deny the passive ability of a human person for a *potentia oboedientialis*. For Duns Scotus it follows, that human nature possesses the chance

---

86 John Duns Scotus, *3 Sententiarum* 1, 1, 3, *Opera Omnia* 12, 507ff. H. Mühlen, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus,* Werl 1954, 78ff.

87 John Duns Scotus, *Lectura* III. Cfr. Aristotle, *Organon, Topoi* I, 5, 102a.

88 John Duns Scotus, *Ordinatio* III, d. I, q. I, n. 9, ed. Viv. XIV, 26.

89 Kible, *Person, II. Hoch- und Spätscholastik; Meister Eckhart; Luther*, 293.

90 John Duns Scotus, *3 Sententiarum* 1, 1, 3, n. 9, *Opera Omnia* 7/1, 15; *Quodlibet* q. XIX, 3, n. 18, *Opera Omnia* 12, 508.

to acknowledge its dependence on a divine person. This does not, however, establish in the natural order a suitability (*aptitudo*) for such dependence, but rather a mere relative *independentia aptitudinalis*. Unification of human nature with a divine decree is wholly supernatural. There exists at best a negative point of connection with the divine in human nature in the form of a hypothetical non-repugnance.

It belongs to the very nature of a human being to have two negations of dependence: actual and of aptitude. Par excellence incommunicability can be found only in the persons of the Blessed Trinity: there is no possibility of a reliance on anything else. For this reason, only in the Godhead can there be a proper, complete and self-contained personality: *nulla erit perfecta persona nisi divina* (no person is perfect [i.e. self-supporting] unless it is the divine person)[91] – as Duns Scotus concludes. The essence and relations explain a person's difference. Duns Scotus, the *Doctor Subtilis*, assumes it is common knowledge that essence and relation constitute every person: *essentia et relatio secundum omnes constituunt personam* (essence and relation according to everything constitute a person)[92]. The tension between *esse ad se* and *esse ad alterum* abides and is perceived ultimately as fruitful. Only in intellectual abstraction is there an opposition. In reality, however, person is unimaginable without relation: *quamvis in re non sit persona nisi quae est ad alterum* (how little in reality something can be person unless through another)[93]. The irreducibility of the term person from relation in Duns Scotus' thinking is comparable to his reflections on being. Since *ens inquantum ens* (being insofar as being) is, he considers being as univocal. Like *ens*, also *persona* is not defined by the alternatives of substance or accident, etc. but rests in itself. The question arose whether Duns Scotus is able to consistently maintain the univocity of the term person when it is confronted with relationality. He does not in principle deny the possibility of an absolute constitution of personhood for divine persons.

Persons are determined by transcendental relations. There is only the transcendental relation of essence and being – which expresses itself in self-realization. Every created object has such a transcendental, enabling relationship to the creator. This finds expression in the passive *potentia oboedientialis* of every created person vis-à-vis the second person of the Blessed Trinity, by way of supernatural assistance. This has been realized fully and perfectly only by one human person, namely Mary, the Mother of God. It is on this background, that Duns Scotus, also called *Doctor Marianus*, can argue that every human person finds its *raison d'être* not in its own nature, but in that personal reality, namely God, to which it owes dependence. He seems to imply an indwelling entelechy of every contingent human being to constitute a

---

91 John Duns Scotus, *3 Sententiarum* 1, 1, 3, n. 10, *Opera Omnia* 7/1, 16.

92 *Ibid.*, 1, 1, n. 17, *Opera Omnia* 7/1, 25.

93 John Duns Scotus, *Quodlibet*, q. III, n. 4, *Opera Omnia* 12, 70.

relationship to divine realities. The point of fullest realization of every human person occurs in the negation of autarkic independence in the form of Christian discipleship. Paradoxically, all human independence becomes fully actuated in self-surrender as conscious self-donation. This is expressed in Mary's excellent ontic and ethical holiness. The *potentia oboedientialis* is perfectly realized in Mary's active participation in the work of salvation. Duns Scotus emphasizes that the human person Mary collaborated with the (tri-)personal God. In modern language, she consciously entered into dialogue and relationship with God through the Angel Gabriel. Already Augustine had observed *Deo nihil secundum accidens dicitur, sed secundum substantiam aut secundum relationem* (in God there is nothing accidental, but only substance and relation)[94]. This results in the human woman Mary standing higher than all other created persons, including the angels[95]. She anticipates and has already taken to heart Our Lord's words: «Only the one who loses himself can find himself» (Mt 10,39). Over the centuries, Duns Scotus holds forth to the postmodern human being the *Theotokos* as the one who overcomes paradigmatically for all the postlapsarian, existential *ultima solitudo*[96] of the human subject and liberates him to an engraced *ultima relatio*, that is, to living in responsible responsoriality[97].

The renewing effects of the incarnation are central to understanding its restorative power for human personhood. The logician Giles of Rome (ca. 1243-1316) summarizes well: «A human nature separated from the divinity is an efficient cause, and constitutes [a *suppositum*]; but the human nature joined to the divinity does not constitute a *suppositum*, but is as it were an instrument of the divinity, grounded in its hypostasis, through the mediation of which [viz. the human nature] the god-man does everything»[98].

By way of a penetrating understanding of the term «person», Duns Scotus establishes how illuminative and thus salutary both the Doctrine of God and Christology are for anthropology[99]. The finite human person's realization of his indebtedness to infinite persons for his being person, is *the* chance for a deeper understanding and

---

94 John Duns Scotus, *Ordinatio* 3, 1, 1. 1, n. 68.

95 Cfr. R. Zavalloni – E. Mariani (eds.), *La Dottrina mariologica di Giovanni Duns Scoto*, Roma 1987.

96 John Duns Scotus, *Ordinatio* 3, 1, 1. 1, n. 68.

97 John Duns Scotus, *Reportatio parisiensis* 1, d. 25, q. 2, n. 14, *Opera Omnia* 11/1, 134. Cfr. John Duns Scotus, *The Examined Report of the Paris Lecture Reportatio* I-A, vol. 2, ed. and trans. by A. B. Wolter – O. V. Bychkov, St. Bonaventure (NY) 2008, 51-64.

98 R. Cross, *Disability, Impairment, and some medieval Accounts of the Incarnation: Suggestions for a Theology of Personhood*, 656, fn. 19, translating Giles of Rome, *Lectura* 3.1, in C. Luna, *La* Reportatio *della lettura di Egidio Romano sul Libro III delle Sentenze (Clm. 8005) e il problema dell'autenticità dell'*Ordinatio, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 1, Firenze 1990, 113-225; 2 (1991) 75-126 at 1; 3 (1992) 181.

99 Kible, *Person, II. Hoch- und Spätscholastik; Meister Eckhart; Luther*, 295.

actuation of his personhood. Paradoxically, the human being becomes free to Duns Scotus' mind by freely choosing within the pattern established by God *a priori*. The moral quality of a person depends on voluntarily fulfilling God's will. Human personal existence vis-à-vis the triune persons does not imply a rivalry for the human person with God – as sadly claimed by Nietzsche or Sartre – but the chance for grateful friendship with God – a friendship transcending time and space. There is something essentially weak or wanting in the human person as long as he is not seeking such unity with and conformation to the second divine person. Thus, the essential uniqueness, *haecceitas*, as Duns Scotus calls the ontological determinant of the individual human person, comes into prominent focus in his *potentia oboedientialis*. Mindful of personhood establishing such a relationality between God and humankind, the human being gratefully acknowledges being this singular crown of a personally and divinely willed creation[100].

4. Conclusion: Personhood – an Invitation to a *Sacra Conversazione*

What is the *desideratum* of this brief survey? Wholly unexpected by pagan antiquity, in the Middle Ages a spiritualization and interiorization of the term person occurs. Christianity definitively overcomes the undifferentiated and therefore impersonal *Hen* of Plotinus' God, appreciates the Triune God, and by way of the catalyst of the Christological definition of Chalcedon now «celebrates the dignity of every human being.

To the ancients of Greece and Rome life's vicissitudes must be borne with imperturbable *ataraxia* or *aequanimitas*. The inspired psalmist, however, asks God «what is man that you are mindful of him, and the son of man that you care for him?» and responds: «You have given him dominion over the works of your hands» (Ps 8,4.6a). Pondering the meaning of personhood on the basis of the Chalcedonian definition of Jesus Christ, the Medieval genius explicates Psalm 8.

As the Medieval mind has ascended to such sublime insights concerning the term person, it is understandable that with this achievement an age comes to a gradual end. This survey illustrates how very contrary to the essence of the human person postmodernity's studied isolation of the individual is. It

---

100 C. Bérubé, *De l'homme à Dieu selon: Duns Scot, Henri de Gand et Olivi* (Bibliotheca seraphico-capuccina, 27), Roma 1983. B. M. Bonansea, *Man and his Approach to God in John Duns Scotus*, Langham (MD) 1987.

shows how crucial and indispensable God, and more to the point, God as Blessed Trinity is to the development of the terms «person» and «personhood». The vacation of God from the public square may well be *the* single one cause for a decline of civility in public discourse and therefore explain the predicaments the democratic process faces. Should not the human person of all ages and cultures both shudder and be thrilled when it occurs to him that God and he alike are persons? Gratitude must overcome him when he considers that irrespective of the vagaries of history, he is called to the eternal *visio beatifica facialis* with the tripersonal God.

Does not the medieval mind suggest we need enradicate with renewed resolve our personhood confidently in the *Imago Christi*, the divine Word, in order to recover an awareness of our being created in the image and likeness of God (Gen 1,26), the cause of our *joie de vivre*?

In Alasdair MacIntyre's memorable phrase, human beings are «dependent rational animals»[101]. The rational illumination of the meaning of *persona* leads human beings to gradually discover their God-given and God-gifted personhood. The doctrine of God, Christology and anthropology are intricately interwoven in the mystery of personhood. While there may indeed be the misunderstanding of emphasizing occasionally an individualistic dimension of personhood, we see Thomas and Duns Scotus felicitously overcome this imbalance by their robust theocentric perspectives. «In Christ, in the man who is completely with God, human existence is not cancelled out, but comes to its highest possibility»[102] Ratzinger succinctly underscores. This the Second Vatican Council solemnly enshrined: «it is only in the mystery of the Word made flesh that the mystery of man truly becomes clear» (*Gaudium et Spes* 22).

Is it perhaps a kind irony or ruse of Christian *Geistesgeschichte*, of intellectual history that while the Franciscan Duns Scotus described in theological terms the fullest realization of responsorial, free and obedient personhood as manifested in the figure of Our Lady, the Dominican painter, *il Beato,* Fra Angelico (1395/1400-55) depicted it incomparably in his hauntingly beautiful rendition of the Annunciation in San Marco Monastery, Florence, where the *Fiat* of the reverent and humble, because infinitely grateful Mary invites the viewer to enter with her into the *sacra conversazione* with God[103]?

---

101 A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues,* Chicago-Lasalle (IL) 1999.

102 Ratzinger, *Retrieving the Tradition, Concerning the notion of person in theology*, 452.

103 Cfr. for instance W. Hood, *Fra Angelico at San Marco,* New Haven (CT) 1993.

Abstract

This essay surveys the evolution of the term "person" during the early and high Middle Ages. It makes out Boethius' often quoted definition of person around 500 AD as the *point d'appui* for Medieval reflections on the human person. However, the actual catalyst for a more penetrating appreciation of human personhood can be detected in the Chalcedonian definition of the Godman Jesus Christ as one divine person with both a divine and human nature in 451 AD. With Richard of St. Victor, Thomas Aquinas and John Duns Scotus this process reaches heights unimaginable to antiquity. It is in Mary that the Medieval mind apprehends human personhood fully realized. This insight Fra Angelico transposes into art in one of his celebrated frescos in the Florentine monastery of San Marco: the Annunciation scene.

Il rapporto tra fede e ragione nell'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II

Andrzej Proniewski*

Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Fides et ratio* (FR), ha sviluppato l'argomento del reciproco rapporto tra fede e ragione. Questa relazione è già segnalata nella prima frase del documento: «La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità. È Dio ad aver posto nel cuore dell'uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere Lui perché, conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su se stesso (cfr. Es 33,18; Sal 27 [26],8-9; 63 [62],2-3; Gv 14,8; 1 Gv 3,2)»[1].

È un dato di fatto che l'uomo, cercando la verità, si riferisce sia alla fede che alla ragione. Entrambe sono considerate le forze conoscitive dell'uomo. Dato che l'oggetto dell'enciclica è la conoscenza naturale e la fede soprannaturale, il suo contenuto non può essere limitato ad un solo argomento. Il Papa dimostra la complementarità di entrambi.

Sembra che Giovanni Paolo II, indirizzando la sua enciclica ai vescovi della Chiesa Cattolica, cioè ai pastori, raccomandi alla Chiesa nella sua dimensione universale di superare la crisi della fede e quella della ragione che si manifesta nel nostro tempo. La crisi della fede è conseguenza dello spostamento della ragione in secondo piano. La conseguenza di questa mossa è evidente nelle diverse manifestazioni di fideismo. La crisi della ragione, invece, deriva dalla sostituzione della ragionevolezza dell'ordine naturale con il razionalismo, che di conseguenza conduce a diversi tipi di scientismo.

La Chiesa invece – osserva Giovanni Paolo II – «permane nella più profonda convinzione che fede e ragione "si recano un aiuto scambievole" esercitando l'una per l'altra una funzione sia di vaglio critico e purificatore, sia di stimolo a progredire nella ricerca e nell'approfondimento» (FR 100). Per questo motivo, prendendo anche

* L'autore è professore di Teologia presso la Cattedra di Teologia Cattolica dell'Università di Białystok (Polonia). E-mail: a.proniewski@uwb.edu.pl.

1 Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Fides et ratio*, Città del Vaticano 1998.

in considerazione «sia la difesa della dignità dell'uomo sia l'annuncio del messaggio evangelico», la Chiesa deve «portare gli uomini alla scoperta della loro capacità di conoscere il vero e del loro anelito verso un senso ultimo e definitivo dell'esistenza» (FR 102), sottolinea Giovanni Paolo II.

L'enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et ratio*, firmata il 14 settembre 1998, è nata come dimostrazione della preoccupazione del Papa per il presente e il futuro della cultura occidentale, dove la nozione di "retta ragione" (*orthòs lógos*, *recta ratio*) sembra sempre più scomparire (cfr. FR 4)[2]. La conseguenza di questo processo è l'onnipresenza del relativismo e dello scetticismo che conduce al nichilismo, alla filosofia del nulla (cfr. FR 46). La filosofia ha tradito la sua vocazione primaria, che consisteva nel porre domande sul senso della vita, sul suo scopo, sulla morte, sul bene e sul male (cfr. FR 1). La filosofia ha smesso di essere «vera saggezza» e volontariamente si è ridotta a una delle tante scienze. Secondo Giovanni Paolo II questa situazione è pericolosa per l'uomo e per la sua dignità, ma anche, in prospettiva futura, per la teologia, che nella filosofia ha perso il proprio alleato nella ricerca della verità ultima (cfr. FR 48; 64ss.).

Il Papa ha desiderato di nuovo, cent'anni dopo la promulgazione dell'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII (1879), sottolineare le relazioni che collegano la filosofia e la teologia, la fede e la ragione[3].

Fides et ratio, queste due parole con le quali incomincia l'enciclica di Giovanni Paolo II sulle relazioni tra la fede e la ragione, indicano un significativo numero di questioni che nel corso dei secoli sono state sollevate e analizzate, dimostrando la ricchezza sia della fede religiosa sia della ragione che si riferisce all'evidenza naturale[4]. La questione fondamentale, per tutte le questioni nascoste dietro l'espressione *Fides et ratio*, è la razionalità della fede cristiana e del cristianesimo come tale. In tutto questo l'attenzione è incentrata tanto sullo stato attuale (uno stato che nel corso di 2000 anni non è e non può essere omogeneo), quanto sulla fondamentale importanza del cristianesimo, tale da permettergli di conservare la sua attualità nel continuo cambiamento della storia dell'umanità.

---

2 J. Bujak, *Czy wiara może uzdrowić rozum? Fides et ratio o wzajemnych relacjach teologii i filozofii* [Può la fede sanare la ragione? *Fides et ratio* circa i rapporti ambigui tra la teologia e la filosofia], in Teologia w Polsce [Teologia in Polonia] 1/1 (2007) 65.

3 *Ibid*.

4 J. Krokos, *Racjonalność chrześcijaństwa* [Razionalità del cristianesimo], in *Czy rozum jest w konflikcie z wiarą? W X rocznicę ogłoszenia encykliki Fides et ratio* [La fede è in conflitto con la ragione? Nel X anniversario della proclamazione dell'enciclica *Fides et ratio*], a cura di J. Krokos – M. Ryś, Warszawa 2009, 39.

1. Gli argomenti della ragione nella dottrina della fede di Gesù Cristo

Quando si intende indagare sulla razionalità della dottrina del cristianesimo, bisogna dapprima e soprattutto analizzare l'insegnamento di Gesù Cristo. Si deve anche affermare che senza Cristo non si può capire il cristianesimo. Per il cristianesimo e per il cristiano la vita e l'insegnamento di Gesù Cristo hanno un carattere normativo: designano il modello di vita che nei diversi luoghi e tempi viene realizzato nella vita dei cristiani. Ricordiamo l'espressione di Giovanni Paolo II secondo cui non si può «capire pienamente l'uomo senza Cristo» (dall'omelia tenuta a Varsavia nel 1979).

Per illuminare il mistero della Chiesa di Cristo, il Concilio Vaticano II ha adoperato le figure bibliche dell'ovile, del gregge, del podere o campo di Dio, dell'edificio di Dio, della «Gerusalemme celeste», «madre nostra», del corpo mistico di Cristo (cfr. LG 6).

In tutto il Nuovo Testamento, indirettamente, emerge l'immagine della Chiesa come scuola. Essa non viene sempre evidenziata, anche se le testimonianze bibliche non lasciano alcun dubbio. L'immagine della scuola è collegata con l'insegnamento, che presuppone la sua razionalità. Per questo motivo questa immagine ha un significato cruciale per la questione della razionalità della dottrina di Gesù Cristo.

Si può parlare della Chiesa come di una scuola soprattutto perché Gesù Cristo era chiamato Maestro. Così si è rivolto a lui uno scriba che era pronto a seguirlo (Mt 8,19) e il padre che gli ha chiesto di guarire suo figlio (Mc 9,17). Così lo hanno chiamato i farisei nel colloquio con i suoi discepoli (Mt 9,11) e i suoi discepoli stessi (Gv 1,36; Mc 4,38; 9,38). Anche le donne che lo seguivano (Gv 11,28; 20,16) proclamavano Gesù il Maestro. Alla fine lo stesso Gesù si descriveva così (Mt 26,17; Gv 13,13).

I seguaci di Gesù, da lui eletti (Lc 10,1), oltre gli Apostoli, perché predicassero la Sua dottrina, erano chiamati discepoli, «discepoli di Cristo» (*mathētaí*, *discipuli*: At 6,1-2.7; 9,26). Questo nome è scomparso nel periodo post-apostolico. Ma non è scomparso il suo significato, nascosto nell'espressione latina che indica l'appartenenza a qualche persona o gruppo: *christianus* è qualcuno che appartiene a Cristo (*Christus*), il suo seguace, discepolo, che partecipa alla sua missione[5]. Per la prima volta, nell'anno 45/46 d.C. circa (secondo At 11,26), i suoi discepoli ad Antiochia furono chiamati «cristiani» (*christianoí*). I cristiani appartenevano a Cristo, alla Sua dottrina[6].

---

5 M. Niccoli – G. Martellotti, *Discepolo*, in *Dizionario Enciclopedico Moderno Illustrato* 2, a cura della Sezione «Enciclopedie e Dizionari» della Casa Editrice Sansoni, Firenze 1968, 885.

6 M. Niccoli – G. Martellotti, *Cristiano*, in *Dizionario Enciclopedico Moderno Illustrato* 1, a cura della Sezione «Enciclopedie e Dizionari» della Casa Editrice Sansoni, Firenze 1968, 771.

Il rapporto tra Cristo-Maestro e i discepoli ha un carattere educativo nel senso fondamentale (*educare*)[7]. Il Cristo insegna, cioè trasmette ai discepoli la sua scienza e sapienza. Egli educa, cioè fa sviluppare le concrete capacità pratiche. La razionalità dell'insegnamento di Gesù si svela nell'argomentazione che giustifica la verità annunciata. L'argomentazione ha un carattere differenziato, sempre però indica l'errore del pensiero in cui incorrono tutti coloro che rifiutano la verità specifica. Questa argomentazione è contenuta nel *Discorso della montagna* (cfr. Mt 6,19–7,29), come anche nel colloquio di Gesù con i farisei, dottori della Legge e sadducei che dimostra che il loro comportamento fa trascurare i Comandamenti a favore della tradizione umana (cfr. Mt 15,2-6; Lc 11,37-54). Gesù ha dimostrato che questi principi non si accordano con il buonsenso e con la vera conoscenza del mondo (cfr. Mt 12) e che i suoi avversari, difendendo la propria posizione, cadono in contraddizione (cfr. Mt 12,24-26; Mc 3,22-27; Lc 11,14-20)[8].

La razionalità dell'insegnamento di Cristo è confermata anche dalle parabole, che hanno lo scopo di aiutare a comprendere i misteri di Dio. Come ha affermato Yves Congar, le parabole, essendo un particolare genere letterario («semi-oscura e semichiara forma nella quale si rivela la verità»), annunciano oppure suggeriscono qualcosa di oggettivo, cioè «esse parlano di Dio e di noi, tendono a chiarire in che cosa consiste il vero rapporto che deve essere stabilito tra Dio e noi sulla base di quello che Dio è per noi e come vuole che noi siamo per Lui»[9].

L'argomento teologico, ma anche culturale, per la razionalità della dottrina cristiana è il Prologo del Vangelo di Giovanni, dove il Figlio di Dio che viene nel mondo è chiamato Verbo (*Lógos*). Così san Giovanni si è riferito al pensiero e alla cultura greca, dove *Lógos*, nonostante una moltitudine di significati e i loro mutamenti, conserva il riferimento alla ragione e alla conoscenza. Applicato nel *Prologo* entra nella tradizione del giudaismo ellenistico, dove il «Verbo» era considerato una rivelazione di Dio. Prendendo in considerazione questo significato del termine, sant'Ignazio d'Antiochia, nella *Lettera ai Magnesii* (8, 2), chiamerà Gesù Cristo «Logos che esce dal silenzio di Dio». Nel Verbo e per il Verbo che è Gesù, Dio, che fino ad ora, anche se agiva, taceva, ha parlato rivelando la verità di se stesso. Per questo non è diventato meno misterioso, ma comunque più conosciuto, più comprensibile e più raggiungibile[10].

---

7 Educare vuol dire istruire, guidare con metodo. Cfr. M. Niccoli – G. Martellotti, *Educare*, in *Dizionario Enciclopedico Moderno Illustrato* 2, 953.

8 Cfr. J. Krokos, *Racjonalność chrześcijaństwa* [Razionalità del cristianesimo], 40.

9 Y. Congar, *Chrystus i zbawienie* świata [Cristo e la redenzione del mondo], Kraków 1968, 97.

10 Cfr. J. Krokos, *Racjonalność chrześcijaństwa* [Razionalità del cristianesimo], 41.

2. La fede e la ragione alle fonti del cristianesimo

Giovanni Paolo II nota che il confronto tra l'insegnamento di Gesù e le scuole filosofiche di allora non è avvenuto subito e senza problemi (cfr. FR 38). All'inizio esisteva un reciproco antagonismo tra i seguaci di Cristo e i filosofi pagani. I filosofi accusavano i seguaci di Cristo di occultismo, magia e antropomorfismo nel loro modo di presentare Dio. Invece i cristiani accusavano i filosofi della loro inutilità e della falsità delle loro speculazioni filosofiche[11]. Il Nuovo Testamento dimostra che i primi cristiani si sono trovati di fronte al confronto tra la Buona Notizia di Gesù risorto e la filosofia e la cultura greca di allora.

Nella Sacra Scrittura i termini *filosofo* e *filosofia* compaiono raramente, solo una volta nel Nuovo Testamento. Dei filosofi si parla negli Atti degli Apostoli. L'apostolo Paolo, come leggiamo nel capitolo 17,16-17, «fremeva dentro di sé al vedere la città piena di idoli. Frattanto, nella sinagoga, discuteva con i Giudei e con i pagani credenti in Dio e ogni giorno, sulla piazza principale, con quelli che incontrava. Anche certi filosofi epicurei e stoici discutevano con lui…».

San Luca riporta anche le loro reazioni alla predicazione di Paolo. Scrive: «… alcuni dicevano: "Che cosa mai vorrà dire questo ciarlatano?". E altri: "Sembra essere uno che annuncia divinità straniere", poiché annunciava Gesù e la risurrezione» (At 17,18). In seguito san Luca scrive che l'apostolo Paolo fu condotto (probabilmente da questi filosofi) sull'Areopago, dove fece il suo famoso sermone venendo incontro alla curiosità degli Ateniesi, che desideravano sapere in che cosa consistesse questo nuovo insegnamento da lui annunciato. Il messaggio degli Atti degli Apostoli mette in rilievo un fatto che ha un significato più profondo per il nostro argomento[12].

Nella Lettera ai Colossesi, quindi di nuovo nell'ambiente della cultura greca, san Paolo avverte i cristiani, «santi e credenti fratelli in Cristo che sono a Colosse» (Col 1,2), del pericolo della filosofia. Scrive infatti: «Fate attenzione che nessuno vi catturi con la filosofia e con vuoti raggiri ispirati alla tradizione umana, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo» (Col 2,8). E aggiunge: «È in lui che abita corporalmente tutta la pienezza della divinità» (Col 2,9). Senza entrare nelle questioni esegetiche, è facile notare che Paolo, in questo caso, non punta sul discredito della filosofia, ma sul mantenere la fedeltà a Cristo e alla sua Parola da parte della Chiesa di Colossi, sul renderli consapevoli che hanno posto la loro fiducia in Cristo e che su di lui devono costruire la loro vita e che nulla lo potrà mai sostituire, neanche la filosofia. Sembra che così non metta in guardia dalla filosofia come tale ma da una filosofia erronea[13].

---

11 Cfr. J. Bujak, *Czy wiara może uzdrowić rozum? Fides et ratio o wzajemnych relacjach teologii i filozofii* [Può la fede sanare la ragione? *Fides et ratio* circa i rapporti ambigui tra la teologia e la filosofia], 66.

12 Cfr. J. Krokos, *Racjonalność chrześcijaństwa* [Razionalità del cristianesimo], 42.

13 Cfr. *ibid*.

Bisogna ricordarsi che nell'antichità, soprattutto nel periodo ellenistico, la filosofia non consisteva solo nel puro conoscere teorico. Non si limitava alla conoscenza metodica della realtà, ma aveva anche la sua dimensione esistenziale: aveva una ben determinata dimensione etica, presupponeva un comportamento morale descritto con precisione e uno stile di vita che era considerato importante dagli antichi filosofi e dalla gente a loro contemporanea. In essa era presente anche un importante elemento della filosofia della religione. Si poteva trovarlo – in diversi modi – in tutti sistemi della filosofia greca: nel platonismo, nello stoicismo e anche nell'epicureismo. Sappiamo che anche Aristotele considerava le ricerche su Dio la tappa culminante dello sviluppo della filosofia nel corso dei tempi. In modo particolare nei primi secoli dopo Cristo, è noto l'indirizzamento della filosofia alle ricerche riguardanti Dio e il mondo soprannaturale. In alcuni pensatori, per esempio in Plotino, gli scopi della filosofia erano più vicini a quelli della religione. Dalla filosofia ci si aspettava un sistema che potesse chiarire i princìpi del mondo, dell'uomo e di Dio. Il pensiero filosofico, venendo incontro a questo bisogno, dedicò sempre più spazio alla ricerca di Dio. Alla filosofia compresa in questo modo si riferisce tutto l'impegno dei cristiani dei primi secoli per avvicinarsi a Dio[14].

È un dato di fatto che la storia del cristianesimo, nonostante l'avvertimento di Paolo, sia strettamente collegata con la filosofia e con la storia della filosofia. Questo significherebbe che i grandi cristiani, come i Padri e i Dottori della Chiesa, non leggevano gli avvertimenti di Paolo come un ordine di rifiutare o di distanziarsi dalla filosofia greca. Piuttosto attingevano ad essa, la modificavano e anche spingevano al suo sviluppo attraverso la necessità di comprendere la fede cristiana. San Paolo avvertiva: «Fate attenzione che nessuno vi catturi con la filosofia e con vuoti raggiri ispirati alla tradizione umana, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo» (Col 2,8). Allo stesso modo, un'opinione negativa sui «Greci che cercavano la sapienza» l'Apostolo delle Genti ha espresso nella Lettera ai Corinzi (1Cor 1,18-25).

Dove cercare allora la fonte di questo rapporto negativo dei cristiani con la filosofia? Rino Fisichella è dell'opinione che esso derivi dal fatto che per le prime generazioni di cristiani la cosa più importante era l'annuncio del *kérygma*, che aveva per scopo la *metanoia*. Per questo motivo l'unica cosa che contava era la conversione. La risurrezione annunciata dal cristianesimo era qualcosa di nuovo e originale che esigeva il rifiuto di tutto ciò in cui fino allora si era creduto. Un convertito, che prima poteva essere un retore o un giurista oppure un filosofo, nel cristianesimo trovava il senso della vita, che senza effetto cercava nella filosofia basata sugli argomenti della ragione. Esempi di questa posizione possono essere: Giustino, Tertulliano, Cipriano[15].

Il primo che fu chiamato filosofo cristiano è Giustino Martire (morto nel 165

---

14 Cfr. *ibid*.

15 Cfr. R. Fisichella, *Oportet philosophari in theologia* (I), in Gregorianum 76/2 (1995) 235.

circa; cfr. FR 38), il quale si riferì alla filosofia in modo positivo. Egli stesso si considerava filosofo nel senso che prendeva il cristianesimo per l'unica e giusta filosofia. Considerò il cristianesimo la filosofia perfetta, perché dà risposta a tutte le domande della filosofia pagana ed è capace di dimostrare una conoscenza piena e vera basata sull'autorità di Dio. Essendo anche teologo, Giustino non pensava che il cristianesimo detenesse l'esclusività della verità[16].

La Chiesa primitiva non era caratterizzata solo dalla sua decisa opposizione alla filosofia. Anche se esisteva un radicale rifiuto di ogni contatto con il pensiero filosofico (questo si vede soprattutto in alcuni rappresentanti della scuola africana e siriaca, per esempio in Tertulliano), d'altra parte i cristiani si aprirono abbastanza presto al dialogo e all'incontro con la filosofia. Come esempio può essere nominato san Giustino con la sua teoria dei *lógoi spermatikoí*.

La fonte delle difficoltà nelle relazioni tra la dottrina, cioè la teologia, e la filosofia era il fatto che i cristiani, diversamente dalla cultura ellenistica, all'inizio non si preoccupavano della loro educazione e formazione, non frequentavano le scuole, i ginnasi o le accademie pagane. Per questo motivo diverse persone li consideravano gente primitiva, priva di cultura, non educata, capace solo di fare proseliti esclusivamente da società non educate. Contro questa opinione sui confessori di Cristo combatté ancora Origene nella sua opera *Contra Celsum*. Nelle prime scuole fondate dai cristiani a Roma, Alessandria o Antiochia si poneva l'accento soprattutto sulla formazione biblico-teologica e non sulla filosofia. Origene († 253/254), nella sua scuola di Alessandria, poi a Cesarea di Palestina, raccomandava un profondo studio della filosofia, vedendo in esso un elemento importante dell'educazione generale e anche un notevole aiuto nella comprensione della Sacra Scrittura. Formato in questo modo, già nella tappa iniziale il programma della scuola poteva servire sia ai cristiani che ai pagani, che erano numerosi ad essere aiutati a prendere la decisione di ricevere il Battesimo. Origene stesso adoperava la filosofia nei commenti della Sacra Scrittura e nella ricerca teologica. Ai suoi occhi la filosofia è diventata non solo una scienza umana per conoscere il mondo o una collaboratrice nell'opera di formazione dell'uomo, ma anche un territorio che può e deve essere evangelizzato. I filosofi greci li trattava con riserva, però nella necessità di approfondire la fede attraverso la ragione, chiamata a svolgere questa missione, scoprì la sostanza della saggezza cristiana. Secondo lui, dal momento in cui è nato il cristianesimo la filosofia puramente razionalistica, come disciplina indipendente, ha perso la sua ragion d'essere. Da quel momento in poi deve avere un riferimento a Dio e indirizzarsi verso la conoscenza delle verità divine e così servire all'uomo e al cristiano. Così è nato il concetto di teologia come riflessione razionale sulla Rivelazione.

Dal III secolo dopo Cristo si nota, nel pensiero dei grandi scrittori ecclesiastici

16 Cfr. J. Krokos, *Racjonalność chrześcijaństwa* [Razionalità del cristianesimo], 43.

alessandrini Clemente e Origene, una parziale accettazione della filosofia, considerata però solo uno strumento per un duplice scopo: apologetico, per difendere la fede, e teologico, per una migliore spiegazione delle verità di fede[17].

Il carattere razionale della fede cristiana, che ha il suo fondamento biblico, non è così evidente. Non era così ovvio neanche per i primi cristiani. Atteggiamenti fideistici, nel corso dei secoli, hanno accompagnato lo sguardo razionale sul cristianesimo.

Nella storia del pensiero cristiano troviamo un approccio alla fede e al suo deposito espresso dall'adagio *credo quia absurdum* (credo perché questo è un assurdo), di cui Tertulliano è considerato l'autore.

Tertulliano è autore di scritti apologetici e polemici che presuppongono la razionalità del discorso e anche della terminologia teologica latina (importanti termini come *trinitas, persona, substantia*), che è servita alla migliore conoscenza dei misteri della fede, inclusi i misteri della Trinità e della divinità e umanità di Gesù Cristo[18].

Indipendentemente dalla posizione di Tertulliano riguardo alla fede cristiana, la formula *credo quia absurdum* non solo non descrive lo spirito della teologia cristiana, ma è – come ha affermato Gilson – la sua contraddizione[19].

3. I fondamenti del dialogo tra la fede e la ragione

Un'importanza particolare per la questione della razionalità della fede cristiana ha l'opera di sant'Agostino (354-430). È proprio Agostino, come osserva Giovanni Paolo II nella sua enciclica, che «riuscì a produrre la prima grande sintesi del pensiero filosofico e teologico nella quale confluivano correnti del pensiero greco e latino. Anche in lui, la grande unità del sapere, che trovava il suo fondamento nel pensiero biblico, venne ad essere confermata e sostenuta dalla profondità del pensiero speculativo. La sintesi compiuta da sant'Agostino rimarrà per secoli come la forma più alta della speculazione filosofica e teologica che l'Occidente abbia conosciuto» (FR 40). Agostino per primo scopre il doppio metodo della conoscenza di Dio: quello filosofico-naturale e quello teologico-religioso, ma il primato in questa conoscenza lo dà alla fede. Questo suggeriscono le sue parole: *credo ut intelligam*. Questo non vuol dire che Agostino sia entusiasta del fideismo; al contrario, considera sempre la fede un atto razionale e ritiene che debba essere sostenuta dall'intelletto. Per questo il Vescovo di Ippona è il primo a raggiungere l'equilibrio nella relazione tra la fede e

---

17 Cfr. R. Fisichella, *Oportet philosophari in theologia* (I), 237.

18 Cfr. J. Krokos, *Racjonalność chrześcijaństwa* [Razionalità del cristianesimo], 46.

19 E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach* średnich [Storia della filosofia cristiana nel medioevo], Warszawa 1996, 48

la ragione. La verità rivelata e la verità razionale vanno l'una verso l'altra ed entrambe sono presenti nell'atto del ragionamento dell'uomo credente. Egli, come ogni persona intelligente, parte dall'ordine naturale e prova in che modo la verità razionale possa essere il fondamento della verità della fede. Esiste allora un'autonomia tra i due modi di conoscenza, e i problemi derivanti da questo fatto possono essere risolti solo dal ragionamento della persona credente. La filosofia indica il fine dell'uomo attraverso le verità naturali, ma i mezzi per raggiungerlo vengono forniti dalla Rivelazione. Il termine cruciale, per Agostino, è *verità*. La sua pienezza è in Dio, ma essa si è incarnata nel *Lógos*-Cristo. Questa verità è desiderata dall'uomo con tutto il suo essere. La fede e la ragione sono due realtà che sono presenti entrambe nella persona credente, dice Agostino[20].

Nel cristianesimo latino egli si distingue come teologo e filosofo. Come spiega Giovanni Paolo II: «Il grande Dottore occidentale era venuto a contatto con diverse scuole filosofiche, ma tutte lo avevano deluso. Quando davanti a lui si affacciò la verità della fede cristiana, allora ebbe la forza di compiere quella radicale conversione a cui i filosofi precedentemente frequentati non erano riusciti ad indurlo. Il motivo lo racconta lui stesso: "Da quel momento però cominciai a rendermi conto che una preferenza per l'insegnamento cattolico mi avrebbe imposto di credere a cose non dimostrate (sia che una dimostrazione ci fosse ma non apparisse convincente, sia che non ci fosse del tutto) in misura minore e con rischio d'errore trascurabile in confronto all'insegnamento manicheo. Il quale prima si prendeva gioco della credulità con temerarie promesse di conoscenza, e poi imponeva di credere a tante fantasie favolose ed assurde, dato che non poteva dimostrarle". Agli stessi platonici, a cui si faceva riferimento in modo privilegiato, Agostino rimproverava che, pur avendo conosciuto il fine verso cui tendere, avevano ignorato però la via che vi conduce: il Verbo incarnato» (FR 40).

Le sue scoperte hanno dominato il pensiero dell'Occidente fino al XIII secolo. Dobbiamo ad Agostino, fino ad oggi, la descrizione della relazione reciproca tra la fede e la ragione che si racchiude nelle parole *credo ut intellegam, intellego ut credam*, che Giovanni Paolo II ha usato come titoli per il secondo e il terzo capitolo dell'enciclica.

Nella Lettera apostolica *Augustinum Hipponensem*, riferendosi a queste parole e interpretandole, Giovanni Paolo II ha scritto che questo grande Padre della Chiesa «ascoltò la fede, ma non esaltò meno la ragione, dando a ciascuna il suo primato, o di tempo o di importanza. Disse a tutti il *crede ut intelligas*, ma ripeté anche l'*intellige ut credas*. Scrisse un'opera, sempre attuale, sull'utilità della fede e spiegò che è la fede la medicina destinata a sanare l'occhio dello spirito, la fortezza inespugnabile per la difesa di tutti, particolarmente dei deboli, contro l'errore, il nido in cui si mettono le

20 Cfr. R. Fisichella, *Oportet philosophari in theologia* (I), 241.

penne per gli alti voli dello spirito, la via breve che permette di conoscere presto, con sicurezza e senza errori, le verità che conducono l'uomo alla sapienza. Ma sostenne anche che la fede non è mai senza ragione, perché è la ragione che dimostra "a chi si debba credere". Pertanto "anche la fede ha i suoi occhi con i quali vede in qualche modo che è vero quello che ancora non vede". "Nessuno dunque crede se prima non ha pensato di dover credere", poiché "credere altro non è che pensare con assenso (*cum assentione cogitare*)", tanto che "la fede che non sia pensata non è fede"»[21].

Agostino è un pensatore che, quando ha sollevato un problema, lo ha studiato dai diversi punti di vista, senza separare il discorso filosofico da quello teologico. «Per lui la Sapienza cristiana era compresa come unità integra»; egli cercava di comprendere con la ragione la fede cristiana e di guardare il mondo e la vita umana alla luce della sapienza cristiana. Il primato agostiniano della fede non è né fideismo né sentimentalismo. La fede esige dei motivi razionali. Nel senso che la fede deve precedere la conoscenza dei misteri Divini, prendendo in considerazione la verità della fede, nel Commento al Vangelo di Giovanni Agostino scriverà: *Credimus ut cognoscamus, non conoscimus ut credimus*[22].

4. Teologia come razionalizzazione della fede

Il pensiero di Agostino sull'unità della fede e della ragione è ripreso, continuato e portato alla perfezione dalla teologia scolastica. Esso non ha mai perso il suo splendore, neanche di fronte all'aristotelismo di san Tommaso d'Aquino e della sua scuola, soprattutto perché egli non sminuì l'importanza di Agostino, anzi – attinse tanto da lui. Sia Anselmo d'Aosta (o di Canterbury) che Tommaso d'Aquino hanno sviluppato queste teorie.

Giovanni Paolo II nota che Anselmo racchiude la sua teoria sulle relazioni tra la fede e la ragione nelle parole *fides quaerens intellectum* (la fede cerca la comprensione) e dichiara che la ragione, dopo il peccato originale, in parte ha perso le sue capacità conoscitive. Solo la fede la libera dai limiti nelle quali è caduta a causa del peccato. Grazie alla fede, è capace di scoprire che è indirizzata al Dio rivelatosi nella fede cristiana (cfr. FR 42). Come scrive Giovanni Paolo II, «la ragione filosoficamente educata diventa ancora più cospicua sotto la spinta dell'interpretazione anselmiana dell'*intellectus fidei*. Per il santo Arcivescovo di Canterbury la priorità della fede non

---

21 Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Augustinum Hipponensem*, in https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/1986/documents/hf_jp-ii_apl_26081986_augustinum-hipponensem.html (consultato il 15.02.2018).

22 S. Aurelii Augustini, *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*, tr. 40, 9, in *Patrologia latina* 35, 690.

è competitiva con la ricerca propria della ragione. Questa, infatti, non è chiamata a esprimere un giudizio sui contenuti della fede; ne sarebbe incapace, perché a ciò non idonea. Suo compito, piuttosto, è quello di saper trovare un senso, di scoprire delle ragioni che permettano a tutti di raggiungere una qualche intelligenza dei contenuti di fede. Sant'Anselmo sottolinea il fatto che l'intelletto deve porsi in ricerca di ciò che ama: più ama, più desidera conoscere. Chi vive per la verità è proteso verso una forma di conoscenza che si infiamma sempre più di amore per ciò che conosce, pur dovendo ammettere di non aver ancora fatto tutto ciò che sarebbe nel suo desiderio: *Ad te videndum factus sum; et nondum feci propter quod factus sum*. Il desiderio di verità spinge, dunque, la ragione ad andare sempre oltre; essa, anzi, viene come sopraffatta dalla costatazione della sua capacità sempre più grande di ciò che raggiunge. A questo punto, però, la ragione è in grado di scoprire ove stia il compimento del suo cammino: "Penso infatti che chi investiga una cosa incomprensibile debba accontentarsi di giungere con il ragionamento a riconoscerne con somma certezza la realtà, anche se non è in grado di penetrare con l'intelletto il suo modo di essere […]. Che cosa c'è peraltro di tanto incomprensibile ed inesprimibile quanto ciò che è al di sopra di ogni cosa? Se dunque ciò di cui finora si è disputato intorno alla somma essenza è stato stabilito su ragioni necessarie, quantunque non possa essere penetrato con l'intelletto in modo da potersi chiarire anche verbalmente, non per questo vacilla minimamente il fondamento della sua certezza. Se, infatti, una precedente riflessione ha compreso in modo razionale che è incomprensibile (*rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*) il modo in cui la sapienza superna sa ciò che ha fatto […], chi spiegherà come essa stessa si conosce e si dice, essa di cui l'uomo nulla o pressoché nulla può sapere?"» (FR 42).

Il fatto che la fede cerchi la comprensione significa che essa rivolge lo sguardo ai suoi fondamenti. Il punto di partenza rimane però solo la fede.

San Tommaso ha sviluppato le idee di Agostino e di Anselmo per quanto riguarda le relazioni fede-ragione, però già su nuove basi filosofiche, perché sul fondamento di Aristotele, non di Platone. Per questo il concetto di Tommaso, da una parte, è una continuazione dell'epoca patristica, dall'altra è un allontanamento da essa[23]. Se nell'epoca patristica la filosofia non era ancora considerata una disciplina autonoma in rapporto alla teologia, già all'inizio della scolastica è stata considerata indipendente dalla teologia a motivo del metodo che adopera[24].

Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Fides et ratio*, scrive: «Tommaso riconosce che la natura, oggetto proprio della filosofia, può contribuire alla comprensione della rivelazione divina. La fede, dunque, non teme la ragione, ma la ricerca e in essa confida.

---

23 Cfr. R. Fisichella, *Oportet philosophari in theologia* (I), 248.

24 Cfr. J. Bujak, *Czy wiara może uzdrowić rozum? Fides et ratio o wzajemnych relacjach teologii i filozofii* [Può la fede sanare la ragione? *Fides et ratio* circa i rapporti ambigui tra la teologia e la filosofia], 69.

Come la grazia suppone la natura e la porta a compimento, così la fede suppone e perfeziona la ragione. Quest'ultima, illuminata dalla fede, viene liberata dalle fragilità e dai limiti derivanti dalla disobbedienza del peccato e trova la forza necessaria per elevarsi alla conoscenza del mistero di Dio Uno e Trino. Pur sottolineando con forza il carattere soprannaturale della fede, il Dottore Angelico non ha dimenticato il valore della sua ragionevolezza; ha saputo, anzi, scendere in profondità e precisare il senso di tale ragionevolezza. La fede, infatti, è in qualche modo «esercizio del pensiero»; la ragione dell'uomo non si annulla né si avvilisce dando l'assenso ai contenuti di fede; questi sono in ogni caso raggiunti con scelta libera e consapevole» (FR 43).

Tommaso d'Aquino, anche se si sente soprattutto teologo, dichiara l'autonomia della teologia e della filosofia, perché sono differenti per l'oggetto delle loro ricerche, per gli obiettivi che vogliono raggiungere e per il metodo usato. Ma per quanto riguarda l'oggetto il fattore che unisce la filosofia e la teologia è il concetto di Dio.

Autonomia per Tommaso non significa un'opposizione di questi ambiti. Al contrario, entrambi hanno bisogno l'uno dell'altro: la fede ha bisogno della ragione per chiarire meglio le verità rivelate e la ragione ha bisogno della fede perché senza la fede, dopo il peccato originale, non è più capace di conoscere le verità rivelate.

Tommaso d'Aquino ha seguito la formula anselmiana nel suo sguardo sulla fede e sulla teologia, però l'ha modificata, per esempio, distinguendo le ragioni di necessità e di appropriatezza. Negli argomenti che vengono cercati per comprendere la fede, ha visto un'armonia (*convenientia*) e non – come Anselmo – *rationes necessariae* (ragioni necessarie). Nonostante questo ha potuto inserire la teologia nell'ambito della scienza compresa secondo il pensiero di Aristotele, rimanendo fino ad oggi – come desidera il Concilio Vaticano II – il maestro dell'approfondimento delle verità rivelate[25] e anche – come ha ripetuto, dopo Paolo VI, papa Giovanni Paolo II – «l'apostolo della verità», che ha visto la complementarità delle due forme di sapienza: «quella filosofica, che si fonda sulla capacità che l'intelletto ha, entro i limiti che gli sono connaturali, di indagare la realtà; e quella teologica, che si fonda sulla Rivelazione ed esamina i contenuti della fede, raggiungendo il mistero stesso di Dio» (FR 44).

Tommaso ha presentato il suo concetto di teologia soprattutto all'inizio della *Somma teologica*, dove indica la necessità della teologia (*sacra doctrina*) accanto alla filosofia. La salvezza dell'uomo necessita della scienza basata sulla Rivelazione divina, perché le discipline filosofiche, che si basano solo sulla ragione, non riescono a cogliere tutta la verità, perché esistono verità necessarie per la salvezza che superano le capacità conoscitive della ragione oppure ci sono verità che la ragione può comprendere, però solo da parte di poche persone, dopo una faticosa ricerca, con una mescolanza di errore[26].

---

25 Cfr. Concilio Vaticano II, Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius*, 16.

26 Cfr. J. Krokos, *Racjonalność chrześcijaństwa* [Razionalità del cristianesimo], 48-49.

Giovanni Paolo II afferma che «san Tommaso amò in maniera disinteressata la verità. Egli la cercò dovunque essa si potesse manifestare, evidenziando al massimo la sua universalità. In lui, il Magistero della Chiesa ha visto ed apprezzato la passione per la verità; il suo pensiero, proprio perché si mantenne sempre nell'orizzonte della verità universale, oggettiva e trascendente, raggiunse "vette che l'intelligenza umana non avrebbe mai potuto pensare…". La sua è veramente la filosofia dell'essere e non del semplice apparire» (FR 44).

Tommaso afferma che, nell'ambito della conoscenza della verità in filosofia e teologia, il punto di partenza è diverso (*diversa ratio cognoscibilis*) e conduce all'istituzione di un ramo della scienza diverso. Anche se la filosofia e la teologia, essendo scienze (*scientia*), si basano su principi conoscitivi *per se notis*, in filosofia questi principi sono acquisiti dalla ragione naturale, in teologia, invece, derivano dalla Rivelazione di Dio[27].

La conseguenza di questo concetto di teologia le attribuisce una dignità particolare (*dignitas*). Tommaso chiarisce che la teologia, essendo scienza sia teoretica che pratica (*speculative et practica*), per la sua importanza supera ogni scienza speculativa e pratica. Come scienza speculativa supera le altre speculative a motivo della certezza (le altre scienze si basano sulla luce della ragione naturale, che può sbagliare, ma la teologia acquisisce la sua certezza dalla luce della scienza di Dio, dove non esiste errore) e anche a motivo dell'importanza dell'oggetto (la teologia si occupa di questioni che per la loro profondità superano le forze della ragione, mentre le altre scienze si occupano solo di questioni percepibili dalla ragione). Come scienza pratica, la teologia supera le altre scienze pratiche perché tende al fine supremo, che è la felicità eterna[28].

Nell'articolo 5 della prima questione della prima parte della *Somma teologica* Tommaso si avvicina alla dichiarazione che *philosophia est ancilla theologiae* e chiarisce che, anche se la teologia può esistere senza la filosofia, però adopera i frutti del suo pensiero per poter presentare meglio le sue questioni. Questo lo fa non perché sia insufficiente, ma perché così il nostro intelletto può arrivare più facilmente a conoscere le questioni che superano le sue capacità e di questo si occupa la scienza sacra, partendo dalle questioni conosciute a partire dalla sua luce naturale. Questo ruolo ausiliario della filosofia si dimostra – secondo Tommaso – nell'argomentazione teologica e nella deduzione delle conclusioni delle verità di fede[29].

La ricerca delle prove razionali della fede è per Tommaso equiparata alla ricerca dei motivi, alla quale la strada viene aperta dalla domanda *propter quid*. E questa è – come sappiamo dagli scritti di Aristotele – la domanda scientifica nel senso stretto

---

27 Cfr. *ibid.*, 49.

28 *STh*. I, q. l, a. 5.

29 Cfr. J. Krokos, *Racjonalność chrześcijaństwa* [Razionalità del cristianesimo], 50.

della parola, che conduce all'Assoluto come fonte primaria di ogni verità e di ogni essere, dove la metafisica si incontra con la teologia[30].

Grazie a Tommaso la teologia ha ottenuto lo statuto di disciplina di tipo scientifico, attraverso la descrizione della sua particolarità metodologica. Mantenendo la struttura formale di ogni tipo di scienza, si differenzia per il suo punto di partenza, che è la fede soprannaturale. Così indica che il suo oggetto si sottomette alla conoscenza razionale e alla spiegazione. Anche se i secoli successivi, fino ai tempi odierni, hanno contribuito allo sviluppo delle diverse discipline teologiche e dei metodi di ricerca, il concetto di teologia come pensiero razionale e metodico sul deposito della fede elaborato da Tommaso rimane in vigore. Questo conferma Giovanni Paolo II nell'enciclica *Fides et ratio*.

5. La scissione tra la fede e la ragione

L'equilibrio tra la fede e la ragione, tra la teologia e la filosofia non è durato a lungo. A partire dal tardo Medioevo, infatti, inizia una separazione della filosofia dalla teologia: la prima è stata subordinata alla pura ragione e la seconda alla fede. Contemporaneamente a questa divisione sorge la domanda se tra questi due generi di scienza esista ancora qualche legame metodologico. La risposta, da entrambe le parti, è negativa. I primi rappresentanti di questa visione delle reciproche relazioni tra la fede e la ragione, dopo il periodo della scolastica, sono Sigieri di Brabante (1240 ca.-1280), che propone la teoria della "doppia verità", Duns Scoto (1266-1308), sostenitore del primato della volontà e dell'onnipotenza di Dio, e Guglielmo di Ockham (1280 ca.-1347/49), nominalista, che si può definiere come il primo filosofo dell'epoca moderna[31].

Il passo successivo per separare la filosofia e la teologia l'ha fatto Martin Lutero. Egli sostiene che l'unica fonte della fede è la Sacra Scrittura (*sola Scriptura*). Per questo bisogna respingere non solo la Tradizione e il Magistero della Chiesa, ma anche tutta la filosofia, considerata da Lutero un tradimento della teologia e un tentativo di autogiustificazione dell'uomo davanti a Dio. Un atteggiamento simile verso la filosofia ha presentato, nel XX secolo, Karl Barth, teologo calvinista, che considera la scienza cattolica sull'*analogia entis* tra Dio e l'uomo opera dell'Anticristo[32].

Successivamente si è arrivati al rifiuto della teologia, in modo particolare della

---

30 *Ibid*.

31 Cfr. J. Bujak, *Czy wiara może uzdrowić rozum? Fides et ratio o wzajemnych relacjach teologii i filozofii* [Può la fede sanare la ragione? *Fides et ratio* circa i rapporti ambigui tra la teologia e la filosofia], 71.

32 *Ibid*.

metafisica, da parte dei filosofi stessi. Immanuel Kant ha definitivamente respinto la filosofia, soprattutto la metafisica, come scienza. Invece il principale rappresentante dell'idealismo tedesco, G.W.F. Hegel, desiderando rivitalizzare la fede cristiana e armonizzare di nuovo la filosofia e la teologia, di conseguenza ha razionalizzato le verità rivelate e portato la ragione al livello della fede.

Nel XX secolo, il filosofo più scettico riguardo all'eventualità di ricostruire il legame tra la filosofia e la teologia è Martin Heidegger, che critica la possibilità dell'esistenza della "filosofia cristiana" o dell'esercizio della filosofia nell'ambito della fede cristiana. Heidegger sostiene che là dove inizia la fede finisce la filosofia, perché la filosofia chiede e la fede dà le risposte alle domande e questo rende impossibile fare altre domande[33].

La filosofia, privata del riferimento alla fede – come osserva Giovanni Paolo II –, successivamente ha perso la fiducia in se stessa e nelle capacità conoscitive della ragione, passando dal razionalismo allo scetticismo e all'agnosticismo, perdendo il senso del fine ultimo. Invece «la fede, privata della ragione, ha sottolineato il sentimento e l'esperienza, correndo il rischio di non essere più una proposta universale» (FR 48). Alla fine la filosofia è andata verso il nichilismo, che è diventato l'ideologia dominante nella cultura postmoderna, avendo come padri Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger[34].

Che cos'è allora il nichilismo? Nella *Fides et ratio* Giovanni Paolo II scrive che il nichilismo, «quale filosofia del nulla, riesce ad esercitare un suo fascino sui nostri contemporanei. I suoi seguaci teorizzano la ricerca come fine a se stessa, senza speranza né possibilità alcuna di raggiungere la meta della verità. Nell'interpretazione nichilista, l'esistenza è solo un'opportunità per sensazioni ed esperienze in cui l'effimero ha il primato. Il nichilismo è all'origine di quella diffusa mentalità secondo cui non si deve assumere più nessun impegno definitivo, perché tutto è fugace e provvisorio» (FR 46).

Il Papa afferma che esistono due fondamentali dimensioni del nichilismo. Sono le sue origini (la fine del razionalismo) e la sua natura (la dimenticanza dell'essere, la negazione dell'umanità nell'uomo, la crisi della nozione di verità).

Con il nichilismo compreso come mancanza di senso è collegato il nichilismo pratico/etico, cioè l'attacco ai princìpi, il relativismo morale, la mancanza di una chiara descrizione del bene e del male. Il nichilismo conduce inevitabilmente alla stanchezza morale. Un nichilista vive giorno dopo giorno non sapendo dove va, che cosa è meglio fare e che cosa evitare, qual è il senso del lavoro, della sofferenza, della gioia, della libertà. L'uomo si sente sradicato, confuso, estraneo e deluso. L'eccessiva speranza degli scorsi decenni è stata sostituita da una crisi generale della realtà priva di spe-

---

33 *Ibid*.

34 Cfr. I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2004, 234.

ranza. Alla mancanza di fiducia nella tradizione e nel passato si è aggiunta quella nel futuro. In questo modo l'uomo è rimasto senza radici e senza futuro. Gli unici valori considerati ancora validi sono la capacità di curare gli interessi economici e l'identità territoriale. Questi sono però solo mezzi che aiutano a camminare, ma non dicono qual è il senso di questo cammino e dove va l'uomo. La perdita della speranza escatologica si può considerare il fallimento del nichilismo[35].

6. La razionalità della fede cristiana

Il cristianesimo razionale è indirizzato a trovare la verità oggettiva sul destino umano. Per la razionalità del cristianesimo la questione fondamentale è la razionalità della fede cristiana. Giovanni Paolo II, sostenendo che essa è razionale, non sostiene che sia razionalista, cioè che tutta la realtà della fede cristiana si possa ridurre al frutto delle capacità naturali della ragione: «Questo fatto aveva obbligato il Concilio a ribadire con forza che, oltre alla conoscenza propria della ragione umana, capace per sua natura di giungere fino al Creatore, esiste una conoscenza che è peculiare della fede» (FR 8). Osserva dunque che la fede non contraddice alla ragione, che non è contraria all'accurata conoscenza naturale, che è comprensibile per l'uomo, che nell'ambito specificato dalla sua essenza possiede una giustificazione essenziale, che il suo contenuto è intersoggettivo, comunicativo, controllabile.

In altre parole, la fede cristiana non è un assurdo, sia come *fides qua* sia come *fides quae* (termini tecnici di derivazione patristica e medievale con i quali si è soliti designare le componenti dell'atto di fede: *fides qua* indica l'atto stesso con il quale il credente, sotto l'azione della grazia, si affida a Dio che si rivela e ne assume il contenuto come vero; *fides quae* indica il contenuto della fede che viene accolto, le diverse verità di fede che sono accolte e credute come un tutt'uno, in un solo atto). Non c'è separazione tra *fides qua* e *fides quae*; entrambi i termini, infatti, vogliono specificare i diversi momenti di un unico atto. Nel credere, ognuno accetta un contenuto che lo impegna; la *fides qua*, pertanto, non astrae dalla *fides quae*, ma da essa è determinata. La *fides quae*, a sua volta, rimanda alla *fides qua* come all'atto fondamentale mediante il quale il credente, nella sua libertà, accetta di affidare se stesso pienamente alla rivelazione di Dio[36].

Analizzando la questione della fede razionale, bisogna notare che essa è un elemento necessario della vita della persona umana.

---

35 Cfr. J. Bujak, *Czy wiara może uzdrowić rozum? Fides et ratio o wzajemnych relacjach teologii i filozofii* [Può la fede sanare la ragione? *Fides et ratio* circa i rapporti ambigui tra la teologia e la filosofia], 73.

36 Cfr. S. Pié-Ninot, *Fides qua fides quae*, in *La teologia fondamentale*, Brescia 2007, 176.

Quando Giovanni Paolo II, nelle udienze del mercoledì, il 5 dicembre 1984 iniziò una catechesi sistematica sul *Credo* soffermandosi sulla parola "credo", osservò che già nell'uso comune della parola sono presenti alcuni elementi importanti della fede. La fede nasce dall'annunzio e dall'ascolto della parola di Dio, dunque la fede per sua natura ha bisogno dell'altra persona: «"… come potranno credere, senza averne sentito parlare?", ammonisce san Paolo. Sin dal momento della sua nascita a Gerusalemme nel giorno della Pentecoste, la Chiesa "è assidua nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli" – e ciò significa *l'incontro* reciproco, nella fede, di coloro che insegnano e di *coloro che vengono istruiti*». Il significato di *istruire* è collegato al verbo greco *katechéō*: «(quando la voce di colui che insegna echeggia nella voce dell'allievo, così che la risposta dell'allievo è quasi l'eco cosciente del maestro). Quest'ultima spiegazione è importante poiché indica che un'istruzione […] non avviene in modo solo unilaterale, *come lezione*, ma anche come colloquio, *mediante domande e risposte*. […] Nel nostro contesto si tratta ovviamente dell'uomo "che viene istruito" nelle verità di fede e nelle leggi di un comportamento ad essa conforme»[37].

Così delineata, l'essenza della fede naturale si realizza nella fede soprannaturale. La fede è, nella sua essenza, un comportamento razionale dell'uomo che si rende conto quali sono le sue capacità conoscitive di fronte all'immensa verità e realtà e anche di fronte alle competenze delle altre persone che cercano di conoscerla.

Al contrario della conoscenza che solo in modo limitato può essere ottenuta con le proprie forze, la fede per sua natura esige la presenza di un'altra persona che viva la fede e desideri condividere la sua esperienza. Se la fede deve essere un riferimento razionale a un'altra persona, quest'ultima deve essere competente nell'ambito della verità che annuncia.

La razionalità della fede è basata sulla santità della vita di Gesù Cristo e sulla verità degli elementi del suo insegnamento che l'uomo può conoscere con le sue capacità naturali – i *preambula fidei*.

La questione più difficile per la questione della razionalità della fede è la questione del mistero delle verità di fede, come la verità sulla Trinità, sull'Incarnazione, sulla Risurrezione, sulla grazia, sulle verità mariane ed escatologiche. Esse possono essere comprese dall'uomo solo nella fede. Non sono qualcosa di non conoscibile, anche se non sono conosciute pienamente e la loro profondità supera le capacità della ragione umana. La razionalità delle verità di fede si dimostra quando l'intelletto scopre i suoi limiti e nello stesso tempo l'immensa grandezza di Dio.

---

37 Giovanni Paolo II, *Udienza generale* del 12 dicembre 1984, in http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1984/documents/hf_jp-ii_aud_19841212.html (consultato il 15.2.2018).

7. Le prospettive del dialogo tra la fede e la ragione

L'enciclica *Fides et ratio* rende attuale l'invito a dare nuova forma al dialogo tra fede e ragione e quindi tra la filosofia e la teologia, superando antichi pregiudizi e riduzionismi per offrire una più profonda comprensione della modernità e della questione antropologica raccogliendo la verità ontologico-metafisica.

Oggi siamo testimoni del fatto che i pregiudizi verso il cristianesimo e verso la metafisica pian piano scompaiono. L'uomo di oggi si rende conto sempre più spesso che non c'è un'alternativa ai concetti che hanno le loro fonti nella tradizione greca e cristiano-medievale; essi devono essere accolti, se si vuole salvare la ragione come tale e insieme la vitalità della società, la libertà della persona umana e la sua identità. Per questo motivo i non credenti riconoscono sempre più spesso che l'insegnamento della Chiesa, almeno per quanto riguarda la ragione, la legge e la legge naturale, non va respinto *a priori,* perché esso si dimostra degno di attenzione.

Che cosa propone dunque la Chiesa per quanto riguarda la ricostruzione della fiducia nella ragione, persa dopo la crisi del razionalismo? Qual è la strada per sanare la ragione e per istituire di nuovo una giusta relazione tra la fede e la ragione, tra la filosofia e la teologia?

Giovanni Paolo II vede due principali strade per uscire dalla crisi della ragione. La prima è il ritorno alla metafisica, alla filosofia dell'essere; la seconda, invece, riguarda l'apertura alle ispirazioni ed esigenze derivanti dalla Rivelazione.

La filosofia dell'essere, il cui punto di partenza è il fatto stesso dell'essere, rende possibile «una piena apertura alla realtà» (FR 97). Per questo motivo anche la filosofia contemporanea dell'Occidente, che ha respinto la metafisica, è diventata incapace di fornire una visione totale della realtà. Essa ha subìto un processo di «deellenizzazione», si è allontanata dal patrimonio greco, soprattutto per quanto riguarda l'ontologia, e anche di «debiblicizzazione», per quanto riguarda il rifiuto del concetto di Dio come Essere[38].

Questo, di conseguenza, ha portato alla costruzione di un altro concetto di realtà, concentrato su un umanistico coinvolgimento per il mondo. Secondo Giovanni Paolo II, una risposta a questo fatto potrebbe essere che «è necessaria una filosofia di portata autenticamente metafisica, capace cioè di trascendere i dati empirici per giungere, nella sua ricerca della verità, a qualcosa di assoluto, di ultimo, di fondante. È un'esigenza, questa, implicita sia nella conoscenza a carattere sapienziale che in quella a carattere analitico; in particolare, è un'esigenza propria della conoscenza del bene morale, il cui fondamento ultimo è il Bene sommo, Dio stesso. Non intendo qui parlare della metafisica come di una scuola specifica o di una particolare corren-

[38] Cfr. J. Bujak, *Czy wiara może uzdrowić rozum? Fides et ratio o wzajemnych relacjach teologii i filozofii* [Può la fede sanare la ragione? *Fides et ratio* circa i rapporti ambigui tra la teologia e la filosofia], 74.

te storica. Desidero solo affermare che la realtà e la verità trascendono il fattuale e l'empirico, e voglio rivendicare la capacità che l'uomo possiede di conoscere questa dimensione trascendente e metafisica in modo vero e certo, benché imperfetto ed analogico. In questo senso, la metafisica non va vista in alternativa all'antropologia, giacché è proprio la metafisica che consente di dare fondamento al concetto di dignità della persona in forza della sua condizione spirituale. La persona, in particolare, costituisce un ambito privilegiato per l'incontro con l'essere e, dunque, con la riflessione metafisica. Ovunque l'uomo scopre la presenza di un richiamo all'assoluto e al trascendente, lì gli si apre uno spiraglio verso la dimensione metafisica del reale: nella verità, nella bellezza, nei valori morali, nella persona altrui, nell'essere stesso, in Dio. Una grande sfida che ci aspetta al termine di questo millennio è quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal fenomeno al fondamento. Non è possibile fermarsi alla sola esperienza; anche quando questa esprime e rende manifesta l'interiorità dell'uomo e la sua spiritualità, è necessario che la riflessione speculativa raggiunga la sostanza spirituale e il fondamento che la sorregge. Un pensiero filosofico che rifiutasse ogni apertura metafisica, pertanto, sarebbe radicalmente inadeguato a svolgere una funzione mediatrice nella comprensione della Rivelazione» (FR 83). Anche se il Papa aggiunge la clausola che non vuole parlare di metafisica di una concreta scuola filosofica (FR 83), ritiene quella di san Tommaso la metafisica più elaborata, perché la sua filosofia è nello stesso tempo concreta ed esistenziale, concentrata sulla dottrina dell'atto dell'essere (*actus essendi*)[39].

Che cosa invece può portare la fede o, forse meglio, il pensiero teologico nell'esercizio della filosofia? Prima di tutto la fiducia che la ragione umana è capace di conoscere la verità. Giovanni Paolo II, nella sua enciclica, chiama i filosofi a prestare maggior fiducia alla fede e alla teologia, alla fiducia nelle capacità della ragione e della metafisica, alla fiducia nella tradizione tomista e, in generale, al cristianesimo (cfr. FR 56). Il Papa sottolinea che non solo la teologia ha bisogno della filosofia, ma anche la filosofia ha bisogno di ricostruire i legami con la teologia, se vuole mantenere la freschezza e l'originalità del pensiero (cfr. FR 101). La Rivelazione, in modo particolare l'Incarnazione e la Croce di Cristo, sono grandi e bellissimi stimoli per il pensiero filosofico: «La Rivelazione, pertanto, immette nella nostra storia una verità universale e ultima che provoca la mente dell'uomo a non fermarsi mai; la spinge, anzi, ad allargare continuamente gli spazi del proprio sapere fino a quando non avverte di avere compiuto quanto era in suo potere, senza nulla tralasciare» (FR 14). Dal momento che la filosofia è in crisi epistemologica, la teologia può aiutarla a trovare la strada giusta.

Oggi, generalmente, abbiamo tre principali metodi di esercizio della teologia. Esiste la teologia narrativa, oggi molto popolare, che sembra però essere troppo poco

[39] Cfr. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość* [Memoria e identità], Kraków 2005, 16-17.

sistematica per dare indicazioni nella ricerca di solidi fondamenti della filosofia compresa come una scienza. Il secondo genere di teologia si può descrivere come una teologia autonoma: essa cerca da sola di costruire la filosofia di cui ha bisogno. Infine c'è la teologia tradizionale, che si riferisce alla filosofia agostiniana e tomistica. L'incontro del secondo e del terzo metodo di esercizio della teologia può avere effetti positivi sia per la teologia che per la filosofia. In questo caso il teologo costruisce la "propria" filosofia sostituendo il filosofo, che non è capace di garantirgli degli strumenti per il suo lavoro. Il ruolo di guida, su questa strada, è svolto però dal terzo tipo di esercizio della teologia, basato sulla filosofia di Agostino e di Tommaso. La teologia tradizionale può aiutare la filosofia (compresa come scienza) offrendole il suo modo proprio di esercizio della filosofia, descritto a volte come *filosofia cristiana*, che trova le sue fonti nel pensiero greco, giudaico e cristiano e può dialogare con la scienza contemporanea suggerendole gli obiettivi da raggiungere e le leggi che bisogna formulare[40].

Conclusione

La fede cristiana, se deve essere un'autentica conoscenza di Dio, deve essere una fede razionale. Altrimenti sarà solo un'abitudine, un sentimento o una superstizione. La sua razionalità è la condizione indispensabile della partecipazione del cristianesimo al dialogo interculturale e della sua partecipazione alla formazione responsabile del «volto della terra» – ricorda Giovanni Paolo II. La fede cristiana non serve solo per saziare la curiosità dell'uomo, ma è il modo dell'essere destinato a raggiungere la pienezza escatologica. La ragione non può mai sostituire la fede. Per questo non il *credo quia absurdum*, ma il *credo ut intelligam*, completato dalla *fides quaerens intellectum*, indica il modo di vivere del cristiano che corrisponde alla natura umana.

40 Cfr. A. Strumia, *La fede e il risanamento della ragione*, in Divus Thomas 40/1 (2005) 169.

Riassunto

L'articolo si concentra sul rapporto tra fede e ragione. Questa relazione è complementare per l'uomo che cerca la verità della vita. L'enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et ratio* apre l'orizzonte della ricchezza sia della fede religiosa sia della ragione che si riferisce all'evidenza naturale. L'argomento del reciproco rapporto fede – ragione viene riflettuto in ordine cronologico ciò che aiuta a toccare il problema sin dall'inizio della vita pubblica di Gesù Cristo fino ai tempi moderni.

Abstract

The article focuses on the relationship between faith and reason. This relationship is complementary to the human beings who seek the truth of life. The encyclical of John Paul II *Fides et ratio* opens the horizon of the wealth of both religious faith and reason that refers to natural evidence. The topic of the mutual faith - reason relationship is reflected in a chronological order that helps to touch the problem from the beginning of the public life of Jesus Christ up to modern times.

LIBRO-CALENDARIO 2019

«A TE CANTIAMO IN ETERNO»

Antiche icone della Madre di Dio a Vladimir e Suzdal'

cm 31x44 • pp. 50
interno e tavole (25) a colori
ed. italiana € 15,00
disponibile in francese

LA NUOVA EUROPA

LA MEMORIA. PERCHÉ?

Perché è importante la memoria
per i paesi ex-sovietici?
Come interagisce con le nuove
strutture democratiche?
Cosa vuol dire
preservare la memoria?
Rivangare il male
serve a un paese?
Come arrivare alla pacificazione?
Come si collegano
memoria e perdono?

numero 1/2018 • pp. 116 • € 7,00

ACQUISTABILI ONLINE: WWW.LANUOVAEUROPA.ORG/SHOP/LIBRI
«La Casa di Matriona» • Tel.: +39-035-294021

Quale ecclesiologia può servire al rinnovamento della Chiesa? Alcune lezioni di ieri per il momento presente

Miguel de Salis*

Introduzione

Assumere il compito di riflettere sul modo in cui l'ecclesiologia possa essere al servizio del rinnovamento mi ha fatto ricordare immediatamente quanto affermava Congar sulla storia del discorso ecclesiologico. Secondo il domenicano francese, l'ecclesiologia era stata elaborata come il tempio di Gerusalemme: con la spada in mano. La comparazione usata da Congar evocava l'epoca in cui gli ebrei avevano dovuto ricostruire il tempio in mezzo alle lotte con i popoli vicini e lo considerava un esempio di quanto avvenuto nella storia dell'ecclesiologia, la quale era stata fatta contro qualcuno o qualcosa o, se vogliamo essere più positivi, sviluppando l'idea che sembrava più utile alle necessità del momento che la Chiesa attraversava. Essa è stata sempre *al servizio* di qualcosa o di qualcuno.

Si può affermare che lo scopo del pensiero teologico sulla Chiesa a volte è stato diretto a una maggiore comprensione del mistero, ha aperto orizzonti e ha dilatato l'anima del credente, mentre in altri momenti il discorso è stato funzionale a una necessità determinata che, spesso, lo ha impoverito. Perciò, l'esperienza del passato non deve portarci alla rassegnazione. Avere un motivo o uno scopo per pensare la fede non significa necessariamente operare una strumentalizzazione in senso negativo.

Infatti, l'ecclesiologia può essere al servizio del rinnovamento della Chiesa, e lo è stata specificamente negli ultimi cent'anni in un modo chiaro. La nostra riflessione sarà dedicata proprio a percorrere il cammino dell'ecclesiologia al servizio del rinno-

* Miguel de Salis è un sacerdote portoghese di ascendenza svizzera, professore straordinario di ecclesiologia ed ecumenismo nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce; è anche vicedirettore del Centro di Formazione Sacerdotale della medesima università, Consultore Teologo della Congregazione delle Cause dei Santi e autore di diversi libri e studi nel proprio ambito di ricerca. E-mail: mdesalis@pusc.it.

vamento della Chiesa nell'ultimo secolo, per imparare le lezioni che possono esserci utili nel momento presente[1].

1. Alcuni insegnamenti sul rinnovamento e sulla riforma della Chiesa prima del Concilio Vaticano II

Riforma e aggiornamento sono stati strettamente collegati per molto tempo e, per questo, occorre indicarli nel titolo di questa prima parte, se vogliamo rispettare quan-

---

[1] Indichiamo alcuni studi utili per approfondire l'argomento che tratteremo senza pretesa di esaustività. Per uno sguardo generale alla teologia e una prima trattazione del tema si può consultare G. ANGELINI – G. COLOMBO – M. VERGOTTINI (dir.), *Storia della Teologia*, vol. IV, Casale Monferrato 2001; Y.-M. CONGAR, *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*, Madrid 1976; J.-L. ILLANES – J. I. SARANYANA, *Historia de la teología*, Madrid 2002[3]; B. MONDIN, *Storia della Teologia*, vol. IV, Bologna 1997; R. FISICHELLA (a cura di), *Storia della Teologia*, vol. III, Bologna 1996; G. TANGORRA, *Riforma (voce)* e *Rinnovamento dell'ecclesiologia (voce)*, in G. CALABRESE – P. GOYRET – O. F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, Roma 2010, 1202-1212; G. B. LADNER, *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, New York-Evanston-London 1967. Il libro più importante sul tema del secolo scorso continua ad essere Y.-M. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950. Dello stesso autore, alcuni anni dopo, si può leggere ID., *Comment l'Église doit se renouveler sans cesse*, in Irénikon 34 (1961) 322-345. Altri studi, di autori ed epoche diverse, alcuni dei quali non sono cattolici, in cui la riforma viene trattata: H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Saggi teologici*, Brescia 1969; H. KÜNG, *La Chiesa*, Brescia 1969; M. CUMINETTI – F. V. JOANNES (edd.), *La fine della Chiesa come società perfetta*, Milano 1968; K. BARTH – H. U. VON BALTHASAR, *Rinnovamento e unità della Chiesa*, Roma 1969; J.-J. VON ALLMEN, *Une réforme dans l'Église. Possibilité-Critères-Acteurs-Étapes*, Gembloux 1971; K. RAHNER, *Trasformazione strutturale della Chiesa come compito e come chance*, Brescia 1973; A. MÜLLER – N. GREINACHER (a cura di), *La riforma della Chiesa*, in Concilium 3 (1972) (tutti i contributi di questo numero sono dedicati al tema della riforma); L. BOFF, *Ecclesiogênese: as comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja*, Petrópolis 1977; V. MESSORI – J. RATZINGER, *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con il cardinale Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo 1985; J. RATZINGER, *Una compagnia sempre in cammino. La Chiesa e il suo ininterrotto rinnovamento*, in Communio 114 (1990) 91-105; T. MAHLMANN, *«Ecclesia semper reformanda»: Eine historische Aufklärung*, in H. DEUSER – G. LINDE – S. RINK (eds.), *Theologie und Kirchenleitung. Festschrift für Peter Steinacker zum 60. Geburtstag*, Marburg 2003, 57-77; G. COTTIER, *Ecclesia semper reformanda*, in G. MAZZOTTA – J. ILUNGA MUYA (a cura di), *Veritas in caritate. Miscellanea di Studi in onore del card. José Saraiva Martins*, Città del Vaticano 2003, 101-108; A. TORRESIN (ed.), *Riforma e santità. Lo stile di una Chiesa in un tempo di trasformazioni*, Milano 2003; G. MICCOLI, *In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Milano 2007; S. XERES, *Una Chiesa da riformare*, Magnano 2009; M. DE SALIS, *Concittadini dei santi e familiari di Dio. Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa*, Roma 2009; J. FAMERÉE, *True or False Reform: What are the Criteria? The Reflections of Y. Congar*, in The Jurist 71 (2011) 7-19; G. LAFONT, *L'Église en travail de réforme. Imaginer l'Église catholique*, t. 2, Paris 2011; A. SCOLA, *Riforma della Chiesa e primato della fede. Per un'ermeneutica del concilio Vaticano II*, Bologna 2013; J. DE J. LEGORRETA, *A reforma da igreja nos documentos das Assembleias Gerais do Episcopado Latino-americano*, in Revista Eclesiástica Brasileira 295 (2014) 653-666; S. DIANICH, *La Chiesa cattolica verso la sua riforma*, Brescia 2014; L. VILLEMIN, *Le retour de la «réforme» dans l'Église catholique?*, in Transversalités 137 (avril-juin 2016) 49-61; SIRT, Ricerche Teologiche 27 (2016) (tutto il primo fascicolo raccoglie studi sulla riforma).

to è accaduto. Nel corso della storia, la questione della riforma della Chiesa e del suo aggiornamento non è stata sempre considerata un tema proibito; basta guardare al passato per constatare che la Chiesa ha già realizzato molte riforme e riconoscere che molti cambiamenti storici hanno avuto un influsso su di essa. Possiamo dire, in senso cattolico, che la Chiesa è sempre in riforma perché cammina nella storia e ciò implica cambiare molte volte per rimanere fedele alla propria identità[2].

Verso la fine del secolo XII Gioacchino da Fiore sognava una nuova epoca in cui la Chiesa sarebbe stata tutta spirituale e rinnovata. Tale idea scaturiva da una comprensione della storia che presentava una scansione trinitaria. Il sogno di una età dello Spirito Santo, con una Chiesa tutta spirituale, che sarebbe subentrata alla Chiesa istituzionale e gerarchica – appartenente all'età del Verbo –, trova la sua radice profonda nel pensiero di questo monaco. Prima e dopo di lui, durante l'epoca medievale, erano frequenti le critiche alla gerarchia; i richiami alla riforma *in capite et in membris* sono contenuti persino nelle satire e in altre manifestazioni artistiche che non risparmiavano il clero – come nella *Divina Commedia* di Dante –.

Il clima di sospetto nei confronti dei movimenti di riforma è un fenomeno più recente; si è manifestato negli ultimi cinque secoli e proviene dalla riforma protestante. Infatti, una delle conseguenze del movimento iniziato da Lutero è stata, da parte cattolica, una certa diffidenza verso i discorsi riformisti, verso le critiche pubbliche all'autorità ecclesiastica o verso gli eventuali riconoscimenti di errori da parte del clero. Inoltre, riflettendo sull'esperienza della riforma protestante emergeva che l'esito finale di tali atteggiamenti sembrava essere assai modesto rispetto all'intenzione di cambiamento dei loro fautori; a questo si aggiungeva il fatto che, nelle circostanze di allora, le iniziative intraprese sembravano mettere in discussione più elementi di quelli che avrebbero voluto correggere. Nell'ambito delle dispute tra cattolici e riformati, e tenendo presente che la Riforma si poteva descrivere ecclesiologicamente come un rinnovamento strutturale e generale della Chiesa che attingeva forza dalla denuncia degli errori e dall' esperienza spirituale del Riformatore concreto che la avviava, è possibile capire le reticenze della teologia cattolica sia verso il discorso riformista che verso le esagerazioni carismatiche. Essa tendeva piuttosto alla stabilità e alla conservazione di almeno una parte dei frutti del Concilio di Trento, dove si era ormai realizzata la riforma di cui la Chiesa aveva bisogno.

Nelle dispute con i teologi riformati, la Chiesa Cattolica sosteneva di essere la vera Chiesa, che non si era allontanata dalla Chiesa delle origini, pur riconoscendo, però, l'esistenza di cambiamenti nella sua vita plurisecolare; uno di essi era proprio la riforma intrapresa per risolvere la crisi del secolo XVI. Per i teologi protestanti, invece, la riforma era un movimento spirituale che mirava a ricostituire la purezza

[2] Cfr. J.-H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, cap. 1, sez. 1, 7 (citato da http://www.newmanreader.org/works/development/; ultimo accesso 19.01.2017).

della Chiesa delle origini, ritenuta da loro ormai perduta a causa degli adattamenti compiuti lungo i secoli. Il termine "riforma", quindi, significava – per loro – il ritorno alla forma originale. Né i cattolici né i protestanti vedevano la riforma come condizione per favorire il dialogo tra la Chiesa e il mondo del Cinquecento. Il modo più tradizionale di leggere il percorso della Chiesa nella storia includeva la crescita, il cambiamento e la riforma in diversi ambiti. La storia serviva ai teologi cattolici per dimostrare la continuità tra la Chiesa degli origini (o la Rivelazione divina) e la Chiesa contemporanea (e l'insegnamento del magistero vivo), attraverso le diverse riforme attuate lungo i secoli. Essa si dedicava a studiare il passato, cercando di individuarvi ciò che ancora sussisteva nella Chiesa.

Il rinnovamento, invece, sembra essere entrato appieno nel discorso ecclesiologico all'inizio del secolo XIX, a causa di diversi fattori. Il primo è che in quell'epoca si cominciò a percepire che una certa stabilità e un certo atteggiamento protettivo da parte della Chiesa nei confronti delle tradizioni recepite non solo non rispondeva alle sfide della scienza, dell'illuminismo e del razionalismo liberale, ma anche si configurava come atteggiamento senza ragione. È possibile che questa chiusura fosse per certi versi non solo frutto della comodità che puntava alla ripetizione, tentazione comune in qualsiasi epoca storica, ma anche l'effetto di una crisi della teologia, incapace di rispondere adeguatamente alle domande dell'uomo liberale ed illuminista. La situazione creatasi con la resistenza alle idee moderne e con il veloce progresso scientifico del Settecento e dell'Ottocento ha facilitato la percezione della distanza tra le sfide del momento e le risposte della Chiesa, nonché una sensazione nuova: di "sfasamento" della Chiesa nei confronti del mondo. Il secondo è che, all'inizio del secolo XIX, con l'influsso dell'idealismo tedesco, si era verificato un rinnovato interesse nella storia vista come via di accesso alla realtà, all'identità e al senso del vissuto personale. Questa rivalutazione della storia era in contrasto con l'atteggiamento illuministico che disprezzava le tradizioni non considerandole fonte di accesso alla verità e guardava al passato come ad un tempo da superare con la ragione adulta e libera[3].

Il risveglio storico ha avuto un'influenza non indifferente sul pensiero cattolico che, infatti, si è rinnovato non utilizzando la storia secondo il metodo apologetico. Se Dio si rivela nella storia e fonda la Chiesa nella storia, l'accesso a Dio e alla Chiesa è reso possibile anche attraverso lo studio di ciò che Dio ha realizzato e realizza tutt'ora nella storia, la quale, dunque, entra nel metodo teologico in modo nuovo. Oltre a questo motivo, per alcuni autori l'uso della storia era l'occasione per entrare in dialogo con la cultura del tempo. Ciò si è visto particolarmente negli autori della Scuola di Tubinga (Drey e Möhler, tra gli altri). La Chiesa ha, quindi, cominciato a vedere se stessa come organismo vivo che trasmette la Rivelazione divina lungo la storia e che si

[3] Esistono diverse opere consultabili riguardo il periodo in esame; per un approfondimento degli influssi dell'idealismo tedesco nella scienza storica e, in concreto, sulla tradizione, cfr. E. FUETER, *Storia della Storiografia moderna*, ed. riv. e corr., Milano-Napoli 1970, 551-556.

sviluppa secondo la vita che ha al suo interno e la missione affidatale. Non si trattava solo di una semplice constatazione di un suo stato primitivo, ma era un'apertura ad una migliore autocoscienza e a ciò che essa era chiamata a fare allora e nel futuro.

Essa scopriva che poteva intercettare le domande dell'uomo romantico a partire dalla storia della salvezza. Infatti, quest'ultima offriva una via di accesso al mistero di Dio e del suo piano di salvezza per l'uomo, non si trattava soltanto di un racconto di ciò che era accaduto o di una dimostrazione della sostanziale identità tra la Chiesa primitiva e la Chiesa attuale. Il "rinnovamento" significava un cambiamento nella metodologia teologica, ora più attenta al vissuto storico e spirituale della Chiesa, per aiutare il cristiano a conoscere meglio il mistero vivo e quindi aiutarlo ad essere in grado di rispondere alle esigenze dell'uomo moderno. Si può quindi concludere che la comparsa del rinnovamento nel discorso ecclesiologico si può situare attorno all'epoca romantica e, ancor più, verso la fine del secolo XIX.

In quel periodo, nacquero vari movimenti di rinnovamento e nuove proposte. A metà del secolo XIX Antonio Rosmini pubblicava il suo libro sulle *Cinque piaghe della Chiesa*, in cui sosteneva una serie di misure concrete, come l'uso del vernacolo nella liturgia, l'elezione dei vescovi da parte del popolo ed una più accurata formazione del clero[4]. Otre a queste proposte riformiste, il suo approccio teologico partiva da una prospettiva molto spirituale e con una attenzione mirata a come trasmettere la fede, specialmente alle generazioni più giovani. A Tubinga, Möhler aveva rinnovato gli studi teologici, suggerendo di rivolgere una maggiore attenzione alla storia e alle fonti patristiche; in Italia il rinnovamento della teologia si realizzava attraverso la Scuola Romana che aveva aderito a molte idee di Tubinga; in Francia nacque il rinnovamento liturgico. In Inghilterra, nel 1845, Newman pubblicava il suo *Saggio sullo sviluppo del dogma*, una riflessione importante per poter cogliere la crescita della Chiesa nella storia, la storicità della trasmissione della Rivelazione e i fattori utili per poter valutare se un cambiamento sia uno sviluppo o una corruzione del Vangelo. L'elenco degli esempi qui citati sembra essere ricco di promesse, ma, nella vita della Chiesa, non sempre da tutte queste iniziative sono stati tratti frutti durevoli: alcune proposte sono state silenziate poco dopo la nascita, altre hanno dovuto crescere nel tempo prima di poter offrire una base su cui fondare iniziative più concrete, altre ancora hanno dovuto aspettare un ambiente più favorevole. Si può dire che il secolo XIX ha visto nascere alcune proposte di rinnovamento e di riforma, come era capitato in altri momenti della storia della Chiesa, ma non ha assistito – tranne in Newman – ad un vero e proprio pensiero sulla riforma della Chiesa[5].

---

4 Cfr. A. Rosmini, *Delle Cinque piaghe della Santa Chiesa*, Brescia 1966.

5 Per un primo approccio all'epoca si può consultare C. Pioppi, *Scuola di Tubinga (voce)*, in G. Calabrese – P. Goyret – O. Piazza (edd.), *Dizionario di Ecclesiologia*, Roma 2010, 1295-1298; Id., *Scuola Romana*, in *ibid*., 1298-1301.

Verso la fine del secolo XIX, la Chiesa si trovava in una situazione di contrapposizione con gli Stati liberali, in un clima di anticlericalismo e di irreligiosità crescente della società civile, ma viveva anche gli inizi di un vero e proprio rinnovamento teologico, cominciato nel pontificato di Leone XIII con la riforma degli studi filosofici e teologici, la rinascita dello studio di san Tommaso e l'apertura degli Archivi Vaticani. Negli anni successivi, già nel pontificato di Pio X, veniva attuata una riforma sulla formazione del clero, veniva dato un impulso alla catechesi, veniva promossa una riforma liturgica e della Curia Romana. Allo stesso tempo, la crisi modernista segnava un passo falso, con i conseguenti ripensamenti, scoraggiamenti e cautele, necessariamente dolorose. Secondo diversi autori, il modernismo era l'effetto di un genuino desiderio di rinnovamento e di dialogo con il pensiero moderno che finì in compromessi impossibili da mantenere.

Il primo codice di diritto canonico compare alla fine della prima guerra mondiale, sotto l'impulso di san Pio X e di Benedetto XV. La fonte di ispirazione della riforma delle leggi ecclesiastiche era la codificazione civile napoleonica di cent'anni prima; tuttavia, la Chiesa, in confronto alquanto dialettico con il mondo liberale, non ha avuto alcuna esitazione nel prendere a modello questo strumento legale liberale per la riforma del diritto canonico. Ciò rispondeva, tra altre ragioni, all'idea di Chiesa e al discorso ecclesiologico di allora incentrato sulla *societas perfecta et inaequalis*, che aveva somiglianze con l'idea liberale di società. Gli esempi qui indicati servono soprattutto ad usare una certa cautela nel valutare l'atteggiamento della gerarchia nei riguardi del rinnovamento, delle riforme concrete e degli strumenti presi in prestito dal mondo economico, politico o culturale di quel tempo. Essi non possono essere negati ma il loro successo era determinato dall'idea di Chiesa allora attuale e da altre condizioni circostanziali.

Nel periodo tra le due Guerre mondiali, la Chiesa, rafforzata dal paradigma ecclesiologico del "Corpo mistico di Cristo", riconosceva se stessa come una congregazione o unione di uomini in Cristo. Questo nuovo paradigma rappresentava un passo in avanti nella autocomprensione della Chiesa, se lo confrontiamo con l'idea precedente di società perfetta. Tuttavia, visto che il rapporto di Cristo con la Chiesa rimaneva sostanzialmente invariabile nei suoi diversi stadi (in terra e nella patria futura), l'idea biblica del corpo mistico di Cristo non aiutava a percepire il senso della distinzione tra la Chiesa pellegrina e quella *in patria*. Il mistero ecclesiale era visto come una unità di vita in Cristo e con Cristo, sempre la stessa nelle diverse epoche della storia. Ciò comportava una certa difficoltà nel capire una riforma che non riguardava l'ambito della vita personale del cristiano. Infatti, nella prima metà del secolo XX non c'era una idea di riforma nell'ecclesiologia cattolica; quando si parlava di riforma si intendeva soltanto fare riferimento alla dimensione personale. Tuttavia, in quel periodo emergeva un'idea dinamica di Chiesa, con una percezione crescente del suo vissuto

nella storia orientato verso la pienezza finale. Il "rinnovamento" si avviava allora in questa direzione[6].

Viene anche compreso che alcuni mutamenti che la Chiesa subisce lungo la storia rispettano la sua natura e la sua identità. Tali cambiamenti erano piuttosto degli adeguamenti tesi a facilitare la missione evangelizzatrice e l'elevazione delle società in cui la Chiesa era inserita[7]. Ne deriva che il discorso di allora permetteva di descrivere il "cambiamento" o l'"evoluzione" nella Chiesa come qualcosa che dipendeva dalla sua dinamica interiore: come espansione missionaria o come crescita significativa del corpo mistico. Un movimento che va dall'interno verso l'esterno, dalla Chiesa verso il mondo degli uomini. Il padre Juan González Arintero, OP († 1928), considerato uno dei precursori del Vaticano II, riteneva che la riforma e il rinnovamento della Chiesa fossero una realtà richiesta dalla vita divina che la abita, vale a dire, una richiesta che proveniva dalla santità della Chiesa. Riforma e rinnovamento non erano visti come semplice cambiamento per uniformarsi alla dinamicità della vita moderna, bensì come vera e propria crescita determinata dalla tensione che la Chiesa sperimentava, una tensione che la portava verso una maggiore santità[8].

Uno degli ambiti in cui il discorso teologico si apriva ai cambiamenti era quello della missione. I teologi si rendevano conto dei mutamenti nel mondo e si auspicavano che venissero trovati modi di agire più consoni alla nuova realtà in cui la Chiesa si trovava. Si parlava di cambiamento nel modo di illuminare il mondo con la luce di Cristo, di cambiamento nei metodi di evangelizzazione, criticando addirittura le "istituzioni cristiane" precedenti[9]. In questo ambito si inseriva la spinta ai laici affinché essi potessero influire sulla società per riportarla dentro la Chiesa. Questo approccio al rinnovamento non era la riforma interna, *in capite et in membris*, auspicata da un Newman o da un Rosmini nel secolo XIX; era piuttosto un movimento che cercava nuovi modi di evangelizzare, fondandosi sulla visione di un mondo che deve tornare alla Chiesa.

---

6 In questo campo si possono situare Vonier, Mersch e, in un certo senso, Journet; cfr. S. JÁKI, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Roma 1957, 231. A causa del rinnovamento liturgico e spirituale, attorno agli anni '50 del secolo scorso, si arriverà a percepire che la Chiesa *deve* essere più unita a Dio, e il riflesso esistenziale di questa necessità avrebbe dovuto portare alla conversione personale dei suoi membri.

7 Questo è il modo in cui il magistero pontificio guardava alla questione fino al pontificato di Pio XII; cfr. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, 2 voll., Madrid 1987, 575-580.

8 Cfr. A. ALONSO LOBO, *Presentación*, in J. GONZÁLEZ ARINTERO, *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, vol. 1, Madrid 1974, xxx (ed. originale 1911).

9 Cfr. J. FRISQUE, *L'ecclesiologia nel XX secolo*, in R. VANDER GUCHT – H. VORGLIMLER, *Bilancio della teologia del XX secolo*, Roma 1972, 233; A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, Madrid 1987, 598-600. Con il termine "istituzioni cristiane" s'intende un metodo di evangelizzazione che si serve della creazione di istituzioni cristiane nel mondo civile: l'impero cristiano è uno degli esempi di questo tipo di impostazione.

Verso la fine degli anni '40, si cominciava a parlare di una riforma all'interno della Chiesa, delle sue istituzioni e dello "stato delle cose" in cui la Chiesa viveva da molto tempo. Alcuni autori pensavano che occorreva "abbattere i bastioni" che separavano la Chiesa dal mondo. L'espressione ha dato il titolo ad uno dei libri di von Balthasar ma, più in generale, essa era espressione della volontà di cambiare la mentalità difensiva, gli usi, le consuetudini e gli atteggiamenti che allora caratterizzavano la Chiesa di rito latino. La riforma dello stato di cose in cui la Chiesa viveva cominciava ad essere considerata condizione necessaria affinché la Chiesa si avvicinasse di più all'uomo ed al mondo moderno[10].

Al contrario di quanto era accaduto nel periodo tra le due guerre mondiali, l'intenzione che il movimento riformistico perseguiva era l'efficacia pastorale e solo indirettamente essa si ispirava alla santità della Chiesa[11]. Le azioni di riforma non traevano la loro origine dalla crescita della Chiesa, come si pensava prima, poiché a volte esse erano tese a correggere ed evitare i peccati o erano uno strumento di purificazione. Questo cambiamento era legato alla percezione dello scandalo causato dalla vita di alcuni membri della Chiesa. Poiché la Chiesa viveva ormai in una società scristianizzata, il migliore modo di darle credibilità era la testimonianza dei cristiani, vale a dire, la loro santità. Il peccato, inoltre, provocava un danno maggiore, poiché la società, non essendo più cristiana, non offriva appigli o risorse per poter resistere al peccato e favorire un avvicinamento degli uomini a Cristo. Questo rendeva importante la testimonianza dei cristiani per la missione, e le loro mancanze erano viste come un problema da risolvere con azioni riformatrici. Per Rahner, ad esempio, la necessità di riforma era legata al riconoscimento del peccato nella Chiesa, e questo era il motivo per cui essa aveva bisogno di essere riformata[12].

Uno dei frutti del rinnovamento biblico e patristico in ecclesiologia è stato la percezione della dimensione storica della Chiesa, la consolidazione dell'idea di Popolo di Dio pellegrino sulla terra, lo sviluppo dell'idea della Chiesa come sacramento della Salvezza, e la distinzione tra Chiesa e Regno di Dio. Tutto ciò è stato di aiuto per percepire l'"imperfezione" della Chiesa *in via*, per capire che essa cambiava al proprio interno, che i cambiamenti potevano favorire – o meno – la sua azione nel mondo ed, infine, per ammettere la necessità di riformarsi[13]. Il rinnovamento teologico stava

---

10 Cfr. Y.-M. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950, 22ss., fra altri studi; J. Frisque, *L'ecclesiologia nel XX secolo*, cit., 233.

11 Cfr. Y.-M. Congar, *Vraie et fausse réforme*, cit., 45s.; J. Frisque, *L'ecclesiologia nel XX secolo*, cit., 225; R. Lennan, *The Ecclesiology of Karl Rahner*, Oxford 1995, 259s.

12 Cfr. K. Rahner, *Il peccato nella Chiesa*, in A. Baraúna (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, 423s. Negli anni che precedono il concilio si trova pure una visione della riforma collegata simultaneamente alla sua situazione storica, alla spinta dello Spirito e alla realtà del peccato, cfr. H. Küng, *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit*, mit einem Geleitwort von Kardinal Franz König, Wien-Freiburg im Breisgau 1960², 24 e 51s.

13 Cfr. G. Ziviani – V. Maraldi, *Ecclesiologia*, in G. Canobbio – P. Coda (edd.), *La teologia del XX*

portando a un modo diverso di "dire" la Chiesa; si aprivano nuove possibilità per un discorso sul rinnovamento e la riforma che non doveva essere necessariamente collegato al tema del peccato o della missione.

Nell'anno 1950 appariva un'opera che sembra essere la prima riflessione cattolica contemporanea sulla riforma: il libro di Y.-M. Congar *Vere e false riforme nella Chiesa*. Attraverso la distinzione tra struttura e vita nella Chiesa, il domenicano francese ha cercato di proporre e delimitare il luogo in cui il discorso sulla riforma nella Chiesa si poteva sviluppare, nonché le condizioni in cui essa si sarebbe potuta mettere in atto. La riforma pensata da Congar si trovava all'interno di ciò che lui considerava la vita della Chiesa, non nella sua struttura[14].

Per Congar, questa riforma, tra gli altri, doveva seguire contemporaneamente i due criteri a cui abbiamo già accennato: essa doveva nascere dal desiderio di una maggiore santità della Chiesa (come in Arintero) e dal desiderio di un maggiore adeguamento all'uomo moderno (sostenuto da Rahner o da von Balthasar), senza limitarsi esclusivamente ad uno di essi[15].

Tutte queste idee nascevano dalla necessità di rispondere alla stessa istanza: fare una riforma per migliorare l'impegno e la presenza della Chiesa nel mondo. Non era una riforma promossa per aver presso atto di una mancanza di santità nella Chiesa, almeno per molti autori, né per cercare direttamente tale santità. Per molti teologi sostenitori della riforma, la santità della Chiesa non era un argomento centrale del discorso. La riforma si situava nell'ambito della realizzazione della missione ecclesiale e del suo rapporto con il mondo. Il punto di riferimento era l'adeguamento missionario, cioè, l'uomo al quale la Chiesa rivolgeva la sua azione santificatrice.

Tenendo conto della situazione della Chiesa nella società già allora scristianizzata, vari autori pensavano che sarebbe stato controproducente denunciare le fragilità della Chiesa, fare osservazioni critiche in pubblico o parlare di una sua riforma[16]. Alcuni accettavano l'idea di una riforma più attenta alla santità personale e collettiva ma ammettevano nel contempo la necessità di riforme istituzionali a vari livelli, ancora

---

secolo. Un bilancio, vol. 2, Roma 2003, 305; L. DE VILLEMIN, *D'une Église centralisée à une Église communion*, in F. BOUSQUET (dir.), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Paris 2003, 180.

14 Cfr. Y.-M. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950, specialmente la seconda parte del libro. Conviene tener conto del fatto che si tratta di uno dei primi studi monografici sulla riforma della Chiesa; perciò il domenicano francese ha dovuto fare molte precisazioni. Anni più tardi, alla fine del Concilio Vaticano II, Congar tratta della riforma della Chiesa in modo più disinvolto cfr. Y.-M. CONGAR, *L'Église est sainte*, in Angelicum 42 (1965) 283ss.

15 Cfr. Y.-M. CONGAR, *Vraie et fausse réforme*, cit., 252.

16 Come si può constatare in *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* Congar ammetteva a certe condizioni la critica alle situazioni negative che si verificavano nella Chiesa. Pur manifestando un accordo sostanziale con Congar sull'argomento, de Lubac preferiva che non ci fossero critiche e richiami sulla necessità di riforma e, nel caso in cui ciò avvenisse, che essi non fossero fatti come se partissero «dall'esterno della Chiesa»; cfr. H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Paris 1953^2, 245-251.

da precisare[17]. Congar segnalava anche un problema nella vita della Chiesa che aveva bisogno di essere riformato: quello dei suoi ritardi e colpe storiche.

2. L'ecclesiologia al servizio del rinnovamento della Chiesa nel Vaticano II

In che modo il Concilio Vaticano II ha affrontato il tema che stiamo trattando? Sin dall'inizio l'assise, con il suo carattere pastorale, è presentata come strumento di rinnovamento interiore della Chiesa. L'intenzione del Concilio non era discutere su questioni concrete, bensì affermare la continuità del magistero ecclesiastico, presentandolo in modo appropriato alle esigenze dell'epoca e dell'uomo contemporanei. Il Concilio doveva annunciare con un linguaggio nuovo – corrispondente al tempo presente – la Rivelazione salvifica. Il rinnovamento si è espresso nell'*aggiornamento*. Si può dire che nell'idea di rinnovamento si trovano aspetti variegati: l'*aggiornamento*, la conversione interiore, la riforma, la purificazione, il rinnovamento esteriore, ecc.

Uno degli aspetti particolarmente attinente al tema in esame è la rinnovata comprensione della Chiesa vista come nuovo Popolo di Dio, idea fondamentale e strutturante della Costituzione dogmatica *Lumen gentium*. La Chiesa era sia incentrata in Dio uno e trino che all'interno della storia della Salvezza; in cammino verso la consumazione che la attende alla fine dei tempi, in mezzo alle sofferenze e agli ostacoli presenti sulla terra, ma consolata dai doni divini. A questa immagine è stato attribuito tutto il secondo capitolo del documento dedicato alla Chiesa. Se teniamo presente che i primi due capitoli dello schema *De Ecclesia* erano visti dai Padri conciliari come un'unità testuale poi divisa a causa dell'eccessiva lunghezza del testo, emerge con più chiarezza la visione trinitaria e storico-salvifica del mistero ecclesiale, presente addirittura in ogni capitolo della Costituzione. Questa idea centrale della Chiesa, presente ai nn. 8 e 9 del testo, ci porta naturalmente alla considerazione del rinnovamento, della riforma, della purificazione e della ripresa, tipici dell'idea di Chiesa come "soggetto storico".

Se guardiamo ai documenti approvati dall'assise, possiamo notare che la parola "riforma" compare poche volte in riferimento alla Chiesa. Invece, essa è più frequente entro l'ambito della vita economica e sociale (GS n. 63), della "riforma agraria"

---

17 Cfr. F. Holböck, *Il mistero della Chiesa dal punto di vista dogmatico*, in F. Holböck – T. Sartory (dir.), *Il mistero della Chiesa*, vol. 1, Roma 1966, 416; Y.-M. Congar, *L'Église est sainte*, in Angelicum 42 (1965) 284s.; «since its sinfulness distorted the presence of Christ in the world, the Church could at times make it more difficult for people to discover Christ», R. Lennan, *The Ecclesiology of Karl Rahner*, Oxford 1995, 31.

(GS n. 71) e della "riforma liturgica" (SC n. 1). Il termine "rinnovamento", invece, applicato alla Chiesa, compare frequentemente. Ad esempio, nel n. 4 di LG si afferma che lo Spirito Santo incessantemente ringiovanisce e rinnova la Chiesa, conducendola all'unione con il Suo Sposo; qui si scorgono alcune riflessioni presenti nelle opere di Arintero. L'affinità e la distinzione tra riforma e rinnovamento sembra una lezione importante che possiamo trarre dai testi conciliari.

Il Concilio ha dato un prezioso contributo nel spiegare che era possibile parlare di riforma della Chiesa senza mettere in discussione la sua fedeltà a Cristo e senza compromettere la fedeltà dell'amore di Dio per gli uomini, resa palese nel mistero ecclesiale (cfr. Cost. dogm. *Lumen Gentium*, nn. 8, 9 e 48). Il primo apporto che vogliamo evidenziare è l'aver affermato che la Chiesa è santa e, allo stesso tempo, che la santità della Chiesa *in via* è imperfetta (LG, n. 48)[18]. L'imperfezione a cui il testo si riferiva si sviluppava all'interno della considerazione della presenza del Signore glorificato nella sua Chiesa; è tale presenza che suscita in essa la tensione verso la perfezione escatologica che arriverà alla fine dei tempi e che è già in qualche modo presente in essa. Poiché in Cristo glorificato la pienezza dei tempi è già realizzata, la sua presenza nella Chiesa, insieme allo Spirito Santo, opera un nuovo modo di guardare ai cambiamenti e alle dinamiche della Chiesa sulla terra. Fino ad allora si guardava ai cambiamenti – all'interno dei quali si può includere l'idea di riforma – come risultato dell'impulso interiore, missionario, che portava alla crescita della Chiesa a partire dai doni e dalle grazie ricevuti dalle due Persone divine inviate. Tali doni e grazie sono perfetti e completi, poiché in essi si trova tutto ciò di cui la Chiesa ha bisogno per poter svolgere la sua missione. Quindi, qualsiasi spostamento, riforma o rinnovamento riguardava lo sviluppo di tali doni o il dispiegarsi del loro impiego in una logica di crescita o di evoluzione. Il cambio di prospettiva, invece, porta a percepire che ogni cambiamento nella Chiesa riceve il suo impulso – per così dire – dalla pienezza che è già anticipata in essa a causa della presenza di Cristo. Tale futuro anticipato esercita un influsso sulla Chiesa attuale, pellegrina sulla terra[19].

Secondo Philips, il Concilio non vedeva l'imperfezione della santità della Chiesa come un abito esteriore che alla fine sarà tolto. Anche nei suoi sacramenti e nelle sue istituzioni la Chiesa porta l'immagine di questo mondo che passa. L'imperfezione della santità della Chiesa in quanto comunità, vista alla luce della tensione escatologica, apriva i diversi ambiti della vita della Chiesa ad uno sguardo più storico-salvifico, alla purificazione, alla riforma e al rinnovamento[20].

Uno dei testi più noti sulla riforma e il rinnovamento si trova al n. 8 della Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, che riportiamo in latino: «Dum vero Christus,

---

18 Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. Dogm. *Lumen Gentium (21-XI-1964)*, n. 48, in EV 1/417.

19 Cfr. J. Ratzinger, *La Comunione nella Chiesa*, Cinisello Balsamo 2004, 158-159.

20 Cfr. G. Philips, *L'Église et son mystère au IIe Concile du Vatican*, vol. 2, Paris 1968, 167-168.

"sanctus, innocens, impollutus" (Hebr. 7, 26), peccatum non novit (cfr. 2 Cor. 5, 21), sed sola delicta populi repropitiare venit (cfr. Hebr. 2, 17), Ecclesia in proprio sinu peccatores complectens, sancta simul et semper purificanda, pœnitentiam et renovationem continuo prosequitur»[21]. È abbastanza comune fare riferimento a questo testo per affermare che il Concilio ha sostenuto la necessità di una riforma continua della Chiesa. Tuttavia, come si può osservare, nel testo latino non compare il termine "riforma". Quindi, dobbiamo indagare se esiste una relazione di equivalenza tra i termini "rinnovamento", "purificazione" e "riforma". La loro prossimità è nota, come si può apprezzare nella teologia degli anni precedenti l'assise, ma il Concilio non ha usato il termine "riforma", per cui sembra legittimo mantenere una certa distinzione tra questi termini. Un'indagine sui motivi dell'assenza del termine nel testo può addirittura aiutare a capire fino a quale punto l'interpretazione del testo nel senso di una riforma continua della Chiesa rispetti la *mens* del Concilio.

Si può dire che il Concilio, invece di associare direttamente la presenza dei peccatori nella Chiesa alla necessità di una "riforma continuata", ha preferito unire la prima con la necessità incessante di "purificazione" tramite la penitenza e il rinnovamento. Tuttavia, con Rahner ed altri autori, è necessario aggiungere che il testo parla di rinnovamento e purificazione *della* Chiesa e non delle persone individuali. Perciò, sembra che il testo, oltre alla purificazione dei singoli cristiani, si riferisca anche alla purificazione della Chiesa, intendendo il mistero ecclesiale come unione di struttura e vita[22].

La nota frase di LG n. 8 nasceva da una richiesta dell'episcopato olandese che, per ragioni ecumeniche, desiderava una chiara affermazione del peccato "della Chiesa". Nella *Relatio* la Commissione spiegava perché aveva deciso di redigere il testo citato sopra. Essa riteneva importante mostrare la differenza tra Cristo e la Chiesa per quanto riguarda il peccato; considerava che tale distinzione, non chiara nella redazione precedente, si rendeva più evidente nella formulazione sottoposta a discussione e poi alla fine approvata. La formulazione "santa e bisognosa di purificazione" per riferirsi alla Chiesa era stata richiesta da diversi Padri conciliari, ispirati dal discorso di Paolo VI alla Curia Romana di 22 settembre 1963. In tale discorso il Pontefice aveva fatto riferimento alla «perenne riforma, di cui la Chiesa stessa, in quanto istituzione umana e terrena, ha perpetuo bisogno»[23]. La Commissione, inoltre, considerava il termine

---

21 Cost. dogm. *Lumen Gentium*, n. 8, in EV 1/306. Esistono altri testi con lo stesso senso: si veda anche Decr. *Unitatis Redintegratio*, n. 4, in EV 1/512; cfr. V. Bosch, *El valor programático de la santidad. Una clave hermenéutica del Concilio Vaticano II a 40 años de distancia*, in Annales Theologici 19 (2005) 202s.

22 Cfr. anche LG, n. 8a e n. 11.

23 Paolo VI, *Discorso alla Curia Romana (21 settembre 1963)*, in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. 1, Città del Vaticano 1963, 147; F. Gil Hellín (ed.), *Concilii Vaticano II Synopsis. Constitutio Dogmatica Lumen Gentium*, Città del Vaticano 1995, 1608-1609; negli atti conciliari viene indicata la data del 22 settembre.

"purificazione" molto più adatto poiché nel Messale Romano veniva applicato alla Chiesa diverse volte[24].

La soluzione trovata, vale a dire, *ecclesia sancta simul et semper purificanda* è stata promossa dall'episcopato tedesco e scandinavo ma, a mio avviso, dovrebbe essere letta alla luce della spiegazione offerta dalla *Relatio*, già indicata precedentemente. Essa unisce l'espressione *sancta simul et semper purificanda* al discorso papale in cui si fa riferimento alla riforma. Vale la pena guardare in dettaglio il testo del Romano Pontefice: «si potrà intanto oggi osservare che il proposito di ammodernamento nelle strutture giuridiche e di approfondimento nella coscienza spirituale non solo non trova resistenza per quanto riguarda il centro della Chiesa, la Curia Romana, ma trova la Curia stessa all'avanguardia di quella perenne riforma, di cui la Chiesa stessa, in quanto istituzione umana e terrena, ha perpetuo bisogno»[25].

Il termine "riforma", come si può osservare, compare legato alla dimensione umana ed istituzionale della Chiesa, e non denota il riconoscimento di una "peccaminosità" della Chiesa. Quindi, è legittimo pensare che il termine "riforma", anche se non contenuto nel testo finale di LG n. 8, era presente nella mente dei Padri e nella spiegazione ufficiale del Relatore, presentata al momento della votazione. Ciò permette di usarlo per parlare della riforma della Chiesa secondo il Concilio. Tuttavia, non consta che ci fosse un rapporto tra la riforma e il peccato; non si trova alcun riferimento ad esso nel discorso di Paolo VI, su cui si sono basati i Padri conciliari per la loro petizione e per la risposta della *Relatio*. Se teniamo conto del contesto di allora in cui molti teologi pensavano di non poter parlare di riforma in senso pieno senza riconoscere che la Chiesa è "peccatrice" o è una Chiesa "di peccatori", è possibile pensare che questa sia la ragione per cui il termine "riforma" non sia presente nel testo finale approvato[26].

Il rinnovamento e la purificazione della Chiesa ricompaiono quando il Concilio tratta del movimento ecumenico. Il Decreto *Unitatis Redintegratio*, nel suo n. 4, si riferisce all'esercizio di una verifica della propria fedeltà alla volontà divina sulla Chiesa. A tale azione di esame di coscienza tutti i cristiani si devono sottomettere, intraprendendo – all'occorrenza – l'azione di "rinnovamento e di riforma". In questo caso l'uso dei due termini si applica a tutti i cristiani, per cui la riforma e il rinnovamento vengono applicati a tutte le chiese e comunità cristiane. Successivamente, nello stesso n. 4, il testo si rivolge ai cattolici, evocando ciò che occorre mettere in atto nella Chiesa per facilitare l'unione di tutti i cristiani: «i fedeli cattolici nell'azione ecume-

---

24 Per le fonti in cui si possono trovare le diverse ragioni qui esposte, cfr. F. Gil Hellín (ed.), *Concilii Vaticano II Synopsis. Constitutio Dogmatica Lumen Gentium*, Città del Vaticano 1995, 66-67.

25 Paolo VI, *Discorso alla Curia Romana (21 settembre 1963)*, cit., 147.

26 Quanto appena detto si desume dal commento di G. Philips al n. 8 della Costituzione; cfr. *L'Èglise et son mystère au IIe Concile du Vatican*, vol. 1, Paris 1966, 124-125.

nica si mostreranno senza esitazione pieni di sollecitudine per i loro fratelli separati, pregando per loro, parlando con loro delle cose della Chiesa, facendo i primi passi verso di loro. E innanzi tutto devono essi stessi con sincerità e diligenza considerare ciò che deve essere rinnovato e realizzato nella stessa famiglia cattolica, affinché la sua vita renda una testimonianza più fedele e più chiara della dottrina e delle istituzioni tramandate da Cristo per mezzo degli apostoli.

«Infatti, benché la Chiesa cattolica sia stata arricchita di tutta la verità rivelata da Dio e di tutti i mezzi della grazia, tuttavia i suoi membri non se ne servono per vivere con tutto il dovuto fervore. Ne risulta che il volto della Chiesa rifulge meno davanti ai fratelli da noi separati e al mondo intero, e la crescita del regno di Dio ne è ritardata. Perciò tutti i cattolici devono tendere alla perfezione cristiana (Gc 1,4; Rm 12,1-2) e sforzarsi, ognuno secondo la sua condizione, perché la Chiesa, portando nel suo corpo l'umiltà e la mortificazione di Gesù (2 Cor 4,10; Fil 2,5-8), vada di giorno in giorno purificandosi e rinnovandosi, fino a che Cristo se la faccia comparire innanzi risplendente di gloria, senza macchia né ruga (Ef 5,27)»[27].

In questo caso il testo non fa riferimento soltanto al rinnovamento e alla purificazione *della* Chiesa, ma anche ai suoi membri che sono agenti della purificazione e del rinnovamento. Tra la persona e la Chiesa esiste un rapporto intimo che può avere un risvolto sia negativo che positivo: la vita santa dei cristiani ha un ruolo fondamentale per la purificazione e il rinnovamento di tutta la Chiesa; il peccato, anche se non può mai annullare il mistero ecclesiale, influisce sull'immagine della Chiesa, sulla sua missione unificatrice degli uomini con Dio e tra loro, ritarda la missione e ha un effetto reale sulla vita della Chiesa sulla terra[28].

Il testo del Decreto conciliare suggerisce che rinnovamento e santità vengano messi in un rapporto vicendevole, che va letto alla luce della relazione di ogni cristiano con la Chiesa. Anche nel caso delle conseguenze del peccato nella vita della Chiesa, il rinnovamento richiesto nasce dalla santità. Questo evoca la quarta condizione di una vera riforma nella Chiesa che si può trovare nel noto libro di Congar *Vere e false riforme nella Chiesa*: un rinnovamento vero si verifica attraverso un ritorno al principio della tradizione – questo è, infatti, un modo di intendere la purificazione – e non attraverso l'inserimento di una novità per "adattamento meccanico".

Bisogna riconoscere che il termine "riforma" non compare nel testo citato, tuttavia, le misure concrete auspicate dal Decreto vengono presentate all'interno di un contesto di rinnovamento spirituale che ha riflessi concreti nell'ambito personale e istituzionale.

---

27 Concilio Vaticano II, Decr. *Unitatis Redintegratio (21-XI-1964)*, n. 4, in EV 1/512-513; si veda anche LG, n. 8 e V. Bosch, *El valor programático de la santidad*, cit., 202-203.

28 In un altro momento del documento conciliare è evidente che i Padri non hanno voluto paragonare l'infedeltà di Israele, così come viene denunciata dal profeta Osea o da Ezechiele, con le mancanze nella vita della Chiesa, cfr. P. O'Callaghan, *The Holiness of the Church in Lumen Gentium*, in The Thomist 52 (1988) 698-699.

Il Vaticano II ritiene che il rinnovamento della Chiesa sia anche una realtà strettamente connessa con il carattere storico della sua vita nell'attuale momento dell'economia della salvezza e con l'influsso dello Spirito Santo. Il percorso di rinnovamento, inoltre, ha un aspetto paradossale poiché è segnato dalla Croce; può essere un processo sofferto, doloroso, ma è sempre ispirato dall'alto e ha un lieto fine[29]. Dalla dimensione storica proviene la possibilità di purificazione della Chiesa e non soltanto di una riforma o di una purificazione dei suoi membri (cfr. LG nn. 8 e 48). Il rinnovamento coinvolge le modalità di evangelizzazione e una serie di aspetti più o meno istituzionali in cui la volontà salvifica di Dio e la risposta dell'uomo si incontrano.

Il termine "riforma" compare anche in modo esplicito nei testi del Concilio in un contesto molto vicino al rinnovamento: «siccome ogni rinnovamento della Chiesa (Conc. Lat. V, Sess. XII, Cost. *Constituti*: MANSI 32,988BC) consiste essenzialmente in una fedeltà più grande alla sua vocazione, esso è senza dubbio la ragione del movimento verso l'unità. La Chiesa peregrinante è chiamata da Cristo a questa continua riforma di cui, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno. Se dunque alcune cose, sia nei costumi che nella disciplina ecclesiastica ed anche nel modo di enunziare la dottrina – che bisogna distinguere con cura dal deposito vero e proprio della fede – sono state osservate meno accuratamente, a seguito delle circostanze, siano opportunamente rimesse nel giusto e debito ordine»[30].

Come nel testo di LG n. 9 che abbiamo appena riportato in nota, il rinnovamento qui indicato è inteso come fedeltà della Chiesa a Dio e, perciò, come un'azione che porta la Chiesa a somigliare di più al progetto di Dio. La riforma, invece, è situata nell'ambito della Chiesa pellegrina e, più precisamente, in tutto ciò che riguarda la sua dimensione istituzionale. In quanto istituzione umana, la Chiesa ha bisogno di riforme durante tutto il suo percorso terreno, fino alla consumazione finale. È interessante considerare che, ancora una volta, la riforma non viene associata prevalentemente al peccato né alla santità. Essa viene associata piuttosto ad una mancanza di adattamento o ad una trascuratezza nelle consuetudini, nei modi di trasmettere la fede o nella morale (*minus accurate servata fuerint*, secondo il testo latino). Per il Concilio sembra che la riforma sia una caratteristica della Chiesa *pellegrinante*, sempre presente e legata alla sua dimensione istituzionale.

Inoltre, la riforma è intesa dal Concilio come condizione che favorirà il rinnovamento interiore e spirituale, la santità interiore della Chiesa e la sua unione con

---

29 «Ad universas regiones extenenda, in historiam hominum intrat, dum tamen simul tempora et fines populorum transcendit. Per tentationes vero et tribulationes procedens Ecclesia virtute gratiae Dei sibi a Domino promissae confortatur, ut in infirmitate carnis a perfecta fidelitate non deficiat, sed Domini sui digna sponsa remaneat, et sub actiones Spiritus Sancti, seipsam renovare non desinat, donec per crucem perveniat ad lucem, quae nescit occasum», CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium (21-XI-1964)*, n. 9, in EV 1/310.

30 CONCILIO VATICANO II, Decr. *Unitatis Redintegratio (21-XI-1964)*, n. 6, in EV 1/520.

Cristo. Una volta raggiunta tale crescita interiore, la riforma è anche vista come condizione fondamentale perché la Chiesa possa svolgere la sua missione (Gv 17,19)[31]. Questo significa che la riforma ha come fine la santità e, soltanto tramite essa, la fecondità missionaria[32].

Quindi, secondo il Vaticano II la riforma e il rinnovamento non sono sinonimi ma non sono neanche in opposizione fra loro; hanno ambiti alquanto diversi, ma sono collegati. Essi sembrano poggiare su tre pilastri principali. Il primo è la sostanziale identità della Chiesa lungo la storia o, detto in un altro modo, il rinnovamento significa fedeltà e, dunque, l'indefettibilità della Chiesa non viene compromessa dalla riforma delle istituzioni. Il secondo è la vocazione verso la piena realizzazione del mistero ecclesiale propria di tutta la Chiesa pellegrinante. Essa è il motore che spinge verso la santità e verso il compimento della missione; essa è la bussola della riforma continua della Chiesa in tutto ciò che riguarda il suo elemento umano; essa è l'anima del rinnovamento interiore che, in definitiva, la fa somigliare a Dio. Il terzo è la presenza di santi e peccatori nella Chiesa che cammina oggi sulla terra; tale situazione provoca in essa un movimento di purificazione e di rinnovamento interiore che, se necessario, la spinge ad azioni di riforma per raggiungere una maggiore unità con Gesù.

L'idea di Chiesa come realtà complessa (LG n. 8) che è già unita a Dio ma è ancora pellegrina sulla terra, con santi e peccatori, visibile e invisibile, ha aiutato ad arricchire l'ambito del discorso sulla riforma e il rinnovamento. Il rinnovamento è la realtà principale alla quale il Concilio fa riferimento quando parla della Chiesa nella sua globalità, realtà che cammina sulla terra e cerca di essere fedele al suo Signore. Questa fedeltà riguarda l'identità originaria della Chiesa, la sua vocazione alla santità definitiva e la continua realizzazione della missione salvifica in ogni epoca. La riforma, invece, è il termine che viene preferito quando si fa riferimento a quegli elementi umani e specificamente istituzionali della Chiesa che hanno bisogno di una cura o di un intervento concreto, "ispirato a" o "tendente verso" il rinnovamento più generale della Chiesa. Quindi, secondo il Concilio, si può parlare di rinnovamento e di riforma *nella* Chiesa e *della* Chiesa poiché non sono in opposizione dialettica tra di loro, ma occorre tener conto della differenza di ambiti in cui i Padri conciliari hanno voluto impiegare ciascun termine. Otre a quanto detto, la "purificazione" è anche un termine che il Concilio associa non solo alla presenza dei cristiani peccatori (LG, n. 8), ma anche al rinnovamento della Chiesa. In questo senso, il termine "purificazione" è stato preferito dall'assise per rispondere al riconoscimento degli errori, delle mancan-

---

31 Cfr. PAOLO VI, *Discorso d'apertura del secondo periodo del Concilio Vaticano II (29-IX-1963)*, in AAS 55 (1963) 846; V. BOSCH, *El valor programático de la santidad*, cit., 208s.

32 Per alcuni autori questa finalità è presente in tutti i documenti conciliari, cfr. V. BOSCH, *El valor programático de la santidad*, cit., 192-197. Sulla stessa linea troviamo Congar (nel suo secondo principio di riforma della Chiesa, in *Vraie et fausse réforme*) e Journet (quando si riferisce all'azione dei grandi santi nella Chiesa come opera di rinnovamento).

ze e dei peccati dei cristiani. Rinnovamento, riforma e purificazione hanno, dunque, una correlazione tra loro radicata nell'idea di Chiesa proposta dal Concilio: soggetto storico che cammina verso la consumazione finale. Si può concludere che il Vaticano II, raccogliendo i migliori sforzi dei movimenti di rinnovamento teologico degli anni precedenti, ci ha presentato una idea di Chiesa che ha suscitato una riflessione molto aperta e promettente sul rinnovamento e la riforma della Chiesa.

3. Il periodo postconciliare: la riforma intesa all'interno di una Chiesa sempre rinnovata

Nel primo periodo postconciliare l'idea dominante di Chiesa era quella di Popolo di Dio, guardata sempre più da una prospettiva troppo sociologica e orizzontale. L'appiattimento dell'immagine preferita dal Concilio ha avuto come conseguenza una confusione tra le diverse dimensioni della Chiesa. In pratica, si verificava una riduzione del suo aspetto più soprannaturale che veniva identificato con le aspirazioni umane immanenti al mondo, rendendo l'identità della Chiesa dipendente dalla storia, dai segni dei tempi indicati dalla sociologia e dallo spirito dei popoli. Anche se il Concilio aveva impiegato il termine "rinnovamento" in connessione con la dimensione soprannaturale della Chiesa e il termine "riforma" con le azioni concrete nell'ambito istituzionale e umano, la trasformazione orizzontale dell'idea di Chiesa negli anni postconciliari portò ad una tacita sovrapposizione dei due termini. In concreto, si pensava che l'azione riformatrice avrebbe messo la Chiesa in sintonia con il mondo di allora.

Con il passare del tempo, emergeva la complessità di un tale "rinnovamento". Si cominciava a capire che esso non poteva dipendere solo dalle idee messe in atto attraverso azioni riformiste perché bisognava tener conto di tutti gli elementi che qualificano la storicità della Chiesa come istituzione umana e occorreva tener conto della dialettica tra spirito e istituzione. In altre parole, si considerava riformista il movimento dello spirito mentre l'aspetto storico e istituzionale era la materia inerte o alquanto resistente all'azione dello spirito, identificate spesso nelle vecchie abitudini e mentalità[33]. Questa reazione alle difficoltà trovate mostrava una prospettiva dialettica difficile da armonizzare con il mistero ecclesiale, così come esso era stato proclamato durante il Vaticano II e, per un'altra via, confermava l'identificazione tra rinnovamento e riforma.

---

[33] Cfr. A. Müller – N. Greinacher, *Editoriale*, in Concilium 3 (1972) 18-19; in alcuni autori che si considerano rappresentanti della teologia della liberazione latinoamericana è possibile trovare una impostazione che guarda con più ottimismo alla forza delle idee per la riforma della Chiesa.

La fase postconciliare del pontificato di Paolo VI è stata dominata dal desiderio di riformare la Chiesa e, infatti, sono state attuate molte riforme. Si pensava allora, non a torto, che la riforma della Chiesa non dovesse limitarsi ad un semplice miglioramento (o adattamento) di ciò che già esisteva. Tuttavia, alcuni ritenevano necessario intraprendere una "ricostruzione" della Chiesa a partire del Concilio. Altri hanno addirittura impostato la riforma come una ricostruzione globale della Chiesa, poiché il Vaticano II aveva fatto un aggiornamento altrettanto globale di essa. Si discuteva se il senso del rinnovamento fosse l'alquanto ambigua "apertura al mondo" o, piuttosto, la fedeltà a Dio[34].

Nel magistero di Paolo VI troviamo una decisa spinta verso il rinnovamento della Chiesa a partire dalla fondamentale coscienza della presenza di Cristo e dello Spirito Santo in essa, e da una coscienza missionaria caratterizzata da una maggiore prossimità dialogica con l'uomo e con il mondo moderno. Per lui occorreva una maggiore coscienza del mistero e della vocazione della Chiesa; egli considerava questa coscienza del mistero ecclesiale un rinnovamento spirituale che doveva necessariamente attingere dalle fonti della tradizione vivente della Chiesa. Come passaggio successivo, il Papa incoraggiava ad intraprendere un rinnovamento più pratico, canonico, e persino ascetico. Egli riteneva che quest'ultimo potesse favorire la conformazione della Chiesa a ciò che essa era chiamata ad essere. Il secondo passo avrebbe dovuto dare come frutto una maggiore conformazione della Chiesa con ciò di cui era più cosciente dopo il primo passo. Infine, il terzo passo riguardava la missione evangelizzatrice, sviluppata secondo il dialogo (all'interno della Chiesa, con i fratelli non in piena comunione con la Chiesa Cattolica, con i non battezzati, con coloro che non credono in Dio, con la cultura, l'arte, ecc.).

Il rinnovamento – trattato specificamente nel secondo passo indicato – aveva come obbiettivo la conformazione della Chiesa pellegrinante con l'immagine voluta da Cristo per essa: si cercava un agire secondo l'essere. Per raggiungere tale obiettivo, occorreva la purificazione di ciò che non aiutava la Chiesa a mostrare Cristo agli uomini, la riforma di ciò che era ormai inutile o fuori luogo. Ed era anche necessario cogliere meglio il mistero ecclesiale, attraverso un rinnovamento spirituale che partiva dalle fonti della Rivelazione. Quindi, la riforma non era intesa come rivoluzione o rottura con le tradizioni; essa, infatti, era letta alla luce del mistero ecclesiale e della

---

[34] Una critica di Henri de Lubac a coloro che, insoddisfatti dell'aggiornamento intrapreso dopo il Concilio, volevano una rifondazione della Chiesa e una teologia totalmente nuova si può trovare in H. DE LUBAC, *A Brief Catechesis on Nature and Grace*, San Francisco 1984, 251. Per l'arcivescovo di Cracovia Karol Wojtyła, come per Paolo VI, il Concilio non si era occupato di tutto il contenuto della fede; quindi, era alquanto difficile pensare a una riforma totale della Chiesa fondandosi soltanto in esso, cfr. K. WOJTYŁA, *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II*, Città del Vaticano 1981, 38; PAOLO VI, *Udienza generale (12-I-1966)*, in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. IV, Città del Vaticano 1966, 698-699; più di recente, nella stessa linea, cfr. W. KASPER, *Crisi e futuro della Chiesa*, in Il Regno-Documenti 21 (2012) 652-658.

presenza vivificante di Cristo e dello Spirito Santo nella Chiesa. In altre parole, forse più tipiche dell'epoca, il *ressourcement* e l'*aggiornamento* non erano movimenti opposti tra loro, il primo era la condizione per poter mettere in atto il secondo[35].

Anche se diversi teologi hanno riconosciuto durante gli anni '70 che il rinnovamento, l'adattamento, l'aggiornamento e la riforma non erano sinonimi, tendevano ad usarli come tali. Per loro, i testi del Concilio non offrivano indicazioni per poterli distinguere né per individuarne la specificità[36]. Alcuni autori hanno preferito guardare tali termini a partire dallo scopo pastorale del Concilio, considerato da loro come azione che riguardava gli aspetti centrali dell'essere e della missione della Chiesa. Dunque, per essi tali termini rappresentavano momenti specifici in cui la Chiesa avrebbe manifestato di aver superato la situazione precedente al Vaticano II. Questa prospettiva – un po' dialettica – non aiutava a scoprire lo spessore interiore della Chiesa, quale presenza salvifica di Dio nella storia degli uomini, e metteva in evidenza il termine "riforma" a scapito dei termini "rinnovamento" o "aggiornamento"[37].

In questo panorama, compare il libro del cardinale arcivescovo di Cracovia: *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II*. In esso il presule auspicava che l'idea guida dell'attuazione «del Vaticano II sia quella che intende il rinnovamento intrapreso dal Concilio come una tappa storica dell'autorealizzazione della Chiesa». In seguito, egli spiegava che, durante il Concilio, la Chiesa aveva realizzato non soltanto una riflessione su se stessa, ma anche su come voleva realizzare se stessa[38]. Ciò incide direttamente sul tema in questione, poiché secondo il cardinale Wojtyła, non era possibile separare l'essere e la missione della Chiesa. Il rapporto tra natura e missione della Chiesa è uno dei temi che strutturava l'enciclica *Ecclesiam suam* di Paolo VI e il suo magistero posteriore, ed è un tema che sfida l'ecclesiologia ancora oggi; da una sua adeguata impostazione si desumono conseguenze dirette per il rinnovamento e la riforma della Chiesa.

Oltre a ciò, il libro affermava chiaramente che non è possibile pensare alla Chiesa senza legarla a Dio e alla salvezza. L'arcivescovo di Cracovia assumeva la dottrina

---

35 Cfr. A. Ugenti, *La Chiesa dei tempi nuovi. Il rinnovamento della Chiesa nel magistero di Paolo VI*, Città del Vaticano 1983, 47-72 e 213-220; qualche autore ritiene che l'idea di rinnovamento di Paolo VI sia più ampia di quella che si trova in alcuni brani di *Lumen gentium*, perché a volte essa viene assimilata alla riforma; cfr. E. Capapé, *La santidad de la Iglesia en el magisterio de Pablo VI. El influjo del Concilio Vaticano II y de la renovación teológica de su época*, Diss., Pont. Univ. della Santa Croce, Roma 2010, 214-219.

36 Si può riconoscere che i Padri conciliari hanno attribuito diversi significati a questi termini, tuttavia, è anche vero che esiste una tendenza ad usare rinnovamento per la Chiesa e riforma per gli aspetti istituzionali. Per ulteriori dettagli rimandiamo *supra*, alla sezione riguardante il Concilio.

37 Si veda, ad esempio H. U. von Balthasar, *Spiritus Creator*, Brescia 1970, 73; G. Tangorra, *Riforma (voce)*, in G. Calabrese – P. Goyret – O. Piazza (edd.), *Dizionario di Ecclesiologia*, Roma 2010, 1206.

38 Cfr. K. Wojtyła, *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II*, Città del Vaticano 1981, 13; la citazione è della stessa pagina (l'edizione originale è del 1972).

conciliare sulla Chiesa come Popolo di Dio, segnato dalla comunione verticale con le tre Persone divine e dall'attenzione all'uomo di ogni epoca. Trattava, inoltre, del carattere storico della coscienza della Chiesa riguardo ciò che essa è, ciò che essa è chiamata a fare e ciò che essa sarà alla fine. Secondo lui, questa coscienza ecclesiale è alla base del rinnovamento, il quale dipende da essa.

Il cardinale Wojtyła vedeva anche il rinnovamento come frutto di un giudizio che la Chiesa formulava nei confronti del suo percorso nel mondo. Qui rientrano le infedeltà dei cristiani e la fedeltà della Chiesa al Signore nel passato e nel presente (cfr. GS, n. 43), nonché la maturazione della Chiesa nel modo di realizzare i suoi rapporti con il mondo. Questo vuol dire che nel pensiero dell'arcivescovo di Cracovia il rinnovamento partiva, come in Paolo VI, dall'autocoscienza della Chiesa, la quale era caratterizzata dall'elemento teo-logico e dall'elemento storico-salvifico. All'interno di questa coscienza storica che è frutto della fede in Dio egli valutava il peccato e le limitazioni umane dei cristiani[39].

Anche Congar ha trattato della riforma della Chiesa negli anni postconciliari. Egli ha seguito la scelta del Vaticano II che abbiamo visto precedentemente, ricordando la necessità di una riforma delle strutture, della vita di fede, il cui successo egli collegava direttamente alla presenza di una buona vita spirituale. Infatti, per il domenicano francese il rinnovamento spirituale del cristiano doveva andare di pari passo con la riforma pastorale e canonica. Riconosceva una certa confusione dopo la celebrazione dell'assise e la riteneva una reazione naturale dopo molti secoli di rigidità o di riforme che erano attuate dall'alto verso il basso. Più che avviare il movimento opposto, egli proponeva di tener presente un dato essenziale nella storia della Chiesa: nessuna riforma era stata portata a compimento senza coinvolgere tutti i cristiani. Le sue idee sembrano andare molto in linea con l'antica tradizione, secondo la quale la riforma era, anzitutto, una ri-formazione spirituale dell'uomo[40].

Durante tutto il periodo analizzato finora, constatiamo che nei discorsi teologici era presente l'idea di una riforma unita al riconoscimento del peccato (attuale o storico) nella Chiesa. Per diversi autori, infatti, la necessità della riforma era vista unitamente al riconoscimento del peccato all'interno della Chiesa. Tale situazione era motivo di scandalo, allontanava le persone dalla Chiesa, e questa era la ragione per cui essa aveva bisogno di essere riformata. Questo modo di guardare alla riforma era in stretto rapporto con il tema della Chiesa "santa e peccatrice", e richiedeva una visione della Chiesa diversa da quella che era stata seguita dall'assise conciliare[41]. Gli

---

39 Cfr. K. Wojtyła, *Alle fonti del rinnovamento*, cit., 142-159.

40 Cfr. Y.-M. Congar, *Rinnovamento dello Spirito e riforma dell'istituzione*, in Concilium 3 (1972) 65-68.

41 Cfr. P. O'Callaghan, *The Holiness of the Church in Lumen Gentium*, in The Thomist 52 (1988) 693; K. Rahner, *Il peccato nella Chiesa*, cit., 424ss. e 429s., in cui l'autore riconosce che il Concilio Vaticano II usa il termine santità *imperfetta*, riconosce la necessità di perfezione continua nella Chiesa, ma non parla di "Chiesa peccatrice". Cereti sostiene che il Concilio ha situato la riforma in rapporto alla

autori che l'hanno seguita pensavano che ogni riaffermazione della santità della Chiesa o dell'influsso relativo del peccato in essa era un modo di fuggire dalla fatica delle riforme o di relativizzarne l'importanza. Quindi, si può concludere che il dibattito sulle riforme *della* e *nella* Chiesa era, in realtà, un dibattito tra due visioni di Chiesa e, in particolare, tra due modi di guardare il rapporto di Dio con essa e con il mondo in cui storicamente cammina.

Dal 1985 al 2014 l'ecclesiologia ha privilegiato il rinnovamento spirituale ed interiore della Chiesa. Essa lo ha fatto attraverso una maggiore considerazione della dimensione soprannaturale della Chiesa, del rapporto di quest'ultima con Cristo, e mettendo in evidenza gli aspetti salvifici e trascendenti della sua missione. Questo secondo periodo postconciliare – sotto il paradigma della Chiesa come comunione – è segnato da una particolare attenzione al rapporto tra la *communio sanctorum* e l'istituzione sociale e visibile della Chiesa[42], anche se con sfumature polemiche contro coloro che mettevano l'accento sul rapporto tra l'essere e la missione della Chiesa in questo mondo[43].

Il rinnovamento della Chiesa viene anche testimoniato dalla vitalità dei movimenti ecclesiali, sorti nella seconda metà del secolo XX e a ridosso del Concilio Vaticano II. La loro forma di comunione è una risposta efficace alla società post-moderna e alle famiglie smembrate del secondo periodo postconciliare. Essi hanno favorito una presa di coscienza del protagonismo di tutti nella missione e nella vita della Chiesa. Il fenomeno ha richiesto – e richiede tutt'ora – una continua riflessione teologica, che nella seconda metà del pontificato di san Giovanni Paolo II è stata offerta, almeno nei suoi principi ecclesiologici, da alcuni teologi della Chiesa come "comunione"[44]. Si tratta di un esempio di rinnovamento che parte dalla vita cristiana e sfida l'ecclesiologia spingendola ad un ulteriore approfondimento. L'azione di san Giovanni

condizione storica della Chiesa; cfr. G. Cereti, *Riforma della chiesa e unità dei cristiani*, Verona 1985, 237-247.

42 Cfr. W. Kasper, *Chiesa cattolica. Essenza-realtà-missione*, Brescia 2012, 72, anche se l'autore usa le categorie sacramentali per articolare il rapporto tra la comunione di grazia e la realtà sociale e visibile, l'idea centrale della sua visione della Chiesa è comunionale.

43 Secondo A. Dulles, questa proposta è stata promossa da alcuni esponenti della teologia del *ressourcement* che sono rimasti attivi dopo il Concilio: H. de Lubac, H. U. von Balthasar e J. Ratzinger. Egli li considera interessati ad evitare una politicizzazione della Chiesa e una riforma guidata da principi manageriali moderni, poiché la vera riforma della Chiesa proviene da principi interiori e spirituali, e si sviluppa in unione e non in opposizione agli altri. A suo avviso, questi autori hanno proposto «una sorta di ecclesiologia neo-agostiniana», caratterizzata dal primato della grazia, del soprannaturale, della dimensione verticale; cfr. A. Dulles, *A Half Century of Ecclesiology*, in Theological Studies 50 (1989) 439-440.

44 Cfr. Bento XVI/J. Ratzinger, *Os movimentos na Igreja. Presença do Espírito e Esperança para os homens*, Lisboa 2007, specialmente 31-94, dove si raccolgono due interventi dell'allora cardinale J. Ratzinger sul tema dei movimenti nel 1998 (*I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica*) e nel 1999 (un dialogo con vescovi presenti in un incontro promosso dal Pontificio Consiglio per i Laici).

Paolo II, il pensiero del cardinale Ratzinger e, poi, l'insegnamento di Benedetto XVI hanno cercato di venire incontro a questa necessità di crescita della comprensione del mistero ecclesiale.

Per quanto riguarda i concetti di "riforma" e "rinnovamento", il magistero successivo al Concilio, seguendo la falsariga dell'evento conciliare, non ha inteso i due termini come sinonimi. Il rinnovamento della Chiesa si presenta come frutto della risposta personale di ogni cristiano, cosa abituale nella Chiesa pellegrina in marcia verso la sua pienezza, in una dinamica di crescita della grazia. Per Paolo VI il rinnovamento consiste nell'adeguamento della Chiesa pellegrina al disegno divino, con il rinvigorire delle energie spirituali già in possesso della Chiesa[45]. Come nel Concilio, la riforma è più legata alla condizione storica ed istituzionale della Chiesa, che non alla realtà del peccato (Rahner) o della santità (Arintero e Journet). In Paolo VI il rinnovamento nella dimensione spirituale ed in quella istituzionale vanno di pari passo; Giovanni Paolo II insiste maggiormente sulla conversione personale con l'aiuto della grazia, come mezzo di rinnovamento della Chiesa[46]. Egli include nel rinnovamento il riconoscimento da parte della Chiesa dei peccati dei suoi figli, ricordando tutte le circostanze in cui si sono allontanati da Cristo e dal Vangelo nel corso della storia[47]. Pensiamo si tratti di un effetto del rinnovamento della Chiesa, nella linea di una maggior autocoscienza, già auspicata da Journet negli ultimi giorni del Concilio, secondo cui la Chiesa lungo la storia percepisce sempre più le implicazioni del messaggio affidatole[48].

Poiché in questa sede non possiamo dilungarci oltre e avendo già considerato alcune idee di Joseph Ratzinger, poi presenti nel pontificato di Benedetto XVI[49], concludiamo il nostro percorso storico considerando il documento programmatico del pontificato di Papa Francesco, l'Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, cercando di cogliere il suo pensiero sulla riforma. A nostro avviso, il Romano Pontefice sembra vedere la Chiesa come una realtà che è sempre da perfezionare lungo la storia e che, inoltre, ha ricevuto una missione molto più grande di lei (cfr. EG n. 129). In

---

45 «Alla santità costitutiva della Chiesa deve corrispondere la santità praticata dei suoi membri», PAOLO VI, Udienza generale *La Chiesa ha bisogno di santi (4-XI-1972)*, in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. X, Città del Vaticano 1972, 1121; si veda anche l'Enc. *Ecclesiam suam (6-8-1964)*, cap. II, in EV 2/182.

46 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera ap. *Aperite portas Redemptori (6-I-1983)*, in EV 8/497 e 504; W. POLAK, *Chiesa, Peccato, Riconciliazione. Il rapporto tra l'ecclesiologia e la dimensione ecclesiale del peccato e della riconciliazione nell'insegnamento del magistero postconciliare*, Diss., Pont. Univ. Lateranensis – Ac. Alfons., Romae 1995, 143s. e 191ss.

47 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera ap. *Tertio Millennio Adveniente*, n. 33, in EV 14/1770.

48 Cfr. C. JOURNET, *Le progrès de l'Église dans le temps*, in Angelicum 43 (1966) 3-22.

49 Il tema di cui ci occupiamo è trattato in un mio studio sui principi dell'ermeneutica della riforma in Benedetto XVI, al quale rimando: M. DE SALIS, *Ermeneutica della riforma*, in Annuarium Historiae Conciliorum 43 (2011/1) 19-54.

questo senso si può dire che l'idea di Papa Francesco è quella di una Chiesa sempre "incompiuta", finché non arriva alla Parusia. Il suo pensiero resiste ad ogni tentativo di racchiudere la Chiesa in uno stato di cose, in una tipologia di azioni e, persino, in una precisa pratica organizzativa (cfr. EG n. 111).

Non si tratta tanto della cosiddetta "riserva escatologica", quanto dell'effetto travolgente della presenza di Cristo Risorto e dello Spirito Santo nella Chiesa. Ciò che ci è stato dato da Dio è molto più di quanto possiamo esprimere con parole umane, e la missione trascende le nostre forze e le nostre previsioni, essendo in questo senso "ingovernabile" da parte degli uomini e della stessa Chiesa pellegrina (cfr. EG nn. 121 e 129). Vi è qualcosa che ci coinvolge e ci trascina, stimolando lo sviluppo di tutte le risorse umane, sino ad un superamento – tante volte non immaginabile – delle nostre facoltà e delle nostre forze. La presenza di Cristo e dello Spirito Santo accanto ai suoi è, dunque, un dato fondamentale nella visione della Chiesa di Papa Francesco; *Evangelii gaudium* mostra alcune delle implicazioni di questa verità, condensate nell'apertura agli altri (cfr. EG nn. 91, 99-101 e 113), nella coscienza – a diversi livelli – dell'incompiutezza della comunità o, se vogliamo, nell'idea di "comunità missionaria" che non si chiude in se stessa, e infine anche nell'uso del verbo *primerear* e nella visione del cristiano come "discepolo-missionario"[50].

Il Papa non vuole che la Chiesa viva della mera "amministrazione" di ciò che già c'è, tuttavia egli non indica come soluzione la ricerca di un altro "modo di fare". Egli auspica una Chiesa che sperimenti una *conversione missionaria*, suscitata dalla contemplazione della Chiesa stessa nel suo stato finale. Di fatto, prendendo in prestito le parole dell'enciclica *Ecclesiam suam* di Paolo VI, egli invita tutti a guardare alla Chiesa così come Gesù l'ha vista e amata (Ef 5,27), comparandola con la Chiesa pellegrina di oggi. Papa Francesco ricorda poi che la conversione porta all'apertura, alla riforma, intendendo quest'ultima come *fedeltà* alla propria vocazione[51]. Da qui

---

50 Cfr. FRANCESCO, Es. ap. post-sinodale *Evangelii gaudium (24-XI-2013)*, nn. 21-26 e 120. La visione del cristiano come un "essere per" Dio e gli altri, tipica di Papa Benedetto XVI, coincide nei suoi tratti fondamentali con il "discepolo-missionario" di Papa Francesco.

51 «Paolo VI invitò ad ampliare l'appello al rinnovamento, per esprimere con forza che non si rivolgeva solo ai singoli individui, ma alla Chiesa intera. Ricordiamo questo testo memorabile che non ha perso la sua forza interpellante: "La Chiesa deve approfondire la coscienza di se stessa, meditare sul mistero che le è proprio. [...] Deriva da questa illuminata ed operante coscienza uno spontaneo desiderio di confrontare l'immagine ideale della Chiesa, quale Cristo vide, volle ed amò, come sua Sposa santa ed immacolata (Ef 5,27), e il volto reale, quale oggi la Chiesa presenta. [...] Deriva perciò un bisogno generoso e quasi impaziente di rinnovamento, di emendamento cioè dei difetti, che quella coscienza, quasi un esame interiore allo specchio del modello che Cristo di sé ci lasciò, denuncia e rigetta". Il Concilio Vaticano II ha presentato la conversione ecclesiale come l'apertura a una permanente riforma di sé per fedeltà a Gesù Cristo: "Ogni rinnovamento della Chiesa consiste essenzialmente in un'accresciuta fedeltà alla sua vocazione. [...] La Chiesa peregrinante verso la meta è chiamata da Cristo a questa continua riforma, di cui essa, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno" (UR 6). Ci sono strutture ecclesiali che possono arrivare a condizionare un dinamismo evangelizzatore; ugualmente, le buone strutture servono quando c'è una vita che le anima, le sostiene e le giudica. Senza vita nuova e

proviene anche una tensione che non finirà mai nell'attuale economia della salvezza: non esiste un momento in cui i cristiani possano dire che hanno ormai compiuto la missione o l'hanno già organizzata in modo definitivo, tanto da doverla solo mantenere. In pratica, per convertirsi bisogna contemplare nuovamente ciò che Dio ha pensato per la Chiesa *alla fine*, contemplare la Chiesa nel suo stato finale, e rendersi conto della distanza che c'è tra la fine e l'attuale vita della Chiesa. Chi dimentica come sarà la Chiesa alla fine non saprà mai in quale luce esaminarsi, e la conversione rimarrà uno sterile desiderio di "fare diversamente", privo di conseguenze durevoli.

Su un altro versante, quando il Santo Padre – nel n. 26 di EG – si riferisce alla necessaria riforma delle strutture umane della Chiesa[52], considera queste elementi alquanto ambigui chiarendo che esse ricevono la loro bontà dalla vita e dallo spirito che le vivifica e non dalla missione o dalla necessità per la quale sono state create. Per il Papa le strutture servono al fine e, dunque, qualsiasi surrogato del fine, identificato nella preservazione delle strutture concrete attuali, è una tentazione da evitare, come già Benedetto XVI aveva segnalato durante il suo ultimo viaggio in Germania[53]. La direzione indicata da Papa Francesco consiste nel primato della vita divina nella sua pienezza, già misteriosamente presente, anche se con tante limitazioni, nella Chiesa in cammino. Pertanto, grazie ad una vita cristiana autentica, le strutture possono servire adeguatamente la missione e, se fosse necessario, rinnovarsi. La dimensione spirituale presente nella visione del Pontefice è fondamentale per poter uscire da quei discorsi tesi all'ottimizzazione della missione o polarizzati sulla significatività della Chiesa per l'uomo moderno.

Conclusione

Giunti alla fine del nostro percorso, possiamo trarre alcune lezioni da un secolo di rinnovamento nella Chiesa e nell'ecclesiologia. Esse ci indicano le condizioni in cui il discorso sulla Chiesa può essere effettivamente al servizio del suo rinnovamento.

---

autentico spirito evangelico, senza "fedeltà della Chiesa alla propria vocazione" qualsiasi nuova struttura si corrompe in poco tempo», FRANCESCO, Es. ap. post-sinodale *Evangelii gaudium (24-XI-2013)*, n. 26.

52 Il termine "strutture" applicato alla Chiesa vuol significare le diverse organizzazioni e attività in cui la Chiesa si presenta, che trascendono le persone concrete, e non ha la pretesa di identificare la struttura organica (al singolare) che la Chiesa di Cristo presenta permanentemente nella storia. Perciò, anche se la struttura fondamentale della Chiesa esiste concretamente in strutture storiche ben determinate, non s'identifica con queste; cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Temi scelti di ecclesiologia (7-X-1985)*, cap. 5.1, in EV 9/1711-1712.

53 Cfr. BENEDETTO XVI, *Incontro con il Consiglio del Comitato Centrale dei cattolici tedeschi (24-IX-2011)*, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. 7/2, Città del Vaticano 2012, 321-323.

In primo luogo, la Chiesa è un mistero vivo che cammina nella storia con una dinamica propria. Una ecclesiologia che risponda alla richiesta di rinnovamento deve rispettare la priorità di questa vita, sostenerla e offrire la solidità necessaria per poter fare passi in avanti.

In secondo luogo, l'ecclesiologia deve tenere in considerazione la presenza e il ruolo dello Spirito Santo nella Chiesa, nei suoi diversi ambiti e livelli lungo la storia, poiché Egli è fonte di rinnovamento ecclesiale. Una ecclesiologia che dimentica il ruolo dei carismi e dello Spirito solo parzialmente può servire al rinnovamento e, spesso, senza raggiungere la vita concreta delle persone.

In terzo luogo, una ecclesiologia al servizio del rinnovamento della Chiesa deve avere una corretta impostazione del rapporto tra il mistero ecclesiale e la storia, per evitare di ridurre le possibilità effettive di rinnovamento. Inoltre, l'ecclesiologia non deve dimenticare di tener conto dell'importanza della vita consacrata nel portare a termine ogni movimento di rinnovamento, come la storia della Chiesa ci ha insegnato.

In quarto luogo, per il rinnovamento serve una visione ecclesiologica che rispetti ed approfondisca il rapporto tra la natura e la missione della Chiesa. Come hanno già affermato gli ultimi Papi, è auspicabile un discorso ecclesiologico che metta in evidenza una maggiore prossimità e interdipendenza tra i due poli del mistero ecclesiale (natura e missione). Ciò può richiedere un pensiero più attento alla categoria della relazione.

Infine, una ecclesiologia che tenga conto di tutti i fedeli cristiani e che rispetti l'articolazione dei rapporti stabiliti dallo Spirito Santo attraverso i sacramenti e i carismi, sulla scia degli insegnamenti dell'ultimo Concilio, è più in grado di poter favorire il rinnovamento della Chiesa, poiché quest'ultimo è un fenomeno che coinvolge tutti.

Riassunto

La storia ci mostra che il discorso ecclesiologico è in grado di condizionare positivamente o negativamente le possibilità di rinnovamento della Chiesa. Negli ultimi cento anni i cambiamenti che si sono verificati nell'ecclesiologia hanno portato a un vero e proprio rinnovamento della Chiesa. Il nostro studio cerca di percorrere tale periodo per cogliere gli insegnamenti provenienti dalla storia e presentare le condizioni grazie alle quali il discorso ecclesiologico può favorire il rinnovamento della Chiesa che è pellegrina sulla terra. Uno dei temi trattati è il rapporto tra rinnovamento e riforma nel Vaticano II. Tra le lezioni procedenti dall'ecclesiologia dell'ultimo secolo possono annoverarsi l'attenzione alla vita cristiana, una maggiore considerazione del ruolo dello Spirito Santo nella Chiesa, una corretta impostazione del rapporto tra il mistero ecclesiale e la storia, un rispetto e approfondimento della relazione tra la natura e la missione della Chiesa e, in fine, un'accurata considerazione di tutti i fedeli cristiani nonché dei loro legami originati dai sacramenti e dai carismi.

Abstract

History shows that possibilities of Church renewal can be conditioned in a positive or in a negative way by ecclesiological thought. During the last century, various changes within ecclesiology led to a genuine renewal in the Church. Our study traces this period of time seeking to learn the lessons of history and present the conditions in which sound ecclesiological thought can favour renewal of the pilgrim Church on earth. One of the themes dealt with is the relationship between renewal and reform of the Church in the texts of Vatican II. Among the ecclesiological achievements of last century one notices an increased attention to: Christian life, the role of the Holy Spirit in the Church, the relation between the mystery of the Church and its mission and finally, an increased attention to all the faithful and the relations established between them through the sacraments and charisms.

Il matrimonio. Approcci teologici in Eugenio Corecco

Ernesto William Volonté*

La natura teologica del matrimonio emerge più volte negli scritti di Eugenio Corecco, sia durante la docenza nella Facoltà di Teologia dell'Università svizzera di Friburgo, sia negli scritti più propriamente pastorali durante il ministero episcopale nella Diocesi di Lugano[1]. Infatti, il tema matrimoniale si presta opportunamente all'indagine della teologia del sacramento, che di conseguenza richiede una definizione giuridica nell'ambito ecclesiale. Tuttavia, la preoccupazione di Corecco era volta primariamente ad affrontare i presupposti della riflessione più squisitamente giuridico-canonistica e quindi l'oggetto formale del Diritto Canonico: la fede della Chiesa[2]. Infatti, da sempre, la riflessione riguardante il Matrimonio cristiano si è dibattuta tra la teologia del sacramento e la sua definizione giuridica.

Se, a partire dal secolo XII – come afferma Gabriel Le Bras nel suo ampio studio storico riportato nel *Dictionnaire de Théologie Catholique,* che resta ancora punto di riferimento per questa tematica[3] – si è discusso molto per individuare le condizioni

---

* Ernesto William Volonté è stato tra i primi docenti della Facoltà di Teologia di Lugano e Segretario generale della medesima. Ha insegnato Teologia del sacramento del matrimonio dopo gli studi a Friburgo (CH) e Roma. A Milano ha tenuto i corsi di Introduzione alla teologia all'Università Cattolica del Sacro Cuore. Attualmente è Delegato del Vescovo di Lugano per la pastorale della famiglia.

1 Questo articolo trova riferimenti ed estensioni esplicative in uno più ampio pubblicato: *L'elemento teologico negli scritti di Eugenio Corecco sul matrimonio*, in *Anuario de Derecho Eclesiàstico del Estado,* Ministerio de Justitia-Ministerio de la Presidenza, vol. XVI, Madrid 2000, 649-683.

2 Libero Gerosa traccia in modo sintetico, ma esaustivo, l'itinerario teologico-spirituale di Eugenio Corecco, individuando le fonti a cui il canonista svizzero ha attinto la sostanza della sua riflessione teologica e della sua esperienza ecclesiale. Esperienza ecclesiale, che gli ha permesso di connotare il suo pensiero teologico. Cfr. L. Gerosa, *La legge canonica quale "ordinatio fidei". La lezione di Eugenio Corecco sul metodo scientifico nella Canonistica,* in AA.VV., *Antropologia, fede e Diritto ecclesiale. Atti del Simposio Internazionale degli studi canonistici di Eugenio Corecco (Lugano, 12 novembre 1994)*, a cura di L. Gerosa, Milano 1995, 20-24.

3 G. Le Bras, *Mariage*, in DThC 9/2 (1927) 2044-2317.

dell'esistenza del contratto matrimoniale, durante e dopo il Concilio di Trento si discusse almeno altrettanto per individuare le condizioni per l'esistenza del sacramento. E proprio per il fatto che la riflessione sul matrimonio si è da sempre dibattuta tra teologia e diritto, risulta essere quello matrimoniale il tema che più si presta, non solo a individuare il terreno primordiale sul quale si colloca e prende origine la riflessione di Eugenio Corecco, ma cogliere altresì il suo specifico e originale apporto.

1. Il metodo teologico di Eugenio Corecco

È opportuno iniziare con un veloce sguardo sul metodo teologico, decisamente innovativo, di Corecco che lo collocò al centro di consensi e di dissensi, soprattutto nell'ambito della canonistica di lingua italiana e tedesca. La realtà che più colpisce, studiando l'abbondante patrimonio di scritti di Eugenio Corecco, è la prospettiva entro la quale affronta i temi individuati per la sua riflessione.

È ragionevole poter dire che nessun studioso in campo canonistico, quand'anche non fosse in sintonia con il pensiero di Corecco, abbia messo in dubbio la forza argomentativa del suo pensiero. Il dissenso o le divergenze con il canonista svizzero riguardano piuttosto la sua impostazione di fondo: il suo metodo d'indagine o la sua opinione riguardante la natura propria del Diritto nella Chiesa. La definizione di "canonista", normalmente attribuitagli, sembrerebbe non rendergli del tutto ragione, perché obbligherebbe a pensare ad un'impostazione metodologica più propria a quella del Diritto che a quella della Teologia. Infatti, se i temi affrontati da Corecco come canonista, inevitabilmente sfociano nell'individuazione di connotazioni e rilevanze giuridiche – peraltro indispensabili al vissuto ecclesiale, affinché possa progredire ordinatamente nella realizzazione del dono della salvezza –, tuttavia la sorgente luminosa che sorregge l'approccio da canonista, parte sempre dal Mistero cristiano, nel modo con cui la teologia lo scandaglia con gli occhi stessi della fede della Chiesa.

È impensabile che la formula, diventata ormai dominante nella sua riflessione teologico-canonistica – che cioè lo statuto ontologico ed epistemologico della *Lex canonica* è *ordinatio fidei* e non piuttosto, come la tradizione canonistica l'ha consegnata a noi, *ordinatio rationis* –, sia solo frutto di un geniale moto d'intelligenza e «ultima arma durante una tavola rotonda», brandita come d'improvviso in occasione del Congresso canonistico tenutosi nel 1976 a Pamplona[4]. Per lui la consapevolezza della *Lex canonica* come *ordinatio fidei*, scaturisce prima di tutto da una particolare

[4] Il frangente di questa geniale formulazione lo racconta lo stesso Corecco al temine di un Simposio Internazionale, organizzato per la presentazione dei suoi scritti, tenutosi a Lugano il 12 novembre 1994, a poco più di tre mesi prima della sua morte. Cfr. AA.VV., *Antropologia, fede e Diritto Ecclesiale,* cit., 137-141.

esperienza ecclesiale da lui vissuta, che gli ha permesso di affrontare il Mistero cristiano, annunciato e vissuto nella Chiesa, come la caratteristica originante la sua stessa riflessione teologico-canonistica[5].

Quanto l'esperienza ecclesiale da lui incontrata e vissuta abbia dato luce alla sua intuizione teologica energia speculativa e respiro autenticamente ecclesiale, è storia ancora tutta da scrivere.

Questa attitudine culturale gli ha permesso di affrontare qualsiasi sistematizzazione degli elementi dell'evento ecclesiale dal punto prospettico proprio e adeguato, individuando, come d'acchito, qualsiasi dinamica o elemento estrinseco o spurio alla dimensione teologica. Teologica: cioè realtà che parte dal Dio rivelante e rivelantesi (*locutio Dei attestans*) e che a Lui ritorna; proprio perché la realtà ecclesiale, in cui le implicazioni giuridico-istituzionali dell'evento cristiano si esprimono e si articolano nel loro luogo proprio, è stata pensata fin dall'origine della Creazione.

I cedimenti secolaristi o gli approcci mondani – come Corecco amava ripetere – nel trattare la materia ecclesiale erano subito da lui individuati, isolati e messi in luce, perché fosse più evidente, che la strada d'accesso o la collocazione nel panorama del mistero cristiano di un determinato oggetto di studio, era altra ed aveva un'altra origine.

Da questo punto di vista, si può ben dire che Corecco fosse un teologo, cioè uno studioso che riflette sistematicamente a partire dal Mistero cristiano che preesiste a ogni razionalistica costruzione; Mistero che, prendendo forma visibile nell'Incarnazione del Figlio di Dio, assume ogni elemento dell'umana natura, ridisegnandolo e ricollocandolo nell'origine che gli è propria, cioè partecipe dell'immagine e somiglianza della Trinità.

Potrebbe persino sembrare curioso che il canonista svizzero avesse questo modo d'approccio, ma senza tenerlo presente non si capirebbero né la struttura del suo *intelligere* la fede, né il contenuto dei suoi scritti, dipendenti strettamente dalla teologia come scienza e come *mens*.

Quindi, sarà proprio questa la chiave di lettura che proponiamo – quasi un'immedesimazione con il punto originante il suo pensiero –, senza della quale non si coglierebbe l'originalità della sua riflessione teologica.

---

[5] È sempre Corecco che nel Simposio sopra citato parla di questa esperienza ecclesiale: «...questa *Ordinatio fidei* non è assolutamente il frutto di un'elucubrazione intellettuale, fatta in modo puramente speculativo. È nata da un'esperienza ecclesiale, fatta sapete tutti dove e con quale Movimento (Comunione e Liberazione, *nda)*... È nata da un'esperienza ecclesiale per cui mi è venuto spontaneo parlare in termini scientifici di concetti e nozioni che avevano un impatto comunque, dal profilo esistenziale, nella vita dei giovani, così come la fede, la *communio* e tante altre cose», *ibid.*, 141.

2. Analisi di alcuni scritti riguardanti il matrimonio

2.1. Inseparabilità tra contratto e sacramento

Si terrà sullo sfondo, come punto di riferimento, l'articolo scritto da Corecco su temi matrimoniali: *Il Matrimonio nel nuovo* Codex Iuris Canonici*: osservazioni critiche*[6]. Il motivo è ben presto illustrato.

Se è logico pensare che dai frutti si riconosce con più facilità l'identità dell'albero e quindi le eventuali distorsioni genetiche, gli innesti non riusciti, allora è bene lavorare su questi per risalire alle cause di certi malesseri o al benessere globale dell'albero. Fuori di metafora, è proprio dal Codice di Diritto Canonico (= *CIC*), frutto ultimo del Concilio Vaticano II – come ebbe a scrivere Giovanni Paolo II del *CIC* – che si può individuare con più pertinenza la coerenza o meno dell'impianto teologico soggiacente e i nessi tra le diverse verità che formano il dogma cattolico.

Infatti nell'articolo in questione, Eugenio Corecco si pone nella funzione critica di rilevare quello che il *CIC* porta in sé in modo non ancora compiuto e coerente in ordine all'asse centrale e unitario del dogma cattolico[7].

Il nucleo, attorno al quale ruotano quasi tutti gli scritti di Eugenio Corecco in tema matrimoniale è il seguente: la distinzione prima, e la conseguente graduale separazione poi, tra l'elemento contrattuale e quello sacramentale nel Matrimonio, iniziata nel sec. XII e consumatasi durante il Concilio di Trento. Per Corecco questo è stato il fattore scatenante ogni "tirannia dottrinale" fino ai nostri giorni riguardo la concezione del matrimonio cristiano.

Egli individua in questa dicotomia il *vulnus* che ha trascinato con sé ogni genere di divorzio logico e teologico a livello della concezione del matrimonio cristiano.

Eccone la documentazione attraverso i suoi articoli.

Cronologicamente abbiamo le iniziali affermazioni perentorie su questo punto – rapporto e identità tra contratto e sacramento – già nel suo primo articolo dedicato al matrimonio e scritto nel 1970: *Il Sacerdote ministro del Matrimonio? Analisi del*

---

6 *Il matrimonio nel nuovo* Codex iuris Canonici*: osservazioni critiche*, in E. Corecco, *Ius et Communio. Scritti di Diritto canonico*, a cura di G. Borgonovo – A. Cattaneo, vol. II, Casale Monferrato 1997, 592-614. I temi matrimoniali sono raccolti in questo volume; d'ora in poi citeremo *Scritti*, vol. II.

7 Diverse le affermazioni critiche sull'impostazione di fondo: «La distinzione nel Matrimonio tra un elemento contrattuale e uno sacramentale, introdotta dalla teologia medioevale e degenerata progressivamente come separazione reale dell'elemento di diritto naturale da quello di diritto divino, ha esercitato una tirannia dottrinale su tutta la concezione cristiana del matrimonio fino ai nostri giorni: il Diritto canonico ha piegato in ultima analisi il sacramento alle esigenze del contratto; la spiritualità ha sottovalutato il valore salvifico dell'amore tra l'uomo e la donna; la teologia rimasta spesso biblicamente astratta non ha colto il nesso tra il matrimonio e l'ecclesiologia; il popolo cristiano ha mondanizzato la propria esperienza coniugale», *Scritti*, vol. II, 602.

problema in relazione alla dottrina della inseparabilità tra contratto e sacramento nei lavori preparatori del Concilio Vaticano[8].

È l'articolo di gran lunga più consistente come indagine storico-teologica. Oltre settanta pagine che serviranno al Nostro per indicare, come in un'*ouverture*: temi, teologi, dottrine che saranno negli altri scritti ripresi, rivisitati e approfonditi.

Occorre premettere che la riflessione fu iniziata dal suo maestro scientifico di München, Klaus Mörsdorf (1909-1989)[9], che per primo avvertì l'imprescindibile relazione e *legame tra forma liturgica e forma giuridica* e quindi la necessità che il segno sacramentale e quello giuridico debbano possibilmente coincidere, per poter arrivare ad una espressione simbolica integrale e per allontanare ogni tentazione di positivismo giuridico[10]. Tutto questo partiva dal fatto che Mörsdorf attribuiva chiaramente al diritto nella Chiesa un valore salvifico[11].

Anche per Corecco tutto risale, come inizio e origine, al Mistero dell'Incarnazione del Figlio di Dio. La dimensione della *comunionalità* e quella della norma regolatrice, che trova le sue radici nell'obbedienza stessa di Cristo fattosi servo del volere del Padre, sono indissolubilmente legate. Il Diritto nella Chiesa è l'esplicitazione e lo sviluppo, in indicazione e norma di vita, del fatto teologico che soggiace all'evento cristiano: Gesù il Figlio di Dio Incarnato, morto e risorto per la salvezza dell'Uomo.

Mörsdorf introduce per primo, ripercorrendo il lungo percorso sacramentale del Matrimonio, l'interrogativo se sia legittimo dal punto di vista teologico porre la questione del *Sacerdote come ministro del Sacramento del matrimonio.*

Ci si può chiedere se la domanda non sia, oggi, puramente accademica e ultimamente oziosa, dal momento che sembra ormai assodata l'opinione che siano i due coniugi stessi i ministri del loro sacramento, anche se il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992) al n. 1623 con quell'«abitualmente» fa intendere di non voler prendere nessuna definitiva posizione sull'argomento del ministro del matrimonio.

È così che Eugenio Corecco raccoglie e approfondisce l'argomento.

L'articolo afferma che la concezione del diritto nella Chiesa, come appartenente alla struttura sacramentale stessa della *communio* e quindi inserito a pieno titolo nel disegno salvifico, porta come conseguenza che forma liturgica e forma giuridica convivano dentro una imprescindibile relazione[12].

---

8 *Scritti*, vol. II, 349-445.

9 K. Mörsdorf, *Der Ritus Sacer in der ordentlichen Rechtsform der Eheschliessung*, in *Liturgie, Gestalt und Vollzug, J. Pascher zur Vollendung seines 70. Lebensjahres*, hrsg. von W. Dürig, München 1963.

10 *Scritti*, vol. II, 441. Nella riflessione sia di Mörsdorf che in quella di Corecco la dimensione simbolica è ripresa e valorizzata secondo tutta la pregnante ricchezza che essa aveva nella tradizione patristica, particolarmente custodita dalla teologia delle Chiese orientali. Il simbolo ha la caratteristica della visibilità e quindi dell'incontrabilità, ma contemporaneamente contiene e produce efficacemente ciò che rappresenta. Proprio per il suo aspetto di visibilità è passibile di definizione giuridica.

11 K. Mörsdorf, *Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche*, in MthZ 3 (1952) 329-348.

12 L'ipotesi, formulata primariamente da J. Schebeen, che l'avvenuta definizione della sacramentalità del

Da questa convinzione si deduce che: «...nella forma del Matrimonio non si dovrebbe disgiungere due elementi essenziali dello stesso: la libera volontà degli sposi e l'intervento di Dio che li lega».

Troppo spesso il secondo termine del binomio viene completamente dimenticato e lo sarà anche nella stesura del nuovo Codice canonico. Consenso e rito liturgico – di cui il sacerdote è parte essenziale – sono imprescindibilmente legati e concorrenti al medesimo effetto sacramentale.

Solo nel rito orientale – afferma Corecco – esiste in modo espressivo questa piena identità tra contratto e sacramento[13].

Per avvalorare la sua tesi, Corecco ricupera storicamente la coscienza teologica della Chiesa e quindi ripercorre con acuta attenzione il dibattito su questo tema prima e durante il Concilio Vaticano I.

Ma perché proprio il Vaticano I? Il Concilio tridentino non aveva già fatto sufficiente chiarezza sul sacramento matrimoniale?

Corecco risponde in sintesi che «... se il Medio Evo, a partire dal sec. XII, si era discusso moltissimo per sapere quali fossero le condizioni dell'esistenza dal contratto, dopo Trento si discusse invece sulle condizioni per l'esistenza del Sacramento. Mentre si era certi sul significato simbolico dello stesso, sulla sua origine divina e sulla efficacia sacramentale, si rimase incerti sul momento della sua istituzione, sulla questione della materia e della forma e di conseguenza sul significato sacramentale del segno, sul ministro del sacramento e sul legame tra contratto e sacramento»[14].

Questa operazione storica intorno al Concilio Vaticano I permette a Corecco di risalire nel tempo ed individuare, all'interno del dibattito riguardante l'argomento matrimoniale durante il Concilio di Trento le coordinate generali e le diverse opinioni e correnti teologiche durante il Concilio, e quindi ricuperare, all'interno delle sessioni, la migliore dottrina collegata alla più autentica tradizione.

Fu proprio a Trento che si verificò un fenomeno nuovo rispetto al Medioevo. Oltre alla discussione più propriamente dottrinale, provocata dalle inevitabili ripercussioni della Riforma protestante, il tema matrimoniale assunse un'altra dimensione.

La coscienza dell'uomo moderno, che stava maturando il progressivo divorzio a livello culturale tra ragione e fede e quindi tra fede e vita, insinuò, consolidandole sempre più, pericolose separazioni a livello dottrinale.

Quindi l'argomento del Sacerdote ministro del Matrimonio è individuato dal canonista svizzero come il terreno in cui ha preso avvio una certa dimissione dallo sta-

---

matrimonio sia da attribuirsi al percorso liturgico del gesto matrimoniale è tutt'altro che priva di fondamento storico e teorico. La riafferma con accurata analisi E. SCHILLEBEECKX, *Il matrimonio. Realtà terrena e mistero di salvezza*, Roma 1968, 301-395.

13 Corecco rimanda a A. RAES, *Le mariage, sa célébration et sa spiritualité dans les Églises d'Orient*, Chevetogne 1959, 8-19.

14 *Scritti*, vol. II, 355, nota 21.

tuto sacramentale essenziale per comprendere il Matrimonio cristiano, per trasferirlo su un terreno più mondano e secolare.

Dalla tradizione liturgica, individuata come l'elemento essenziale per comprendere la natura sacramentale del matrimonio, emerge contemporaneamente ad essa un dato dogmatico, inerente ai significati del Matrimonio, che deve essere attentamente affrontato.

Lo possiamo tradurre con un interrogativo: come si può affermare che il rapporto sponsale Cristo-Chiesa sia il fondamento simbolico-dogmatico per dichiarare la sacramentalità dell'istituto matrimoniale, senza tuttavia considerare, che per affermare tale fondamento si richiede in modo determinato e prioritario la mediazione sacramentale della Chiesa tramite il ministro ordinato? Infatti, il ministro agendo *in persona Christi capitis* riproduce a tutti gli effetti quel simbolo sponsale che funge da archetipo per il matrimonio cristiano.

La Chiesa, afferma Corecco, purtroppo lungo i secoli, nell'intento di salvaguardare e controllare giuridicamente la compagine ecclesiale nelle sue diverse manifestazioni religiose, ha di fatto, molte volte, lasciato evaporare la valenza religiosa propria del rito liturgico e con essa il dato dogmatico. Ad esempio nel caso dei matrimoni clandestini, pratica assai diffusa nel Medioevo, il rito liturgico fu imposto più come mezzo di prova pubblica che salvaguardato nel suo vero significato mistico-sacramentale[15]. Quindi, soggiacente a questo cedimento si annida la non piena coscienza della funzione mediatrice e salvifica della Chiesa.

Si può allora comprendere come a sostegno della sua tesi, Corecco abbia privilegiato l'approccio ecclesiologico del teologo imperiale spagnolo Melchor Cano († 1560), autore dei *Loci theologici*, per rinvenire l'impianto adeguato circa la verità del sacramento matrimoniale.

A questo momento occorrerebbe presentare la ricostruzione storico-teologica elaborata da E. Corecco a proposito del rapporto contratto-sacramento, dal momento che riteniamo che questo tema rappresenti per il nostro Autore il tema centrale di tutti i suoi scritti riguardanti il Matrimonio. Proprio in questa tematica si possono rinvenire gli elementi teologici, che stanno all'origine della progressiva separazione che lungo il corso della storia si è imposta. È un divorzio che ha ascendenze teologiche lontane e complesse. Capita spesso, che una volta scomposti i temi maggiori della fede nella loro unità, le conseguenze ricadono su altri oggetti minori, ma non per questo meno significativi[16].

---

15 «La forte preoccupazione della cultura medioevale per la sicurezza giuridica ha impedito alla teologia latina del tempo e in seguito, di percepire in tutta la sua pienezza la funzione mediatrice e salvifica della Chiesa, non solo in ordine al matrimonio, ma anche rispetto agli altri sacramenti». E la Chiesa da parte sua «... non ha mai osato far dipendere con coerenza la sacramentalità del Matrimonio da un rito ecclesiale...e liturgico al quale fosse riconosciuto il carattere di forma sacramentale», *Scritti*, vol. II, 364 e 520.

16 Rimandiamo al nostro precedente articolo già citato, che sta alla base di questo, in *Anuario de Derecho Eclesiàstico del Estado*, 656ss.

A modo di sintesi si tenterà di tracciare gli elementi essenziali del quadro teologico di riferimento che sta davanti al canonista svizzero come metro di paragone da cui partire per acconsentire o dissentire con gli autori che prende in esame.

Presiede questo schema la grande visione tracciata dalla lettera agli Efesini 1-3 e Colossesi 1,3. 12-20.

Un indizio – che è ben più che un indizio! – lo si trova quando Corecco innesta la realtà matrimoniale nel disegno prestabilito da Dio Creatore, prima del tempo: «L'unità dell'uomo e della donna è preesistente al Matrimonio stesso, per cui l'indissolubilità è esigita dalla struttura originaria data da Dio all'uomo e alla donna. Questa unità trova il suo riscontro, e ad un tempo il modello che lo determina nella preesistenza dell'unità tra Cristo e la Chiesa, presente nel fatto che tutte le cose fin dall'inizio sono state create in Cristo dal Padre»[17].

Ci sembra che si debba affermare che il disegno di Dio sulla creazione abbia una logica unitaria e istantanea che discende, articolandosi nel tempo storico, senza alcun ripensamento o ripiegamento. In questo disegno originario di Dio è compresa e prevista non solo la libertà di adesione della persona, ma anche quella di scelta da parte della creatura uomo-donna, che si è manifestata con la decisione per il peccato.

Ora, non si poteva immaginare di reintegrare i progenitori e l'umanità stessa, che hanno scelto la trasgressione del piano divino, nella giustizia originaria eludendo il fatto della trasgressione. La volontà da parte di Dio di restaurare tale giustizia si imbatteva con elementi umani in sé frantumati, che non erano più utilizzabili nello stesso modo che erano stati previsti nel disegno originario del Creatore. Nel nuovo ordine di salvezza gli elementi determinanti la fisionomia dell'essere umano non trovano più la loro naturale collocazione.

Allora occorre chiedersi: in un ordine divenuto frammentato per il rifiuto da parte dell'Uomo di aderire al piano della creazione, come si colloca il Matrimonio? Se attraverso l'elemento naturale del Matrimonio dell'uomo e della donna, Dio aveva preordinato di affidare ad essi il mandato culturale di moltiplicarsi e di dominare la creazione, ora, che l'uomo unito è diviso in se stesso e nel rapporto nuziale a causa del peccato (cfr. 1 Cor 7,34), quale dovrebbe essere il posto del *coniugium* nella nuova creazione e quali i suoi nuovi significati? E ancora: quali nuove dimensioni o stati di vita occorre inventare, perché in qualche modo si possano ancora riprodurre le linee fondamentali di quell'economia voluta fin dal principio dal Dio creatore e andata frantumandosi a causa del peccato?

A questi interrogativi Corecco offre – a nostro avviso – il meglio della sua sintesi teologica[18].

---

17 *Ibid*., vol. II, 584.

18 L'articolo che maggiormente manifesta la capacità di sistematizzare teologicamente tutti gli elementi in gioco è, a nostro avviso: *Il sacramento del Matrimonio: cardine della costituzione della Chiesa*. *Ibid*., 564-591.

Anzitutto il canonista svizzero ribadisce il fatto che il Matrimonio è l'espressione dello *ius divinum, sive naturale, sive positivum.* Il Matrimonio è una realtà sacra, le cui radici s'innestano nell'economia della creazione e nell'economia della salvezza in quanto specifica realtà sacramentale.

L'aver dimenticato il dato fondamentale del matrimonio come realtà sacra fin "dal principio", fu la causa di confusioni e astrazioni impertinenti[19]. Del resto Pio XI nella enciclica *Casti connubii* riprenderà la coscienza della Chiesa, espressa durante tutto il primo millennio, circa la sacralità originaria del matrimonio, affermando che la natura del patto coniugale fin dalla sua origine è una *quidam incarnationis Verbi Dei adumbratio*[20].

La teologia, infatti, da sempre ebbe la preoccupazione – nel tentativo di dialogare con la cultura extra ecclesiale – di individuare un terreno d'intesa accettabile dai due sistemi di pensiero con i loro rispettivi poli di riferimento: quello della Rivelazione e quello della pura Ragione.

Questa operazione culturale, afferma Corecco – madre di tutti i conseguenti divorzi in campo teoretico –, portò progressivamente a teorizzare, anche in campo teologico, due ordini di pensiero di cui il primo aveva la sua origine in Dio rivelante e il secondo nell'astrazione metafisica, frutto dell'elaborazione della Ragione[21].

Proprio da questo dicotomico modo di procedere si arrivò ad affermare che il contratto e il sacramento sono, nel Matrimonio, due realtà separate con la conseguente e progressiva ricaduta in una totale secolarizzazione del Matrimonio stesso; ricaduta, che nel corso del tempo, permise all'autorità politica di impossessarsi definitivamente dell'istituto matrimoniale.

Ma l'analisi di Corecco procede ulteriormente, individuando nel concetto teologico di *natura pura*, divenuto di dominio comune nel XIV secolo, il fattore cultural-

---

19 Così si espresse Corecco nell'introduzione al Congresso Europeo sulla Famiglia tenutosi a Lugano nel 1994: «La Chiesa non esisterebbe senza il sacramento del matrimonio. Non tanto perché il matrimonio è uno dei sette sacramenti istituiti da Cristo, ma perché il matrimonio, che genera la famiglia, è l'unico dei sette sacramenti a non essere, come ha intuito S. Tommaso d'Aquino, un *sacramentum tantum.* È, in effetti, l'unico tra i sacramenti che ha un precedente reale già esistente nella economia della creazione... Un evento che ha già una dimensione sacra in se stesso, essendo in grado di preannunciare il fatto che l'unione sponsale tra l'uomo e la donna...prefigura l'amore di Cristo per la Chiesa», *La famiglia alle soglie del III millennio. Atti del Congresso europeo, Facoltà di Teologia di Lugano – Union Internationale des Juristes Catholiques, Lugano 21-24 settembre 1994*, a cura di E. W. Volonté, Lugano 1996, 3.

20 AAS 22 (1930) 570. *Scritti*, vol. II, 571-72.

21 Corecco fa risalire alla concezione filosofica di Aristotele, recepito da san Tommaso, l'origine della dicotomia riguardante la concezione di "natura". Scrive Corecco: «La qualifica di "naturale" [applicato al matrimonio come istituto di diritto naturale], risulta ambigua se con essa s'intende una realtà metafisica astratta, come quella elaborata dalla filosofia aristotelica. In quanto risultato del processo di astrazione dell'intelletto umano questo concetto di "natura" viene applicato univocamente al matrimonio, prescindendo dalle diverse situazioni storiche in cui esso concretamente si è realizzato: quella dello stato di giustizia originale, quella dello stato di peccato, quella dell'economia della creazione e quella dell'economia della redenzione», *Scritti*, vol. II, 572-574.

mente rilevante per sancire la separabilità del contratto dal sacramento. All'interno del concetto teologico di *natura pura* si consuma l'interpretazione estrinsecista del rapporto tra natura e grazia.

Gabriel Vázquez (1549-1604) – uno dei maggiori esponenti della scuola teologica spagnola, insieme al cardinal Caietano (1468-1534) e a Fernando Rebello (1545-1608), nella risoluzione dei nuovi problemi concernenti il matrimonio, emersi all'inizio dell'era moderna (gli infedeli neo-convertiti; l'intenzionalità necessaria per ricevere il sacramento) – affermava ultimamente che la natura intrinseca delle cose (e perciò anche del contratto matrimoniale rispetto al sacramento) è preesistente alla volontà stessa di Dio. Il compimento delle virtualità soprannaturali date all'uomo al momento della creazione è fatto così dipendere da una susseguente libera decisione di Dio; quasi che Dio fosse soggetto a mutazioni e ripensamenti di fronte a un piano divino non riuscito a motivo della libera scelta da parte dell'Uomo di trasgredirlo.

Il sacramento del Battesimo – afferma, in modo non condivisibile, il Vázquez – non aggiunge nulla alla materia, alla forma e ai ministri del contratto matrimoniale. La conseguenza di queste affermazioni risulta essere chiara: il matrimonio naturale continua a sussistere validamente, senza diventare sacramento. La separazione tra contratto e sacramento, in questo quadro teologico, diventava insanabile[22].

A questa impostazione teologica risponde Corecco: «Come non esiste, nella storia concreta dell'economia della salvezza, una *natura pura,* così non esiste, per i battezzati, neppure la possibilità di un matrimonio naturale valido»[23].

Si può terminare questa analisi sull'argomento centrale in diversi scritti di Corecco circa l'inseparabilità del contratto dal sacramento, dicendo che l'argomentazione più valida del Nostro consiste nell'aver individuato nel binomio contratto-sacramento la realtà in cui si gioca la concezione stessa del Matrimonio.

L'argomentare a sostegno di questa tesi è di chiaro spessore teologico: si tratta dell'unitarietà stessa del piano divino che esige l'inscindibilità del binomio contratto-sacramento.

La natura e il soprannaturale, stante l'attuale piano salvifico, non sono due realtà o livelli che possono sussistere in un "in sé" autonomo. Il matrimonio, essendo il punto

---

22 Cfr. *ibid.*, 568.

23 Cfr. *ibid.*, 465. Occorre spendere qualche parola sul problema della *natura pura* che Corecco individua come una delle tante anomalie teologiche, foriera di ulteriori divorzi tra dati teologici che invece dovrebbero rimanere uniti.
La teoria della *natura pura* per Corecco, prendendo spunto da una precedente riflessione di Henri de Lubac, «Nasce come inevitabile corollario della soprannaturalità e gratuità della visione beatifica», *ibid.*, 451. L'occasione storica della sua nascita è suscitata dalla dottrina di Baio che tendeva ridurre il soprannaturale a un "dovuto", a una "conseguenza logica", o a un complesso necessario della creazione. Così per salvare la gratuità dei doni soprannaturali, prima il Caietano – che pensa essere quella della "natura pura" l'unica interpretazione corretta possibile dell'Aquinate –, poi il Bellarmino adottano tale teoria, imprimendo una svolta decisiva alla Teologia scolastica. Cfr. *ibid*., 450-459.

di congiunzione della natura e della Grazia, non tollera alcuno surrettizio accorgimento (p. es. il concetto di *natura pura*) che separi quello che nell'ordine della fede deve rimanere unito.

I cedimenti di tipo politico-pragmatico, che consentono allo Stato di legiferare autonomamente in ordine all'essenza stessa dell'istituto matrimoniale, sono originati anzitutto da smarrimenti teologici, che lascerebbero intendere che esiste ancora una zona naturale autonoma, non toccata dall'economia della Grazia, che giustificherebbe l'intervento autonomo dello Stato.

Verso questo modo scorretto teologico di ragionare, Corecco elabora le sue argomentazioni di dissenso.

Si analizzeranno ora una serie di articoli più recenti che si preoccupano di ricuperare organicamente alcuni elementi di natura diversa dal matrimonio, ma ad esso strettamente legati, perché elementi costitutivi dell'attuale economia della salvezza.

2.2. Rapporto tra matrimonio e consigli evangelici

Corecco non poteva tralasciare, nel tentativo di rendere ragione a ogni elemento implicato nel discorso teologico riguardante il matrimonio, d'indagare sul rapporto esistente tra matrimonio e consigli evangelici. Ne parla diffusamente nell'articolo: *Il sacramento del matrimonio cardine della costituzione della Chiesa*[24].

Il titolo così formulato appare certamente provocatorio, quasi eccedente la reale portata del sacramento matrimoniale rispetto agli altri sacramenti; si pensi solamente come il sacramento matrimoniale possa reggere il confronto con il sacramento del Battesimo o quello dell'Eucaristia che è *totius vitae christianae fons et culmen* (LG 11).

Corecco, in un altro intervento, spiega sommariamente così: «È vero... questo è l'elemento fondamentale per il dibattito contemporaneo sulla famiglia, che nella unicità ed esclusività di forma che le è propria, è un'istituzione necessaria e imprescindibile per l'esistenza della Chiesa, pur non essendone il nucleo allo stesso modo che ne è per lo Stato. La Chiesa, infatti, non esisterebbe senza il Sacramento del matrimonio. Senza il matrimonio l'umanità sarebbe destinata ad estinguersi. Se il matrimonio non avesse assunto la forza efficace del sacramento, la Chiesa rimarrebbe disincarnata dal mondo e in posizione estrinseca rispetto alla storia dell'umanità, poiché il sacramento del matrimonio rappresenta il punto di sutura tra natura e sovranatura»[25].

---

[24] *Ibid.*, 564-591.

[25] AA.VV., *La famiglia alle soglie del terzo millennio*, cit., 3. Altre espressioni sul medesimo tema si possono trovare nell'articolo citato: «Senza il presupposto della fecondità fisica del matrimonio l'umanità si estinguerebbe. Alla Chiesa verrebbe così a mancare il presupposto naturale della propria esistenza, anche se la sua crescita numerica non avviene in forza del sacramento del matrimonio, ma in forza del dono della fede. Nel sacramento del matrimonio – in cui si realizza la Chiesa – la natura (*deleta*) e la

Si tratta ora di giustificare queste sintetiche espressioni e di vedere come elementi fondamentali dell'evento cristiano come: matrimonio-famiglia, consigli evangelici, sacerdozio ministeriale, eucaristia, che a prima vista sembrerebbero elementi di natura diversa, sono giustificabili nel quadro dell'ecclesiologia – e non solo della sacramentaria – che Corecco propone.

Per ben comprendere l'impianto teologico di Corecco occorre ripartire dal quadro iniziale di riferimento: il disegno della redenzione. Lo si può delineare essenzialmente in questi termini.

a) «Il matrimonio è legato da un duplice rapporto con la struttura della Chiesa, in quanto realtà sacra, le cui radici pescano nell'economia della creazione, e in quanto realtà sacramentale specifica dell'economia della salvezza»[26].

b) «Ciò che è elevato a sacramento non è il matrimonio "naturale", quale potrebbe essere dettato da una metafisica astratta come quella di Aristotele o da una metafisica storicamente più concreta, ma religiosamente neutra, come quella degli stoici, bensì il matrimonio concreto, istituito da Dio nell'economia della creazione, e già destinato a presignificare l'amore di Cristo per la Chiesa»[27]. In questo orizzonte, ultimamente riferentesi al dato biblico, il diritto naturale, non è una realtà metafisica astratta, brillante di luce autonoma, bensì fa parte dello *ius divinum*, che ha, come fonte immediata del diritto, Dio stesso. Il diritto naturale è la lettura che l'uomo riesce fare dello statuto dato da Dio stesso alle cose»[28]. Il matrimonio è quindi – nel pensiero di Corecco – «il punto culminate verso cui converge il racconto biblico della creazione dell'uomo e della donna, attraverso il quale Dio ha rivelato l'ordine naturale, sia dello stato di giustizia originale, sia di quello subentrato nello stato di peccato»[29].

Una caratteristica, che ritengo centrale per capire il pensiero di Corecco sul matrimonio, è quella propriamente cristologica. Questa connota non solo il piano soteriologico – per sua natura legato a quello cristologico –, ma anche il piano meno evidente della cosmologia, secondo l'immagine significativa di Colossesi 1,15-20: «... in Lui sono state create tutte le cose... tutto è stato creato da Lui e in vista Lui».

A questo momento ci chiediamo come si applica questa connotazione cristologica nel rapporto uomo-donna nelle due economie della creazione e della redenzione?

Nell'economia della creazione l'unione coniugale è il segno e l'esperienza per cui

---

sopranatura trovano il punto di sutura, compenetrandosi nell'unità... Senza il sacramento del matrimonio anche la Chiesa rimarrebbe disincarnata e in posizione estrinseca rispetto all'esperienza storica dell'umanità, entro la quale il matrimonio ha conservato, sia pure in modo non esclusivo, la centralità di significato ricevuto nell'economia della creazione», *Scritti*, vol. II, 577.

26 *Ibid.*, 573.

27 *Ibid.*

28 *Ibid.*, 574.

29 *Ibid.*

l'uomo può intravedere ed essere introdotto a capire quanto Dio abbia amato nel Figlio il genere umano. Dio è sposo dell'umanità nella realtà del Figlio.

Nell'economia della salvezza l'amore di Cristo per la sua Chiesa restituisce all'amore coniugale «il significato cristologico originale ricevuto nell'economia della creazione e lo fa partecipe dello stato definitivo e della stessa efficacia redentiva»[30].

Se le cose stanno come questa descrizione indica, non vi è nulla di più estrinseco – afferma Corecco – che pensare all'elevazione del matrimonio a sacramento come a qualcosa di "sopraggiunto" o "escogitato" in seguito, o volontaristicamente imposto da Dio in un secondo tempo.

Se l'intera creazione – e quindi il rapporto tra l'uomo e la donna – è concepita fin dall'origine "in Cristo", non si può pensare a successivi passaggi estrinseci o a "ripensamenti dell'ultima ora" contraddittori con questo inizio e con il suo libero sviluppo. Occorre capire come tutto il piano divino sulla creazione, essenzialmente iniziato con Cristo e finalizzato a Cristo, possa essere sempre in Cristo e per Cristo ridisegnato e restaurato nei suoi molteplici frammenti dopo la deflagrazione del peccato originale. Del resto, Corecco non manca di ripetere che la restaurazione della giustizia originaria, ferita mortalmente dal peccato originale, non può avvenire senza tenere conto della scomposizione degli elementi della giustizia originaria stessa, che, come tali, non possono più essere utilizzati nello stesso modo con cui furono inizialmente pensati. Quindi nella nuova economia salvifica gli elementi originari non trovano più la loro naturale collocazione com'era precedente il peccato.

In questa volontà di adesione da parte dell'uomo alla restaurazione voluta da Dio, consiste quello che Corecco chiama il «mandato culturale» affidato all'Uomo.

Allora ci si chiede: come è possibile ripristinare questa comunione primordiale in una economia redentiva che deve tenere presente la ferita originale? Risulterà comunque un'operazione in cui la ricomposizione dei vari frammenti porterà i segni della frattura subìta.

Corecco tenta di passare in rassegna i frammenti andati dispersi: l'indissolubilità già intrinseca al rapporto uomo-donna nello stato di giustizia originale; la fecondità nella verginità; il dominio della creazione senza possesso privato; l'obbedienza nella libertà. Tutti elementi che, dopo il peccato d'origine, non sono più in grado di esistere come realtà umana autonoma, a prescindere dal necessario intervento della fecondità fisica del matrimonio.

L'unità del primitivo disegno divino – afferma Corecco – non può essere ricuperata se non con il contemporaneo utilizzo di entrambi gli elementi: la funzione profetica dei consigli evangelici e il matrimonio come elemento naturale elevato a sacramento.

Vediamo ora di distinguere i due fattori – così come li ha pensati Corecco – per trovare in seguito un punto di sintesi[31].

---

30 *Ibid.*, 575.

31 Gli elementi del discorso si trovano esposti sotto diversi aspetti in *Scritti*, vol. II, 575-591.

2.2.1. I consigli evangelici

a) «I consigli evangelici, in quanto memoria dello stato di giustizia originale e segno profetico dello stato di natura umana nella visione beatifica, costituiscono l'elemento di continuità tra i due poli dell'umanità: lo stato di giustizia originale e lo stato finale in cui lo stato di giustizia originale sarà restaurato e superato dalla visione beatifica»[32].

b) «I consigli evangelici, ripropongono all'Uomo... quei valori dello stato di giustizia originale che essendosi disgiunti dal matrimonio a causa del peccato, non sono più in grado di dare origine a uno stato di vita autonomo, capace di realizzare da solo una reale storia del mondo e di portare a termine il mandato culturale dato da Dio all'umanità»[33].

2.2.2. Il matrimonio

Il matrimonio, dopo la caduta originale, non porta più in sé i tratti della giustizia originale – p. es. la fecondità nella verginità – che erano dimensioni di un'unica realtà (riemersa nella verginità feconda della Madre di Dio, nata senza il peccato originale). Per cui il "mandato culturale" del crescete e moltiplicatevi e riempite il mondo, assoggettatelo e dominate (Gen 1,28) e l'altro espresso nel fatto che Dio condusse Adamo per vedere come avrebbe chiamato i dati della creazione (Gen 2,19) non può più realizzarsi nella dimensione dell'usare senza possedere privatamente; dell'obbedire nella totale libertà; del generare fecondo e verginale insieme. Era giocoforza trasferire e conservare questi tratti della giustizia originaria in un'altra dimensione di vita: i consigli evangelici, appunto.

In sintesi: matrimonio e consigli evangelici si aiutano vicendevolmente a manifestare di nuovo, sullo scenario della storia e nell'economia redentiva, aspetti della giustizia originaria che altrimenti, a sé stanti, non potrebbero sussistere.

Il matrimonio da solo non sarebbe più in grado, dopo il peccato originale, di manifestare quel disegno originario voluto da Dio di una fecondità verginale interiore ed esteriore; del possedere senza possedere; o dell'esercizio del dominio nell'obbedienza assoluta al Creatore.

Scrive Corecco: «Il carattere originariamente sacro del Matrimonio non deriva da una partecipazione ontologica alla potenza creativa di Dio, ente metafisico... conoscibile dalla *theologia naturalis*, ma come partecipazione ontologica alla fecondità del mistero trinitario, conoscibile solo per fede. Tuttavia essa è realizzata, in modo diverso nello stato di giustizia e in quello di peccato. Mentre nel primo l'uomo e la donna furono resi partecipi della fecondità verginale della Trinità, nel secondo rima-

[32] *Ibid.*, 575-576.

[33] *Ibid.*, 578.

sero partecipi solo secondo la modalità della fecondità non verginale proprio della natura vulnerata»[34]. Nasce così la necessità della presenza e dell'apporto dei consigli evangelici accanto al matrimonio «per significare adeguatamente l'amore verginale di Cristo per la Chiesa».

2.3. Rapporto tra sacerdozio ministeriale e matrimonio

Esiste – si chiede Corecco – una incompatibilità strutturale al fatto che i due sacramenti, ordine e matrimonio, siano contemporaneamente presenti nella stessa persona?

Il sacerdozio è dato all'uomo per rappresentare Cristo come capo della Chiesa. Istituzionalmente la *potestas sacra*, propria del presbitero, si traduce attraverso il sacramento dell'ordine.

Quindi sacerdozio ministeriale e sacramento del matrimonio nella stessa famiglia creano un accostamento di elementi che per loro natura obbediscono a polarità e funzioni radicalmente diverse.

Tutti e due i sacramenti sono chiamati alla fecondità tipica del rapporto Cristo-Chiesa che rimane comunque l'archetipo a cui riferirsi. La fecondità matrimoniale è caratterizzata dall'aspetto fisico-generativo, la fecondità del sacerdozio è di tipo spirituale, capace di una paternità pastorale in grado di portare l'esistenza del fedele ad essere un'offerta spirituale gradita a Dio; la fecondità presente nei consigli evangelici è tipicamente una fecondità specifica dello stato di verginità;

Per quanto riguarda la contemporanea coesistenza in cui un'unica persona del sacramento del matrimonio e dei consigli evangelici, risulta impossibile per la disgregazione avvenuta con il peccato, di elementi unitari: fecondità e verginità. Mentre, per Corecco, non esiste di per sé incompatibilità strutturale assoluta tra sacerdozio e matrimonio[35]. Infatti la prassi delle Chiese orientali avvalla in parte questa posizione, anche se a sostegno della separazione dei due sacramenti occorre ricordare che i Vescovi sono scelti tra i non sposati e non si permette il matrimonio dopo l'ordinazione sacerdotale.

La coesistenza dei due sacramenti dell'ordine e del matrimonio è data dal fatto che, secondo il canonista svizzero, ambedue «hanno origine nello stato della natura subentrata dopo il peccato in cui all'unità originale degli elementi aveva già fatto seguito una separazione e, di conseguenza, una complementarità degli stessi»[36].

---

34 Nel tracciare questo orizzonte teologico, Corecco si rifà abbondantemente a H. U. VON BALTHASAR, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977 (tr. it. *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1988).

35 *Scritti*, vol. II, 585.

36 *Ibid.,* 585.

2.4. Rapporto tra Matrimonio e Eucaristia

Occorre ora soffermarci a rendere ragione dell'affermazione, peraltro inusitata, di Corecco: «il matrimonio cardine della costituzione della Chiesa».

Ci si può chiedere: questa affermazione non entra in conflitto con l'altra affermazione – questa sì comunemente accettata – dell'Eucaristia *fons et culmen totius vitae christianae*, punto convergente di tutti i sacramenti?

Corecco risponde che l'Eucaristia «non può esistere senza il nesso che il Sacramento del matrimonio stabilisce tra la Chiesa e la realtà dell'economia della creazione, presupposto imprescindibile dell'economia della salvezza».

Perché la Chiesa possa essere Popolo di Dio, cioè «realtà storica alternativa rispetto a quella parte dell'umanità, che pur essendo già sta redenta fin dall'inizio da Cristo, non ha ancora accolto la salvezza ha bisogno del sacramento del Matrimonio»[37].

Il matrimonio è l'elemento costituzionale che permette alla Chiesa di "incarnarsi" nel mondo per operare il suo mandato; esso è il punto di convergenza e la compenetrazione di natura e soprannaturale.

Ora il matrimonio non ha uno statuto ecclesiale autonomo come se potesse esprimere tutto il mistero ecclesiale nella sua integralità. Quindi esso necessita del sacerdozio per poter celebrare l'Eucaristia e ha bisogno dei consigli evangelici per poter vivere la dimensione verginale anche nella fecondità fisica che gli è propria.

Corecco dimostra in questa ricerca di connessioni quella caratteristica del suo pensare, preoccupata continuamente di evidenziare il *nexus mysteriorum* che è la realtà più razionalmente entusiasmante del mistero cristiano, oltre che quella più spiritualmente feconda.

2.5. L'indissolubilità del matrimonio: la posizione della teologia cattolica e ortodossa[38]

Il vescovo di Lugano non tralascia di prendere in considerazione il tema dell'indissolubilità del matrimonio come tematica indicativa all'interno della sua riflessione sullo statuto epistemologico del Diritto canonico di cui abbiamo scritto nel corpo di questo articolo. In particolare afferma l'indissolubilità come segno dello scollamento tra dogma e diritto, soggiacente alla teologa ortodossa, che riduce il diritto nella Chiesa ad essere una parte quasi estranea «all'essenza metafisica della storia della salvezza». La domanda che si pone, allora, potrebbe essere così formulata: da dove

---

[37] *Ibid.,* 589.

[38] Per delineare la posizione del canonista Corecco su questo tema ci è sembrato di particolare chiarezza l'articolo *Teologia del Diritto canonico*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di G. Barbaglio – S. Dianich, Roma 1979, 1711-1759, in particolare 1713 ss.

deriva questa improbabile parentela tra dogma e diritto, quasi una estraneità della formulazione canonica-disciplinare nei confronti del dogma?

Un terreno emblematico per comprendere dove si consuma questa dicotomia è proprio quello del sacramento matrimoniale in cui nella Chiesa ortodossa, sempre secondo Corecco, la verità dogmatica e la prassi pastorale percorrono strade parallele e quasi mai convergenti. «Sul piano dogmatico la Chiesa ortodossa si distingue per l'"acribia" con cui difende la lettera del dogma e per la fedeltà intransigente con cui difende la tradizione, ma si è sempre distinta per la tolleranza e la libertà lasciata alle opinione teologiche e per l'elasticità nell'applicazione dell'economia a livello morale e disciplinare-canonico»[39]. Sostanzialmente, afferma Corecco, la teologia ortodossa vive di una «contemplazione del dogma»[40] e preferisce inabissarsi nel silenzio di fronte al mistero, nella *apophania* (P. Evdokimov) di cui l'icona è il riflesso simbolico di una ontologia "allegorizzata" (J. Daniélou). Qui la visione neoplatonica, assimilata nel corso del III secolo e convalidata istituzionalmente con la ristrutturazione ellenistico-bizantina dopo l'incontro con i popoli slavi, si è imposta come dimensione mistica. Ovviamente dentro questo orizzonte di pensiero non si può accettare che il dogma possa tradursi in termini giuridici, allo stesso modo in cui l'icona, nella sua espressività simbolica, non può essere tradotta in categorie razionali[41]. In tale contesto culturale e teologico anche dimensioni ed istituti permanentemente presenti anche nella teologia e nella prassi morale e pastorale della Chiesa in Occidente (la dispensa, l'*epicheia*, l'*aequitas*, il privilegio…), attraverso le quali si traduceva nella pratica l'idea di "economia"[42], tanto presente e praticata nella riflessione della teologia ortodossa, subiscono nelle due tradizioni differenti letture e traduzioni pratiche[43].

Poste queste premesse ritorniamo al tema strettamente matrimoniale, quello dell'indissolubilità del vincolo nuziale nel passo evangelico di Matteo 19,1-9. Questa sintetica riflessione la poniamo nel tentativo di convalidare, dall'esterno, l'opinione di Corecco che mira a contestare nella prassi ortodossa la pratica del divorzio, che si appoggia su una certa interpretazione della clausola presente nel Vangelo di Matteo

---

39 *Ibid*., 1718.

40 *Ibid*., 1720.

41 Cfr. *ibid*., 1717.

42 Corecco, così spiega l'istituto dell'"economia" che gli pare essere ciò che fa emergere con chiarezza la diversa concezione che l'Oriente ha del diritto. «Nella sua accezione più vasta il principio dell'economia significa trasposizione della pedagogia divina e della metodologia della storia della salvezza nella situazione storica della Chiesa» (*ibid*., 1717). Va da sé che Dio, volendo portare l'uomo ferito dal peccato alla piena comunione con il Dio-Trinità realizza questo progetto di assimilazione nell'esistenza umana per tappe successive, in un esercizio permanente di pazienza, misericordia e perdono.

43 Il canonista svizzero porta un esempio emblematico dell'inscindibile connessione, anzi di totale coincidenza tra verità teologica e verità giuridica: il dogma, espresso dalla teologia latina, del primato di giurisdizione del papa. In questa verità dogmatica i due aspetti sono coessenziali (Y. Congar).

19,9. Il termine greco πορνεία (*pornéia*), usato nel primo dei Vangeli per consentire di accedere a un secondo matrimonio, qualora si verificasse una situazione di palese tradimento del coniuge, viene tradotto sovente con il termine "adulterio". Questo vocabolo non è di facile identificazione. Già nelle traduzioni correnti vengono usati diversi altri vocaboli. A questo riguardo, occorre notare che nei passi paralleli del N.T. che trattano la medesima materia, non si fa cenno a tale eccezione, che è presente solo in Matteo. La Chiesa orientale e le Comunità protestanti, usando il termine "impudicizia" nel senso di adulterio, intesero l'inciso come un vero permesso di divorzio. La tradizione della Chiesa Occidentale, invece, è stata costante nell'escludere tale eccezione. Studi recenti sull'antico diritto matrimoniale giudaico hanno fornito elementi per una soddisfacente soluzione del dibattuto problema esegetico. Con il termine "impudicizia" (in greco *pornéia*), realtà ben diversa dall'adulterio (in greco *moichéia*), sarebbe da ravvisare con un termine usato nel giudaismo del tempo: *zenût,* il cui campo semantico spazia da: rapporto sessuale contro natura, quindi omosessuale, oppure del matrimonio tra un israelita e una pagana, oppure l'unione incestuosa tra consanguinei inclusi tutti i casi previsti delle proibizioni sessuali (Lv 18,7-18). Così Gesù escluderebbe dal precetto della indissolubilità quelle unioni illegali ed incestuose, non "legate da Dio". Anche il primo Sinodo apostolico di Gerusalemme (49/50 d.C), a conclusione del dibattito sulla validità della legge mosaica, raccomanda ai cristiani provenienti dal paganesimo di osservare solamente l'astinenza dalle carni immolate agli idoli, dal sangue, dagli animali soffocati, e dalla "impudicizia" (*pornéia*), cioè dai matrimoni contratti fra parenti, cose a cui i giudeo-cristiani tenevano in modo particolare (cfr. Atti 15,29). Ciò spiega perché la dibattuta clausola si trova solo nel Vangelo giudaizzante di Matteo.

In conclusione, Matteo riferisce il pensiero inequivocabile di Gesù sull'indissolubilità. Tuttavia, considerando la prassi legale della comunità a cui si rivolge, accoglie le "clausole d'eccezione" per gli impedimenti legali giudaici circa il Matrimonio in vigore in quel tempo.

Il Matrimonio, nel pensiero di Gesù, è chiaramente realtà che tocca il cuore, la profonda interiorità dell'uomo, perché esso è inserito nel disegno del Dio Creatore e non solamente la forma esteriore della Legge. Significativa l'affermazione di Gesù: «Chiunque guarda una donna desiderandola, ha già commesso nel suo cuore adulterio con essa» (Mt 5,28). Inoltre, nel caso si insinui che Gesù abbia optato anche solo per la scuola più rigorista di Shammai riguardante il divorzio causato da adulterio, non si comprenderebbe lo stupore dei discepoli che di fronte all'affermazione rigorosa e chiara di Gesù esclamano: «Se questa è la condizione dell'uomo rispetto alla donna, non conviene sposarsi». Tale sorpresa appare ragionevole solamente se Gesù avesse escluso ogni possibilità di scioglimento del Matrimonio, confermata da parte di Cristo con: «Non tutti possono capire queste parole, ma solo coloro ai quali è stato concesso!». Si può supporre, inoltre, che Matteo abbia pensato anche all'astinen-

za completa del matrimonio, dal momento che ha collegato il pensiero rigoroso di Gesù a «quelli che liberamente si sono fatti eunuchi per il Regno dei cieli» (Mt 19,9). Inoltre, la restrizione del divorzio al solo caso di "unioni illegittime" convaliderebbe l'impegnativo monito di Cristo che: «Non è lecito separare quello che Dio ha unito… è per la durezza del vostro cuore che Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non fu così». Proprio per questo è difficile abbracciare la severa esigenza evangelica se non per coloro a cui è dato di comprendere.

Del resto diversi Padri e Scrittori della Chiesa antica (es. Pastore di Erma, Tertulliano, Origene, Girolamo, Clemente d'Alessandria) si sono limitati a leggere la difficile situazione di coloro, che essendo innocenti hanno abbandonato il matrimonio o sono stati abbandonati, come la possibilità di rimanere in uno stato di "separazione", ma non quello di passare a nuove nozze[44]. Anche il Pontificio Consiglio per la Famiglia in un suo autorevole documento, elaborato dalla Plenaria del Dicastero vaticano nel 1997, arriva alle medesimi conclusioni.

Ritorniamo ora al pensiero del canonista Eugenio Corecco e alla sua valutazione della teologia ortodossa sull'indissolubilità e all'applicazione del principio di *economia* che si regge su un tipo di lettura e di applicazione della concessione presente nel Vangelo di Matteo.

a) «Mentre la Chiesa cattolica ha dato per scontato – afferma Corecco – l'indissolubilità anche a livello giuridico, ritenendo la forza vincolante del valore teologico-morale inscindibile da quello giuridico-istituzionale, la Chiesa ortodossa, pur proclamando con assoluta persuasione la struttura indissolubile del matrimonio, non ha mai considerato necessario tradurla con la stessa consequenzialità anche sul piano giuridico»[45]. La Chiesa ortodossa applica in questa situazione il principio dell'*economia*, che dal punto di vista formale, afferma Corecco, è un principio equilibratore atto a mostrare un'adeguata proporzione tra l'esigenza evangelica di perfezione richiesta da Cristo (cfr. Mt 19,11), e la situazione concreta, terrena, in cui si trova la persona. «Questa procedura (dell'economia), scrive Corecco, che passa attraverso la mediazione legislativa per poter dichiarare la possibilità del secondo matrimonio, rende tanto più evidente l'estrinsecismo nel quale l'ortodossia si pone di fronte al fenomeno giuridico». In questo caso diventa chiaro come «l'elemento trascendente tende a prescindere da una incarnazione conseguente dell'elemento trascendente su quello immanente». Il "genio" della Chiesa occidentale, invece, scrive Corecco, «più pedagogico che mistico, ha invece sempre cercato di declinare il valore vincolante della

---

44 È opportuno leggere sul tema del matrimonio nella Chiesa primitiva lo critto di H. Crouzel, *Divorziati "risposati". La prassi della Chiesa primitiva*, Siena 2014, in contrasto con G. Cereti, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Bologna 1977.

45 E. Corecco, *Teologia del Diritto canonico*, cit., 1721.

verità dogmatica nella concretezza operativa della norma giuridica, incarnando nel suo ordinamento giuridico tutta la potenziale carica morale-operativa della verità teologica»[46].

b) Se la teologia ortodossa legge la clausola matteana come concessione, "in caso di adulterio", per passare a nuove nozze, dovrebbe anzitutto dare le ragioni dell'autentico contesto storico e della corretta lettura esegetica di quella eccezione prima di concedere, come prassi quasi normale, l'accedere a nuove nozze[47].

Estendendo di poco questo pensiero, riteniamo che ci sia un possibile rischio soggiacente alle diverse interpretazioni di alcuni passaggi dell'Esortazione apostolica post-sinodale *Amoris laetitia,* (AL) in particolare il cap. VIII con la nota 336 nel testo. Non tutto è chiaro in modo definitivo nell'interpretazione dell'AL. Del resto lo stesso papa Francesco esorta a proseguire nel lavoro di riflessione teologica, ma una riflessione prudente deve tenere conto del possibile rischio di ricaduta nel dualismo tra teologia e indicazioni morali e giuridiche vincolanti, già ricordato da Corecco. In parole più esplicite: occorre affermare senza reticenze l'indissolubilità del vincolo matrimoniale come più volte sottolinea l'AL, ma la situazione pastorale nel matrimonio è così fragile e frammentata, che nella circostanza concreta, qualora la riflessione teologico-pastorale non fosse sapientemente guidata, è possibile che ciascuno agisca secondo una propria presunta "presa di coscienza matura". Situazione non così dissimile al rischio paventato anche per colui, il confessore, che dovrebbe essere di vero aiuto al fedele in circostanze matrimoniali ferite o difficili. Insomma, occorre che nella riflessione teologica e nella prassi pastorale ci sia una reale armonia tra dogma e legge canonica, perché ambedue gli ambiti servono a tradurre, nella concreta storia di salvezza dei credenti, la medesima ed unica Rivelazione. Ora, ci si potrebbe domandare, per attualizzare il problema dell'indissolubilità matrimoniale, come avrebbe risposto Corecco a un tale dilemma? È difficile dirlo, perché ovviamente non ebbe modo di leggere il testo di AL. Ma a partire dagli elementi messi in campo nella sua riflessione teologica, e soprattutto dalla visione profonda che aleggia in essi, qualche deduzione o sviluppo del pensiero si potrebbe certamente trarre[48]. Ma non è questo il compito specifico di questo scritto.

---

46 *Ibid*., 1721-1722.

47 Scrive Corecco che la stessa possibilità di contrarre nella Chiesa ortodossa fino a tre vincoli matrimoniale, anche se con differenti connotazioni penitenziali, esprime in modo chiaro la scollamento tra verità dogmatica e prassi morale-pastorale. Del resto, afferma Corecco, la chiesa ortodossa accetta il pluralismo quasi ad oltranza delle opinioni teologiche, emerge perciò anche nella pratica dell'economia a livello etico e disciplinare giuridico.

48 Per un approccio convincente ed equilibrato di tutti i fattori in gioco nel cap. VIII dell'AL, rimandiamo ad un recente scritto di Giampaolo Dianin, *Accompagnare, integrare, discernere. Riflessioni sul capitolo VIII di Amoris Laetitia*, in Studia Patavina 64 (2017) 323-339.

Conclusione

Si è voluto prendere in esame il pensiero teologico di Eugenio Corecco riguardante il matrimonio. Questo scritto non pretende di essere esaustivo; solo l'incontro diretto con gli scritti del canonista svizzero possono rendere ragione della ricchezza del suo pensiero. Ci si è limitati ad evidenziarli, facendo emergere le linee essenziali dell'impianto teologico che presiede le singole affermazioni.

Potrebbe risultare quantomeno curioso dire di un canonista che la sua anima intellettuale era "un'anima religiosa" – quindi razionalmente unitaria – che gli ha permesso di vedere la teologia come un complesso organico unitario. A partire da questa "anima religiosa" di fondo, Corecco si è opposto tenacemente al tentativo, sempre incombente per lo studioso, di laicizzare – e quindi scomporre e frammentare – i grandi temi della dottrina della fede. Per questo il tema matrimoniale fu da lui sentito come il punto di congiunzione di due ordini che mai dovrebbero essere concepiti o trattati come separati: l'ordine della natura e il soprannaturale[49].

Da questo punto di vista Corecco può avere insegnato anche a fare della buona teologia.

Non tutti i singoli temi da lui indagati hanno trovato il loro punto ultimo di maturazione. Resta ancora aperto – a titolo d'esempio – a ulteriori indagini lo spinoso tema dogmatico-canonistico-pastorale della intenzione personale di fronte all'ammissibilità al sacramento matrimoniale; dove l'oggettiva efficacia dell'azione sacramentale non può non richiedere l'adeguata consapevolezza del sapere e conoscere, da parte del battezzato, ciò che si appresta a ricevere[50]. I Tribunali ecclesiastici, trattando della materia matrimoniale, si trovano troppo spesso a dover deliberare di fronte alla drammatica situazione di matrimoni celebrati senza la coscienza e la consapevolezza adeguata riguardo a ciò che è in realtà il sacramento e agli obblighi che da esso derivano. È certamente un grave problema pastorale, ma esso non troverà congrue soluzioni senza che prima si sia fatta chiarezza circa la materia dogmatica che, per sua natura, precede il problema pastorale.

---

49 Il Concilio Vaticano II ha affermato con chiarezza l'inconsistenza della teologia dei due fini e del duplice ordine: natura e sovranatura, poiché l'unico fine a cui l'uomo è destinato è la comunione trinitaria. Si veda su questo argomento il prezioso studio di G. COLOMBO, *Del soprannaturale*, Milano 1998.

50 Il problema dell'*intenzione personale* come elemento necessario per la valida costituzione del sacramento è un problema tipico dell'epoca moderna. Infatti mentre la prima scolastica (sec. XII) s'interessa principalmente di problematiche tipicamente teologiche (natura del contratto matrimoniale, carattere sacramentale del matrimonio) la seconda scolastica (sec. XVI) si volge soprattutto a problemi di carattere esistenziale e morale: di cui l'intenzione personale, necessaria per accedere validamente al sacramento è una rilevanza significativa; oppure la sacramentalità degli infedeli del nuovo mondo da poco convertiti.
Gabriel Vázquez (1549-1604) aveva già posto il problema dell'intenzione, affermando che non basta la semplice volontà di contrarre matrimonio, perché possa attuarsi il sacramento, ma occorre che i contraenti abbiano, almeno confusamente anche l'intenzione *faciendi quod facit Ecclesia.*

Come rimane aperto ad ulteriori riflessioni il problema della coincidenza della forma liturgica e quella giuridica.

Non è forse questo il nuovo e attuale nome della tematica, così a lungo indagata da Corecco, della coincidenza tra contratto e sacramento? Del resto, affrontandola, si sarebbe inevitabilmente costretti a prendere seriamente in esame una delle caratteristiche della modernità: la dicotomia tra fede e ragione, secondo l'acuta analisi di Henri de Lubac e quindi, per successivi passaggi, arrivare a dire a una parola chiara, riguardante il rapporto e la competenza della Chiesa e dello Stato in materia matrimoniale.

Forse Corecco, nella sua genialità, avrebbe offerto preziose indicazioni se solo avesse avuto il tempo di: «... cercare di riunire – come lui stesso ebbe a dire – tutti gli elementi implicabili in una teoria generale del Diritto Canonico che partisse dal presupposto epistemologico e metodologico che esso è una scienza teologica... e che la *lex canonica* è *ordinatio fidei*». Questo è stato il suo unico rimpianto come studioso, che con il tempo avrebbe certamente colmato «se la Diocesi – di cui era Vescovo – mi darà una volta un congedo di sei mesi»[51]. Quattro mesi dopo Eugenio Corecco moriva. Il Signore della vita dispose diversamente, interrompendo un lavoro giunto ormai alla sua maturità scientifica, in grado di raccogliere in una sintesi organica e sistematica gli elementi a lungo indagati in numerosi scritti.

51 AA.VV., *Antropologia, fede e Diritto Ecclesiale*, cit., 140.

Riassunto

Eugenio Corecco, Fondatore della Facoltà di Teologia di Lugano (CH) e Vescovo della medesima Diocesi, é stato un teologo geniale e innovatore nel campo del Diritto canonico. In questo articolo si è voluto analizzare alcuni temi riguardanti il sacramento del matrimonio nella prospettiva del Diritto canonico: l'inseparabilità originaria, secondo Corecco, tra contratto e sacramento andata dissociandosi nel tempo; il rapporto tra matrimonio e consigli evangelici; la relazione tra sacerdozio ministeriale e sacramento del matrimonio; il rapporto tra matrimonio e Eucarestia. Infine, la differente concezione dell'indissolubilità matrimoniale nella tradizione teologica cattolica e quella ortodossa. Emergerà la propensione, sempre presente in Corecco, ad individuare le differenti incongruenze avvenute nel pensiero teologico a scapito dell'unità del Mistero Cristiano.

Abstract

Eugenio Corecco, founder of the Faculty of Theology of the diocese of Lugano and bishop in the same Diocese, was a brilliant and innovative theologian in the field of Canon Law. This article would like to analyze some subjects regarding the Sacrament of Marriage in the perspective of Canon Law: the primary inseparability, according to Corecco, between the contract and the sacrament which in the course of time became dissociated one from the other; the rapport between Marriage and the Evangelical counsels; the relationship between priestly ministry and the Sacrament of Marriage; the rapport between marriage and the Eucharist; and lastly, the different conceptions of the indissolubility of marriage in the catholic and orthodox theological traditions. Here will emerge the propensity, which is always present in Corecco, to single out the different incongruities in theological thoughts which would be detrimental to the unity of the Christian Mystery.

La Dottrina sociale della Chiesa e il Ticino
Contributi cattolici nella società ticinese dell'Ottocento e Novecento

Markus Krienke*

«[N]on cesseremo di accalorate convinte istanze, affinché nell'animo del cittadino ticinese si riformi l'unità tra la convinzione religiosa e quella politica»[1]. «L'azione sociale viene da noi concepita non solo come difesa di interessi, non solo come promozione economica e sociale, ma come dovere di coscienza»[2].

1. Introduzione

Come sottolinea Luigi Del-Pietro, il dovere dei cristiani «non si limita alla beneficenza, all'aiuto personale», ma consiste anche ed essenzialmente in un «dovere di giustizia»[3]. Come questo «dovere di giustizia» dei cristiani si è realizzato in Ticino attraverso la storia, sin dagli inizi delle attività sociali dei cristiani nel senso moderno della parola, cioè nel campo politico, economico ed educativo, ossia, ancora più precisamente, in ciò che sin dalla modernità viene chiamata la *società civile*, è attualmente

* Markus Krienke è professore stabile di Filosofia alla Facoltà di Teologia a Lugano; insegna inoltre Dottrina sociale e dirige la "Cattedra Antonio Rosmini".

1 G. Lepori, *Al congresso del partito conservatore democratico ticinese*, in A. Lepori (ed.), *Giuseppe Lepori (1902-1968). Scritti e discorsi*, Locarno-Lugano 1988, 181-191, qui 190.

2 L. Del-Pietro, cit. in F. Biffi (ed.), *Una vita per la giustizia. Monsignor Luigi Del-Pietro prete per il mondo del lavoro. Antologia di scritti*, Lugano 1984, 836.

3 L. Del-Pietro, *Il nostro dovere sociale* (1° maggio 1935), in F. Biffi (ed.), *Una vita per la giustizia*, cit., 146-148, qui 146. E aggiunge: «[i]n troppi ambienti si considera ancora l'azione sociale come qualche cosa che può essere trascurata. Ve ne sono di quelli che – chiusi in se stessi – si fanno un onore di restare lontani, di librarsi in alto» (*ibid.*).

tema di una ricerca che la Cattedra Antonio Rosmini, incaricata dalla Facoltà di Teologia di Lugano con l'insegnamento della Dottrina sociale, sta svolgendo in occasione del 25° della Facoltà, che viene celebrato nell'anno accademico 2017/18. Certamente in questa sede non possono essere presentati risultati di ricerca particolari e nemmeno ci si può aspettare un'introduzione dettagliata nei principi e nell'articolazione teoretica di ciò che è la *Dottrina sociale della Chiesa*. Piuttosto si tratta di sistemare la molteplicità degli episodi, eventi e documenti che caratterizzano il tratto specifico della *Dottrina sociale* in Ticino per cui si propone una suddivisione in sei temi che, inoltre, risultano connessi a specifici periodi storici, senza che potrebbero essere certamente limitati ad essi, in quanto formano tutti insieme la caratteristica specifica del contributo dei cattolici nella società ticinese.

2. Antonio Rosmini e il Ticino

Certamente, uno sguardo complessivo su questo contributo dei cattolici nella società ticinese non può che iniziare dalla presenza del pensiero di Antonio Rosmini (1797-1855) nel Cantone. Il pensatore cattolico liberale, che ha anticipato di un secolo e mezzo alcune delle istanze principali del Concilio Vaticano Secondo, soprattutto per quanto riguarda il pensiero sociale della Chiesa, ha elaborato una sintesi storicamente forte e influente dei cardini di un'etica della persona e della libertà morale. Nato a Rovereto in Trentino, ha vissuto la maggior parte della seconda metà della sua vita e soprattutto gli ultimi sei anni dalla sua morte a Stresa e quindi in stretto contatto geografico e culturale con il Ticino. Nel 1828 fondò il suo Istituto della Carità sul Monte Calvario a Domodossola, per cui la prima comunità di padri rosminiani nacque in una zona immediatamente confinante al Ticino. Al centro della presenza rosminiana in Ticino sta senz'altro la pubblicazione, anonima, di una delle opere più famose del Roveretano con denso contenuto etico-sociale, ossia le *Cinque piaghe della Santa Chiesa*, che furono stampate dal tipografo Veladini nel 1848 a Lugano[4]. Rosmini stampò in Ticino ben altre due opere, vale a dire le *Prose ossia diversi opuscoli del cavaliere Antonio De Rosmini Serbati autore del saggio sull'origine delle idee*, già del 1834, anch'essa presso Veladini, e infine *Della divina provvidenza nel governo de' beni e de' mali*, che uscì nel 1839 con l'editore Tipologia della Minerva Ticinese a Men-

[4] In occasione del 160° di questa pubblicazione è stata tenuta una conferenza presso la Biblioteca Salita dei Frati, esattamente il 20 maggio, dal titolo *Antonio Rosmini: le 5 Piaghe a 160 anni dalla pubblicazione in Lugano 1848-2008*, che vide gli interventi di Umberto Muratore, Callisto Calderari, Luciano Malusa, Giorgio Campanini e Markus Krienke. Le sintesi delle relazioni si trovano al link http://www.rosmini.it/Resource/2008Lugano.pdf (consultato il 1° febbraio 2018).

drisio[5]. Inoltre, Rosmini pubblicò sul giornale *Il Cattolico*, sempre della tipografia Veladini, dove nel 1836 si poteva leggere una *Lettera scritta dall'abate Rosmini ad un amico che lamentavasi con lui del facile traviare de' giovanetti usciti appena di Collegio*, e nel 1837 il giornale rese pubblico alcune parti dello scritto *Frammenti di una Storia dell'empietà*[6]. Nel settembre 1839 uscì la *Lettera intorno alla Teoria del sovrannaturale del sig. Vincenzo Gioberti*, e nel 1841, quando erano già in corso le polemiche gesuitiche contro Rosmini, egli si difese varie volte sullo stesso giornale[7]. Tuttavia, *Il Cattolico* seguì una linea ambigua, dedicando spazio anche ai suoi avversari. Così riportò la condanna degli scritti di Rosmini e di altri due preti patriottici italiani nel 1849, anche se segnalò comunque la piena sottomissione rosminiana al verdetto vaticano[8]. Inoltre, il Ticino vede anche la presenza delle Suore rosminiane, che si sono insediate nel 1832 a Locarno, costituendo lì una delle prime comunità femminili rosminiane, fondata da Loewenbruck, quel padre rosminiano a cui fu affidata la gestione del ramo femminile dell'ordine[9]. Questi fu però ben presto sostituito nella guida spirituale delle suore con il sacerdote ticinese Don Felice Rusca, che era tra i primi a costituire l'Istituto della Carità con Rosmini. Dopo qualche tempo, la prima superiora divenne suor Eusebia Alvazzi di Varzo, succeduta da Giovanna Antonietti. Le suore aprirono scuole elementari nella stessa Locarno, a Intragna e a Cavergno[10], mentre successivamente venne lasciata la sede di Locarno, poiché divenuta inadatta.

---

5 Si tratta di una ristampa della prima edizione pubblicata nel giugno del 1826 (Visaj, Milano). Lo scritto fu inserito, «con numerose aggiunte e correzioni», negli *Opuscoli filosofici* del 1827 (volume primo, Pogliani, Milano, 115-212), e infine nella *Teodicea* del 1846 (1845); cfr. U. Muratore, *Esame storico-critico*, in A. Rosmini, *Teodicea*, a cura di U. Muratore (*Ed. crit.*, 22), Roma-Stresa 1977, 657-677, qui 670.

6 Tale opera, scritta già nel 1828-1829, fu pubblicata per intero nel 1834 presso la casa editrice Pogliani a Milano. Il giornale *Il Cattolico* ne pubblicò anonimamente (sotto l'articolo si trovano le iniziali G. A.) l'estratto *Esame della filosofia di Beniamino Constant ricavato dall'Opera intitolata Frammenti di una Storia dell'empietà*, volume 8, 15 gennaio 1837, 1-8. Questa pubblicazione non si trova nell'esaustiva *Bibliografia degli scritti editi di Antonio Rosmini Serbati* in quattro volumi a cura di Cirillo Bergamaschi, Marzorati, Milano 1970, e Sodalitas, Stresa 1989-1999.

7 Cfr. F. Panzera, *Antonio Rosmini e il Ticino*, in P. Pagani (ed.), *Qualcosa precede lo Stato. Atti del Convegno di studi sul pensiero filosofico-politico di Antonio Rosmini svoltosi presso l'Università della Svizzera italiana. Lugano, 4-5 giugno 1999*, Soveria Mannelli 2004, 59-73, qui 62s.

8 Il Cattolico, volume 33, 16 luglio 1849, 259. Segue, a pagina 259s., la risposta del Maestro del S. Palazzo Apostolico T. Buttaoni.

9 Cfr. F. Panzera, *Antonio Rosmini*, cit., 63-66. La fondazione di questa prima comunità di sei suore era però molto «affrettata, tanto da non incontrare la piena approvazione di Rosmini: l'edificio era inadatto ad ospitare una comunità stabile, ma soprattutto non era ancora chiara la fisionomia spirituale della nuova fondazione» (D. Bellettati, *Nuove fondazioni religiose nel Canton Ticino dal XVI al XIX secolo*, in L. Vaccaro – G. Chiesi – F. Panzera [edd.], *Terre del Ticino. Diocesi di Lugano*, Brescia-Gazzada 2003, 261-278, qui 271).

10 Cfr. F. Panzera, *Antonio Rosmini e il Canton Ticino: le scuole delle Suore della Provvidenza nel Locarnese*, in Verbanus: rassegna per la cultura, l'arte, la storia del lago 13 (1992) 303-315.

Pur essendo molto lodato dal Consiglio di Stato nel 1842 per le sue valide attività e per l'educazione impartita ad una grande quantità di ragazze, l'istituto non ebbe in destino una vita lunga, perché subì le politiche di secolarizzazione contro le istituzioni religiose in generale, per cui Rosmini, già verso la fine del 1846, dovette dichiarare che benché le ragioni «per ritenere le scuole di Locarno sono eccellenti, e tutte conformi allo spirito del nostro Istituto», tuttavia «noi non possiamo lasciar andare così le cose in coscienza, perché il Governo lottando contro le leggi della Chiesa e contro i Superiori ecclesiastici, pretendendo dai religiosi rendiconti e altre cose, egli si servirebbe della vostra connivenza a danno degli altri Ordino Religiosi, e anche noi sembreremmo complici delle iniquità del Governo»[11].

Così nell'estate successiva le suore lasciarono il Ticino, mentre le scuole rosminiane restarono aperte fino alla condanna del pensiero rosminiano nel 1888, potendo ancora formare tante generazioni e classi di politici e imprenditori. Nel XX secolo le Suore della Provvidenza sarebbero però ritornate in Ticino, per la direzione, tra la metà degli anni Venti fino al 1968, del pensionato operaio dell'azienda Cima Norma e il suo ospizio femminile[12]. Un esempio di quel rosminianesimo sociale in Ticino che risultò da tale presenza, è il novarese Pietro De Nardi che tra il 1869 e il 1885 insegnò tra Locarno e Lugano, dove alla fine diresse anche le scuole elementari[13]. Oltre una serie di scritti pedagogici in stile rosminiano, editò i periodici pedagogici *Il Monitore dei Collegi convitti* (1874-1878) e *La Riforma dell'istruzione pubblica e privata* (1876), combattendo per la libertà d'insegnamento e per l'insegnamento religioso: temi che, come vediamo, sono oggi di nuovo – o ancora – in primo piano dei dibattiti ticinesi. La sua carriera proseguì poi tra Reggio Emilia, Spoleto e Voghera, vincendo anche una docenza libera presso l'Università di Bologna. E non è certamente da tralasciare l'episodio del padre cappuccino Giocondo Storni da Bigorio il quale – formatosi con il pensiero di Rosmini, ma anche di Châteaubriand, Lamennais, Vico, Gioberti e Manzoni – condusse in Ticino la stessa battaglia contro le idee positiviste e radicalliberali di Carlo Cattaneo, che intraprese già lo stesso Rosmini negli anni '30[14]. Contro le idee politiche e pedagogiche anticlericali di Cattaneo egli reclamò «l'indirizzo morale», ma fu poi costretto dal Consiglio di Stato a lasciare Lugano e a trasferirsi a Faido[15].

---

11 A. Rosmini, *Lettera 5674 a Suor Giovanna M. Antonietti* del 14 agosto 1846, in Id., *Epistolario completo*, 13 voll., Casale Monferrato 1887-1894, IX, 607.

12 Cfr. D. Bellettati, *Nuove fondazioni religiose*, cit., 273.

13 Cfr. L. Malusa, *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, vol. II, Milano 1986, 304, 307 e 312; P. Zovatto, *Cultura cattolica rosminiana tra '800 e '900*, Trieste 1999, 234; P. De Lucia, *Filosofia cristiana e tradizione nazionale. Il rosminianesimo critico di Pietro De Nardi*, Genova 2008.

14 Cfr. L. Malusa, *Antonio Rosmini per l'unità d'Italia. Tra aspirazione nazionale e fede cristiana*, Milano 2011, 26s.

15 Cfr. F. Panzera, *Gli esuli italiani nelle città svizzere tra Ottocento e Novecento*, in R. Ghiringhelli (ed.), *Città e pensiero politico italiano dal Risorgimento alla Repubblica*, Milano 2007, 321-336, qui 331s.

Un ulteriore contributo svizzero e ticinese di Rosmini consiste nelle sue idee per una pacificazione confessionale della Svizzera dopo le guerre del *Sonderbund*: il Vaticano cercò un accordo con la Confederazione, mandando Jean-Français-Onésime Luquet in Svizzera, dietro forte spinta dello stesso Mons. Corboli-Bussi, con il quale Rosmini era molto legato per le comuni visioni sul rapporto tra Stato e Chiesa[16]. La sua missione, quella di una pacificazione religiosa, per superare le discordie e porre su una nuova base il rapporto tra la Svizzera e la Chiesa, produsse un piano di sei punti che lo stesso Luquet sottopose al giudizio di Rosmini. Quest'ultimo concordò pienamente, riconoscendo molte idee già formulate in precedenza da lui, precisamente in occasione della sua missione a Roma, dove inseguì il fine di un'alleanza tra i vari principati e regni d'Italia verso un'unità costituzionale e nazionale. Specialmente con le proposte di Luquet riguardo alla proprietà e indipendenza della Chiesa e le rispettive nomine dei Vescovi, Rosmini si dichiarò più che d'accordo, vedendo coinvolto anche il popolo dei Cantoni nelle elezioni dei Vescovi[17]. E proprio in questo contesto nacque il primo documento riguardo alla creazione della diocesi ticinese[18]. Tali progetti, però, fallirono e tramontarono con ciò che poi negli anni '50 sarebbe stata la secolarizzazione dell'istruzione secondaria e di quasi tutti i conventi; infine, nel 1855, la Chiesa fu sottoposta alla sorveglianza dello Stato. Conclude Panzera nel suo studio sul rosminianesimo in Ticino che sebbene si possa parlare di un «fallimento» e di una «sconfitta delle idee rosminiane; idee che almeno per qualche settimana avevano avuto la concreta possibilità di trovare una realizzazione in uno dei cantoni della Confederazione», non si tratta di un impegno invano perché il pensiero di Rosmini ha «esercitato a lungo un influsso (forse sotterraneo, ma comunque non secondario) sul pensiero di una parte del cattolicesimo ticinese»[19].

Un breve capitolo annesso al tema *Rosmini e il Ticino* riguarda Antonio Fogazzaro, lo scrittore cattolico-liberale che si ispirò tanto a Rosmini e nel 1868 intraprese un viaggio per Lugano, il Ticino e i Grigioni, fino a San Bernardino e Andermatt[20]. Da Poeta tematizzava e rifletteva molto sui problemi tra fede, mondo, scienza e progres-

---

16 «Rosmini nutre molta stima per Corboli Bussi, al quale si sente legato per una comune visione circa la questione nazionale e circa il ruolo del papato in essa» (L. MALUSA, *Il contesto storico e psicologico del commentario* Della Missione a Roma negli anni 1848-49, in A. ROSMIMI, *Della Missione a Roma di Antonio Rosmini-Serbati negli anni 1848-49 Commentario*, a cura di L. MALUSA, Stresa 1998, XV-LXX, qui XXXVII, nota 45).

17 Cfr. F. PANZERA, *Antonio Rosmini*, cit., 66-73.

18 Dopo l'erezione dell'amministrazione apostolica del Ticino il 16 marzo 1888, la diocesi fu ufficialmente istaurata con la convenzione del 24 luglio 1968 (approvata dal Gran Consiglio il 13 ottobre 1969); cfr. A. LEPORI, *Libera Chiesa in stato laico*, Bellinzona 1996, 11.

19 F. PANZERA, *Antonio Rosmini*, cit., 73.

20 Cfr. R. FASANI, *Diario di viaggio in Svizzera (1868) di Antonio Fogazzaro*, in Quaderni girgionitaliani 68 (1999), n. 3, 234-241.

so, scoprendo tra Rosmini e Manzoni un'unica parentela di idee e spirito, in modo tale da chiamarli i «due vertici di un'unica fiamma»[21] che ha segnato la cultura italiana settentrionale. Famoso il suo discorso in occasione del centenario della nascita di Rosmini nel 1897, in cui spicca la sua affermazione che «malgrado la preferenza espressa da Rosmini per la forma monarchica e malgrado egli volesse mantenute le monarchie particolari, il supremo e assoluto potere politico era da lui affidato a un'assemblea d'origine popolare per due terzi, ciò che avrebbe fatto della Lega italiana, essenzialmente, una repubblica»[22]. Così, con le sue opere anche Fogazzaro, autore molto letto negli ambienti cattolico-liberali di fine secolo, contribuì ancora una volta alla diffusione delle "idee rosminiane"[23].

Considerando, quindi, questa importanza fondamentale della presenza del pensiero di Rosmini alla base della presenza cattolico-sociale in Ticino, non è un caso che dal 2008 la "Cattedra Antonio Rosmini" della Facoltà di Teologia di Lugano sia stata incaricata di tenere l'insegnamento della Dottrina sociale della Chiesa, esprimendo in questo modo da un lato che la presenza di Rosmini in Ticino non si articola per via della speculazione teoretica del Roveretano, ma attraverso la dimensione pratica e sociale del suo pensiero e dell'azione dei rosminiani e di chi nella società civile si ispira alle idee rosminiane; dall'altro lato ciò significa che la stessa Facoltà, il cui insegnamento costituirà il sesto e ultimo punto di questa periodizzazione, con questa sintesi dà un contributo specifico e concreto al pensiero e all'azione sociale come si articola in maniera propria sul territorio ticinese.

3. Pensiero cattolico sociale in Ticino tra la fine dell'800 e la Seconda Guerra Mondiale

Nel 1861 nasce in Ticino la *Società di Pio IX* o *Associazione Piana* (*Piusverein*)[24], la quale a livello nazionale – nel Canton Unterwalden – era stata costituita già nel 1857,

---

21 Cfr. M. De Paoli, *Antonio Rosmini. Maestro e profeta*, Milano 2007, 66.

22 A. Fogazzaro, *La figura di Antonio Rosmini*, in AA.VV., *Per Antonio Rosmini nel primo centenario dalla sua nascita*, 2 voll., Milano 1897, I, 1-46, qui 24s. Cfr. anche Id., *Per Antonio Rosmini* (1897), in Id., F. Lampertico, R. Mariano, *La figura di Antonio Rosmini*, a cura di F. De Santis, Roma-Stresa 2001, 63-91.

23 Cfr. P. Marangon, *Il modernismo di Antonio Fogazzaro*, Bologna 1998, 8-21; T. Gallarati Scotti, *La vita di Antonio Fogazzaro. Dalle memorie e dai carteggi inediti* [1934], Milano 1963², 290-296.

24 Nel 1870 contava già circa 800 membri; cfr. D. Adamoli, *Le origini dell'Azione Cattolica in Svizzera e la nascita del* Piusverein, in L. Maffezzoli (ed.), *Il popolo e la fede. 150 anni di Azione Cattolica nella Svizzera italiana e in Europa*, Roma 2011, 92-134, qui 102.

per «conservare e tutelare la fede, colla scienza e colle opere»[25]. La sezione ticinese era presieduta da Angelo Taddei e poi da Carlo Castelli. Si impegnò a diffondere il giornale *Il Credente Cattolico* che usciva a Lugano già a partire dal 1856 per iniziativa di alcuni sacerdoti[26]. Nel 1859 Bernardino Lurati diede vita a *La Voce del Popolo* come espressione del cattolicesimo politico ticinese, e quindi del Partito conservatore-democratico ticinese (PCDT), all'epoca ancora nominato Partito liberal-conservatore (fino al 1913), con l'intenzione di cercare una possibile sintesi reale tra cattolicesimo e moderne libertà. Infatti, nel 1878 Lurati auspicò che «[l]o Stato non soverchi la Chiesa, né la Chiesa lo Stato, ma siano contemperati in sovrana armonia, perché la famiglia cattolica proceda libera e grande ne' suoi eccelsi destini»[27]. Inoltre, anche da parte dell'*Associazione Piana* il già menzionato padre Storni sottolineò la conciliabilità tra i doveri verso la patria e quelli verso Dio[28]. *La Voce del Popolo* fu poi sostituito da *Il Cittadino Ticinese* (1862) e nel 1865 da *Libertà* (*La Libertà. Foglio popolare ticinese*). Quest'ultima divenne di seguito l'articolazione della presenza cattolico-liberale nella politica e società ticinese[29]. In questo contesto è senz'altro da ricordare insieme a Lepori che i *cattolici liberali* svizzeri si distinsero dai tedeschi o italiani per l'assoluta mancanza di istanze o nostalgie legittimistiche o aristocratiche[30]. E il Consigliere di Stato nonché futuro Rettore dell'Università Fribourg Pedrazzini annotò nel 1922: «[l]a religione si occupa del nostro avvenire, il nostro avvenire dipende delle opere nostre nel presente e le opere nostre sono più o meno buone secondo che si accostano al nostro dovere o se ne allontanano. Quindi è che la religione deve interessarsi della politica almeno in quanto la politica sta in rapporto con la morale, poiché questa non è che un aspetto della religione»[31].

Inoltre, dal 1901 il partito fece uscire il giornale *Popolo e Libertà* (come erede lon-

---

25 Il Credente Cattolico, 15 agosto 1857, cit. in F. Panzera, *L'Associazione di Pio IX nel Ticino (1861-1899)*, in L. Maffezzoli (ed.), *Il popolo e la fede*, cit., 145-182, qui 146. L'articolo sul *Credente Cattolico* continua dicendo che «la benemerita *Associazione* ha per iscopo la sana educazione della gioventù, l'assistenza speciale alla classe operaja, perché cresca a sentimenti schiettamente morali: essa è destinata a soccorrere gli studenti poveri, massime ecclesiastici, che promettono buoni frutti nella loro carriera, e via dicendo» (cit. in *ibid*., 147).

26 Cfr. A. Lepori – F. Panzera, *Partito Popolare Democratico: oltre cent'anni di storia*, Locarno 1997, 12.

27 B. Lurati, *Il generoso proposito della pacificazione*, in A. Lepori – F. Panzera (edd.), *Uomini nostri. Trenta biografie di uomini politici*, Locarno-Lugano 1989, 37s., qui 37.

28 Cfr. F. Panzera, *L'Associazione di Pio IX*, cit., 157.

29 Cfr. F. Panzera, *Dalla Repubblica Elvetica alla formazione della diocesi di Lugano*, in L. Vaccaro – G. Chiesi – F. Panzera (edd.), *Terre del Ticino*, cit., 107-140, qui 129.

30 Cfr. A. Lepori, *Studi di dottrina sociale storia e diritto internazionale*, Bellinzona 2003, 63.

31 M. Pedrazzini, *Se ci sia una politica cristiana*, in A. Lepori – F. Panzera (edd.), *Uomini nostri*, cit., 48s., qui 49.

tano del *Credente Cattolico*)[32] che nella sua linea più centrista fu diretto a partire dagli anni '20 da Francesco Alberti (1921-1928, 1935-1939), con l'intervallo della direzione Giuseppe Lepori (1928-1935). Tale giornale è ritenuto la «pratica dimostrazione» della «pacificazione» di alcune tensioni tra il partito sotto la presidenza di Gioachimo Respini – che come «propugnatore di una politica intransigente e confessionale»[33] con la formulazione del *Nuovo Indirizzo* nel 1877 era prevalso sul moderato Lurati nella definizione della linea programmatica – e la Chiesa con l'amministratore apostolico Mons. Molo (dal 1887), sul rapporto tra l'azione cattolica e quindi l'azione religiosa della Chiesa, e la realtà politica del partito cattolico[34]. Durante gli anni '90, la parabola di questo *Nuovo Indirizzo* volgeva sempre più verso la sua fine, anche perché con la *Rerum novarum* la tendenza sociale all'interno del partito conservatore fu ulteriormente rafforzata e si espresse alla fine del 1891 nella fondazione del *Corriere del Ticino*, fino a portare alla frattura con la fondazione del nuovo partito *Unione democratica ticinese* e la conseguente rinomina del partito liberal-conservatore in *Partito conservatore*.

Anche Alberti, a sua volta, era un grande estimatore della Democrazia cristiana di Murri e di Sturzo, svolgendo sul giornale a partire dagli anni '20 un'importante battaglia antifascista. Egli divenne nel 1920 il primo direttore di *Il Lavoro* dell'OCST (la cui pubblicazione fu sospesa negli anni dal 1926 al 1933), succeduto da Don Pietro Berla (1921-1926), prima che il giornale fu affidato a Luigi Del-Pietro. Come si vede, i movimenti cattolici ticinesi in quel periodo erano caratterizzati da grande vivacità e soprattutto attività divulgativa. L'entusiasmo della *Rerum novarum* (1891) si è trasferito quindi direttamente anche in terre ticinesi.

Al centro della riorganizzazione della vita cattolica nel cantone si trova certamente il vescovo Aurelio Bacciarini, amministratore apostolico a Lugano dal 1917 al 1935, che si contraddistinse per la sua grande attenzione al sociale e alla presenza dei cristiani nella società, soprattutto attraverso la carità e l'assistenza, senza per questo orientare la Chiesa verso un partito politico in particolare, incentivando però molto e soprattutto la gioventù. In questo modo, questo vescovo fu di importanza centrale per la Dottrina sociale in Ticino: già per sua provenienza, perché non era un nobile come i suoi predecessori, ma da sacerdote aveva vissuto con i poveri di Don Guanella[35]. Da povero e sempre rimasto povero, s'impegnò in maniera eccezionale nel

---

32 Cfr. A. Gili – D. Dosi – M. Trisconi, *Il Novecento*, in L. Vaccaro – G. Chiesi – F. Panzera (edd.), *Terre del Ticino*, cit., 141-193, qui 144.

33 A. Lepori – F. Panzera, *Partito Popolare Democratico*, cit., 21.

34 Cfr. A. Lepori, *Cinque uomini politici*, cit., 14. Cfr. la lettera quaresimale del 1897 di Mons. Molo con il titolo *I dissensi fra i cattolici ticinesi*.

35 Il biografo Emilio Cattori dà agli atti della beatificazione di Mons. Bacciarini la seguente testimonianza: «egli ha scelto la Congregazione dei Servi della Carità [di Don Guanella], perché ancora nel periodo di maggiori sacrifici e circondata da grande spirito di povertà. Lo seduceva l'ideale di partecipare alle

sociale, percependo la povertà materiale nella società in intimo collegamento con quella spirituale: in questo modo anticipò per molto non solo Giovanni XXIII e il Concilio Vaticano II, ma anche Papa Francesco. In tale spirito diede vita all'Organizzazione Cristiano-Sociale Ticinese (1919), e in questa chiave si intuisce benissimo l'attualità della sua missione fino ad oggi. Nel 1926 fondò il *Giornale del Popolo* che, secondo la volontà del vescovo, «dovrà sempre attenersi allo spirito genuinamente cattolico, ossequiente in tutto alle istruzioni che partissero dall'Autorità ecclesiastica, molto prudente nello sfuggire parole men che corrette e ogni acquiescenza allo spirito mondano»[36]. Inoltre, egli promosse l'*Unione Popolare Cattolica* come «base più sicura per la buona formazione dei cittadini e per assicurare alla patria l'ordine e la prosperità»[37]. Nel 1922 aveva già riorganizzato, secondo le direttive pontificie, l'Azione Cattolica che dal 1904 si sarebbe chiamata *Unione popolare cattolica svizzera, sezione cantonale ticinese* (Upct)[38], erigendo le suddivisioni "degli Uomini adulti", "degli Giovani", "delle Donne", "delle Giovani"[39]. Bacciarini riorganizzò anche le parrocchie[40], nella convinzione che «i cattolici organizzati più facilmente perseverano nella fede e nella pratica cristiana, anche fuori del proprio ambiente, anche nelle terre perigliose della emigrazione»[41].

Il *Giornale del Popolo* (pubblicato fino al 2018), il cui primo direttore fu Don Alfredo Leber (1902-1983), è stato pensato da Bacciarini come organo apartitico, per contribuire alla separazione della religione dalla politica e quindi all'idea positiva di laicità (sebbene il termine stesso non era certamente preferito da lui), e così proba-

---

difficoltà e al merito di una fondazione, che si dibatteva fra i contrasti degli inizi» (cit. in F. Fabrizi, *Linee biografiche di Aurelio Bacciarini*, in Id. (ed.), *Aurelio Bacciarini guanelliano e vescovo* [Centro Studi Guanelliani. Saggi Storici, 22], Roma 2018, 9-28, qui 14).

36 Lettera di Mons. Bacciarini a Don Alfredo Leber del 24 novembre 1926, cit. in D. Dosi, *Il cattolicesimo ticinese e i fascismi. La Chiesa e il partito conservatore ticinese nel periodo tra le due guerre mondiali* (Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz, 25), Friburgo 1999, 76. «I rapporti non proprio idilliaci fra autorità diocesana e partito conservatore, dopo che questo si era alleato con i socialisti, e la posizione antifascista assunta dal quotidiano conservatore, evidenziarono la necessità per la curia di avere un proprio quotidiano» (A. Gili – D. Dosi – M. Trisconi, *Il Novecento*, cit., 159).

37 Lettera vescovile del 2 marzo 1922, cit. in C. Moos, *Der Tessiner Katholizismus bis Mitte des 20. Jahrhunderts*, in U. Altermatt (ed.), *Schweizer Katholizismus zwischen den Weltkriegen 1920-1940*, Freiburg (Schweiz) 1994, 147-163, qui 156.

38 Nel frattempo (1899-1904) si chiamò anche *Società dei cattolici ticinesi-sezione cantonale della Società dei cattolici svizzeri*, sempre in riferimento ai cambiamenti di denominazione dell'Azione cattolica nazionale; cfr. L. Maffezzoli, *Dalla Società dei cattolici ticinesi all'Unione popolare*, in Id. (ed.), *Il popolo e la fede*, cit., 183-202.

39 Cfr. D. De Lorenzi, *L'AC durante l'episcopato di Aurelio Bacciarini (1917-1935)*, in L. Maffezzoli (ed.), *Il popolo e la fede*, cit., 203-257; C. Moos, *Der Tessiner Katholizismus*, cit., 157.

40 Cfr. D. Dosi, *Il cattolicesimo*, cit., 26.

41 A. Bacciarini, *Discorso al Congresso diocesano del 31 agosto 1924*, cit. in C. Moos, *Der Tessiner Katholizismus*, cit., 157.

bilmente fu istituito proprio per arginare il *Popolo e Libertà*, in quanto quest'ultimo giornale fu sospettato di esercitare troppo influsso politico. In ogni caso, questo stile apartitico non significò, per Bacciarini, la separazione tra fede e politica, come ricordò nella sua lettera pastorale per la Quaresima del 1930, rifiutando radicalmente il laicismo come «moderna aberrazione», e sottolineando che il Ticino non è un cantone laico. Lo Stato «non può prescindere da Dio e dalla religione […] perché lo Stato che non riconosce Dio va contro al diritto supremo ed inalienabile che a Dio spetta sulla società, di cui è autore»[42].

Negli anni '20 Giuseppe Cattori (1866-1932), considerato il secondo fondatore del partito conservatore democratico, era all'inizio, come del resto i politici del *Zentrum* tedesco, e Sturzo in Italia, dottrinalmente intransigente[43], e allo stesso momento molto legato all'insegnamento sociale con una conseguente visione chiara circa la laicità delle istituzioni politiche[44]. Col passare degli anni si sciolsero però le sue posizioni intransigenti, fino a poter stringere un'alleanza di governo con il partito socialista con il quale il Partito conservatore il 23 novembre 1921 si mise d'accordo sulla formula: «[l]a libertà di coscienza e di credenza è garantita dai poteri dello Stato. Le religioni appartengono al dominio morale privato»[45]. Questa alleanza social-conservatrice fu molto criticata dal giornale dell'OCST, *Il Lavoro*, che prese di mira specialmente l'esponente socialista Guglielmo Canevascini[46]. Cattori difese comunque lo statuto pubblico della Chiesa, che non deve ridursi ad una sorta di associazione privata, in quanto sta come origine alla base di ogni vita civile. Si espresse contro le scuole cattoliche, e per una scuola indipendente, pubblica, che desse spazio a tutte le religioni, rifiutando comunque che la scuola pubblica dovesse intendersi come laica, in cui manca l'insegnamento religioso.

Il PCDT in generale fu un partito molto *sui generis*, come lo definì la sua organiz-

---

42 A. Bacciarini, *Il laicismo*, Lettera Pastorale per la Quaresima 1930, 15 febbraio 1930 (Il Monitore Ecclesiastico 2 [Febbraio 1930] 17-40 [1-24]), 3, 16; cfr. *ibid*. 13. In questo contesto Mons. Bacciarini esprime anche la sua convinzione che «nello Stato laico la religione è sostituita colla irreligione: dirò meglio è sostituita col disprezzo di Dio medesimo» (*ibid*. 15).

43 *Popolo e Libertà* descrisse la corrente respiniana a cui apparteneva Cattori «informata all'ortodossia ideologica e guidata con piglio autoritario dal contestato capo del partito» al contrario dei «giubiaschesi» per i quali la «professione di fede […] non poteva essere collocata a lato della vita pubblica» (Popolo e Libertà, 5 settembre 1982, cit. in A. Lepori, *Cinque uomini politici e dieci studi storici*, Bellinzona 2006, 25); cfr. Fabrizio Panzera, *Giuseppe Cattori dall'intransigenza al cattolicesimo democratico (Per una biografia di Giuseppe Cattori)*, in Bollettino Storico della Svizzera Italiana 107/1 (2004) 109-123, qui 111s., che precisa che «non sono del tutto chiari i suoi rapporti con Respini» (*ibid*. 111), senza però per questo relativizzare l'intransigentismo iniziale di Cattori.

44 Cfr. A. Lepori, *La laicità nella concezione politica di Giuseppe Cattori*, in Bollettino Storico della Svizzera Italiana 107/1 (2004) 97-108, qui 105.

45 Questo luogo dagli *Atti della Costituente* è cit. in A. Lepori, *Cinque uomini politici*, cit., 29.

46 Cfr. N. Valsangiacomo, *Giuseppe Cattori e Guglielmo Canevascini: dieci anni di intesa (1922-1932)*, in Bollettino Storico della Svizzera Italiana 107/1 (2004) 83-95, qui 92s.

zazione giovanile *Guardia Luigi Rossi*, di indirizzo intransigente e conservatore, con il suo organo «La Voce», in quanto si orientò fondamentalmente e radicalmente al Cattolicesimo, interpretandolo però in una chiave fortemente nazionalista, e schierandosi innanzitutto contro il partito liberal-radicale PLRT. «[S]iamo conservatori perché amiamo le nostre famiglie […] perché consideriamo rovinoso (quando non è assolutamente necessario) minare il patrimonio privato e il tesoro statale, perché vogliamo la religione cattolica». Così essi nutrirono un'«inconciliabile avversione per il deleterio ateismo radico-social-massonico»[47]. I suoi sostenitori si combattevano per una forte sintesi tra identità ticinese e Cattolicesimo: l'amore della Patria era il secondo comandamento dopo l'amore di Dio. Proprio in questo connubio tra Cattolicesimo, tradizionalismo e nazionalismo, Dosi vede una specifica corrispondenza della *Guardia* alla visione del vescovo, concludendo che «[t]utte le idee politiche […] sembravano riproporre, per certi versi, le posizioni assunte da mons. Bacciarini»[48]. Questo particolare connubio di idee e tendenze costituì però anche il presupposto per un dibattito interno molto acceso che il Partito conservatore democratico subì negli anni '30 sulla propria posizione nei confronti della democrazia: mentre l'ala dell'integralista cattolico Alfonso Riva rifiutò la democrazia per i suoi processi decisionali lunghi e complessi, non nascondeva in seguito le sue simpatie per il fascismo e il nazismo, e attaccava anche la debolezza della democrazia svizzera, fino a formulazioni estremiste, Boffa e altri continuarono a ritenerla comunque la migliore forma di stato. Anche Riccardo Rossi[49] e Giuseppe Lepori[50] investirono le loro forze per riportare la *Guardia* e il partito alle vecchie linee conservatori, prendendo le distanze da «*certe loro estreme e inaccettabili idee*»[51]. Un ripensamento sulla base del «diritto naturale» delle idee conservatore-democratiche fu ammonito anche da Giuseppe Motta (1871-1940), per il quale ciò si concretizza in: «amando con semplicità la famiglia, con ardore la Patria, ingentilendo e irrobustendo l'una e l'altra coll'essenze delle virtù cristiane»[52]. E riguardo all'educazione, Motta sottolineò: «[l]a religione è fra i più grandi fattori dell'educazione sociale. Oggi, come un tempo, penso che lo Stato non può trascurarla senza congiurare ai propri danni»[53].

Anche per il *Giornale del Popolo* il «secondo amore del cattolico», dopo quello «del suo Dio e della sua fede», appunto, è «la sua patria, la terra che gli diede i

47 La Voce, 24 gennaio 1925, in D. Dosi, *Il cattolicesimo*, cit., 67.

48 D. Dosi, *Il cattolicesimo*, cit., 69.

49 Cfr. A. Lepori – C. Luchessa, *Riccardo Rossi (1901-1986)*, Mendrisio-Locarno 2008.

50 Cfr. A. Lepori, *Profilo biografico*, in Id., *Giuseppe Lepori*, cit., 11-113, qui 50.

51 Cfr. cit. in D. Dosi, *Il cattolicesimo*, cit., 99-115, cit. *ibid*. 114.

52 E. Celio, cit. in R. Forni, *Giuseppe Motta (1871-1940)*, in A. Lepori – F. Panzera (edd.), *Uomini nostri*, cit., 75-80, qui 78.

53 G. Motta, *Necessità dei partiti*, in A. Lepori – F. Panzera (edd.), *Uomini nostri*, cit., 81s., qui 81.

Natali»[54], come delinea l'articolo di esordio nel primo numero il 21 dicembre 1926 dal titolo *Bandiera svizzera*. Nel nome di questa identità, il giornale si rivolse certamente contro il fascismo, che fu criticato sin dai primi passi politici di Mussolini, e si schierò decisamente a favore della democrazia: sebbene essa presenta dei «guasti» non ci sarebbe, così il giornale, «ragione per gettare così prezioso strumento tra i ferrivecchi». Bisognerebbe però liberarla «dalle incrostazioni di demagogia» affinché essa possa «dimostrare la sua reale superiorità su tutti gli altri sistemi, su tutti gli altri regimi e rappresentare quella che veramente [era] la fortuna del popolo svizzero»[55]. D'altronde lo stesso giornale si esprimeva anche in modo entusiasta nei confronti dei governi corporativisti in Portogallo e Austria: «[n]oi ammiriamo Schuschnigg e Salazar! […] Noi ammiriamo Salazar, l'uomo che ha salvato il Portogallo e dal disordine e dalla povertà in cui lo hanno ridotto gli uomini che si ispiravano ai principi dell'89 […]. Noi ammiriamo Schuschnigg, come abbiamo ammirato Dollfuss. Hanno represso, con energia la rivolta socialista prima e quella nazista poi. Hanno fatto niente altro che il loro dovere verso la Patria e verso la stessa civiltà»[56]. Inoltre, si schierò positivamente dalla parte dei nazionalisti di Franco in Spagna, mentre nei confronti dei fascisti prese chiaramente posizione: «[l]a Svizzera rispetta il regime fascista italiano, riconosce lealmente i grandi benefici che dal regime fascista ne sono venuti all'Italia, critica liberamente quello che secondo il nostro spirito ci pare meno accettabile del fascismo, ma non ha nessuna intenzione, nessun desiderio di trapiantare il fascismo sul territorio della Confederazione»[57].

Il giornale *Popolo e Libertà*, che seguì però una linea antifascista molto più accentuata, si pronunciò sin da subito dopo il primo discorso di Mussolini da deputato nel 1921 a favore dell'espulsione dei fascisti dal Ticino[58]. Nel 1924, Luigi Sturzo scrive su tale giornale: «la sostanza delle teorie che il fascismo ha mutuato al nazionalismo o che risultano dalla pratica politica del partito al governo, è fondamentalmente pagana e in antitesi con il cattolicesimo. Si trattava di statolatria e di deificazione della nazione […]. I cattolici coscienti sanno che alcune teorie fondamentali del fascismo

---

54 Cit. in D. Dosi, *Il cattolicesimo*, cit., 77.

55 Giornale del Popolo, *Fedeli alla democrazia*, 25 maggio 1932, cit. in D. Dosi, *Il cattolicesimo*, cit., 165.

56 Giornale del Popolo, *La grave accusa*, 16 marzo 1935, cit. in D. Dosi, *Il cattolicesimo*, cit., 167.

57 Giornale del Popolo, *Cose a posto*, 25 ottobre 1933, cit. in D. Dosi, *Il cattolicesimo*, cit., 186. E continua: «[l]a Svizzera può prendere dal fascismo quello che di buono esso contiene, ma non commetterà mai l'errore di rinunciare al regime democratico che ha fatto gloriose esperienze attraverso tempi e vicissitudini per sostituirlo con un regime dittatoriale. Il fascismo svizzero è un'antinomia. Non esiste e non può esistere come non può esistere un monachesimo svizzero» (*ibid.*).

58 Gili, Dosi e Trisconi descrivono come su questa posizione antifascista di *Popolo e Libertà* si aprì un dissenso con il *Giornale del Popolo* che dimostrerebbe più «aperture» verso il fascismo, il che provocò «lacerazioni non indifferenti» all'interno dell cattolicesimo ticinese (A. Gili – D. Dosi – M. Trisconi, *Il Novecento*, cit., 161).

e quelle cristiane sono in antitesi nel campo dell'etica collettiva e spirituale, e l'etica non cambia né per clima storico né per diritto rivoluzionario»[59]. Con questa presa di posizione di Sturzo, forse abbiamo a che fare con la prima vera e propria condanna del fascismo in assoluto.

Intanto il giornale *Il Lavoro* non si limitò alla critica dell'avvenuta alleanza del Partito conservatore democratico con il partito socialista, ma testimonia anche come i cristiano-sociali dell'OCST che prima «avevano dimostrato una qual certa indifferenza e insoddisfazione nei confronti del PCDT, dal quale si attendevano un riguardo maggiore della questione sociale»[60], ora si avvicinano nuovamente al PCDT, diventando sempre di più una delle istituzioni centrali di riferimento per la Dottrina sociale in Ticino.

4. Luigi Del-Pietro, l'OCST e il contatto con Luigi Sturzo

Tale evoluzione dell'OCST iniziò soprattutto quando Don Leber, primo direttore del *Giornale del Popolo*, nel 1927 fu nominato Assistente ecclesiastico dell'OCST. Insieme a Del-Pietro «studiarono e realizzarono un piano di riorganizzazione del movimento […] organizzazione professionale: sindacalismo operaio, sindacalismo agricolo: a lato della diffusione della dottrina e degli insegnamenti sociali della Chiesa si deve, attraverso l'azione, dimostrare che anche i cattolici vogliono e sanno realizzare quello che la loro dottrina suggerisce»[61]. Del-Pietro ha dato senz'altro l'impronta all'OCST, dirigendo le sue sorti complessivamente dal 1° settembre 1929 al 28 agosto 1977, e rendendo così efficace la Dottrina sociale della Chiesa in ciò che è la sua primissima intenzione: venire in aiuto ai lavoratori. Sin dalla sua fondazione l'OCST ha il merito di introdurre con qualche ritardo i principi della *Dottrina sociale della Chiesa*, formulati nel 1891 nell'enciclica *Rerum novarum*[62]. Giustamente, il suo impegno fu caratterizzato da Franco Biffi come continue «lotte per raccogliere un prole-

---

59 Popolo e Libertà, *Bolletino politico. Parla Don Sturzo*, 12 febbraio 1924, cit. in D. Dosi, *Il cattolicesimo*, cit., 47.

60 D. Dosi, *Il cattolicesimo*, cit., 48.

61 A. Bacciarini, *Lettera pastorale per la Quaresima 1920*, cit. in D. Dosi, *Il cattolicesimo*, cit., 197.

62 Infatti, Lepori e Panzera attestano che «[n]el Ticino la diffusione dei principi sociali cristiani avvenne relativamente tardi. Nel 1891 la pubblicazione dell'enciclica *Rerum novarum* […] passò quasi inosservata in un Cantone tutto alle prese con la lotta politica. Anche negli anni seguenti i due giornali cattolici allora esistenti, il "Credente Cattolico" e la "Libertà", non dedicarono molto spazio alla questione sociale» (A. Lepori – F. Panzera, *Partito Popolare Democratico*, cit., 41). Al giornale *Patriota* degli anni '90 si aggiunsero a cavallo del secolo *La Patria*, che sostituì il *Credente Cattolico* e la fondazione del *Circolo di studi politico-sociali* a Locarno da parte di Don Carlo Roggiero e Don Luigi Simona (cfr. *ibid*.).

tariato sotto le bandiere della dottrina sociale cristiana, vincendone il disfattismo, lo scoraggiamento, l'individualismo e la paura e per farne una famiglia di uomini liberi, responsabili e solidali»[63]. Ma a questa lotta si aggiunge anche una visione chiara di un «ordine sociale» secondo giustizia, cioè che esprima nei suoi vari elementi il rispetto per la dignità di ogni persona e quindi diventi la misura per ogni rapporto sociale, soprattutto tra operai e padroni[64]. Se in questo modo Del-Pietro trasforma il concetto classico di *diritto naturale* in quello moderno e più adatto alle società moderne, ossia quello di *giustizia sociale*, allora egli passa insieme all'evoluzione della *Dottrina sociale* dal *diritto naturale* della *Rerum novarum* attraverso il corporativismo della *Quadragesimo anno* (1931) al personalismo della *Mater et magistra* (1961). Così si avverte anche nel pensiero e nell'agire di Del-Pietro una specifica svolta dal corporativismo antisocialista degli anni '30 ad un'impostazione personalistica dopo la Seconda Guerra Mondiale che avrebbe consentito la riconciliazione con il liberalismo e la democrazia, pur non senza sottolineare le riserve della *Dottrina sociale* di tipo morale ed etico-sociale. Bisogna però ricordare che già la sua idea corporativistica era in netta separazione dall'idea fascista e anche per questo motivo, egli si scontrò frontalmente sia con la Lega nazionale sia con la Federazione fascista che si orientarono al modello italiano. Nel 1937, infatti, sottolineò che il corporativismo nella Dottrina sociale della Chiesa è un meccanismo per dare alla concorrenza il giusto posto nella società, che è quello di essere mezzo alla produzione, e non fine dell'ordine sociale. Soltanto attraverso un inquadramento della concorrenza in un ordine che in questo modo le metta un freno, si può raggiungere una più equa distribuzione della ricchezza nella società[65].

La fedele corrispondenza del pensiero di Del-Pietro con la Dottrina sociale della Chiesa[66] trovava certamente il punto di riferimento nella *Quadragesimo anno*. Come Alfredo Leber, anch'egli cresce in quel contesto che in Ticino viene rappresentato dal

---

63 F. Biffi, *Ha pensato come uomo d'azione. Ha agito come uomo di pensiero*, in L. Del-Pietro, *Una vita per la giustizia*, cit., 1-139, qui 5.

64 «Vi deve essere e vi è una giustizia sociale fondata sulla legge divina e sulla legge naturale: questa giustizia deve servire di regola ai rapporti fra operai e padroni, fra uomini e beni materiali: il lavoro non è una merce di cui il salario, determinato dalla concorrenza e dal mercato, sia di per sè il sufficiente compenso: la società e lo Stato sono i tutori naturali della giustizia e la devono tutelare; la giustizia non può essere data o sostituita dal semplice giuoco di forze cieche e talvolta violente quali sono quelle che regolano la concorrenza ed il mercato» (cit. in F. Biffi, *Ha pensato come uomo d'azione*, cit., 42).

65 «Non comprende nulla della dottrina sociale della Chiesa chi non afferra tutta la fondamentale importanza di questo capovolgimento nel dominio della distribuzione della ricchezza. Noi pensiamo che questo capovolgimento potrà essere fatto attraverso il regime corporativo che metterà un freno alla libera concorrenza che ha prodotto tale concentrazione di ricchezza: non pensiamo che potrà avvenire attraverso le socializzazioni, le nazionalizzazioni di tali concentrazioni economiche» (L. Del-Pietro, *Ordine che è disordine*, in F. Biffi [ed.], *Una vita per la giustizia*, cit., 199-208, qui 202).

66 Cfr. A. Gandolla, *Monsignor Del-Pietro. Un protagonista della nostra storia sociale*, in Id. (ed.), *Una vita per la giustizia. Monsignor Luigi Del-Pietro prete per il mondo del lavoro*, Lugano 2017, 161-181, qui 170, 174.

progetto di Bacciarini, sebbene poi matura e agisce sotto il suo successore Jelmini. In questa sua funzione, Del Pietro si confrontò continuamente con il segretario della Camera del Lavoro del Canton Ticino, Domenico Visani. Mentre quest'ultimo si trova spesso esposto all'accusa di realizzare una politica sindacale non radicata nel territorio[67], proprio questa caratteristica è sicuramente il grande vantaggio di Del-Pietro. Visani, al contrario, criticò Del-Pietro per le sue idee corporativistiche che da una prospettiva socialista come la sua dà ai datori di lavoro ancora troppo potere[68]. Nella prassi, però, entrambi spesso realizzarono azioni concordate, così quando il sindacato socialista aderì alla *pace del lavoro*, mentre l'OCST iniziò ben presto di avvalersi dello sciopero come mezzo (estremo) di politica sindacale[69]. Su tale base poteva essere creata la Comunità Sindacale il 7 novembre 1940, che esisteva fino al 1945. Anche con Guglielmo Canevascini, primo socialista nel governo ticinese[70], Del-Pietro si trovò in una diatriba continua, che si configurò molto più conflittuale rispetto al suo rapporto con Visani[71].

In questo modo, Del-Pietro si oppose a una concezione cristiano-sociale che si limita a voler cambiare i cuori e quindi fornire le basi morali ai sistemi liberali esistenti. Egli, al contrario, insisteva molto sull'obbligo d'incidere sulle forme sociali, di formarli sempre di più secondo i dettami della giustizia sociale: «[n]oi abbiamo una ambizione: tradurre nella realtà vivente delle istituzioni e della organizzazione della società gli insegnamenti sociali della Chiesa»[72]. Questa ambizione che è incentrata sulla dimensione morale della dignità umana, la quale si schiarisce nel compimento religioso della persona, è diametralmente opposta alla soluzione socialista che ritiene le ingiustizie sociali completamente risolvibili tramite l'azione politica. Del-Pietro è quindi mosso dalla consapevolezza che solo il Cristianesimo è capace di effettuare una vera e propria riforma sociale, la quale nell'ambito del lavoro e delle imprese prende la seguente forma: «l'impresa divenga una comunità di persone nelle relazio-

---

67 «Visani è un internazionalista: aborre da quanto sa di nazionalismo, settarismo, corporativismo» (N. Valsangiacomo, *Domenico Visani (1894-1969). Sindacalista Socialista Democratico*, Lugano 1994, 121).

68 «Oggi la Corporazione significa: o ritorno ad una società a bisogni limitati – ed è regresso – o significa prevalere del privilegio di classe del capitalista» (D. Visani, *Può la corporazione risolvere la crisi?*, Discorso del 25 novembre 1934, cit. in *ibid*., 71).

69 Cfr. N. Valsangiacomo, *Domenico Visani*, cit., 101s.

70 «Come per Monsignor Del-Pietro il socialismo è un parassita, così per Canevascini il termine cristiano-sociali è ambiguo» (N. Valsangiacomo Comolli, *Storia di un leader. Vita di Guglielmo Canevascini 1886-1965*, Lugano 2001, 199).

71 Ad esempio si trovarono spesso a dibattere in ragio nelle rubriche *I problemi sociali*, *I problemi del lavoro* e *Questioni operaie* (cfr. N. Valsangiacomo, *Domenico Visani*, cit., 127); cfr. anche A. Gandolla, *Monsignor Del-Pietro*, cit., 174.

72 L. Del-Pietro, *Il nostro dovere sociale*, 1° maggio 1935, in Id., *Una vita per la giustizia*, cit., 146-148, qui 146, 148.

ni, nelle funzioni e nella posizione di tutti i suoi soggetti. Ciò esige che i rapporti tra imprenditori e dirigenti da una parte e i prestatori d'opera dall'altra, siano improntati a rispetto, a stima, a comprensione, a leale e attiva collaborazione e interessamento come ad opera comune»[73].

La riflessione su Del-Pietro non può certamente tralasciare il capitolo importante della sua amicizia con Don Luigi Sturzo, il politico e sacerdote siciliano che fondò il *Partito Popolare Italiano* nel 1919. Il primo contatto epistolare tra Luigi Sturzo e Luigi Del-Pietro avvenne nell'estate 1937, e l'anno successivo quest'ultimo invitò il prete siciliano, che in precedenza collaborò già con *Popolo e Libertà* che fece uscire i suoi articoli in prima pagina[74], di pubblicare sul giornale *Il Lavoro* – sempre in prima pagina – il quale sarebbe uscito a partire dal 1° gennaio 1939 settimanalmente (invece che solo mensilmente)[75]. La collaborazione con *Il Lavoro* è notevole soprattutto qualora si considera che quella precedente con *Popolo e Libertà* era finita tra variegate polemiche contro Sturzo derivanti dallo stesso PCDT, dall'Italia ma anche dall'Osservatore Romano[76]. Non avvenne però mai l'incontro personale con Del-Pietro, sebbene quest'ultimo invitò Sturzo di venire in Ticino, ma per motivi di salute quest'ultimo dovette rinunciare[77]. Anche una conferenza che avrebbe dovuto tenere nel 1945 a Lugano, fu infine letta da Giuseppe Dalla Torre, direttore dell'Osservatore Romano, in quanto Sturzo, dopo l'esilio, non riusciva a intraprendere un viaggio così impegnativo. Nell'aprile del 1940 si interruppe la collaborazione con il giornale, e a quanto pare, Don Sturzo, in partenza per gli Stati Uniti, chiese ancora di mandare a Del-Pietro un bigliettino personale, il quale però non è mai stato trovato[78]. In uno

---

73 L. Del-Pietro, *"Mater et Magistra" e strutture aziendali, professionali elvetiche* (11/18 giugno 1966), in F. Biffi (ed.), *Una vita per la giustizia*, cit., 189-193, qui 191.

74 Nel 1940 si interruppe tale collaborazione perché il nuovo direttore Regazzoni seguì una linea molto più prudente che non dava più spazio agli articoli di Sturzo, mentre nel 1945 troviamo nuovamente una serie di articoli di Sturzo su *Libertà!* quale supplemento settimanale di *Popolo e Libertà*, dove egli pubblica insieme con Stefano Jacini ed altri; cfr. L. Planzi, *Luigi Sturzo e il Cantone Ticino. La terra che gli diede voce sfidando il fascismo (1929-1947)*, Mendrisio-Locarno 2011, 86s., 126.; cfr. sotto cap. 5 di questo articolo.

75 Cfr. L. Planzi, *Luigi Sturzo*, cit., 116.

76 Planzi riassume: «[t]utte le critiche al giornalismo antifascista di Luigi Sturzo, su "Popolo e Libertà", si intrecciano quindi in un unico *réseau* di opposizioni che partono dalle autorità fasciste italiane, passando per Giuseppe Motta o per il nunzio apostolico, ed arrivano sino nel Ticino. Contro tutte queste, siano esse ticinesi, bernesi o ancora romane, don Francesco Alberti sostiene fino in fondo la posizione chiara del pensatore democratico cristiano» (L. Planzi, *Luigi Sturzo*, cit., 77).

77 Al contrario, Don Alberti è riuscito ad incontrare Sturzo di persona, ma non in Ticino bensì a Parigi nel settembre 1937. Sturzo stesso riporta questo incontro nella sua lettera di condoglianza per la morte di Alberti esattamente due anni dopo, in cui lo ricorda come «[v]ero difensore dei valori cristiani e dell'idea democratica nella vita pubblica» e dotato di «sicurezza di principi, lucidità d'intuizione e grande calore di sentimenti» (Popolo e Libertà, *Una lettera di Don Sturzo*, 16 ottobre 1939, in L. Planzi, *Luigi Sturzo*, cit., 347).

78 Cfr. L. Planzi, *Luigi Sturzo*, cit., 120.

dei suoi numerosi contributi Sturzo formulò la sua «preoccupazione principale» per l'identità del sindacato cristiano che è «quella che i Sindacati cristiani possono creare uno spirito di classe chiuso, stretto, egoistico, che alimentando i contrasti fra padroni e operai, potrebbero far degenerare nella pratica in quella lotta di classe ch'essi negano in teoria portando così a separare la famiglia della produzione economica col fare dei due (patronato e lavoro) degli antagonisti anziché dei cooperatori»[79].

Della Svizzera, Sturzo mantenne sempre un'alta considerazione, come quando nel 1939 scrisse: «[l]a Svizzera ha una storia di libertà e d'indipendenza alla quale essa non può rinunziare e che è un grande esempio per la Europa e per il mondo. Si sarebbe mai potuta avere una tale storia, senza la cooperazione e il sacrificio delle classi lavoratrici svizzere, agricole e operaie? Senza lo spirito cristiano del quale è plasmata l'anima svizzera?»[80]. Inoltre, la ritenne «un paese ben equilibrato», in cui «i cattolici, dopo il periodo di Leone XIII, erano stati capaci di continuare per la loro strada senza eccessi e crisi, sia nel campo politico che in quello sociale»[81]. Aggiunge, in modo molto significativo, che i «cattolici hanno contribuito a custodire la democrazia svizzera, che è unica in Europa, e che in quest'ultimo periodo ha sperimentato il terribile pericolo di avere paesi totalitari al confine Nord e al confine Sud»[82]. Tali pronunciamenti di Sturzo sulla Svizzera e in particolar modo sul Ticino, furono espressamente graditi dal vescovo Jelmini[83], ma soprattutto Don Alberti, lo stesso Del-Pietro e tanti altri esponenti ticinesi della Dottrina sociale della Chiesa si orientarono alle sue riflessioni e al suo esempio. Così, accanto agli albori rosminiani, il carisma sturziano è la seconda colonna ispiratrice del cattolicesimo liberal-sociale ticinese, dal partito conservatore (poi popolare) ai sindacati, attraverso i vari giornali già menzionati[84]. Così non stupisce che proprio nello stesso contesto storico della presenza sturziana in Ticino, ad essa corrisponde l'appoggio che l'OCST attraverso il suo presidente Masina e il segretario Del-Pietro non ha fatto mancare ai rifugiati italiani in Svizzera[85], tra i

---

79 Il Lavoro, *Sindacalismo cristiano*, 11 febbraio 1939, cit. in L. Planzi, *Luigi Sturzo*, cit., 361s., qui 361.

80 Il Lavoro, *Gli operai e la politica internazionale*, 10 giugno 1939, cit. in L. Planzi, *Luigi Sturzo*, cit., 365s., qui 366; cfr. L. Planzi, *L'antifascisme de don Sturzo à l'œuvre dans la presse tessinoise des années 1930*, in Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 104 (2010) 397-415.

81 Libertà!, *Chiesa Cattolica e Democrazia Cristiana. I Partiti Democratici-Cristiani in Europa*, 3 maggio 1945, in L. Planzi, *Luigi Sturzo*, 395-399, qui 396.

82 *Ibid*.

83 Lo stesso vescovo Jelmini istituì nel gennaio 1942 Caritas Ticino come realtà importante della presenza cattolica nel sociale ticinese fino ad oggi. Molti volontari aiutarono a soccorrere i rifugiati italiani dalla guerra, ma anche gli ebrei e profughi da varie nazioni. L'intenzione generale di questa Caritas diocesana, sotto i primi direttori Francesco Masina (1886-1966) e Corrado Cortella (1910-2004), era però quella di coordinare gli vari impegni dei cattolici a favore dei bisognosi e poveri sul suolo ticinese.

84 Cfr. L. Planzi, *Luigi Sturzo*, cit., 137.

85 Cfr. R. Broggini, *I rifugiati italiani in Svizzera e il foglio LIBERTÀ!. Antologia di scritti 1944-1945*,

quali si trovarono molti intellettuali di diverso orientamento politico, tra cui meritano un particolare ricordo innanzitutto quelli di stampo cattolico-liberale.

5. Cattolicesimo liberale e il Ticino

Durante la Seconda Guerra Mondiale un'altra figura di spicco, se parliamo di Dottrina sociale della Chiesa, si trova in terra ticinese, ma a differenza di Sturzo si tratta di una presenza non solo pubblicistica ma anche reale e personale: Stefano Jacini, deputato del Partito Popolare di Sturzo, che dopo la guerra sarebbe diventato ministro e deputato alla Costituente in Italia. Egli venne in esilio a Lugano nel settembre del 1943, e vi rimase fino a dicembre 1945, svolgendo «attività culturale e diplomatica», e perseguendo «il suo lavoro, con animo risorgimentale, per l'indipendenza e la libertà d'Italia». Come Sturzo, anch'egli scrisse su «Popolo e Libertà» e contribuì al supplemento settimanale dal titolo «Libertà!» che uscì dal 31 agosto 1944 al 10 maggio 1945[86]. Sebbene vi contribuì con un solo articolo, è stato «una delle anime ispiratrici del foglio» e sostenne attivamente la sua diffusione[87]. Oltre a ciò, organizzò in collaborazione con la Curia delle conferenze su diritto ed economia, oltre a svolgere un'attività politica discreta[88]. Jacini si inserì a Lugano in «un piccolo nucleo discretamente attivo, il quale, eludendo la sorveglianza svizzera che vietava ogni attività politica, scriveva, diffondeva tra connazionali opuscoli e conferenze, collaborava attivamente all'organizzazione dei soccorsi, corrispondeva con l'Italia e con l'estero»[89]. Grazie a queste attività, e su iniziativa del primo presidente Luigi Einaudi, fu fondata a Roma nel gennaio del 1945 l'Associazione italo-svizzera di cultura. Jacini, che esplicitamente cita Rosmini assieme ad altri pensatori di maggior influsso sul suo pensiero, descrive a De Gasperi nel 1932 la finalità dei suoi studi ossia di «dimostrare come la perenne vitalità del cristianesimo abbia lievitato, per così dire, tutta

Roma 1979, 32.

86 Cfr. A. Lepori – F. Panzera, *Partito Popolare Democratico*, cit., 32; L. Planzi, *Luigi Sturzo*, cit., 126s. Altri autori che contribuirono a *Libertà!* furono ad esempio Amintore Fanfani, Gaetano Lazzati, fratello di Giuseppe, Gerolamo Meda, figlio di Filippo, e anche Indro Montanelli; cfr. R. Broggini, *I rifugiati italiani*, cit., 63-128. Non da confondere con questo giornale *Libertà!* è il «giornaletto», di orientamento politico opposto, ossia organo dei patrioti della Svizzera italiana, che negli stessi anni 1944-1945 fu clandestinamente diffuso in Ticino; cfr. *ibid*. 47 e nota 37.

87 D. Trafeli, *Stefano Jacini e il Ticino*, in Rivista Teologica di Lugano 3 (2013) 455-469, qui 461; Ead., *Il Ticino, l'antifascismo e la filosofia. Tommaso Gallarati Scotti, Stefano Jacini, Alessandro Casati*, Pisa 2015, 39.

88 Cfr. D. Trafeli, *Il Ticino*, cit., 39s.

89 Cit. in R. Broggini, *I rifugiati italiani*, cit., 150, nota 47.

la massa delle idee e degli sforzi tendenti, lungo tutto il XIX secolo, verso la libertà: come essa, attraverso incomprensioni e contrasti, sia stata molla potente d'azione in seno al liberalismo medesimo; come la voce della tradizione abbia risuonato, sì, sulle labbra di un d'Ondes Reggio, un Tommaseo, ma anche, a volte, su quelle di un Cavour, di un Ricasoli e perché no, di un Mazzini»[90]. De Gasperi, infatti, insieme a Sturzo rappresentavano per Jacini la linea giusta di *democrazia cristiana*, mentre stava molto attento a mantenere le distanze da una visione murriana, come qualche anno prima aveva scritto, sempre sotto l'oppressione fascista, a Sturzo: «[c]redo però, più che mai fermamente, alla perennità della democrazia e dell'idea sociale cristiana; e però, e solo sotto questo aspetto, credo ad una possibilità di avvenire luminoso per il Partito Popolare»[91]. Con questa convinzione, poi, qualche tempo dopo sarebbe arrivato anche nel suo esilio a Lugano, che non sarebbe stata per lui la prima presenza in terra ticinese, in quanto già negli anni Trenta aveva tenuto una conferenza sugli Stati Uniti d'Europa[92].

Anche Tommaso Gallarati Scotti, lettore entusiasta delle *Cinque piaghe* di Rosmini nel 1908[93] e autore di una biografia di Antonio Fogazzaro pubblicata nel 1920[94], venne in esilio in Svizzera, ritrovando lì altri rifugiati politici dall'Italia come Gigino Battisti, Bortolo Belotti, Luigi Einaudi, Cipriano Facchinetti, Concetto Marchesi[95]. Ammirando le idee civili e religiose di Fogazzaro[96], Gallarati Scotti, così come lo stesso Jacini, si ispirò largamente al pensiero di Rosmini, e a Lugano, egli ritrovò certamente lo stesso Jacini, con cui in precedenza aveva scritto insieme sul giornale di Einaudi, *Il secondo Risorgimento*. Ora, a Lugano, «ambedue si preoccuparono di dare alla lotta antifascista e ai programmi di ricostruzione delle solide basi morali e

---

90 Cit. in F. Fonzi, *Stefano Jacini Junior*, in A. Pellegrini (ed.), *Tre Cattolici Liberali. Alessandro Casati – Tommaso Gallarati Scotti – Stefano Jacini*, Milano 1972, 211-269, qui 248s.

91 Cit. in F. Fonzi, *Stefano Jacini Junior*, cit., 245.

92 Cfr. D. Trafeli, *Il Ticino*, cit., 48.

93 «Leggo con ammirazione le *Cinque piaghe* di Rosmini. Grande anima e grande intelletto! nel suo accento di rimprovero è amore e dolore. Questo dovremmo imparare da lui» (cit. in N. Raponi, *Tommaso Gallarati Scotti tra politica e cultura*, cit., 105). Traniello riassume che sebbene non «si possa dire che Gallarati Scotti avesse studiato largamente né precocemente l'opera di Rosmini», sia però altrettanto certo che egli «navigasse, per molti versi, in un flusso culturale e spirituale impregnato di rosminianesimo», o meglio, come precisa Traniello, dal rosminianesimo mediato da Fogazzaro (F. Traniello, *Tommaso Gallarati Scotti nella tradizione rosminiana*, in F. De Giorgi – N. Raponi [edd.], *Rinnovamento religioso e impegno civile in Tommaso Gallarati Scotti*, Milano 1994, 61-68, qui 61).

94 Cfr. T. Gallarati Scotti, *La vita di Antonio Fogazzaro*, Milano 1920.

95 Cfr. N. Raponi, *Tommaso Gallarati Scotti. Appunti per una biografia*, in A. Pellegrini (ed.), *Tre Cattolici Liberali*, cit., 61-120, qui 106.

96 L. Pazzaglia, *Le «Cinque piaghe» e la cultura milanese: la lettura di Tommaso Gallarati Scotti*, in M. Marcocchi – F. De Giorgi (edd.), *Il "gran disegno" di Rosmini. Origine, fortuna e profezia delle «Cinque piaghe della Santa Chiesa»*, Milano 1999, 213-244, qui 228.

ideali, fondate sulla analisi del passato, sulla riflessione dei motivi che avevano portato alla crisi politico-parlamentare degli anni venti e all'affermazione del fascismo»[97]. Di Lugano e del Ticino, Gallarati Scotti affermò di aver trovato una «terra di libertà, questa terra ospitale aperta ai perseguitati per la loro coscienza, per le loro idee, per la volontà di non piegare alla prepotenza e di serbare intatto il proprio patrimonio morale»[98].

Certamente, sia nell'epoca del Risorgimento, sia durante il totalitarismo e la Seconda Guerra Mondiale, non solo cattolici liberali hanno trovato sicurezza ed esilio nella Svizzera Italiana, ma tra tutte le diverse frazioni di pensiero liberale, i cattolici liberali spesso sono la categoria dimenticata. Jacini e Gallarati Scotti si sono formati non a caso nello spirito rosminiano[99], e quindi in quel momento storico rappresentano un significativo riaffiorare delle idee etico-sociali di Rosmini in terra ticinese. I forti valori della persona, della giustizia sociale e della libertà morale davano a loro una struttura identitaria che poi, dopo la guerra, avrebbe ispirato il loro agire per la ricostruzione della democrazia e della libertà in Italia.

6. Dottrina sociale e Politici cattolici dopo la Seconda Guerra Mondiale

Per motivi programmatici Jacini si era orientato al Partito Liberale[100], anche come protesta contro tendenze integralistiche e socialistiche della democrazia cristiana, e ciò gli ha portato non poche critiche dall'ambiente democristiano della Lombardia e in Svizzera[101]. Il Partito conservatore-democratico nel 1971 prese il nome *popolare-democratico* (PPD). Certamente, nella storia più recente dei politici democratico-con-

---

97 N. Raponi, *Tommaso Gallarati Scotti*, cit., 107.

98 T. Gallarati Scotti, *Commemorazione di Bortolo Belotti*, 18 ottobre 1964, cit. in N. Raponi, *Tommaso Gallarati Scotti*, cit., 109. Ed aggiunge: «parve un miracolo di toccare, di baciare questa terra di un piccolo paese ma di una grande nazione in cui tre stirpi, tre lingue, tre storie di religione e di pensiero si sono raccolte in un'unica esperienza di civiltà concorde, in un'unica affermazione di umanità indipendente e per cui proprio nel centro dell'Europa dilaniata dalle gigantesche lotte di popoli e devastata dall'incendio della più paurosa delle guerre, la Svizzera resisteva a tutte le tentazioni dei prepotenti e rimaneva ferma sulle basi secolari dei suoi principi, sicura nella coscienza di rappresentare quel germe, quell'esempio di una ben più vasta unità di nazioni, che si sta elaborando e per cui l'Europa o presto o tardi riprenderà, in uno spirito di collaborazione di popoli, le vie del suo millenario destino» (*ibid.*).

99 Cfr. D. Trafeli, *Tracce di filosofia in Tommaso Gallarati Scotti, Stefano Jacini e Alessandro Casati*, in Rivista Teologica di Lugano 1 (2004) 147-160, qui 149, 156; cfr. Ead., *Il Ticino*, cit., 57, 64.

100 Cfr. D. Trafeli, *Il Ticino*, cit., 48.

101 Cfr. F. Fonzi, *Stefano Jacini Junior*, cit., 262s.

servatori cristiani in Svizzera, spicca innanzitutto Enrico Celio (1889-1980), tra l'altro presidente del Gran Consiglio e Direttore di *Popolo e Libertà*, poi più recentemente consigliere federale, presidente della Confederazione e Ministro di Svizzera presso il Governo italiano. Ragionando sulla funzione dei partiti democristiani egli sottolineò che la loro «funzione equilibratrice» si articola in quattro elementi: (1) la fede cristiana si realizza meglio in una «vita civile» e in condizioni di «libertà fondamentali»; (2) inoltre la fede cristiana è uno stimolo all'attività politica, fino a alimentare i movimenti di resistenza; (3) nella dottrina sociale le convinzioni cristiane vengono applicate al tempo; (4) e infine i cattolici hanno compreso il dovere di impegnarsi pubblicamente, soprattutto attraverso la famiglia, la scuola, lo Stato e la Chiesa. E osserva positivamente che i nuovi partiti democristiani si contraddistinguono tutti per la loro particolare attenzione alle «classi meno abbienti»[102]. Non va dimenticato inoltre Adolfo Janner (1896-1974), su cui il Giornale del Popolo scrisse nel momento della sua nomina in Consiglio di Stato (5 luglio 1951): «[e]gli viene dalle fila dell'Azione cattolica e si può ben dire che è alla presidenza del Circolo Contardo Ferrini di Locarno, tenuta per parecchi anni, che si è rivelato come dirigente ed organizzatore d'eccezione» ricordandolo anche nel momento della morte come «nobile figura di uomo e di cristiano»[103].

Infine, non può essere sottaciuto il già menzionato Giuseppe Lepori (1902-1968) che inizialmente collaborò al *Popolo e Libertà* con Cattori e Don Alberti, per subentrare poi ad Enrico Celio nel Consiglio di Stato. Per quanto riguardo il rapporto tra Stato e Chiesa, nel 1954 Lepori sottolinea l'importanza di «riconoscimento delle singole sfere di attività, nella fiduciosa collaborazione in ogni problema che sia di comune competenza. Allo Stato chiediamo solo che riconosca che la sua missione è di carattere puramente temporale; che non bandisca la Chiesa dalla vita pubblica; che rispetti nella legislazione le norme della legge divina; che rispetti i risentimenti religiosi del popolo; che si ricordi sempre di essere preposto al bene comune temporale, intellettuale, morale e religioso dei cittadini»[104]. Per questo motivo, egli rifiutò ogni laicismo, ribadendo l'importanza di una sana laicità. Quest'ultima si esprime per Franco Maspoli (1908-1974), Consigliere nazionale e Presidente del Gran Consiglio, nell'equilibrata posizione del cattolico nei confronti del libero mercato, da un lato, e degli interventi di Stato, dall'altro: «[c]'è chi ritiene che il partito conservatore democratico, per il fatto di pronunciarsi in campo economico a favore dell'iniziativa privata, sia per natura contraria a qualsiasi forma di monopolio o di statizzazione.

---

102 E. Celio, *Funzione dei partiti democristiani*, Discorso del 14 luglio 1946, in A. Lepori – F. Panzera (edd.), *Uomini nostri*, cit., 101s., qui 101.

103 Giornale del Popolo, 5 luglio 1951, cit. in A. Lepori – F. Panzera, *Adolfo Janner (1896-1974)*, in Idd. (edd.), *Uomini nostri*, cit.,106s., qui 107.

104 G. Lepori, *Chiesa e Stato*, in A. Lepori – F. Panzera (edd.), *Uomini nostri*, cit., 114s., qui 114.

Questa opinione è errata. Lo dimostra innanzitutto il fatto che la statizzazione delle forze d'acqua è stata realizzata anche da governi di marca conservatrice»[105].

Come si evince da questi esempi ai quali si lascerebbero aggiungere ancora altri, il partito si caratterizzò in tutti i tempi fino ad oggi attraverso un dibattito sempre in atto su come tradurre i principi della Dottrina sociale della Chiesa in politiche concrete. Un cambiamento profondo di questa traduzione viene segnalato dagli sconvolgimenti dell'associazionismo cattolico negli anni '60, quando dopo la fine dell'*Upct* con le dimissioni di Mons. Leber nel 1969, avanzò già a partire dal 1964 il movimento studentesco *Lepontina*, il cui assistente ecclesiastico fu Eugenio Corecco che poi nel 1966 portò *Comunione e Liberazione* in Ticino[106]. Da Vescovo, Mons. Corecco avrebbe istituito poi con la Facoltà di Teologia di Lugano un riferimento importante per il pensiero della Dottrina sociale in Ticino.

7. Il contributo della Facoltà di Teologia di Lugano alla Dottrina sociale della Chiesa in Ticino

Certamente, Mons. Eugenio Corecco è una delle figure centrali che emerge dallo sguardo sulla storia recente della Dottrina sociale nel Canton Ticino. Il suo magistero ecclesiastico, i suoi scritti e le sue opere, come ovviamente soprattutto la fondazione della Facoltà di Teologia di Lugano, sono stati del tutto incentrati sulla preoccupazione per le forme di «spaccatura tra la fede e la vita di tutti i giorni», e sulle strategie e azioni per superarla. La Dottrina sociale assume perciò una funzione importante perché «il richiamo alle cose del cielo pass[i] attraverso la piena partecipazione alle realtà della terra»[107]. Era la sua convinzione, sia nella fondazione della Facoltà di Teologia di Lugano, sia nel suo appello per un'università in terra ticinese, che «[l]'università adempie al suo compito originale solo nella misura in cui riesce a porsi come forza riformatrice e perciò critica rispetto alla società e ai suoi valori dominanti»[108]. Per

---

105 Popolo e Libertà, *Legge scolastica e forze idriche*, 18 maggio 1958, in A. Lepori – Panzera (edd.), *Uomini nostri*, cit., 127s., qui 128.

106 Cfr. A. Gili – D. Dosi – M. Trisconi, *Il Novecento*, cit., 179.

107 Cit. in M. Krienke, *Mons. Corecco, la via della fede quando il mondo non è più cristiano*, in Il Sussidiario (28 febbraio 2015), http://www.ilsussidiario.net/News/Cultura/2015/2/28/LETTURE-Mons-Corecco-la-via-della-fede-quando-il-mondo-non-e-piu-cristiano/586443/ (consultato il 1° febbraio 2018).

108 E. Corecco, *Natura e compito dell'università*, in Id., *Un Vescovo e la sua Chiesa*, 2 voll., a cura di E. W. Volonté, Siena 2005, vol. 2: *Chiesa e mondo. La santità nella Chiesa*, 63-69, qui 68. E aggiunge: «[m]i sembra che questo orientamento [del compito dello Stato di riconoscere, assecondare e sostenere le iniziative che sorgessero su impulso privato] sia ormai in atto nel nostro Cantone e non possiamo non rallegrarci con il nostro Governo e con il Direttore del Dipartimento della Pubblica

questo motivo, l'insegnamento della Dottrina sociale della Chiesa in Facoltà di Teologia di Lugano rispecchia in modo particolare non solo la sua preoccupazione per la società civile in Ticino, ma anche la particolare missione che in questo contesto si deve assumere la stessa Facoltà. Nei 25 anni della sua esistenza, l'insegnamento di questa materia è stato ripartito nel modo seguente: Franco Biffi (1992-1993), Patrick de Laubier (1993-1994), Giorgio Campanini (1994-2000), con un'interruzione nel 1998-1999, Ettore Malnati (1999-2008), Markus Krienke (dal 2008).

Certamente a Franco Biffi (1926-2005), che quindi ha dato inizio all'insegnamento accademico della *Dottrina sociale* in Ticino, risale una delle due impronte caratteristiche alla specificità del pensiero etico-sociale in Facoltà, e ciò è lo stretto collegamento con l'OCST: dopo aver dichiarato la sua opzione per una via non solo teoretica della Dottrina sociale, il vescovo Jelmini lo mandò a lavorare a seguito della laurea ottenuta nel 1951 per l'OCST, in quanto Del-Pietro era in cerca dell'aiuto di un giovane prete[109]. Così iniziò la sua collaborazione con «Il Lavoro» che durò cinquant'anni, per susseguire nel 1953 lo stesso Del-Pietro come segretario cantonale. In questo modo, Biffi diede forma all'OCST nel secondo dopoguerra, in diretta continuità con il suo predecessore, contraddistinguendosi soprattutto per la sua attenzione alla formazione dei collaboratori. Dal 3 dicembre dello stesso anno, è stato incaricato con l'insegnamento della Dottrina sociale della Chiesa presso il Seminario Maggiore, diventandone vice-rettore nel 1959. La collaborazione con l'OCST si interruppe nel 1967, due anni prima che egli si sarebbe trasferito a Roma per assumere nuovi impegni, tra cui, dal 1974 al 1982, quello di Rettore della Pontificia Università Lateranense, dove non ebbe una vita facile, perché doveva subire numerosi attacchi da parte di lefebvriani e tradizionalisti, ma seguì, come disse poi, un «linea di decisa adesione al rinnovamento, al dialogo, all'apertura voluta dal Concilio»[110]. Gli anni a Roma tuttavia non fecero affievolire affatto i rapporti con il Ticino, dove tornò nel 1992, a causa del suo stato di salute. Si assunse l'incarico di Assistente Spirituale dell'OCST (fino al 1998), continuando così a «contribuire alla creazione di un ordine nuovo basato sui quattro valori essenziali: *verità* come fondamento, attuata attraverso

Educazione, On. Buffi, non da ultimo perché, con il nuovo modello di facoltà di teologia, senza aver sotteso secondi fini politici, anche noi abbiamo inteso dare un contributo in questa direzione» (*ibid*. 69). Respini definisce la Facoltà di Teologia di Lugano quale «generoso e anticipatorio contributo» di Corecco «in favore del Ticino universitario e decisivo elemento per un più maturo dialogo tra fede e cultura, per la battaglia in favore della cultura che libera dai preconcetti e dalle ideologie» (R. Respini, *Il carisma dell'interlocutore riferimento per il Paese*, in F. Lombardi – G. Zois [edd.], *Eugenio Corecco. "Siate forti nella fede"*, Giornale del Popolo, Lugano 1995, 342s., qui 343).

109 Cfr. M. Libotte – A. Gandolla, *Note biografiche su monsignor Franco Biffi*, in Idd. (edd.), *Mons. Franco Biffi. Un sacerdote al servizio della verità e della giustizia*, Lugano 2015, 13-30, qui 14.

110 F. Biffi, in Giornale del Popolo, 13 dicembre 1983, cit. in M. Libotte – A. Gandolla, *Note biografiche su monsignor Franco Biffi*, in Idd. (edd.), *Mons. Franco Biffi*, cit., 13-30, qui 25.

la *giustizia*; vivificata dalla *solidarietà* e realizzata nel respiro della *libertà*»[111]. In un articolo su *Il Lavoro* del 1954 egli aveva dato una sorta di sintesi del suo pensiero: «[m]ettere l'uomo al vertice delle nostre preoccupazioni, farne il punto di arrivo delle nostre pacifiche lotte, farne il soggetto cui s'indirizzino gli sforzi dell'economia per un più completo dominio delle ricchezze e possibilità tecniche: ecco quello che tutti assieme dobbiamo fare»[112].

Dal 2008 l'insegnamento della Dottrina sociale della Chiesa in Facoltà ha visto un triplice cambiamento di fondamentale importanza: innanzitutto è stato creato un insegnamento vero e proprio, cioè con un professore stabile, che permette la costanza di queste materie sul territorio (nel caso di Biffi, certamente, questa costanza era data per il suo impegno principale per l'OCST), e che permette la distinzione metodologica della materia da tutte le altre discipline teologiche, in primis dalla teologia morale, evidenziando che quando si inserisce la morale in ambiti sociali (politici, economici, sindacali ecc.), essa deve articolarsi in un modo specifico considerando le logiche e gli imperativi dei vari ambiti stessi del mondo sociale. In questo modo, si è finalmente realizzata l'intenzione dello stesso Corecco ossia di «creare un adeguato spazio nella Facoltà di Teologia per la dottrina sociale»[113]. Ciò permetteva anche di creare una serie di studi specifici e approfonditi sulla Dottrina sociale, in forma di tesi ma anche di ricerche accademiche di ampio respiro. Come secondo elemento, questo insegnamento è intrinsecamente e istituzionalmente connesso con le attività dell'OCST, e in questo senso si riprende e si riattualizza il legame consolidato qui in Ticino dai tempi di Del-Pietro e di Biffi. In questo modo, compito dell'insegnamento della Dottrina sociale in Facoltà di Teologia è anche l'accompagnamento dell'OCST e dare il proprio contributo alla formazione dei collaboratori, al giornale «Il Lavoro», e attinente ad altri progetti. Come terzo elemento di cambiamento, l'insegnamento della Dottrina sociale è stato connesso con la Cattedra Antonio Rosmini, e in questo modo – come è stato evidenziato in questa rassegna sulla Dottrina sociale in Ticino – l'insegnamento viene riagganciato alla specificità di questo territorio. È infatti questa lettura rosminiana della Dottrina sociale della Chiesa il secondo elemento specifico del pensiero etico-sociale in Facoltà – lettura che ebbe inizio già con l'insegnamento di Giorgio Campanini[114] –, che dà ad esso quel taglio preciso di cattolicesimo liberale, che ha formato la presenza della Dottrina sociale della Chiesa in Ticino sin dai suoi inizi. Ignorare questa "mediazione rosminiana", come anche sorvolare sulla sua

111 M. Libotte – A. Gandolla, *Note biografiche*, cit., 29.

112 Il Lavoro, *Lavoriamo tutti assieme anche nell'azione sociale*, 30 gennaio 1954, in M. Libotte – A. Gandolla (edd.), *Mons. Franco Biffi*, cit., 85-87, qui 87.

113 C. Jelmini, *Nel mondo del lavoro a fianco degli uomini*, in F. Lombardi – G. Zois (edd.), *Eugenio Corecco*, cit., 293.

114 Cfr. G. Campanini, *La dottrina sociale della Chiesa. Le acquisizioni e le nuove sfide*, Bologna 2007.

intima connessione con l'operato dell'OCST, significherebbe contribuire nuovamente ad allontanarla dal Ticino. In questo senso, è da notare l'aumento significativo non solo della collaborazione con il sindacato cristiano-sociale, ma anche dei riferimenti proprio a Rosmini, che nell'ultimo periodo in questo venticinquennio della Facoltà potrebbe essere interpretato come il *momento di sintesi* della Dottrina sociale in Ticino, almeno per quanto riguarda la parabola storica come si è espressa fino ai nostri giorni.

Riassunto

In occasione del 25° della Facoltà di Teologia di Lugano, la Cattedra Antonio Rosmini, incaricata con l'insegnamento della Dottrina sociale della Chiesa, presenta un'indagine storica e sistematica sulla Dottrina sociale della Chiesa in Ticino, individuandone sei fasi che indicano le sei principali caratteristiche particolari che la Dottrina sociale ha assunto nel Cantone: (1) l'ispirazione rosminiana, (2) la nascita e lo sviluppo di varie associazioni e riviste nonché del partito liberal-conservatore, (3) l'OCST, (4) la presenza dei cattolici liberali italiani durante la Seconda Guerra Mondiale, (5) i politici cattolici dopo la Guerra, (6) la Facoltà di Teologia di Lugano e il suo insegnamento.

Abstract

To mark the 25th Jubilee of the Theological Faculty of Lugano, the Cattedra Antonio Rosmini, which has the mandate to teach and cultivate the thought of the Social Doctrine of the Church, presents a research on the history and systematics of this thought in Ticino. This research individuates six phases which at the same time indicate the six main characteristics which characterize the Social Doctrine of the Church in the Swiss canton: (1) the Rosminian inspiration, (2) the raise and development of diverse associations and journals and furthermore the liberal-conservative Party, (3) the Christian labour union (OCST), (4) the presence of the Italian liberal catholic thinkers during the Second World War, (5) the Christian politicians after the War, (6) the Theological Faculty of Lugano and its teachings.

Per una lettura analitica dell'ontologia di Martin Heidegger (1927-1930): i modi dell'essere

Luca Banfi*

A partire dalla celebre disputa tra Martin Heidegger e Rudolf Carnap, avvenuta nella prima metà del secolo scorso, circa la significatività della metafisica, la filosofia ha iniziato a indirizzarsi verso due canali differenti e per lo più paralleli, quelli della filosofia *analitica* e della filosofia *continentale*. Nonostante attualmente si ricorra spesso a questa distinzione in maniera dogmatica[1], il presente articolo mira a definire i contorni di un recentissimo dibattito tra alcuni filosofi contemporanei di stampo analitico in merito alla ricezione e alla comprensione di alcune tesi di Martin Heidegger[2]. L'argomento risulta di particolare interesse non solo al fine di introdurre all'interno del panorama filosofico italiano un dibattito ancora poco studiato, ma anche perché porta con sé un notevole esempio di dialogo tra i due approcci alla filosofia sopramenzionati.

Il focus centrale del dibattito riguarda la nozione filosofica di «modi d'essere»,

* Dopo la laurea magistrale in filosofia presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, specializzatosi nella fenomenologia di Heidegger e in metafisica analitica, attualmente sta svolgendo un dottorato di ricerca sulla filosofia del tempo presso l'University College Dublin (Irlanda). E-mail: banfi.luca@ymail.com.

1 Per una introduzione critica a questa distinzione, cfr. F. D'Agostini, *Che cos'è la filosofia analitica?*, in F. D'Agostini – N. Vassallo (eds.), *Storia della filosofia analitica*, Torino 2002.

2 È opportuno indicare preliminarmente che in questa sede si presterà attenzione agli scritti concernenti il periodo di produzione filosofica heideggeriana che va dal 1927 al 1930. In particolare, le opere su cui ci si soffermerà con maggiore precisione sono M. Heidegger, GA (2), *Sein und Zeit*, Tübingen 1927 [tr. it. a cura di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Milano 2011[6]; tr. ingl. a cura di J. Macquarrie – E. Robinson, *Being and Time*, New York 1962]; M. Heidegger, GA (24), *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt 1927 [tr. it. a cura di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova 1988; tr. ingl. a cura di A. Hofstadter, *Basic Problems of Phenomenology*, Bloomington 1982]; M. Heidegger, GA (26), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt 1928 [tr. it. a cura di G. Moretto, *I principi metafisici della logica*, Genova 2000; tr. ingl. a cura di M. Heim, *The Metaphysical Foundations of Logic*, Bloomington 1984].

così come elaborata da Kristopher McDaniel e Joshua Tepley che, individuando in Heidegger un sostenitore della tesi aristotelica secondo cui «l'essere si dice in molti modi»[3], cercano di smarcarsi dalla celebre dottrina di W. V. O. Quine e dai suoi sviluppi univocisti. La dottrina univocista rispetto al predicato d'esistenza gioca un ruolo di predominio nella metafisica analitica contemporanea e trova nel filosofo americano Peter van Inwagen uno dei massimi esponenti. Il fine della strategia di McDaniel consiste nel richiamarsi a Heidegger allo scopo di fornire una fondazione non solo della nozione polivoca dell'essere, analiticamente tradotta in *ontological pluralism*, bensì anche della sua struttura analogica. Joshua Tepley, dal canto suo, si preoccupa invece di fornire un'interpretazione della filosofia heideggeriana maggiormente appetibile, a suo dire, ai filosofi analitici traducendo i vari modi dell'essere, e l'essere stesso, in termini di «proprietà» degli enti. Nelle seguenti pagine si offrirà una panoramica esaustiva di questo dibatto fornendo, al termine di essa, alcune osservazioni critiche, rispetto al dibattito stesso, sia di carattere speculativo sia in merito all'effettiva coerenza con l'opera di Martin Heidegger.

1. «Essere è essere il valore di una variabile»

Che cosa esiste? Il celebre saggio *On What There Is*[4] di W. V. O. Quine apparso nel 1948, si propone di rispondere a questa insolita domanda, dato che intuitivamente saremmo portati a rispondere: «tutto». Non paiono esservi difficoltà nell'accettare questa conclusione: asserendo «il cane Rocky mangia dalla ciottola», si è soliti ammettere l'esistenza dell'ente cui si riferisce il nome in posizione di soggetto. Ne segue che per fornire una risposta alla domanda ontologica circa «che cosa esiste», è opportuno ammettere sotto il suo dominio tutto ciò che esiste, poiché non esiste, coerentemente, nulla che non esiste. Tuttavia, come stanno le cose circa le affermazioni d'esistenza negative come, ad esempio, «Pegaso non esiste»? Così come «il cane Rocky», anche il nome «Pegaso» porta in sé il peso ontologico del suo riferimento e l'implicazione dell'esistenza di un ente di cui invece si vuole negare l'esistenza stessa. Tuttavia, se il nome «Pegaso» implica l'esistenza dell'ente cui si riferisce, l'espressione «Pegaso non esiste» è priva di senso non potendo sensatamente negare l'esistenza di un ente il cui nome ci impegna ontologicamente.

Per risolvere questa situazione imbarazzante, Quine propone di parafrasare il nome «Pegaso» in una «descrizione definita», ossia sostituire il nome che si attribuisce ad un soggetto tramite una descrizione del soggetto stesso[5]. Supponiamo che «Pe-

[3] Aristotele, *Metaph.*, Γ 2, 1003a 33.

[4] W. V. O. Quine, *On What There Is*, in Review of Metaphysics 2 (1948) 21-38.

[5] B. Russell, *On Denoting*, in Mind 14 (1905) 480.

gaso» sia un termine fondamentale e che non sia eventualmente traducibile nella forma «il cavallo alato che fu catturato da Bellerofonte»; possiamo quindi operare come segue: è possibile sfruttare la proprietà irriducibile di «essere Pegaso», adottando, per la sua espressione, il verbo «è-Pegaso» o «pegasizza». Allo stesso modo, il nome «Pegaso» può essere trattato come derivato e identificato con una descrizione: «la cosa che è-Pegaso», «la cosa che pegasizza». Se è possibile interpretare il nome «Pegaso» in termini di «pegasizzare» come una descrizione che sottostà alle regole della teoria delle descrizioni definite, allora si può ragionevolmente sostenere che Pegaso non esiste senza supporre che in qualche modo sia, poiché la traduzione di «Pegaso non esiste» diventa «non vi è nulla che sia Pegaso» o «non vi è nulla che pegasizzi»[6].

Quali sono allora gli unici termini singolari veri e propri, dato che i nomi comuni sono totalmente traducibili in descrizioni singolari? Gli unici reali candidati sono i pronomi dimostrativi della lingua italiana, ossia «questo» e «quello», «quelle espressioni che nella notazione della logica del primo ordine corrispondono alle variabili individuali»[7]. Il problema ontologico si sposta dunque dai nomi di individui ai predicati, considerando come impegnative ontologicamente solamente le variabili individuali: ciò che interessa ad un ontologo è comprendere quali valori assegnare alla variabile *x*. Così Quine può efficacemente ridurre la sua posizione ontologica allo slogan: «essere è essere il valore di una variabile»[8] di modo da spostare la questione ontologica sul quantificatore esistenziale, impostando il lavoro ontologico verso la determinazione di quelle entità che possono essere il valore di variabili vincolate[9].

2. Van Inwagen e l'univocità dell'essere

Peter van Inwagen, muovendo dall'impostazione quineana del problema, approfondisce la nozione di univocità rispetto al predicato d'esistenza, sostenendo che questa tesi può configurarsi una risposta alla domanda di Heidegger circa «*il problema del senso dell'essere*»[10], nonostante sia elaborata tramite linguaggio filosofico che Heidegger, invece, si proporrebbe di superare[11].

---

6 QUINE, *On What There Is*, 27.

7 A. VARZI, *Ontologia e metafisica*, 86.

8 W. V. O. QUINE, *Designation and Existence*, in The Journal of Philosophy 36 (1939) 708: «To be is to be the value of a variable».

9 Per una critica a questa concezione, cfr. B. MILLER, *In Defence of the Predicate 'Exists'*, in Mind 84 (1975) 338-354.

10 HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 10.

11 P. VAN INWAGEN, *Being, Existence, and Ontological Commitment*, in D. CHALMERS – D. MANLEY – R. WASSERMAN (eds.), *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford 2009, 474.

In *Being, Existence, and Ontological Commitment*, il filosofo americano si concentra prevalentemente a rispondere non tanto alla domanda quineana *What is there?*, bensì a *What is being?*: mentre la prima questione è oggetto proprio dell'indagine ontologica, la seconda, a detta di van Inwagen, è invece propria della metaontologia. Si potrebbe affermare, nel linguaggio heideggeriano, che questa distinzione corrisponde a quella fra domanda ontica, ossia rispetto a cosa esiste, e domanda ontologica, ossia rispetto all'essere di ciò che esiste[12].

Per rispondere al quesito metaontologico *What is being?*, vengono affrontate e discusse cinque tesi[13], ma per lo scopo del presente saggio, ciò che richiede maggiore attenzione sono la terza tesi, ossia «l'esistenza e l'essere si predicano univocamente», e la quarta tesi, per cui «la nozione di esistenza è adeguatamente colta dal quantificatore esistenziale».

2.1. Essere e esistenza si predicano univocamente

Non trovando alcuna differenza tra espressioni del tipo «esistono delle stelle» e «ci sono delle stelle», van Inwagen utilizza le nozioni di «essere» ed «esistenza» come sinonimi. A partire da questa assunzione, van Inwagen constata che molti filosofi assumono la nozione di «esistenza» come in possesso di diversi sensi quando applicata a differenti categorie logiche o ontologiche (oggetti materiali, oggetti astratti, oggetti mentali etc.). Per quanto possa risultare una posizione attraente, van Inwagen si prepara ora a mostrarne la falsità. L'argomento si compone come segue:

(Premessa maggiore)	Nessuno afferma che le parole-numero «sei» o «quarantatré» abbiano un senso diverso quando vengono utilizzate per contare oggetti di tipi differenti. L'essenza dell'applicabilità dell'aritmetica stabilisce che i numeri possano contare qualsiasi cosa, a prescindere dalla regione logica o ontologica cui appartengono: che uno scriva tredici poemi epici o abbia tredici gatti, il numero dei poemi epici è uguale al numero dei gatti.
(Premessa minore)	Ma l'esistenza è strettamente collegata al numero[14]: per dire che i cavalli alati non esistono, dico qualcosa come

[12] Van Inwagen, *Being, Existence, and Ontological Commitment*, 475.

[13] Ossia 1) l'essere non è un'attività, 2) essere ed esistere sono la stessa cosa, 3) l'essere è univoco, 4) il significato unico dell'essere o dell'esistenza è adeguatamente colto dal quantificatore esistenziale della logica formale, 5) l'impegno ontologico del quantificatore.

[14] Per una critica a questa posizione cfr. K. McDaniel, *Existence and Number*, in Analytic Philosophy 54 (2013) 209-228.

«il numero dei cavalli alati è 0»; mentre per dire che i cavalli esistono dico che «il numero dei cavalli è 1 o più».

(Conclusione) L'univocità del numero e l'intima connessione tra numero ed esistenza dovrebbe convincerci che c'è almeno un buon motivo per pensare che l'esistenza sia univoca[15].

Il nodo principale dell'argomento consiste nell'intimo legame tra esistenza e numero. Costatando che l'essenza della numerabilità consiste nel modo univoco tramite cui si conta, si può ragionevolmente affermare che, se fra esistenza e numero esiste un intimo legame, allora anche l'esistenza si predicherà, per sua natura, univocamente.

2.2. Esistenza e quantificatore esistenziale

Sviluppando la tesi precedente, risulta ora da comprendere se «essere» e «esistere» siano adeguatamente colti dal quantificatore esistenziale[16].

Questa operazione di traduzione prende piede dall'introduzione di una gamma indefinita di pronomi singolari della terza persona, a prescindere da determinati caratteri del pronome, come il genere. Si mantenga il pronome inglese *it* e si introducano, a titolo d'esempio, tre pronomi singolari: it_x, it_y, it_z[17].

Avremo ora delle *universal quantifier phrases* del tipo: «è vero di ogni cosa che it_x è tale che; è vero di ogni cosa che it_y è tale che; è vero di ogni cosa che it_z è tale che». Allo stesso modo, si può parlare di *existential quantifier phrases* del tipo: «è vero di almeno una cosa che it_x è tale che; è vero di almeno una cosa che it_y è tale che; è vero di almeno una cosa che it_z è tale che».

Posti questi due tipi di proposizioni, si provi a considerare l'esempio dello stesso van Inwagen: «Chiunque agisce come avvocato di se stesso ha uno stolto come cliente». Traducendo questa proposizione sostituendo i diversi nomi con i pronomi della terza persona singolare si ottiene: «È vero per ogni cosa che it_x è tale che (se it_x agisce come avvocato di it_x, allora è vero di almeno una cosa che it_y è tale che (it_y è un cliente di it_x e it_y è uno stolto))».

Compiuta questa operazione di regimentazione dell'esempio, si considerino le seguenti abbreviazioni: 1) i pronomi segnati dal pedice si possono abbreviare tramite la loro segnatura (per esempio, it_x diventerà la «variabile» x); 2) «È vero di ogni cosa che (x è tale che» si abbrevia con «$\forall$x (»; 3) «È vero di almeno una cosa che (x è tale che» si abbrevia con «$\exists$x(».

---

15 VAN INWAGEN, *Being, Existence, and Ontological Commitment*, 482.

16 Per il testo di questo argomento cfr. P. VAN INWAGEN, *Meta-Ontology*, in Erkenntnis 48 (1998) 237-241.

17 Per quel che riguarda questa indagine, si presterà fede alla lingua inglese, soprattutto laddove la traduzione di alcune espressioni nella lingua italiana andrebbe a compromettere la chiarezza dell'esposizione.

Ritornando all'esempio, si ottiene: «∀x (se x agisce come avvocato di x, allora ∃y (y è cliente di x e y è stolto))».

Tramite queste considerazioni, si è resa possibile l'introduzione dei quantificatori e delle variabili utilizzando certe abbreviazioni, al fine di eliminare l'eccessiva ambiguità di alcune espressioni senza tradirne la comprensibilità. In che rapporto stanno queste riflessioni con la quarta tesi, la tesi secondo cui l'univoco significato dell'essere e dell'esistenza è adeguatamente colto dal quantificatore esistenziale della logica formale?

Si consideri:

> ∃x tale che x è un cane.

È un'abbreviazione di:

> È vero per almeno una cosa che it_x è tale che it_x è un cane.
> È vero per almeno una cosa che *it* è tale che *it* è un cane.
> È vero di almeno una cosa che *it* è un cane.
> Almeno una cosa è un cane
> C'è almeno un cane.

Si può pertanto concludere che il quantificatore esistenziale coglie in maniera adeguata il significato di *there is* dell'inglese ordinario. Ricordando che, a detta di van Inwagen, «essere» ed «esistenza» sono sinonimi, si può efficacemente dedurre che la nozione di esistenza sia anch'essa adeguatamente colta dal quantificatore esistenziale.

3. Modi dell'essere

Dopo aver affrontato e discusso la posizione di Quine e la rispettiva ricezione univocista da parte di van Inwagen, rimane da considerare la visione alternativa, l'*ontological pluralism*, secondo cui gli enti si dicono esistere maniere differenti. Più precisamente, l'oggetto delle seguenti indagini riguarda un saggio del filosofo americano Kristopher McDaniel dal titolo *Ways of Being*[18], in cui si riflette sui vari significati dell'essere a partire dalla proposta ontologica di Martin Heidegger.

La domanda principale del saggio si configura come segue: costatiamo, all'interno della nostra esperienza, che ci sono diversi tipi di enti, quali alberi, sassi, numeri,

[18] K. McDaniel, *Ways of Being*, in Chalmers – Manley – Wasserman (eds.), *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, 290-319. Per un approfondimento della nozione di *ontological pluralism* nella filosofia analitica cfr. J. Spencer, *Ways of Being*, in Philosophy Compass 7 (2012) 910-918 e J. Turner, *Ontological Pluralism*, in The Journal of Philosophy 107 (2010) 5-34.

orologi, uomini. Ma se gli alberi, i sassi, i numeri, gli orologi e gli uomini sono enti differenti, è lecito anche sostenere che questi esistono in maniere differenti[19]?

Durante la millenaria storia della filosofia, grandi pensatori hanno sostenuto la tesi secondo cui «l'essere si dice in molti modi», i più autorevoli dei quali sono sicuramente Aristotele e Tommaso d'Aquino, mentre nel panorama della filosofia contemporanea McDaniel sostiene che Heidegger sia uno tra i filosofi principali ad aver ripreso questa dottrina. Si dice, infatti, in *Essere e tempo*: «Noi diamo il nome di "ente" a molte cose e in senso diverso»[20].

La tradizione filosofica ha inoltre definito la relazione sistematica tra i vari sensi dell'essere tramite la nozione di «analogia» e ora McDaniel si propone di recuperarla. Fin da subito però mette in chiaro come la sua nozione di «analogia» non debba per forza indentificarsi con quella né di Tommaso né di Aristotele: un'espressione si definirà «analogica» solamente nel caso in cui abbia un significato generale, che si applica ad oggetti di tipo diverso in virtù del fatto che questi oggetti esemplifichino caratteristiche differenti[21]. Di conseguenza, se l'Autore ritiene di individuare in Heidegger un sostenitore dell'analogia dell'essere, si rende necessario conoscere, da un lato, se in Heidegger vi sia un concetto generale di «essere», e dall'altro se vi siano enti, che esistono in maniere differenti, a cui applicare questo concetto generale di essere.

McDaniel individua nella produzione Heideggeriana termini come «essere», «esistenza», «esiste» espressi analogicamente, poiché si predicano in maniera differente a seconda degli enti a cui si riferiscono. Come evidenziato in precedenza, Heidegger stesso sostiene che gli enti «sono» e «sono» in maniera differente, ponendo particolare attenzione sui tre modi d'essere più importanti: *Existenz* come modo d'essere posseduto dal *Dasein*; *Zuhandenheit* come modo d'essere posseduto dai "mezzi"; *Vorhandenheit* come modo d'essere posseduto dagli oggetti caratterizzati da caratteristiche spazio-temporali e che in italiano si traduce con «enti semplicemente-presenti»[22].

Individuati i principali modi d'essere degli enti, occorre individuare inoltre Heidegger un *general concept of being* che abbia la funzione di coprire tutto ciò che c'è, per disporre di tutti gli elementi richiesti dalla definizione di analogia. Dice così Heidegger ne *Principi metafisici della logica*:

> «C'è una molteplicità di *modi existendi*, e questi sono insieme i singoli modi dell'essente di una

19 McDaniel, *Ways of Being*, 290.

20 Heidegger, *Essere e tempo*, 18.

21 McDaniel, *Ways of Being*, 295.

22 Cfr. Heidegger, *Essere e tempo*, 19: «Questo ente, che noi stessi sempre siamo […] lo designiamo col nome di *Esserci* [*Dasein*]»; 92: «Il modo di essere del mezzo, in cui questo si manifesta da se stesso, lo chiamiamo *utilizzabilità*»; 113: «L'essere *dell'*ente che è rintracciabile e determinabile attraverso un particolare processo che lo scopre muovendo dall'ente che per primo si incontra nel mondo (la semplice-presenza)».

> determinata realtà, di una determinata essenza. Il termine "essere" viene assunto con un'ampiezza tale che lo fa estendere a tutte le possibili regioni. Il problema della molteplicità regionale dell'essere però include in sé, proprio quando viene sollevato in maniera universale, la questione dell'unità di questa espressione generale "essere", del modo in cui il significato generale del termine "essere" varia nei diversi significati regionali. Questo è il problema dell'*unità dell'idea di essere e delle sue variazioni regionali*»[23].

In che rapporto stanno i diversi modi d'essere degli enti e il concetto generale di essere, o meglio «data questa distinzione radicale fra i modi di essere, è ancora possibile trovare un concetto unitario di essere che ci autorizza a definire questi modi d'essere come modi dell'*essere*»[24]?

3.1. Heidegger, i quantificatori esistenziali e la relazione di fondamentalità metafisica

Come van Inwagen, McDaniel traduce il concetto generale di essere nella forma logica del quantificatore esistenziale, definito come *unrestricted* (*existential quantifier*). Questo quantificatore copre con il suo dominio tutto ciò che è, senza differenza rispetto ai modi d'essere dei singoli enti: per ogni cosa che c'è, ad esempio, per ogni x, si può dire con verità che ∃y (y=x). D'altro canto, al fine di rappresentare formalmente i differenti modi d'essere, McDaniel suggerisce di restare fedeli alla teoria della quantificazione e sostenere, di conseguenza, che la nozione di *restricted quantifier* è ciò che meglio rappresenta formalmente i sensi dell'essere individuati da Heidegger: il *restricted quantifier* coincide con il quantificatore che ricopre solo una sottoclasse di ciò che ricopre il quantificatore esistenziale non-ristretto.

Si può quindi sostenere che il rapporto tra il concetto generale di essere e i diversi modi d'essere degli enti risiede in un rapporto precipuo tra quantificatori: a ogni singolo modo d'essere individuato da Heidegger, corrisponde un quantificatore ristretto il cui dominio è una sottoclasse propria del dominio del quantificatore non-ristretto, e che ricopre tutti e solo quegli enti che hanno quel particolare modo d'essere[25]. Tuttavia, in che rapporto stanno i due quantificatori? In altre parole, quale rapporto di fondamentalità metafisica sussiste tra i due?

Allo scopo di introdurre la riflessione circa la fondamentalità metafisica tra il quantificatore esistenziale non-ristretto e i quantificatori esistenziali ristretti, si rende inizialmente necessario riconoscere che vi sono, negli oggetti, degli aspetti che vengono considerati «basici» o «fondamentali» rispetto ad altri. Si consideri, ad esempio, la proprietà «essere un elettrone» e la proprietà «essere un elettrone o essere un

---

23 HEIDEGGER, *Principi metafisici della logica*, 180.

24 HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, 168.

25 *Ibid.*, 302.

grande filosofo». Che cosa significa, per una proprietà, essere fondamentale o, detto altrimenti, «perfettamente naturale»[26]? Potremmo sinteticamente affermare che una proprietà perfettamente naturale è una proprietà la cui condivisione tra diversi oggetti ne fonda la *objective qualitative similarity*[27]. Se si prende la proprietà «essere un elettrone», la *objective qualitative similarity* tra differenti elettroni è parzialmente fondata nel fatto che essi condividono la proprietà «essere un elettrone». D'altro canto, se si osserva invece la proprietà complessa «essere un elettrone o essere un grande filosofo», si può opportunamente affermare che non è una proprietà perfettamente naturale, bensì una *disjunctive property*[28]: gli enti che istanziano questa proprietà complessa non sono simili tra di loro. Un elettrone e Aristotele istanziano entrambi la proprietà «essere un elettrone o un grande filosofo», tuttavia non sono enti simili pur essendo in possesso della medesima proprietà. In altre parole, una proprietà è perfettamente naturale se struttura la realtà nelle sue articolazioni, se coglie la struttura ultima del mondo[29], struttura ultima che fonda la *objective qualitative similarity* tra enti differenti.

Dal momento che il focus del dibattito si muove attorno al rapporto tra i quantificatori, è opportuno domandarsi: ci sono alcuni quantificatori che strutturano la realtà più da vicino rispetto ad altri? Come evidenziato in precedenza, Heidegger riconosce un *general concept of being* pur non sostenendo che sia metafisicamente fondamentale. In che senso non lo si può considerare metafisicamente fondamentale? Essendo il concetto che copre ogni ente che c'è, senza prestare attenzione ai diversi modi d'essere, può essere istanziato, restando all'interno dell'esempio precedente, sia da un elettrone sia da Aristotele, enti che sono dissimili tra di loro. Ne deriva che il *general concept of being* non è una proprietà perfettamente naturale, ossia non è in grado di fondare la *objective qualitative similarity* tra enti differenti.

Muovendosi sul piano dei singoli modi d'essere è possibile invece osservare come, ancora una volta, il modo d'essere di Aristotele (*Existenz*) e il modo d'essere di un elettrone (*Vorhandenheit*) siano differenti tra di loro e sono fondativi della somiglianza tra oggetti dello stesso tipo, oggetti che cadono sotto il medesimo quantificatore[30]; detto in altri termini, essendo predicati che istituiscono la *objective qualitative similarity* tra oggetti apparentemente diversi, saranno più naturali rispetto ad un predicato

---

26 D. Lewis, *New Work for a Theory of Universals*, in Australasian Journal of Philosophy 61 (1983) 347.

27 Spencer, *Ways of Being*, 912.

28 K. McDaniel, *A Return to the Analogy of Being*, in Philosophy and Phenomenological Research 81 (2010) 690.

29 T. Sider, *Ontological Realism*, in Chalmers – Manley – Wasserman (eds.), *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, 394 e K. McDaniel, *A Return to the Analogy of Being*, 690.

30 McDaniel, *Ways of Being*, 305-306.

che esemplifica una *disjunctive property* come pare essere quello del *general concept of being*. McDaniel infatti ritiene che la lista dei modi d'essere non sia arbitraria, secondo Heidegger, bensì colga perfettamente la struttura del mondo. Per il filosofo tedesco, i modi d'essere sono metafisicamente speciali e, nonostante siano numericamente pochi, sono metafisicamente fondamentali[31].

La conclusione dell'argomento determina la priorità metafisica dei quantificatori esistenziali ristretti, indicanti i vari modi d'essere secondo Heidegger, rispetto al quantificatore esistenziale non-ristretto, indicante il concetto generale di essere[32].

In conclusione, è opportuno ricordare come all'inizio del paragrafo si fosse introdotto ciò che McDaniel intende per «espressione analogica», ossia un'espressione che abbia un senso generale che si applica ad oggetti di tipo diverso in virtù del loro esemplificare caratteristiche differenti. Tramite l'analisi della proposta heideggeriana si è individuato un concetto generale di essere che sta in un rapporto di posteriorità metafisica rispetto ai diversi modi d'essere; tuttavia, questo concetto generale d'essere è ciò che garantisce l'unitarietà tra i vari modi d'essere. Si può così concludere che la ricerca heideggeriana del «senso dell'essere» ha condotto McDaniel alla sua struttura analogica: vi è un concetto generale di essere che si applica a modi d'essere differenti posseduti da enti differenti, che nel loro essere metafisicamente fondamentali, sono tenuti insieme da questo concetto generale[33].

4. Proprietà dell'essere

Dopo aver affrontato la disamina analitica circa il rapporto tra la dottrina dei modi dell'essere in Heidegger e l'*ontological pluralism*, con relative suggestioni e obiezioni, si rende ora utile accostarsi ad un'ulteriore proposta interpretativa del filosofo tedesco, di modo da dare maggiore respiro a questa disputa, non tanto nel tentativo di comprendere il rapporto tra il senso dell'essere e i vari modi d'essere, quanto piuttosto nel tentativo di approfondire le nozioni di «essere» e di «modi d'essere» nell'opera di Heidegger.

Nel testo preso in esame, *Properties of Being in Heidegger's* Being and Time di Joshua Tepley, la tesi principale difesa dall'Autore è detta *Property Thesis*: all'interno

---

31 *Ibid.*, 307. Tuttavia McDaniel non fornisce ulteriori ragioni a sostegno di questa tesi e nella conclusione del presente lavoro se ne mostrerà la debolezza.

32 *Ibid*.

33 Per un confronto tra il pluralismo ontologico e i successivi sviluppi dell'ontologia Heideggeriana rispetto al periodo della sua proposta qui considerato, cfr. D. McManus, *Ontological Pluralism and the* Being and Time *Project*, in Journal of the History of Philosophy 51 (2013) 651-673,

della filosofia heideggeriana, i diversi modi d'essere, e l'essere stesso, non sono altro che «proprietà» degli enti che le istanziano[34].

4.1. Modi dell'essere come caratteristiche dell'essere

In che modo è opportuno intendere i modi d'essere individuati da Heidegger? Così come proposto dal filosofo tedesco, questi modi dell'essere si dividono in «esistenziali» e «categorie», dando «ai caratteri d'essere dell'Esserci il nome di *esistenziali*, [...] rigorosamente distinti dalle *categorie*, che sono le determinazioni d'essere degli enti non conformi all'Esserci»[35]. L'Autore, tramite un'analisi filologica dei testi Heideggeriani, nota come il filosofo tedesco si riferisca spesso a queste in termini di «caratteristiche dell'essere» e «determinazioni dell'essere», che, a suo dire, possono essere efficacemente intesi in termini di «proprietà». Ne segue che le strutture dell'essere altro non sono che «proprietà»[36], nel senso più ampio del termine, senza riferimento alla natura particolare di queste proprietà (tropi o universali, ad esempio).

Nel loro essere proprietà, le strutture dell'essere devono essere istanziate da qualche oggetto: il compito è di comprendere che cosa istanzi queste proprietà. Si presentano due possibilità: a) o sono istanziate dal modo d'essere cui queste strutture appartengono; b) oppure sono istanziate dagli enti che hanno il modo d'essere cui queste strutture appartengono.

La prima delle due tesi non può essere corretta. Se si prende una struttura d'essere come la *Substanzialität*, la struttura della *Vorhandenheit*, il modo d'essere posseduto dagli enti semplicemente-presenti, ne deriva che se la struttura d'essere fosse una proprietà del modo d'essere cui appartiene, allora la *Substanzialität* sarebbe una proprietà della *Vorhandenheit*. La logica conclusione di questo argomento conduce ad affermare che la *Vorhandenheit* è un ente *vorhanden*, semplicemente-presente. Questo è falso. Non è la *Vorhandenheit* ad essere un ente *vorhanden*, quanto piuttosto un ente che possiede la *Vorhandenheit* come modo d'essere ad essere un ente *vorhanden*. Si può ragionevolmente concludere, quindi, che le strutture d'essere sono proprietà non del modo d'essere cui appartengono, bensì degli enti che sono in possesso di questo modo d'essere.

4.2. L'Essere dell'esserci come proprietà

Dopo aver esaminato le strutture d'essere alla stregua di proprietà degli enti che

---

34 J. Tepley, *Properties of Being in Heidegger's* Being and Time, in International Journal of Philosophical Studies 22 (2014) 461-462.

35 Heidegger, *Essere e tempo*, 63.

36 Tepley, *Properties of Being*, 463.

le istanziano, si ritorni ora più propriamente sui modi d'essere e, in particolare, sul modo d'essere del *Dasein*, la *Sorge*.

Quando Heidegger si occupa di determinare il modo d'essere della *Sorge*, che in italiano si traduce con «Cura», sottolinea fin da subito che essa «non caratterizza però la sola esistenzialità, separata dalla effettività e dalla deiezione, ma abbraccia l'unità di queste determinazioni d'essere»[37], quasi che il rapporto tra la Cura e le sue strutture sia un rapporto tra l'intero e le sue parti; e dal momento che le strutture dell'essere del *Dasein* sono proprietà del *Dasein*, segue che l'essere del *Dasein* è un intero di cui le proprietà del *Dasein* sono parti.

Che tipo di intero è quello di cui si sta parlando? Ancora una volta vi sono due possibilità: a) le proprietà sono parti di tutti gli enti che istanziano queste proprietà; b) le proprietà sono parti di altre proprietà.

Coloro che sostengono la prima tesi, affermano che le proprietà sono parti di tutti gli enti che le istanziano, e che oltre ad avere parti materiali, un ente possiede anche parti metafisiche. Secondo i sostenitori di questa tesi, quindi, le parti sono proprietà: la proprietà di «essere rotonda» e di «essere rossa» sono parti metafisiche di una palla rossa. Di conseguenza, se gli esistenziali sono parti dell'essere del *Dasein* così come le proprietà sono parti metafisiche di tutto ciò che le istanzia, allora l'essere del *Dasein* istanzia i suoi esistenziali. Ma questo si è detto in precedenza essere falso: non sono i modi d'essere, quanto piuttosto gli enti che hanno questi modi d'essere a istanziare le strutture dell'essere[38].

Rimane la seconda alternativa, secondo cui l'essere del *Dasein* è una proprietà di cui altre proprietà sono parti. Si chiami questa proprietà *complex property* o *conjunctive property*, le cui parti possono essere intese come i congiunti della proprietà complessa. È possibile sostenere che l'essere del *Dasein* è una *conjunctive property* di cui le sue strutture sono i congiunti? Il problema di questa proposta è che Heidegger difficilmente potrebbe accettare la conclusione che l'intero del modo d'essere del *Dasein* sia la somma delle sue strutture o parti, giacché lo stesso filosofo tedesco afferma che «l'unità dell'insieme delle strutture non può essere raggiunta fenomenicamente mediante una semplice composizione di elementi»[39].

Giunto a questo punto, Tepley sviluppa un argomento al fine di comprendere adeguatamente il rapporto tra il *Dasein* e le sue strutture. L'argomento prende le mosse dalla definizione di «conoscenza» come «credenza vera giustificata», di cui queste tre condizioni («essere creduta», «essere vera» ed «essere giustificata»), prese individualmente sono necessarie, mentre prese unitamente non sono sufficienti per

---

37 HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 235.

38 TEPLEY, *Properties of Being*, 464.

39 HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 222; la medesima tesi è sostenuta, nel contesto della filosofia analitca contemporanea da K. MCDANIEL, *Against Composition as Identity*, in Analysis 68 (2008) 128-133.

definire la conoscenza[40]. Si supponga che a) la conoscenza richieda una credenza vera giustificata e b) che non ci sia una quarta condizione che aggiunta alla credenza vera giustificata conduca alla conoscenza. Se a) e b) sono vere, allora si potrebbe sostenere che nella definizione della proprietà di «essere conosciuto» rientrino altre tre proprietà, ossia «essere creduto», «essere giustificato» e «essere vero», pur non coincidendo con la mera somma di queste tre; in altre parole, non è sufficiente per B «essere creduto», «essere giustificato» e «essere vero» affinché si possa dire che B «è conosciuto», anche se ognuna di queste tre condizioni deve rientrare necessariamente nella definizione di «essere conosciuto». Dal momento in cui la proprietà «essere conosciuto» non può essere considerata alla stregua di una mera somma delle sue condizioni necessarie, non si potrà sostenere coerentemente che sia una *conjunctive property*[41].

Proprietà di questo tipo vengono denominate *irreducible complex property*: si dice che sono «complesse» dato che coinvolgono altre proprietà allo stesso modo di come le *conjunctive properties* coinvolgono i loro congiunti; d'altro canto, però, sono "irriducibili" poiché le proprietà che queste coinvolgono non sono unitamente sufficienti per definirle. Una proprietà di questo tipo non è identica alla mera composizione delle sue parti[42].

Allo stesso modo, pare legittimo concludere che l'essere del *Dasein* non sia una *conjunctive property* quanto piuttosto una *irreducible complex property*[43]: allo stesso modo di una *conjunctive property*, possiede delle parti che sono a loro volta delle proprietà; diversamente da una *conjunctive property*, la *irreducible complex property* è irriducibile alla mera somma delle sue parti. Se la «Cura» è una *irreducible complex property*, allora è possibile adesso comprendere con sufficiente chiarezza la tesi di Heidegger secondo cui l'essere del *Dasein* ha delle parti ma non può essere compreso nella sua unità come la composizione di tutte queste[44].

4.3. Modi d'essere e proprietà ricoprono gli stessi ruoli?

Dopo aver individuato la sinonimia tra strutture e proprietà e dopo aver compreso di che tipo di proprietà si parla quando si dice che i modi d'essere sono proprietà, risulta ora interessante indagare se le proprietà e le strutture giochino i medesimi ruoli e se, sulla scorta di questi, possano essere considerate uguali. Tra i ruoli giocati sia

40 E. Gettier, *Is Justified True Belief Knowledge?*, in Analysis 23 (1963) 121-123.

41 Tepley, *Properties of Being*, 465-466.

42 *Ibid.*, 466.

43 *Ibid*.

44 *Ibid.*: Tepley suggerisce di applicare lo stesso ragionamento anche per gli altri modi d'essere.

dalle proprietà sia dalle strutture, si possono evidenziare i seguenti tre: individuano le somiglianze tra gli enti, sono ciò che esprimono i predicati e sono ciò cui si riferiscono i nomi astratti. È possibile sostenere che i modi e le strutture d'essere giocano i medesimi ruoli?

Innanzitutto, se si considerano due palloni da calcio, sicuramente questi due sono differenti se presi singolarmente, nonostante abbiano in comune alcuni tratti, come l'essere rotondi e l'essere funzionali al gioco del calcio. Ciò che permette di stabilire la somiglianza tra questi due palloni, e, più in generale, tra oggetti differenti aventi alcune caratteristiche in comune, sono ciò che filosoficamente vengono chiamate proprietà. Alla stessa stregua delle proprietà, i modi d'essere esprimono la somiglianza tra le cose. Ciò che è simile a tutti gli esseri umani è di avere il modo d'essere della cura; ciò che è simile agli artefatti è di essere utilizzabili; ciò che è simile negli oggetti collocati spazio-temporalmente è di essere semplicemente-presenti. Lo stesso discorso vale per le strutture.

In secondo luogo, se si considerano proposizioni elementari dalla struttura soggetto-predicato, è possibile sostenere che il soggetto ha la funzione essenziale di indicare ciò che nomina: nella frase «quel libro è giallo», il soggetto «quel libro» si riferisce sicuramente a «quel libro», il libro di cui si sta parlando; diversamente, il predicato non nomina individui bensì proprietà che quegli individui possiedono. Nell'esempio, il predicato «è giallo» esprime la proprietà «essere giallo» o «giallezza» che è istanziata dal libro, il soggetto della proposizione. Allo stesso modo, se si considerano gli esistenziali come modi d'essere, è possibile sostenere che gli esseri umani curano, esistono e de-cadono; gli artefatti sono utilizzabili e appaganti; gli oggetti collocati spazio-temporalmente sono semplicemente-presenti e materiali.

Infine, mantenendo fede alla suggestione precedente, è evidente che i soggetti delle proposizioni elementari non si riferiscono sempre a individui concreti. Nella frase «la saggezza è rara», a che cosa si riferisce il soggetto «la saggezza»? Tradizionalmente la risposta è: a una proprietà. Le proprietà sono quindi gli enti nominati dai soggetti quando questi soggetti si riferiscono a nomi astratti. Ugualmente i modi d'essere e le strutture si riferiscono a nomi astratti, poiché la «Cura», l'«utilizzabilità» e la «semplice-presenza» non sono enti concreti che siamo soliti incontrare all'interno della nostra vita quotidiana.

Le precedenti analisi conducono così Tepley a concludere che si possono identificare le proprietà e i modi d'essere poiché giocano i medesimi ruoli. Allo stesso modo, aggiunge il filosofo americano, Heidegger tratta i modi d'essere di come ci aspetteremmo facesse qualora li concepisse come proprietà, tanto da azzardare la conclusione che lo stesso autore di *Essere e tempo*, sebbene non lo affermi esplicitamente, effettivamente li concepisca alla stregua di proprietà[45].

[45] *Ibid.*, 469.

5. Osservazioni critiche

Come è stato messo in luce nelle pagine precedenti, la dogmatica distinzione tra le cosiddette filosofia analitica e filosofia continentale non rende ragione dell'attuale realtà dei fatti. In particolare, si è mostrato come autori analitici tra cui van Inwagen, McDaniel, Tepley nutrano un genuino interesse verso la filosofia di Martin Heidegger. Nonostante ciò, si rende ora necessario suggerire alcune considerazioni critiche sia di carattere speculativo sia di carattere filologico, senza alcuno scopo di esaustività, al fine di mostrare come il dibattito mostri l'esigenza di ulteriori e preziose considerazioni.

Procedendo con ordine, la presente discussione ha preso avvio dall'analisi della posizione di Quine e del rispettivo approfondimento ad opera di van Inwagen. L'argomento centrale della proposta di quest'ultimo ruota attorno all'intimo legame che sussiste tra *numero ed esistenza*. D'altro canto, però, si potrebbe obiettare che partire dal numero per mostrare l'univocità del predicato d'esistenza, in realtà, presuppone ciò che vorrebbe dimostrare. Il numero, per sua stessa natura, è indifferente rispetto al contenuto di ciò a cui si riferisce, dal momento che l'essenza, «ciò che è», e l'esistenza, il «che è», dell'ente non sono tali in forza del numero stesso. Sostenere che vi sia un intimo legame tra numero ed esistenza, per quanto possa essere parzialmente veritiero dal momento che si può effettivamente contare ciò che esiste e ciò che è, non rispecchia tuttavia la realtà ontologica delle cose: la relazione tra numero ed esistenza si determina solamente a posteriori, dal momento che si può contare solamente ciò che già esiste. Poiché il numero è indifferente rispetto al contenuto di ciò che conta e riguarda solamente il calcolo estrinseco della quantità di ciò che conta, non ha titolo nell'affermazione o nella negazione dell'esistenza e dell'essenza dell'ente che conta. Per questo, l'univocità della quantità numerica non può essere attribuita come tale all'essere dell'ente[46].

Se da un lato è quindi possibile muovere la precedente obiezione alla posizione di van Inwagen, dall'altro lato è possibile rinvenire nel saggio *Ways of Being* di McDaniel un'evidente incongruenza rispetto alla speculazione heideggeriana.

L'argomento del filosofo americano circa la *fondamentalità dei differenti modi d'essere* rispetto al concetto generale di essere, aspetto grazie a cui cerca di smarcarsi dalla predicazione univoca della nozione di esistenza, non rende ragione della dottrina a cui si appella. Il dubbio che sorge può delinearsi come segue: Heidegger sostiene effettivamente che i differenti modi d'essere siano fondamentali rispetto al concetto generale di essere? Se si focalizza l'attenzione sulla seconda sezione di *Essere e tempo*, e ancor più su *I problemi fondamentali della fenomenologia*, è possibile accorgersi

46 Ringrazio il Prof. Botturi per avermi indicato alcuni elementi essenziali al fine di elaborare questa obiezione.

di come lo stesso filosofo di Meßkirch affronti la questione. Nel paragrafo §22c del secondo dei due testi, dal titolo *Temporalità dell'essere e apriori dell'essere. Il metodo fenomenologico della ricerca*, vi è scritto:

> «Apriori significa quindi ciò che rende possibile l'ente in quanto ente nella sua *essenza* e nel suo *modo* di essere. [...] La possibilità di rapportarsi all'ente richiede una comprensione preliminare dell'essere e, a sua volta, la possibilità di comprendere l'essere richiede un progetto preliminare rispetto al tempo. [...] Poiché il tempo è ciò che originariamente rende possibile, ossia è l'origine della stessa possibilità, esso si temporalizza come l'assolutamente primo. *Il tempo è prima di ogni possibile "prima"*, dato che rappresenta la condizione fondamentale di ogni "prima" in generale»[47].

Non è chiaro il motivo per cui McDaniel non approfondisca il concetto generale dell'essere alla luce della nozione di «temporalità» (*Temporalität*), chiarimento grazie al quale Heidegger stesso permette di trattare la problematica. L'incontro con l'ente è reso possibile solamente sulla scorta di una preliminare comprensione dell'essere: l'essere ricopre il ruolo di «apriori», di ciò che rende possibile, di fondamento dell'incontro con «l'ente in quanto ente, nella sua *essenza* e nel suo *modo di essere*». Di più: l'essere stesso è comprensibile sulla base della «temporalità», che a sua volta ricopre il ruolo di «assolutamente primo», di ciò che sta a "fondamento" dell'essere dell'ente e dell'ente stesso.

Non solo. Se si presta fede all'originaria concezione di analogia secondo cui «l'essere si dice in molti sensi, ma tutti in riferimento ad un unico principio»[48], non è vero che sono i vari sensi dell'essere ad essere metafisicamente primitivi, quanto piuttosto l'«unico principio», l'essere in senso primo cui gli altri sensi si riferiscono. Qualora si intendesse appellarsi ad Heidegger al fine di fondare la struttura analogica dell'essere, è doveroso innanzitutto appellarsi alla corretta e classica definizione di analogia, di cui Heidegger era perfettamente a conoscenza, ed in secondo luogo di riconoscere il ruolo primario e fondamentale che gioca la nozione di «temporalità» nella produzione del filosofo tedesco. Infatti, mantenendo fede a queste premesse, è possibile ribaltare il rapporto di fondamentalità stabilito dal filosofo americano: dal momento che la «temporalità» gioca il ruolo di «assolutamente primo», di ciò che primariamente rende comprensibile l'incontro con l'ente nel suo modo d'essere, è incongruente rispetto alla dottrina heideggeriana la tesi secondo cui sono invece i diversi modi d'essere fondamentali rispetto al concetto generale di essere, alla «temporalità». Di conseguenza, se da un lato è innegabile che Heidegger riconosca molteplici significati dell'essere, dall'altro pare altrettanto vero sostenere che li riconosca come metafisicamente derivati dall'«essere» e dalla «temporalità», nel loro intimo legame.

---

47 HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, 311-313.

48 ARISTOTELE, *Metaph.*, Γ 2, 1003b 5-10.

Occorre infine porre attenzione alla proposta di Joshua Tepley, secondo il quale i modi d'essere individuati da Heidegger possono essere agevolmente tradotti nella *nozione di «proprietà»*. Rispetto a questa interpretazione, è lo stesso Heidegger a fornirci una risposta:

> «*L'essenza dell'Esserci consiste nella sua esistenza*. I caratteri evidenziabili di questo ente non sono quindi "proprietà" semplicemente-presenti di un ente semplicemente-presente, "avente l'aspetto" di essere così o così, ma sono sempre e soltanto possibili maniere di essere dell'Esserci, e null'altro»[49].

Così come in Tepley, anche la seguente argomentazione si concentra prevalentemente sull'Esserci e sulle sue determinazioni fondamentali, gli «esistenziali». I caratteri dell'esistenza dell'Esserci non sono determinabili in termini di «proprietà», pena una ricaduta nell'ontologia della «semplice-presenza»: questa, a detta di Heidegger, concepisce l'esistenza semplicemente come «l'essenza che è attuata»[50], ossia come la realizzazione del «che cos'è», dell'essenza dell'ente come già data in precedenza rispetto alla sua effettiva realizzazione.

Heidegger adopera la nozione di «esistenza» (*Existenz*) solamente in riferimento allo specifico modo d'essere dell'Esserci, per differenziarla dal modo d'essere degli enti non conformi all'Esserci; inoltre, intende gli «esistenziali» come caratteri d'essere dell'Esserci opportunamente distinti dalle «categorie», le determinazioni degli enti non conformi all'Esserci. L'ontologia classica utilizza indiscriminatamente la nozione di «categoria», come del resto anche la nozione di «proprietà», sia per l'Esserci sia per l'ente non conforme all'Esserci considerando erroneamente, a detta di Heidegger, l'esistenza umana come un ente semplicemente presente, come una cosa tra le cose, lasciandosi sfuggire la sua reale dinamica. Da qui l'esigenza heideggeriana di coniare l'espressione «esistenziali» in riferimento alle strutture proprie dell'Esserci.

Affermando che «l'essenza dell'Esserci consiste nella sua esistenza», Heidegger cerca di ribaltare la concezione tradizionale del rapporto tra essenza ed esistenza: l'esistenza non è predeterminata da una realtà fissa in attesa di realizzazione, e non è qualificabile in termini di «proprietà», a loro volta già date precedentemente rispetto all'attuazione dell'essenza. Piuttosto, l'esistenza è la «possibilità» dell'Esserci di rapportarsi al suo proprio essere «autenticamente» o «inautenticamente», i cui «esistenziali» non possono essere concepiti come «proprietà» che attendono di essere realizzate, ma come possibili maniere dell'Esserci di rapportarsi al suo stesso essere. Si legge infatti in *Essere e tempo*:

> «L'Esserci è sempre la sua possibilità, ed esso non l'"ha" semplicemente a titolo di proprietà

[49] HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 60.

[50] HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, 34.

> posseduta come una semplice-presenza. Appunto perché l'Esserci è essenzialmente sempre la sua possibilità, questo ente *può*, nel suo essere, o "scegliersi", conquistarsi, oppure perdersi e non conquistarsi affatto o conquistarsi solo "apparentemente"»[51].

Heidegger si espone chiaramente: se mai l'Esserci dovesse possedere un'«essenza», questa non andrebbe concepita come qualcosa che egli possiede a titolo definitivo, come costituzione pre-data in attesa di realizzazione, quanto piuttosto come «aver-da-essere», come costitutivo riferimento al suo proprio essere decidendo di esso, al fine di conquistarsi oppure di perdersi. Tepley sembra ignorare largamente la portata di questa peculiare nozione dell'Esserci.

Pertanto, in conclusione, risulta lecito sostenere che se da un lato vi è un vivo e genuino interesse nei confronti di Martin Heidegger da parte di alcuni importanti filosofi analitici, dall'altro si nutre l'esigenza di un ulteriore approfondimento e una attenta verifica di alcune tesi, al fine di condurre il dibattito sulla retta via[52].

[51] HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 61.

[52] Desidero ringraziare il Prof. Francesco Botturi, il Dr. Filippo Casati, il Dr. Damiano Costa, il Prof. Alessandro Giordani, il Prof. Kris McDaniel e il Prof. Giovanni Ventimiglia per aver messo a mia disposizione le loro conoscenze e per avermi offerto consigli preziosi durante lo svolgimento del progetto di cui il presente articolo mostra i risultati.

Riassunto

Il presente articolo mira ad introdurre un attuale dibattito di metafisica analitica relativo ai «modi dell'essere». Questa disputa ruota attorno al recente tentativo di K. McDaniel e J. Tepley di individuare in M. Heidegger un sostenitore della tesi aristotelica secondo cui l'«essere si dice in molti modi». Seguendo questa strategia, i due filosofi americani contrastano la teoria di W. V. O. Quine e P. van Inwagen secondo cui l'essere si predica univocamente. Al termine della presentazione delle varie posizioni, l'articolo solleva alcune critiche di carattere speculativo, verso le principali tesi difese dai filosofi in questione, e di carattere esegetico, rispetto alla loro effettiva consistenza con la fenomenologia di M. Heidegger.

Abstract

The main aim of this paper is to introduce a contemporary debate in analytic metaphysics concerning the «modes of being». This dispute moves around the recent attempt, developed by K. McDaniel and J. Tepley, of pointing at M. Heidegger as a contemporary defender of the Aristotelian thesis according to which «being is said in many ways». By following this strategy, the two American philosophers contrast the theory of W. V. O. Quine and P. van Inwagen according to which being is said univocally. By the end of the presentation of all the different positions, the paper arises some speculative and exegetical criticisms against the main theses defended by these philosophers and their consistence with M. Heidegger's phenomenology.

Dio induce in tentazione o ce ne preserva?
Alcune note sulla traduzione CEI 2008 di Mt 6,13 μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν

Giorgio Paximadi*

La prevista pubblicazione della traduzione italiana dell'*Editio typica tertia* del Messale Romano e l'annunciato inserimento in essa del testo del «Padre nostro» secondo la versione della CEI pubblicata nel 2008[1] offrono lo spunto per riflettere sulla resa che la predetta versione offre della sesta petizione della Preghiera del Signore e forse anche per allargare il discorso su alcune caratteristiche generali di tale ormai non più troppo «nuova» traduzione italiana della Bibbia. Come è noto, la frase μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, di Mt 6,13 || Lc 11,4 non viene resa più con «non c'indurre in tentazione» ma con «non ci abbandonare alla tentazione». Mentre sinora, a mio avviso, il cambiamento non era stato oggetto di significativa attenzione, per lo meno da parte del grande pubblico, ora il fatto che a milioni di italofoni sarà indicato di adottare questo testo nella propria preghiera, per lo meno durante le celebrazioni liturgiche, richiederà spiegazioni e susciterà curiosità e forse anche inquietudine. Vorrei in primo luogo entrare nel merito della traduzione stessa, analizzando la sua adeguatezza rispetto all'originale greco e confrontandola con quella tradizionale, recepita anche dalla prima edizione della Bibbia CEI e attualmente ancora riportata nei libri liturgici, ad eccezione dei lezionari. In secondo luogo mi soffermerò sui criteri ermeneutici che hanno portato ad un simile cambiamento.

* Giorgio Paximadi è professore di Esegesi dell'Antico Testamento presso la Facoltà di Teologia di Lugano; suo campo di ricerca sono i testi sacerdotali del Pentateuco e la critica testuale. Ha recentemente pubblicato un commentario storico-filologico sul Libro del Levitico. E-mail: giorgio.paximadi@teologialugano.ch.

1 Le traduzioni bibliche sono tratte da CEI 2008; se non è indicato, la traduzione è mia. Per i testi latini la trad. è mia se non è diversamente indicato.

1. La traduzione di εἰσφέρω

Sovente si sente dire che la versione finora in uso, «non ci indurre in tentazione», appunto, non sia una buona traduzione, dato che Dio non può essere accusato di indurre in tentazione nessuno, come afferma anche un famoso testo della Lettera di Giacomo (cfr. Gc 1,13-15). Quest'affermazione dev'essere ridimensionata e ricompresa.

Il verbo εἰσφέρω compare un po' più di 100 volte nella LXX e otto volte nel Nuovo Testamento. Nella Bibbia greca la maggior parte delle occorrenze (circa 75) traduce בוא Hi, con invariabilmente il significato di «portar dentro», «introdurre»[2]. Nel Nuovo Testamento ha generalmente il significato di «portare», «trascinare». Lc 5,18s. ἐζήτουν αὐτὸν εἰσενεγκεῖν καὶ θεῖναι ἐνώπιον αὐτοῦ «cercavano di introdurlo (il paralitico) e di porlo davanti a lui». Lc 12,11 ὅταν δὲ εἰσφέρωσιν ὑμᾶς ἐπὶ τὰς συναγωγάς «quando vi porteranno davanti alle sinagoghe» (CEI 2008). 1 Tim 6,7 οὐδὲν γὰρ εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον «non abbiamo portato nulla nel mondo» (CEI 2008). Anche la frase μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν dev'essere tradotta di conseguenza con «non ci introdurre nella tentazione/prova»[3]. Nemmeno nella letteratura extrabiblica è possibile reperire un'accezione permissiva di εἰσφέρω (cfr. LSJ). Come sembra evidente dalle considerazioni suesposte, tutte da lungo tempo conosciute nel dibattito scientifico, non vi è alcuna possibilità di dare a εἰσφέρω una sfumatura permissiva, nonostante quanto talora viene detto a livello autorevole sebbene divulgativo[4].

---

2 Cfr. Gn 27,25 καὶ εἰσήνεγκεν αὐτῷ οἶνον καὶ ἔπιεν «e gli portò il vino e (questi) bevve»; si tratta dell'inganno perpetrato da Giacobbe ai danni del padre Isacco. Gli esempi sono numerosi ed è inutile accumularli.

3 Cfr. K. Weiss, Διαφέρω κτλ, in TWNT IX, 67. Weiss cita la possibilità di una traduzione «non fare che cadiamo in tentazione», qualora ci si appoggi ad un ipotetico originario Hi ebraico o Af aramaico, ma, alla nota 2 afferma che, in ogni caso, il senso letterale (del testo greco) non la consente. Più avanti si vedrà come, anche in un ipotetico originale non greco, essa sia molto improbabile. D'altronde Weiss stesso non cita esempi della LXX in cui sia possibile cogliere questa sfumatura.

4 «Infatti, il verbo *indurre* non è l'equivalente del latino *inducere* o del greco *eisferein*, ma qualcosa in più. Il nostro verbo è costrittivo, mentre quelli latino e greco hanno soltanto un valore concessivo: in pratica lasciar entrare». G. Betori, *Il «Padre Nostro», ecco come cambia in italiano*, intervista di M. Muolo, in Avvenire del 10 dicembre 2017. Sulla prima affermazione si può anche essere d'accordo, la seconda invece è contraddetta dai fatti. D'altronde nella medesima intervista l'Arcivescovo di Firenze, segretario della CEI all'epoca della pubblicazione di CEI 2008, sinceramente ammette: «non è la traduzione più letterale, ma quella più vicina al contenuto effettivo della preghiera».

2. Il disagio in epoca antica

È giusto notare, in ogni caso, che il testo in oggetto suscitò disagi a partire dal secondo secolo: il primo a parafrasare la sesta petizione del Padre nostro fu Marcione, che la correggeva in questo modo: καὶ μὴ ἀφῇς ἡμᾶς εἰσενεχθῆναι εἰς πειρασμόν «non permettere che siamo condotti nella tentazione»[5], anticipando così, benché in modo più esplicito, la soluzione di CEI 2008. È evidente però che si tratta di una parafrasi: chiaramente Marcione era ben consapevole dell'inevitabile significato di εἰσφέρω, ma questo cozzava con il suo dualismo gnostico, per cui il Dio del Nuovo Testamento era la divinità buona opposta al demiurgo malvagio dell'Antico, e dunque un'azione come quella di condurre il fedele nella prova gli era evidentemente indegna. Marcione fu il primo nell'antichità ad intervenire direttamente sul testo e la sua parafrasi, forse proprio perché rispondeva ad un bisogno diffuso di comprendere meglio un testo che faceva difficoltà, si fece strada nell'interpretazione della sesta petizione della Preghiera domenicale e, ancorché in modo assai minoritario, si introdusse nella tradizione manoscritta e ispirò la stessa liturgia. In effetti molti scrittori antichi si esprimono allo stesso modo[6], a partire da Tertulliano, che dice: «ne nos inducas in temptationem, id est, ne nos patiaris induci ab eo utique qui temptat»[7]. Anche Cipriano di Cartagine afferma: «Illud quoque necessarie admonet Dominus ut in oratione dicamus: et ne nos patiaris induci in temptationem. Qua in parte ostenditur nihil contra nos adversarium posse, nisi Deus ante permiserit»[8]. Per Tertulliano, «ne nos patiaris induci in temptationem», abbastanza chiaramente una resa latina, ancorché non letterale, del testo marcionita, che Tertulliano conosceva[9], è evidentemente la spiegazione del significato

---

5 Cfr. H. Seesemann, Πεῖρα κτλ, in TWNT VI, 31.

6 Dato il fatto che in quest'intervento si parla del problema della traduzione, non cito autori di lingua greca, ma la medesima problematica si coglie anche in essi. Cfr. un frammento di Dionigi di Alessandria (PG 10, 1601) cit. in A. J. B. Higgins, *"Lead Us Not into Temptation": Some Latin Variants*, in JThS 46 (1945) 181: καὶ δὴ καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν· τουτέστι, μὴ ἐάσῃς ἡμᾶς ἐμπεσεῖν εἰς πειρασμόν. Si tratta evidentemente di una spiegazione a partire dal testo originale di Mt 6,13a.

7 Tertulliano *De oratione* 8; Cfr. Seesemann, Πεῖρα, 31 n. 42. «Non ci indurre in tentazione, cioè non permettere almeno che siamo indotti da chi ci tenta».

8 Cipriano, *De dominica oratione*, 25. «Il Signore di necessità ammonisce che nella preghiera diciamo anche questo: non permettere che siamo indotti in tentazione. In questo si vede bene che l'avversario non può nulla contro di noi se Dio non l'ha permesso in precedenza».

9 In *Adv. Marcionem* 4,26 Tertulliano cita una traduzione letterale del testo dell'eresiarca: «ne sinas nos deduci in temptationem». Per Higgins, *"Lead Us Not into Temptation"*, 180-181 è proprio l'esempio di Tertulliano, che usa il testo di Marcione come spiegazione di quello usuale, ad aver causato l'inserimento della parafrasi in una parte minoritaria della tradizione manoscritta della *Vetus Latina*, e della stessa Volgata; dalla *Vetus Latina* poi si inserirà in alcune tradizioni liturgiche di cui si trova traccia in Cipriano, Ilario di Poitiers, Ambrogio e Agostino, come si vedrà più avanti. Forse la ricostruzione si spinge troppo in là (cfr. *infra*, nota 10), ma è certo che il movimento che faceva riferimento a Marcione

della preghiera e non un testo effettivamente utilizzato durante la liturgia, mentre per Cipriano sembra effettivamente il testo liturgico, che d'altronde è testimoniato nella versione africana della *Vetus Latina*[10]. Ilario di Poitiers, commentando il Sal 118[11] dice: «scientes quidem frequenter nos ab eo ob temptationes derelinqui, ut per eas fides nostra probabilis fiat. (…) quod et in dominicae orationis ordine continetur cum dicitur: non derelinquas nos in temptatione»[12]. Come si vede il testo di Ilario è diverso da quello che si trova in Tertulliano ed in Cipriano, ma la preoccupazione è la stessa: la tentazione è prova della fede. Anche Ambrogio conosce una parafrasi simile come testo liturgico: «vide quid dicat; et ne patiaris induci nos in temptationem quam ferre non possumus. Non dicit: non inducas in temptationem, sed quasi athleta talem vult temptationem quam ferre possit humana conditio»[13]. La citazione di Ambrogio è interessante: egli infatti sembra conoscere il testo tradizionale «non inducas in temptationem», ma vi si oppone[14] adottando un testo simile a quello che Tertulliano utilizzava solo come spiegazione ma che verosimilmente Cipriano usava nella liturgia, e lo amplia con una glossa ispirata a 1 Cor 10,13 «quam ferre non possumus», che già si trovava in Ilario e che era conosciuta anche da Gerolamo[15]. Agostino sembra essere

---

era assai diffuso, al punto che Tertulliano si sentì in dovere di confutarlo vigorosamente. In ogni caso il fatto che la parafrasi marcionita rispondesse ad un sentire diffuso ne fece verosimilmente dimenticare l'origine gnostica. Ilario, come si vedrà subito sotto, ha tuttavia un testo diverso: «non derelinquas nos in temptatione»; più che di un contatto verbale doveva trattarsi di un'ispirazione. D'altronde Tertulliano stesso, che conosceva e citava direttamente il Vangelo marcionita quando si trattava di opporsi all'eresiarca, usa una sua parafrasi nel momento in cui doveva commentare il Padre nostro; sarà poi questa stessa parafrasi che si ritroverà in Cipriano, Ambrogio e Agostino, ma non in Ilario.

10 *Afra* legge «ne passus fueris induci nos in temptationem», lezione presente comunque anche in alcuni mss. di *Itala*, ma la lezione originale di *Itala* è in ogni caso «ne nos inducas in temptationem». Cfr. *Itala. Das neue Testament in altlateinischer Überlieferung*. Hrsg. A. Jülicher, Bd I *Matthäus-Evangelium*; Berlin – New York 1972², 31. Una tale variante non si trova nel passo parallelo di Lc: cfr. *Ibid*, Bd III, *Lukas-Evangelium*; Berlin – New York 1972², 128; dato che il testo della Preghiera domenicale in uso nella liturgia è quello di Mt e non quello di Lc, si potrebbe avanzare l'ipotesi che la variante sia entrata nella trad. man. della *Vetus Latina* secondariamente ed a seguito di un uso liturgico; tuttavia occorre notare che il testo di *Afra* (ne passus fueris) non è identico a quello di Tertulliano, Cipriano Ambrogio e Agostino (ne patiaris); il contatto non è dunque diretto.

11 Ilario di Poitiers, *In Ps. CXVIII*, *Aleph*, 15.

12 «Sapendo che frequentemente noi veniamo da lui abbandonati di fronte alle tentazioni, perché la nostra fede sia provata. (…) Cosa questa che viene detta anche nel testo della Preghiera del Signore, dove si dice: non abbandonarci nella tentazione».

13 Ambrogio, *De sacramentis*, V, 4, 29: «Vedi che cosa dice: e non permettere che siamo indotti in una tentazione che non possiamo sopportare. Non dice: non indurre in tentazione, ma quasi come un atleta, vuole una tentazione tale che la condizione umana possa sopportare». Il *De Sacramentis* è comunque un'opera sulla cui autenticità sono stati sollevati dubbi, probabilmente a torto.

14 Cfr. Higgins, *Lead Us Not into Temptation*, 180-181.

15 Gerolamo *In Ezech*. 46,16: «ne inducas nos in temptationem, quam ferre non possumus». Per Gerolamo il testo della sesta petizione è comunque quello tradizionale, da lui ripreso nella Volgata; non si può essere d'accordo con Higgins, *Lead Us Not into Temptation*, 180, secondo il quale per Gerolamo la

a conoscenza che la parafrasi in questione, «ne nos patiaris induci in temptationem», avesse in effetti un uso ristretto nella liturgia, e comunque non in quella della sua propria Chiesa, ma, consapevole del significato reale di εἰσενέγκῃς, è ben conscio del fatto che non si tratta di una traduzione, ma piuttosto un tentativo di interpretazione; in ogni caso il testo liturgico che egli adopera è «ne non inferas in temptationem», anche se conosce la variante sinonima «non inducas», che diverrà di uso generale. Agostino ha certamente una visione più complessa della problematica: «Sexta petitio est: Et ne nos inferas in temptationem. Nonnulli codices habent inducas, quod tantundem valere arbitror; nam ex uno graeco quod dictum est εἰσενέγκῃς utrumque translatum est. Multi autem in precando ita dicunt: Ne nos patiaris induci in temptationem, exponentes videlicet, quomodo dictum sit inducas. Non enim per se ipsum inducit Deus, sed induci patitur eum quem suo auxilio deseruerit ordine occultissimo ac meritis. Causis etiam saepe manifestis dignum iudicat ille quem deserat et in temptationem induci sinat. Aliud est autem induci in temptationem aliud tentari. Nam sine temptatione probatus esse nullus potest sive sibi ipse, sicut scriptum est: Qui non est tentatus, qualia scit? Sive alii, sicut Apostolus dicit: Et temptationem vestram in carne mea non sprevistis. Hinc enim eos firmos ipse cognovit, quod eis tribulationibus quae Apostolo secundum carnem acciderant non sunt a caritate deflexi. Nam Deo noti sumus et ante omnes temptationes, qui scit omnia antequam fiant»[16]. Pensando sempre a Dio che permette la tentazione, Agostino ne sottolinea l'opportunità in vista della prova: Dio non induce in tentazione, ma la permette per un suo disegno. L'interpretazione arriva fino a Tommaso che dice: «Sed nunquid Deus inducit ad malum, quia dicit: *et ne nos inducas in temptationem?* Dico, quod Deus dicitur inducere ad malum permittendo, inquantum scilicet propter multa peccata subtrahit homini gratiam suam, qua sublata homo labitur in peccatum»[17], e diventa il modo corrente di leggere

clausola «quam ferre non possumus», faceva parte del testo scritturistico; si tratta invece evidentemente di un ampliamento inserito in un commentario.

16 AGOSTINO, *De sermone Domini in monte*, II, 9, 20. «La sesta domanda è: *Non ci immettere nella tentazione*. Alcuni manoscritti hanno: *Indurre* che ritengo abbia il medesimo significato; infatti dall'unico termine greco εἰσενέγκῃς è stato tradotto l'uno e l'altro. Molti poi nel pregare dicono: Non permettere che siamo indotti in tentazione, mostrando, cioè, in che senso sia stato usato l'indurre. Infatti Dio non ci induce da se stesso, ma permette che vi sia indotto colui che per un ordinamento occultissimo e meriti avrà privato del suo aiuto. Spesso anche per ragioni manifeste egli giudica uno degno fino a privarlo del suo aiuto e permettere che sia indotto in tentazione. Una cosa è infatti essere indotto in tentazione e un'altra essere tentati. Infatti senza la tentazione nessuno è adatto alla prova, tanto in se stesso, come si ha nella Scrittura: *Chi non è stato tentato che cosa sa?*, quanto per l'altro, come dice l'Apostolo: *E non avete disprezzato quella che era per voi una tentazione nella carne.* Da questo fatto appunto li ha riconosciuti costanti, perché non furono distolti dalla carità a causa delle sofferenze capitate all'Apostolo nel fisico. Infatti noi siamo noti a Dio prima di tutte le tentazioni perché egli sa tutto prima che avvenga». Tr. it. della NBA, vol. X/2.

17 TOMMASO D'AQUINO, *Expositio in orationem dominicam*, a. 6. «Ma forse che Dio induce al male, dato che dice *e non ci indurre in tentazione*? Affermo che Dio viene detto indurre al male permettendo, cioè in quanto, a causa dei molti peccati sottrae all'uomo la sua grazia, tolta la quale l'uomo cade nel peccato».

questo passo difficile, espungendo dall'uso liturgico generale la parafrasi di origine marcionita, che a un certo punto deve essersi introdotta verosimilmente dapprima come semplice spiegazione del testo e poi nella recita concreta della Preghiera domenicale[18] non senza resistenze, come dimostra la difesa che sembra farne Ambrogio, ed affidando all'interpretazione ed alla catechesi la sua comprensione. È con Agostino che «ne nos inducas in temptationem», soluzione comunque assolutamente maggioritaria, anche a livello della tradizione manoscritta della *Vetus Latina* e della Volgata, viene interpretata nella maniera corrente: il testo liturgico è una traduzione letterale, mentre alla parafrasi è affidato il compito di appianarne la difficoltà.

3. Una polemica nel Nuovo Testamento

La perplessità sul tema, comunque, è già intrabiblica: nel Nuovo Testamento il già citato testo di Gc 1,13 Μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι· ὁ γὰρ θεὸς ἀπείραστός ἐστιν κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα «nessuno, quando è tentato, dica: "Sono tentato da Dio"; perché Dio non può essere tentato al male ed egli non tenta nessuno» (CEI 2008), prende direttamente in considerazione il rapporto tra Dio e la tentazione, in una maniera che è stata talora intesa come direttamente polemica nei confronti della sesta petizione del Padre nostro[19]. Giacomo stesso però, qualche v. prima sembra avere un'idea diversa di πειρασμός: πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε, ἀδελφοί μου, ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις, γινώσκοντες ὅτι τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως κατεργάζεται ὑπομονήν. Ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω, ἵνα ἦτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι ἐν μηδενὶ λειπόμενοι. «Considerate perfetta letizia, miei fratelli, quando subite ogni sorta di prove, sapendo che la vostra fede, messa alla prova, produce pazienza. E la pazienza completi l'opera sua in voi, perché siate perfetti e integri, senza mancare di nulla» (Gc 1,2-4 – CEI 2008). Si tratta evidentemente delle persecuzioni causate dalla fede che, in quanto tali, non derivano da Dio, ma sembra difficile negar loro un aspetto pedagogico[20]. Quest'aspetto pedagogico è poi direttamente implicato in 1 Cor 10,13, dove le tentazioni hanno esplicitamente Dio per origine: πειρασμὸς ὑμᾶς οὐκ εἴληφεν εἰ μὴ ἀνθρώπινος· πιστὸς δὲ ὁ θεός, ὃς οὐκ ἐάσει ὑμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ ὃ δύνασθε ἀλλὰ ποιήσει σὺν τῷ πειρασμῷ καὶ τὴν ἔκβασιν τοῦ δύνασθαι ὑπενεγκεῖν. «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

18 Cfr. HIGGINS, *Lead Us Not into Temptation*, 181.

19 SEESEMANN, Πεῖρα, 28 n. 33.

20 *Contra* SEESEMANN, Πεῖρα, 29. Cfr. anche 1Pt 1,6: ἀγαλλιᾶσθεἰλυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς. «siete ricolmi di gioia… (pur) afflitti da varie prove», e Rm 5,3.

ma, insieme con la tentazione, vi darà anche il modo di uscirne per poterla sostenere» (CEI 2008). Che cosa l'Apostolo intenda per πειρασμὸς ἀνθρώπινος è chiarito dal seguito del v., dato che le tentazioni sono «date» (ποιήσει) da Dio assieme alla capacità di sostenerle; non dunque «tentazioni da parte di uomini», ma tentazioni «oltre le forze umane». Anche la tentazione di origine diabolica può essere vista in modo positivo: si pensi a Mt 4,1: Τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου «Allora Gesù fu condotto dallo Spirito nel deserto, per essere tentato dal diavolo» (CEI 2008). In questo caso l'esposizione di Gesù alla tentazione del diavolo è addirittura opera dello Spirito ed assume così un aspetto salvifico: commenta Ratzinger: «La tentazione viene dal diavolo, ma fa parte del compito messianico di Gesù superare le grandi tentazioni che hanno allontanato e continuano ad allontanare gli uomini da Dio. Egli deve (…) soffrire su di sé queste tentazioni fino alla morte sulla croce e aprirci in questo modo la via della salvezza»[21]. Ratzinger continua sottolineando che, secondo Eb 2,18 è proprio perché Gesù ha subito personalmente la prova (πειρασθείς), che è in grado di venire in aiuto a quelli che la subiscono[22].

4. L'Antico Testamento

Se ci si volge all'Antico Testamento, si ritrova tutto lo spettro delle possibili concezioni della tentazione: Dio che tenta direttamente, per motivi che non sempre sono chiari, dando così l'impressione di una certa arbitrarietà, o addirittura Dio che tenta colui con il quale è adirato per far sì che questi pecchi e così punirlo; Dio che tenta il suo fedele per motivi pedagogici, Dio che, per gli stessi motivi, permette la tentazione diabolica. Il valore pedagogico della prova cui è assoggettato l'uomo risulta forse il più frequente, ma è anche osservabile un disagio di fronte ad una siffatta concezione. Basterà fare alcuni esempi. L'ebraico utilizza il verbo נָסָה, tradotto dalla LXX con πειράζω o ἐκπειράζω, che troviamo nel famoso testo di Gn 22,1-14. Abramo rimane l'esempio di colui che Dio mette alla prova (cfr. Sir 44,20: Abramo ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός «nella prova fu trovato degno di fede» – CEI 2008), ma anche le vicende di Israele nel deserto sono una prova per saggiarne la fedeltà (cfr. Es 15,25; 16,4); è da questa prova che dipende il possesso della terra, perché per mezzo di essa YHWH può conoscere ciò che Israele porta nel cuore (Dt 8,1-2). La prova è così esplicita-

21 J. Ratzinger, *Gesù di Nazaret. La figura e il messaggio* (Opera Omnia 6/1), Roma 2013, 270.

22 Ratzinger, *Gesù di Nazaret*, 271. Cfr. anche Eb 4,15: οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας. «Infatti non abbiamo un sommo sacerdote che non sappia prendere parte alle nostre debolezze: egli stesso è stato messo alla prova in ogni cosa come noi, escluso il peccato» (CEI 2008).

mente definita come uno strumento pedagogico di Dio: «Riconosci dunque in cuor tuo che, come un uomo corregge il figlio, così il Signore, tuo Dio, corregge te» (Dt 8,5 – CEI 2008) e può essere richiesta dall'orante per rafforzare la propria fede: בְּחָנֵנִי יְהוָה וְנַסֵּנִי «Scrutami, Signore e mettimi alla prova» (Sal 26,2 – CEI 2008). Addirittura i falsi profeti possono essere una prova con la quale Dio saggia la fedeltà del popolo (Dt 13,4)[23]. Ai nostri occhi una siffatta idea tende a colorirsi di un aspetto ingannevole o, nel caso del peccato come punizione di un altro peccato, è decisamente incomprensibile se non scandalosa; non bisogna tuttavia mai dimenticare un fatto fondamentale che distanzia la nostra mentalità moderna da quella arcaica: l'uomo antico fa fatica a darsi ragione della sua interiorità e delle responsabilità delle sue decisioni, così da tendere ad attribuire alla divinità ciò che per noi è invece evidentemente frutto del libero arbitrio. In un saggio famoso B. Snell analizza lo scontro tra Achille ed Agamennone nel primo libro dell'Iliade[24], nella parte in cui l'eroe è sul punto di uccidere il re greco e ne viene dissuaso dalla dea Atena, visibile solo a lui, che gli promette vendetta se le ubbidirà e risparmierà il suo rivale. Snell commenta: «L'intervento di Atena è per noi un elemento che disturba la motivazione piuttosto che renderla accettabile; ma per Omero la divinità è qui necessaria. Noi ci aspetteremmo una "decisione", cioè una riflessione e una azione di Achille; in Omero, invece, l'uomo non si sente ancora promotore della propria decisione; ciò avverrà soltanto nella tragedia. In Omero ogni volta che l'uomo, dopo aver riflettuto, prende una decisione, si sente spinto a ciò dagli dèi»[25]. E ancora: «Una possibilità di sviluppo dello spirito Omero non la conosce. Ogni aumento delle forze fisiche e spirituali avviene dall'esterno, soprattutto per intervento della divinità. (…) È ignoto a Omero il vero e proprio atto della decisione umana; perciò anche nelle scene in cui l'uomo riflette l'intervento degli dèi ha sempre una parte importante»[26]. Quello che qui viene detto dell'uomo greco arcaico è sovente applicabile anche all'uomo biblico: a un primo momento in cui ogni azione umana è attribuita direttamente a Dio, si passa ad una concezione in cui l'uomo è spinto al male da uno spirito tentatore, o dalla sua concupiscenza, come accade nella Lettera di Giacomo. Anche l'idea del valore pedagogico della tentazio-

---

23 In questa linea si può anche citare Ez 20,25-26: «Allora io diedi loro persino leggi non buone e norme per le quali non potevano vivere. Feci sì che si contaminassero nelle loro offerte, facendo passare per il fuoco ogni loro primogenito, per atterrirli, perché riconoscessero che io sono il Signore» (CEI 2008). Il profeta-sacerdote è consapevole del fatto che, in qualche momento della storia, i sacrifici dei primogeniti non erano stati estranei allo yahvismo e reinterpreta questo fatto leggendolo come una punizione divina causata dalle infedeltà di Israele. Qui la terminologia נָסָה/πειράζω non è presente, ma l'idea di YHWH che induce al peccato per punire il colpevole di un altro peccato lo è ed è sconcertante per la nostra mentalità.

24 *Iliade*, A, 188-221.

25 B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, tr. it. di V. Degli Alberti e A. Solmi Marietti, Torino 1963, 57.

26 Snell, *La cultura greca*, 44.

ne è una maniera per riappropriarsi dell'antica concezione e per renderla pensabile in situazioni in cui una diversa idea di Dio ed uno sviluppo del monoteismo e della conseguente antropologia la avevano resa imbarazzante[27]. Per molti testi sapienziali poi la sofferenza è una prova che saggia la fedeltà del giusto: «Figlio, se ti presenti per servire il Signore, preparati alla tentazione (εἰς πειρασμόν). Abbi un cuore retto e sii costante, non ti smarrire nel tempo della prova. Stai unito a lui senza separartene, perché tu sia esaltato nei tuoi ultimi giorni. Accetta quanto ti capita e sii paziente nelle vicende dolorose, perché l'oro si prova con il fuoco e gli uomini ben accetti nel crogiuolo del dolore. Nelle malattie e nella povertà confida in lui. Affidati a lui ed egli ti aiuterà, raddrizza le tue vie e spera in lui» (Sir 2,1-6 – CEI 2008)[28].

Una simile concezione pone un evidente problema di teodicea: sempre di più si fa strada il disagio nel pensare a Dio come origine di una sofferenza, anche se lo scopo di essa è la prova della fedeltà. Vi sono poi, come detto, situazioni in cui l'intervento di YHWH sembra spingere l'uomo al peccato non per provarne la fedeltà, ma per punirlo. Uno dei casi più paradossali lo troviamo in 2 Sam 24,1-10: YHWH è incollerito contro il suo popolo, per ragioni che non sono nemmeno spiegate. Per castigare Israele Egli incita Davide a fare un censimento, che il re attua nonostante il parere contrario dei suoi consiglieri, con risultati disastrosi. Davide riconosce di essere egli stesso il colpevole di una trasgressione («ho peccato molto per quanto ho fatto» CEI 2008), che però era stata evidentemente provocata da YHWH stesso. È interessante notare come la rilettura di 1 Cr 21,1 elimini qualsiasi riferimento a YHWH in quest'imbarazzante situazione ed espliciti: «Satana insorse contro Israele e incitò Davide a censire Israele» (CEI 2008), manifestando così un disagio simile a

---

27 È in fondo quello che già san Tommaso aveva intuito, quando distingueva tra Dio come causa di ogni azione, dunque anche di quelle peccaminose, e l'aspetto propriamente peccaminoso di esse, dovuto alla mancanza di corretta disposizione nei confronti delle azioni di Dio provocata dal libero arbitro della creatura. Cfr. *De malo*, q. 3, a. 2 co: «Cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur ab ipso quod etiam ipsa seipsa movent, sicut quae habent liberum arbitrium: quae si fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendum motionem qua moventur a Deo, sequentur bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum sicut in causam; si autem deficiant a debito ordine, sequetur actio inordinata, quae est actio peccati; et sic id quod est ibi de actione, reducetur in Deum sicut in causam; quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. Et propter hoc dicitur, quod actio peccati est a Deo, sed peccatum non est a Deo» (Dato che Dio è il primo principio del movimento di tutte le cose, alcune realtà sono mosse da lui in modo tale da muoversi anche da se stesse, dato che hanno libero arbitrio; che se saranno nella disposizione e nell'ordine dovuto per ricevere il movimento con cui sono mosse da Dio, ne conseguiranno delle azioni buone, che si riconducono totalmente a Dio come loro causa; qualora invece manchino del debito ordine, ne seguirà un'azione disordinata, che è l'azione del peccato; in questo modo ciò che in questo caso riguarda l'azione si ricondurrà a Dio come alla sua causa; ma ciò che qui vi è di disordinato e di deforme non ha Dio come causa, ma il solo libero arbitrio. Per questo motivo si dice che l'azione del peccato deriva da Dio ma il peccato in quanto tale non deriva da Dio).

28 Cfr. F. J. Helfmeyer, נָשָׂה, *nissâ*, in TWAT V, 481-487.

quanto veniva espresso dalla Lettera di Giacomo[29]. La totalità del Libro di Giobbe verte su questo problema: lo scopo della tentazione, cui YHWH abbandona il protagonista lasciandolo nelle mani del Satan, è inizialmente quello di provarne la fedeltà, ma si scontra contro il fatto che Giobbe è fatto oggetto di una sofferenza innocente, che non può essere giustificata da una colpa determinata[30]. Gli amici di Giobbe per giustificare YHWH, sono costretti ad affermare quasi l'impossibilità della giustizia umana davanti a Dio: «Può l'uomo essere più retto di Dio, o il mortale più puro del suo creatore? Ecco, dei suoi servi egli non si fida e nei suoi angeli trova difetti, quanto più in coloro che abitano case di fango, che nella polvere hanno il loro fondamento!» (Gb 4,17-18 – CEI 2008), trovando però YHWH stesso come antagonista a questa concezione. Ratzinger commenta: «Qui traspare già in modo sommesso e non ancora esplicito il mistero della vicarietà, che prende una forma grandiosa in Isaia 53: le sofferenza di Giobbe servono alla giustificazione dell'uomo»[31]. Si tratta di una lettura che ha grande spazio nella tradizione, anche se va al di là del problema del Libro di Giobbe strettamente inteso, il quale comunque non offre una soluzione esplicita al dramma di senso provocato dal dolore innocente, aprendo così piste di riflessione che portano nel cuore stesso del Nuovo Testamento: «Così le sofferenza di Giobbe sono anticipatamente sofferenze in comunione con Cristo, che ristabilisce l'onore di noi tutti al cospetto di Dio e ci indica la via per non perdere, neppure nell'oscurità più profonda, la fede in Dio»[32]. Non bisogna concepire però la traiettoria che ho cercato di esporre come uno sviluppo coerente: tanto nell'Antico che nel Nuovo Testamento le varie concezioni sono compresenti, così accanto a testi come quello di Giacomo e quello di Paolo, che affrontano il medesimo problema con sfumature diverse, l'uno puntando più sull'interiorità umana, l'altro sull'aspetto pedagogico, troviamo la sesta petizione del Padre nostro, più ancorata all'idea di Dio come origine di tutto, e dunque anche della tentazione. Anche la funzione del diavolo come strumento della tentazione ha un'importanza, come visto sopra[33]. La tradizione cercherà sempre di

---

29 Cfr. R. P. Martin, *James* (WBC 48), Waco 1988, 34.

30 Questo problema dell'impossibilità di spiegare un male determinato come punizione di una colpa altrettanto determinata lo troviamo in pieno Nuovo Testamento, si pensi a Lc 13,1-5: «In quello stesso tempo si presentarono alcuni a riferirgli il fatto di quei Galilei, il cui sangue Pilato aveva fatto scorrere insieme a quello dei loro sacrifici. Prendendo la parola, Gesù disse loro: "Credete che quei Galilei fossero più peccatori di tutti i Galilei, per aver subìto tale sorte? No, io vi dico, ma se non vi convertite, perirete tutti allo stesso modo. O quelle diciotto persone, sulle quali crollò la torre di Sìloe e le uccise, credete che fossero più colpevoli di tutti gli abitanti di Gerusalemme? No, io vi dico, ma se non vi convertite, perirete tutti allo stesso modo"» (CEI 2008), o alla contestazione del fatto che la menomazione del cieco nato possa essere ricondotta ad una colpa sua o dei suoi genitori (Gv 9,2-3).

31 Ratzinger, *Gesù di Nazaret*, 271.

32 *Ibid.*, 272.

33 Come è noto, nello stesso Padre nostro di Mt è forse possibile rintracciare un'allusione all'aspetto satanico della tentazione, a seconda che si intenda ἀπὸ τοῦ πονεροῦ di Mt 6,13b come genitivo di τὸ

conciliare queste linee di interpretazione, senza però manipolare i testi che le contengono, via via che emergeva chiaramente la coscienza del significato letterale di Mt 6,13a.

Il Catechismo della Chiesa Cattolica, ai nn. 2846-2849 offre una buona sintesi dei vari dati tradizionali e un buon esempio di conciliazione attingendo ai Padri, e riprende anche il tema del valore pedagogico della tentazione, citando 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 (Origene, *De oratione* 29,15 e 17)» (n. 2847). Tuttavia CCC, sul problema del significato letterale della sesta petizione, sembra più sfumato quando dice: «Tradurre con una sola parola il termine greco è difficile: significa "non permettere di entrare in", "non lasciarci soccombere alla tentazione"» (n. 2846), lasciando così supporre che il punto difficile del testo consista in un problema di *traduzione* e spianando forse la strada all'intervento di CEI 2008. In questo senso il commento di Ratzinger sembra più realistico quando dice: «Possiamo (…) interpretare la sesta invocazione del *Padre nostro* già in maniera più concreta. Con essa diciamo a Dio: "So che ho bisogno di prove affinché la mia natura si purifichi. Se tu decidi di sottopormi a queste prove, se – come nel caso di Giobbe – dai un po' di mano libera al Maligno, allora pensa, per favore, alla misura limitata delle mie forze. Non fidarti troppo di me. Non dilatare troppo i confini entro i quali posso essere tentato, e siimi vicino con la tua mano protettrice quando la prova diventa troppo ardua per me"»[34]. Mi pare che una simile

πονηρόν oppure di ὁ πονηρός. CEI 2008, traducendo «ma liberaci dal Male», con l'iniziale maiuscola, sembra andare piuttosto nel senso di una personalizzazione: «liberaci dal Maligno». In questo modo le due concezioni sarebbero qui compresenti.

[34] RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, 272. Vale forse anche la pena di citare a questo riguardo il discorso 71.10,15 di S. Agostino, che così interpreta la *temptatio* inviata da Dio: 10. 15. «Sicut enim in eo quod dictum est: Deus neminem tentat, non omni, sed quodam tentationis modo Deus neminem tentare intellegendus est, ne falsum sit illud quod scriptum est: Tentat vos Dominus Deus vester, et ne Christum negemus Deum, vel dicamus falsum Evangelium, ubi legimus quia interrogabat discipulum tentans eum, ipse autem sciebat quid esset facturus. Est enim tentatio adducens peccatum, qua Deus neminem tentat; et est tentatio probans fidem, qua et Deus tentare dignatur. Ita, cum audimus: Qui blasphemaverit in Spiritum Sanctum, non omne blasphemandi genus debemus accipere, sicut nec ibi omne tentandi». (A proposito della frase: Dio non tenta nessuno, si deve intendere che Dio non tenta nessuno non già in un modo qualsiasi, ma in un modo particolare di tentazione, perché non sia falso ciò che sta scritto: Vi tenta il Signore Dio vostro (Dt 13,3), e anche al fine di evitare di asserire che Cristo non è Dio, o che è falso il Vangelo ove leggiamo ch'egli interrogava il proprio discepolo tentandolo, mentre egli sapeva quello che avrebbe fatto. In effetti c'è una tentazione che può far cadere in peccato, con la quale però Dio non tenta nessuno, e c'è una tentazione che mette alla prova la fede, e con questa anche Dio si degna di tentare. Allo stesso modo quando sentiamo la frase: Chi avrà bestemmiato contro lo Spirito Santo, non dobbiamo prenderla nel senso di qualsiasi specie di bestemmia, come neppure nella frase precedente dobbiamo intendere qualsiasi specie di tentazione). Tr. ita della NBA, vol. XXX/1

linea interpretativa sia raccomandabile, perché tenta di unire in una sintesi tutti gli elementi, talora, come visto, non omogenei, che è possibile cogliere nella trattazione biblica del tema, senza correre il rischio di intervenire sul testo o di dichiararlo poco comprensibile solo perché pone un problema, grave, è vero, di teodicea.

5. Traduzione o parafrasi

Resta da affrontare una questione. Come visto la tradizione interpretativa della sesta petizione del Padre nostro è favorevole all'idea di una richiesta a Dio di proteggere l'uomo da una tentazione maligna, di cui Dio stesso non sia l'autore, nonostante quest'idea non sia direttamente presente nel testo greco, per lo meno nella prima parte della frase. È però da notare che il tentativo, pur presente in alcuni autori antichi, pur autorevoli, di parafrasare il testo per adattarlo ad una concezione alla quale sembra refrattario, per lo meno nella prima parte della frase (Mt 6,13a) non ottiene mai una significativa maggioranza e viene comunque espunto dalla tradizione in favore di una soluzione che mantenga separati i piani: traduzione letterale del testo e parafrasi interpretativa riservata alla spiegazione catechetica. Il caso di Agostino è emblematico: la parafrasi marcionita aveva ancora un certo seguito alla sua epoca, ma esso era limitato ed il suo carattere di spiegazione gli appariva evidente, proprio nel momento in cui egli faceva riferimento esplicito al significato letterale del testo greco[35]. È solo in epoca relativamente recente che si riaffaccia l'idea di risolvere il problema affermando che, in realtà, la sesta petizione non solo debba essere interpretata in modo più largo del suo senso letterale, appoggiandosi magari ad altri testi biblici, ma debba essere addirittura *tradotta* diversamente, cosa che comunque i padri latini non avevano mai affermato. Agostino è l'unico che parla esplicitamente di *traduzione* propendendo per una soluzione letteralistica; Cipriano Ilario e Ambrogio non si pongono il problema, forse perché trovavano la parafrasi nella loro tradizione liturgica, e comunque Ambrogio in modo non incontestato. L'idea che si tratti di un problema di *traduzione*, cioè che l'interpretazione debba a tutti i costi essere ancorata nel significato *letterale* del testo, anche a costo di forzarne la grammatica ed il lessico, potrebbe essere considerata del tutto moderna e rispondente alla nostra sensibilità più che a quella antica. La si trova ancora recentemente nel volume che la Conferenza

[35] Il caso di Cipriano, di Ilario e di Ambrogio, a mio avviso, deve essere spiegato con il fatto che questi autori, al contrario di Agostino, non sono interessati a discutere filologicamente sulla traduzione del testo greco, ma piuttosto ad elaborare dei concetti catechetici a partire da perifrasi che trovavano nella loro tradizione liturgica e della cui origine marcionita non erano verosimilmente consapevoli, a differenza di Tertulliano che, non a caso, riporta la traduzione letterale e parafrasa Marcione solo per illustrarne il senso.

Episcopale francese ha editato in accompagnamento alla nuova traduzione liturgica del Padre nostro che, analogamente a CEI 2008, rende la sesta petizione con «ne nous laisse pas entrer en tentation»[36]: «"Ne nous laisse pas succomber à la tentation"… "Ne nous soumets pas à la tentation"… "Ne nous laisse pas entrer en tentation": trois manières de traduire quelques mots que l'Église a précieusement reçus et gardés en langue grecque. Nos communautés les disent ou les chantent parfois en latin: *ne nos inducas in temptationem* que l'on peut traduire littéralement par: "Ne nous conduis pas en tentation"»[37]. Come è evidente, non siamo qui di fronte a «trois manières de traduire»: la traduzione reale è solo «ne nous soumets pas à la tentation», le altre sono parafrasi, e quella che è data come traduzione letterale del testo latino, «ne nous conduis pas en tentation» è anche la traduzione letterale del testo greco, ma questo l'autore del commento non lo dice.

6. La proposta di J. Carmignac

La traduzione di εἰσφέρω in senso permissivo è, come detto, impossibile, tuttavia la persistenza di quest'equivoco incuriosisce ed è forse dovuta ad un tentativo disperato fatto negli anni '60 del secolo scorso da J. Carmignac[38], di ancorare, appunto, l'interpretazione al significato letterale del testo. Carmignac, riprendendo un autore a lui precedente[39], argomentava che in ebraico, per lui la lingua originaria del Padre nostro piuttosto che l'aramaico, perché sarebbe stata «lingua sacra» già all'epoca di Gesù[40], la negazione accompagnata da un Hi poteva portare sull'effetto del fattitivo e non sulla causa: «fa' che non entriamo» piuttosto che «non farci entrare». Carmignac prende in considerazione tanto verbi all'Hi negati da לֹא che da אַל; si può iniziare da questa seconda costruzione, dato che un'eventuale retroversione di μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς sarebbe una forma come אַל־תְּבִיאֵנוּ. Carmignac porta ad esempio Sal 119,133 (אַל־תַּשְׁלֶת־בִּי כָּל־אָוֶן), dove effettivamente si può intendere «fa' che non domini» piuttosto che «non far dominare»[41]. Ancora Sal 141,4 ha אַל־תַּט־לִבִּי לְדָבָר רָע, verosimilmente

---

36 Paradossalmente la traduzione francese è ancor più simile alla parafrasi di Marcione di quanto non sia CEI 2008.

37 D. Lebrun, *Et ne nous laisse pas entrer en tentation*, in Conférence des Évêques de France, *La prière du Notre Père. Un regard renouvelé*, Montrouge-Paris 2017, 79.

38 J. Carmignac, *Recherches sur le «Notre Père»*, Paris 1969, 283-292.

39 J. Heller, *Die sechste Bitte des Vaterunser*, in ZKTh 25 (1901) 85-93.

40 Cfr. Carmignac, *Recherches*, 33-52.

41 Purtroppo quest'esempio non è indicativo del modo in cui la LXX coglie questa sfumatura, perché il testo greco porta μὴ κατακυριευσάτω μου πᾶσα ἀνομία, mostrando di leggere e di vocalizzare diversamente il Testo Massoretico (אַל־תַּשְׁלֵט בִּי כָּל־עָוֹן).

«fa' sì che il mio cuore non si pieghi all'azione malvagia», piuttosto che «non far piegare il mio cuore ecc.». In 2 Re 4,3 Eliseo ordina alla donna di cercare dei vasi e la ammonisce «אַל־תַּמְעִיטִי» «non farli pochi», cioè «fa' che non siano pochi». In questo caso la LXX comprende bene la sfumatura e traduce μὴ ὀλιγώσῃς, da intendersi in senso transitivo: «non (farli) scarseggiare»; anche la Volgata interpreta correttamente, traducendo (*vasa vacua*) *non pauca*. Gli esempi con אַל non sono però numerosi; la maggior parte degli esempi portati da Carmignac di Hi negato da לֹא si riferisce a שאר Hi, «far restare» regolarmente tradotto dalla LXX con καταλείπω «lasciare», dove però la differenza tra «non far restare» e «fare che non resti» è spesso poco percepibile[42]. Carmignac non prende in considerazione le occorrenze del verbo בוא Hi accompagnato da una negazione, che dovrebbe invece essere proprio il corrispettivo del μὴ εἰσενέγκῃς del testo evangelico, e la motivazione di questa omissione risulta immediatamente evidente. Nel Testo Massoretico non ci sono esempi del verbo בוא Hi negato da אַל, ma tra le istanze in cui la negazione è לֹא, non è possibile reperire alcun caso in cui essa non porti sul fattitivo ma sulla sua conseguenza. Ad es. Gn 43,9 אִם־לֹא אֲבִיאֶנּוּ «se non lo farò venire» e non «se farò sì che non venga» (Ruben che parla di Beniamino a Giacobbe invocando la morte dei suoi due figli se non riporterà al padre il giovane fratello e non se gli impedirà attivamente di ritornare; cfr. anche Gn 31,39; 44,32). Lv 17,4 וְאֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ «e non lo faccia venire (l'animale da macellare) all'apertura della Tenda del Convegno»; evidentemente «non lo porti» e non «faccia sì che non venga» (cfr. anche Lv 17,9). Ancor più chiaramente Nm 20,12 לֹא תָבִיאוּ אֶת־הַקָּהָל הַזֶּה אֶל־הָאָרֶץ «non farete entrare quest'assemblea nella terra», e non «farete sì che non entri», che verrebbe a dire esattamente il contrario: Dio dice a Mosè e ad Aronne che non saranno loro ad introdurre Israele in Canaan, e non che devono adoperarsi per impedire che questo accada[43]. Interessante è il caso di 1 Re 21,29 לֹא־אָבִיא הָרָעָה בְּיָמָיו בִּימֵי בְנוֹ אָבִיא הָרָעָה עַל־בֵּיתוֹ (con il Qere): «non farò venire il male durante i suoi giorni; durante i giorni di suo figlio farò venire il male» e non «farò sì che non venga ecc.», dato che Dio nella seconda frase è direttamente presentato come l'agente dell'azione punitiva. Anche in Est 5,12 Aman commenta אַף לֹא־הֵבִיאָה אֶסְתֵּר...כִּי אִם־אוֹתִי «Ester non ha fatto venire (nessuno) se non me» e non «ha fatto sì che non venisse», dato che la regina aveva invitato Aman, il che era sufficiente per far capire che altri ospiti non sarebbero stati graditi senza che lei lo dicesse esplicitamente. Di conseguenza nelle medesime frasi della LXX in cui è utilizzato εἰσφέρω non può essere riscontrato questo significato[44]. Se poi si estende il controllo

---

42 Cfr. ad es. Dt 2,34 לֹא הִשְׁאַרְנוּ שָׂרִיד «non (vi) facemmo restare un superstite» o «facemmo sì che non (vi) restasse un superstite»? Dt 28,51 לֹא־יַשְׁאִיר לְךָ דָּגָן il nemico «non vi farà restare grano» oppure «farà sì che non vi resti grano»? In tutti i questi casi comunque il καταλείπω della LXX rende bene l'ebraico. Cfr. CARMIGNAC, *Recherches*, 286.

43 Cfr. anche Gn 31,39; Dt 7,26; 23,19; 1 Sam 10,27; 2 Cr 28,13.27; Ne 3,5; Is 43,23; Ger 13,1.

44 Si tratta di 5 casi su 17: Nm 20,12; Dt 7,26; 2 Cr 28,13.27; Ne 3,5; Negli altri casi si usa per lo più ἄγω o φέρω.

ad altri verbi di movimento, il risultato non cambia. Cfr. ad es. Es 33,15: אַל־תַּעֲלֵנוּ מִזֶּה «non farci salire di qui», ossia «non obbligarci a salire» e non, evidentemente, «fa' che non saliamo di qui», dato che è Dio ad ordinare al popolo di salire e Mosè è il latore dell'ordine divino. O ancora in Nm 32,5 i Gaditi e i Rubeniti supplicano Mosè dicendo: אַל־תַּעֲבִרֵנוּ אֶת־הַיַּרְדֵּן «non farci passare il Giordano», contrariamente alle intenzioni di Dio che Mosè aveva comunicato. È chiaro che qui non si può tradurre «fa' che non passiamo il Giordano»: è Mosè che vuole costringerli e loro si oppongono a questa sua intenzione piuttosto che chiedergli di preservarli da un pericolo. Ancora Ger 37,20 אַל־תְּשִׁבֵנִי בֵּית יְהוֹנָתָן הַסֹּפֵר «non farmi tornare nella casa di Gionata lo scriba» piuttosto che «fa' che io non torni»: Geremia chiede a Sedecia di non ordinare il suo ritorno in prigione, dato che è stato il re stesso a mandarlo a prendere. Con la negazione לֹא abbiamo la stessa situazione: con עלה Hi, a parte quei casi in cui assume il significato tecnico di «offrire (in olocausto)»[45], si trova 2 Re 17,4 לֹא־הֶעֱלָה מִנְחָה לְמֶלֶךְ אַשּׁוּר (il re Osea di Israele) «non faceva salire (=faceva portare) il tributo al re di Assiria» e non «faceva sì che non si portasse»: era lui che doveva portarlo e si rifiutava; ancora Sal 137,6 אִם־לֹא אַעֲלֶה אֶת־יְרוּשָׁלַם עַל רֹאשׁ שִׂמְחָתִי (mi si attacchi la lingua al palato) «se non farò salire Gerusalemme al di sopra della mia gioia» e non «se farò sì che Gerusalemme non salga ecc.». Con שוב Hi abbiamo Gn 24,8 רַק אֶת־בְּנִי לֹא תָשֵׁב שָׁמָּה «solo non devi far tornare mio figlio là», e non «fa' sì che egli non torni», dato che è chiaro che, eventualmente, il servo di Abramo avrebbe accompagnato di persona Isacco: l'ordine era di non riportarlo e non di impedirgli di andarvi di propria volontà. In Dt 17,16 il re לֹא־יָשִׁיב אֶת־הָעָם מִצְרַיְמָה «non farà tornare il popolo in Egitto», e non «farà sì che non torni», dato che è lui stesso a volere più cavalli da far comprare in Egitto spingendo il popolo a tornarvi. In Ez 34,4 abbiamo וְאֶת־הָאֲבֶרֶת לֹא הֲשֵׁבְתֶּם «non avete fatto tornare (la pecora) dispersa» e non «avete fatto sì che non tornasse», dato che è il pastore che deve ricondurla al gregge. Sarebbe inutile accumulare altri esempi; è possibile concludere che ci sono buoni motivi per dire che la negazione אַל, e anche la negazione לֹא, con un Hi non solo possa negare la connotazione fattitiva dell'Hi e non la conseguenza, e questo è comunque ammesso da Carmignac, ma che ciò sia particolarmente frequente, se non esclusivo, con i verbi di movimento. È ovvio che non abbiamo qui a che fare con una struttura grammaticale, ma che il fenomeno coinvolge il contenuto semantico della radice verbale, e soprattutto il contesto, per cui alcuni verbi si prestano di più a questa sfumatura, come שאר analizzato da Carmignac, ed altri invece assai di meno, come i verbi di movimento, che però sono proprio quelli rilevanti per il problema di cui è questione. È certamente per questo motivo che le grammatiche normative dell'ebraico (Joüon e Gesenius) tacciono completamente sul fenomeno. Nel caso di un'ipotetica *Vorlage* אַל־תְּבִיאֵנוּ per μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς, anch'essa dovrebbe essere

45 Es 30,9; 2 Sam 24,24; 2 Cr 29,7;

tradotta con «non ci introdurre nella prova», perché è questo l'unico senso attestato con il verbo בוא Hi accompagnato da una negazione e perché, come visto, l'idea di Dio che prova il suo fedele è ben acclimatata nel pensiero biblico, tanto veterotestamentario che neotestamentario.

In ogni caso l'argomentazione di Carmignac presta il fianco ad una ben più grave obiezione che la rende a mio avviso inutilizzabile: il motivo ultimo per cui μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν non dovrebbe essere tradotto con «non ci indurre in tentazione» o simili, ha più a che fare con la teodicea che con la grammatica. Carmignac infatti dice che con la sua soluzione: «le terrible dilemme est supprimé de deux côtés à la fois. D'abord Dieu exerce un rôle très positif, mais il agit en nous empêchant de consentir à la tentation, et non pas en nous soumettant à cette tentation: *sa bonté et sa sainteté ne sont plus compromises, mais au contraire elles sont pleinement reconnues et affirmées* (corsivo mio)»[46]. In altri termini: dato che il significato ovvio del testo greco si scontra con una nostra idea di Dio e del suo atteggiamento verso di noi, è necessario ricostruire una presunta *Vorlage* semitica che sia traducibile in modo condecente alle nostre precomprensioni, proprio perché si soffre di un letteralismo in fondo preconcetto. A parte lo scarso successo di Carmignac in quest'operazione, come visto sopra, la ricostruzione di una *Vorlage* è in ogni caso un'operazione rischiosa anche quando si è sicuri della sua esistenza, come nel caso dei rapporti tra Testo Massoretico e LXX; mi pare che ipotizzare una *Vorlage* la cui reale esistenza non è in alcun modo accertabile, solo perché un determinato testo cozza contro le idee teologiche dell'esegeta, sia metodologicamente inammissibile.

7. Un'attualizzazione «targumica»

In effetti, un'obiezione alla traduzione «non ci indurre in tentazione», potrebbe essere mossa. In italiano la frase in questione ha assunto una sfumatura sgradevole: chi induce in tentazione lo fa di solito con un secondo fine ingannatore o malvagio. L'effetto di tale luogo comune sul parlante italiano è dunque quello di ricavarne un'immagine di Dio che non solo tenta il suo fedele, ma lo fa con il malvagio scopo di farlo cadere: giustamente si dice che un tale atteggiamento è proprio del diavolo e non di Dio. Il problema potrebbe essere aggirato sottolineando il significato di «prova», che il sostantivo πειρασμός pur riveste, come visto sopra. La traduzione potrebbe dunque essere così migliorata: «non condurci nella prova» o forse, con un'espressione dell'italiano corrente, «non metterci alla prova»[47]. Mi pare però che cambiare in

46 CARMIGNAC, *Recherches*, 294.

47 Alla stessa conclusione arriva P. BOVATI, *Non metterci alla prova. A proposito di una difficile richiesta*

questo modo la Preghiera del Signore rischierebbe di essere soltanto più disturbante: forse è meglio accontentarsi della formulazione tradizionale che la forza dell'uso può aver ammorbidito nella coscienza dei più.

Da tutte le considerazioni fatte emerge a mio avviso con una certa chiarezza che, con «non ci abbandonare alla tentazione», non ci troviamo di fronte ad una traduzione vera e propria, ma ad un'attualizzazione moralizzante, direi quasi «targumica». Ciò è d'altro canto ammesso con franchezza da Roberto Beretta e Antonio Pitta, dei quali il secondo ha partecipato alla redazione di CEI 2008: «Di per sé, la traduzione precedente si mostrava più rispettosa dell'originale greco, che utilizza, in entrambi i casi, il verbo che significa "portare qualcosa o qualcuno verso", "condurre verso". Tuttavia l'espressione restava ambigua: era come se il Signore stesso risultasse addirittura l'artefice principale del male, mentre la tentazione si deve al demonio o a Satana, come dimostra l'aggiunta di Matteo 6,13b: "Ma liberaci dal Male". Per questo si è ritenuto opportuno *semplificare il significato della richiesta*, sostituendo il verbo "indurre" con "abbandonare", in modo da determinare una più facile comprensione (…). *In questo caso il traduttore ha preferito prestare maggiore attenzione al senso del lettore* [corsivi miei], perché chi recita il Padre nostro non fosse lasciato nell'ambiguità o nel dubbio ogni volta che ripete una preghiera così importante»[48].

Penso che queste affermazioni meritino un'attenta considerazione, perché introducono un importante elemento di novità nella problematica della traduzione biblica: l'assunzione che, pur nella consapevolezza del significato letterale del testo, consapevolezza che, come visto sopra, forse mancava a Cipriano, Ilario ed Ambrogio, o comunque non era in primo piano, sia opportuno o perfino necessario (mons. Be-

del Padre Nostro, in La Civiltà Cattolica (2018) 219-221. Bovati desidera attenersi «più strettamente a quanto ci è consegnato dalla lettera del testo evangelico», considerando dunque non letterale la resa di CEI 2008. A proposito di εἰσφέρω Bovati dice «non sarebbero del tutto rispettose della lettera del testo originale le versioni moderne, che attenuano il significato attivo del verbo greco (come "non abbandonarci", "non lasciarci in balia di" e simili»); Id., *ibid*., 220. Con la traduzione «non metterci alla prova» Bovati ritiene che si possa evitare la fastidiosa idea che Dio «tenti» l'uomo, mantenendo però il valore educativo del πειρασμός, di cui egli dà un'interpretazione ispirata alla tradizione.

48 R. Beretta – A. Pitta, *Come cambia la Bibbia*, Casale Monferrato 2004, 79-80. La stessa posizione è presa dal commento a Mt 6,13 CEI 2008 che si trova in *La Bibbia via verità e vita*, Cinisello Balsamo 2009, 2064: «"Non c' indurre in tentazione" era una traduzione *più letterale* [corsivo mio] del greco. L'espressione, di forte impronta semitica, vuole salvaguardare il dominio di Dio anche sul male, così da evitare ogni dualismo, ma vuol pure evocare la tentazione-prova: il senso è perciò quello dell'implorazione a Dio perché non ci esponga alla tentazione del male e alla prova della fede e, comunque, in esse sempre ci sostenga, Per questo si preferisce rendere "non abbandonarci alla tentazione"». Il commento a mio avviso è corretto e molto equilibrato, anche se si potrebbe discutere sull'impronta «fortemente semitica», ma si riferisce più alla vecchia traduzione che alla nuova; in effetti l'attualizzazione moralizzante di CEI 2008 potrebbe avere proprio come risultato il sottrarre a Dio il dominio sul male, anche se utilizzato in modo strumentale ed educativo. In questo modo il rischio del dualismo non è escluso, e, in effetti, come visto, la parafrasi di CEI 2008 ricalca, certo inconsapevolmente, quella dello gnostico dualista Marcione. L'ultima frase è in effetti per certi aspetti inconsequenziale e tradisce a mio avviso l'imbarazzo del commentatore.

tori, allora segretario della CEI, parlava addirittura di «urgenza»[49]) introdurre nella traduzione una parafrasi attualizzante e moralizzante che rimuova vere o presunte difficoltà dei fruitori del testo in questione, conformandolo così alle loro aspettative. Dato che questo non può essere sicuramente il caso di una attuale traduzione scientifica, forse si potrebbe dire che un simile tipo di approccio dovrebbe essere limitato alla traduzione di un testo liturgico in lingua moderna. Si arriverebbe così ad ipotizzare un doppio regime: una traduzione basata su criteri scientificamente controllati, ed una più attenta al «senso del lettore», da riservarsi alla liturgia. Una sorta di «doppia verità» traduttiva? Forse una via simile a quella di alcuni Padri visti sopra, con la differenza che essi commentavano ciò che trovavano nella loro tradizione, probabilmente inconsapevoli dell'origine eterodossa, mentre in questo caso si tratta di un'operazione deliberata, che viene fatta a freddo dopo un millennio e mezzo dall'epoca in cui la tradizione originale e sempre maggioritaria aveva espulso la parafrasi dalla traduzione biblica e dal testo liturgico.

Si tratta di un'opzione ermeneutica che deve essere ben sorvegliata, anche quando il suo scopo sia limitato alla celebrazione liturgica. È chiaro a tutti che simili operazioni hanno una lunga storia nella traduzione biblica, a partire dalla LXX che spesso adatta il testo per non irritare il monoteismo dei suoi lettori o per edulcorare frasi che potrebbero sembrare troppo antropomorfiche o irrispettose dell'onore di Dio o della distanza tra Lui e l'uomo. Qui poi siamo di fronte ad un'affermazione che ha fatto problema fin dall'epoca antica. Tuttavia mi pare che, come visto, una tale metodologia non sia quella abituale nella tradizione cristiana, e particolarmente in quella della Chiesa di lingua latina, che sempre, e da un certo punto in poi unanimemente, privilegia il rispetto per la lettera del testo.

8. Gerolamo e l'*hebraica veritas*

In effetti, in ambito ellenofono il problema della traduzione biblica, per evidenti motivi, non era sentito: il greco è la lingua originale del Nuovo Testamento, e, per l'Antico, il testo autorevole era la LXX. Invece in area latinofona nel IV sec. l'insoddisfazione per la *Vetus Latina* era cresciuta al punto da indurre S. Gerolamo ad intraprendere una delle operazioni letterarie e culturali di maggior portata per la nostra storia non solo religiosa, ma anche linguistica e culturale: la redazione della *Vulgata* a partire da quell'*hebraica veritas* che egli aveva riscoperto[50]; in effetti l'influenza di

[49] G. Betori, *Lo dico sinceramente, è la migliore*, intervista di M. Fontana, in L'Osservatore Romano, 25 maggio 2008.

[50] «Ex hebraeis codicibus veritas exprimenda est» (occorre ricavare la verità dai manoscritti ebraici),

tale riscoperta ci determina ancor oggi, conducendo spesso l'occidente cristiano ad un'insoddisfacente stima per la LXX. Nel suo manifesto metodologico sul problema della traduzione, la *Lettera a Pammachio*, Gerolamo si pronuncia in favore di un metodo in cui non si traduca letteralmente, ma piuttosto rispettando il senso[51], ma fa una notevole eccezione per quanto riguarda le Sacre Scritture, affermando per esse la necessità di un letteralismo che rispetti addirittura l'ordine delle parole ebraico, perché *et verborum ordo mysterium est*[52]. La conseguenza che una simile petizione di principio ebbe fu tra le più rilevanti. In opposizione ad ogni tendenza ad ampliare ed adattare la traduzione alle concezioni teologiche ed alle aspettative dei propri lettori, si ritenne che l'*optimum* della *Vulgata*, e dunque di ogni traduzione biblica successiva (anche se non ce ne furono per vari secoli), fosse proprio quello di essere il più fedele possibile al testo «originale». L'apprezzamento da parte dei grandi umanisti, Erasmo in particolare, a causa della sua conoscenza delle lingua bibliche e perfino da parte di Lutero, che da un punto di vista teologico non lo amava affatto ma che aveva in grande stima la sua capacità di traduttore[53], dice bene quanto, almeno in ambito latino, la prima qualità ricercata nella Volgata, fosse proprio quella della fedeltà al testo reputato «originale». Non sempre Gerolamo fu fedele a quest'impostazione; basti pensare al famoso testo di Is 7,14 da lui tradotto secondo la LXX e non secondo l'*hebraica veritas*[54], ma la sua affermazione, se non il suo esempio, fece scuola. È questa la concezione che troviamo ancora nella *Praefatio ad lectorem* della *Nova Vul-*

Gerolamo, *Epistula XX ad Damasum*, 2. Gerolamo non si basò esclusivamente sul Testo Massoretico, ma prese in considerazione anche l'esegesi della LXX, Simmaco, Aquila e altri, ma si può comunque dire, con E. Tov, che il testo della Volgata sostanzialmente lo rifletta. Cfr. E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis 2012³, 153.

51 «Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum (…) non verbum de verbo sed sensum exprimere de sensu» (Io non solo dico, ma liberamente affermo, nella traduzione dei testi greci, di tradurre non parola per parola ma di esprimere il senso a partire dal senso), Gerolamo, *Epistula LVII ad Pammachium*, 5.

52 Id., *ibid.* Anche Betori, *Lo dico sinceramente*, cita questo famoso testo dello Stridonense: «Questa prima fase è stata caratterizzata da criteri di traduzione di tipo concettuale piuttosto che letterale. Già san Gerolamo, sulle tracce di Cicerone, spiegava come nel tradurre un testo non si dovesse rendere le parole ma i concetti nella forma che la lingua permette. Va anche detto però che Gerolamo, quando si riferisce alla Bibbia, aggiunge una precisazione: nel tradurre un testo sacro questo principio non si può applicare totalmente perché nella Scrittura "anche l'ordine delle parole è un mistero". Ovvero siamo di fronte a una parola che anche nella forma porta con sé un'impronta di Dio». Se è così, non sembra che certe scelte traduttive si mettano alla sequela del Padre della Chiesa, in questa asserita ricerca di letteralità, pur adeguata al carattere specifico della lingua di arrivo. Se l'«impronta di Dio» dà fastidio, la si cancella?

53 Cfr. S. Rebenich, *Jerome: The "Vir Trilinguis" and the "Hebraica Veritas"*, in VigChr 47 (1993) 50.

54 «Ecce virgo concipiet et pariet filium». La LXX ha ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν «ecco: la vergine concepirà e partorirà un figlio» (CEI 2008). Ovviamente però in quel caso Gerolamo era spinto dalla necessità di non perdere la relazione tra Is 7,14 e Mt 1,23, che cita la profezia isaiana secondo il testo greco, e non da quella di non scandalizzare il lettore.

gata (1986²), che così si esprime: «Religiose servanda est littera Vulgatae versionis S. Hieronymi, *quoties haec sensum textus primigenii fideliter reddit* [corsivo mio]»[55] (p. XI). Dunque una *veritas* ancor più *hebraica* e, ovviamente, *graeca*.

Stando così le cose, è inevitabile osservare come la decisione della CEI di sostituire la sesta petizione del Padre nostro con una parafrasi attualizzante e moralizzante, anziché tentare un miglioramento che la faccia suonare meno irritante, sia per lo meno audace, anche se può vantare qualche precedente illustre ma metodologicamente del tutto diverso. Questo tanto più in quanto si tratta di un testo centrale non solo per la riflessione teologica, ma per la vita quotidiana dei fedeli. Così agendo, infatti, oltre al venir meno ad una tradizione praticamente bimillenaria, e unanime da almeno 1500 anni, si ha come conseguenza, di rendere il testo senza dubbio «più semplice», come gli autori citati sopra schiettamente riconoscono, ma forse anche più semplicistico, omettendo totalmente certe dimensioni del suo significato che forse sono ancora degne di considerazione. Mi riferisco evidentemente soprattutto alla dimensione educativa della prova, la quale sarà forse in forte stridore rispetto alle aspettative della mentalità moderna, ma che, come visto, ha un radicamento biblico molto profondo e può anzi essere utilizzata per un recupero del valore della sofferenza, tanto incompreso al giorno d'oggi. Non sarebbe stato forse più prudente lasciare le cose come stanno ed impegnarsi in una catechesi più approfondita, ancorché più faticosa? Il lucido testo di Ratzinger citato sopra può offrire un esempio a riguardo. Ai pastori il giudizio sulla necessità assoluta di un così ardito provvedimento; l'unica cosa che, a mio avviso, si deve ad ogni costo evitare, anche per un semplice motivo di onestà intellettuale e di rispetto per l'intelligenza dei fedeli e in generale dei fruitori di una traduzione biblica, è affermare che «non ci indurre in tentazione» sia una traduzione *sbagliata*. Oltre a ciò, mi permetto di osservare che, se quest'operazione trova forse una sua legittimità nel fatto che il testo in questione ha creato così tanti problemi e l'interpretazione assunta dalla CEI ha una storia lunghissima, occorre evitare che si ripeta la stessa procedura per adeguare, con meno pezze giustificative nella tradizione, i testi biblici che facciano qualche difficoltà alla sensibilità contemporanea o, peggio, non si accordino con una lettura teologica che si ritiene corretta. Il rischio è tutt'altro che astratto: si prenda ad esempio la traduzione di Gc 2,17: οὕτως καὶ ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα, νεκρά ἐστιν καθ᾽ ἑαυτήν. La traduzione CEI precedente rendeva letteralmente: «così anche la fede: se non ha le opere è morta in se stessa», mentre CEI 2008 porta «così anche la fede: *se non è seguita* dalle opere, in se stessa è morta». Beretta e Pitta così commentano: «C'è un altro passo del Nuovo Testamento che, a prima vista, sembra mettere in discussione proprio la dottrina paolina sulla giustificazione per grazia: si tratta della lettera di Giacomo (2,17). (…) In questo caso la prima versione è più ri-

[55] «Bisogna conservare religiosamente la lettera della versione Volgata di S. Gerolamo tutte le volte che questa rende fedelmente il senso del testo originale».

spondente all'originale greco, ma rischia di essere poco chiara sulla relazione tra fede e opere»[56]. Gli Autori alludono chiaramente a Rm 3,28: λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου «noi riteniamo infatti che l'uomo è giustificato per la fede, indipendentemente dalle opere della Legge» (CEI 2008, immutata rispetto alla traduzione precedente). A mio avviso è più che lecito domandarsi a che cosa serva, al giorno d'oggi, una siffatta «traduzione»? A rendersi conto del tenore del testo originale, con tutte le sue tensioni ed asperità, oppure ad appiattire la teologia di Giacomo su quella di Paolo? Purtroppo, se la presenza di una simile opzione «traduttiva» fosse frequente, sarebbe un motivo bastante per dichiarare CEI 2008 inservibile dal punto di vista scientifico. Se invece sia utile o addirittura necessaria a livello pastorale e se una simile utilità sia sufficiente a giustificarla alla nostra epoca, mi dichiaro incompetente a giudicare. *Videant consules ne quid res publica detrimenti capiat.*

56 Beretta – Pitta, *Come cambia la Bibbia*, 135.

Riassunto

La prossima introduzione nel Messale Romano in lingua italiana della traduzione del Padre nostro secondo CEI 2008, che alla sesta petizione porta «non ci abbandonare alla tentazione», in luogo di «non ci indurre in tentazione», porta a riflettere sulle giustificazioni filologiche ed ermeneutiche di una simile resa. Si evidenzia che questo tipo di versione interpretativa era stata tentata da Marcione ed era poi entrata in correnti prestigiose ancorché minoritarie della tradizione, fino ad esserne completamente espulsa, verosimilmente a partire da Agostino, quando, in ambiente latino, ci si rese maggior conto del significato letterale del testo greco. Dopo aver preso in considerazione e rifiutato la possibile giustificazione di questa versione a partire da una *Vorlage* ebraica, come ipotizzato da J. Carmignac, ci si domanda quali siano i presupposti ermeneutici di questa resa «targumica» della preghiera domenicale e si propone, come traduzione che rispetti la letteralità del testo e assieme risulti meno difficoltosa di quella tradizionale, di rendere la sesta petizione della Preghiera del Signore con «non ci mettere alla prova».

Abstract

God leads us into temptation or preserves us from temptation? Some notes about the translation of the Italian Bishops Conference (CEI) 2008 of Matthew 6:13 μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.

The future introduction in the Roman Missal in Italian of the translation of Our Father according to CEI 2008, which, at the sixth petition, asks God not to abandon ourselves to temptation instead of «lead us not into temptation», makes us to reflect on philological and hermeneutical justifications of such a paraphrase of the text. It should be noted that this type of interpretative version had been attempted by Marcion and had then entered into important currents of tradition, even if they have always remained the minority, until it was completely expelled, probably starting from Augustine, when the literal meaning of the Greek text became more widely known in the Latin language environment. After having considered and rejected the possible justification of this version starting from a Hebrew *Vorlage*, as suggested by J. Carmignac, the Author wonders what are the hermeneutical presuppositions of this «targumic» translation of the Lord's prayer and proposes, as a translation that respects the literality of the text and together is less difficult than the traditional one, to change the sixth petition of the Lord's Prayer with «do not put us to the test».

Sinodalità e funzione consultiva. Il contributo di Eugenio Corecco

José R. Villar*

1. Introduzione

Nel corso della sua ampia produzione scientifica, Mons. Eugenio Corecco difese continuamente le sue principali tesi sulla sinodalità[1]. La sua opinione sul tema è contenuta nel secondo volume della raccolta degli scritti, dal titolo *Ius et Communio* al quale ci riferiremo (= IC 2)[2]. Non è certamente possibile riassumere in poche pagine il suo ampio studio sulla sinodalità. Ci soffermeremo, per tanto, solo su un aspetto davvero originale del suo pensiero che è stato fonte d'ispirazione per la dottrina teologico-canonistica attuale. Ci riferiamo al significato teologico che il nostro autore attribuisce alla funzione consultiva dei fedeli; un modo attraverso il quale questi ultimi esercitano la loro partecipazione alla vita e alla missione della Chiesa[3]. Inoltre, la

* Professore di Ecclesiologia presso la Facoltà di Teologia della Università di Navarra (Spagna). È Consultore della Commissione episcopale per i rapporti Interconfessionali e membro del Consiglio di consulenza della Commissione episcopale per la Dottrina della Fede della Conferenza episcopale spagnola. E-mail: jrvillar@unav.es.

1 Cfr. *Parlamento ecclesiale o diaconia sinodale?,* in Communio 1 (1972) 32-44; *Struttura sinodale o democratica della Chiesa particolare?,* in *Miscelánea en honor de Juan Becerril y Antón Miralles II,* a cura di H. Santiago Otero, Madrid 1974, 269-299; *Sinodalità*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di G. Barbaglio e S. Dianich, Roma 1977, 1466-1495; *Ontologia della sinodalità*, in *Pastor bonus in Populo. Figura, ruolo e funzioni del vescovo nella Chiesa*, a cura di A. Autiero e O. Carena, Roma 1990, 303-329; *Sinodalità e partecipazione nell'esercizio della "potestas sacra",* in *Esercizio del potere e prassi della consultazione. Atti dell'VIII Colloquio internazionale romanistico-canonistico (10-12 maggio 1990)*, a cura di A. Ciani e G. Diurni, Città del Vaticano 1991, 69-89; *Articolazione della sinodalità nelle Chiese particolari*, in *La Synodalité. La participation au gouvernement dans l'*Église*. Actes du VII*e *Congrès international de Droit canonique (Paris, 21-28 septembre 1990)*, Paris 1992 (*L'Année canonique*, hors série) 861-868.

2 E. Corecco, *Ius et Communio. Scritti di diritto canonico*, a cura di G. Borgonovo e A. Cattaneo, Casale Monferrato-Lugano 1997.

3 Certamente esiste anche il voto consultivo nella cerchia dei pastori; p.es: tra i vescovi e il Papa durante il

funzione consultiva dei fedeli ha assunto una nuova vigenza con il pontificato di papa Francesco, che desidera promuovere la sinodalità in tutti gli ambiti ecclesiastici, come espose in occasione del 50º anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi[4].

È consuetudine parlare di sinodalità, ponendola in relazione all'attività comune che esercitano i vescovi riuniti durante i concili, i sinodi, le conferenze episcopali, ecc. La sinodalità è una dimensione intrinseca del ministero episcopale. Le riflessioni di Corecco sottolinearono questa dimensione sinodale dell'episcopato. Nonostante ciò, egli riconosce anche nella sinodalità una proprietà che risalta le qualità dell'intera Chiesa: «Il termine "sinodale" (…) non è stato confiscato dal Vaticano II per nessuna struttura ecclesiale particolare, potrebbe essere usato per esprimere la struttura operativa della *communio* a tutti i livelli della Chiesa sia universale che particolare» (IC 2, 13, nota 8). Infatti, attualmente il campo semantico del termine «sinodalità» è stato dilatato per designare anche la dimensione operativa che proviene dall'indole della Chiesa come comunione. La Chiesa è il «noi» dei cristiani, uno «stare insieme» in virtù della comune condizione di «tutti» dentro la Chiesa. A ragione, Corecco insiste sul fatto che la fede e il battesimo pongono il cristiano in una condizione ontologica nuova che mette in comunione con Dio e con gli altri, in modo tale che «gli altri» diventano parte costitutiva di se stesso. La *communio* forma così una dimensione ontologica della condizione umana ed è «principio formale regolatore dei rapporti intersoggettivi cristiani» (IC 2, 11). «La comunione è il principio formale della comunità cristiana, e di conseguenza anche di tutte le sue strutture e di tutti i suoi istituti giuridici» (IC 2, 37).

Da questa comunione nasce un nuovo criterio esistenziale da conoscere, la collaborazione operativa del singolo con la comunità. L'edificazione della Chiesa è una responsabilità comune e richiede l'interazione reciproca fra tutti con il conseguente riconoscimento delle abilità di ciascuno: l'autorità dei ministri e il carisma dei fedeli. In modo tale che la Chiesa possa edificarsi «solo in comunione con tutto il popolo di Dio e perciò anche con la gerarchia. Il rapporto tra laicato e gerarchia è perciò un rapporto di comunione, non di sottomissione né di potere» (IC 2, 32, nota 56). Questa comunione richiede, come rappresentazione operativa, un «camminare insieme» *(syn-hodos)* sotto la guida di chi presiede nel Signore.

Il Concilio Vaticano II non ha utilizzato il termine *sinodalità* con questo senso ampio che si sta utilizzando ora. Nonostante ciò, segnalò chiaramente il suo contenuto con queste parole: «Quantunque alcuni per volontà di Cristo siano costituiti

---

Sinodo dei vescovi, o tra i presbiteri e il vescovo nel consiglio presbiterale. Nei due casi si presentano le differenze con le quali si esercita la funzione consultiva tra fedeli e presbiteri. D'altra parte, nonostante in queste pagine parleremo di «fedeli» e di «laici», si presuppone che il lettore conosca la posizione propria dei laici in quanto laici: cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esort. apost. *Christifideles laici*, n. 15.

4 Discorso del Santo Padre FRANCESCO, *Commemorazione del 50º anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi* (17-X-2015).

dottori, dispensatori dei misteri e pastori per gli altri, tuttavia vige fra tutti una vera uguaglianza riguardo alla dignità e all'azione comune a tutti i fedeli nell'edificare il corpo di Cristo. La distinzione infatti posta dal Signore tra i sacri ministri e il resto del popolo di Dio comporta in sé unione, essendo i pastori e gli altri fedeli legati tra di loro da una comunità di rapporto *(secumfert coniunctionem, cum Pastores et alii fideles inter se communi necessitudine devinciantur)*» (LG 32). Questa necessaria unione fra i pastori e i fedeli si può manifestare in vari modi spontanei o istituzionali (sinodi e consigli diocesani, parrocchiali, ecc.); per quanto riguarda la qualità della Chiesa, la sinodalità eccede le istituzioni giuridicamente regolate, perché designa il modo originario dell'operatività congiunta fra i pastori e i fedeli. Di conseguenza, la sinodalità ha la sua radice *permanente* nella *communio* «che investe tutta l'esperienza ecclesiale: quella dei pastori e quella dei laici. In quanto emergenza tecnico-istituzionale della "communio" essa può perciò investire analogicamente ("suo modo et pro sua parte") anche l'esercizio della corresponsabilità laicale» (IC 2, 76).

2. La Chiesa è una «comunione»

Se osserviamo il passato, nel corso degli ultimi secoli la dottrina e la prassi cattolica accentuavano la differenza fra pastori e fedeli fino quasi a giungere alla separazione. Quest'enfasi sulla differenza risale alla reazione contro il pensiero anti-gerarchico protestante e alla sua idea di uguaglianza indistinta fra i battezzati. Si spiegano dunque in questo modo gli scarsi riferimenti alla comune vocazione cristiana nell'ambito cattolico. Questo orientamento si manifestò nella teologia e nel magistero prima del Concilio Vaticano II. Chiaramente il problema non era affermare l'esistenza di un ministero sacerdotale e gerarchico, ma il modo in cui si presentava questo dato: senza, dunque, dare la dovuta importanza alla condizione battesimale e come punto di partenza per la concezione della Chiesa. A mettere in tensione la differenza tra pastori e fedeli contribuì inevitabilmente la concezione della Chiesa come un'istituzione piramidale divisa in categorie e identificata nella pratica con la gerarchia. I fedeli apparivano subordinati al clero, sul quale sarebbe ricaduta la presidenza della missione e al quale il resto dei battezzati sarebbe solo potuto essere «di aiuto», ma senza poter esercitare una responsabilità propria.

Il Concilio Vaticano II sottolineò l'uguaglianza dei fedeli, del sacerdozio comune e della partecipazione di tutti i fedeli al *triplex munus* salvifico di Cristo, con la conseguente chiamata universale alla santità e alla missione. Il famoso cambio di ordine del capitolo 2 sul popolo di Dio anteposto al capitolo 3 sulla gerarchia nella Cost. dogm. *Lumen gentium* volle mettere in evidenza, tra le varie cose, che il soggetto della missione è il popolo di Dio e che al suo interno la gerarchia svolge un servizio

essenziale e insostituibile, affinché tutti, secondo il proprio stato, fedeli e ministri, portino a termine la missione. Infatti, la Chiesa non è un'aggregazione indifferenziata di membri. Nella Chiesa c'è unità di missione ma diversità di servizi e funzioni (cfr. AA 2). La diversità ha le sue radici nel mistero della Chiesa in quanto Corpo di Cristo nel quale ciascun membro ha la una funzione (cfr. LG 7). Nessuno è tutto il Corpo e tutti sono necessari.

L'ecclesiologia e il magistero del post concilio hanno preso atto di quest'insegnamento del Vaticano II, in modo tale che ogni discorso intorno alle vocazioni e funzioni nella Chiesa prenda inizio dalla condizione comune dei fedeli, il *christifidelis*, e dalla comunità ecclesiale, dentro la quale emergono le distinzioni e si attribuiscono le funzioni. L'unità sacramentale dell'iniziazione cristiana è previa ad ogni ulteriore distinzione di origine sacramentale o carismatica che da luogo all'esistenza di varie posizioni all'interno della Chiesa: laici, religiosi e ministri. «La comunione ecclesiale si configura, più precisamente, come una comunione "organica", analoga a quella di un corpo vivo e operante: essa, infatti, è caratterizzata dalla compresenza della *diversità* e della *complementarietà* delle vocazioni e condizioni di vita, dei ministeri, dei carismi e delle responsabilità» (Esort. apost. *Christifideles laici*, n. 20).

Quest'organicità della comunione ecclesiale trascende la mera organizzazione umana e affonda le sue radici nel Sacerdozio di Cristo. «Nostro Signore Gesù, "che il Padre santificò e inviò nel mondo" (Gv 10,36), ha reso partecipe tutto il suo corpo mistico di quella unzione dello Spirito che egli ha ricevuto: in esso, infatti, tutti i fedeli formano un sacerdozio santo e regale, offrono a Dio ostie spirituali per mezzo di Gesù Cristo, e annunziano le grandezze di colui che li ha chiamati dalle tenebre nella sua luce meravigliosa» (PO 2). Cristo, attraverso l'unzione del suo Spirito, consacra coloro che congrega nella Chiesa, inviandoli in missione. Tutta la Chiesa è un popolo sacerdotale in virtù della consacrazione-missione che avviene mediante i sacramenti del battesimo e della cresima, e del sacramento dell'ordine. Il Sacerdozio della Chiesa, in effetti, è costituito come tale secondo una doppia modalità: come sacerdozio comune dei fedeli e come sacerdozio ministeriale (cfr. LG 10). Tutti partecipano in comune dell'unzione sacerdotale di Cristo, tuttavia «lo stesso Signore, affinché i fedeli fossero uniti in un corpo solo, di cui però "non tutte le membra hanno la stessa funzione" (Rm 12,4), promosse alcuni di loro come ministri, in modo che nel seno della società dei fedeli avessero la sacra potestà dell'ordine per offrire il sacrificio e perdonare i peccati, e che in nome di Cristo svolgessero per gli uomini in forma ufficiale la funzione sacerdotale» (PO 2). Entrambi i modi di partecipare del Sacerdozio di Cristo sono in relazione reciproca *(ad invicem ordinantur,* LG 10), e fanno della Chiesa una «comunità di carattere sacro e organicamente strutturata» (cfr. LG 11). Il sacerdozio del Popolo di Dio sgorga della relazione tra il sacerdozio comune e quello ministeriale, non solo da uno dei due.

3. La missione si realizza nella cooperazione tra fedeli e pastori

Inoltre, il Concilio considera la missione salvifica di Cristo unita alla sua triplice condizione di Unigenito come Sacerdote, Profeta e Re. Ne consegue che tutto il Popolo di Dio, non solo la gerarchia, è partecipe della triplice funzione sacerdotale di Cristo. «Gli apostoli e i loro successori hanno avuto da Cristo l'ufficio di insegnare, reggere e santificare in suo nome e con la sua autorità. Ma anche i laici, essendo partecipi dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, all'interno della missione di tutto il popolo di Dio hanno il proprio compito nella Chiesa e nel mondo» (AA 2). Sebbene i pastori sono «maestri di dottrina, sacerdoti del sacro culto, ministri del governo» (LG 20), nonostante ciò tutti sono chiamati a esercitare la consacrazione sacerdotale durante la celebrazione sacramentale e la vita quotidiana (cfr. LG 11, 34); tutti chiamati a testimoniare e annunciare la fede (cfr. LG 11, 35); tutti chiamati a estendere il Regno di Cristo (cfr. LG 36). «La partecipazione del laico all'ufficio sacerdotale, magisteriale e regale di Cristo, segnala Corecco, è diretta e immediata, sia perché il battesimo, a differenza del ministero presbiterale, non è una derivazione dell'*ordo episcopalis*, sia perché l'episcopato non è uno sviluppo sacramentale del battesimo» (IC 2, 76). Entrambe le condizioni, fedeli e pastori, sono qualificate per la missione, in modo che la Chiesa-sacramento serva all'azione salvifica di Cristo.

Come è noto, il sacerdozio comune è una realtà cultuale, profetica e regale. Nel suo aspetto cultuale si pone in pratica come offerta della propria vita a Dio, come lode continua nello Spirito Santo e non si riduce, anche se necessariamente li include, agli atti rituali, bensì comprende tutti gli aspetti dell'esistenza. Appartengono all'essenza del sacerdozio comune anche tutte le forme profetiche dell'annuncio di Cristo. Allo stesso modo comprende tutta l'attività regale del cristiano ordinata alla configurazione del mondo secondo lo spirito di Cristo. Il sacerdozio ministeriale, dal canto suo, è la rappresentazione sacramentale di Cristo in mezzo al suo popolo e davanti ai fedeli in quanto Capo del suo Corpo. Nella Chiesa questa rappresentatività non proviene dalla base, bensì da Dio attraverso il sacramento. «Il ministro, e in primo luogo il vescovo, rappresenta Cristo e la comunità cristiana solo in forza dell'unico potere ricevuto da Cristo stesso. Il potere di essere mediatore, per analogia con Cristo, sia verso il basso che verso l'alto, deriva al vescovo dalla sua partecipazione più piena all'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo» (IC 2, 37, nota 63). Tale funzione rappresentativa dei pastori, sottolinea Corecco, non si può delegare. Qui, il nostro autore trova la differenza radicale fra l'idea di rappresentatività nei sistemi democratici e la Chiesa. «L'idea fondamentale del parlamentarismo è quella della rappresentatività. Il potere è demandato dal popolo a persone che lo rappresentano, sulla base del suffragio universale. Nella comunità cristiana il concetto di rappresentatività è

fondamentalmente diverso (…) le persone che guidano il Popolo di Dio, non sono investite, anche quando fossero elette, del potere in forza del quale esercitano la loro diaconia, dal basso, ma dall'alto, attraverso il Sacramento e la Missione» (IC 2, 35). Di conseguenza, «solo la persona singola del vescovo può rappresentare Cristo, come capo della Chiesa» (IC 2, 133).

Orbene, questo principio gerarchico che è vigente nella comunità cristiana, in nessun modo suppone una separazione fra pastori e fedeli. Al contrario, il Vaticano II, nel descrivere il ministero dei pastori, segnala intenzionalmente la sua relazione interna con la comunità: «I sacri pastori, infatti, sanno benissimo quanto i laici contribuiscano al bene di tutta la Chiesa. Sanno di non essere stati istituiti da Cristo per assumersi da soli tutto il peso della missione salvifica della Chiesa verso il mondo, ma che il loro eccelso ufficio consiste nel comprendere la loro missione di pastori nei confronti dei fedeli e nel riconoscere i ministeri e i carismi propri a questi, in maniera tale che tutti concordemente cooperino, nella loro misura, al bene comune» (LG 30). L'azione dei pastori consiste nel nutrire i fedeli attraverso il mistero della Parola e dei Sacramenti e, a sua volta, nel riconoscere e potenziare i loro servizi e i carismi, in modo che tutti possano far dispiegare la propria vocazione e missione. La missione dunque, non è condizione titolare del ministero, «aiutato» dai fedeli. Sono piuttosto i pastori gli aiutanti originari del resto dei fedeli che a loro volta non possono «prescindere» del servizio del ministero: «i ministri infatti che sono rivestiti di sacra potestà, servono i loro fratelli, perché tutti coloro che appartengono al popolo di Dio, e perciò hanno una vera dignità cristiana, tendano liberamente e ordinatamente allo stesso fine e arrivino alla salvezza» (LG 18).

La cooperazione unanime di pastori e fedeli è così il prolungamento dinamico della loro reciproca necessità. Tale cooperazione «esige dai vescovi non solo una trasformazione della mentalità ereditata dal passato, ma anche un ripensamento del modo individualistico con il quale sono state concepite finora le loro competenze. Se al vescovo non può, di per sé, essere sottratta nessuna competenza, è altrettanto vero che le sue competenze e l'esercizio della sua potestà, non possono di per sé essere slegate dal nesso ecclesiale in cui il suo ufficio, quello di essere principio e fondamento dell'unità, è inserito» (IC 2, 126; 38). Tutto questo suppone un cambio di mentalità che, tra altre cose, favorisce la consultazione e la comunicazione reciproca.

4. La funzione consultiva dei fedeli

Fra i «servizi e i carismi» che i pastori devono «riconoscere» e potenziare nei loro fedeli, è inclusa la funzione consultiva. Secondo Corecco, la funzione consultiva dei fedeli non elimina la responsabilità personale del vescovo, ma gli esige di «non

sottrarsi arbitrariamente al dovere dell'informazione e della consultazione. Vivere in comunione con i propri fedeli significa come norma invitarli ad assumere una funzione di collaborazione in tutti i settori della vita ecclesiale» (IC 2, 38).

4.1. Dialogo e consiglio nel Concilio Vaticano II

La funzione consultiva presuppone la disponibilità al dialogo. Osservando i testi del Vaticano II, si può evidenziare che le categorie di dialogo, ascolto e consiglio, caratterizzano non solo la relazione dei pastori fra di loro, ma anche quella di questi con i fedeli[5]. Questo dialogo è un'esigenza che proviene dalla virtù della prudenza. Secondo Tommaso d'Aquino, nessuno si basta a se stesso in ciò che riguarda la prudenza, dalla quale nasce l'esigenza che il governante si lasci consigliare, sia per una miglior conoscenza della realtà, sia per garantire una decisione adeguata (cfr. *STh*. II-II, q. 49, a. 3 ad 3). Inoltre, il consiglio nella Chiesa, oltre a essere un esercizio di prudenza, è un'esigenza ecclesiologica della comunione, in virtù della quale i pastori devono riconoscere i servizi e le grazie dei fedeli per poter discernere tutto e ritenere le cose positive, così da promuovere l'annuncio del Vangelo nel mondo (cfr. LG 12; LG 30; AA 33).

Il n. 37 della *Lumen Gentium* espone dettagliatamente la relazione che deve esistere tra fedeli e pastori in termini di intercambio e consiglio. Il testo esorta i pastori «a servirsi volentieri del loro prudente consiglio [dei laici] (…). Considerino attentamente e con paterno affetto in Cristo le iniziative, le richieste e i desideri proposti dai laici». In modo tale i pastori, «aiutati dall'esperienza dei laici, possono giudicare con più chiarezza e opportunità sia in cose spirituali che temporali; e così tutta la Chiesa, forte di tutti i suoi membri, compie con maggiore efficacia la sua missione per la vita del mondo». I laici a loro volta «manifestino le loro necessità e i loro desideri con quella libertà e fiducia che si addice ai figli di Dio e ai fratelli in Cristo. Secondo la scienza, competenza e prestigio di cui godono, hanno la facoltà, anzi talora anche il dovere, di far conoscere il loro parere su cose concernenti il bene della Chiesa»; e si chiede loro che «con cristiana obbedienza prontamente abbraccino ciò che i pastori, quali rappresentanti di Cristo, stabiliscono in nome del loro magistero e della loro autorità nella Chiesa».

Questa funzione di consiglio deriva dalla partecipazione dei fedeli al *munus propheticum* della Chiesa. «Cristo, il grande profeta, il quale con la testimonianza della sua vita e con la potenza della sua parola ha proclamato il regno del Padre, adempie il suo *munus propheticum* fino alla piena manifestazione della gloria, non solo per mezzo della gerarchia, che insegna in nome e con la potestà di lui, ma anche per mez-

[5] Cfr. LG 27, 37; CD 16, 28; PO 7, 9; AA 10; si veda anche A. Borras, *Délibérer en Église: communion ecclésiale et fidélité évangélique*, in Nouvelle Revue Théologique 132 (2010) 177-106.

zo dei laici, che perciò costituisce suoi testimoni provvedendoli del senso della fede e della grazia della parola» (LG 35). In particolare «i laici sono soprattutto chiamati a rendere presente e operosa la Chiesa in quei luoghi e in quelle circostanze, in cui essa non può diventare sale della terra se non per loro mezzo» (LG 33). Per questo «a loro quindi particolarmente spetta di illuminare e ordinare tutte le cose temporali, alle quali sono strettamente legati, in modo che siano fatte e crescano costantemente secondo il Cristo e siano di lode al Creatore e Redentore» (LG 31). I laici, quando si impegnano a rendere conforme la fede con la realtà nella quale sono immersi (*munus regale*) hanno una speciale luce di Dio e cioè il «senso della fede e della grazia della parola», al quale devono prestare attenzione i pastori. D'altro lato, è competenza dei pastori «enunciare con chiarezza i principi circa il fine della creazione e l'uso del mondo, dare gli aiuti morali e spirituali affinché l'ordine temporale venga instaurato in Cristo» (AA 7).

Le modalità di dialogo e di consiglio possono cambiare nella storia e ammettono forme spontanee o formali. Si possono anche incanalare «attraverso gli organi stabiliti a questo scopo dalla Chiesa» (LG 37), come infatti succede (sinodi diocesani, consigli pastorali diocesani e parrocchiali, ecc.). Ad ogni modo, il dialogo è imprescindibile. «Il vescovo e il clero, nella formazione del loro giudizio in ordine al governo della Chiesa particolare, non possono prescindere dallo stesso, anche se le modalità concrete di consultazione possono storicamente cambiare» (IC 2, 125; cfr. IC 2, 106). È da tenere in conto che il sacerdozio ministeriale esiste in funzione del sacerdozio comune che nei suoi confronti ha una primazia, in modo tale che il sacerdozio ministeriale deve contare con il sacerdozio comune nella formazione del proprio giudizio.

4.2. Un giudizio di comunione

La funzione consultiva dei fedeli si propone di raggiungere quello che il nostro autore chiama un «giudizio comune o giudizio di comunione. (...) Se la vita cristiana è comunione, è impossibile che tale non sia anche il giudizio che la regge e la accompagna» (IC 2, 28). «Dentro la comunione cristiana risultano doni (carismi) la cui funzione è quella di orientare la comunità verso l'esperienza del giudizio comune» (IC 2, 33). Questo giudizio presuppone una lettura equa della realtà quotidiana «secondo il principio della fede generata dall'unico Spirito, che ha fatto dei primi cristiani "un cuore solo ed un'anima sola" (Atti 4, 32)» (IC 2, 28). Solamente la viva comunione permette raggiungere un «giudizio comune sulla vita della comunità tutta, come contributo all'azione pastorale di cui il vescovo è responsabile ultimo. Si tratta di un servizio nella comunione che recuperando una categoria biblica può essere sinteticamente chiamata diaconia» (IC 2, 31). Tale diaconia è parte del processo decisionale del vescovo in ogni Chiesa locale. «Il rapporto di immanenza alla porzione di popolo di Dio di cui è formata la Chiesa particolare, che vive però un'esperienza reale di

fede, è perciò di per sé costitutivo nel processo dal quale dovrebbe nascere il giudizio dottrinale e disciplinare del vescovo. In esso devono confluire il *sensus fidei* e i carismi di tutti i fedeli» (IC 2, 126). Di conseguenza, «i laici sono, nel popolo di Dio, la base imprescindibile per la costruzione della Chiesa particolare che deve dare una testimonianza cristiana, potenzialmente universale, al mondo» (IC 2, 79).

Questo «giudizio di comunione» non si riduce a un mero «fare o decidere qualche cosa insieme». Nella Chiesa, i cristiani non si riuniscono per contribuire con abilità o competenze, come succede nell'ambito civile, ma per mettere in gioco la fede e vivere insieme la comunione: «La ragione ultima infatti per cui i cristiani si riuniscono è data dal fatto che essi si riconoscono convocati da Cristo, originati e costituiti da Lui nella comunione. Solo in questo riconoscimento essi diventano capaci di giudizi e decisioni per la Chiesa (…) in una prospettiva che non separi l'incontro operativo e specifico dell'esperienza di conversione alla fede che ogni membro è quotidianamente chiamato a vivere anche nel contesto specifico delle strutture sinodali» (IC 2, 30-31).

4.3. Organicità della cooperazione fra pastori e fedeli

I sacramenti dell'iniziazione cristiana e il sacramento dell'ordine indicano la forma organica con cui i fedeli contribuiscono al giudizio comune dei pastori. Tale forma implica un'asimmetria e differenza fra pastori e fedeli, che non separa gli uni dagli altri, ma che però manifesta la funzione del pastore come garante della qualità apostolica della fede. Sotto questo aspetto «il punto ineludibile di riferimento è l'affermazione della LG 10, secondo cui esiste una diversità di essenza tra il sacerdozio comune (o personale) e quello ministeriale. Questa diversità ha origine nel fatto che il sacramento del battesimo e quello dell'ordine sono due modalità diverse di partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo. Infatti, il sacramento dell'ordine non è una derivazione del battesimo, e il battesimo non è una partecipazione al sacramento dell'ordine. Si tratta di due partecipazioni autonome al sacerdozio di Cristo, anche se il battesimo è il presupposto per ricevere l'ordine e continua a sussistere in chi riceve l'ordine sacro (…) questa diversità ha conseguenze a livello del coinvolgimento del fedeli laici nell'edificazione responsabile della Chiesa» (IC 2, 137). Di conseguenza «vescovi e laici partecipano ai tre *munera Christi*, ma in modo qualitativamente diverso. La partecipazione del vescovo è ministeriale e implica una partecipazione alla forza vincolante formale del sacramento e della parola» (IC 2, 76). Per questo «la responsabilità nella Chiesa è sempre soggiacente al giudizio di fede, che diventa vincolante per tutti, e non solo per singoli o una parte dei fedeli, solamente quando è sanzionato dalla *sacra potestas*, cioè dal ministero ordinato» (IC 2, 138).

D'altra parte, se si valuta «tutta la funzione ecclesiologica del sacerdozio comune dei fedeli, (…) è possibile definire la "partecipazione" dei fedeli laici all'esercizio della *sacra potestas* in termini, non di contrapposizione dialettica, bensì di testimonianza

di fede, che anche i fedeli laici devono dare, quale contributo proprio all'edificazione della Chiesa. Questa testimonianza, fondata sul sacerdozio comune (di cui il *sensus fidei* è l'aspetto corrispondente alla Parola), deve essere intesa come un contributo dato dai fedeli laici al formarsi del giudizio magisteriale del vescovo e per analogia del presbitero. (…) Si tratta tuttavia di una testimonianza di fede che, pur avendo una sua autonomia propria, perché ha come fondamento il battesimo, non ha la pretesa di porsi come partecipazione alla *sacra potestas* del ministero episcopale o sacerdotale, che hanno il loro fondamento, non nel battesimo, bensì nell'ordine sacro. È una partecipazione, non al sacramento dei ministri ordinati, ma alla responsabilità globale, incombente a tutti i fedeli laici, per l'edificazione della Chiesa. Ciò dipende dal fatto che il battesimo, e perciò il sacerdozio comune con il *sensus fidei*, è costitutivo dell'istituzione della Chiesa, anche se in modo essenzialmente diverso dal sacramento dell'ordine. Non si traduce perciò dal profilo giuridico, cioè all'interno delle strutture di partecipazione, come voto deliberativo, bensì come voto consultivo, poiché il voto deliberativo presuppone la capacità di dare una testimonianza sulla fede, vincolante per tutti. Una capacità che è esclusivamente legata al possesso della pienezza dell'ordine sacro e della *potestas sacra* conferita dallo stesso, cioè del ministero episcopale» (IC 2, 128-129).

Di conseguenza, la condizione solo consultiva (*votum tantum consultivum*) che viene attribuita alla partecipazione dei fedeli (cfr. CIC c. 466, 514 § 1, 536 § 1) è il riflesso della struttura della comunione, ed esprime la posizione ecclesiologica dei fedeli nel momento in cui contribuiscono alla formulazione del giudizio dei pastori. Il voto consultivo «istituzionalizza, per contro, una necessità inerente alla dinamica della comunione» (IC 2, 125). Attraverso il voto consultivo «l'ordinamento giuridico della Chiesa esprime (…) la posizione di tutti gli altri fedeli (laici e chierici) chiamati a strutturalmente a contribuire alla formulazione del giudizio della fede di coloro che hanno la responsabilità di esprimerlo come giudizio comune, vincolante per tutti» (IC 2, 105). Per tanto, le istituzioni sinodali si reggono sugli stessi principi costitutivi della comunione ecclesiale: l'uguaglianza comune di tutti e la funzione gerarchica.

Per quanto riguarda il principio gerarchico, l'autorità episcopale è indivisibile, non può «con-dividersi» con chi è privo del dono sacramentale (cfr. IC 2, 124). «Al vescovo, in quanto fondamento ultimo della vita della Chiesa particolare, spetta la responsabilità di dare un giudizio autoritario sulla validità della collaborazione del suo presbiterio e sull'autenticità dei carismi di tutti i cristiani della propria Chiesa particolare. (…) «Il vescovo, essendo il fondamento dell'unità della sua Chiesa, non può demandare la responsabilità di questo servizio a nessuno, neppure ad una maggioranza» (IC 2, 19). Questo è così in virtù della funzione «rappresentativa» del ministero pastorale. «Il vescovo rappresenta la fede dei membri della sua Chiesa particolare. (…) Rappresenta questa fede solo nella misura in cui la sua fede è ortodossa, e quella corrisponde alla sua. Non la rappresenta in forza di un mandato dei suoi diocesani,

ma la testimonia in forza della sua partecipazione più piena all'ufficio profetico, sacerdotale e regale di Cristo (…) Solo la testimonianza del vescovo in merito alla sua Diocesi ha valore vincolante ultimo» (IC 2, 35-36). «Il suo fondamento è il sacramento dell'ordine e non un mandato democratico, che viene dal basso» (IC 2, 121). Di conseguenza, «il giudizio comune non è costituito in quanto tale finché l'autorità non pronuncia la sua parola ultima» (IC 2, 22).

Tuttavia, «il giudizio del vescovo è autorevole, vale a dire si esprime geneticamente dentro la struttura propria della Chiesa, solo se si forma dentro la concretezza dei rapporti di comunione di tutto il popolo di Dio; altrimenti sarebbe non solo sociologicamente astratto e avulso dalla realtà, ma, quel che più conta, non si porrebbe come fatto di comunione cristiana, che è la struttura propria della Chiesa, diventando in ultima analisi un semplice atto di potere che si esprime in una logica mondana» (IC 2, 21). Infatti, la correlazione strutturale fra la porzione del Popolo di Dio e il ministero pastorale forma parte del processo di formazione del giudizio del vescovo, nel quale devono confluire il *sensus fidei* e i carismi dei fedeli. «Il rapporto di immanenza alla porzione di popolo di Dio, di cui è formata la Chiesa particolare, è perciò costitutivo per il processo dal quale deve nascere il giudizio dottrinale e disciplinare del vescovo. In esso devono confluire il *sensus fidei* e i carismi di tutti i fedeli, il cui giudizio, se non è misurabile con i criteri matematici della maggioranza numerica, non si costituisce neppure in quanto giudizio comune valido per tutti, finché il vescovo non pronuncia la sua testimonianza e la sua parola» (IC 2, 106; 126).

La funzione consultiva, a sua volta, rispetta il ruolo capitale dei pastori e la cooperazione di tutti in questa opera comune, perché «se l'ambito nel quale il vescovo deve fare maturare il giudizio ecclesiale è la comunione di tutto il Popolo di Dio, ne deriva che la struttura sinodale, individuata come essenzialmente funzionale a tale giudizio, deve essere caratterizzata necessariamente come ambito di comunicazione e di consultazione. La consultazione è essenziale e il voto consultivo è parte integrante e costitutiva del processo dal quale nasce il giudizio dell'autorità. In esso emerge il giudizio diventato comune all'interno di una Chiesa particolare» (IC 2, 21). Di conseguenza, nessuno nella Chiesa «può essere escluso da una corresponsabilità effettiva e globale nella preparazione del giudizio di comunione dal quale deve nascere geneticamente l'intervento decisivo dell'Autorità. Il problema del potere all'interno del Popolo di Dio perciò non può essere, in ultima analisi, che quello della natura del rapporto a livello operativo-decisionale tra i vescovi e gli altri cristiani e di conseguenza quello della modalità di partecipazione del clero e dei laici alla responsabilità che ultimamente spetta ai successori degli Apostoli, dell'annuncio cristiano nel mondo» (IC 2, 18).

4.4. Valore teologico della funzione consultiva

In realtà, la formulazione giuridica restrittiva (quella del voto «solo» consultivo)

non riflette adeguatamente la sua portata teologica[6]. Nonostante i pastori siano liberi di accettare consigli, questi posseggono una forza intrinseca che supera la loro formalità giuridica, poiché devono essere considerati come elementi necessari per elaborare le decisioni che competono all'autorità pastorale. Il voto consultivo «è parte integrante del processo dal quale emerge il giudizio vincolante di fede del vescovo» (IC 2, 79). In definitiva, la forza teologica del consiglio proviene dalla necessaria comunione tra fedeli e pastori. «Il voto consultivo ha perciò una forza vincolante intrinseca che gli proviene dalla complementarietà strutturale esistente tra l'ufficio episcopale, i presbiteri e i laici» (IC 2, 79). «Il voto consultivo assume una forza vincolante che gli deriva dalla natura intrinseca della comunione, determinata dal principio della immanenza reciproca degli elementi» (IC 2, 106). Per questo, anche se la funzione dei fedeli non deve venir considerata in termini di «co-decisione», nonostante ciò il pastore «non si discosterà da opinioni o voti espressi in larga maggioranza, se non per gravi motivi di carattere dottrinale, disciplinare o liturgico»[7].

In realtà, «il voto consultivo acquista una valenza non molto dissimile da quella del voto deliberativo, sia perché esprime istituzionalmente un rapporto di reciprocità necessaria, sia perché non esprime una posizione giuridica di potere, ma una testimonianza di fede, la cui forza vincolante non può essere misurata e delimitata adeguatamente in termini giuridici. Infatti, la verità della fede può emergere con evidenza intrinsecamente vincolante anche dalla testimonianza di un semplice fedele, di cui i pastori devono tener conto, a meno di mancare in modo grave alla loro funzione ministeriale» (IC 2, 106-107). La funzione consultiva è una testimonianza di fede la cui efficacia non può misurarsi in termini quantitativi, perché il suo fine è la ricerca della verità e del bene della Chiesa, fine che non viene garantito dalla pura aritmetica, e che deve essere comprovato dall'autorità del pastore che non può venir delegata. «La qualifica di [giudizio] comune non è dunque mai misurabile con criteri matematici di maggioranza» (IC 2 21-22). D'altra parte, uno dei tratti che caratterizzano la sinodalità è la ricerca di consenso e il raggiungere l'*in unum convenire*. La sinodalità non è né la legge automatica della maggioranza né dell'unanimità, ma un dialogo per convergere tutti verso l'unità. Inoltre, tutti, anche chi dissente, aderiscono in coscienza a ciò che si è deciso in comune. Chiaramente tutto questo non è possibile raggiungerlo senza una profonda spiritualità di comunione, come avvertiva san Giovanni Paolo II: «Non ci facciamo illusioni: senza questo cammino spirituale, a ben poco servireb-

---

6 Cfr. A. Borras, *"Votum tantum consultivum": les limites ecclésiologiques d'une formule canonique*, in Didaskalia 45 (2015) 145-162.

7 Congregazione per i Vescovi, *Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi "Apostolorum successores"* (22-II-2004), n. 171. Similmente il CIC c. 127 § 2, 2°. Sembra essere necessario che il pastore giudichi in coscienza davanti a Dio che l'accettazione del consiglio sarebbe negativa per il bene della Chiesa.

bero gli strumenti esteriori della comunione. Diventerebbero apparati senz'anima, maschere di comunione più che sue vie di espressione e di crescita»[8].

4.5. Differenza della funzione consultiva nella società e nella Chiesa

Di tutto ciò che si è detto fino ad ora, ne deriva che la funzione di consiglio nella Chiesa non ha il valore sociologico degli ordinamenti civili. A tal proposito, secondo Corecco, considerare il voto consultivo come una sottovalutazione dei fedeli, sarebbe cadere in una logica estranea alla sinodalità. «La sua funzione [del voto consultivo] può apparire come una riduzione indebita della partecipazione alla gestione del servizio ecclesiale solo a partire da un giudizio mondano, incapace di capire la forza vincolante della *communio* e del significato costituzionale della sinodalità ecclesiale, che non è fondata sul principio della divisione del potere, ma sul fatto che la responsabilità del vescovo è indivisibile e non mai sostituibile con quella di una maggioranza» (IC 2, 79).

Infatti, il nostro autore reagisce di fronte al grande errore di considerare il voto consultivo come una misura «di difesa» dei pastori i quali, gelosi dei loro ambiti di potere, manterrebbero in questo modo il «monopolio» delle decisioni della Chiesa, attribuendo una semplice funzione di studio e consulenza ai diversi Consigli (presbiterali, pastorali, ecc.). Secondo quest'idea, il voto consultivo sarebbe una limitazione istituzionale del potere, decisa da parte di chi possiede il voto deliberativo, vale a dire, i pastori: «Dentro di una dinamica mondana di logica di potere anche l'istituto del voto consultivo può apparire solo come una pesante riduzione dell'effettivo esercizio del principio collegiale nella Chiesa e in pratica come una esclusione dell'esercizio del potere» (IC 2, 18-19). Quest'impostazione è, in realtà, una contaminazione che viene dagli ordinamenti giuridici statali, con la loro dinamica di distribuzione e controllo del potere. Al contrario, «nella Chiesa il rapporto strutturale, anche al livello decisionale-operativo, tra la gerarchia e il resto del Popolo di Dio, non può mai ultimamente essere posto in termini di ripartizione di potere» (IC 2, 17; cfr. IC 2, 103-104; 124). «Il voto consultivo non è una limitazione di potere imposta dal più forte al più debole» (IC 2, 125). Questo supporrebbe una radicale incomprensione dell'indole del diritto canonico e della comunione ecclesiale, nella quale le relazioni tra fedeli e pastori non hanno niente a che vedere con questa logica di distribuzione del potere.

La differenza fra la funzione consultiva nella Chiesa e la teoria generale del diritto statale «è data dal fatto che nella Chiesa il voto consultivo non dovrebbe tradurre (e di per sé non traduce) istituzionalmente una limitazione di potere, decisa da chi possiede il voto deliberativo, bensì una necessità inerente alla dinamica della comunione». Per questo, «ogni tentativo di interpretare e di vivere le strutture sinodali della Chiesa

8 Giovanni Paolo II, Lettera apost. *Novo millennio ineunte* (6-I-2001), n. 43.

particolare (Sinodo, Consigli presbiterali e pastorali, ecc.) in termini democraticistici equivale ad una falsificazione della realtà ecclesiale» (IC 2, 14-15). Di conseguenza, Corecco propone di «eliminare dalla terminologia teologica e canonistica ogni concetto preso a prestito dai sistemi politici statali essendo questi radicalmente inadeguati per esprimere la realtà della Chiesa» (IC 2, 15, nota 10). È un errore di metodo assumere elementi del parlamentarismo o dell'associazionismo democratico i quali, senza la dovuta purificazione, sono corpi estranei alla realtà ecclesiale (cfr. IC 2, 23-24). La concezione giuridica civile, nonostante si formuli in concetti canonici, non può dare spiegazioni del mistero e della struttura della comunione ecclesiale. Il significato del voto consultivo si comprende solamente alla luce dell'indole della *communio* che è la Chiesa. «Il nocciolo della questione rimane diverso rispetto a quello statuale: da una parte perché il ministero episcopale ha un aspetto irrinunciabile dal profilo delle competenze, dall'altra perché, (…) nessun fedele per principio dovrebbe essere escluso da una corresponsabilità globale nella costruzione della Chiesa e, di conseguenza, dalla dinamica di preparazione delle decisioni, anche quando esse spettano in ultima istanza ai vescovi» (IC 2, 104; 124). «L'istituto del voto consultivo (…) non può essere considerato come un istituto di compromesso tra una prassi autoritaria e una democratica. Non è uno strumento di esclusione dal potere. Ma ha una forza vincolante propria, generata dalla struttura della comunione specialmente al livello della Chiesa particolare» (IC 2, 22).

4.6. La *singularis catholicorum antistitum ac fidelium conspiratio*

Infine, è conveniente notare che la funzione consultiva non è un mero «aiuto» dei fedeli ai pastori, ma un autentico esercizio del sacerdozio comune e del «significato della fede» dei fedeli, che devono esprimere la propria testimonianza sulla fede e la disciplina ecclesiale (cfr. IC 2, 106, nota 26; 125, nota 12). Certamente, il «senso soprannaturale della fede di tutto il popolo» di cui parla il Vaticano II (cfr. LG 12) non si identifica con la categoria sociologica dell'«opinione pubblica», e nemmeno con la somma di opinioni dei fedeli in contrapposizione al magistero dei pastori. Il *sensus fidelium* si basa sulla comunione sincronica e diacronica della verità rivelata, mentre l'opinione pubblica è la somma della opinioni soggettive indipendentemente dalla verità del loro contenuto. Il *sensus fidelium*, inoltre, si costituisce attraverso l'implicazione di fedeli e pastori, quando «dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici» si dà il consenso universale per ciò che riguarda temi di fede e consuetudini. I pastori sono un elemento intrinseco del Popolo di Dio. I pastori hanno ricevuto il «carisma sicuro di verità» (cfr. DV 8), e hanno la funzione di verificare e regolare la testimonianza della «fede trasmessa ai santi una volta per tutte» (cfr. LG 12). In modo tale che «il *sensus fidei* dei fedeli è fondamentale, ma rimane subordinato dal profilo della sua capacità vincolante al magistero episcopale» (IC 2, 125). Il *sensus fidei fidelium* non si

può misurare con criteri aritmetici di maggioranza numerica. Si trasforma in giudizio comune valido per tutti quando il vescovo pronuncia la sua testimonianza. Questo è così perché il principio della *communio* suppone «il fatto di necessaria immanenza degli elementi costitutivi di una realtà ecclesiologica. Nel caso specifico l'immanenza del *sensus fidei fidelium* al *munus docendi* del ministero sacramentale dei vescovi» (IC 2, 125). *Sensus fidei* e *munus docendi* si implicano, dunque, come momenti interni dell'esercizio del *munus propheticum* della Chiesa. In questo modo il soggetto del *sensus fidei* è la *singularis catholicorum antistitum ac fidelium conspiratio*. Quando avviene tale *conspiratio,* la Chiesa «non può sbagliarsi nel credere» (cfr. LG 12).

5. Conclusione

Concludiamo citando due testi magisteriali nei quali è facile riconoscere l'influsso del pensiero di Corecco sul modo di intendere la funzione consultiva. Non sorprende che tanto il magistero, come pure l'ecclesiologia e la canonistica attuale si siano avvalse delle sue riflessioni sul valore teologico del voto consultivo nel contesto di una rinnovata visione della Chiesa quale comunione. È una prospettiva che supera la mera considerazione giuridica secolare. Si può quindi affermare che il contributo di Corecco costituisce un ineludibile punto di riferimento.

Il primo testo si riferisce alla consultazione fra i pastori, concretamente fra i vescovi e il Papa riuniti nel Sinodo; il secondo, si riferisce ai fedeli e al vescovo riuniti in un sinodo diocesano. In entrambi i casi viene messo in risalto il significato della consultazione, che va oltre le formalità giuridiche, come sottolinea il nostro autore.

«Il fatto che il Sinodo abbia normalmente una funzione solo consultiva non ne diminuisce l'importanza. Nella Chiesa, infatti, il fine di qualsiasi organo collegiale, consultivo o deliberativo che sia, è sempre la ricerca della verità o del bene della Chiesa. Quando poi si tratta della verifica della medesima fede, il *consensus Ecclesiae* non è dato dal computo dei voti, ma è frutto dell'azione dello Spirito, anima dell'unica Chiesa di Cristo. Proprio perché il Sinodo è al servizio della verità e della Chiesa, come espressione della vera corresponsabilità da parte di tutto l'episcopato in unione con il suo Capo riguardo al bene della Chiesa, nel dare il voto o consultivo o deliberativo i Vescovi, insieme agli altri membri del Sinodo, esprimono comunque la partecipazione al governo della Chiesa universale»[9].

«La forma consultiva del voto sta ad indicare che il Vescovo, pur riconoscendone l'importanza, è libero di accogliere o meno le opinioni dei sinodali. D'altra parte, egli non si discosterà da opinioni o voti espressi in larga maggioranza, se non per gravi

[9] San Giovanni Paolo II, Esort. apost. postsinodale *Pastores Gregis*, n. 58, 16-X-2003.

motivi di carattere dottrinale, disciplinare o liturgico. Il Vescovo chiarisca subito, qualora ve ne fosse bisogno, che non si può mai contrapporre il Sinodo al Vescovo in forza di una pretesa rappresentanza del Popolo di Dio»[10].

Riassunto

Un aspetto originale della riflessione di Eugenio Corecco sulla sinodalità è il significato che il nostro autore attribuisce alla funzione consultiva nella Chiesa. Il suo pensiero ha influenzato notevolmente la dottrina teologico-canonistica contemporanea. Per affrontare il tema della funzione consultiva è necessario esaminare previamente i differenti modi con cui i fedeli partecipano alla vita e alla missione della Chiesa, nella complementarità di vocazioni, funzioni e servizi nella Chiesa come *communio*.

Abstract

An original aspect of Eugenio Corecco's reflection on synodality is the meaning that he gives to the consultative role of the Church; his thought has greatly influenced contemporary theological-canonical doctrine. In order to address the consultative role of the Church one should previously examine the different ways in which the faithful participate in the life and mission of the Church, complementary to the vocations, functions and services in the Church as a *communio*.

10 CONGR. PER I VESCOVI, *Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi "Apostolorum successores"*, 22-II-2004, n. 171.

L'importanza della teologia nel movimento ecumenico[1]

Kurt card. Koch

1. L'impegno ecclesiologico nell'ecumenismo

«Promuovere il ristabilimento dell'unità fra tutti i cristiani è uno dei principali intenti del sacro Concilio ecumenico Vaticano II». Già nella sua prima frase, il Decreto sull'ecumenismo del Concilio Vaticano II *Unitatis redintegratio* esprime uno degli obiettivi conciliari fondamentali ed illustra quello che è e deve essere il punto cruciale dell'ecumenismo. Il Decreto pone come fondamento teologico di tale compito ecumenico il fatto che da Cristo la Chiesa è stata voluta e fondata «una e unica». Questa convinzione di fede fondamentale si trova a dover fare i conti con il fatto, sperimentato nel corso della storia e tutt'oggi, che è alquanto difficile percepire concretamente la Chiesa come «una e unica» a causa dell'esistenza *de facto* di una pluralità di Chiese e di Comunità ecclesiali. Poiché tali comunità propongono se stesse agli uomini «come la vera eredità di Gesù Cristo», si può avere la fatale impressione che «Cristo stesso sia diviso». Il Concilio giunge pertanto alla conclusione che la divisione nella Chiesa «si oppone apertamente alla volontà di Cristo», è «di scandalo al mondo» e «danneggia la più santa delle cause: la predicazione del Vangelo ad ogni creatura»[2].

Nel confessare la Chiesa «una e unica», il Decreto mette in evidenza che l'ecumenismo è il compito impellente di tutta la Chiesa, come viene sottolineato esplicitamente nell'articolo 5: «La cura di ristabilire l'unione riguarda tutta la Chiesa, sia i fedeli che i pastori, e tocca ognuno secondo le proprie possibilità, tanto nella vita cristiana di ogni giorno quanto negli studi teologici e storici»[3]. La teologia deve dunque

---

1 Conferenza tenuta il 19 aprile 2018 in occasione del *Dies Academicus* della Facoltà di Teologia di Lugano.

2 *Unitatis redintegratio*, n. 1.

3 *Ibid.*, n. 5.

apportare un contributo essenziale all'adempimento del compito ecumenico; essa, infatti, comprende se stessa e si realizza come un servizio reso al dovere intellettuale della fede della Chiesa ed al suo approfondimento. Dato che la Chiesa non è primariamente tema e oggetto della teologia, ma è soprattutto, in modo più profondo, il soggetto e l'ambito vitale nel quale la teologia si attua, e dato che Chiesa e teologia sono interdipendenti l'una dall'altra in maniera permanente, la teologia cristiana si realizza sempre all'interno della Chiesa e nasce dalla Chiesa; in questo senso fondamentale, essa è teologia ecclesiale. Soltanto così, può contribuire al ristabilimento della Chiesa «una e unica».

È dunque facilmente comprensibile che, nella teologia, il contributo ecumenico debba accompagnarsi a molti altri. Difatti, esistono svariate forme di impegno ecumenico, tra cui l'ecumenismo dello scambio culturale, l'ecumenismo della collaborazione sociale e soprattutto l'ecumenismo di vita e d'incontro personale con i rappresentati delle diverse Chiese. Tra i frutti più importanti del movimento ecumenico, Papa Giovanni Paolo II ha annoverato soprattutto la «fraternità ritrovata»[4], che si concretizza nei numerosi incontri, nello scambio di visite, nei vari dialoghi, creando una rete di relazioni amichevoli e fraterne. Di importanza cruciale è l'ecumenismo spirituale, definito dal Concilio «l'anima di tutto il movimento ecumenico»[5]. Il lavoro ecumenico è infatti un compito spirituale, realizzato nella convinzione che lo Spirito Santo porterà avanti e porterà a compimento l'opera ecumenica che esso stesso ha iniziato, e ci mostrerà nella preghiera il cammino da seguire[6].

Solo in un clima di ecumenismo spirituale e solo nella vita dell'ecumenismo della carità potrà prosperare anche il dialogo della verità con altre Chiese e Comunità ecclesiali cristiane, secondo gli impulsi forniti dal Concilio. L'ecumenismo spirituale e l'ecumenismo della carità sono infatti il prerequisito essenziale per poter condurre un dialogo teologico; al contempo, essi richiedono il dialogo della verità, ovvero la seria discussione teologica sulle differenze teologiche che sono ancora fonte di divisione, al fine di pervenire ad una comunione ecclesiale ed eucaristica. Il dialogo della carità ed il dialogo della verità sono indivisibili tanto quanto carità e verità sono inseparabili, come ha ricordato Papa Benedetto XVI in maniera incisiva: «La carità senza la verità diventa cieca e una caricatura di se stessa; la verità senza la carità diventa crudele e rischia di perdere la sua stessa essenza»[7].

---

4 Giovanni Paolo II, *Ut unum sint*, n. 41 e 42.

5 *Unitatis redintegratio*, n. 8. Cfr. K. Koch, *Rediscovering the soul of the whole ecumenical movement (UR 8). Necessity and perspectives of an ecumenical spirituality*, in The Pontifical Council for Promoting Christian Unity (ed.), *Information Service*, 115 (2004) 31-39.

6 Cfr. W. Pannenberg, *Die Ökumene als Wirken des Heiligen Geistes*, in S. Leimgruber (hrsg.), *Gottes Geist bei den Menschen. Grundfragen und spirituelle Anstösse*, München 1999, 68-77.

7 J. Ratzinger, *Gottes Wort ist niemandes Knecht. Zum Wesen christlicher Existenz*, München 1981, 6.

2. L'ecumenismo della verità nei diversi dialoghi teologici

Sul cammino del dialogo teologico della verità è stato possibile, nel corso degli ultimi cinquant'anni, stilare e pubblicare molti documenti di convergenza e di consenso su questioni attinenti alla fede cristiana ed alla costituzione della Chiesa, testi che sono diventati realmente «documenti di intesa crescente»[8]. Per illustrare il lavoro teologico all'interno del movimento ecumenico, è opportuno presentare brevemente i dialoghi che sono stati condotti a partire dal Concilio Vaticano II, conformemente all'obiettivo indicato dal Decreto sull'ecumenismo. Al fine di concretizzare il compito ecumenico individuato dal Concilio, il terzo capitolo del Decreto sull'ecumenismo si sofferma su «due principali categorie di scissioni» che «hanno intaccato l'inconsutile tunica di Cristo»[9], ovvero, da un lato, il grande scisma nella Chiesa tra Oriente ed Occidente nell'XI secolo e, dall'altro, la divisione all'interno della Chiesa d'Occidente nel XVI secolo[10]. Si tratta di scissioni molto diverse tra loro, che richiedono un tipo differente di lavoro nei dialoghi ecumenici, come avviene ormai da svariati decenni.

2.1. Prime divisioni nella Chiesa dopo il Concilio di Calcedonia

Già prima del grande scisma nella Chiesa dell'XI secolo tra Oriente e Occidente, si verificarono in Oriente le prime divisioni della storia del cristianesimo nel IV e V secolo, poiché alcune comunità, non avendo accettato le decisioni dottrinali cristologiche del Concilio di Efeso e soprattutto del Concilio di Calcedonia del 451, si separarono dalla Chiesa dell'impero. Facciamo dunque una distinzione tra le Chiese calcedonesi e le Chiese non-calcedonesi. Queste ultime, oggi definite Chiese ortodosse orientali, comprendono i copti, gli armeni, i siriani, gli etiopi e i malankaresi; per la loro più ampia diffusione, sono presenti anche in Occidente, sempre più note all'opinione pubblica soprattutto a causa delle tensioni e dei conflitti che scoppiano nel mondo arabo.

Poiché, all'epoca, la responsabilità della Chiesa nelle questioni di fede e la politica imperiale erano difficilmente separabili, nelle scissioni sopramenzionate entrarono in gioco in maniera non trascurabile anche motivi politici. Ma il motivo teologico alla

---

8 Cfr. H. Meyer u. a. (hrsg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Band 1: *1931-1982*, Paderborn-Frankfurt a. M. 1983; Band 2: *1982-1990*, Paderborn-Frankfurt a. M. 1992; Band 3: *1990-2003*, Paderborn-Frankfurt a. M. 2003; J. Oeldemann u. a. (hrsg.), Band 4: *2001-2010*, Paderborn-Leipzig 2012.

9 *Unitatis redintegratio*, n. 13.

10 Su questa distinzione tra i due tipi di divisione nella Chiesa cfr J. Ratzinger, *Die ökumenische Situation – Orthodoxie, Katholizismus und Reformation*, in Id., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 203-214.

loro base è la disputa che si accese intorno alla corretta formulazione della confessione cristologica. Il Concilio di Calcedonia optò per la definizione secondo la quale Gesù Cristo, essendo vero uomo e vero Dio, è una persona in due nature. Le Chiese precalcedonesi rimasero invece fedeli a quella convinzione di fede che venne espressa in particolare da Cirillo di Alessandria con la formula che afferma che l'unica natura divina si è fatta carne in Gesù di Nazareth.

Dato che queste divisioni nella Chiesa riguardavano il fulcro della fede cristiana, è facile comprendere perché, nel dialogo teologico con le Chiese ortodosse orientali, siano state trattate innanzitutto questioni cristologiche. Il risultato incoraggiante al quale hanno condotto i dialoghi teologici è la costatazione che tale disputa dipendeva essenzialmente da un problema linguistico, poiché, pur impiegando differenti concetti filosofici e teologici di «persona» e «natura», si voleva testimoniare la stessa fede ecclesiale in Cristo[11]. Già la prima consultazione di Pro-Oriente tenutasi a Vienna nel 1971 con l'obiettivo di analizzare la grande disputa sul Concilio di Calcedonia e di superare il fardello del passato ebbe un esito positivo: si pervenne ad un ampio consenso nella fede cristologica, pur con divergenze nella terminologia teologica. Questo risultato si concretizzò nella famosa «formula cristologica di Vienna», che esprime chiaramente l'unità di divinità e umanità in Gesù Cristo ed al contempo le distingue una dall'altra, senza utilizzare termini specifici controversi come *physis*, *hypostasis* e *prosopon*[12].

Su questo fondamento teologico è stato possibile approvare dichiarazioni di consenso cristologiche firmate dal Vescovo di Roma e da diversi capi di Chiese ortodosse orientali. In primo luogo, va ricordata la dichiarazione comune del 1971 di Papa Paolo VI e del Patriarca siriano di Antiochia, Mar Ignatius Yacoub III, che affermarono insieme che tra le due Chiese «nella fede nel mistero della Parola di Dio, che si è fatta carne e vero uomo, non sussiste alcuna differenza, anche se nel corso dei secoli sono insorte difficoltà a causa di una diversa terminologia teologica nella professione di fede»[13]. Nel 1984, in maniera ancora più chiara, Papa Giovanni Paolo II ed il Patriarca siro-ortodosso di Antiochia e di tutto l'Oriente, Ignatius Zakka I Iwas, nella loro dichiarazione comune, sottolinearono che «la confusione e gli scismi avvenuti tra le due Chiese negli ultimi secoli non hanno toccato minimamente la sostanza della

[11] Cfr. T. Hainthaler, *Hermeneutische Aspekte bei christologischen Erklärungen mit den Kirchen des Ostens*, in S. Ernst – G. Gade (hrsg.), *Glaubensverantwortung in Theologie, Pastoral und Ethik. Festschrift für Peter Knauer*, Freiburg i. Br. 2015, 146-171.

[12] Cfr. D. Winkler, *Ökumene zwischen Stolper- und Meilensteinen. Der Dialog von* pro oriente *mit den orientalisch-orthodoxen Kirchen*, in J. Marte – R. Prokschi (hrsg.), *Werkstatt pro oriente. Erfolgsgeschichte eines Ost-West-Dialogs (1964-2014)* (pro oriente, Band XXVIII), Innsbruck-Wien 2014, 100-123.

[13] *Dichiarazione congiunta di Papa Paolo VI e del patriarca siriano di Antiochia Mar Ignatius Yacoub III*, del 27 ottobre 1971, in H. Meyer – H. J. Urban – L. Vischer (hrsg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. 1931-1982*, Paderborn-Frankfurt a. M. 1983, 528-529.

loro fede, poiché sono insorti solo a causa delle differenze nella terminologia, nella cultura e nelle varie formule elaborate dalle diverse scuole teologiche per esprimere lo stesso contenuto»[14]. Con questa dichiarazione, 1500 anni dopo il Concilio di Calcedonia è stato possibile risolvere ufficialmente le differenze cristologiche tra la Chiesa siro-ortodossa e la Chiesa romano-cattolica. Su tale dichiarazione, i due capi di Chiesa hanno basato un accordo pastorale sull'amministrazione dei sacramenti della penitenza, dell'eucaristia e dell'unzione degli infermi ai fedeli dell'altra Chiesa in situazioni specifiche[15]. Questo accordo è stato definito giustamente «storico», poiché per la prima volta nella storia è stata approvata una limitata *communicatio in sacris*, nonostante il permanere della divisione tra le Chiese.

Queste dichiarazioni comuni non comportano ancora una comunione eucaristica. Ma sulla base di questi sviluppi positivi ha potuto prendere avvio, nel 2003, la Commissione Mista Internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse orientali, che nel frattempo ha prodotto due documenti: il primo su *Natura, costituzione e missione della Chiesa*[16] e il secondo sulla comunione e la comunicazione tra le Chiese nei primi cinque secoli di storia. Nella sua terza fase di dialogo, la Commissione si sta concentrando soprattutto su questioni di teologia dei sacramenti, per potersi dedicare in seguito a problemi ecclesiologici ed in particolare alla questione del primato del Vescovo di Roma, al fine di progredire sul cammino verso il superamento della divisione.

2.2. La divisione nella Chiesa tra Oriente e Occidente

Il grande scisma all'interno della Chiesa tra Oriente e Occidente è per lo più associato all'anno 1054, quando furono lanciate le rispettive scomuniche. Si tratta però di una data più simbolica che storica. Difatti, nel mondo cristiano occidentale e orientale, il Vangelo venne recepito sin dall'inizio in modo diverso e fu vissuto e ritrasmesso in tradizioni e forme culturali differenti. Le comunità cristiane orientali e occidentali convissero con queste differenze all'interno della Chiesa indivisa, ma si allontanarono progressivamente le une dalle altre e finirono col comprendersi sem-

---

14 *Dichiarazione di Giovanni Paolo II e del Patriarca siriano ortodosso di Antiochia e di tutto l'Oriente, Ignatius Zakka I Iwas, sul reciproco aiuto pastorale*, del 23 giugno 1984, in H. Meyer – D. Papandreou – H. J. Urban – L. Vischer (hrsg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Band 2: *1982-1990*, Paderborn-Frankfurt a. M. 1992, 571-574.

15 Cfr. J. Oeldemann, *Gemeinsamer Glaube und pastorale Zusammenarbeit. 25 Jahre Weggemeinschaft zwischen der Syrisch-Orthodoxen Kirche und der Römisch-Katholischen Kirche*, Basel 2011.

16 A questo proposito si veda J. Oeldemann – F. Nüssel – U. Swarat – A. Vletsis (hrsg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte Interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Band 4: *2001-2010*, Paderborn-Leipzig 2012, 849-868.

pre più difficilmente[17]. Sono stati soprattutto questi diversi approcci interpretativi e queste diverse forme di spiritualità a causare in gran parte la divisione nella Chiesa, come ha giustamente osservato il Cardinale Walter Kasper: «I cristiani non si sono allontanati principalmente a causa delle loro discussioni e non si sono divisi intorno a formulazioni dottrinali, ma si sono estraniati gli uni dagli altri a causa del loro diverso modo di vivere»[18].

Certamente, a questo progressivo allontanamento contribuirono anche concezioni teologiche divergenti, che portarono in seguito alla grande controversia sul cosiddetto *Filioque*, ovvero intorno alla professione di fede relativa al fatto che lo Spirito Santo procede soltanto dal Padre o, come affermano i latini, dal Padre e dal Figlio. Ma, all'inizio, neppure questa differenza teologica costituì un vero e proprio motivo di conflitto. La ricerca teologica ha mostrato piuttosto che le aspre dispute che si accesero in seguito coinvolsero perlopiù problemi linguistici; essa ha evidenziato anche che l'aggiunta del *Filioque* va compresa nel contesto del pensiero teologico occidentale, così come il suo rifiuto deve essere considerato nell'orizzonte del pensiero orientale[19]. Più tardi, quando ormai non era più possibile intendersi, la diversità di opinioni teologiche fu presa come scusa per giustificare le polemiche; così, nella questione del *Filioque* venne ravvisata la ragione più profonda del successivo scisma all'interno della Chiesa.

Alla luce di questo processo di progressivo estraniamento, che si è ulteriormente accentuato dopo la divisione del secondo millennio, va apprezzato come un grande passo in avanti il fatto che, nella seconda metà del secolo scorso, siano stati intrapresi intensi sforzi volti all'intesa ed alla riconciliazione, nella Chiesa, tra Oriente e Occidente. Il punto culminante di tali sviluppi fu certamente il grande evento che ebbe luogo il 7 dicembre 1965, quando, poco prima della conclusione del Concilio Vaticano II, nella cattedrale del Fanar a Costantinopoli e nella Basilica di San Pietro a Roma, fu letta la dichiarazione comune dei massimi rappresentanti delle due comunità ecclesiali – Papa Paolo VI e il Patriarca ecumenico Athenagoras –, con la quale venivano cancellate le rispettive scomuniche del 1054 «dalla memoria e dal mezzo della Chiesa», affinché non fossero più «un ostacolo al riavvicinamento nella carità»[20]. Questo atto, con il quale si estrasse il veleno della scomunica dall'organismo

---

17 Cfr. Y. Congar, *Zerrissene Christenheit. Wo trennten sich Ost und West?*, Wien 1959.

18 W. Kasper, *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*, Freiburg i. Br. 2005, 208.

19 Cfr. M. Böhnke – A. E. Kattan – B. Oberdorfer (hrsg.), *Die Filioque-Kontroverse. Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode*, Freiburg i. Br. 2011.

20 *Dichiarazione comune di papa Paolo VI e del patriarca Athenagoras esprimente la reciproca decisione di togliere dalla memoria e dal mezzo della Chiesa le sentenze di scomunica dell'anno 1054*; il testo è reperibile in lingua italiana in http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/card-bertone/2008/documents/rc_seg-st_20080111_card-stickler_it.html (in allegato).

della Chiesa e si sostituì al «simbolo della divisione» il «simbolo della carità»[21], divenne il punto di partenza del dialogo ecumenico della carità e del dialogo teologico della verità.

Poiché la Chiesa cattolica condivide con le Chiese ortodosse una solida base di convinzioni di fede, è facile comprendere perché il dialogo teologico si sia concentrato innanzitutto sul rafforzamento del fondamento di fede comune[22]. Ciò vale in particolare per il primo decennio, dal 1980 al 1990, durante il quale è stato possibile pervenire ad ampie convergenze tra la teologia ortodossa e la teologia cattolica su tematiche riguardanti il mistero della Chiesa e soprattutto l'eucaristia, gli altri sacramenti, il rapporto tra fede, sacramento e Chiesa, ed il sacramento del ministero ordinato. Nel secondo decennio, tra il 1990 e il 2000, le conversazioni sono diventate sempre più difficili, poiché hanno affrontato in maniera più dettagliata i problemi relativi all'uniatismo ed al proselitismo, con la conseguenza che, nel 2000, il lavoro della Commissione Mista Internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse è stato interrotto.

Tra i grandi meriti di Papa Benedetto XVI vi è quello di aver fatto in modo che, poco tempo dopo l'inizio del suo Pontificato, tale Commissione teologica riprendesse i lavori ed approvasse, durante la Plenaria di Ravenna del 2007, il documento intitolato *Conseguenze ecclesiologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa. Communio ecclesiale, conciliarità e autorità*[23]. Questo documento sostiene che a tutti i livelli della vita della Chiesa esistono sinodalità e primato, i quali sono interdipendenti. La comune affermazione di ortodossi e cattolici sul fatto che la Chiesa ha bisogno di un *protos* anche a livello universale può essere considerata come una pietra miliare sul cammino del dialogo cattolico-ortodosso. Da allora, al centro del dialogo condotto dalla Commissione teologica figura il tema del rapporto tra sinodalità e primato e, ad esso collegata, la questione del significato e della missione del Vescovo di Roma per una futura comunione delle Chiese. Dopo una fase lunga e difficile, nel corso della Plenaria tenutasi nel 2016 a Chieti, è stato possibile approvare un nuovo documento sul rapporto tra sinodalità e primato nel primo millennio. Nel settembre 2017, il Comitato di coordinamento, nel programmare le attività future, ha stabilito la formazione di due gruppi di lavoro che dovranno occuparsi rispettivamente delle questioni teologiche e canoniche ancora irrisolte, e del rapporto tra sinodalità e primato nel secondo millennio, fino ai giorni nostri.

---

21 J. Ratzinger, *Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikation von 1054*, in Id., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 214-230.

22 Cfr. K. Koch, *Auf dem Weg zur Wiederherstellung der einen Kirche in Ost und West*, in D. Schon (hrsg.), *Dialog 2.0 – Braucht der orthodox-katholische Dialog neue Impulse?*, Regensburg 2017, 19-41.

23 A questo proposito si veda J. Oeldemann – F. Nüssel – U. Swarat – A. Vletsis (hrsg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte Interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Band 4: *2001-2010*, Paderborn-Leipzig 2012, 833-848.

Attualmente è impossibile prevedere quando potremo pervenire ad un solido consenso sulla controversa tematica del primato, che finora ha ostacolato la comunione ecclesiale. Poiché la Chiesa ortodossa e la Chiesa cattolica sono, tra tutte le Chiese cristiane, quelle più vicine, la teologia è tenuta in modo particolare ad apportare il suo contributo affinché la Chiesa una e indivisa in Oriente e in Occidente venga ripristinata e rafforzata nella comunione eucaristica. In effetti, la carità ecclesiale che si è risvegliata deve sfociare nell'agape eucaristica, come affermò con parole incisive il Patriarca Ecumenico Athenagoras cinquant'anni fa: «È giunta l'ora del coraggio cristiano. Ci amiamo gli uni gli altri; professiamo la stessa fede comune; incamminiamoci insieme verso la gloria del sacro Altare comune, per fare la volontà del Signore, affinché la Chiesa rifulga, il mondo creda e la pace di Dio venga su tutti»[24].

2.3. La divisione nella Chiesa d'Occidente

Per il superamento teologico della divisione del XVI secolo all'interno della Chiesa d'Occidente dobbiamo tener presente che diverse erano le condizioni di partenza. Mentre le Chiese ortodosse e le Chiese ortodosse orientali hanno la stessa struttura ecclesiologica della Chiesa cattolica, sviluppatasi a partire dal secondo secolo, ovvero una struttura di base sacramentale-eucaristica ed episcopale[25], il tipo di Chiesa che è emerso durante la Riforma è molto diverso dalla struttura ecclesiale della Chiesa primitiva. Di conseguenza, il dialogo teologico con le Chiese e le Comunità ecclesiali nate dalla Riforma non potrà concentrarsi su singole divergenze dottrinali, quali la questione del primato del Vescovo di Roma, ma dovrà fare i conti anche con una diversa struttura ecclesiale.

Il primo dialogo teologico allacciato dalla Chiesa cattolica subito dopo la conclusione del Concilio Vaticano II è stato quello con la Federazione Luterana Mondiale, che si è rivelato molto fruttuoso nel corso degli ultimi cinquant'anni. Un passo decisivo sul cammino della crescente comunione ecclesiale è stato compiuto soprattutto con la Dichiarazione Congiunta sulla dottrina della giustificazione, firmata il 31 ottobre 1999 ad Augusta dalla Federazione Luterana Mondiale e dal Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani[26]. L'ampio consenso conseguito proprio sulla questione centrale che aveva condotto alla Riforma del XVI secolo e, di con-

---

[24] Il testo è reperibile (in lingua francese) in *Télégramme du patriarche Athénagoras au pape Paul VI, à l'occasion de l'anniversaire de la levée des anathèmes le 7 décembre 1969*, in *Tomos Agapis. Vatican-Phanar (1958-1970)*, Roma-Istanbul 1971, n. 277.

[25] Cfr. K. Koch, *Die apostolische Dimension der Kirche im ökumenischen Gespräch*, in Communio. Internationale katholische Zeitschrift 40 (2011) 234-252.

[26] Per il documento si veda H. Meyer – D. Papandreou – H. J. Urban – L. Vischer (hrsg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Band 3: *1990-2001*, Paderborn-Frankfurt a. M. 2003, 419-441.

seguenza, alla divisione nella Chiesa va considerato come una vera e propria pietra miliare ecumenica. L'importanza di tale evento è stata ulteriormente confermata dal fatto che, nel frattempo, i metodisti e i riformati si sono associati alla Dichiarazione Congiunta ed anche gli anglicani l'hanno approvata. Sulla base di questo consenso differenziato sulla dottrina della giustificazione, è stato possibile, nel 2017, commemorare insieme l'inizio della Riforma di cinquecento anni fa. In preparazione a questa commemorazione comune, la Commissione luterana-cattolica per l'unità ha prodotto e pubblicato il documento «Dal conflitto alla comunione», che dà voce a significativi consensi teologici sulla dottrina della giustificazione, sul rapporto tra Sacra Scrittura e Tradizione, Eucaristia e ministero ecclesiale.

La Dichiarazione Congiunta sulla dottrina della giustificazione riconosce che le conseguenze ecclesiologiche del consenso non sono state ancora chiarite. Ciò significa concretamente che tra le priorità del dialogo ecumenico con le Chiese e le Comunità cristiane nate dalla Riforma deve figurare adesso la precisazione teologica del concetto di Chiesa. Alla luce di ciò, ho suggerito che cattolici e luterani inizino a lavorare insieme ad una nuova dichiarazione congiunta sulla Chiesa, sull'eucaristia e sul ministero.[27] Ho potuto costatare con soddisfazione come questa mia proposta sia stata accolta favorevolmente: il dialogo luterano-cattolico negli Stati Uniti ha già prodotto un proprio documento sul tema *Declaration on the way: Church, Eucharist and Ministry*[28]; anche la Commissione luterana-cattolica in Finlandia ha pubblicato recentemente i risultati del suo dialogo ecumenico in un testo intitolato *Communion in Growth. Declaration on Church, Eucharist and Ministry*[29]. Se si pervenisse alla stesura e alla pubblicazione di una dichiarazione analoga a quella sulla dottrina della giustificazione, una Dichiarazione congiunta sulla Chiesa, sull'eucaristia e sul ministero, questo rappresenterebbe certamente un passo decisivo verso una visibile comunione ecclesiale, che rappresenta e deve continuare a rappresentare anche l'obiettivo del dialogo con le Chiese e le Comunità ecclesiali nate dalla Riforma.

Un chiarimento della natura della Chiesa e dell'unità della Chiesa si rivela urgente anche alla luce della costatazione che, nella storia, la divisione nella Chiesa del XVI secolo ha comportato ulteriori scissioni, ed una crescente diversificazione del mondo protestante: all'interno di questa grande varietà nel protestantesimo mondiale, all'interno di questo pluriverso di Chiese e Comunità ecclesiali - troppo vasto per essere compreso nella sua interezza –, sono costatabili solo sforzi marginali volti ad una

---

27 K. Koch, *Auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft. Welche Chance hat eine gemeinsame Erklärung zu Kirche, Eucharistie und Amt?*, in Catholica 69 (2015) 77-94.

28 Committee on Ecumenical and Interreligious Affairs, United States Conference of Catholic Bishops – Evangelical-Lutheran Church in America, *Declaration on the Way. Church, Ministry, and Eucharist*, Minneapolis 2015.

29 *Communion in Growth. Declaration on the Church, Eucharist, and Ministry. A Report from the Lutheran-Catholic Dialogue-Commission for Finland*, Helsinki 2017.

maggiore unità, mentre si diversificano sempre più i processi di frattura e crescono le frammentazioni. Questo fenomeno ha trovato in tempi recenti un'ulteriore conferma nella rapida e numericamente forte crescita di gruppi evangelicali e carismatici e di movimenti pentecostali nell'emisfero meridionale – e nel frattempo anche in altri continenti[30]. In particolare, il pentecostalismo è diventato la seconda comunità cristiana, in termini di partecipazione, dopo la Chiesa cattolica. Si tratta di un fenomeno caratterizzato da un'espansione così rapida da giustificare l'espressione «pentecostalizzazione» del mondo cristiano; per lo stesso motivo, è legittimo vedere in esso una nuova forma – e più precisamente la quarta forma – dell'essere cristiani, accanto alle Chiese ortodosse e ortodosse orientali, alla Chiesa cattolica e alle Chiese e Comunità cristiane nate dalla Riforma[31]. Con queste nuove comunità, va naturalmente individuato un ordine del giorno ecumenico diverso rispetto a quello dei dialoghi con le Chiese storiche, che sono state finora i nostri partner ecumenici privilegiati. Ciò significa concretamente che la geografia mondiale della cristianità si è profondamente modificata e che la situazione ecumenica è diventata molto più complessa, se non confusa: a tutto questo sono legate nuove sfide teologiche.

3. La scienza liturgica al servizio dell'unità

Con questa breve panoramica dei principali dialoghi ecumenici si è voluto mostrare quanto indispensabile sia il contributo della teologia al ripristino dell'unità dei cristiani. Ma ancora più importante della teologia è la dossologia, la lode liturgica a Dio, nella quale i cristiani delle varie Chiese si avvicinano gli uni agli altri più di quanto non facciano con la sola teologia. In questo senso, il teologo protestante Edmund Schlink ha ricordato che, proprio dal punto di vista ecumenico, è essenziale che le affermazioni dogmatiche dei dialoghi ecumenici siano continuamente ritradotte nel contesto dossologico, affinché, nell'incontro liturgico comune con Cristo, ci avviciniamo maggiormente anche gli uni agli altri[32]. Infatti, se Cristo è presente in

---

30 Cfr. J. Müller – K. Gabriel (eds.), *Evangelicals, Pentecostal Churches, Charismatics. New religious mouvements as a challenge for the Catholic Church*, Quezon 2015.

31 M. Eckholt, *Pentekostalismus. Eine neue «Grundform» des Christseins. Eine theologische Orientierung zum Verhältnis von Spiritualität und Gesellschaft*, in T. Kessler – A.-P. Rethmann (hrsg.), *Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche* (Weltkirche und Mission, Band 1), Regensburg 2012, 202-225, spec. 202.

32 Cfr. E. Schlink, *Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem*, in Id., *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. Beiträge zum Gespräch zwischen den getrennten Kirchen*, Göttingen 1961. 24-46. Si veda anche W. Pannenberg, *Analogie und Doxologie*, in Id., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1971, 181-201.

modo particolare nella celebrazione della liturgia, i cristiani, che ascoltano insieme la Parola di Dio, che pregano insieme e che partecipano insieme al servizio liturgico, incontrano realmente Cristo, e si avvicinano a lui e gli uni agli altri; è così che si attua l'ecumenismo nel senso più profondo della termine[33].

3.1. La dossologia come ponte nel dialogo ecumenico

Pertanto, nell'impegno ecumenico volto alla ricomposizione dell'unità dei cristiani, anche la scienza liturgica deve apportare un contributo del tutto speciale[34]. Tra la ricerca ecumenica dell'unità dei cristiani e la vita liturgica delle Chiese esiste infatti un legame inscindibile, e questo soprattutto da un triplice punto di vista.

In primo luogo, il dolore causato dalle divisioni tuttora esistenti nella Chiesa e dalla mancanza di una piena comunione tra i cristiani viene percepito in maniera più acuta nella vita liturgica delle diverse Chiese e Comunità ecclesiali, e soprattutto nella sua forma sacramentale-eucaristica. Questo dolore fu espresso con parole pregnanti dal Cardinale Augustin Bea, il primo Presidente dell'allora Segretariato per l'unità dei cristiani, il quale osservò che il *sacramentum unitatis* era diventato «il segno dell'unità perduta». Poiché nelle liturgie delle diverse Chiese e Comunità ecclesiali traspare chiaramente anche la disunità tra i credenti, è legittimo parlare di «epifania di empie divisioni»[35]. Una simile costatazione costituisce un solido motivo per sviluppare una scienza liturgica ecumenica al servizio dell'unità dei cristiani[36].

Lo stretto nesso tra liturgia ed ecumenismo mette in luce anche un secondo aspetto, questa volta positivo. Esso deriva dal modo in cui l'impegno ecumenico concepisce se stesso, secondo la convinzione fondamentale espressa dal Concilio Vaticano II: «Si devono conoscere lo spirito e il pensiero dei fratelli separati». Questa convinzione è il prerequisito per ogni dialogo ecumenico di cui parla concretamente il Decreto

---

33 Cfr. A. Hänggi, *Einheit durch Gottesdienst?*, in K. Schlemmer (hrsg.), *Gottesdienst – Weg zur Einheit. Impulse für die Ökumene*, Freiburg i. Br. 1989, 11-18, spec. 16.

34 Cfr. K. Koch, *Liturgiereform und Einheit der christlichen Kirchen*, in: G. W. Lathrop – M. Stuflesser (hrsg.), *Liturgiereformen in den Kirchen. 50 Jahre nach Sacrosanctum concilium* (Theologie der Liturgie, Band 5), Regensburg 2013, 111-124; Id., *Gabe und Aufgabe. Roms Liturgiereformen in ökumenischer Perspektive*, in S. Heid (hrsg.), *Operation am lebenden Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II*, Berlin 2014, 11-26.

35 T. Berger, *Prolegomena für eine ökumenische Liturgiewissenschaft*, in Archiv für Liturgiewissenschaft 29 (1987) 1-18, qui 2.

36 Cfr. K. Schlemmer (hrsg.), *Gottesdienst – Weg zur Einheit. Impulse für die Ökumene*, Freiburg i. Br. 1989; Id. (hrsg.), *Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen*, Freiburg i. Br. 1991. Si veda inoltre K.-H. Bieritz, *Chancen einer ökumenischen Liturgik*, in Zeitschrift für Katholische Theologie 100 (1978) 470-483; H.-J. Feulner, «*Ut omnes unum sint*». *Zur ökumenischen Bedeutung einer vergleichenden Liturgiewissenschaft*, in Id., *Liturgies in East and West. Ecumenical Relevance of Early Liturgical Development*, Wien 2013.

sull'ecumenismo; i cattolici devono acquisire «una migliore conoscenza della dottrina e della storia, della vita spirituale e liturgica, della psicologia religiosa e della cultura propria dei fratelli»[37]. Ad esempio, basandosi su questo fondamento conciliare, le «Linee guida per la crescita della collaborazione tra le Chiese in Europa», che hanno assunto il nome di *Charta ecumenica*, esprimono in maniera particolarmente riuscita l'impegno consistente nell'«imparare a conoscere e ad apprezzare le celebrazioni e le altre forme di vita spirituale delle Chiese»[38]. Ancora più apprezzabile sarebbe un'analisi precisa di come si rapportano tra loro due movimenti sorti nel secolo scorso, pressoché allo stesso tempo: il movimento liturgico, che fu promosso prevalentemente dalla Chiesa cattolica, e il movimento ecumenico, che maturò soprattutto nelle Chiese e Comunità ecclesiali protestanti. Un simile studio fornirebbe senz'altro nuovi spunti sul legame tra scienza liturgica e teologia ecumenica.

In terzo luogo, il rapporto tra liturgia ed ecumenismo risulta particolarmente chiaro se rivolgiamo la nostra attenzione al fulcro stesso dell'impegno ecumenico, ravvisato dal Decreto sull'ecumenismo nell'ecumenismo spirituale. Di fatto, tra la dimensione spirituale dell'ecumenismo e la vita liturgica delle Chiese vi è una corrispondenza al livello più profondo. Per questo, la liturgia potrebbe e dovrebbe essere intesa in maniera più consapevole come il campo di forza per il riavvicinamento ecumenico tra i cristiani, come ha osservato giustamente il Metropolita greco-ortodosso Damaskinos Papandreou: «Sulla base del patrimonio di fede comune – e soprattutto in virtù dei comuni obiettivi – i cristiani devono unirsi gli uni agli altri anche nella preghiera comune rivolta al Padre. Molto più importante dell'incontro ecumenico dovrebbe essere l'incontro nella preghiera»[39]. La scienza liturgica, in questo, ricorda alla teologia il suo stesso nodo cruciale: che le parole *rivolte a* Dio sono più essenziali e più autentiche delle parole *su* Dio, e che la teologia può essere un credibile discorso su Dio soltanto se il suo punto di partenza e il suo punto di arrivo sono sempre un colloquio con Dio, ovvero se la teologia diventa dossologia. Se prendiamo sul serio l'importanza prioritaria della dossologia rispetto alla teologia, allora la questione decisiva non sarà comprendere quale ruolo la preghiera e la liturgia hanno nella teologia, ma quale posto occupa la teologia nella preghiera e nella liturgia[40]. Soltanto così, la teologia potrà resistere alla sua tentazione fondamentale: quella di sganciarsi dal colloquio *con* Dio e di ritirarsi in speculazioni astratte. Si tratta di quel pericolo descritto in maniera calzante dal sociologo Franz-Xaver Kaufmann: «Al posto del colloquio con Dio subentra il parlare di Dio, poi il discorso su Dio e infine soltanto il discorso sul

37 *Unitatis redintegratio*, n. 9.

38 *Ibid*., n. 5.

39 D. Papandreou, *Die ökumenische und pneumatologische Dimension der orthodoxen Liturgie*, in K. Schlemmer (hrsg.), *Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen*, Freiburg i. Br. 1991, 35-52.

40 Cfr. O. Cullmann, *Das Gebet im Neuen Testament*, Tübingen 1994.

discorso su Dio – il discorso sulla teologia o la riflessione»[41]. La scienza liturgica «in casa» della teologia ricorda invece che il pensiero teologico ha come criterio fondamentale il fare posto alla preghiera e alla liturgia stessa. Tale consapevolezza rende fruttuosa la scienza liturgica anche e soprattutto dal punto di vista ecumenico.

3.2. Lo scambio ecumenico dei doni liturgici

Riflettiamo dunque sul contributo specifico che la scienza liturgica può apportare al compito ecumenico e prendiamo come punto di riferimento un'importante indicazione offertaci dal Decreto sull'ecumenismo del Concilio Vaticano II. Secondo tale Decreto, la vera essenza del dialogo ecumenico non consiste semplicemente in uno scambio di idee, di pensieri e di teorie, ma consiste in uno scambio arricchente di doni. Ciò vale in modo particolare nel caso della liturgia, poiché le Chiese e le Comunità ecclesiali preservano i loro doni più belli proprio nella loro vita liturgica e, nelle loro liturgie, attingono alla loro più grande ricchezza spirituale. Il Concilio dunque, nel presentare l'essenza dell'ecumenismo, ci invita anche ad uno scambio di doni liturgici tra le diverse comunità di fede cristiane.

In primo luogo va costatato che un simile scambio di doni liturgici ha già avuto luogo nella storia dell'ecumenismo. Se ripensiamo ai principi della Costituzione conciliare sulla sacra liturgia e a quelli della riforma liturgica successiva al Concilio Vaticano II, riconosceremo inevitabilmente che la Chiesa cattolica si è ispirata alle liturgie di altre Chiese. Le liturgie delle Chiese e delle Comunità ecclesiali nate dalla Riforma hanno avuto un forte impatto sulla riscoperta dell'importanza specifica della Parola di Dio e del suo ruolo all'interno della liturgia della Chiesa cattolica. Dal Concilio Vaticano II in poi, la centralità della Parola di Dio nella liturgia cattolica è un aspetto indiscusso; essa ha trovato espressione in modo particolare nella Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione, che sottolinea il legame naturale tra l'annuncio della Parola di Dio e la liturgia, e soprattutto l'eucaristia: «La Chiesa ha sempre venerato le divine Scritture come ha fatto per il Corpo stesso di Cristo, non mancando mai, soprattutto nella sacra liturgia, di nutrirsi del pane di vita dalla mensa sia della parola di Dio che del Corpo di Cristo, e di porgerlo ai fedeli»[42].

La teologia e la forma liturgica della Chiesa cattolica sono state influenzate in maniera fruttuosa anche dalle liturgie delle Chiese ortodosse e ortodosse orientali. Nel presente contesto, dovremo limitarci a menzionare i rispettivi modi di comprendere la liturgia. Nella prassi e nella scienza liturgica della tradizione occidentale l'enfasi è posta principalmente sull'assemblea della comunità e, di conseguenza, sulla forma

41 Cit. in H. WINDISCH, *Laien-Priester. Rom oder der Ernstfall? Zur «Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester»*, Würzburg 1998, 55.

42 *Dei Verbum*, n. 21.

che la liturgia deve assumere per corrispondere in maniera più adeguata alla consapevolezza della fede della comunità. Diversamente da quanto accade in Occidente con questa marcata accentuazione della prospettiva comunitaria, la liturgia nella tradizione orientale è concepita primariamente come un evento cosmico, nel senso che la liturgia, e soprattutto l'eucaristia, è un'anticipazione del canto di lode escatologico di tutto il cosmo; la liturgia celeste s'immette già nella liturgia terrena, è presente in essa, di modo che cielo e terra si toccano. Nella concezione delle Chiese orientali, la liturgia è molto più della semplice assemblea di una comunità di fedeli – grande o piccola che sia. Essa viene piuttosto celebrata nelle grandezze del cosmo, abbraccia sia la storia che la creazione e rende trasparente la parete divisoria tra la liturgia celeste e quella terrena. Accogliendo questa visione orientale della liturgia, soprattutto Papa Benedetto XVI ha voluto rivitalizzare, come elemento centrale di un rinnovamento liturgico all'interno della Chiesa cattolica, la dimensione cosmica della liturgia: «La liturgia cristiana è un evento cosmico – nella preghiera il creato si unisce a noi e noi al creato; in tal modo, si dischiude il cammino verso quella nuova creazione attesa da tutte le creature»[43].

Gli esempi sopracitati testimoniano gli influssi esercitati dalle liturgie di altre Chiese sulla liturgia della Chiesa cattolica. Naturalmente, lo scambio di doni liturgici avviene anche nell'altro senso; anche in questo caso, solo pochi esempi dovranno bastare. Dopo il Concilio, la teologia e la prassi liturgica della Chiesa cattolica hanno notevolmente agevolato, nelle Chiese e nelle Comunità ecclesiali nate dalla Riforma, un'interpretazione ed una definizione – meno gravate da retaggi storici – della cena del Signore come eucaristia, rivalorizzando la preghiera eucaristica all'interno della liturgia della cena del Signore come aspetto centrale di tale celebrazione. Quale conseguenza positiva di questi sviluppi, definiti giustamente da Frieder Schulz «frutto di una convergenza ecumenica»[44], va costatato il fatto che l'antica preghiera eucaristica della costituzione ecclesiastica di Sant'Ippolito è stata accolta dagli anglicani inglesi e americani, dai luterani degli Stati Uniti e dai riformati della Svizzera francese nelle loro raccolte di preghiere eucaristiche ed è diventata dunque de facto una preghiera eucaristica ecumenica. Strettamente legato a quanto appena detto, il modo in cui viene compreso il sacrificio nella teologia e nella liturgia della Chiesa cattolica, ispirato al concetto orientale di anafora, ha fatto sì che anche nelle Chiese e nelle Comunità ecclesiali nate dalla Riforma, all'interno delle quali, soprattutto al tempo della Riforma, la dimensione sacrificale dell'eucaristia era molto controversa, ci si sia avvicinati

---

43 J. Ratzinger, *Geleitwort zur koreanischen Ausgabe von «Der Geist der Liturgie»*, in R. Voderholzer – C. Schaller – F.-X. Heibl (hrsg.), *Mitteilungen Institut-Papst-Benedikt XVI*, Band 2, Regensburg 2009, 53-55, qui 54.

44 F. Schulz, Das *Eucharistiegebet in den Kirchen der Reformation als Frucht ökumenischer Konvergenz. Rezeption und Revision*, in K. Schlemmer (hrsg.), *Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen*, Freiburg i. Br. 1991, 82-118.

in modo nuovo al concetto di sacrificio e ne sia stata rivitalizzata l'interpretazione biblica, secondo la quale Dio dona ciò che noi uomini gli doniamo, ma anche noi uomini doniamo realmente a Dio, o meglio dobbiamo restituire a Dio, ciò che egli stesso ci ha dato[45].

Con questi pochi esempi si è voluto evidenziare che le liturgie delle diverse Chiese possono arricchirsi reciprocamente; si è voluto altresì mostrare quale contributo può apportare la scienza liturgica al superamento di differenze teologiche ereditate dal passato come fonti di divisione nella Chiesa e, dunque, allo sforzo ecumenico di ricomporre l'unità dei cristiani. Soffermiamoci ora, nella parte conclusiva di questa riflessione, sulla teologia del diritto canonico della Chiesa, che ha anch'essa un ruolo specifico da svolgere nell'approfondimento dell'impegno ecumenico.

4. L'impegno giuridico della Chiesa nell'ecumenismo

Già Papa Giovanni XXIII, nell'annunciare il Concilio Vaticano II il 25 gennaio 1959, prospettò anche una riforma del diritto canonico e usò i verbi «accompagnare e coronare» per descrivere il legame tra Concilio e rinnovamento del diritto canonico, convinto che tale rinnovamento dovesse accompagnare e coronare il lavoro del Concilio, al fine di tradurre gli orientamenti conciliari nella vita, nella guida e nella disciplina della Chiesa[46]. Su questa stessa scia, Papa Giovanni Paolo II, nella sua Costituzione apostolica del 1983 per la promulgazione del nuovo codice di diritto canonico, *Sacrae disciplinae leges*, sottolineò che il rinnovamento postconciliare del diritto canonico intendeva «tradurre in linguaggio canonistico» la ecclesiologia conciliare[47]. Egli affermò persino che il nuovo codice era parte integrante del Concilio, era l'«ultimo documento conciliare»[48].

A Papa Giovanni Paolo II premeva molto il legame tra l'ecclesiologia conciliare e la codificazione del diritto della Chiesa universale anche e precisamente in riferimento all'impegno ecumenico della Chiesa. Egli riteneva infatti che l'obiettivo della ricomposizione dell'unità dei cristiani fosse uno dei motivi centrali anche della codi-

45 Cfr. K. Lehmann – E. Schlink (hrsg.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles* (Dialog der Kirchen, Band 3), Freiburg i. Br.-Göttingen 1983.

46 Giovanni XXIII, *Questa festiva ricorrenza*, 25 gennaio 1959, in AAS 51 (1959) 65-69.

47 Giovanni Paolo II, *Sacrae disciplinae leges*, 25 gennaio 1983.

48 Giovanni Paolo II, *Discorso ai partecipanti al corso sul nuovo codice di diritto canonico*, 21 novembre 1983.

ficazione del diritto canonico universale[49]. Il CIC prevede infatti l'obbligo giuridico esplicito della Chiesa cattolica di partecipare al movimento ecumenico. Poiché si sottolinea espressamente che «la Chiesa è tenuta a promuovere per volontà di Cristo»[50] il ristabilimento dell'unità tra tutti i cristiani, il fondamento dell'impegno ecumenico è ravvisato nel testamento di Gesù; ciò consente di parlare di un dovere ecumenico de iure divino.

Quanto il legislatore nella Chiesa universale abbia voluto inserire nella normativa il dovere dell'impegno di promuovere l'obiettivo ecumenico risulta evidente anche alla luce di ciò che viene raccomandato al Vescovo diocesano[51]: «Abbia un atteggiamento di umanità e di carità nei confronti dei fratelli che non sono nella piena comunione con la Chiesa cattolica, favorendo anche l'ecumenismo, come viene inteso dalla Chiesa»[52]. Il fatto che questo dovere ecumenico figuri all'interno della descrizione dei compiti del Vescovo diocesano e, più precisamente, dell'esercizio del suo ministero pastorale dimostra chiaramente che la promozione dell'ecumenismo nel ministero del Vescovo diocesano non è né l'espressione di un hobby personale, né un esercizio pastorale opzionale che può essere rinviato davanti a priorità apparentemente più importanti. Piuttosto, il compito di promuovere l'ecumenismo è implicito nel ministero pastorale stesso del Vescovo, che è essenzialmente un servizio all'unità, ovvero a quell'unità che deve essere intesa in maniera più ampia della semplice unità della propria comunità diocesana e che comprende anche i battezzati non cattolici.

Ancora più esplicito di quello contenuto nel Codice del 1983 per la Chiesa latina è l'obbligo giuridico ecumenico formulato nel Codice dei Canoni delle Chiese orientali, il *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO), che, promulgato nel 1990 da Papa Giovanni Paolo II, è importante da un triplice punto di vista[53]. La sua rilevanza fondamentale a livello ecumenico va individuata innanzitutto nel fatto che la Chiesa cattolica dispone, per la prima volta nella storia, di due codici canonici diversi e riconosce così una certa pluralità giuridica. In secondo luogo, mentre il CIC non contiene una sezione specifica e sistematica sulla responsabilità ecumenica,

---

49 Cfr. K. Koch, *L'attività legislativa di Giovanni Paolo II e la promozione dell'unità dei cristiani*, in L. Gerosa (ed.), *Giovanni Paolo II: legislatore della Chiesa. Fondamenti, innovazioni e aperture. Atti del Convegno di Studio, Lugano 22-23 marzo 2012*, Città del Vaticano 2013, 160-177.

50 Can. 755 § 1 CIC 1983.

51 Cfr. K. Koch, *Il Vescovo e l'ecumenismo*, in Congregazione per i Vescovi (ed.), *Duc in altum. Pellegrinaggio alla Tomba di San Pietro. Incontro di riflessione per i nuovi Vescovi*, Città del Vaticano 2001, 263-281.

52 Can. 383 § 3 CIC 1983.

53 Cfr. K. Koch, *L'incidenza del CCEO sul dialogo ecumenico*, in Pontificio Consiglio per i testi legislativi (ed.), *Il Codice delle Chiese orientali. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche. Atti del convegno di studio tenutosi nel XX anniversario della promulgazione del Codice dei Canoni delle Chiese orientali*, Città del Vaticano 2011, 43-50.

ma vi fa riferimento con varie norme, situandola soprattutto all'interno del servizio di evangelizzazione della Chiesa, nel CCEO, accanto a singoli canoni significativi a livello ecumenico, è dedicato al compito ecumenico della Chiesa un titolo a parte, ovvero il Titolo XVIII, che così recita: «L'ecumenismo cioè la promozione dell'unità dei cristiani»[54]. Nel canone fondamentale n. 902, tutti i cristiani ed in particolare i pastori della Chiesa sono esortati a «pregare il Signore per questa desiderata pienezza di unità della Chiesa» e ad adoperarsi partecipando all'opera ecumenica «suscitata dalla grazia dello Spirito Santo».

In terzo luogo, sempre da un punto di vista ecumenico, colpisce il limite temporale della validità del CCEO e dunque il suo carattere transitorio. Come già il Concilio Vaticano II, nel suo Decreto sulle Chiese orientali cattoliche, aveva riconosciuto nell'affermazione conclusiva che tutte le loro disposizioni giuridiche erano valide «per le presenti condizioni, fino a che la Chiesa cattolica e le Chiese orientali separate si uniscano nella pienezza della comunione»[55], così anche Papa Giovanni Paolo II nella sua Costituzione apostolica *Sacri canones* osservava che i canoni del CCEO hanno validità «fino a quando non vengono abrogati o modificati dalla massima autorità della Chiesa per giusti motivi», il più importante di questi motivi essendo quello «della piena comunione di tutte le Chiese d'oriente con la Chiesa cattolica»[56]. Da ciò risulta chiaro che il limite temporale della validità del CCEO è legato ad una prospettiva ecumenica, e che le Chiese cattoliche orientali hanno una particolare responsabilità ecumenica, definita esplicitamente nel Decreto conciliare sulle Chiese orientali: «Alle Chiese orientali aventi comunione con la Sede apostolica romana, compete lo speciale ufficio di promuovere l'unità di tutti i cristiani, specialmente orientali, secondo i principi del Decreto «sull'ecumenismo» promulgato da questo santo Concilio.»[57] Pertanto, il limite temporale della validità del CCEO significa concretamente che quando sarà realizzata la piena comunione tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse e ortodosse orientali, il compito del CCEO sarà esaurito e dovrà essere messa a punto una nuova normativa.

Con ciò, si dischiude una prospettiva incoraggiante, ovvero quella dell'elaborazione di un diritto canonico ecumenico. Nella situazione attuale, questo non è ancora realizzabile, poiché occorrerà giungere prima all'unità della Chiesa. Al momento si può parlare soltanto di una giurisdizione della Chiesa cattolica sull'ecumenismo. Ma se prendiamo sul serio il dovere fondamentale di tutti i battezzati nei confronti dell'ecumenismo sancito dal diritto canonico, è evidente il grande contributo che tale diritto può apportare anche e precisamente dal punto di vista ecumenico nel

54 Cann. 902-908 CCEO.

55 *Orientalium ecclesiarum*, n. 30.

56 Giovanni Paolo II, Costituzione apostolica *Sacri canones*, 18 ottobre 1990.

57 *Orientalium ecclesiarum*, n. 24.

mantenere sveglia e nel promuovere una delle priorità centrali del Concilio Vaticano II. Entrambi i codici di diritto canonico mostrano che l'impegno ecumenico deriva dall'ecclesiologia stessa del Concilio e che si tratta di un dovere vincolante. Ciò che è stato ricordato a proposito del diritto di tutta la Chiesa vale anche per la teologia nel suo complesso: essa assolve il proprio compito e la propria missione ecclesiale soltanto se si pone al servizio della ricomposizione dell'unità della Chiesa, e se vi apporta il suo insostituibile contributo.

Essere istruiti da Dio*

Per la festa odierna del *Dies academicus* della Facoltà di Teologia di Lugano, in occasione del venticinquesimo anniversario della sua fondazione, non si sarebbero potuti trovare testi biblici più adeguati di quelli previsti dall'ordinamento liturgico della Chiesa. Questi brani, in effetti, tratteggiano in modo molto bello l'aspetto fondamentale su cui deve incentrarsi una Facoltà di Teologia, e ci suggeriscono così ciò che un teologo è e deve essere.

Mantenere sveglie la sensibilità e la passione per Dio

Nel Vangelo odierno Gesù si riferisce ai profeti, nei quali sta scritto: «E tutti saranno istruiti da Dio». Ecco delineato chiaramente cosa significa essere un cristiano che si accinge a studiare la teologia. Egli è chiamato e tenuto ad essere istruito da Dio. È comune menzionare un teologo riferendosi al nome di un altro, e definirlo come allievo del suo maestro teologo. In questa prassi c'è qualcosa di molto giusto, come vedremo in seguito. Tuttavia, ciò che unisce tra loro tutti i teologi è l'essere «istruiti da Dio».

L' essere «istruiti da Dio» è un compito insito già nel loro nome, il quale collega il *theos* ad un *logos*, suggerendo così che la teologia in fondo ha un solo tema, poiché al suo centro c'è innanzitutto ed in ultima analisi Dio. La realtà vivente di Dio è il tema esclusivo dell'impegno teologico della fede cristiana. Questo non nel senso di un astratto *specialissimum*. La responsabilità concettuale della fede, nel riconoscere il suo unico tema che è Dio, è anche quella di riconoscere ed esprimere tutta la realtà e, con ciò, tutto il contenuto dell'esperienza umana del reale come definiti da Dio, e tematizzare la realtà sperimentata in generale nella sua relazione con Dio, ovvero come *sub specie aeternitatis Dei*. La teologia può essere all'altezza del suo tema esclusivo, ossia la realtà di Dio, solo se lo pone al centro, in maniera inclusiva, di tutta

* Omelia durante la celebrazione eucaristica nella Basilica del Sacro Cuore a Lugano il 19 aprile 2018, in occasione del *Dies academicus* della Facoltà di Teologia di Lugano (Letture: Atti 8,26-40; Vangelo: Gv 6,44-51).

l'esperienza del reale e della conoscenza del reale. Quando si ha a che fare con Dio, si ha a che fare con tutto, come ha sottolineato chiaramente san Tommaso d'Aquino nella sua *Summa contra gentiles*: «multa praecognoscere theologus oportet»[1]. Solo in questo senso si può comprendere il valore del termine «teologo».

Ricordare questa responsabilità del teologo è particolarmente importante al giorno d'oggi e nella nostra società, nella quale molti non riescono più a percepire Dio come realtà presente e vivono piuttosto come se non esistesse. Molti hanno difficoltà ad immaginare che Dio, il «creatore del cielo e della terra», si occupi delle sue creature e agisca nel mondo. E se la realtà di Dio riesce ad emergere nella coscienza pubblica, essa riguarda al massimo il big bang; non rimane nulla di più nel mondo illuminato di oggi. A molti pare ridicola l'idea che Dio possa interessarsi ai nostri fatti e misfatti; eppure noi uomini ci sentiamo così piccoli davanti alla grandezza infinita dell'universo.

Un Dio così inteso non può essere né temuto, né amato. Quello che manca è la passione per Dio; e proprio in questa mancanza risiede il problema più profondo della fede ai nostri giorni. Ecco perché il compito specifico della teologia è mantenere sveglie la passione e la sensibilità per la questione di Dio nella società e nella Chiesa contemporanee, e questo al servizio dell'umanità dell'uomo, che è stato creato in vista di Dio, secondo la nostra convinzione di fede cristiana, e che sperimenta pertanto nella sua vita una sete d'infinito. La teologia può assumere tale compito oggi soltanto nella comunione ecumenica, come ha sottolineato Papa Benedetto XVI, ricordando l'opera riformatrice di Martin Lutero: «Il nostro primo servizio ecumenico in questo tempo deve essere di testimoniare insieme la presenza del Dio vivente e con ciò dare al mondo la risposta di cui ha bisogno»[2]. Nessuna vera teologia può esistere se non soddisfa questo criterio fondamentale.

Ascoltare insieme la parola di Dio

Di questa sensibilità verso Dio abbiamo particolarmente bisogno al giorno d'oggi, dato che tutti siamo duri d'orecchio o soffriamo addirittura di sordità nei confronti di Dio. Tutti abbiamo le orecchie piene di frequenze così diverse - o le abbiamo chiuse del tutto -, tanto che a malapena riusciamo a sentire Dio e la sua parola. Ma Dio e la sua parola sono inscindibilmente legati. Il desiderio di Dio comprende infatti l'amore per la sua parola. Per questo, la teologia non si basa semplicemente sulla parola umana dei teologi, ma sulla parola di Dio stesso, che va incontro ai teologi e che deve

1 Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles* I, 4.

2 Benedetto XVI, *Discorso nella Chiesa dell'ex-convento degli Agostiniani di Erfurt*, 23 settembre 2011.

essere per prima cosa ricevuta ed accolta. Poiché la parola di Dio precede il pensiero teologico, la teologia non può inventare la parola di Dio; può solo trovarla, o meglio, lasciarsi trovare da essa. La teologia è il pensiero che «viene dopo», è la riflessione responsabile su ciò che, per primo, Dio ha pensato e ha detto; essa ha il compito di udire la parola di Dio nelle tante parole umane.

Lo studio teologico consiste nell'imparare ad ascoltare Dio e la sua parola, lasciandosi guidare da maestri teologhi. Noi tutti abbiamo bisogno di maestri teologhi per essere «istruiti da Dio». Ecco quanto ci viene ricordato dalla lettura odierna tratta dagli Atti degli Apostoli. La bella e significativa storia dell'incontro tra l'apostolo Filippo ed il funzionario etiope di Candace ci mostra una duplice realtà: la figura dell'amministratore etiope ci ricorda che anche oggi molti sono in cammino, alla ricerca della verità della loro vita. Essi pongono la stessa domanda dell'etiope, ovvero chiedono come è possibile per loro capire se nessuno li guida. Dipendono cioè da altre persone che possano aiutarli a comprendere quei testi che stanno leggendo, affinché emerga la verità ivi contenuta. Non basta dunque una lettura superficiale. Occorre una lettura che conduca alla comprensione. Nell'episodio raccontato dagli Atti degli Apostoli, questo viene espresso usando due termini greci strettamente legati: ἀναγιγνώσκειν, che significa leggere, porta a γιγνώσκειν, che significa capire. Non si tratta semplicemente di una comprensione intellettuale. Il lettore ha piuttosto bisogno di essere «introdotto da qualcuno che sia "pratico del cammino", un esperto, uno guidato dallo Spirito, che si lasci coinvolgere nella storia del compimento delle Scritture»[3].

Il racconto dagli Atti degli Apostoli ci mostra chiaramente che una simile comprensione della Scrittura è possibile solo partendo dal suo compimento in Cristo. Ecco la caratteristica specifica della teologia cristiana. Essa non parla di un Dio qualsiasi, ma di quel Dio che ha mostrato il suo volto concreto nell'uomo Gesù di Nazareth, a cui il Vangelo odierno si riferisce dicendo che nessuno ha visto il Padre tranne «colui che viene da Dio» e che, per questo, è «il pane della vita» che «discende dal cielo», facendo sì che chi lo mangia «vivrà in eterno». La ricerca appassionata di Dio si concretizza pertanto nell'enfasi posta sul mistero cristologico. La centralità della questione di Dio ed il cristocentrismo sono dunque i segni distintivi della teologia cristiana.

È chiaro allora che l'episodio narrato dagli Atti degli Apostoli delinea anche il compito di un buon maestro teologo oggi. Come fece Filippo, egli si sforzerà di leggere le parole della fede in modo tale da renderle eloquenti nella realtà presente degli uomini. La teologia ha bisogno tanto di esegesi scientifica quanto di interpretazione spirituale delle Scritture. Lo studio esegetico scientifico della parola di Dio è neces-

[3] R. Pesch, *Die Apostelgeschichte (Apg 1-12)*, 1. Teilband (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Band V/1), Zürich 1986, 292.

sario, perché l'analisi storico-letteraria intende far emergere il vero senso della storia narrata nelle Sacre Scritture. Altrimenti, sussisterebbe quel rischio a cui accennava Ugo di San Vittore, il grande teologo medievale definito giustamente «il secondo Agostino», dicendo che i teologhi potrebbero comportarsi come maestri di grammatica che non conoscono l'alfabeto. Tuttavia, Ugo di San Vittore menzionò anche il rischio opposto consistente nell'occuparsi soltanto dell'alfabeto, dimenticando la bella armonia della grammatica. Il teologo non può dunque considerare la Sacra Scrittura solo come una parola del passato, ma deve considerarla anche come una parola pronunciata da Dio nel presente, una parola che il teologo deve assimilare nella propria vita. Il teologo infatti non può avvicinarsi alla conoscenza della parola semplicemente con curiosità; piuttosto deve farla sua di modo che diventi la sua stessa parola. Soltanto così potrà trasmetterla personalmente agli altri uomini.

La sinfonia di verità e gioia

Quanto appena detto ci fa capire che, nell'incontro tra Filippo e il funzionario etiope, quest'ultimo, dopo aver appreso la verità di Cristo, pone l'unica domanda logica: «Ecco, qui c'è dell'acqua; che cosa impedisce che io sia battezzato?». Nel lasciarsi battezzare, l'amministratore etiope dimostra di aver trovato la verità, e che non si tratta di una verità meramente teorica, ma di una verità che ha conseguenze nella vita personale. Anche oggi la conoscenza teologica deve tradursi concretamente nella vita del teologo. Soltanto se assume una dimensione concreta nella vita, infatti, può realizzarsi nella gioia. La gioia è, nella sua dinamica più profonda, gioia per la verità, e la verità è la sorella gemella della gioia, come ha osservato con parole molto belle Paul Claudel: «là dove si trova la più grande verità, si trova anche la più grande gioia». Lo stesso riformatore Martin Lutero ha paragonato la gioia per l'apprendimento della verità di Dio al «tocco [inteso come berretto dei professori universitari] della fede».

Nel lavoro teologico, facciamo tesoro di queste significative parole del poeta e del riformatore, convinti del fatto che nella verità della nostra fede risiede il motivo più profondo di quella gioia che rappresenta la chiave musicale della melodia del lavoro teologico, e che rende la teologia una scienza gioiosa. In questa gioia preghiamo il Dio vivente affinché sia concesso a tutti voi, docenti e studenti, un fruttuoso anno accademico e vi siano conferiti molti «tocchi della fede». Questa gioia per la fede è la stessa che professiamo nell'eucaristia come grande preghiera di ringraziamento della Chiesa; ed è la stessa con la quale affidiamo a Dio, con riconoscenza, i venticinque anni della Facoltà di Teologia di Lugano, perché Dio è il Signore del tempo, sia oggi che nel futuro. Amen.

La Chiesa come *communio communicans et communicata*
La Dottrina sociale della Chiesa nei tempi dei media

Markus Krienke*

«È vero, abbiamo moltiplicato le possibilità di comunicare, di avere informazioni, di trasmettere notizie, ma possiamo dire che è cresciuta la capacità di capirci o forse, paradossalmente, ci capiamo sempre meno?»[1].

«Ancora un secolo di giornali e tutte le parole puzzeranno»[2].

1. La Chiesa e la sfida della comunicazione nella società mediatica

Compito della Dottrina sociale della Chiesa è accompagnare i processi di trasformazione sociale con una riflessione critica, contribuendo in questo modo alla domanda come in cambiate realtà sociali i principi etici della *persona umana* possano realizzarsi in modo e condizioni nuove. Pertanto, già il fatto che in Ticino un giornale importante fu costretto a chiudere, dovrebbe suscitare una riflessione social-etica sulla comunicazione nella società di oggi. A maggior ragione ciò vale se si tratta di una realtà sociale ecclesiastica, come è stata il «Giornale del Popolo»[3]. Affrontando la

* Markus Krienke ha insegnato Etica della tecnica e dei mass media presso la Facoltà di Teologia di Lugano, la Pontificia Università Lateranense a Roma e la Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale a Milano.

1 Benedetto XVI, *Omelia*, 27 maggio 2012.

2 F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1882-1884*, 2 voll. (Opere, VII, 1), a cura di L. Amoroso e M. Montinari, Milano 1982-1986, I, 65 (3 [1] 168).

3 Fondato nel 1926 dal Vescovo Aurelio Bacciarini, nel momento del suo fallimento (5 giugno 2018), il

sfida del mondo nuovo segnato dalle tecnica, Romano Guardini, di cui ricordiamo proprio quest'anno il 50° della morte, ha esortato il mondo cattolico: «[n]on dobbiamo irrigidirci contro il "nuovo", tentando di conservare un bel mondo condannato a sparire. […] A noi è imposto il compito di dare una forma a questa evoluzione e possiamo assolvere tale compito soltanto aderendovi onestamente; ma rimanendo tuttavia sensibili, con cuore incorruttibile, a tutto ciò che di distruttivo e di non umano è in esso»[4]. Compito di queste considerazioni è di contribuire alla riflessione su quale forma dare all'evoluzione della comunicazione nella società tardo moderna e sulle possibilità e modalità della presenza della Chiesa in essa. Riflessioni analoghe, quindi, a quelle che hanno ispirato il Vescovo Bacciarini alla fondazione del Giornale del Popolo nel 1926.

L'Istruzione pastorale della Pontificia Commissione delle Comunicazioni Sociali, *Communio et Progressio* del 1971, che è comunemente ritenuta la *magna charta*[5] della Chiesa nel mondo della comunicazione, nonché l'inizio di una "teologia della comunicazione", afferma innanzitutto la «grandissima utilità» dei media «per diffondere la dottrina cristiana» (n. 129)[6]. E nell'enciclica *Redemptoris missio* del 1990 Giovanni Paolo II precisa che «[n]on basta […] usarli [i media] per diffondere il messaggio cristiano e [il] Magistero della Chiesa, ma occorre integrare il messaggio stesso in questa "nuova cultura" creata dalla comunicazione moderna», in quanto le nuove generazioni sono inevitabilmente e fortemente condizionate da essa (n. 37)[7]. Nonostante i documenti parlino chiaro, la Chiesa nutre spesso nei suoi atteggiamenti e nella sua comunicazione un sospetto o addirittura un rifiuto nei confronti dei media con la conseguenza di significativi *deficit* per il suo comunicare nel mondo di oggi[8]. Forse ciò è anche condizionato dal fatto che i primi documenti non rispecchiano i media nella vera complessità del loro fenomeno, riducendoli semplicemente a "mezzi" di comunicazione, non tenendo presente ancora la considerazione principale di

«Giornale del Popolo» con la sua storia quasi secolare era il quarto quotidiano più letto in Ticino con una tiratura di 10 mila copie circa. La causa principale che ha costretto la Diocesi di Lugano, proprietaria del 51% del giornale, a chiuderlo, è stato il fallimento della Publicitas AG – società che gestiva il settore pubblicitario – in data 11 maggio 2018. L'ultimo numero, quello del venerdì 18 maggio, è uscito quasi interamente in bianco riportando sostanzialmente un messaggio del Vescovo di Lugano Valerio Lazzeri.

4 R. Guardini, *Lettere dal Lago di Como*, tr. it. G. Basso, Brescia 1959, 91.

5 Cfr. D. E. Viganò, *Il Vaticano II e la comunicazione. Una rinnovata storia tra Vangelo e società*, Milano 2013, 138.

6 Pertanto in un documento del 2000 (*Etica nelle comunicazioni sociali*) il Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali sottolinea che «l'approccio della Chiesa ai mezzi di comunicazione sociale è fondamentalmente positivo e incoraggiante» (n. 4).

7 Cfr. già Concilio Vaticano II, *Inter mirifica* (*IM*), n. 2s.; e Paolo VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 45.

8 Cfr. O. Petrosillo, cit. in M. Padula, *Crisis Communication. Come comunicare le emergenze*, Cantalupa 2005, 128.

Marshall McLuhan che *the medium is the message*, ossia che il mezzo di comunicazione incide sul messaggio, in modo tale che quest'ultimo non si determina a prescindere dalla comunicazione, ma soltanto attraverso e nella comunicazione stessa[9]. In altre parole, con i mezzi di comunicazione la società si rapporta a se stessa, dandosi in questo modo struttura ed esistenza: oltre il messaggio trasmesso, è quindi principalmente il medio stesso a determinare i rapporti tra le persone. Così si capisce perché l'avvento dei social media porta le società moderne in una nuova epoca, lasciando alle spalle una cultura dello scritto e pertanto dei «sistemi *chiusi*» che ebbe i suoi inizi proprio con quel passaggio verso la civiltà della visività che fu la stampa della traduzione tedesca della Bibbia realizzata da Lutero e diffusa grazie a Gutenberg[10], e sciogliendo di conseguenza rapidamente le distinzioni moderne «tra privato e pubblico, proprio e comune, soggettivo e oggettivo, carta e territorio, autore e lettore, ecc.»[11], per «rend[ere] possibile la co-esistenza *razionale*», secondo la prospettiva di McLuhan[12].

Da quest'analisi emerge chiaramente quanto la distanza da parte della Chiesa nei confronti dei *new media* si rivela controproducente. E non desta più meraviglia ma al contrario ne è conseguenza logica il fatto che per via della nuova realtà mediatica della comunicazione pubblica il divario tra l'autocomprensione della Chiesa e la sua immagine pubblica sia in continuo e rapido aumento. Sovente, in questa dinamica, la Chiesa deve assistere a banalizzazioni o addirittura falsificazioni della propria realtà o tradizione nei nuovi media. Inoltre, proprio per le dinamiche della realtà mediatica dalla relazione e comunità verso l'individuo, il legame intimo e diretto tra la Chiesa e i suoi fedeli si indebolisce senz'altro, in quanto si tratta di processi non legati ad una sorta di "mondo parallelo" ma di una trasformazione della realtà sociale. Con queste trasformazioni sociali si modifica il carattere ecclesiale della fede cristiana, favorendo forme individualistiche di vivere anche la stessa fede. Il problema della Chiesa nel mondo di oggi, come si vede, non riguarda più soltanto il modo *che cosa* si comunica, ma interessa "mcluhanamente" soprattutto la domanda *come* si comunica.

Allo stesso tempo, proprio negli ultimi anni la sensibilità morale generale nei confronti dei media è senz'altro aumentata: le questioni per la sicurezza dei dati, la

---

9 In questo senso Angelini critica l'affermazione di *Inter mirifica* circa il *retto uso* degli «strumenti» di comunicazione tramite l'assicurazione che «coloro che se ne servono conoscano le norme della legge morale e le osservino fedelmente in questo settore» (*IM* n. 4), con le parole: «[c]he le norme morali qui in questione possano essere determinate soltanto attraverso un'interpretazione valutante della figura storica effettiva della società contemporanea è eventualità non prevista» (G. Angelini, *Immagine pubblica e coscienza di sé della Chiesa*, in Id. [ed.], *La Chiesa e i media*, Milano 1996, 217-239, qui 231).

10 M. McLuhan, *La galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico* [1962], tr. it. S. Rizzo, Roma 1976, 26, cfr. 53.

11 Siccome si tratta sempre di un «passaggio dall'interno all'esterno e dall'esterno all'interno», Lévy ha chiamato queste trasformazioni l'«effetto Moebius» (P. Lévy, *Il virtuale*,, tr. it. M. Colò e M. Di Sopra, Milano 1997, 14).

12 M. McLuhan, *La galassia Gutenberg*, cit., 26.

preoccupazione per la *privacy*, la sicurezza nei confronti degli *hacker*, le domande intorno agli attacchi *cyber*, la realtà dei *fake news* e dello *shitstorm*, la questione della possibilità di cancellare i dati, la manipolabilità dei sondaggi, l'utilizzo di dati sensibili della persona da parte di terzi e l'intera realtà dell'*advertising* sono soltanto alcuni dei fenomeni che sono emersi con l'evoluzione di questa nuova realtà e pongono una molteplicità di questioni etiche nuove. Sembra passato l'iniziale e incondizionato entusiasmo per la nuova realtà virtuale. La rete stessa, o meglio le nostre relazioni nella rete, è diventata oggetto di riflessioni etiche: non si confida più in un automatico autoregolamento della rete (*etica nel virtuale*) tematizzando apertamente un'*etica del virtuale*[13]. Si tratta della presa di consapevolezza del fatto che la realtà e le nostre relazioni in questa realtà dipendono dal nostro agire e fare: la realtà virtuale non significa infatti qualcosa di irreale ma anzi di sommamente reale, proprio perché in essa il soggetto è ancora più plasmatore e creatore di realtà – delle relazioni nel mondo mediatico – di quanto lo è comunque sempre stato[14]. Con la differenza, però, che in ciò che fino ad ora era il "mondo reale" la potenza del suo agire rischiava molto meno a sfuggire dal suo controllo e dominio rispetto a come accade ormai nella "realtà" virtuale: infatti non si tratta più semplicemente di interrogarsi sulle regole di tale *medium* e se esso fosse capace di auto-obbligarsi a determinati comportamenti, ma di ripensare la relazione nelle sue coordinate etiche originarie, per non finire in una situazione di totale separazione tra conoscenza e informazione, in una mera spettacolarizzazione della società o in un'«infocalisse» che ha perso ogni possibilità di ordine e relazione[15]. Allo stesso momento, l'insieme di queste problematiche fa capire come il *cyberspazio* è diventato senz'altro un luogo di esercizio di potere con tutte le sue (realissime) implicazioni politiche ed economiche.

[13] «Nel primo caso accogliamo le mutazioni antropologiche che la realtà virtuale comporta, ci uniformiamo alle opportunità che ci vengono offerte, sfruttiamo al meglio il potenziamento che ci coinvolge. […] Nel secondo caso ci smarchiamo, appunto, dal coinvolgimento virtuale, recuperiamo la nostra distanza da questa dimensione, diventiamo nuovamente capaci di giudicarla. E possiamo così pensare da un'altra prospettiva quella relazione che del virtuale è propria» (A. FABRIS, *Per un'etica del virtuale*, in ID. [ed.], *Etica del virtuale*, Milano 2007, 3-19, qui 14).

[14] Se vale per le relazioni sociali in quanto tali che essi, una volta creati dagli individui, costituiscono realtà che plasmano a sua volta gli individui e quindi retroagiscono su di essi, tale dinamica si potenzia nella misura in cui sempre più «elementi sociali» vengono trasposti in «mediali» (cfr. M. PADULA, *Immersi nei media. Il nuovo modo di essere vivi*, Soveria Mannelli 2009, 15).

[15] Cfr. K. MÜLLER, *Promessa e fatalità. Sulla discordanza del mondo virtuale*, in FABRIS (ed.), *Etica del virtuale*, cit., 35-45.

2. Come leggere il mondo della comunicazione quale momento evolutivo dell'uomo e della società?

2.1. Il contributo sociale della Dottrina sociale della Chiesa

Per affrontare la sfida che emerge dal mondo mediatico per la società e per l'annuncio del messaggio cristiano, oltre la consapevolizzazione del problema che è stata delineata nel punto precedente, si propongono essenzialmente due passaggi teoretici: da un lato un'esatta riflessione di Dottrina sociale sul mondo sociale, i suoi cambiamenti e le sfide etiche (cap. 2), e dall'altro lato la questione se la Chiesa possa giocare ancora un ruolo in esso, quale questo ruolo potrebbe essere, e che cosa ciò comporta per l'autocomprensione della Chiesa (cap. 3). Certamente si possono solo accennare alcune riflessioni riguardo a questi due passaggi.

In linea con questa presa di coscienza delle implicazioni della realtà virtuale e delle sue sfide etiche, Viganò sottolinea che la riflessione della Chiesa sui media non deve limitarsi alla semplice domanda come essere presente ora nei nuovi ambienti del virtuale, ma come cambiano «le modalità di partecipazione, di interazione dell'uomo e tra gli uomini»[16] in una società ormai caratterizzata dalla *cybersocialità*[17]. Se la società *si costituisce* soltanto attraverso la comunicazione pubblica tra gli individui, e questa comunicatività si istituisce nel mondo tardo moderno attraverso i media, allora è chiaro che la *Dottrina sociale della Chiesa* stessa non può che re-istituirsi e ri-costituirsi nella realtà mediatica: più che uno *strumento* per l'agire dell'uomo, quest'ultima ormai rappresenta un'«atmosfera»[18] o un *ambiente*[19] nel quale egli si situa[20]. Lo specifico contributo della Chiesa all'etica pubblica consisterà pertanto in modo crescente nell'assicurare i presupposti per un utilizzo *giusto* di tali media, i qua-

16 D. E. Viganò, *Note per una pastorale della comunicazione*, in M. Padula (ed.), *La fede comunicata. Riflessioni teologico-pastorali* (Strumenti, 17), Città del Vaticano 2013, 13-46, qui 44.

17 Cfr. F. Casalegno, *Cybersocialità. Nuovi media e nuove estetiche comunitarie*, Milano 2007.

18 C. M. Martini, Lettera pastorale *Il lembo del mantello. Per un rapporto tra chiesa e mass media*, 31 luglio 1991, n. 12, cit. in Padula, *Immersi nei media*, cit., 9. E aggiunge: «i *media* sono un nuovo modo di essere vivi» (*ibid.*).

19 «Tutti i media ci investono interamente. Sono talmente penetranti nelle loro conseguenze personali, politiche, economiche, estetiche, psicologiche, morali, etiche e sociali da non lasciare alcuna parte di noi intatta, vergine, immutata. Il medium è il messaggio. Ogni interpretazione della trasformazione sociale e culturale è impossibile senza una conoscenza del modo in cui i media funzionano da ambienti» (M. McLuhan – Q. Fiore, *Il medium è il messaggio*, tr. it. R. Petrillo, Milano 1968, 45). Per questo, «il potere formativo dei media è nei media stessi», e non nel "messaggio" (M. McLuhan, *Capire i media. Gli strumenti del comunicare*, tr. it. E. Capriolo, Milano 2011, 41).

20 Spadaro parla di uno «spazio antropologico interconnesso in radice con gli altri della nostra vita» (A. Spadaro, *Cyberteologia. Pensare il cristianesimo al tempo della rete*, Milano 2012, 17).

li vengono sempre più strumentalizzati da quelli che sono i nuovi centri di potere che si auto-immunizzano attraverso le strategie e i modi per rendere i media non il luogo di orientamento sociale, di discorso "privo di dominio" e di riconoscimento reciproco, ma al contrario di disorientamento e di violenza. Così la Chiesa aiuta senz'altro a trovare un «uso meno apocalittico» dei media «che viene sottratto sempre più dal controllo centrale tramite una morale pubblica e giuridica, cercando sulla piazza del mercato libero un pubblico nuovo che non dovremmo ritenere subito stupido»[21]. In questo modo essa assume l'importante compito sociale di contribuire – come una forza sociale tra altre – al mantenimento di un certo livello di *razionalità* dell'ambito sociale oggi: infatti l'abbassamento della razionalità del pubblico, attraverso la sostituzione del discorso con sentimenti, da un lato, o con i populismi, dall'altro, è un processo desocializzante che si nutre proprio dell'utilizzo dei mezzi di comunicazione strumentalizzandoli a finalità contrarie all'etica della persona umana. Al contrario, trovare la loro razionalità è l'attualizzazione di ciò che da sempre è stato il compito principale dell'*etica sociale* che si realizza nella mediazione tra la morale dell'*azione* individuale e il *sistema* sociale, perché altrimenti nella società moderna, differenziata e sistemicamente strutturata, i principi morali non hanno più nessuna *chance* di essere realizzati. Per questo motivo è evidente che il rapporto della società con la tecnica e i media *deve* inserirsi tra gli elementi fondamentali della *Dottrina sociale della Chiesa*. Altrimenti, le dinamiche tecniche e mediatiche privano a lungo andare i sistemi sociali stessi, dalla democrazia al libero mercato, dall'istruzione allo sport, e via dicendo, di qualsiasi normatività razionale e, quindi, morale a priori. Certamente una mera «etica della convinzione» non è adatta alle dinamiche mediatiche della società così come un'etica non può poggiarsi unicamente sui meccanismi sistemici, perché in esse manca qualsiasi ricollegamento all'autodeterminazione, alla libertà e alla responsabilità del soggetto. Si tratta quindi di assicurare nei tempi dei *new media* ciò che è la dimensione etica della comunicazione pubblica nella società moderna: «[n]el medio della comunicazione pubblica, i partecipanti interpretano gli sviluppi sociali e attraverso questa auto-comprensione prendono coscienza di se stessi come individui-in-società»[22].

A questa considerazione generale sull'etica nel mondo dei media, si aggiunge lo specifico «nostro compito come cristiani e animatori» che secondo Antonio Spadaro consiste nel «vedere con occhi nuovi la tecnologia e i suoi prodotti interrogandoci sul loro significato e valore nel progetto di Dio sul mondo»[23]. Così si completa il du-

---

21 W. Lesch, *Zeit-Zeichen nach der «Postmoderne». Zur diagnostischen Funktion medienethischer Diskurse*, in A. Holderegger (ed.), *Kommunikations- und Medienethik. Interdisziplinäre Perspekt*iven (Studien zur theologischen Ethik, 84), Freiburg Schweiz-Freiburg-Wien 1999, 21-38, qui 32.

22 M. Loretan, *Ethik des Öffentlichen. Grundrisse einer Diskursethik der Medienkommunikation*, in Holderegger (ed.), *Kommunikations- und Medienethik*, cit., 153-183, qui 172.

23 A. Spadaro, *L'annuncio della fede nella cultura digitale*, in Padula (ed.), *La fede comunicata*, cit., 47-66, qui 50.

plice aspetto di riflessione della *Dottrina sociale della Chiesa* le cui due parti possono essere considerate solo insieme: quali sono i principi di umanità che come norme etiche devono dare la misura anche alla realtà dei media, da un lato, e come la Chiesa può o deve comunicare nel mondo determinato dalla tecnica e dai media, dall'altro. Mentre il secondo aspetto costringe la Chiesa ad una considerazione *positiva* della realtà mediatica, il primo esige una sua distanza *critica*: il suo annuncio etico-sociale è rivolto alla singola persona, alle domande che emergono come antropologicamente fondamentali, e all'interpretazione delle dimensioni e istituzioni del mondo in una luce cristiana e umanistica. Così la Chiesa avanza la preoccupazione che i media diano sempre meno spazio per l'articolazione più originaria della persona, anche nella sua dimensione religiosa. Proprio in questa chiave si ritematizza, come analizza Angelini, l'interrogativo su «quale figura assume il rapporto tra coscienza e forme pubbliche del vivere nelle società complesse»[24], e in quale misura i media mettono in crisi la costitutiva situazione della coscienza del singolo nel contesto sociale: sta forse in questa sfida al rapporto tra coscienza e società uno dei rischi specifici della società mediatica. In questo modo, una connessione naturale di simboli in cui la coscienza si trovava inserita in passato, viene definitivamente sciolto dalla dinamica sociale; ma così i simboli – anche quelli religiosi –, sradicati da questo loro contesto, diventano mezzi e strumenti di comunicazione di cui la singola coscienza può impadronirsi e codificarli a suo piacimento. Questi processi, certamente in atto ormai da tanto tempo, vengono decisamente rafforzati e anzi resi dominanti grazie all'avvento dei nuovi mezzi di comunicazione: e in questa dinamica risiede una delle cause – o certamente il motore principale – per l'affievolimento dello spessore morale dei rapporti interpersonali in quanto tali.

Bisogna però considerare sin da subito che questo duplice compito della *Dottrina sociale della Chiesa* esige nient'altro che un cambiamento di mentalità, che senz'altro è in corso sin da *Inter mirifica* e al quale Benedetto XVI ha dato degli *input* importanti, ma che è tutt'ora in corso e causa in continuazione delle disfunzionalità non trascurabili nel suo modo di rapportarsi alla società e al mondo, come era richiesto dalla *Gaudium et spes*. Se da una parte essa si trova, infatti, sempre più esposta ad attacchi alla sua "reputazione", proprio condotti con l'aiuto dei media, dall'altra, è ritenuta – grazie a una riflessione teologica ancora inadeguata sui media – ancora "inattaccabile". Però subisce già le conseguenze sociali di questi attacchi, quali la perdita di fiducia all'esterno così come all'interno (da parte dei propri fedeli), la perdita quindi del "legame" e del suo ancoraggio nella società e in quella cultura che per due millenni ha formato[25].

---

[24] G. Angelini, *Immagine pubblica*, cit., 222.

[25] Cfr. per questi aspetti M. Padula, *Crisis Communication*, cit., 81. Le conseguenze che Padula ne delinea per qualsiasi «crisis communication» in generale paiono pertanto di particolare urgenza qualora verrebbero riferite alla Chiesa: «la trasparenza dei comportamenti, la disponibilità a fornire dati, cifre

2.2. La riflessione epistemologica della Dottrina sociale della Chiesa

È stato ripetutamente sottolineato che il decreto conciliare *Inter mirifica* non presenta né una riflessione teologica né apre una nuova prospettiva sul rapporto tra la Chiesa e i media ma testimonia piuttosto una prima presa di consapevolezza dei Padri conciliari della dimensione e delle implicazioni dei media[26]. Estremamente positivo è il fatto che la Chiesa sin dai suoi primi documenti (già nella *Divini illius Magistri* del 1929) apprezzi generalmente le nuove tecnologie della comunicazione le quali «più direttamente riguardano lo spirito dell'uomo» (*IM* n. 1), laddove nella *Caritas in veritate* si legge che con la tecnica «si esprime e si conferma la signoria dello spirito sulla materia» (n. 69). Ciò significa oggi il dovere della Dottrina sociale della Chiesa di leggere ed analizzare nel modo più esatto e positivo possibile il costituirsi della società nel *virtuale*.

Non si tratta, dunque, semplicemente di interrogarsi su quale cambio di strategia sia da perseguire nel "nuovo ambiente" del *cyberspazio*, ma innanzitutto esso deve essere considerato come il luogo dove costruire un nuovo *umanesimo*. In altre parole, se il giudizio etico sui media e sulle modalità che essi offrono per la realizzazione e concretizzazione dei rapporti umani, dipende «dall'uso che ne fa la libertà umana»[27], la principale preoccupazione di un'etica dei media e quindi anche della posizione della *Dottrina sociale della Chiesa* deve vertere sulla questione al contempo epistemologica e pratica su quali sono le dimensioni di libertà in tale realtà, e inoltre come e in quale misura possono e devono essere assicurate e garantite. Sia ragionamenti istituzionali come regolamentazioni giuridiche e *governance*, sia strategie educative[28] per quel singolo che in questa realtà si vede ancora più esposto al rischio della sua identità personale e relazionale[29], costituiranno un insieme complesso ed articolato

---

e ogni elemento utile a comprendere le cause e le origini dell'emergenza, insieme all'informazione sulle proprie azioni, sia nei confronti dei pubblici di riferimento coinvolti, sia della stampa e dell'informazione radiotelevisiva, sono assolutamente indispensabili per poter essere credibili e autorevoli nel governo del processo di comunicazione. Anche ammettere le proprie responsabilità prima che ciò sia inequivocabilmente mostrato da altri è un atto strategicamente dovuto e finalizzato alla difesa dell'immagine e della reputazione della struttura organizzativa» (*ibid*., 81s.). Gli ultimi aspetti possono essere visti negli atti di chiedere perdono da parte dei Papi Giovanni Paolo II, Benedetto XVI e Francesco, che in questo modo acquistano un significato, oltre che religioso, teologico e morale, anche social-etico.

26 Cfr. D. E. Viganò, *Il Vaticano II e la comunicazione*, cit., 136, 139, 171.

27 *Communio et progressio*, n. 13.

28 È questa strada dell'educazione infatti il tema principale del confronto della Chiesa con i media e costituisce il tema dell'Istruzione pastorale *Communio et progressio*, sebbene bisogna costatare che in questo documento la «correlazione tra educazione e comunicazione è tanto debole quanto quella che […] si presenterà tra teologia e comunicazione» (D. E. Viganò, *Il Vaticano II e la comunicazione*, cit., 143).

29 «Nello scenario comunicativo che va sempre più velocemente definendosi e diffondendosi, sono la persona, la sua *privacy* e la sua libertà ad essere in qualche modo sottoposte a faticose lotte per la sopravvivenza» (D. E. Viganò, *I sentieri della comunicazione. Storia e teorie*, Soveria Mannelli 2003, 135).

che, anche per la stessa tradizione dei documenti della *Dottrina sociale*, rappresenterà una novità o, in altri termini, una sua positiva evoluzione. Quindi sebbene è vero, che a livello dei principi costitutivi della *Dottrina sociale della Chiesa*, «i mezzi di comunicazione non richiedono una nuova etica»[30], la domanda concreta e, quindi cruciale della *Dottrina sociale*, su come essi possano realizzarsi in un contesto in cui le coordinate antropologiche sono radicalmente cambiate (sebbene non rivoluzionate), non si pone affatto in termini di una classica "etica applicata", ma richiede il loro ripensamento a livello dell'etica fondamentale. In parole concrete, mentre le discipline classiche della *Dottrina sociale* come l'*etica politica* o l'*etica dell'economia* interessavano piuttosto i principi di solidarietà e sussidiarietà, di bene comune e di giustizia sociale, ora ad essere chiamato in causa e alla prova è «il principio etico fondamentale […]: la persona umana e la comunità sono il fine e la misura dell'uso dei mezzi di comunicazione sociale»[31]. La questione della libertà della persona, e del suo rapporto a Dio, si pone con particolare veemenza nel caso dei media che assegnano, come abbiamo visto, la realtà nelle mani dell'uomo. L'antropologia cristiana viene portata, proprio per questo motivo, verso confini mai esplorati prima, ed emerge il perché la realtà dei media venga percepita come quel *tremendum et fascinosum* dell'aura sacra. La domanda, infatti, «può qualcosa che è stato definito "dono di Dio" [sia Giovanni Paolo II sia Francesco hanno definito così i media e l'internet], cioè dono di Colui che per definizione si riconosce essere il Bene sommo, rivelare una natura a-morale?»[32], non costituisce pertanto un'«aporia» dell'etica cristiana, ma la sua vera e propria radicalizzazione: e in questa radicalizzazione la sua trasformazione da un'etica delle norme e delle regole, verso un'etica dell'esistenza, dell'autenticità e della responsabilità è un passo senza alternative e in effetti il passaggio definitivo in una nuova epoca – l'etica cristiana nel III millennio[33].

Laddove viene percepito che è richiesto un accesso il più universale e fondamentale possibile al fenomeno in causa, l'etica cristiana si confronta con le teorie di Pierre Lévy e Pierre Teilhard de Chardin: soprattutto nei *new media* di comunicazione, per entrambi, avviene in modo evolutivo un passaggio qualitativo capace di realizzare e quindi di rivendicare le caratteristiche fino ad ora assegnate alla sfera teologica od ontologicamente trascendente. Da un lato per Lévy «[c]iò che fu teologico diventa tecnologico»[34], e in effetti è estremamente notevole la sensibilità che la sfera del

30 *Etica nelle comunicazioni sociali*, n. 28.

31 *Etica nelle comunicazioni sociali*, n. 21.

32 A. Genovesi, *Etica e media nei documenti della Chiesa cattolica*, Parma 2005, 55.

33 Cfr. E. Biser, *Introduzione al cristianesimo*, a cura di L. Asciutto, Roma 2000, 226s.

34 P. Lévy, *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, tr. it. M. Colò, Milano 1996, 102. Esplicitamente si riferisce per questo concetto a una «schiera di teosofi persiani ed ebrei», e alla loro interpretazione neoplatonica di Aristotele, come Avicenna e Maimonide; cfr. *ibid*.

cyberspazio ha per i termini e i contenuti della riflessione teologica. Il potenziamento delle possibilità umane porta l'uomo a integrare nella sfera del *virtuale* (che secondo Lévy significa non il contrario a "reale", ma si è identificato con il "potenziale" e il "virtuoso") quelle speranze e prospettive che erano sempre connotate alla sfera del divino. È significativo che tale passaggio avviene nella misura in cui nei media si supera la sfera dell'*individuo* e si connettono tutti gli uomini in un *collettivo* (non sociale e "reale" in senso marxista, ma comunicativo nel senso "virtuale")[35], per cui l'immanentizzazione del teologico avviene comunque come superamento del suo costitutivo personalistico. Tale dimensione è evidenziata da Spadaro che per questo motivo ricorda il pensiero di Teilhard, il quale concepisce una dinamica evolutiva che ha inizio con la creazione e attraverso la materia inanimata (litosfera) e le diverse forme di vita vegetativa e animale (biosfera) approda alla sfera dello spirito, della conoscenza e del pensiero (noosfera) dove egli «attribuisce alla comunicazione tecnologica un ruolo fondamentale nella creazione di una coscienza comune»[36]. Infatti, per Teilhard l'avvenire del Regno di Dio presuppone che «la vita umana giunga a un punto critico di maturazione collettiva»[37]. Ora, invece di troncare dogmaticamente il pensiero di questi due autori in quanto saltano in una prospettiva intellettualistica o evolutiva il riferimento imprescindibile della persona, conviene leggerli come due delle più interessanti *problematizzazioni* del rapporto tra individuo e sfera universale che da sempre ha alimentato le utopie dell'umanità, le visioni progressiste, e che sta al centro delle dinamiche antropologiche le quali implicitamente sono toccate dai processi di trasformazione mediatica della società.

Una tale considerazione "evolutiva" del rapporto individuo-universale che realizza la tensione trascendente al centro di ogni considerazione antropo-teologica si potrebbe del resto enucleare dalla natura della *Dottrina sociale della Chiesa* stessa, ma fino ad ora nessuno se n'è accorto: è noto che essa ha realizzato, con la *Mater et magistra* e con il Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*) la "svolta moderna", vale a dire il passaggio dal *diritto naturale* come base normativa del discorso sociale verso

---

35 L'«intelligenza collettiva» per Lévy è «*un'intelligenza distribuita ovunque*» il cui fine è «il riconoscimento e l'arricchimento reciproco delle persone, e non il culto di comunità feticizzate o ipostatizzate. […] Nessuno sa tutto, ognuno sa qualcosa, la totalità del sapere risiede nell'umanità». Lévy delinea le conseguenze antropologiche di tale idea nell'aspirazione a un «nuovo umanesimo che include e amplia il "conosci te stesso" in direzione di un "impariamo a conoscerci per pensare insieme" e generalizza il "penso dunque sono" in un "noi formiamo un'intelligenza collettiva, dunque esistiamo come comunità significativa"» (P. Lévy, *L'intelligenza collettiva*, cit., 34-37; cfr. Id., *Il virtuale*, cit., 121).

36 A. Spadaro, *Cyberteologia*, cit., 125. «La noosfera […] permette l'integrazione e la sintesi, non solo la somma, dei pensieri e delle conoscenze, permettendo […] la liberazione di nuove energie, lo sfruttamento di nuove risorse» (A. Palese, *Teilhard de Chardin. L'uomo sacerdote del cosmo*, Milano 2016, 73s.).

37 G. Giustozzi, *Pierre Teilhard de Chardin. Geobiologia/Geotecnica/Neo-cristianesimo*, Roma 2016, 481.

il *diritto della persona*[38], ponendo in questo modo già le basi per confrontarsi con il "linguistic turn" o la "svolta pragmatica" che è diventato da molti decenni la base per le scienze sociali con cui la stessa *Dottrina sociale della Chiesa* svolge un dialogo essenziale alla costituzione e legittimazione di se stessa come disciplina e modo di incontro tra Chiesa e società. In questa "svolta" la realtà sociale non è un mondo di fatti o di realtà extramentali, ma è sempre costituito e viene variato attraverso l'agire comunicativo dei soggetti. Così come nella "svolta moderna" si realizzava che la verità doveva essere mediata (non relativizzata) tramite la *persona*, ora emerge che essa deve essere realizzata (non relativizzata) tramite il principio moderno dello *spazio pubblico* (Öffentlichkeit)[39]: anzi considerando che l'uomo è da sempre, anche nella cultura pre-digitale, antropologicamente *homo communicans*, questa seconda svolta è già iscritta nella prima e quindi in continuità ermeneutica con il cambiamento paradigmatico del Concilio Vaticano II nell'ambito della *Dottrina sociale.* Del resto, il Concilio già in *Inter mirifica* ha constatato che il contesto della comunicazione incide direttamente sul valore morale (*IM* n. 4). Come nel caso della prima "svolta", così anche ora nella "seconda" la preoccupazione della *Dottrina sociale* è tutta finalizzata ad evitare per *il cristiano nella società*, cioè per la persona laica, il rischio o pericolo di dover vivere una *morale doppia*. Certamente, se la *comunicazione* viene ridotta al semplice modello di "passaggio di informazioni" o "scambio di parole e opinioni", non si coglie il nesso antropologico della "svolta pragmatica" con il principio di persona; lo scenario cambia però fondamentalmente nel momento in cui questi aspetti vengono compresi come momenti di un'idea più integrale di comunicazione come «con-essere»[40].

Ora, tale trasformazione del «con-essere» nella comunicazione viene subito antropologicamente messa a rischio dal fatto che quella mediale non è indirizzata – come in quella classica – dialogicamente da un "io" a un "tu" o a un "tutti", ma piuttosto si svolge «da tutti a tutti» per cui il principio mcluhaniano dovrebbe essere letto come: «*the people is the message*, con tutto ciò che ne consegue»[41]. Ritorna, dunque, il pro-

---

38 Cfr. W. Korff – A. Baumgartner, *I principi sociali come struttura fondamentale della società moderna: personalità, solidarietà e sussidiarietà*, in L'Ircocervo 9 (2010) 2 (http://www.lircocervo.it/index/pdf/2010_02/dottrina/2010_02_04_c.pdf, 11-24).

39 Cfr. A. Bondolfi, *Die Pflicht zur Wahrheitsaussage. Zum Ertrag klassischer theologisch-ethischer Fragestellungen für die Medienethik*, in A. Holderegger (ed.), *Kommunikations- und Medienethik*, cit., 277-298, qui 297, dove afferma tra l'altro: «[l]a verità Intesa in senso sostanzialistico, porta all'impraticabilità del comandamento di verità oppure alla morale doppia. Il principio di verità e il principio dello spazio pubblico sono entità di ugual valore che devono essere pensate e realizzate insieme» (*ibid.*).

40 Mieth parla in questo caso di «comunicazione esistenziale, e precisa che la «comunicazione come annuncio non può riuscire senza la comunicazione come con-essere» (D. Mieth, *Der Beitrag der Kirchen zur öffentlichen Kommunikaton. Theologische Begründungsversuche*, in A. Holderegger [ed.], *Kommunikations- und Medienethik*, cit., 328-342, qui 331).

41 A. Contri, *McLuhan non abita più qui? I nuovi scenari della comunicazione nell'era della costante attenzione parziale*, Torino 2017, 66.

blema tra individuo e livello universale di comunicazione, e come in questa nuova situazione possa essere riaffermato il principio umanistico nonché il fondamento imprescindibile della *Dottrina sociale della Chiesa*, ossia quello di persona, dal momento che la comunicazione mediatica esclude proprio dai rapporti quella dimensione di *prossimità* nella quale «il linguaggio è manifestazione del volto dell'altro»[42]; e che ogni comunicazione che sostituisce questa prossimità del volto con la medialità può essere eticamente valorizzata soltanto nella misura in cui è suo "prolungamento", vale a dire in qualche modo, in ultima analisi, finalizzato ad esso. Solo da un tale rapporto di prossimità scaturisce infatti, la responsabilità per lui o lei – quella dimensione che un discorso etico deve urgentemente radicare nella realtà della rete. Di fronte a quest'orizzonte è richiesta, quindi, una nuova tematizzazione o scoperta del «con-essere», in quanto soltanto una tale configurazione dei rapporti comunicativi innesca nella realtà dei media quel principio razionale ed etico in grado di impedire il rischio dei vari sistemi della modernità oppure di realizzare – come lo Stato e il mercato – dinamiche di accumulo e realizzazione di potere e di dominio[43]. Individuandole fenomenologicamente, criticandole e impegnandosi per una cultura della persona, la *Dottrina sociale della Chiesa* contribuisce a una cultura democratica che dagli stessi media rischia di essere trasformata nei suoi momenti essenziali. Già negli anni '60 Jürgen Habermas analizzò come sia in corso un suo spostamento di significato dall'essere uno spazio discorsivo ad assumere una mera funzione rappresentativa: mentre nel primo caso nello spazio pubblico *si forma* il consenso e la critica, nel secondo caso esso è soltanto «la corte, *davanti* al cui pubblico si dispiega il prestigio»[44]. In questo modo, l'*azione* come modo basale di realizzazione della persona viene sostituita dal sentimento. Il senso della *Dottrina sociale della Chiesa*, il suo impegno accennato per il mantenimento di una razionalità etica del discorso anche nella realtà mediatica, è finalizzato ad arginare e combattere la formazione di tali strutture di potere e di dominio.

42 R. Mancini, *Comunicazione come ecumene. Il significato antropologico e teologico dell'etica comunicativa* (gdt, 202), Brescia 1991, 35.

43 Cfr. F. Chiarenza, *Informazione come condizione di libertà: il principio di responsabilità*, in G. Lingua (ed.), *Comunicare senza regole? Etica e mass-media nella società globale*, Milano 2002, 59-64, qui 60.

44 J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica* [1962], tr. it. A. Illuminati, F. Masini e W. Perretta, Roma-Bari 1977, 239.

3. L'importanza della presenza della Chiesa nel mondo della comunicazione

3.1. Razionalità e testimonianza contro le dinamiche postumaniste

Sulla base di una tale riflessione della *Dottrina sociale della Chiesa*, la Chiesa può porre la domanda positiva e propositiva su come potrebbe configurarsi la sua collocazione e comunicazione in una società cambiata. Un atteggiamento positivo nei confronti di tale realtà potrebbe derivare dalla considerazione che l'uomo può plasmare una realtà – dalla quale risulta di nuovo riconfigurato – solo perché egli è già realtà, inserito in un ordine: e ciò è già il senso più profondo del principio rinascimentale secondo cui l'uomo è la misura di tutte le cose[45]. In questo modo i media non sono soltanto un rischio ma innanzitutto contribuiscono all'autocomprensione dell'uomo postmoderno in una tale condizione di rischio. Ora, in quanto l'uomo velocizza i processi sociali, li rende anche più interconnessi e immateriali[46]. Così gli effetti spersonalizzanti e individualizzanti della rete[47], sebbene essa produca in continuazione interconnessioni, incontri, "amicizie" e momenti di solidarizzazione, riducendo però queste dimensioni sul presente immediato di una significativa *adessità*, sono il momento più caratterizzante. Di fronte a questo scenario, la *Dottrina sociale della Chiesa* ricorda l'uomo tardo moderno delle sue dimensioni antropologiche che restano sempre un presupposto, non una conseguenza, di queste dinamiche. Soprattutto nei documenti *Etica nelle comunicazioni sociali* (2000) ed *Etica in Internet* (2002) il Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali afferma: «il principio etico fondamentale è il seguente: la persona umana e la comunità umana sono il fine e la misura dell'uso dei mezzi di comunicazione sociale. La comunicazione dovrebbe essere fatta da persone a beneficio dello sviluppo integrale delle persone»[48], per cui l'internet deve essere sottoposto a regole mentre si afferma anche che «l'auto-regolamentazione è il metodo migliore»[49].

---

45 Cfr. J. M. Galvan, *La speranza nella società delle macchine: la tecnoetica*, in Rivista Teologica di Lugano 1 (2008) 17-26, qui 25s.

46 Cfr. M. Padula, *Immersi nei media*, cit., 77.

47 Padula cita Gary Small secondo il quale la «generazione dei nativi digitali» si caratterizza per il fatto che sin dai bambini si è «meno abili nella comunicazione interpersonale, nelle relazioni sociali e nella lettura» (M. Padula, *Noi siamo media*, in Id. [ed.], *L'involucro della contemporaneità. Un discorso sui media*, Città del Vaticano 2010, 13-40, qui 33). E De Kerckhove aggiunge nello stesso volume la costatazione che la «generazione digitale, per sostenere la propria identità ha bisogno di lateralizzarsi, di essere connessa di continuo, nel contesto fluido dell'informazione attuale» (D. De Kerckhove, *Social network e nuovi profili antropologici*, in *ibid*., 43-55, qui 53).

48 *Etica nelle comunicazioni sociali*, n. 5; *Etica in Internet*, n. 3.

49 *Etica in Internet*, n. 16.

Ciò presuppone che si può sempre parlare "ancora dell'uomo" nella realtà dei media: mentre McLuhan intese i media davvero come «prolungamenti» dell'essere umano, ponendo però già l'interrogativo sulla possibilità o meno di parlare ancora dell'essere umano, Marchesini offre a riguardo una lettura postumana dei media, laddove anche Abruzzese tematizza il carattere antiumanistico di essi[50]. Nei media, secondo tali autori, il soggetto «si smarrisce per diventare null'altro che una *impronta* del suo esserci stato»[51]. Così l'umano si incontra soltanto nella testualità del medium, che non conosce più, come nella tradizione della stampa, gli "autori", ma soltanto le impronte dei vari *users* che, ad esempio, postano, commentano o semplicemente ripropongono testi nel senso più ampio della parola: «il testo non si dà al lettore come oggetto esteriore, impersonale e compiuto, ma si struttura dinamicamente arricchendosi delle soggettività e delle esperienze delle persone che sono a vario titolo legate al lettore. La navigazione attraverso la testualità digitale diventa un'esperienza comunitaria»[52], fino al punto che lo «spazio dei media» coincide con «lo spazio del soggetto»[53]. In questo modo i media quali «estensioni» o «protesi» dei soggetti portano al superamento dell'umanesimo perché la soggettività perviene ad essi e non più all'essere umano, costituendo davvero una sfera *al di là del bene e del male*, senza dover scomodare nemmeno il superuomo nietzscheano. I media hanno quindi assunto le dimensioni della *persona*, del *soggetto*, del *prossimo* oppure sono il «Più Grande Altro»[54], e in questo modo hanno inglobato la dimensione realizzativa di tanti rimandi trascendenti della persona: non solo l'alterità del prossimo ma anche quella divina, per cui da semplici «estensioni» o «protesi» sono diventati, come aveva analizzato Freud nella sua critica alla civiltà e come ricorda Eugen Biser, le «"protesi di Dio", operanti come una sua caricatura»[55]. Il superamento del confine con la trascendenza, che vede nei media una sfera della realizzazione di dimensioni ontologiche sovrapersonali e quindi il luogo utopico che rende realizzabili le aspirazioni trascendenti dell'umanità, è per la Chiesa l'indicatore più preciso per il fatto che si perde la dimensione umana e personale di tale *medium*. Come si evince, con questo criterio della trascendenza, la Chiesa possiede una misura importante nell'urgente impegno menzionato per una razionalità del discorso mediatico che conservi le caratteristiche della persona umana. A questo punto una riflessione teologica può contribuire certamente

---

50 Cfr. R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino 2002; A. Abruzzese, *Il crepuscolo dei barbari*, Roma 2011.

51 D. Borrelli, Message is the massage. *Il pensiero di McLuhan alla prova della comunicazione digitale*, in V. Codeluppi (ed.), *Dimenticare McLuhan*, Milano 2018, 29-40, qui 36.

52 *Ibid*., 37.

53 M. Senaldi, *Enjoy! Il godimento estetico*, Roma 2003, 203.

54 F. Carmagnola, *Il medium è il soggetto?*, in V. Codeluppi (ed.), *Dimenticare McLuhan*, cit., 53-64, qui 64.

55 E. Biser, *Introduzione al cristianesimo*, cit., 334; cfr. 8.

a fornire una visione decisamente critica sui rischi sostitutivi dei media e delinearne scrupolosamente i limiti.

Ciò non vale soltanto per un giudizio etico sui media, ma anche per quanto riguarda le dinamiche all'interno della rete stessa e il coinvolgimento della singola persona. Nella misura in cui, come sottolinea Spadaro, aumenta la "soggettivizzazione" o in qualche modo la "ri-personalizzazione" del mondo virtuale, il soggetto si trova sempre di più in una «"bolla" che fa da filtro a ciò che è diverso da me» con il rischio di «perdere di vista la diversità, aumentare l'intolleranza, la chiusura alla novità, all'imprevisto che fuoriesce dai miei schemi relazionali o mentali»[56]. In questo contesto emerge che ogni comunicazione e informazione è legata piuttosto a chi l'emette, in modo tale che i contenuti vengono acquisiti attraverso una relazione stabilita online («follower», «amicizia»). Per questo un rapporto di fiducia e di testimonianza acquisisce maggiore importanza per giudicare il contenuto di ogni informazione: «[l]a testimonianza sta diventando la vera forma privilegiata di comunicazione nell'ambiente digitale»[57].

In questo modo la Chiesa riesce a realizzare finalmente quell'*etica dei media* che è implicitamente contenuta nella propria tradizione e anzi nella Sacra Scrittura: non si tratta di un testo chiuso e definito, ma vivente, perché non è il testo che parla per sé, bensì solo nella misura in cui rimanda ad una persona, Gesù Cristo. Contro la «mania dei dotti di fare libri»[58] già Nietzsche aveva polemizzato, e oggi serve più testimonianza autentica di quell'umanesimo che sta al centro della *Dottrina sociale della Chiesa.* Il compito della Chiesa sarebbe quello di inserirsi nelle strutture della comunicazione per aprirle costitutivamente verso la realtà dell'incontro e del *con-essere*, che non può mai essere sostituito da nessun mezzo di comunicazione[59]. Proprio per questo, non si tratta di una strategia di "adattamento" alle tecniche di comunicazione, e tanto meno "ad ogni costo". La Chiesa deve senz'altro mantenere sempre anche la sua distanza critica – a qualsiasi 'sistema sociale' in generale così come a maggior ragione anche ai media. In altre parole, la *comunicazione parrocchiale* della Chiesa, dove trova il luogo dell'esperienza più originaria e autentica della fede, non può essere in nessun modo sostituita da un'ipotetica realtà virtuale di una 'comunità' di credenti[60]. Anzi, è proprio compito della Chiesa dare un sopporto a ogni posizione critica nei confronti dei media: perché solo in questo modo si conserva una *cultura della persona* che da sempre ha costituito il centro della sua Dottrina sociale. Ma proprio a tale fine – bisogna *comunicare di più*.

---

56 A. Spadaro, *L'annuncio della fede*, cit., 61.

57 *Ibid*., 63.

58 F. Nietzsche, *Fragmente 1875-1879*, vol. 2, Hamburg 2011, 395 (23[122]).

59 Cfr. D. Mieth, *Der Beitrag der Kirchen*, cit., 334s.

60 Cfr. anche G. Angelini, *Immagine pubblica*, cit., 239.

Proprio il mondo digitale avanza sempre di più verso quel luogo in cui si realizza la tipica «tristezza individualista» della persona tardo moderna, di cui parla Papa Francesco nell'*Evangelii gaudium* (n. 2)[61], per cui d'altronde è proprio qui che la Chiesa deve riconoscere sempre di più l'urgenza del suo impegno. Quindi il contributo della Chiesa nel *cyberspazio* sarebbe quello di ritrovare la convivenza umana, la vera socialità, non ridotta ad individualismi, rapporto superficiali e strumentali, bufale, esclusioni e conflitto, fino al *cyberbullismo* e varie forme di violenza. «Forse più che di una alfabetizzazione tecnologica abbiamo bisogno di ripartire da semplici esercizi di convivenza umana, capaci di farcene riscoprire il fascino e il gusto»[62].

Per Benedetto XVI la rete realizza il desiderio dell'uomo di connettersi con l'altro che cerca l'altro e vuole trascendersi. Proprio per questo è importante non etichettare di per sé tale realtà come buona o cattiva nella misura in cui diventa espressione e realizzazione di questi nuovi modi in cui tale desiderio antropologico si esprime. Secondo Chinello da questo messaggio di Benedetto XVI emergono i seguenti punti: innanzitutto l'esigenza di «[e]ducare alla responsabilità dell'identità personale» ossia all'attenzione di come la propria persona appare su internet e su quali informazioni ne inserisce; «[e]ducare al primato della relazione e alla percezione di sé» ossia al non dimenticare la realtà delle relazioni e del prendersi cura dell'altro al di fuori delle relazioni online che sono sempre da considerare come un prolungamento di quelle reali; «[e]ducarsi alla partecipazione» ossia dal fatto che l'internet è uno spazio di partecipazione non può sostituirsi a quella pretesa di partecipazione che è quella della condivisione e alla verità; e infine non deve diventare meno l'«[e]ducarsi a raccontare e a fare memoria»[63]. Ciò significa, certamente, un protagonismo ampliato dei laici nella Chiesa, come afferma già il documento *La Chiesa e Internet*, perché «è compito anzitutto dei laici vivificare di spirito umano e cristiano questi strumenti perché rispondano alla grande attesa dell'umanità e al piano di Dio».

3.2. La dinamica "laica" ed "ecumenica" dei media

In ogni caso, il fatto che la Chiesa si trovi coinvolta nelle dinamiche mediatiche – per il semplice motivo che la società avviene sempre di più in tale *medium* – la costringe a concepirsi sempre di più «proattiva[]»[64], cioè ad agire di propria dinamica

---

61 Sulla teoria della comunicazione in Francesco cfr. M. PADULA, *Tra incontro e prossimità. La comunicazione secondo Papa Francesco*, in In trasformazione. Rivista di storia delle idee 5/2 (2016) 76-80.

62 F. PASQUALETTI, *Web 2.0. Le sfide per l'educazione e per la comunicazione*, in M. PADULA (ed.), *La fede comunicata*, cit., 113-132, qui 132.

63 M. A. CHINELLO, *Identitò dialogiche in rete*, in M. PADULA (ed.), *L'involucro*, cit., 105-140, qui 128-134.

64 M. PADULA, *Crisis Communication*, cit., 82, 91.

e spontaneità, lasciando alle spalle un atteggiamento di attesa e di passività tipico di un'istituzione verso cui la gente per molto tempo si orientava. Ma proprio in questo modo riscopre sempre di più ciò che è la sua vera essenza: essa non dispone di mezzi politici o economici, ma della mera *forza della parola*, cioè dell'annuncio, per «cristianizzare l'Umano nell'Uomo»[65]; la Chiesa deve riscoprirsi sempre di più come una realtà comunicativa. Nella misura in cui viene percepita dalla società come uno tra gli *attori* nella società civile, riscoprirsi nell'annuncio della parola diventa un compito sempre più urgente. In questo senso, lo spirito missionario che Papa Francesco rafforza in essa e nella sua *Dottrina sociale* si rivela a tutti gli effetti come *segno del tempo*. Così Sorice formula l'appello alla Chiesa e ai cristiani di essere «un po' meno censori e un po' più bloggers, un po' meno moralisti e un po' più curiosi, un po' meno difensivi e un po' più disponibili alle logiche del social networking»[66]. Certamente ciò non può realizzarsi attraverso una cultura cattolica chiusa e controversistica, come si è formato sia nella controriforma sia nel *Kulturkampf* ottocentesco nei *milieu* cattolici. La realtà della rete richiede una presenza e testimonianza diversa, anche più "deconfessionalizzata"[67]: quindi è anche la dinamica dei *new media* a segnalare e confermare, nonché a promuovere le dinamiche sociali tardo moderne di "deconfessionalizzazione". Proprio in questo senso, sono da scoprire e gestire positivamente le potenzialità "ecumeniche" della rete. Si va in direzione di un cristianesimo più orizzontale e cooperativo, e in questo senso si tratta di un ritornare alle origini. In questo modo, il cristianesimo si farebbe protagonista, in senso positivo e propositivo, di una potenzialità della rete che definitivamente punta oltre i vari riduttivismi e rischi: se ecumene significa etimologicamente "abitare la terra", "governare" e "diventare amici", allora l'universale realizzato dalla rete e dalla sua "noosfera" non è quello di un intelletto tecnologico sovraindividuale, ma «l'idea di un universale incontro tra gli esseri umani, che organizzano in forma amicale la loro convivenza storica»[68]. Certamente si tratta di una visione utopica, ma capace di superare la prospettiva dell'*infocalisse*, riportandola al suo senso positivo e propositivo dell'*oikumene* universale, che non solo dia anche un luogo concreto all'agire delle religioni, ma soprattutto non si sostituisca più al loro riferimento alla trascendenza. In questa prospettiva sovradogmatica e in quanto tale sovraconfessionale – che non per questo *nega* l'esistenza e il senso dei dogmi e delle confessioni – l'universo noosferico della rete e l'universalità

65 P. Teilhard de Chardin, *L'Avenir de l'Homme* (Oeuvres complètes, 5), Paris 1959, 345.

66 M. Sorice, *Apocalittici e integrati: i media digitali e la produzione culturale*, in M. Padula (ed.), *L'involucro*, cit., 73-93, qui 89.

67 Questa parola, d'ora in poi, non è intesa in senso dogmatico o ecclesiologico, ma comunicativo e si potrebbe dire sociologico.

68 R. Mancini, *Comunicazione*, cit., 67. Come precisa Mancini, ciò non significa l'eliminazione del *conflitto* che è piuttosto un fenomeno umano e antropologico, ma «della necessità che il conflitto stesso venga liberato dalla logica tendenzialmente distruttiva del dominio» (*ibid.*).

delle religioni diventano due dimensioni che si richiamano a vicenda con *outcomes* etici potenzialmente – virtualmente – positivi[69].

Infatti, quando De Kerckhove sottolinea che «dobbiamo riprendere il nostro potere sulle tecnologie»[70], egli non utilizza il plurale a caso, perché ciò può essere soltanto un compito di un'esperienza comune, alla quale specialmente i cristiani – in una forma ecclesiale – possono contribuire nell'internet: e come sottolinea Viganò, solo così si passa da una riflessione esterna sul «sistema comunicativo o mediale» alla «prassi credente nell'attuale contesto della contemporaneità così fortemente segnato dalla pervasività dei media»[71].

4. Conclusione

Romano Guardini, autore di riferimento nell'enciclica sociale di Papa Francesco, era consapevole che c'era bisogno di «una nuova cultura, per quanto i risultati possano essere ancora così precari nel particolare. E coloro che sono partecipi di questo spirito, si riconoscono reciprocamente, nonostante tutte le apparenti differenze»[72]. Come in questo spirito, la *Dottrina sociale della Chiesa* e la Chiesa nel suo annuncio del Vangelo possano affrontare la sfida dei media, è stato cercato di delineare attraverso le tre domande sistematiche su (1) quali sono i tratti caratteristici di una società costituita attraverso la comunicazione virtuale, (2) come si situa la *Dottrina sociale della Chiesa* in riferimento a questa realtà e (3) che cosa significa ciò per la comunicazione della Chiesa. Certamente, un'elaborazione precisa di questo problema è

---

69 Dopo aver messo in luce la necessità di evitare riduttivismi intellettualistici, gnostici, (neo-)platonici, manicheisti o dualisti sia per motivi legati alla stessa etica cristiana che per motivi connessi all'etica laica della dignità della persona, sarebbe certamente compito di uno studio a parte evidenziare come la dinamica stessa della rete possa condurre il cristianesimo a una nuova forma (non essenza), per quanto riguarda la comprensione epistemologica sia del dogma sia delle sue differenze confessionali (Mancini parla di «un *cristianesimo postconvenzionale*»; cfr. ID., *Comunicazione*, cit., 134). «Un *cristianesimo postconvenzionale* dovrà dare testimonianza di una universalità dell'etica che non si fonda sulla semplice incontrovertibilità logica dei suoi fondamenti teorici, ma sulla qualità dell'agire comunicativo di coloro che si pongono alla sequela del Cristo» (*ibid.*, 139). Prendere sul serio il fatto che la rete ormai è l'ambiente antropologico dell'etica cristiana – come è affermato, come si è visto, dai suoi documenti ufficiali – significa allora affermare che cristianesimo e rete si trovano in un contesto di reciproco influsso che nel modo più costruttivo e positivo porta il cristianesimo verso questo sviluppo, ma ciò non è tema del presente contributo. Invece, come è stato evidenziato sopra, per la rete, tale incontro porta alla riscoperta dei valori personalistici che impediscono gli specifici riduttivismi antropologici che altrimenti essa rischia.

70 D. DE KERCKHOVE, *Prefazione*, in A. CONTRI, *McLuhan non abita più qui?*, cit., VII-XII, qui XII.

71 D. E. VIGANÒ, *Il Vaticano II e la comunicazione*, cit., 179.

72 R. GUARDINI, *Lettere*, cit., 106s.

ancora in evoluzione, non solo tramite molti studi già realizzati, ma anche la ricerca di approcci convincenti ancora in corso. Una prospettiva interessante, che oltre il principio costitutivo della *Dottrina sociale della Chiesa*, ossia la persona umana, includerebbe anche il suo valore teleologico, cioè il *bene comune*, è la proposta di Costa e Gili, formulata però senza riguardo nei confronti della stessa *Dottrina sociale*, di inserire la comunicazione mediatica nella prospettiva dei *beni relazionali*, senza commettere però l'errore di identificare i media in quanto tali come beni relazionali, ma per poterli comprendere come parte di una realtà interpersonale[73]. Infatti, il costituirsi delle relazioni sociali nell'ambito comunicativo virtuale esige di «ridefini[re] il concetto di bene comune come costituito da relazioni, e non già da una proprietà in comune»[74], per cui il costituirsi del bene comune attraverso le relazioni mediatiche è senz'altro un aspetto caratteristico di questa dinamica. Nei *beni relazionali* si tratta di «un genere di bene comune che dipende dalle relazioni messe in atto dai soggetti l'uno verso l'altro», per cui non si costituiscono all'interno del paradigma moderno di relazione pubblica, ossia individuo-Stato, ma nella sfera « delle loro relazioni [tra gli individui]»[75] e questa sfera viene costituita anche attraverso la realtà dei media, senza che questi possano essere compresi come *beni relazionali* in quanto tali ma soltanto come strumentali ad essi. Se si tiene presente che «[l]a persona umana è sia il *generante* sia il *generato* della società in cui vive, attraverso la complessa trama di relazioni sociali che attraversa nella sua vita»[76], la realtà dei media si inserisce all'interno di un discorso che realizza il bene in modo dinamico attraverso le relazioni e dà alla Chiesa come «[e]sperta di umanità» (*Populorum progessio*, n. 13) una voce importante in questa nuova realtà sociale.

73 Secondo Costa e Gili, i media «possono produrre, sotto taluni aspetti, dei beni relazionali a condizione che diventino agenti di una sfera pubblica dialogante, in cui esistono e si confrontano posizioni, interpretazioni e punti di vista diversi. Una simile sfera pubblica è condizione di possibilità di un *legame sociale allargato* tra le persone e i gruppi sociali nella società moderna, relazione che altrimenti non potrebbe sorgere, non sarebbe possibile» (V. Costa – G. Gili, *Sfera pubblica, pluralismo e media: tre modelli*, in Sociologia e Politiche Sociali 2 [2014] 9-40, qui 34). In questo senso, anche Fabris ha individuato nella *relazione personale* il criterio etico centrale per affrontare la sfida dei media; cfr. A. Fabris, *Per un'etica del virtuale*, cit., 18s.

74 P. Donati, *Perché è emerso il problema dei beni relazionali*, in Id. – R. Solci, *I beni relazionali. Che cosa sono e quali effetti producono*, Torino 2011, 15-45, qui 44.

75 P. Donati, *Nuove istanze sociali e dignità umana. Un difficile congedo dalla modernità*, in Id. (ed.), *La cultura della vita. Dalla società tradizionale a quella post-moderna*, Milano 1989, 161-182, qui 169.

76 P. Donati, *L'enigma della relazione*, Mimesis, Milano-Udine 2015, 72.

Quale teologia per il XXI secolo?
Presentazione della Settimana interdisciplinare di corsi intensivi (19-26 febbraio 2018)

Manfred Hauke*

Dal 19 al 26 febbraio 2018, la Facoltà di Teologia di Lugano ha organizzato una Settimana interdisciplinare di corsi intensivi in occasione del 25° Anniversario della sua fondazione nel 1992 (si commemora il giubileo negli anni 2017-2018). È prevista la pubblicazione dei vari interventi in uno dei tre quaderni della nostra rivista nell'anno corrente 2018. Con il presente articolo vogliamo dare una chiave di lettura per far emergere la coesione tra i vari testi. Segnaliamo anche la *lectio magistralis* del Cardinale Kurt Koch, destinata originalmente al *Dies academicus* della settimana intensiva, ma poi spostata, insieme al *Dies*, al 19 aprile (nel presente quaderno, RTLu 1/2018).

In una parte della Settimana intensiva abbiamo voluto presentare alcuni "paradigmi di teologia" determinanti per il cammino della Chiesa durante la storia. L'altra parte è dedicata alla teologia contemporanea a livello mondiale; le diverse prospettive partono dai nostri contatti accademici con altri paesi, dovuti in qualche caso ai nostri ex allievi. L'ultima parte dei "paradigmi di teologia contemporanea" prevedeva due interventi filosofici; poi sono stati esposti, all'interno delle presentazioni teologiche, anche degli aspetti storici, ecumenici ed interreligiosi; in questo senso possiamo parlare di una "Settimana interdisciplinare". Evidentemente si tratta qui di alcuni spunti esemplari che non possono pretendere alcuna completezza.

«Quale teologia per il sec. XXI?». Questa domanda non ha trovato una risposta diretta durante la Settimana interdisciplinare, ma chi ha seguito con attenzione i vari interventi, ha trovato diversi elementi per tracciare alcune caratteristiche importanti della teologia del XXI secolo appena cominciato.

* Manfred Hauke è professore ordinario di Dogmatica nella Facoltà di Teologia di Lugano. Si vedano il CV e le pubblicazioni in www.manfred-hauke.de, www.teologialugano.ch. E-mail: manfred.hauke@teologialugano.ch.

L'importanza dell'epoca patristica e della riflessione sistematica del Medioevo

La settimana è iniziata con una conferenza del Rettore della FTL, René Roux, «La teologia di Origene. Analisi del metodo in *Peri archon* in confronto a Immanuel Kant» (pubblicazione prevista per la RTLu 3/2018). Kant, rappresentante dell'illuminismo settecentesco, parte dalla ragione autonoma dell'uomo e si stacca dalla Rivelazione cristiana. Origene, invece, famoso teologo alessandrino del III secolo, utilizza la riflessione filosofica, che è capace di dialogare con le altre correnti del proprio tempo, nella ricerca comune della verità. Il punto di partenza per il teologo, però, è la comunità della Chiesa nella "regola della fede". Lo si vede bene all'inizio della sua grande opera sistematica *Peri archon* (Sui principi, *De principiis*). Prima di presentare la propria riflessione sistematica, con vari aspetti problematici superati più tardi nella storia della teologia e del dogma, Origene presenta sin dall'inizio alcuni punti fermi dai quali prendere avvio, notando bene che cosa fa parte del tesoro della fede e quali contenuti hanno ancora bisogno di ulteriore approfondimento.

Dopo il confronto tra pensiero patristico e illuministico, Costante Marabelli, professore di filosofia alla FTL ed esperto del pensiero medievale, anche teologico, ha posto la domanda: «La teologia del Medioevo come Scienza: paradigma del futuro?» (si veda l'articolo nel presente quaderno, RTLu 1/2018). Mentre la filosofia parte dal sapere umano, la teologia (p. es. nella concezione di Tommaso d'Aquino) si determina come scienza dal sapere divino comunicato nella Rivelazione. Il Dio che si rivela nella storia salvifica, giunta a compimento nell'Incarnazione del Figlio di Dio, è comunque il medesimo che ha creato il mondo. Si può arrivare a Dio "dal basso", dalle sue tracce nella creazione, e "dall'alto", da Dio che rivela il mistero trinitario ed invita l'uomo a partecipare alla vita eterna.

Il Ticino e la Svizzera

La Facoltà di Teologia di Lugano esiste soltanto a partire dal 1992, ma troviamo già qualche traccia precedente dello studio teologico in Ticino. Simona Negruzzo, professoressa associata di Storia moderna all'Università di Bologna e docente invitata di Storia della Chiesa moderna presso la FTL, offre uno sguardo su «Lo studio della teologia nel Ticino di età moderna» (pubblicazione prevista per RTLu 3/2018). L'accesso del clero diocesano allo studio sistematico della teologia inizia in Epoca moderna, dopo il Concilio di Trento. Per la formazione del clero ticinese sono stati importanti tra l'altro il Collegio Elvetico di Milano (sin dal 1579), il Collegio Gallio di

Como (sin dal 1573, gestito dai Somaschi), la Facoltà teologica dell'Università di Pavia (con il Seminario fondato nel 1780 dall'imperatrice austriaca Maria Teresa) oltre che (nel Ticino stesso) il Collegio Papio di Ascona, fondato da San Carlo Borromeo nel 1583, e il Seminario minore di Polleggio (sin dal 1622). Il collegio somasco di S. Antonio Abate a Lugano è stato un luogo di formazione importantissimo soprattutto nel secolo XVII.

Il rapporto tra la dottrina sociale e il Ticino è stato approfondito da Markus Krienke, professore di Filosofia e di Dottrina sociale alla FTL, oltre che titolare della "Cattedra Antonio Rosmini" (nel presente quaderno della RTLu, 1/2018). L'indagine storica e sistematica sulla Dottrina sociale della Chiesa nel Ticino individua varie caratteristiche particolari, come l'ispirazione rosminiana, la ricezione nei partiti politici, il ruolo dell'Organizzazione Cristiano Sociale Ticinese (OCST), il ruolo del Ticino come rifugio di politici italiani durante la Seconda Guerra Mondiale e l'insegnamento nella FTL.

Della «Teologia in Svizzera» si è occupato Azzolino Chiappini, professore emerito di Teologia fondamentale ed ex Rettore della FTL, sulla base di una poderosa documentazione raccolta in due volumi (vedi RTLu 2/2018)[1]. La Svizzera è sempre stata un "caso speciale" (*Sonderfall Schweiz*), senza alcuna sede metropolitana e terra di incontro tra tre culture diverse. Il prof. Chiappini si è soffermato particolarmente sull'importanza dell'università di Friburgo, senza dimenticare l'importanza della teologia protestante (con figure come Karl Barth e Oscar Cullmann). Johannes Feiner (Coira) e Magnus Löhrer OSB (Einsiedeln) sono stati importanti per la pubblicazione della grande dogmatica postconciliare *Mysterium salutis*. Tra i teologi svizzeri più noti c'è Hans Küng, con un ruolo piuttosto discusso. Fuori dall'ambiente strettamente accademico sono stati importanti Charles Journet (Seminario di Friburgo) e Hans Urs von Balthasar. Viene ricordato il ruolo del fondatore della FTL, Eugenio Corecco, canonista di spicco e Vescovo di Lugano dal 1986 al 1995.

Il ruolo chiarificante del Magistero pontificio di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI

Andrzej Proniewski, dell'Università di Białystok, il quale ha sostenuto l'esame di abilitazione in Teologia dogmatica alla FTL, ha presentato «Il rapporto tra fede e ragione nell'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II» (nel presente quaderno,

[1] B. Bürki – S. Leimgruber (edd.), *Theologische Profile: Schweizer Theologen und Theologinnen im 19. und 20. Jh. = Portraits théologiques: Théologiens et théologiennes suisses des 19e et 20e siècles*, 2 voll., Universitätsverlag/Paulusverlag, Freiburg (Schweiz) 1998.

RTLu 1/2018). È suggestiva l'immagine delle due "ali" per illustrare il rapporto tra fede e ragione. La fede apre a un'intelligenza maggiore, mentre la ragione prepara all'assenso della fede. Dal punto di visto filosofico è decisiva l'importanza della metafisica per poter raggiungere un equilibrio. Va evitata ogni scissione tra fede e ragione.

Proniewski, la cui tesi di abilitazione riguarda l'ermeneutica di Joseph Ratzinger[2], ha offerto inoltre un contributo sulla «Razionalità della fede secondo la *Lectio Magistralis* di Benedetto XVI» a Ratisbona (previsto per RTLu 2/2018). L'autore presenta i fondamenti biblici della razionalità del cristianesimo, in particolare dell'affermazione secondo cui «non agire secondo ragione è contrario alla natura di Dio». La fede non deve essere contrapposta alla filosofia (come accadeva nei tentativi di "de-ellenizzare" il cristianesimo dal secolo XVI fino ad Harnack), proprio perché la teologia porta la razionalità al suo compimento. Il paradigma del Concilio di Calcedonia è un punto di riferimento centrale: la persona divina del Figlio accoglie senza confusione e senza separazione la natura divina e quella umana.

L'incontro teologico con le culture dell'Asia

Hans Christian Schmidbaur, professore di Dogmatica alla FTL, compare nel programma con due esposizioni sul dialogo della fede in Gesù Cristo con le culture asiatiche: «Gesù come vero *Avatar*. Aspetti della teologia cristiana nell'India induista» e «La Croce nel Mondo del Loto e Cristo come "Signore dell'armonia". Teologia cristiana nel Regno del Mezzo e in Giappone» (vedi RTLu 2-3/2018). Questi interventi si sono concentrati sul mondo indiano. La religione indù può accettare Gesù come una delle varie "incarnazioni" o "manifestazioni" (*avatara*) della divinità, ma non come l'unico Figlio del Padre nella vita trinitaria, distinta dal mondo nell'atto della creazione dal nulla.

La situazione dell'Africa (e del Madagascar)

Dopo lo sguardo sull'Asia, l'attenzione si è rivolta all'Africa. S.E. Mons. Jean Raoelison, Vescovo di Ambatondrazaka (Madagascar), ha trattato il tema «Dio nella tradizione malgascia: approccio comparato con il cristianesimo» (RTLu 3/2018). L'autore parte da due elementi metafisici ben presenti nella religiosità tradizionale del suo paese: il Dio onnipotente Creatore dell'universo e il nostro rapporto con gli antenati.

---

2 A. Proniewski, *Ermeneutica teologica di Joseph Ratzinger*, Lugano 2014.

Siccome l'attenzione riservata alla creazione si concentra sulla fecondità, la religione malgascia è più portata verso la procreazione che alla creazione. Esiste una certa tendenza panteistica, dovuta all'influsso dell'induismo proveniente dall'India. La figura di Dio Creatore viene "completata" da molti dèi secondari (maschi e femmine).

Il culto degli antenati è molto radicato nella religione tradizionale. Gli antenati sono ritenuti quasi onnipresenti nella vita dei viventi e sorgenti di vita dipendente da Dio.

Per stabilire una relazione tra la religione tradizionale malgascia e il cristianesimo, Mons. Raoelison ha individuato quattro punti:

(1) Non possiamo fare a meno dell'unico Dio che ci è vicino.

(2) Il rapporto con gli antenati è illustrato, come esempio di una corretta inculturazione, con la versione malgascia del rito dell'esumazione.

(3) Il cristianesimo libera dalle angosce e dalla superstizione ancora presenti nella religione tradizionale.

(4) Bisogna evitare ogni sincretismo che trascura i limiti della tradizione malgascia e l'importanza della Chiesa. La chiave decisiva è la fede nel Cristo crocifisso e risorto.

Il Rettore dell'Università cattolica di Goma (Congo-Kinshasa), Innocent Nyirindekwe, esperto di diritto canonico, ha esposto una riflessione sulle «Sfide della teologia e della fede cristiane nell'Africa dei Grandi Laghi» (RTLu 3/2018). L'autore delinea un quadro della situazione coloniale del Congo belga. Poi, partendo dall'Università di Kinshasa, descrive la genesi e l'evoluzione della teologia africana sviluppata sin dal 1960. In seguito vengono presentati vari campi di ricerca della teologia africana: la questione di Dio (l'immanenza divina, immagini "materne"), la cristologia (Gesù Cristo come vincitore, capo di villaggio, iniziatore), l'ecclesiologia, la teologia sacramentale (in particolare riguardo all'Eucaristia, reperibile nel *Missel Romain pour les diocèses du Zaire* del 1988, e il matrimonio "a tappe"), l'inculturazione, aspetti di teologia biblica, la strutturazione dei ministeri, versioni africane della teologia della liberazione, l'opzione preferenziale per i poveri e altro ancora. Molti approcci hanno ancora un grande bisogno di un'ulteriore maturazione.

La teologia in Brasile

Tra i rapporti della FTL con l'America latina eccelle quello con il Brasile, dovuto alla presenza di varie Nuove comunità tra i nostri studenti. Il prof. João Paulo de Mendonça Dantas, della Facoltà teologica di Belem, si è dedicato a una presentazione finora inedita de «La teologia in Brasile, tra storia e prospettive» (RTLu 2/2018). L'autore offre un breve riassunto della storia della teologia in Brasile, dal 1500 al 1960, e si concentra poi sulla teologia della liberazione. Nella teologia del periodo

coloniale (1500-1759) si evidenziano tra l'altro una "Teologia della cristianità" (un messianismo guerriero dei Portoghesi), una "Teologia dell'esilio" (sviluppato da qualche missionario) e una "Teologia popolare dei Santi" che si manifesta fino ad oggi in gigantesche processioni. Durante l'epoca dell'indipendenza (1759-1840) si manifesta già con qualche tentativo di trovare un profilo indigeno distinto dalla teologia europea. In seguito appare una "Teologia della riforma cattolica" (1840-1920); in quest'epoca si comincia a realizzare, con qualche ritardo, il Concilio di Trento per ciò che riguarda la funzione di governo dei Vescovi (prima sostituita in qualche maniera dall'autorità civile). La riforma viene favorita dal nuovo Collegio pontificio latinoamericano a Roma. Sorgono correnti denominate "Teologia del merito" e "della riparazione".

La "Teologia della restaurazione cattolica" (1920-1960) porta a qualche conversione importante dall'ateismo, come quella di Jackson de Figueiredo, fondatore della rivista *A Ordem*, di orientamento neotomista, e ispiratore di una "Scuola di politici". Si sviluppano tra l'altro la Teologia del laicato e della regalità di Cristo (ispirate ai documenti di Pio XI).

Lo sguardo si concentra poi sulla Teologia della liberazione, dal 1960 fino ad oggi. La prima fase, di preparazione, dipende dai documenti del Vaticano II e del sinodo episcopale a Medellin. Quindi Dantas traccia un ulteriore sviluppo, senza dimenticare il rapporto con la "Teologia della Rivoluzione" e la "Teologia politica". Tra i problemi emerge la sostituzione della filosofia e della teologia sistematica con una prasseologia sociologica in cui non mancano degli ingredienti marxisti. Una forte critica alla Teologia della liberazione viene tra l'altro, a partire dal 2000, da Clodovis Boff, fratello di Leonardo Boff, la figura più in vista del movimento.

Per le prospettive future, il teologo brasiliano formula alcune sfide, come quella d'integrare l'esperienza delle Nuove comunità, di valorizzare maggiormente la tradizione teologica e la teologia dogmatica oltre che l'approfondimento della vita spirituale.

La teologia in Polonia e Ungheria

Sin dall'inizio della FTL nel 1992 vi è stata un'apertura particolare ai paesi dell'Europa orientale, liberati dai regimi comunisti dopo il crollo del muro di Berlino nel 1989.

Tra i diversi contatti con università polacche va menzionata la nostra collaborazione con l'Università di Breslavia (Wrocław in polacco, Breslau fino al 1945), di cui fa parte il biblista Slawomir Stasiak che ha presentato «Lo sviluppo della teologia in Polonia dopo la Seconda Guerra Mondiale» (RTLu 3/2018). L'autore descrive

dapprima, più in generale, lo sviluppo della teologia polacca sin dai suoi inizi nel secolo XIV a Cracovia e si concentra poi interamente sulla teologia biblica, distinta in tre periodi: 1945-62 (prima del Vaticano II), 1962-78 (influsso di Karol Wojtyła, arcivescovo di Cracovia) e 1978-2018 (tempo più recente). Sin dagli anni Novanta la teologia si è diffusa a partire dai pochi nuclei rimasti durante il periodo comunista ed è oggi, tra l'altro, presente in sei università statali. La Società biblica polacca, da sola, ha più di 300 membri.

Attila Puskas, professore di Dogmatica all'Università di Budapest, si è dedicato a «La teologia in Ungheria: passato, situazione attuale e prospettive» (RTLu 3/2018). La prima università cattolica in Ungheria appare nel XVI secolo sul territorio dell'odierna Slovacchia e si trasferisce nel 1770 a Budapest. Nella prima metà del XX secolo si assiste una grande fioritura di studi teologi che fu frenata dall'invasione del comunismo sovietico. A partire dagli anni Settanta ci fu la possibilità di studiare a Roma, nel Collegium Germanicum et Hungaricum. Già sin dagli anni Cinquanta troviamo un grande influsso della teologia trascendentale di Karl Rahner, mentre attualmente la tendenza va piuttosto verso una ricezione attenta alla teologia di Hans Urs von Balthasar. Lo si ricava anche dal fatto che esiste un'edizione della rivista "Communio" in ungherese. Puskas sottolinea due punti per i quali l'accoglienza di von Balthasar è utile:

(1) Bisogna rappropriarsi della tradizione teologica e sviluppare un'unità organica, valorizzando i Padri della Chiesa e la teologia medievale. Le rotture teologiche del tempo moderno devono essere evitate.

(2) Per l'interpretazione della Bibbia bisogna partire dal "massimalismo" della teologia giovannea.

Aspetti filosofici

L'ultimo giorno della Settimana interdisciplinare è stato dedicato a questioni filosofiche, in particolare concernenti la filosofia analitica che ha trovato, soprattutto nel mondo anglosassone, anche un seguito teologico, la "teologia analitica". La conferenza del prof. Godehard Brüntrup, dell'Accademia di Filosofia dei Gesuiti a Monaco di Baviera, doveva affrontare il tema della forza creatrice di Dio nella Teologia analitica, nella Teologia del processo e nel Teismo classico («God in Whom We Have Our Being. Analytic Theology, Process Theology and Classical Theism»). A causa del maltempo, il professore non ha potuto prendere l'aereo per arrivare a Lugano. Non esiste una versione scritta della conferenza.

A causa dell'assenza del prof. Brüntrup, vi è stato maggior spazio per l'intervento di Winfried Löffler, professore di filosofia all'Università di Innsbruck: «Teologia ana-

litica? Un'analisi SWOT». SWOT significa «Strengths, Weaknesses, Opportunities, Threats». Si è cercato quindi di delineare un bilancio per fare emergere i punti di forza, i punti deboli, le opportunità e le minacce. Questo schema può essere applicato a qualsiasi analisi.

La "filosofia analitica" non è alcun blocco omogeneo, ma presenta sfumature molto diverse tra loro. Löffler l'ha definita come uno stile di filosofia che insiste sulla trasparenza delle strutture argomentative e sulla precisione del linguaggio. A questo punto, però, ci si è chiesti quale sia la differenza tra "filosofia analitica" e "filosofia neoscolastica", un movimento oggi ancora presente, specialmente nel mondo anglosassone. La risposta tentata in modo spontaneo dal professore meriterebbe una precisazione (la filosofia neoscolastica non parla come la gente comune; ma lo fa la filosofia analitica?).

Secondo la presentazione del professore, tra i teologi analitici possono essere già annoverati Anselmo d'Aosta, Tommaso d'Aquino, Bernhard (Bernard) Bolzano e Józef Maria Bocheński ("paleo-analitici"). Un "teismo analitico" (così definito) nasce negli anni '90 per iniziativa di alcuni filosofi della religione. La scarsa presenza della teologia negli atenei anglosassoni spiega, in parte, la necessità da parte della filosofia di "correre ai ripari".

Un punto di forza è l'insistenza sulla chiarezza e comunicabilità del linguaggio teologico, a volte trascurate o persino impedite dall'uso di terminologie confuse e persino concettualmente estranee alla teologia. Qui troviamo un'affinità metodologica con gran parte della tradizione teologica.

Per quanto riguarda le "opportunità" offerte dal metodo analitico, si tratta soprattutto della teologia sistematica, mentre sembra più difficile sviluppare una "teologia analitica pratica".

Tra i punti deboli sta il fatto che l'apporto della "Teologia analitica" si muove piuttosto all'interno dei *praeambula fidei*, in altri termini: si tratta di filosofia e non di teologia.

Prospettive future

Chi segue i vari interventi riguardanti il passato e il presente della teologia, può avere l'impressione di trovarsi davanti a un grande cantiere. Sta crescendo una costruzione ben ordinata? Oppure si tratta di attività in parte caotiche o sconnesse tra di loro? Un relatore africano, durante il suo intervento, ha usato persino l'espressione «caos organizzato» per definire la ricerca teologica della sua patria. Non spetta al presente brevissimo contributo di dare una risposta, ma alcuni punti possono essere accennati.

Un primo punto emerso in varie conferenze è l'importanza della filosofia che deve essere realista, chiara, in armonia con il buon senso umano e per questa ragione strumento adatto di un'adeguata riflessione teologica. La sintesi della tradizione platonica ed aristotelica nella filosofia medievale, specialmente in Tommaso d'Aquino, sembra ancora oggi un paradigma sostanzialmente valido, senza escludere l'arricchimento apportato di tutte le correnti filosofiche che svelano qualche aspetto della verità. Vanno esclusi approcci che riducono il vero ai fenomeni empirici (empirismo, positivismo) o distorcono la realtà (come la presunta analisi marxista della società, sulla base della dialettica hegeliana preparata da Lutero).

Un altro aspetto è la teologia biblica che deve prendere sul serio l'intervento di Dio nella storia, presentare la parola di Dio in tutta la sua ricchezza, alla luce nella tradizione della Chiesa, ed aprire anche la dimensione spirituale.

Più volte è stata sottolineata l'attualità dei Padri della Chiesa e degli altri scrittori ecclesiastici del tempo antico, come dimostra l'esempio di Origene che parte dalla *regula fidei*.

Nell'incontro con culture religiose non cresciute nel solco della tradizione giudeocristiana è necessaria una ricezione critica: l'inculturazione deve valorizzare i valori umani autentici presenti, ma liberarli anche da un contesto ostile al buonsenso umano e alla divina Rivelazione compiuta in Cristo.

Per l'aspetto ecumenico, va ribadita la cooperazione con le altre confessioni cristiane, ma dovrebbero essere evitati compromessi riguardanti la verità della fede proposta in maniera autorevole dai successori degli apostoli in unione con il successore di Pietro. Una cooperazione ecumenica può arricchire la teologia, ma non deve ridurre la ricchezza del contenuto di fede a formule generiche accettabili da tutti, nascondendo il profilo chiaro dei dogmi. Altrimenti si cadrebbe in una trappola che un teologo protestante tedesco ha chiamato criticamente «l'ecumenismo della seppia» (*Tintenfischökumenik*): quando la seppia vede una minaccia, spruzza una «nuvola blu» di modo che non si veda più niente[3].

Nel solco più ampio della Settimana dedicata alla teologia del XXI secolo si collocano anche le varie presentazioni di manuali di Dogmatica recenti, previste per la RTLu 2/2018 (Gagliardi, Müller, Scheffczyk-Ziegenaus). La teologia morale sarà un punto focale nel n. 3/2018, con particolare attenzione alla Lettera apostolica *Amoris laetitia*.

Il "cantiere" della teologia può avere molti luoghi tra loro ben distinti, ma le differenziazioni dovrebbero inserirsi in un piano d'insieme che parte dall'unico Dio in tre persone, dal mistero di Cristo (Dio e uomo) e dalla comunità della Chiesa. Così si vede la continuità con il fondamento apostolico, posto da Gesù Cristo stesso, e la

[3] Cfr. J. Baur, *Einig in Sachen Rechtfertigung?*, Tübingen 1989, 23: «Tintenfischökumenik, die den Abgrund der Fragen mit blauem Dunst vernebelt, keinen Fortschritt eröffnet, sondern nur in die Ausweglosigkeit neuer Kontroversen führen muss».

possibilità di riunire sulla base della verità di fede professata in comune un lavoro fecondo. Il carattere scientifico e il senso ecclesiale della teologia devono procedere insieme. Ce lo auspichiamo di cuore per la teologia del XXI secolo.

Una Chiesa incarnata nella storia. Elementi per una rilettura della Costituzione *Lumen Gentium*

Miguel de Salis
Edusc, Roma 2017, 280 pp.

Dopo più di 50 anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II, il testo della Costituzione *Lumen Gentium* è al centro della riflessione ecclesiologica. Dopo un periodo in cui sembrava che varie interpretazioni parziali e ridotte avrebbero potuto mettere in ombra la ricchezza dell'insegnamento conciliare sulla Chiesa, lo Spirito ha condotto la Chiesa stessa, grazie al contributo del Sinodo del 1985 e agli interventi in materia di Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, a una lettura interpretativa del Concilio più serena e giusta.

Ricordando l'importanza del discorso magistrale di Papa Benedetto XVI sull'ermeneutica della continuità (22/12/2005) che deve servire da guida per la lettura dei testi conciliari (pp. 26-28), l'Autore afferma che l'obiettivo del suo libro è quello di inquadrare meglio alcuni temi scelti dell'ecclesiologia conciliare all'interno della storia del pensiero cristiano sulla Chiesa, in particolare nell'orizzonte del secolo XX (p. 14).

L'opera è divisa in quattro capitoli; a un primo capitolo dedicato all'ermeneutica del testo del Concilio Vaticano II (pp. 17-60), seguono tre capitoli in cui vengono trattati tre grandi temi ecclesiologici: i diversi paradigmi della Chiesa (pp. 61-125), il rapporto tra lo Spirito Santo e la Chiesa (127-195) e infine il ruolo salvifico della Chiesa (pp. 197-247).

L'Autore ricorda che Joseph Ratzinger aveva sottolineato come una lettura corretta dei testi conciliari esigesse una buona conoscenza dell'ecclesiologia degli anni 1920-1960 (p. 13). Per questa ragione, all'inizio del secondo, del terzo e del quarto capitolo, in cui si approfondiscono gli argomenti ecclesiologici scelti, viene presentata un'analisi degli sviluppi teologici di questo periodo che si riferiscono al tema trattato.

Consapevole che il vero Spirito del Concilio si trova nei testi, l'Autore propone al lettore, nella seconda sezione di ogni capitolo, un approccio diretto ai testi conciliari, con ricorso agli atti quando necessario. Dalla storia dei testi emergono aspetti particolari che contribuiscono ad una più profonda comprensione del senso del testo (pp. 13-14).

La terza parte di ogni capitolo è dedicata all'evoluzione di ciascun tema nel periodo posteriore al Vaticano II, ossia viene presentato come nel periodo postconciliare ogni argomento sia stato sviluppato, dimenticato o visto come continuazione dell'eredità conciliare (p. 14).

Nel capitolo sui paradigmi ispiratori dell'ecclesiologia del XX secolo viene proposto uno schema con gli aspetti più tipici del secolo XX: *societas perfecta*, *corpus mysticum Christi*, *populus Dei*, *sacramentum* e *communio*. Vengono sottolineati due tipi di limiti nelle immagini (pp. 124-125); il primo è trasversale e le riguarda tutte: la loro permeabilità a letture orizzontali o sociologiche e il loro utilizzo ideologico. Il secondo è più specifico: ogni immagine oscura aspetti diversi del mistero. La teologia deve cercare di risolvere i limiti trasversali correggendo le letture sviate e presentare con chiarezza il significato e la bellezza di ogni immagine, ma anche i suoi limiti.

Trattando nel terzo capitolo del rapporto sullo Spirito Santo e la Chiesa, l'Autore presenta il pensiero in materia di teologi come J. A. Möhler, J. G. Arintero, Y. Congar, E. Mersch, K. Rahner, G. Florovskij, H. Mühlen, H. Küng, H. U. von Balthasar, P. Rodríguez ed altri. Rilevato il fatto che la teologia cattolica del XX secolo è cresciuta continuamente nella consapevolezza della dimensione pneumatologica della Chiesa, bisogna ricordare che l'ecclesiologia deve ancora affrontare una sfida, ossia deve superare una certa tensione storico-teologica che oppone erroneamente la dimensione istituzionale della Chiesa a quella carismatica (pp. 193-195).

L'assioma teologico *extra ecclesiam nulla salus* è il titolo del quarto capitolo. L'Autore ricorda che negli ultimi centocinquant'anni il riferito assioma, tranne qualche eccezione, non è stato interpretato in modo rigoristico, perché si è sempre ammesso che, in determinate circostanze, un non cristiano può salvarsi. Afferma che il Vaticano II ha riproposto la formula interpretandola alla luce del Sacramento universale della Salvezza, mentre dopo l'assise la Chiesa l'ha arricchita di un senso ancora più cristologico (p. 244-246). La teologia viene ancora chiamata a riflettere sul rapporto tra la Chiesa e ogni grazia che è elargita dallo Spirito Santo nelle anime degli uomini, nelle culture e in alcuni elementi delle diverse religioni (p. 247).

Il sacerdote portoghese Miguel de Salis, professore alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce (p. 13), riconosce il limite e il pregio del suo libro: da una parte ogni tema trattato potrebbe essere l'argomento di un volume, dall'altra parte vengono offerti al lettore un metodo e una base di approfondimento sui singoli argomenti scelti, che lo rendano capace di giudicare per proprio conto altri argomenti conciliari e gli permettano di avviare ricerche ulteriori sull'ecclesiologia del Vaticano II (p. 15).

João Paulo de Mendonça Dantas

Finito di stampare
nel mese di settembre 2018
da Reggiani Arti Grafiche - Brezzo di Bedero (Varese)

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

2

Anno XXIII
giugno 2018

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

RTLu 2/2018

Editoriale

Giorgio Paximadi, *La guerra, la ragione e la fede* 273

Articoli

Fabio Bustaffa, *Cercando la pace. Il beato Carlo d'Austria e la Prima guerra mondiale* 277

Andrzej Proniewski, *La razionalità della fede secondo la* Lectio magistralis *di Benedetto XVI a Ratisbona* 295

João Paulo de Mendonça Dantas, *La Teologia in Brasile, tra storia e prospettive* 309

Margherita Belli, *Può l'*athéologie *contrastare l'islamismo? Onfray e la riduzione a mito delle tre religioni monoteiste* 353

Andrea Bizzozero, *Sensi, anima e autocoscienza nel* Genesi ad litteram *di Agostino di Ippona* 373

Franco Manzi, *Visione profetica della Chiesa, di Maria e del diavolo nel contesto liturgico dell'Apocalisse* 399

Manfred Hauke, *Le prime "apparizioni" della "Gospa" a Medjugorje e la loro valutazione. Breve* status quaestionis 433

Contributi

Josef Bordat, *1618: Der Beginn des Dreißigjährigen Krieges vor 400 Jahren. Ein folgenreiches Ereignis zwischen Konfessionskonflikt und Konstitutionsbestreben* . . 463

Miscellanea

Azzolino Chiappini, *La teologia in Svizzera: presenza accademica e figure rilevanti* 477

Gerhard Ludwig Müller, *Presentazione del volume di Mauro Gagliardi,* La Verità è sintetica. Teologia dogmatica cattolica 481

Simone De Summa, *"Strutture ecclesiali: strumenti per la missione". Giornata di studio dell'Istituto DiReCom, Lugano 27/10/2017* 493

Recensioni

Johannes Nebel (hrsg.), *Kardinal Leo Scheffczyk (1920-2005). Das Vermächtnis seines Denkens für die Gegenwart. Mit wissenschaftlichem Gesamtverzeichnis seiner Schriften* (Imre von Gáal) 503

Anton Ziegenaus, *La presenza della salvezza nella Chiesa. Sacramentaria*
(Mauro Gagliardi). 507

Mauro Orsatti, *L'altra metà del cielo. Figure bibliche femminili*
(Călin-Daniel Pațulea) 515

Editoriale
La guerra, la ragione e la fede

Giorgio Paximadi

Cent'anni fa si concludeva il sanguinoso conflitto, definito «inutile strage» da papa Benedetto XV, che sconvolse gli equilibri europei e che sancì la prevalenza di quei nazionalismi che avrebbero poi dato adito ad ulteriori, terribili spargimenti di sangue.

La Rivista Teologica della Facoltà di Teologia di Lugano non avrebbe potuto passare sotto silenzio un così importante anniversario; tuttavia è chiaro che il nostro non è propriamente un lavoro da storici, anche se la storia riveste un ruolo rilevante tra le nostre discipline. Abbiamo perciò scelto di offrire ai nostri lettori una serie di articoli che, illustrando vari aspetti del pensiero teologico contemporaneo nel suo radicamento nella Sacra Scrittura e nei Padri della Chiesa, possa mostrare come la ricerca delle radici cristiane, troppo spesso utilizzata come slogan divisivo, abbia alla sua base quell'unione tra fede e ragione la cui dimenticanza è foriera dell'inasprirsi di contrapposizioni e di conflitti. L'immane tragedia della prima guerra mondiale può anche essere considerata un esempio delle conseguenze di tale dimenticanza.

Un approccio teologico esplicito ad un tema storico come quello della Grande Guerra può essere offerto dalla considerazione di come la santità, ossia l'apertura del cuore umano alla presenza di Cristo, possa dare senso ed offrire uno spiraglio di luce anche ad una pagina di storia così insensata e luttuosa. La luminosa e tragica figura di Carlo d'Asburgo-Lorena, ultimo Imperatore d'Austria e Re Apostolico d'Ungheria, nonché ultimo esponente ad aver esercitato il potere di una dinastia che è stata protagonista nella politica europea per un millennio, è caratteristica. La fedeltà alla propria vocazione di cristiano, di sposo e di sovrano, che egli sentiva discendere, forse anacronisticamente, dall'incoronazione che aveva ricevuto, mostra come non vi sia stato di vita o condizionamento storico che non possano essere illuminati dal dono della propria vita a Dio. La ricerca della pace, che fu atteggiamento caratteristico del suo breve regno, come ben mostra l'articolo di F. Bustaffa, era dettata da un vero anelito al bene comune più che dal realismo politico e dal rendersi conto che il suo impero aveva ormai i giorni contati; se così fosse stato, sarebbe stato diverso anche il suo

atteggiamento nei confronti dell'alleanza con la Germania, che egli, per un sentimento di fedeltà e di coerenza che egli traeva dalla sua fede, non volle mai denunciare, nonostante gli fosse evidente che lo stava trascinando alla rovina.

La strada intellettuale per scongiurare il ripetersi di simili tragedie è stata indicata da un altro papa Benedetto, il XVI, nella famosa e poco compresa *lectio magistralis* tenuta a Ratisbona nel 2006. Il contributo di A. Proniewski illustra quell'armonia tra fede e ragione, che ha il suo perno nell'incarnazione del *Logos* e permette quell'«incontro fortunato» tra la filosofia greca ed il pensiero biblico e cristiano su cui il papa-teologo riflette. In un'epoca in cui si fa un gran parlare, più a sproposito che altro, di «radici cristiane» dell'Europa, magari brandendole contro chi si ritiene, a torto o a ragione, un nemico, quello di papa Benedetto è un intervento equilibrato sul rapporto fede-ragione e sulla sua necessità per evitare derive fondamentaliste.

La riflessione ratzingeriana a proposito della cosiddetta *deellenizzazione*, ossia all'opposizione all'idea che il patrimonio del pensiero ellenico sia parte integrante della fede cristiana, pur con le opportune distinzioni e purificazioni, ci rilancia sull'altro contributo presente in questo numero di RTLu: l'articolo di J. P. de Mendonça Dantas sulla storia della Teologia in Brasile, estremamente interessante nella presentazione dei vari periodi della teologia brasiliana del 1500 in poi, pieni di aspetti rilevanti ma anche di evidenti limiti, segnati come sono, a causa dell'istituto del Patronato regio, da un eccessivo asservimento della Chiesa ai *desiderata* coloniali della corona portoghese. La risposta a questo sviluppo fu, come è noto, la «Teologia della liberazione», che partendo da un anelito giusto di libertà e di giustizia, propone una chiave ermeneutica per l'interpretazione del messaggio cristiano ricca di spunti interessanti ed attuali, ma anche esposta a rischi gravi, fino al punto di sfiorare una concezione nestoriana della cristologia. L'aver concepito il pensiero teologico in funzione di rifiuto della fusione tra tradizione biblica ed ellenismo, è forse una delle cause scatenanti delle problematiche attuali della teologia in quel grande paese.

Ad una problematica tutta europea ci riporta il contributo di Margherita Belli sul *Traité d'athéologie* di M. Onfray; tentativo di dare una risposta agli attuali problemi causati dall'islamismo violento per mezzo del ricupero di un materialismo deteriormente illuministico, che non riesce a dare un fondamento solido né al contrasto dell'islamismo né alla fondazione di un patto sociale totalmente privo di riferimento trascendente. L'opposizione diretta, ancorché non dichiarata, al *logos* ricordato da Ratzinger mostra così tutta la profondità dell'aporia in cui cade.

Esempio della fecondità dell'incontro tra fede e ragione è la riflessione agostiniana sulle caratteristiche dell'anima umana, come è svolta nel *De Genesi ad litteram* di Agostino, investigata nell'articolo di A. Bizzozero. Si tratta di un testo stimolante, che, partendo dalla considerazione della specificità dell'uomo come *imago Dei*, rivelata dal testo biblico, riflette sull'uomo usando di contributi filosofici ed anche scientifici del suo tempo. Certo il testo presentato riflette concezioni anatomiche e

fisiologiche che non possono essere più le nostre, ma il metodo con cui il dato rivelato viene investigato per mezzo della ragione filosofica e scientifica è quanto mai rilevante e mostra bene come tanto la posizione fideistica che quella razionalista siano lontane dal pensiero dell'Ipponense.

Altri due articoli completano il presente numero della nostra Rivista e sono posti sotto il segno di Maria. A F. Manzi è dato il compito di svelare, tramite una fine esegesi di Ap 12, il significato ecclesiologico e mariologico della famosa pericope sulla «donna vestita di sole», mentre M. Hauke riprende con puntigliosità la documentazione relativa alle prime presunte apparizioni di Medjugorje, offrendo elementi di giudizio a dire il vero non inediti, ma sintetizzati in modo tale da offrire lo spunto per nuove valutazioni.

Il 2018 è anche il quattrocentesimo anniversario dello scoppio della guerra dei trent'anni, che, dividendo l'Europa sulla base dell'appartenenza confessionale, manifestò chiaramente quanto sia pericolosa l'idea di dirimere con le armi conflitti religiosi, ma anche ridisegnò il volto dell'Europa e del diritto internazionale. Un contributo di J. Bordat illustra lo sviluppo e le conseguenze di quella «prima guerra mondiale» *ante litteram*.

Una nota di A. Chiappini su alcune figure rilevanti della riflessione teologica in Svizzera, e particolarmente nel Canton Ticino, ed il corposo intervento del card. G. L. Müller sul volume *La verità è sintetica* di M. Gagliardi, concludono la parte più propriamente scientifica del volume, lasciando lo spazio ad un resoconto della Giornata di studio dell'Istituto DiReCom su «Strutture ecclesiali: strumenti per la missione» e ad alcune recensioni.

Come si vede, anche questo numero della nostra Rivista si raccomanda per varietà di temi e per rigore di approcci, ma soprattutto per il desiderio, sempre presente nella vita della nostra Facoltà di mostrare come l'esperienza di fede e la riflessione su di essa possano condurre ad una migliore comprensione delle vicende contemporanee e delle esigenze umane.

Cercando la pace. Il beato Carlo d'Austria e la Prima guerra mondiale

Fabio Bustaffa*

Il 3 ottobre 2004 Giovanni Paolo II proclamava beato Carlo d'Asburgo, ultimo imperatore d'Austria e re apostolico d'Ungheria. Nell'omelia pronunciata in quell'occasione, il pontefice indicava nel giovane sovrano che aveva accolto «l'iniziativa di pace» di Benedetto XV un esemplare «uomo di Stato e cristiano» e un riferimento per quanti «hanno in Europa la responsabilità politica»[1].

Più recentemente, nell'udienza concessa alla *Kaiser Karl Gebetsliga für den Völkerfrieden* (Lega di preghiera del beato imperatore Carlo per la pace tra i popoli), papa Francesco ha affermato:

> «Cercare e osservare la volontà di Dio, impegnarsi a favore della pace e della giustizia, espiare l'ingiustizia della storia sono stati, per così dire, il motivo ricorrente nella vita del Beato Carlo come statista, come marito e padre di famiglia e come figlio della Chiesa. Consegnandosi alla volontà di Dio, egli accettò la sofferenza e offrì la propria vita in sacrificio per la pace, sostenuto sempre dall'amore e dalla fede di sua moglie, la Serva di Dio Zita»[2].

Carlo I d'Austria fu infatti un capo di stato dalla coscienza autenticamente cattolica, immune dalle pulsioni nazionalistiche, dal militarismo e dalle pretese egemoniche che alimentarono il primo conflitto mondiale. Contrariamente ad altri, egli non cercò la vittoria tramite una «guerra totale» sul nemico bensì una pace che – per quanto possibile – fosse condivisa e duratura.

---

* Laureato in Storia dell'Arte presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, si è diplomato in Archivistica presso la Scuola dell'Archivio di Stato di Milano. Ha scritto di storia dell'arte locale comasca e mantovana. E-mail: info@bustaffaricerche.it.

1 Giovanni Paolo II, *Omelia*, 3 ottobre 2004, in http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/2004/documents/hf_jp-ii_hom_20041003_beatifications.html (cons. 30.06.2018).

2 Francesco, *Discorso del santo padre Francesco ai membri della Lega di preghiera beato imperatore Carlo per la pace dei popoli*, 14 ottobre 2017, in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/october/documents/papa-francesco_20171014_gebetsliga.html (cons. 30.06.2018). Sito ufficiale della Lega: www.gebetsliga.com (cons. 30.06.2018).

1. L'arciduca

Carlo Francesco Giuseppe d'Asburgo Lorena nacque nel castello di Persenbeug il 17 agosto 1887 dall'arciduca Ottone d'Austria (1865-1906), nipote dell'imperatore Francesco Giuseppe, e dall'arciduchessa Maria Giuseppina di Sassonia (1867-1944).

Prima di intraprendere la carriera militare, il giovane Asburgo ricevette un'educazione adeguata al suo stato sotto la guida di precettori e poi, per un breve periodo, presso lo Schotten-gymnasium di Vienna[3]. Pur non essendo prevista, né prevedibile, una sua ascesa al trono imperiale – quando nacque era il quinto nella linea dinastica – fin dal 1895 il piccolo arciduca poté contare sulle preghiere di alcuni devoti ispirati dalla mistica orsolina Vincenza Fauland, che avrebbe preannunciato sia l'ascesa al trono di Carlo, sia le grandi sofferenze alle quali sarebbe andato incontro[4]. Da parte sua il futuro imperatore, educato alla fede dall'esempio materno e dagli insegnamenti del domenicano Augustin Geggerle e del canonico e vescovo ausiliare di Vienna Gottfried Marschall, si rivelò presto un sincero credente, molto generoso verso i poveri, assiduo nella preghiera e nella frequenza ai sacramenti[5].

Fu solo con il matrimonio morganatico tra lo zio Francesco Ferdinando e la contessa Sophie Chotek von Chotkowa, nel 1900, che divenne chiaro che un giorno – che all'epoca si poteva supporre ancora molto lontano – sarebbe toccato proprio a Carlo reggere le sorti della duplice monarchia.

Il 21 ottobre 1911 il ventiquattrenne arciduca si sposò con Zita di Borbone-Parma (1892-1989). Fra i due sposi si stabilì un legame molto profondo, rallegrato dalla nascita di otto figli. Zita fu sempre vicina allo sposo negli anni difficili della guerra, sopportando molte critiche e calunnie a motivo delle sue origini italiane e francesi. Così sarebbe stato anche durante l'esilio postbellico in Svizzera, nei due tentativi di restaurazione monarchica in Ungheria nel 1921 e, soprattutto, nell'umiliante confino subito dalla famiglia imperiale nell'isola di Madeira, dove l'ultimo sovrano della Casa d'Austria si sarebbe spento, a soli trentacinque anni, nel 1922[6].

---

3 Agli studi erano seguiti due anni di viaggi per l'impero e altri paesi europei. G. Brook-Shepherd, *L'ultima imperatrice. La vita e l'epoca di Zita d'Austria-Ungheria*, Milano 1992, 27.

4 Cfr. R. Coaloa, *Carlo d'Asburgo. L'ultimo imperatore*, Genova 2012, 61, nota 17. Si trattava del primo nucleo di quella che sarebbe divenuta la *Kaiser Karl Gebetsliga fur Volkesfrieden*, riconosciuta canonicamente nel 1925. Cfr. D. Murgia, *Carlo d'Asburgo,* Tovagnacco 2004, 53-58.

5 Cfr. O. Sanguinetti, *Immagini e momenti della vita del beato Carlo d'Asburgo*, in O. Sanguinetti – I. Musajo Somma, *Un cuore per la nuova Europa*, Crotone 2004, 28.

6 La data del matrimonio è stata prescelta per la memoria liturgica del beato Carlo d'Austria. Sull'imperatrice e il suo ruolo accanto a Carlo si segnala il fondamentale contributo dell'amico e biografo G. Brooks-Shepherd, *L'ultima imperatrice. La vita e l'epoca di Zita d'Austria-Ungheria (1892-1989)*, Milano 1992. Utile anche T. Griesser Pečar, *Zita. L'ultima imperatrice d'Austria-Ungheria*, Gorizia 2015[2].

1.1. Sul campo di battaglia

Il 28 giugno 1914 l'arciduca Francesco Ferdinando e la consorte venivano assassinati a Sarajevo dall'irredentista serbo-bosniaco Gavrilo Princip. Era l'innesco – dopo più di quarant'anni di pace, almeno sul suolo europeo – di un conflitto senza precedenti per estensione, numero di vittime e terribili conseguenze anche per la popolazione civile. Una «guerra di massa» che avrebbe privato l'Europa della sua egemonia politica, economica e militare a favore di nuove potenze quali Stati Uniti e Russia. Quel giorno l'arciduca Carlo divenne inaspettatamente l'immediato successore dell'ultraottantenne Francesco Giuseppe.

Se con la dichiarazione di guerra alla Serbia l'anziano imperatore e i suoi generali si erano illusi di poter circoscrivere lo scontro all'area balcanica, la successiva mobilitazione russa in difesa dell'alleato fece subito assumere al conflitto dimensioni più ampie. Inoltre, le sconfitte subite già nei primi mesi di guerra spinsero Francesco Giuseppe ad affidarsi all'alleato Guglielmo II, lasciando il suo esercito sotto la preponderante influenza degli alti comandi tedeschi, che avevano già lanciato la loro poderosa offensiva contro Belgio e Francia, provocando l'entrata in guerra della Gran Bretagna[7].

All'inizio del conflitto, il *Thronfolger* Carlo fu inviato presso il quartier generale austro-ungarico insediato nella città fortificata di Przemyśl nella Galizia austriaca (attuale Polonia meridionale), dove ebbe modo di conoscere i modi autoritari del capo di Stato Maggiore Franz Conrad von Hötzendorf. Successivamente, nel settembre 1914, ricevette il battesimo del fuoco presso la cittadina galiziana di Grodek (oggi in Ucraina), dove le truppe austro-ungariche furono sconfitte dai russi e dove ebbe diretta esperienza dell'orrore della guerra e della devastante efficienza dei nuovi armamenti. Dopo il ritiro del quartier generale a Teschen (oggi Cieszyn, Polonia), Carlo ottenne dall'imperatore di poter visitare i vari fronti, sia pure con intervalli a Vienna per prendere confidenza con gli affari di Stato[8]. Nel corso di queste missioni l'erede al trono, spingendosi anche nelle linee di combattimento più avanzate, si fece una precisa idea dei differenti scenari di guerra e delle condizioni di vita dei soldati, dei quali si conquistò ben presto la stima[9].

Il 12 marzo 1916 l'arciduca assunse il comando dell'*Edelweiss Korps*, composto dalle migliori truppe alpine dell'impero e costituito appositamente per la *Südtiroloffensive* (meglio nota in Italia come *Strafexpedition*) conseguendo anche alcuni successi contro gli ex alleati entrati in guerra nel maggio 1915. Sul finire di giugno Carlo

---

7 Cfr. O. Janz, *1914-1918. La Grande Guerra*, Torino 2014, 52-61. Cfr. J. W. Mason, *Il tramonto dell'impero asburgico*, Bologna 2000, 134.

8 G. Brook-Shepherd, *La tragedia degli ultimi Asburgo*, Milano 1974, 61. Cfr. Griesser Pečar, *Zita*, 91.

9 G. Dalla Torre, *Carlo d'Austria. Ritratto spirituale*, Milano 2004², 42-43.

venne inviato sull'indebolito fronte galiziano, dove l'esercito austro-ungarico fu travolto dalle truppe zariste[10]. In agosto fu invece impegnato a respingere l'avanzata delle truppe romene nella Transilvania ungherese, partecipando in seguito alla controffensiva che si spinse fino a Bucarest. Fu in questo periodo che il giovane arciduca ebbe modo di esprimere in più occasioni il suo desiderio di trovare una via alla pace. Nella durezza della guerra, la coscienza di Carlo trovava un sostegno sia nella partecipazione quotidiana all'Eucarestia – partecipava alle messe da campo con lo Stato Maggiore e con la truppa, che ne rimase colpita – sia nella preghiera, in particolare nella recita del rosario. Devoto di Maria, affidava alla *Mater Dolorosa* i soldati e le popolazioni civili colpite da tanti lutti e sofferenze[11].

2. Imperatore e Re

L'ascesa al trono di Carlo – seguita alla morte di Francesco Giuseppe, il 21 novembre 1916 – avvenne in una fase del conflitto che non era ancora sfavorevole agli Imperi centrali. Tuttavia, nel corso del suo regno, durato meno di due anni, l'azione politica del nuovo imperatore fu costantemente volta alla ricerca della pace, tanto fra le nazioni belligeranti, quanto fra i «suoi popoli»[12]. Nel manifesto diffuso il primo giorno di regno, Carlo I dichiarava apertamente le proprie intenzioni rispetto al conflitto in corso:

> «Farò di tutto per mettere fine il più presto possibile agli orrori e ai sacrifici della guerra, per ridare ai miei popoli il bene così gravemente offeso della pace, ferma restando la salvaguardia dell'onore delle nostre armi, delle necessità vitali dei miei popoli e dei loro fedeli alleati e non appena lo consentirà la tracotanza dei nostri nemici»[13].

Animato da queste intenzioni, l'imperatore Carlo compì immediatamente alcune importanti scelte di governo. Tra queste vi furono la nomina a ministro degli Esteri del conte boemo Ottokar Czernin (1872-1934), rivelatosi in seguito non sempre fedele interprete delle idee del sovrano[14], l'assunzione in prima persona del comando supremo militare, ed anche la scelta del generale Arthur Arz-Straussenburg (1857-

---

10 Brook-Shepherd, *La tragedia*, 62-63.

11 Dalla Torre, *Carlo d'Austria*, 43-45.

12 Cfr. F. Fejtő, *Requiem per un impero defunto. La dissoluzione del mondo austro-ungarico*, Milano 1996², 117-159.

13 Cfr. Brook-Shepherd, *La tragedia*, 68-69.

14 *Ibid.*, 78-79. Cfr. Fejtő, 212. Si segnala il memoriale steso da Czernin: O. Czernin, *Im Weltkriege*, Berlin-Wien 1919.

1935) quale capo di Stato Maggiore in luogo del feldmaresciallo Conrad (1852-1925), ridimensionando in tal modo il peso del *Kriegspartei* filotedesco[15]. Era inoltre evidente al nuovo imperatore che solo la pace avrebbe permesso di porre mano ad alcuni progetti di riforma in campo politico-costituzionale, economico e sociale che gli erano a cuore. Primo fra tutti, l'introduzione di una costituzione di tipo federale che garantisse autonomia alle diverse nazionalità dell'impero salvaguardando, allo stesso tempo, il ruolo della monarchia[16].

In questa direzione vanno interpretati alcuni atti del sovrano quali il rifiuto di firmare la costituzione austriaca, che Carlo avrebbe voluto riformare, e la convocazione nella primavera 1917 del parlamento austriaco (*Reichsrat*) i cui lavori erano stati sospesi con l'inizio della guerra[17]. L'assemblea, contro le intenzioni del sovrano, divenne nelle ultime fasi del conflitto il teatro delle sempre più accese rivendicazioni di autonomia delle minoranze etniche[18], e questo nonostante importanti gesti di distensione compiuti dall'imperatore quali l'amnistia generale del 2 luglio 1917, di cui avevano beneficiato oltre 2.500 civili condannati per reati legati ai vari nazionalismi e irredentismi che minavano l'integrità della duplice monarchia[19].

In Ungheria, pressato dal governo magiaro, il successore di Francesco Giuseppe non poté far altro che accettare lo *status quo*. Incoronato re apostolico il 30 dicembre 1916 con il nome di Carlo IV, si impegnò con giuramento a mantenere l'integrità dei territori della Corona di Santo Stefano, accettando di conseguenza la costituzione ungherese, poco rispettosa delle minoranze slave[20].

Durante il conflitto Carlo formulò audaci progetti di riforma nel campo dell'istruzione, della sanità pubblica e della giustizia, istituendo, per la prima volta nella storia, un Ministero della Sanità e degli Affari Sociali[21]. Oltre a questo, con la moglie Zita, si impegnò direttamente nell'assistenza alla popolazione affamata e impose alla corte uno stile di vita estremamente sobrio[22].

---

15 Brook-Shepherd, *La tragedia,* 80. Cfr. Janz, *1914-1918*, 28.

16 L'idea di una compagine federale che superasse il dualismo austro-ungherese era nella mente di Carlo già prima della guerra. Secondo Zita, il marito contemplò la possibilità di includervi anche le nazioni che avessero scelto una costituzione repubblicana. Brook-Shepherd, *La tragedia,* 56.

17 *Ibid.*, 138.

18 Cfr. Janz, *1914-1918*, 179.

19 Brook-Shepherd, *La tragedia*, 150-152. Cfr. Janz, *1914-1918*, 262.

20 Brook-Shepherd, *La tragedia*, 69-75. Cfr. Janz, *1914-1918*, 261.

21 Cfr. Griesser Pečar, *Zita*, 122-123.

22 Brook-Shepherd, *La tragedia*, 161-162. Dalla Torre, *Carlo d'Austria*, 61. Cfr. Griesser Pečar, *Zita*, 117-123.

2.1. Contro gli orrori della guerra

Carlo si adoperò costantemente per rendere meno cruento il conflitto e perché fosse rispettato quanto previsto dalle convenzioni di Ginevra e dell'Aja[23], anche se le sue iniziative non trovarono sempre pronta accoglienza da parte degli alti comandi militari, assai vicini alle posizioni dei generali tedeschi – Hindenburg e Ludendorff in testa – che premevano per una conduzione rapida e tutta offensiva della guerra[24].

Se non possono tacersi le violenze commesse dalle truppe austro-ungariche allo scoppio del conflitto[25], è certo che l'arciduca manifestò perplessità sull'operato di alcuni tribunali militari – in particolare contro gli agitatori politici – le cui sentenze valutò spesso ingiuste, intervenendo più volte presso Francesco Giuseppe per ottenere la commutazione della pena capitale in detenzione, e poi, una volta divenuto imperatore, chiedendo la revisione di più di un processo[26].

Nel 1917 vietò il ricorso ad alcune punizioni corporali in uso presso l'esercito e diede disposizioni contro il bombardamento dei centri abitati, e in particolare perché fossero almeno risparmiate le chiese e i monumenti[27], aderendo in questo modo anche agli inviti che gli erano stati rivolti da Benedetto XV[28].

Carlo non era favorevole all'uso degli *U-Boot*, ma a poco servirono le sue proteste quando l'alleato tedesco riprese la guerra sottomarina nei primi mesi del 1917, contribuendo all'ingresso degli Stati Uniti nel conflitto[29].

Ugualmente il successore di Francesco Giuseppe si oppose, sempre senza fortuna, al piano tedesco di destabilizzare la Russia permettendo la partenza da Zurigo di Lenin e altri bolscevichi, ipotizzando le possibili conseguenze negative per gli stessi imperi d'Austria-Ungheria e Germania[30].

Tra le iniziative a cui Carlo diede sostegno, va ricordata la creazione lungo il fronte di case per i soldati, dove questi potessero ristorarsi e trovare letture e spettacoli onesti[31].

---

23 Cfr. S. KARAGIANNIS, *Convenzioni internazionali e diritto bellico*, in S. AUDOIN-ROUZEAU – J.-J. BECKER (eds.), *La prima guerra mondiale*, Torino 2007, vol. 1, 63-75.

24 BROOK-SHEPHERD, *La tragedia*, 102.

25 JANZ, *1914-1918*, 118-119.

26 BROOK-SHEPHERD, *La tragedia*, 149-150.

27 *Ibid*., 151.

28 Cfr. A. SCOTTÀ, *Papa Benedetto XV. La Chiesa, la Grande guerra, la pace (1914-1922)*, Roma 2009, 90-92.

29 BROOK-SHEPHERD, *La tragedia*, 102-103. La guerra sottomarina si era interrotta a seguito allo sconcerto provocato dall'affondamento del transatlantico *Lusitania* ad opera della marina tedesca. Cfr. P. MASSON, *La guerra sottomarina*, in S. AUDOIN-ROUZEAU – J.-J. BECKER (eds.), *La prima guerra mondiale*, vol. 1, Torino 2007, 469-480.

30 BROOK-SHEPHERD, *La tragedia*, 136.

31 DALLA TORRE, *Carlo d'Austria*, 63.

Il giovane imperatore d'Austria si occupò anche delle condizioni dei prigionieri di guerra, la cui gestione aveva trovato impreparate tutte le potenze belligeranti[32]: visitò personalmente i campi di prigionia, chiedendo che fossero rispettate le disposizioni da lui stesso emanate in merito alla loro conduzione[33]. Favorì accordi bilaterali con altri Paesi in conflitto, come quelli che permisero – grazie anche alla mediazione della Santa Sede – lo scambio di prigionieri tra Italia e Austria-Ungheria e il rimpatrio dei tubercolotici italiani detenuti in Austria[34].

Inoltre, a differenza di quanto succedeva nei paesi nemici, dove i suoi sudditi erano internati in campi di detenzione, il giovane imperatore non volle che i civili di nazioni avversarie presenti nei confini austro-ungarici subissero un simile trattamento. Essi, infatti, furono di regola sottoposti solamente a misure di sorveglianza[35].

2.2. L'*Affaire Sixte* e gli altri tentativi di pace

Il primo significativo tentativo compiuto da Carlo per raggiungere un accordo di pace con le potenze dell'Intesa[36], avvenne per tramite del fratello maggiore dell'imperatrice Zita, il principe Sisto di Borbone-Parma (1886-1934), un «francese in tutto il suo animo» che si era arruolato nell'esercito belga insieme al fratello Saverio[37].

Secondo la testimonianza dell'imperatrice, già durante il regno di Francesco Giuseppe alcune personalità francesi – fra cui il presidente della Repubblica Raymond Poincaré (1860-1934) – avevano pensato di affidare una trattativa a Sisto, ma questi vi aveva rinunciato in quanto riteneva «che sarebbe stato un passo inutile fintanto che l'arciduca [Carlo] non fosse diventato imperatore»[38]. Quando questo si verificò, su-

---

32 Cfr. Janz, *1914-1918*, 121-123.

33 Dalla Torre, *Carlo d'Austria*, 56. Spetta all'Italia il maggiore numero di soldati morti in prigionia. Le condizioni nei campi peggiorarono a partire dall'inverno 1917-1918 per la carenza di cibo. Cfr. G. Procacci, *I prigionieri italiani*, in S. Audoin-Rouzeau – J.-J. Becker (eds.), *La prima guerra mondiale*, Torino 2007, vol. 1, 361-373

34 Cfr. Scottà, *Papa Benedetto XV*, 106-109. G. Rumi, *Corrispondenza fra Benedetto XV e Carlo I d'Asburgo*, in Id. (ed.), *Benedetto XV e la pace - 1918*, Brescia 1990, 41.

35 Dalla Torre, C*arlo d'Austria*, 56.

36 Sono circa una ventina i tentativi di pace compiuti da Carlo segnalati da Wolfdieter Bihl, docente di Storia Moderna dell'Università di Vienna, in uno studio allegato alla *Positio super virtutibus* per la causa di beatificazione. Cfr. Sanguinetti, *Immagini e momenti*, 64.

37 Sisto e il fratello Saverio non poterono arruolarsi nell'esercito francese in quanto appartenenti alla casa di Borbone. Brook-Shepherd, *La tragedia*, 87, nota 2.

38 La difficoltà di una puntuale ricostruzione di queste complesse vicende è ammessa dallo stesso Brook-Shepherd, il quale poté avvalersi di fonti di prima mano e della confidenza dell'imperatrice Zita: *ibid.*, 85-101. Una ricostruzione delle trattative è anche in Fejtő, *Requiem per un impero,* 212-230, 236-247. La testimonianza del diretto protagonista in S. De Bourbon, *L'offre de paix séparé de l'Autriche*, Paris 1920.

bito ebbero inizio in segreto i primi sondaggi con l'esame di alcuni punti presentati da Sisto, nei quali si chiedeva il ritorno di Alsazia e Lorena alla Francia, la restaurazione dei regni di Belgio e Serbia con l'annessione a quest'ultima dell'Albania e la cessione di Costantinopoli ai Russi[39].

Fu solamente dopo l'incontro in territorio elvetico fra Sisto e Saverio con il conte Erdödy, emissario dell'imperatore – il quale era disponibile ad accettare pressoché tutte le condizioni proposte – che fu coinvolto nella trattativa anche il ministro degli Esteri Czernin. Questi tuttavia con un *memorandum* senza firma consegnato ai cognati dell'imperatore affermava che l'alleanza con la Germania non poteva essere messa in discussione e che una pace separata con Parigi era da escludersi «per il presente e per il futuro»[40]. Prevedendo la delusione dei suoi interlocutori, Carlo volle annotarvi in un poscritto il proprio assenso alle proposte ricevute: «Appoggeremo la Francia e faremo tutto quanto sta in nostro potere per esercitare pressioni sulla Germania»[41]. Fu proprio tale appunto a convincere Poincaré per una prosecuzione della trattativa, tanto che il 23 marzo 1917 Sisto e Saverio, ufficiali belgi in paese nemico, erano ricevuti nel castello di Laxenburg, nelle vicinanze di Vienna, per conferire con l'imperatore Carlo alla presenza di un poco collaborativo Czernin. In quell'occasione il sovrano, oltre a ribadire la necessità di porre fine alla guerra, dichiarò che si sarebbe adoperato per il riconoscimento di Alsazia e Lorena alla Francia, e al tempo stesso che non avrebbe mai considerato alcuna ipotesi di concessione territoriale a favore dell'Italia[42]. Questi concetti furono ripetuti in una lettera del 24 marzo, formalmente indirizzata al principe Sisto, ma in realtà diretta ai governi di Francia e Inghilterra[43].

E in effetti, pochi giorni dopo la partenza dei due cognati, Carlo incontrò Guglielmo II presso il quartier generale di Bad Homburg, dove – senza rivelare nel dettaglio le proposte inviate a Parigi – tentò inutilmente di convincere i tedeschi a cedere Alsazia e Lorena rendendosi egli stesso disponibile a rinunciare in favore della Germania alla Galizia e all'influenza asburgica su un possibile nuovo regno polacco[44].

A nulla servì anche un *memorandum* a firma di Czernin, ma ispirato dall'imperatore, e opportunamente inoltrato per conoscenza al sovrano tedesco, nel quale era

---

39 Brook-Shepherd, *La tragedia*, 91.

40 *Ibid.*, 92. Per l'imperatrice Zita, il suo consorte, considerandosi un monarca costituzionale, riteneva non poter agire senza la partecipazione del ministro degli Esteri. *Ibid.*, 93.

41 *Ibid.*

42 *Ibid.*, 95. Fejtő riporta un'affermazione di Czernin in riferimento all'alleato tedesco: «Un giorno o l'altro bisognerà divorziare». Fejtő, *Requiem per un impero,* 237.

43 Nella lettera l'imperatore dichiarava che avrebbe appoggiato con tutti i mezzi e con tutto il suo influsso personale «le giuste rivendicazioni francesi riguardanti l'Alsazia-Lorena». Il documento è riportato in Brook-Shepherd, *La tragedia*, 97-98. Come pure in Fejtő, *Requiem per un impero,* 423-424.

44 Zita affermò che Gugliemo II era già stato informato da Carlo di un contatto con l'Intesa, senza altri dettagli, già nel febbraio 1917. Brook-Shepherd, *La tragedia*, 98-101.

dichiarata apertamente la situazione catastrofica in cui versava l'impero asburgico e la necessità di giungere a una rapida conclusione del conflitto «a tutti i costi entro l'estate, o al più tardi entro l'autunno del 1917»[45].

Nel frattempo, la lettera inviata tramite Sisto era stata accolta positivamente non solo dal presidente Poincaré, ma anche dai sovrani di Inghilterra e Belgio. Tuttavia, la principale difficoltà per il primo ministro inglese David Lloyd George, così come per l'omologo francese Alexandre Ribot[46], era dovuta al fatto che le trattative ignoravano del tutto le rivendicazioni del Regno d'Italia, quando invece Roma – come ribadito dal ministro degli Esteri Sidney Sonnino – non intendeva assolutamente rinunciare ad alcun punto del Patto di Londra, nel quale erano previste importanti acquisizioni territoriali a scapito soprattutto dell'Austria[47].

A convincere Carlo a proseguire in trattive che erano sembrate giungere a un punto morto fu probabilmente anche una proposta di pace fatta pervenire all'Austria-Ungheria da un «ufficiale dello Stato maggiore italiano», evidentemente all'insaputa di Sonnino. In essa le richieste di Roma si riducevano al territorio tirolese di lingua italiana[48]. L'imperatore – come scrisse nella lettera del 9 maggio 1917 consegnata a Sisto – si dichiarò infatti fermamente convinto che fosse possibile «superare le ultime difficoltà che si potrebbero opporre alla conclusione di una pace onorevole»[49].

L'apertura di Vienna fu accolta con favore da Lloyd George. Ancora una volta sembrò avvicinarsi la possibilità di una pace separata, ma i timori del primo ministro francese per i possibili contraccolpi di un'uscita dell'Italia del conflitto – e soprattutto, la contrarietà di Sonnino – resero tutto inutile. Lloyd George avrebbe commentato con amarezza nelle sue memorie: «Ignorare tutti questi vantaggi derivanti per forza di cose da una pace separata con l'Austria ed essere pronti a rinunziarvi [...] sono tutti indizi d'una condizione mentale patologica». Il 25 giugno 1917 Sisto considerò concluso il suo compito e raggiunse il suo reggimento, mentre Carlo non ricevette mai una risposta diretta alla sua lettera[50].

Vi furono altri tentativi di negoziato – ai quali si può qui solo accennare – che videro coinvolto Carlo in varia misura e che furono sostanzialmente gestiti da Czernin. Il quale, tuttavia, non volle mai mettere in discussione l'alleanza con la Germania, a

---

45 *Ibid.*, 104-105.

46 Questi subentrava a Aristide Briand (1862-1932), che aveva approvato l'iniziativa di Sisto e non era pregiudizialmente ostile all'Austria-Ungheria. *Ibid.,* 107.

47 Nel patto di Londra (1915), oltretutto, era prevista l'impossibilità di paci separate. *Ibid*., 108-110.

48 Brook-Shepherd indica gli ispiratori di Cadorna in alcuni avversari politici di Sonnino, e forse nello stesso Vittorio Emanuele III in *ibid.*, 111. Cfr. Fejtő, *Requiem per un impero*, 244. Il nome di Cadorna è invece posto in dubbio in Brook-Shepherd, *L'ultima imperatrice*, 96.

49 Brook-Shepherd *La tragedia*, 115. Il testo completo in Fejtő, *Requiem per un impero*, 425-426.

50 Brook-Shepherd, *La tragedia*, 115-120. Cfr. Fejtő*, Requiem per un impero,* 245-247.

sua volta fermamente decisa a non cedere Alsazia e Lorena. Un'iniziativa fu quella promossa dallo Stato Maggiore francese tramite il *2° Bureau*, nella convinzione dell'utilità strategica di una separazione dell'Austria-Ungheria dalla Germania. Condotta in due riprese in territorio elvetico dal conte Abel Armand e dal diplomatico Nikolaus Revertera, si concluse con un nulla di fatto a fine agosto 1917[51]. Analogo risultato sortirono i colloqui intrapresi per volontà di Lloyd George dal generale sudafricano Jan Smuts, che nel dicembre 1917 incontrò in Svizzera un inviato di Carlo, il conte ed ex ambasciatore a Londra Albert von Mensdorff[52].

Riguardo alla scelta dell'ultimo sovrano austro-ungarico di non rompere l'alleanza con Berlino – assecondando nei fatti la posizione del suo ministro degli Esteri – la consorte Zita ebbe a dichiarare:

> «L'Imperatore era sempre dell'avviso di non poter rischiare, se non in caso disperato, una frattura aperta con la Germania per via della situazione al fronte. Dopo il 1916 le armate congiunte erano […] sotto il comando generale tedesco. Le truppe austroungariche erano talmente frammischiate alle divisioni germaniche su tutti i settori del fronte che in pratica sarebbe stato impossibile ritirare soltanto le nostre. In ogni caso i tedeschi si sarebbero quasi certamente opposti con la forza […]. Sapevamo che i tedeschi avevano già pronti i piani particolareggiati per occupare l'Austria, se a loro giudizio fosse stato necessario, e presumibilmente per fare prigionieri l'imperatore e me. Così stando le cose, mio marito sarebbe potuto arrivare alla rottura aperta soltanto se l'Intesa gli avesse garantito di darci in tempo il suo appoggio. Ma garanzie in questo senso non ci vennero mai»[53].

2.3. Benedetto XV e l'«inutile strage»

Particolarmente significativo – e testimoniato da un importante carteggio[54] – fu il rapporto intercorso fra Carlo e papa Benedetto XV (Giacomo della Chiesa, 1854-1922), eletto pontefice il 3 settembre 1914, a poco più di un mese dalla dichiarazione di guerra alla Serbia[55].

Il successore di Pio X fece sentire immediatamente la sua voce con l'esortazione *Ubi Primum*, dell'8 settembre 1914, nella quale scongiurava «coloro che reggono le sorti dei popoli a deporre tutti i loro dissidi nell'interesse della società umana»[56].

---

51 L'imperatore Carlo «se ne occupò a malapena» secondo Brook-Shepherd, *La tragedia*, 130, nota 17. Cfr. Fejtő, *Requiem per un impero,* 258-273.

52 Brook-Shepherd, *La tragedia*, 168-174. Cfr. Fejtő, *Requiem per un impero,* 281-285.

53 Brook-Shepherd, *La tragedia*, 132.

54 Rumi, *Corrispondenza*, 19-47. Cfr. Id., *Intercettazioni del comando supremo italiano dei dispacci telegrafici tra Benedetto XV e Carlo I d'Asburgo*, in A. Scottà (ed.), *La Conferenza di pace di Parigi fra ieri e domani*, Soveria Mannelli 2003, 267-276.

55 Sui rapporti tra il papa e l'Impero d'Austria-Ungheria durante il conflitto si veda il recente F. Ferrari, *Benedetto XV, l'Impero asburgico e la prima Repubblica austriaca*, in G. Cavagnini – G. Grossi (edd.), *Benedetto XV. Papa Giacomo della chiesa nel mondo dell'«inutile strage»*, vol. 2, Bologna 2017, 798-800.

56 Benedetto XV, Esortazione apostolica *Ubi Primum*, 8 settembre 1914, in http://w2.vatican.va/

Risale al 1° agosto 1917 la *Nota ai capi dei popoli belligeranti*, con la quale Benedetto XV chiedeva che si giungesse quanto prima «alla cessazione di questa lotta tremenda, la quale ogni giorno più apparisce inutile strage». Il documento non era un generico richiamo alla pace, bensì una concreta serie di proposte che nascevano dalla febbrile attività diplomatica della Santa Sede, trovatasi in una difficile posizione di neutralità tra i due campi avversari. I punti della *Nota* riguardavano la diminuzione degli armamenti, la risoluzione dei conflitti tramite arbitrato, la libertà di navigazione nelle acque internazionali, il condono reciproco delle spese e dei danni di guerra, la restituzione dei territori occupati – con riferimento al Belgio e alle colonie tedesche – senza dimenticare le questioni territoriali, comprese quelle che opponevano Italia e Austria[57].

L'unica, pronta e positiva risposta al pontefice pervenne proprio dall'imperatore Carlo tramite una lettera ufficiale, presto seguita da un'altra, personale e «très confidentielle»[58].

Con la prima, datata al 20 settembre 1917, il sovrano accoglieva i punti proposti dal pontefice indicandoli quale base di negoziati per una «paix juste et durable», senza tuttavia scendere in proposte concrete e limitandosi ad auspicare una «solution satisfaisante»[59]. Nella seconda, del 4 ottobre, il medesimo chiariva che avrebbe fatto valere la propria influenza presso il governo tedesco riguardo al Belgio occupato, ma dichiarava al tempo stesso l'impossibilità, in quanto contraria alla «volonté de nos peuples sans distinction de nationalité», di una qualsiasi concessione territoriale in favore dell'Italia, lasciando intravedere soltanto la possibilità di qualche reciproca ridefinizione delle frontiere[60].

Nella sua replica – datata al 24 ottobre 1917, giorno della battaglia di Caporetto – il pontefice ricordò all'imperatore alcune dichiarazioni di questi al nunzio a Monaco, Eugenio Pacelli, nelle quali non aveva escluso una cessione anche parziale del Trentino in cambio di un compenso territoriale (un probabile riferimento all'*Affaire Sixte*)[61]. Benedetto XV espresse il desiderio che si procedesse in questa direzione,

---

content/benedict-xv/it/apost_exhortations/documents/hf_ben-xv_exh_19140908_ubi-primum.html (cons. 30.6.2018). Al conflitto avrebbe dedicato anche la prima enciclica del pontificato: ID., Lettera enciclica *Ad Beatissimi Apostolorum*, 1° novembre 1914, in https://w2.vatican.va/content/benedict-xv/it/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_01111914_ad-beatissimi-apostolorum.html (cons. 30.6.2018).

57 ID., *Lettre du pape Benoît XV aux chefs des peuples belligeránts*, 1° agosto 1917, in https://w2.vatican.va/content/benedict-xv/fr/letters/1917/documents/hf_ben-xv_let_19170801_popoli-belligeranti.html (cons. 30.6.2018).

58 Cfr. SCOTTÀ, *Papa Benedetto XV*, 219-230. Carlo aveva confermato al pontefice il proprio impegno per la pace già da arciduca, in una lettera del novembre 1916. RUMI, *Corrispondenza*, 22.

59 *Ibid.*, 33-35.

60 *Ibid.*, 35-36.

61 Pacelli succedeva al nunzio Giuseppe Aversa nel maggio 1917. Cfr. SCOTTÀ, *Papa Benedetto XV*, 193-198. Il riferimento era all'incontro avvenuto 30 giugno 1917 a Monaco. Cfr. *ibid.*, 204.

in quanto «senza umiliazioni e senza grave danno da alcuna parte, l'amor proprio dei popoli resterebbe soddisfatto [...] e si eliminerebbe un fomite di futuri conflitti assicurando per sempre rapporti amichevoli e di buon vicinato»[62]. Il pontefice tornò nuovamente sull'argomento in una lettera del 28 febbraio 1918, nella quale si dichiarava in attesa delle condizioni di pace all'Italia che Carlo avrebbe potuto fargli pervenire tramite Pacelli. Nella conclusione della missiva, fiducioso in un esito positivo della trattativa, il papa scriveva:

> «La Maestà Vostra, ringraziando il Signore, può dire con tutta verità che esce da questa guerra salvatore della Monarchia; se a questo titolo volesse aggiungere l'altro, non meno bello, di pacificatore dell'umanità, avrebbe posto il colmo alla sua gloria»[63].

L'auspicio del papa non ebbe modo di realizzarsi, tanto erano forti in quei mesi i sentimenti anti-italiani, sia nel governo che nell'opinione pubblica austriaca[64]. Alla fine del settembre 1918, quando era ormai prevedibile l'esito della guerra, Benedetto XV sollecitò l'imperatore Carlo a rivolgersi al presidente statunitense Woodrow Wilson, l'unico che in quel momento poteva decidere «della pace e della guerra», e a mostrarsi disponibile ad accettare le condizioni per la cessazione del conflitto da questi indicate nei quattordici punti del discorso al Senato dell'8 gennaio 1918[65].

2.4. Wilson e i quattordici punti

L'imperatore Carlo aveva intuito le gravi conseguenze che sarebbero derivate da un'entrata in guerra degli Stati Uniti a fianco di Francia e Gran Bretagna[66]. Il presidente allora in carica, Wilson, era stato rieletto nel 1916 con un programma pacifista, coerentemente con il sentimento prevalente nella popolazione. Tuttavia, la ripresa dell'indiscriminata guerra sottomarina tedesca e il rischio che Paesi dell'Intesa non fossero in grado di restituire i prestiti ricevuti, spinsero gli statunitensi a prendere parte al conflitto[67].

---

62 RUMI, *Corrispondenza*, 37-38.

63 *Ibid.*, 39-40.

64 FERRARI, *Benedetto XV*, 799-800.

65 Benedetto XV affermava che i punti di Wilson non differivano «sostanzialmente» dalle proposte nella *Nota* pontificia del 1° agosto e si spingeva anche a suggerire come applicarli. RUMI, *Corrispondenza*, 41-42. È condivisibile quanto scritto da Rumi: «nella corrispondenza con il giovane Carlo I, papa Benedetto assume una funzione che va al di là del protocollo, per avvicinarsi ad una sorta di direzione politico-spirituale» in ID., *Austria e Santa Sede. Da Leone XIII a Benedetto XV nella crisi dell'Impero*, in F. CITTERIO – L. VACCARO (edd.), *Storia religiosa dell'Austria*, Milano 1997, 505.

66 BROOK-SHEPHERD, *La tragedia*, 102-103.

67 Cfr. F. FASCE, *Gli Stati Uniti e la guerra*, in S. AUDOIN-ROUZEAU – J.-J. BECKER (edd.), *La prima guerra mondiale*, Torino 2007, vol. 1, 551-554.

Alla diplomazia americana era stato subito chiaro quanto sarebbe stato utile privare l'impero tedesco dell'alleato austro-ungherese. Già nel febbraio 1917 gli statunitensi fecero intendere a Czernin la loro disponibilità a mantenere unito l'impero qualora Vienna si fosse resa disponibile a una pace separata. Con la consueta disponibilità, il ministro boemo avviò i colloqui per la «ricerca di una base di pace comune», salvo poi interromperli non appena gli Stati Uniti dichiararono guerra alla Germania, il 6 aprile 1917[68].

Wilson, che non era pienamente informato degli accordi tra Francia, Gran Bretagna e Italia, non era pregiudizialmente ostile alla sopravvivenza dell'impero asburgico, come mostrano gli otto mesi che trascorsero prima della dichiarazione di guerra all'Austria-Ungheria (7 dicembre), sia due fra i quattordici punti del 1918. Nel nono punto, infatti, si prevedeva una ridefinizione dei confini tra Austria e Italia secondo criteri di nazionalità, e nel decimo, dedicato ai popoli della duplice monarchia, vi era l'impegno a garantire ad essi la più ampia possibilità di uno sviluppo autonomo, senza tuttavia fare riferimento allo smembramento dell'impero. Al fine di avere un'idea più precisa delle intenzioni di Wilson, per volontà di Carlo si attivarono segretamente dei contatti con il presidente americano con la mediazione del re di Spagna Alfonso XIII (1886-1941). La difficoltà principale fu la genericità delle risposte provenienti da Vienna. Wilson, in particolare, avrebbe voluto conoscere i propositi dell'imperatore in merito alle aspirazioni delle popolazioni slave e alle possibili concessioni all'Italia. La risposta di Carlo concordata con Czernin apparve ben poco conciliante, soprattutto nella sua chiusura: «un solo ostacolo si frappone alla pace […] ed è la smania di conquista dell'Italia e della Francia». Tale atteggiamento, probabilmente influenzato dalla favorevole congiuntura bellica – si era nel marzo 1918 – sorprese gli stessi intermediari spagnoli, che dovettero accampare delle scuse per non trasmettere la missiva a Wilson[69].

3. La fine di un impero

Nonostante la mancanza di cibo e gli scioperi iniziassero rendessero sempre più difficile la situazione interna, nella primavera del 1918 il trattato di pace di Brest-Litovsk con la Russia bolscevica e l'offensiva tedesca in Francia lasciavano immaginare anche a Vienna che fosse ancora possibile una vittoria. Tra i più fiduciosi era certamente il ministro Czernin, che in un discorso alla municipalità di Vienna, il 2

68 Cfr. M. Carotenuto, *Carlo I d'Austria e la pace sabotata*, Verona 2014², 51-52.

69 Brook-Shepherd, *La tragedia*, 175-182. Cfr. Fejtő, *Requiem per un impero*, 286-290. Cfr. Brook-Shepherd, *L'ultima imperatrice*, 112.

aprile 1918, affermò che il primo ministro francese Clemenceau, prima dell'inizio dell'avanzata tedesca, gli aveva chiesto di avviare delle trattative di pace – i colloqui Armand-Revertera –, e che queste si erano arenate per l'indisponibilità della Francia a rinunciare ad Alsazia e Lorena. La reazione di Clemenceau, che non voleva che gli si attribuisse il primo passo dell'iniziativa, fu durissima. Ne nacque un violento scontro diplomatico che finì per coinvolgere l'imperatore Carlo. Il 6 aprile 1918 Clemenceau accennò infatti, in una sua dichiarazione, ad un personaggio «infinitamente più altolocato» del ministro, con chiaro riferimento alla missione di Sisto di Borbone.

I tentativi di Czernin di negare il coinvolgimento proprio e del sovrano spinsero Clemenceau a far pubblicare il 12 aprile la lettera consegnata dall'imperatore Carlo a Sisto il 24 marzo 1917, nella quale venivano riconosciute le virtù belliche dei francesi e le loro «giuste rivendicazioni» su Alsazia e Lorena. La principale vittima di questo duello a distanza fu dunque l'imperatore Carlo, che «aveva basato tutta la sua diplomazia di pace sull'integrità della propria persona e sul prestigio della dinastia» e che finì per essere considerato dall'opinione generale un ipocrita e un traditore. A questo punto Czernin pretese dal suo sovrano una «dichiarazione d'onore» nella quale Carlo doveva disconoscere i contenuti della lettera inviata al governo francese tramite Sisto e negare successivi contatti: vi riuscì approfittando di un uomo stremato anche nel fisico e a cui era stata minacciata una ritorsione tedesca. Fu questo, insieme al tentativo di indurre l'imperatore a una temporanea abdicazione, l'ultimo atto di Czernin prima di dare le dimissioni da ministro[70]. Secondo lo storico François Fejtő, l'imperatore Carlo aveva compiuto «un grave errore tenendosi vicino un uomo che contrariava tutti i suoi piani e gli impediva di fare quello che gli dettavano la sua intuizione e la sua coscienza e a cui la sposa continuava a spingerlo: mettere fine all'alleanza contronatura con la Germania»[71].

A seguito dell'accaduto si rese inevitabile una prova di fedeltà all'alleato. Carlo dovette recarsi presso il quartiere generale tedesco a Spa, in Belgio, dove l'11 maggio 1918 sottoscrisse un patto di più stretta unione militare, politica ed economica[72].

Il discredito gettato sulla figura dell'imperatore con lo scandalo delle lettere a Sisto e la sostanziale sudditanza militare alla Germania – elementi sufficienti a depotenziare qualsiasi iniziativa di pace austriaca – andarono ad unirsi, sul fronte interno, ad una drammatica penuria di generi alimentari, all'instabilità politica e alle sempre più forti richieste di indipendenza dei popoli slavi[73]. Sul piano militare, inoltre, la

---

70 Brook-Shepherd, *La tragedia*, 183-197. Czernin chiese al suo sovrano il riconoscimento di una minuta della stessa lettera ma priva di riferimenti compromettenti a Belgio, Alsazia e Lorena. Brook-Shepherd, *L'ultima imperatrice*, 118-127.

71 Fejtő, *Requiem per un impero*, 293.

72 Brook-Shepherd, *La tragedia,* 200-201.

73 Janz, *1914-1918*, 262.

situazione andò sempre peggiorando. A partire da agosto sul fronte occidentale si susseguirono le vittorie delle truppe francesi e britanniche con il sostegno di americani e canadesi. E ad esse si sommò, agli inizi di autunno, il crollo degli Imperi centrali e dei loro alleati nei Balcani[74].

Il 14 settembre 1918 Carlo fece un altro tentativo di pace: su consiglio del nuovo ministro degli Esteri Stephan Burián propose con una nota pubblica a tutti gli stati belligeranti «colloqui confidenziali e non vincolanti» in territorio neutrale, senza tuttavia ottenere risposta[75].

Il 4 ottobre i governi austroungarico, tedesco e ottomano inviavano tre note parallele al presidente Wilson per ottenere un armistizio basato sui quattordici punti. Vienna aggiungeva alla propria una postilla nella quale erano ricordati tutti gli sforzi intrapresi per la pace[76].

Il 16 ottobre, senza aver ancora ricevuto una risposta dal presidente statunitense, l'imperatore Carlo fece un ultimo tentativo per assicurare la sopravvivenza dell'impero con la pubblicazione di un «Manifesto dei popoli» in cui proponeva il progetto di una federazione di stati indipendenti sotto l'egida asburgica e in cui veniva fatto esplicito richiamo al diritto di autodeterminazione caro a Wilson. Il proclama imperiale giungeva troppo tardi: le componenti slave avevano ormai intrapreso il loro cammino di indipendenza e Wilson si era già impegnato a riconoscerne le aspirazioni[77].

Il 26 ottobre Carlo inviava nuovamente agli Stati Uniti – per la prima volta separatamente dall'alleato tedesco – la richiesta di armistizio. Ma ormai era la fine: l'esercito, ultimo e stremato sostegno dell'impero, riceveva il colpo decisivo a Vittorio Veneto. Nel frattempo Cecoslovacchia, Polonia e le stesse Austria e Ungheria proclamavano ciascuna la propria indipendenza.

Il 2 novembre – dopo aver ricevuto dall'Italia le condizioni della resa[78] – Carlo convocò i parlamentari austrotedeschi, che si erano costituiti in un «Consiglio di Stato». I rappresentanti della nuova Austria rifiutarono ogni coinvolgimento e lasciarono al solo imperatore la responsabilità della firma dell'armistizio, in quanto – come disse il socialista Viktor Adler – non erano stati loro ad aver voluto il conflitto. Nella testimonianza della consorte la risposta di Carlo fu di questo tenore: «Non sono sta-

---

74 Cfr. A. Duménil, *1918: la rottura dell'equilibrio*, in Audoin-Rouzeau – J.-J. Becker (edd.), *La prima guerra mondiale*, Torino 2007, vol. 1, 318.

75 Brook-Shepherd, *La tragedia*, 216-219. Cfr. G. Krumeich, *Gli armistizi: Brest-Litovsk e Rethondes*, in Audoin-Rouzeau – J.-J. Becker (edd.), *La prima guerra mondiale*, Torino 2007, vol. 2, 325.

76 Brook-Shepherd, *La tragedia*, 222.

77 *Ibid.*, 227-228. Il «manifesto» è pubblicato in G. La Rosa, *Carlo I (IV) d'Asburgo. Riflessioni per una biografia politica*, in Id. (ed.), *L'Inizio della Fine*, Firenze 2006, 33-34.

78 Brook-Shepherd, *La tragedia*, 230-231. L'armistizio firmato da Diaz il 3 novembre non riguardava il fronte balcanico e fu necessario stipularne un secondo a Belgrado. Cfr. Fejtő, *Requiem per un impero,* 311.

to io a incominciare questa guerra, certo non più di voi. Però ho sempre tentato di concluderla e voi, signori miei, non mi avete mai appoggiato nei sondaggi di pace»[79].

Il mattino del 3 novembre, rimasto ormai solo, l'imperatore Carlo prese la sua decisione e firmò l'armistizio: nella primissima mattina del 4 novembre era giunta, anche se troppo tardi e ad un prezzo altissimo, la pace tanto desiderata[80].

3.1. L'esilio e la morte

Abbandonato anche dalle guardie che avrebbero dovuto proteggerlo, l'11 novembre – poco dopo l'abdicazione e la fuga di Guglielmo II – l'imperatore Carlo, che pure aveva rifiutato fermamente una formale abdicazione, si trovò costretto a rinunciare all'esercizio del potere sottoscrivendo un documento nel quale riconosceva in anticipo «la decisone che l'Austria tedesca prenderà per la sua futura forma istituzionale». Il giorno dopo fu proclamata la repubblica[81].

Abbandonata Schönbrunn, Carlo si trasferì con la famiglia presso la residenza di Eckartsau e nel marzo 1919, su suggerimento del re d'Inghilterra, lasciò l'Austria dando inizio ad un esilio che sarebbe stato sancito per legge dal nuovo governo austriaco il 3 aprile. Riparato in Svizzera – prima sul lago di Costanza (Schloss Wartegg) e poi nel cantone di Vaud (Prangins) – Carlo rifiutò le proposte di restaurazione monarchica in Austria giuntegli tramite esponenti della massoneria[82]. Per due volte, nella primavera e nell'autunno 1921, l'ex re tentò invece di tornare sul trono ungheresi[83]. Ad impedirglielo furono sia le ambizioni personali del reggente ed ex-ammiraglio Miklós Horthy (1868-1957), di fatto impadronitosi del potere, sia il rischio – da questi paventatogli – di una guerra civile e di un intervento delle potenze vincitrici.

Carlo e Zita, per ordine di Horthy, furono arrestati e consegnati agli inglesi che li condussero in esilio a Madeira. In quest'isola dell'Atlantico, in uno stato di isolamento e di povertà – ma con la consolazione di avere accanto la famiglia e in un totale abbandono alla volontà di Dio – l'ultimo imperatore d'Austria-Ungheria, am-

---

79 BROOK-SHEPHERD, *La tragedia*, 249-250.

80 *Ibid.*, 250-253.

81 *Ibid.*, 268-271. Il 13 novembre sottoscrisse una simile dichiarazione anche per l'Ungheria. *Ibid.*, 277. Nel cosiddetto «Manifesto di Feldkirch» datato 24 marzo 1919, in concomitanza del suo abbandono del suolo austriaco, Carlo disconobbe il documento dell'11 novembre 1918, in quanto la proclamazione della repubblica austriaca, a suo parere, non era stata piena espressione della volontà popolare. *Ibid.*, 313. Cfr. COALOA, *Carlo d'Asburgo*, 149-150.

82 Cfr. SANGUINETTI, *Immagini e momenti*, 89-91. Sul ruolo della massoneria in relazione alla dissoluzione dell'impero asburgico: FEJTŐ, *Requiem per un impero*, 349-362. Cfr. SANGUINETTI, *Immagini e momenti*, 72-78, 80.

83 Sui tentativi di riprendere il trono in Ungheria: BROOK-SHEPHERD, *La tragedia*, 317-375; ID., *L'ultima imperatrice*,184-231; COALOA, *Carlo d'Asburgo*, 155-231.

malatosi, avrebbe trovato la morte il 1° aprile 1922, dopo due settimane di agonia[84]. In quest'ultimo e doloroso capitolo della sua esistenza Carlo diede forse l'esempio più alto di quelle virtù cristiane che la Chiesa avrebbe riconosciuto solennemente ottant'anni dopo[85].

Riassunto

Beatificato il 3 ottobre 2004 da Giovanni Paolo II, Carlo I (IV) d'Asburgo (1887-1921) fu l'immediato successore di Francesco Giuseppe I quale imperatore d'Austria e re di Ungheria nel pieno della Prima guerra mondiale. Sostenuto da una profonda fede cristiana e preoccupato per le sorti dell'impero e dei «suoi popoli», nel corso del suo breve regno tentò a più riprese ma senza fortuna di porre fine al conflitto, muovendosi in un contesto a lui ben poco favorevole sia sul piano internazionale che interno. Unico capo di stato ad aver accolto convintamente l'appello di Benedetto XV contro l'«inutile strage», l'imperatore Carlo pagò duramente le conseguenze di una guerra voluta da altri. Esiliato nell'isola di Madeira, l'ultimo Sovrano della Casa d'Austria vi morì, appena trentacinquenne, in condizioni di estrema povertà.

Abstract

Beatified by Pope John Paul II October 3rd, 2004, Charles I (IV) Habsburg was the direct successor of Francis Joseph I as Emperor of Austria and King of Hungary at the height of World War I. Assisted by a profound Christian faith and concerned about the destiny of the Empire and of «his peoples», during his short reign he tried on several occasions, but unsuccessfully, to put an end to the conflict, acting in an environment which was very little favourable both Internationally and nationally.
The only head of state to welcome with strong conviction the appeal of Pope Benedict XV against the «useless massacre», Emperor Charles paid hard the consequences of a war which others had wanted. Sent in exile on the island of Madeira, the last sovereign of the House of Habsburg died there only 35 in conditions of extreme poverty.

84 Brook-Shepherd, *La tragedia*, 395-413. Id., *L'ultima imperatrice*, 246-255.

85 H. K. Zessner-Spitzenberg, *Così muore un imperatore. Il servo di Dio Carlo d'Austria*, Padova 1958, riedito in Dalla Torre, *Carlo d'Austria*, 79-110.

La razionalità della fede secondo la *Lectio magistralis* di Benedetto XVI a Ratisbona

Andrzej Proniewski*

Introduzione

Papa Benedetto XVI tenne la *lectio magistralis* su «Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni» il 12 settembre 2006 presso l'Università di Ratisbona. Il Papa era tornato nella sua Università, dove nel 1969 divenne cattedratico di dogmatica e storia del dogma e ricoprì al tempo stesso l'incarico di vicepresidente dell'Università, per uno straordinario *dies academicus*, rendendo possibile una significativa esperienza di *universitas* vissuta da un teologo e professore[1]. Questa *lectio* presentò un intervento sul tema dei rapporti tra fede e ragione e diventa il contesto per la riflessione sul nostro tema, la razionalità della fede.

Il magistero di Benedetto XVI è segnato, fin dal suo inizio, da un'attenzione particolare al nesso tra fede e ragione. Questo tema era stato già sviluppato nel lungo lavoro teologico di Joseph Ratzinger. È sufficiente ricordare la prima *lectio academica*, svolta a Bonn nel lontano 1959, per verificare immediatamente l'intenzione dell'allora giovane professore di non separare il «dio dei filosofi» e il «Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe» e, pertanto, il desiderio d'individuare la strada che permettesse di distinguere i due saperi per unirli nella comune ricerca di senso e di trascendenza[2].

Dopo la sua elezione a Romano Pontefice, Benedetto XVI ha affrontato il tema

* L'autore è professore di Teologia presso la Cattedra di Teologia Cattolica dell'Università di Białystok (Polonia). E-mail: a.proniewski@uwb.edu.pl.

1 Benedetto XVI, *Viaggio apostolico a München, Altötting e Regensburg (9-14 Settembre 2006). Incontro con i rappresentanti della scienza. Discorso del Santo Padre. Aula Magna dell'Università di Regensburg. Martedì, 12 settembre 2006. Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, in http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html.

2 Cfr. J. Ratzinger/Benedetto XVI, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, Venezia 2007.

in tre discorsi principali. Essi, dati i luoghi in cui sono stati pronunciati, potrebbero essere definiti "universitari": si tratta del discorso su *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni* di Ratisbona (12 settembre 2006)[3], dell'allocuzione prevista e non pronunciata, per l'incontro con l'università La Sapienza di Roma (16 gennaio 2008)[4] e, infine, del discorso per l'incontro con il mondo della cultura al Collège des Bernardins a Parigi (12 settembre 2008)[5].

All'interno di questi testi è possibile distinguere il tema della verità del *Logos* inteso come Ragione creatrice ed Amore che si fa uomo ed entra nella storia. La ricerca della verità del cristianesimo porta alla tensione del rapporto tra filosofia e teologia, tra intelletto e amore, tra ragione e fede[6]. Una caratteristica, questa, fondamentale per capire come il cristianesimo abbia potuto rappresentare – e rappresenti ancora oggi – un fatto con il quale la ragione umana non può evitare di confrontarsi.

Questa riflessione aspira a sviluppare alcuni principi che riguardano il rapporto tra fede e ragione. Allora sarà omessa la relazione tra cristianesimo e islam, come anche quella tra religione e politica. Potrebbe essere interessante, però, collocare la teologia in questo triangolo e analizzare alcune questioni cruciali che riguardano il dialogo della teologia con la scienza o la cultura.

Spesso si dice che la ragione si mette dalla parte opposta alla fede. Come se la filosofia e la teologia fossero contrapposte una all'altra. In realtà, sono i rappresentanti di queste materie che discutono tra di loro. Questo succede, quando vedono solo se stessi e il loro ambito della ricerca, non aprendosi al dialogo. Dovrebbero prendere in considerazione anche la diversità delle metodologie delle singole materie. La ragione e la fede, invece, sono le strade che conducono alla verità. La verità è sempre prima,

---

3 Cfr. Benedetto XVI, *La questione di Dio oggi: il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Discorso all'Università di Regensburg (12 settembre 2006)*, in *Una nuova cultura per un nuovo umanesimo. I grandi discorsi di Benedetto XVI*, a cura di L. Leuzzi, Città del Vaticano 2011. Subito dopo il discorso papale di Ratisbona sono sorte durissime reazioni di totale condanna da parte dei musulmani soprattutto a causa di una citazione dell'imperatore bizantino Manuele II Paleologo, tratta da un suo scritto sulla guerra santa, redatto probabilmente tra il 1394 e il 1402. Cfr. S. Magister, *L'Amore (Caritas) di Dio, il Logos del Dia-logare... I commenti di Khaled Fouad Allam e di Aref Ali Nayed alla lezione di Benedetto XVI a Ratisbona*, in http://www.lavocedifiore.org/SPIP/article.php3?id_article=1229.

4 Benedetto XVI, *Allocuzione per l'incontro con l'Università degli studi di Roma "La Sapienza"*, in http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza.html.

5 Benedetto XVI, *Viaggio apostolico in Francia in occasione del 150° anniversario delle apparizioni di Lourdes (12-15 settembre 2008) (III), 12. 09. 2008. Incontro con il mondo della cultura, Collège des Bernardins di Parigi*, in https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2008/09/12/0564/01410.html.

6 Joseph Ratzinger rende plausibile l'ermeneutica per la verità che nel cristianesimo è sintesi tra fede e ragione. È ciò che egli formula per il giovane cristianesimo nella Chiesa antica; nello stesso tempo si tratta del compito per il presente e il futuro. Cfr. H. Sonnemans, *Postfazione del curatore*, in J. Ratzinger, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della* theologia naturalis, Venezia 2007, 83.

cioè sempre rimane il punto di riferimento per ogni atto di ragionamento, per il quale bisogna trovare un metodo adeguato.

La *Lectio magistralis* di Benedetto ha aperto di nuovo la porta alla realtà, che è importante per ogni uomo che vive il desiderio di trovare il senso della vita che non passa. L'interdisciplinarità che accompagna la riflessione di Benedetto rispetta i metodi propri delle singole materie scientifiche. Il loro unico scopo, secondo il Papa, è quello di giungere alla Verità. Solo la Verità, infatti, protegge l'uomo e la sua dignità.

1. I fondamenti biblici del primato del *Logos* nella razionalità

Benedetto XVI nella sua *lectio* a Ratisbona si riferisce alla nota affermazione che compare nel ragionamento dell'imperatore Manuele II Paleologo (1350-1425): non agire secondo ragione – secondo il *Logos* – è contrario alla natura di Dio[7]. Il Papa fa capire che l'essere *Logos*, cioè appunto ragione, razionalità ma anche Parola, è costitutivo di Dio. Per i cristiani cattolici, Dio si è incarnato in Gesù. Il *Logos* si è fatto carne (Gv 1,14), come ci ricorda Giovanni. È la centralità di un fatto, di un avvenimento che ha cambiato per sempre la storia. Inoltre, il *Logos* è Amore. È questa una nuova prospettiva per la teologia, che non può essere presa solamente in chiave puramente teorica, ma può operare nel senso di una vera unità tra intelletto e cuore. I fondamenti biblici confermano la verità sul Dio incarnato.

Il senso del concetto di Logos fu differenziato lungo la storia umana. La parola *Logos* (gr. *logein* – raccogliere, parlare, pensare) significa parola, ragione umana, un principio metafisico che guida il mondo e l'uomo, esistenza, ragione divina; alla fine il Verbo è un mediatore tra Dio e l'uomo e il mondo[8]. Questo ultimo significato viene dal cristianesimo per indicare la seconda persona della Trinità – il Figlio eterno di Dio. Nella traduzione greca dei Settanta, *Logos* è l'equivalente del termine ebraico *dabar* (2 Re 9,5). La parola di Dio descrive l'essenza dell'azione di Dio e ha il potere di causare un effetto straordinario (Is 40,26; Sal 147,15-18)[9]. La parola di Dio ha un carattere creativo, grazie al quale tutto esiste nello spazio e nel tempo (Gen 1,1-31). Nel Verbo si esprime l'intenzione di Dio Creatore (Sal 33,10) che stabilisce con la sua parola l'ordine fondamentale del mondo, il quale raggiunge il suo apice nella creazione dell'uomo.

---

7 Benedetto XVI commenta il dialogo del «dotto imperatore bizantino Manuele II Paleologo ... [che] ebbe con un Persiano colto su cristianesimo e islam e sulla verità di ambedue... Il dialogo si estende su tutto l'ambito delle strutture della fede contenute nella Bibbia e nel Corano e si sofferma soprattutto sull'immagine di Dio e dell'uomo», Benedetto XVI, *La questione di Dio oggi*, 23.

8 M. Osmański, *Logos*, in A. Szostek – E. Ziemann – R. Sawa – K. Góźdź – J. Herbut – S. Olczak – R. Popowski (red.), *Encyklopedia Katolicka [Enciclopedia Cattolica]*, vol. 10, Lublin 2004, 1309-1312.

9 H. Witczyk, *Logos*, in *ibid*., 1312-1315.

Ettore Malnati nel suo articolo dedicato alla riflessione sulla *lectio magistralis* evidenzia che il Pontefice ha sottolineato l'intrinseca relazionalità con il Dio dell'antropologia biblica che presenta l'uomo quale «immagine e somiglianza di Dio» (Gen 1,26), senza compromettere la divina trascendenza. Dio collega l'uomo con tutte le creature anch'esse tutte quante create da Lui. Dio ha creato tutto dal nulla[10]. Qui si differenzia la concezione cristiana da quella musulmana in cui Dio è assolutamente trascendente e non sarebbe legato neanche dalla sua stessa parola e che niente lo obbligherebbe a rivelare a noi la verità[11].

La parola di Dio dirige la storia di Israele. L'intera storia della salvezza (Gen 9,20-21) dura per sempre come una forza vitale che ha il potere di rianimare e salvare dalla morte (Sap 16,12.26; Is 26,19; 40,6.8; Ez 37,4-5). La parola di Dio assume la forma di parole umane. Il suo potere è nascosto nelle parole umane dei profeti e nelle parole della Legge. Nell'Antico Testamento, la parola non ha lo *status* di persona. La parola è portatrice del potere e della saggezza di Dio che in questo modo raggiunge l'uomo e opera nella sua storia. La parola di Yahweh è una personificazione poetica.

Nel Nuovo Testamento, la parola che viene da Dio è identificata con il Figlio Unigenito del Padre che divenne il Verbo Incarnato (cfr. Gv 1,14; Eb 1,1-3). È il riflesso della sua gloria, il principio di tutta la creazione (Col 1,15-17). La parola penetra tutto e nulla è nascosto da essa (Eb 4,12-13). La teologia di san Paolo porta con sé un'estensione del concetto di *Logos* di san Giovanni. Il *Logos* non simboleggia Dio, ma lo rende presente; il Verbo è una persona distinta dal Padre. Scrive Giovanni: «nessuno mai ha visto Dio» (Gv 1,18), ma aggiunge subito: «Il Figlio unigenito che è nel seno del Padre l'ha fatto conoscere» (Gv 1,18). Si tratta di una conoscenza fatta dall'esperienza concreta e resa possibile dall'incarnazione del Verbo (Gv 1,14) per ogni uomo e per tutto l'uomo. «Venne nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo» (Gv 1,9). Egli è lo stesso «Verbo che era presso Dio ed era Dio» (Gv 1,1). Questa trascendenza e prossimità di Dio nel rapporto con l'uomo, grazie alla dimensione cristologica, ha offerto la rivelazione che Dio è Padre. Così si toglie la paura nel pensare a Dio e si stabilisce una relazione confidente con Dio: grazie all'Incarnazione, il divino e l'umano hanno un rapporto familiare[12].

La prima simbiosi ontologica in senso affettivo ed effettivo è dunque in un certo qual senso presente in questo rapporto di paternità e figliolanza. Dio si è mostrato come *Logos* e come *Logos* ha agito e agisce tuttora pieno di amore in nostro favore[13].

---

10 E. Malnati, *Ragione e fede. Necessaria sinergia per un incontro proficuo tra le culture*, in http://www.studiumfidei.it/Documenti/Malnati_8Feb07.pdf, 8.

11 Benedetto XVI, *Discorso con i rappresentanti della scienza: Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni su: Chi crede non è mai solo*, Città del Vaticano 2006, 21.

12 Malnati, *Ragione e fede*, 8-9.

13 *Ibid*.

Il *Logos* non è più soltanto un senso astratto della vita oppure un semplice pensiero, ma è entrato in un corpo umano, è connesso con tutta la realtà cosmica e tutti gli uomini. È proprio questa trascendenza e prossimità in cui Dio ha tanto amato l'umanità da sacrificare il suo Figlio unigenito, che porta l'uomo ad ammirare l'opera di Dio e a relazionarsi per amore accogliendo l'atto d'amore divino. «L'amore – come dice Paolo – sorpassa ogni conoscenza» (Ef 3,19) ed è per questo capace di percepire più del semplice pensiero, tuttavia esso rimane l'amore del Dio *Logos*, per cui il culto cristiano è, come dice sempre Paolo, λογική λατρεία, un culto che «concorda con il Verbo stesso e la nostra ragione» (cfr. Rm 12,1)[14]. Ciò che rende l'uomo immagine di Dio è il fatto che egli è un essere dotato di ragione e quindi di libertà, di capacità di pensare ed amare[15].

Il *Logos* si comunica in modo ragionevole: la Ragione creatrice e salvifica si comunica alla ragione umana in modo che quest'ultima possa comprenderla. Il cristianesimo nasce dall'incontro tra divino e umano, dall'esperienza del rapporto tra uomo e Cristo *Logos*.

La fede in Dio nel cristianesimo è una decisione per il primato del *Logos* sulla materia, cioè per sostenere le caratteristiche di una persona: pensiero, libertà e amore. Il *Logos* come pensiero e senso è la vera fonte e la potenza di ogni esistenza. Il cristianesimo nel concetto di *Logos* vede la coscienza creativa, la libertà. Il *Logos* è amore, potere creativo che chiama all'esistenza e trasforma la dipendenza in libertà. L'apogeo di questo cambiamento è espresso dal *Logos* divino, che è il liberatore, il redentore dell'uomo e del mondo.

Le parole del prologo di Giovanni: «in principio era il Verbo» (Gv 1,1) riguardano l'esistenza di ogni cosa che ha sua fonte nel Verbo di Dio. Il mondo e l'uomo, la razionalità e la logica vengono da Dio nella Santissima Trinità. Ratzinger commenta che Giovanni ha iniziato il prologo del suo Vangelo con le parole: *In principio era il* λόγος e il *Logos* (λόγος), che significa insieme ragione e parola, è Dio. Dio è la fonte assoluta di ogni esistenza, il *Logos* è il principio creativo di tutte le cose, la causa originale. Il *Logos* esiste eternamente, è preesistente, non è inferiore a Dio, non è un simbolo di Dio ma il Figlio, e quindi rende il Padre presente nel mondo, è la rivelazione del suo amore. Il *Logos* come significato creativo e razionale da cui il mondo è stato creato ed è stato rinnovato e redento è Gesù Cristo. Il *Logos* è il senso della creazione, la sua redenzione e il suo compimento.

---

14 Benedetto XVI, *Discorso con i rappresentanti della scienza*, 21.

15 Malnati, *Ragione e fede*, 9.

2. La razionale fede biblica nell'incontro con la filosofia greca

Benedetto XVI descrive in un brano di quella lezione il particolare rapporto tra la fede ragionevole biblica e la filosofia greca sottolineando che non è un semplice caso[16]. Il «vicendevole avvicinamento interiore, che si è avuto tra la fede biblica e l'interrogarsi sul piano filosofico del pensiero greco, è un dato di importanza decisiva»[17]. La verità filosofica rientra in un certo senso come elemento costitutivo della fede cristiana. È convinzione profonda di Benedetto XVI che il cristianesimo, come religione che trova nel *Logos* la sua espressione culminante e sintesi dell'intera ricerca che l'uomo compie verso la trascendenza, non solo si offre alla ragione perché consideri e analizzi i suoi contenuti, ma diventa esso stesso critica per ogni forma di pensiero religioso che voglia fondarsi sul mito.

Come nell'antichità greca la filosofia era diventata critica del mito religioso, così il pensiero biblico si è presentato come critica verso ogni forma di politeismo. L'una e l'altra forma di conoscenza hanno trovato il loro equilibrio in quell'incontro fortunato che avvenne tra la filosofia greca e il pensiero cristiano. Il primo, proprio facendo leva sul *Logos*, trovava nel cristianesimo la forma più coerente di quanto aveva invano cercato di rappresentare. Il secondo, sempre partendo dal *Logos*, ne evidenziava il suo carattere storico e personale[18].

I cristiani dei primi secoli hanno riconosciuto se stessi e il loro cammino. Hanno accolto la loro fede; l'hanno compresa come il dissolvimento della nebbia della religione mitologica per far posto alla scoperta di quel Dio che è Ragione creatrice e al contempo Ragione-Amore. Per questo, l'interrogarsi della ragione sul Dio più grande come anche sulla vera natura e sul vero senso dell'essere umano era per loro non una forma problematica di mancanza di religiosità, ma faceva parte dell'essenza del loro modo di essere credenti.

Benedetto XVI valorizza quella sintesi che si è realizzata tra spirito greco e spirito cristiano con la traduzione greca dell'Antico Testamento dei Settanta, divenuta in tal senso «una testimonianza testuale a se stante e uno specifico e importante passo della storia della Rivelazione, nel quale si è realizzato questo incontro in un modo che per la nascita del cristianesimo e la sua divulgazione ha avuto un significato decisivo (...). Partendo veramente dall'intima natura della fede cristiana e, nel contempo, dalla natura del pensiero greco fuso ormai con la fede Manuele II poteva dire: Non agire con

16 BENEDETTO XVI, *Discorso con i rappresentanti della scienza*, 26.

17 *Ibid*, 29.

18 R. FISICHELLA, *Il contrasto tra originalità e ripetitività*, in http://docplayer.it/32950888-Di-mons-rino-fisichella-il-contrasto-tra-originalita-e-ripetitivita.html.

il *Logos* è contrario alla natura di Dio»[19]. Benedetto XVI è preoccupato di sottolineare il valore della ragione come emerge dalla sintesi tra spirito greco e spirito cristiano.

Nel *Logos* si trova la profonda concordanza tra ciò che è greco nel senso migliore e ciò che è fede in Dio sul fondamento della Bibbia[20]. Quindi, l'incontro tra il messaggio biblico e il pensiero greco non era un semplice caso[21]. Il papa ne trae la conclusione che la fede biblica, durante l'epoca ellenistica, andava interiormente incontro alla parte migliore del pensiero greco[22]. Esistono quindi per il pontefice due possibili interpretazioni della divinità: un Dio razionale secondo i canoni umani, che possa quindi essere interpretato dalla ragione, ed un Dio completamente oscuro e trascendente il cui operato non può essere riportato all'esperienza degli uomini, i quali devono accettare le sue azioni solo attraverso la fede.

Il Papa conclude dando il vantaggio al Dio razionale, opzione che, peraltro, non era e non è scontata per tutti gli uomini: ad esempio, per la dottrina musulmana, Dio è assolutamente trascendente e la sua volontà non è legata a nessuna delle nostre categorie, nemmeno a quella della ragionevolezza. Per questo «Ibn Hazm si spinge fino a dichiarare che Dio non sarebbe legato neanche dalla Sua stessa parola e che niente lo obbligherebbe a rivelare a noi la verità. Se fosse Sua volontà, l'uomo dovrebbe praticare anche l'idolatria»[23].

Se dunque Dio è *Logos*, come afferma l'evangelista Giovanni (Gv 1,1), «l'incontro tra il messaggio biblico ed il pensiero greco era indispensabile. La visione di Paolo – afferma Benedetto XVI – davanti alla quale si erano chiuse le vie dell'Asia e che, in sogno, vide un Macedone e sentì la sua supplica: "Passa in Macedonia e aiutaci" (At 16,6-10), può essere interpretata come una condensazione della necessità intrinseca di un avvicinamento tra la fede biblica e l'interrogarsi greco»[24]. In realtà, questo avvicinamento ormai era avviato da molto tempo. Già il nome misterioso di Dio: «Io sono» afferma il suo essere, è, nei confronti del mito, una contestazione. La fede biblica, durante l'epoca ellenistica andava interiormente incontro alla parte migliore del pensiero greco, fino ad un contatto vicendevole.

Nella filosofia greca il termine *logos* si riferiva al linguaggio e alla parola. La parola era l'esponente dei significati e quindi conteneva l'elemento di razionalità contenuto nel linguaggio. Partendo dall'analisi della comprensione umana, Platone e Aristotele caratterizzano i loro principi metafisici immutabili come: idee, bontà, pensiero, asse-

---

19 Benedetto XVI, *La questione di Dio oggi*, 27; cfr. A. Schenker, *L'Écriture sainte subsiste en plusieurs formes canoniques simultanées*, in *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede*, Città del Vaticano 2001, 178-186.

20 Benedetto XVI, *La questione di Dio oggi*, 25.

21 *Ibid.*, 29.

22 Cfr. *ibid.*, 27.

23 Benedetto XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, Città del Vaticano 2006, 3.

24 Benedetto XVI, *La questione di Dio oggi*, 26.

gnando loro attributi di generalità e necessità[25]. Da Platone, il *logos* non svolge un ruolo metafisico significativo, sebbene nella sua comprensione sia le idee interpretate come ragioni di cose sia l'azione razionale del Demiurgo siano un segno della presenza del *logos* nel mondo[26]. Nel caso di Aristotele, *logos* delle cose sono forme della conoscenza delle loro sostanze. In lui, la razionalità del mondo è qualcosa di oggettivo e precedente all'apprendimento razionale a riguardo[27].

La fonte del concetto filosofico di Filone d'Alessandria era sia il pensiero greco che la tradizione giudaica. Il *Logos* serviva a spiegare la reciproca vicinanza dell'uno, trascendente, inconoscibile Dio alle entità create delle quali si prende cura nella sua provvidenza. Secondo il principio di Platone la creazione non può essere realizzata senza un modello; Filone presuppone che ci sia un mondo mentale nel *Logos* che contiene idee, schemi per il mondo e anche i poteri che usa per realizzare le idee. Inoltre afferma che l'uomo e in particolare la sua mente furono creati secondo l'immagine di Dio cioè del *Logos*. Il *Logos* biblico, il *Logos* platonico-stoico e la razionalità aristotelica si fondono, nella riflessione di Filone, in un'unica Sapienza: quella divina alla quale si deve la creazione e l'organizzazione dell'universo[28].

Benedetto XVI vede queste tre tendenze che costituiscono i pilastri fondamentali del pensiero, della comprensione e del funzionamento di Dio in relazione alle creature. Ciò viene espresso nella Bibbia e nella dottrina cristiana. Lo sviluppo della teologia è basato sulla ragione e sull'amore. Attraverso il concetto di *Logos*, si vede la pienezza di Dio come verità eterna, bontà, amore e bellezza. Dio è entrato nel mondo in Gesù Cristo e attraverso di Lui all'interno della storia ha stabilito il criterio della verità, della bontà, dell'amore e della bellezza[29].

3. La fede condizionata dalla saggezza della ragione

Il rapporto fede-ragione ha avuto e ha tuttora un ruolo costitutivo per il cristianesimo. Benedetto XVI ricorda che nel tardo Medioevo si sono sviluppate nella teologia tendenze che rompono questa sintesi tra spirito greco e spirito cristiano[30].

---

25 Cfr. Osmański, *Logos*, 1310.

26 *Ibid*.

27 *Ibid*.

28 Filone di Alessandria, *Il Logos fra Bibbia e Filosofia greca*, in *Grande Antologia Filosofica*, vol. I, Milano 1966, 667; cfr. http://www.filosofico.net/Antologia_file/AntologiaF/FILONE%20DI%20ALESSANDRIA_%20IL%20LOGOS%20.htm.

29 K. Góźdź, *Logos i Miłość. Teologia Josepha Ratzingera – Benedykta XVI* (*Logos e Agape. Teologia di Joseph Ratzinger – Benedetto XVI*), Lublin 2018, 9.

30 Benedetto XVI, *Viaggio apostolico a München, Altötting e Regensburg (9-14 Settembre 2006). Incontro*

In quel periodo emersero posizioni più vicine all'idea islamica dell'assoluta trascendenza di Dio, non dissimili da quelle di Ibn Ḥazm, capaci di «portare fino all'immagine di un Dio-Arbitrio, che non è legato neanche alla verità e al bene»[31].

> «La fede della Chiesa si è sempre attenuta alla convinzione che tra Dio e noi, tra il suo eterno Spirito creatore e la nostra ragione creata esista una vera analogia, in cui certo le dissomiglianze sono infinitamente più grandi delle somiglianze, non tuttavia fino al punto da abolire l'analogia e il suo linguaggio. Dio non diventa più divino per il fatto che lo spingiamo lontano da noi in un volontarismo puro ed impenetrabile, ma il Dio veramente divino è quel Dio che si è mostrato come *Logos* e come *Logos* ha agito e agisce pieno di amore in nostro favore»[32].

Benedetto XVI ne parla con grande chiarezza ed illustra tre "onde" del processo di deellenizzazione che si sono succedute nella storia del pensiero: la Riforma protestante, la teologia liberale del XIX e XX secolo e, infine, l'incontro tra cristianesimo ed ellenismo secondo cui si costituisce una prima inculturazione, che non dovrebbe influenzare il modo in cui viene annunciato il Vangelo a culture diverse dalla nostra. Questa tesi, a parere del Pontefice, è sbagliata ed imprecisa, poiché il Nuovo Testamento è scritto in lingua greca e quindi porta in se stesso lo spirito greco (derivato dall'ultima fase culturale dell'Antico Testamento)[33].

All'inizio dell'epoca moderna, l'idea di *deellenizzazione* si oppose alla convinzione che il patrimonio greco, criticamente purificato, sia parte integrante della fede cristiana. Benedetto XVI ne analizza i tre momenti distinti con analoghe motivazioni. Nel XVI secolo, la Riforma giudicò la fede condizionata dalla filosofia e ne cercò la forma primordiale, priva di metafisica. Kant, ancorando la fede alla ragion pratica, le negò ogni accesso all'insieme della realtà[34]. Nei secoli XIX-XX, Harnack e la teologia liberale, volendo accordare il cristianesimo alla ragione moderna, videro Gesù solo come portatore di un messaggio morale umanitario[35]. La critica espressa dalla ragione pratica voleva rendere scientifica la teologia e farla accettare nelle università[36]. La già grave autolimitazione della ragione derivante dalle critiche kantiane fu ancor più

---

con i rappresentanti della scienza. Discorso del Santo Padre. Aula Magna dell'Università di Regensburg. Martedì, 12 settembre 2006. Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni, in http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html.

31 *Ibid.*

32 *Ibid*.

33 Benedetto XVI, *La questione di Dio oggi*, 33.

34 Cfr. *ibid.*, 31.

35 G. Gismondi, *Fede, ragione, religione: cosa ha detto Benedetto XVI a Ratisbona*, in http://disf.org/editoriali/2006-12.

36 Cfr. Benedetto XVI, *La questione di Dio oggi*, 31.

radicalizzata dalle scienze naturali. Il concetto moderno della ragione fu una sintesi di cartesianismo (platonismo) ed empirismo, a prima vista convalidata dai successi tecnici. Nel concetto moderno di natura, l'elemento platonico è il presupposto della struttura matematica della materia, come sua razionalità intrinseca, che consente di comprenderla e usarla efficacemente[37]. Matematica ed empiria unite insieme formano la scienza e la scientificità[38]. Verità e falsità si accertano solo con i controlli sperimentali[39]

Anche le scienze umane (storia, filosofia, psicologia, sociologia, ecc.) tentarono di sottomettersi a questi canoni, evidenziando ulteriormente il riduzionismo o riduttivismo della scienza e della ragione. Tale riduzionismo, totalmente infondato e discutibile, ha fatto apparire ascientifico o prescientifico il problema di Dio, inflitto pesantissime riduzioni all'uomo, non lasciato spazio agli interrogativi specificamente umani (*chi sono, da dove vengo*, *dove vado*). Religione ed etica, segregate nell'ambito del puro soggettivo e della mera discrezionalità personale, non costruiscono più la comunità[40]. Se *ethos* e religione non riguardano più la ragione, in esse esplodono le peggiori patologie, mentre i tentativi di costruire un'etica partendo dall'evoluzione, la psicologia o la sociologia si rivelano del tutto insufficienti[41].

Benedetto XVI criticando la ragione moderna esige di allargare decisamente il concetto moderno di ragione e i suoi usi. Non si possono più sottovalutare, infatti, le gravi minacce prodotte dagli attuali sviluppi tecno-scientifici. Si potranno controllare solo superando l'attuale autolimitarsi della ragione alle pure verifiche sperimentali. All'autentica ragione è necessario un profondo dialogo con la fede e la religione, che la riporti alla sua originaria ampiezza. In questo dialogo fra scienze, religioni e culture, la teologia, in quanto interrogativo sulla ragione della fede, ha un compito insostituibile: cioè aiutare il mondo scientifico a liberarsi dal dogmatismo che solo ragione e filosofie positiviste siano universali. Escludendo il divino e l'autentico umano dall'universalità della ragione, compiono un'aggressione intollerabile alle convinzioni più intime delle culture profondamente religiose di tutto il mondo. Una ragione sorda al divino, che giudica la religione una sottocultura, è incapace di dialogare. L'attuale pensiero deve valorizzare l'importante interrogativo che la stessa scienza solleva, ma che ne supera i metodi e le logiche[42].

Tale interrogativo nasce dal presupposto che la struttura della materia è razionale

---

37 Gismondi, *Fede, ragione, religione: cosa ha detto Benedetto XVI a Ratisbona*, cit.

38 Benedetto XVI, *La questione di Dio oggi*, 32.

39 Gismondi, *Fede, ragione, religione: cosa ha detto Benedetto XVI a Ratisbona*, cit.

40 *Ibid*.

41 Benedetto XVI, *La questione di Dio oggi*, 32.

42 Cfr. *ibid.*, 33-34.

e che fra il nostro spirito e le strutture razionali operanti nella natura vi è corrispondenza. La scienza si basa totalmente su di esso, ma le sue ragioni sono indagabili solo da filosofia e teologia, operanti su altri livelli, con differenti modalità di riflessione critica. Per esse, anche le grandi esperienze e convinzioni delle tradizioni religiose dell'umanità, specialmente della fede cristiana, sono fonti di conoscenza e di ascolto. Il loro rifiuto (riduzionismo) è inconcepibile[43]. Benedetto XVI ci ricorda che da molto tempo l'Occidente è culturalmente e umanamente impoverito dal suo rifiuto e dalla sua avversione agli interrogativi fondamentali della ragione. Riaprirsi a tutta la loro ampiezza e profondità gli è essenziale. Su questo *tutto*, infatti, si giocano il dialogo fra culture e religioni e la pace nel mondo[44].

Ma «se la scienza nel suo insieme è soltanto questo, allora è l'uomo stesso che con ciò subisce una riduzione. Poiché allora gli interrogativi propriamente umani, cioè quelli del "da dove" e del "verso dove", gli interrogativi della religione e dell'*ethos*, non possono trovare posto nello spazio della comune ragione descritta dalla "scienza" intesa in questo modo e devono essere spostati nell'ambito del soggettivo»[45].

Benedetto XVI non rifiuta il concetto di «ragione moderna»: le offre dal suo interno delle critiche a livello di valutazione di criteri. Nello stesso tempo plaude allo sviluppo moderno dello spirito riconoscendo all'*ethos* della scientificità la sua «volontà di obbedienza alla verità quale espressione di un atteggiamento che fa parte delle decisioni essenziali dallo spirito cristiano"[46].

L'uomo deve abbandonarsi a un Dio che è fedele e che non mente. In questo circolo diventa evidente la condivisione dell'espressione di Manuele Il Paleologo fatta da Benedetto XVI a Ratisbona: «Non agire secondo ragione, non agire con il *logos* è contrario alla natura di Dio... Chi vuole condurre qualcuno alla fede ha bisogno delle capacità di parlare bene e di ragionare correttamente, non invece della violenza e della minaccia»[47].

Su questo tema, Benedetto XVI vede la forza dell'universalità del cristianesimo e il dovere della sua missionarietà. I credenti vivono liberamente l'obbligo morale di portare una verità alla conoscenza di tutti. I credenti hanno l'obbligo della missione perché l'oggetto della loro fede è un annuncio universale che offre la salvezza. L'universalità proviene dal contenuto stesso che è rivelato: Dio si fa uomo e assume su di sé il tempo, la storia e tutto ciò che si racchiude in questo spazio per riportare l'uomo nello spazio del divino. Solo nella misura in cui Dio si fa conoscere e agisce da Dio come uomo, si apre allora anche per ogni uomo lo spazio della vita di comunione con

---

43 Gismondi, *Fede, ragione, religione: cosa ha detto Benedetto XVI a Ratisbona*, cit.

44 Cfr. Benedetto XVI, *La questione di Dio oggi*, 35.

45 Benedetto XVI, *Viaggio apostolico di Sua Santità Benedetto XVI a München, Altötting e Regensburg*, 6.

46 *Ibid.*, 7.

47 Benedetto XVI, *La questione di Dio oggi*, 24-25.

Dio. Gesù di Nazareth offre tutto questo nella sua vita e il mistero della sua esistenza divina non si annulla nella sua esistenza umana, ma mediante quest'ultima rivela la vera vocazione a cui ogni uomo è chiamato: cioè a partecipare della natura divina e vivere in pienezza la propria trascendenza oltre il limite della morte. Questa dimensione, che supera ogni forma espressiva religiosa particolare, fa appello alla ragione e le chiede di unirsi alla fede per cogliere in pienezza la verità in essa contenuta.

La forza che ha trasformato il cristianesimo in una religione diffusa in tutto il mondo è consistita nella sua sintesi tra ragione, fede e vita. La verità del cristianesimo, come si nota, sta tutta qua: nella sua semplicità di una vita che sa cogliere insieme tutto l'umano per trasformarlo in una sintesi capace di raggiungere ognuno nell'intimo; farsi forti dell'amore di Dio implica amare il prossimo. Questa verità che dà senso alla domanda dell'uomo si colloca come il contenuto più coerente per percepire la verità del cristianesimo[48].

La vera religione, pertanto, consiste proprio in questa capacità di coniugare insieme tutto l'uomo senza nulla togliere alla sua natura; la fede gli consente di abbandonarsi al mistero, la ragione gli permette di compiere questo atto in piena libertà e consapevolezza, la vita gli chiede di essere coerente andando sempre oltre il limite della contraddizione personale per avere fisso il fine e l'obiettivo.

È nel credere che la persona compie l'atto più significativo della propria esistenza. Ragione e fede unite in un modo nuovo sono in una reciproca diaconia della verità, dove l'obiettivo è non perdere la verità dell'essere e costruire invece nel rispetto di tutti i percorsi delle scienze umane quel dialogo verticale ed orizzontale che innesta l'integralità di tutto l'uomo.

Fede e ragione, se sono in sinergia, divengono vero ed efficace discernimento per realizzare una qualificata tensione nei confronti di un'antropologia solidale che dalla fede si incarna nella società portando una concreta fraternità.

Conclusione

La conclusione migliore sulla razionalità della fede sono le parole stesse di Benedetto XVI pronunciate qualche giorno prima di essere eletto Papa: «Ciò di cui abbiamo bisogno in questo momento della storia sono uomini che, attraverso una fede illuminata e vissuta, rendano Dio credibile in questo mondo... Abbiamo bisogno di uomini che tengano lo sguardo dritto verso Dio, imparando da lì la vera umanità. Abbiamo bisogno di uomini il cui intelletto sia illuminato dalla luce di Dio e a cui Dio

[48] M. Coatti, *Fede e ragione nei discorsi universitari di Benedetto XVI*, in http://disf.org/editoriali/2009-07.

apra il cuore, in modo che il loro intelletto possa parlare all'intelletto degli altri e il loro cuore possa aprire il cuore degli altri. Soltanto attraverso uomini che sono toccati da Dio, Dio può far ritorno presso gli uomini»[49].

Riassunto

Nel 2006 Benedetto XVI tiene presso l'Università di Ratisbona una *lectio magistralis*. Questa *lectio* presenta un intervento sul tema dei rapporti tra fede e ragione e diventa il contesto per una riflessione sul tema della razionalità della fede. Come il Papa spiega la complementarietà di ambedue realtà? Dove trova la fonte dell'equilibrio tra fede e ragione? Sono le domande a cui viene data una risposta costituita da tre parti: i fondamenti biblici del primato del *Logos* nella razionalità (1), la razionale fede biblica nell'incontro con la filosofia greca (2) e la fede condizionata dalla saggezza della ragione (3). Tutto ciò presenta la fede razionale tramite il *Logos* inteso come Ragione creatrice ed Amore che si fa uomo ed entra nella storia.

Abstract

Benedict XVI held *lectio magistralis* at the University of Regensburg. This *lectio* presented an intervention on the theme of the relationship between faith and reason and it becomes the context for the reflection on the topic mentioned rationality of faith. How does Pope explain the complementarity of both realities? Where do you find the source of the balance between faith and reason? These are the questions on which answer is written in three parts: the biblical foundations of the primacy of the Logos in rationality (1), the rational biblical faith in the encounter with Greek philosophy (2) and the faith conditioned by the wisdom of reason (3). All this presents the rational faith through *Logos* understood as creative Reason and Love that becomes man and enters in the history.

[49] J. RATZINGER, *Riflessioni su culture che oggi si contrappongono*, in http://papabenedettoxvitesti.blogspot.com/2009/06/leuropa-nella-crisi-delle-culture_25.html.

La Teologia in Brasile, tra storia e prospettive

João Paulo de Mendonça Dantas*

Di solito, quando si parla di teologia in Brasile, in particolare all'estero, si nota che la stragrande maggioranza delle persone interessate a questo argomento conoscono, almeno superficialmente, l'importanza del riferimento alla Teologia della Liberazione (TdL) e al suo più noto esponente, Leonardo Boff.

Partendo da questa premessa, lo scopo del nostro articolo è quello di presentare un riassunto schematico delle principali tappe della storia del pensiero teologico in Brasile, per poter contestualizzare la nascita e lo sviluppo della TdL nel periodo successivo al Vaticano II, con un particolare riferimento ai contributi cristologici ed ecclesiologici di Boff.

Alla luce di questa storia, offriremo una breve riflessione sulle prospettive della teologia brasiliana all'inizio di questo terzo millennio.

1. Un breve riassunto della storia della Teologia in Brasile

Secondo Riolando Azzi, la storia della teologia in Brasile può essere divisa in cinque periodi[1]:

a) La Teologia del periodo coloniale (1500-1759);

b) La Teologia dell'epoca dell'Indipendenza (1759-1840);

* È sacerdote dell'arcidiocesi di Belém (Brasile). Ha ottenuto presso la Facoltà di Teologia di Lugano il dottorato e l'abilitazione alla libera docenza in Teologia dogmatica. È professore di Teologia dogmatica alla Facoltà Cattolica di Belém e docente alla Facoltà di Teologia di Lugano.

1 Cfr. R. Azzi, *A Teologia no Brasil. Considerações históricas*, in AA VV., *História da Teologia na América Latina*, São Paulo 1991, 21.

c) La Teologia nella Riforma Cattolica (1840-1920);
d) Teologia della Restaurazione Cattolica (1920-1960);
e) Teologia della Liberazione (1960-).

In questa prima parte del nostro articolo, presenteremo le prime quattro tappe, mentre la quinta, data la sua importanza e complessità, sarà l'oggetto della seconda parte del nostro lavoro.

1.1. La Teologia del periodo coloniale (1500-1759)

Poiché il Brasile era considerato come un prolungamento del Regno portoghese, la Santa Sede aveva affidato ai re portoghesi l'opera di evangelizzazione delle colonie. Si creò così un modello ("Padroado"[2], Patronato) in cui il capo della Chiesa in Brasile era in effetti il re del Portogallo. Toccava a lui erigere parrocchie e diocesi, costruire chiese, cattedrali e conventi, nominare i parroci e i vescovi. Al Papa restava il compito di confermare le principali decisioni prese dal monarca.

Fu creato il Ministero del culto che si occupava della fede e della organizzazione ecclesiastica; tale Ministero aveva il privilegio di ricevere la decima ecclesiastica e in contropartita provvedeva a mantenere il clero e le opere religiose.

A differenza della politica spagnola, che aveva provveduto a costruire dei centri universitari di primo livello nelle colonie dell'America, il Portogallo non aveva stabilito dei Centri Universitari in Brasile, forse perché così era più facile esercitare il suo dominio sul popolo coloniale, o forse perché non aveva trovato delle culture indigene sviluppate come in Messico e in Peru[3].

I gesuiti fondarono dei Collegi in Brasile, nel 1556 a Salvador e nel 1567 a Rio de Janeiro, dove nel 1649 nacque la prima Facoltà di Filosofia del Brasile, affiliata all'Università di Coimbra. La Facoltà adottò la *Summa Theologiae* e il famoso *Cursus Conibrencis*, un commento alla filosofia aristotelica in otto volumi, scritto da Pedro de Fonseca e da altri gesuiti di Coimbra[4].

Nella seconda metà del secolo XVII, i gesuiti chiesero alla Corona portoghese di riconoscere il Collegio di Salvador come la prima Università brasiliana, ma la ri-

---

2 Sul Padroado in Brasile, cfr. H. C. J. Matos, *Nossa Historia. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*, vol. I, *Período Colonial*, São Paulo 2015, 97-111; E. Hoornaert, *História da Igreja no Brasil. Primeira Época – Período Colonial*, Petrópolis 1977, 160-168.

3 Cfr. J. I. Saranyana (ed.), *Teología em América Latina. Vol. I. Desde los Orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Madrid 1999, 393.

4 Cfr. Saranyana (ed.), *Teología em América Latina*, 395-396. Lo stesso autore ricorda che A. Vieira ha scritto un manuale di filosofia, che non è sopravvissuto all'espulsione dei gesuiti dal Brasile (1759) e alla persecuzione che ne seguì. Nel secolo XVII furono scritti in Brasile una *Summa universae Philosophiae* (1652), da Baltasar Teles, e un *Cursus philosophicus* (1687), da Domingo Ramos, cfr. *ibid.*, 396.

chiesta venne respinta dalle autorità. Nonostante la mancanza di un riconoscimento civile, il Collegio era organizzato secondo il modello dell'Università di Évora, fondata nel 1559 dai gesuiti[5].

Fino alla metà del secolo XVIII, in Brasile non c'erano seminari. Le vocazioni secolari erano formate in un modo informale da alcuni sacerdoti più colti o dai gesuiti, mancavano i docenti, i mezzi materiali e il coraggio episcopale per mettere in pratica gli orientamenti del Concilio di Trento in materia[6]. Alcuni ecclesiastici andavano all'Università di Coimbra per compiere i loro studi seminaristici. In modo generale, il clero secolare era poco istruito, mentre i religiosi erano pochi e non potevano accettare dei novizi senza l'autorizzazione del governo civile, per cui il loro numero rimaneva sempre esiguo[7].

La teologia della Chiesa intesa come Cristianità. Il tradizionale principio "Fuori della Chiesa non c'è salvezza" era inteso come se "fuori della cristianità lusitano-brasiliana non c'è salvezza".

Alla luce di questo principio, le conquiste e le usurpazioni dei portoghesi erano legittimate come una espressione del disegno di Dio in favore dell'edificazione della Cristianità.

Essere cristiano per gli indios e gli schiavi africani significava dover abbandonare interamente la loro cultura originale per integrarsi nella cultura della civiltà lusitana.

Il movimento di colonizzazione è stato definito da alcuni come «messianismo guerriero dei portoghesi»[8].

I primi missionari gesuiti tentarono di rispettare diversi elementi della cultura indigena[9], ma questo movimento fu vinto più tardi dall'azione del primo vescovo del Brasile, mons. Pedro F. Sardinha[10] (1551-1556), che voleva la piena integrazione degli indios nella cultura portoghese. Cristianizzare significava imporre il dominio culturale del Regno lusitano.

La teologia dell'esilio. Mentre la teologia della cristianità veniva diffusa dai prelati e chierici legati direttamente alla Corona, i missionari diffondevano dappertutto

---

5 Cfr. L. D. Moura, *A educação católica no Brasil: passado, presente e futuro*, São Paulo 2000, 54-55.

6 Cfr. I. R. Scherer, *Concílio Plenário do Brasil. História da Igreja no Brasil de 1900 a 1945*, São Paulo 2014, 22-23.

7 Cfr. *ibid.*, 23.

8 Cfr. E. Hoornaert, *Formação do Catolicismo Brasileiro 1550-1800*, Petrópolis 1974, 31-58.

9 Sull'evangelizzazione degli indios compiuta dai gesuiti, cfr. Matos, *Nossa Historia. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*, vol. I, 115-130.

10 Nato a Évora (Portogallo), P. Sardinha morì nel 1556 in mano ad una tribu di índios antropofagi, i *Caetés*.

una teologia ascetico-mistica che può essere chiamata teologia dell'esilio. Alla luce di una filosofia platonico-agostiniana e della dottrina del peccato originale, la terra era concepita come un luogo di esilio e di espiazione, una valle di lacrime, dove vivono gli «esuli figli di Eva», in attesa della partenza per la patria eterna. La mancanza di valore della vita presente serviva a giustificare le situazioni ingiuste del mondo presente, l'ingiustizia era vista come un semplice frutto del peccato originale. Ogni cristiano era invitato ad accettare in modo pacifico la sua sorte, espressione della volontà divina.

Dal secolo XVI, molti gesuiti avevano accettato l'idea della servitù degli indios come un mezzo per facilitare la loro conversione e salvezza[11]. In un'opera pubblicata il 1705, il gesuita Jorge Benci affermava che la schiavitù e il servilismo erano delle conseguenze del peccato originale[12]. Sulla stessa scia di pensiero Nuno Pereira pubblicò nel 1728 il suo *Compendio Narrativo del Pellegrino nell'America*. In quest'opera, l'autore riconosce la schiavitù degli africani come un mezzo per la loro conversione al cristianesimo e futura salvezza, nonostante abbia il coraggio di criticare la violenza con cui erano trattati, violenza che feriva la dignità degli schiavi e dei padroni[13]. In questo contesto, la ribellione degli schiavi contro i loro padroni era vista come un peccato grave.

Tra i religiosi che si opposero alla schiavitù degli índios e degli africani[14], si possono ricordare i gesuiti Manuel da Nóbrega[15], Serafim Leite[16] e Miguel Garcia[17]. Alcuni autori contemporanei vedono in essi i primi teologi che riflettono secondo l'ottica degli oppressi[18].

---

11 Cfr. M. de F. M. Barbosa, *As letras e a cruz: pedagogia da fé e estética religiosa na experiência missionária de José de Anchieta, S.I. (1534-1597)* (Analecta Gregoriana 298), Roma 2006, 81-88; Azzi, *A Teologia no Brasil. Considerações históricas*, 24.

12 Cfr. J. Benci, *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos (Livro Brasileiro de 1700)*, São Paulo 1977, 77. Cfr. anche N. de A. Oliveira, *Jorge Benci e a Escravidão: Percepções de um Jesuíta italiano em uma sociedade escravista*, in *Anais do XV Encontro Regional de História da ANPUH-RIO, Rio de Janeiro 2012*, in http://www.encontro2012.rj.anpuh.org/resources/anais/15/1338255954_ARQUIVO_Artigo-Anpuh.pdf.

13 Cfr. A. M. M. Rodrigues, *Compêndio Narrativo do Peregrino da América, de Nuno Marques Pereira*, in Estudos Filosóficos 7 (2011) 30-36; A. Paim – C. Junqueira (edd.), *Moralistas do século XVIII*, Rio de Janeiro 1979, 25-26. Per il testo originale cfr. http://purl.pt/30238/3/#/52-53.

14 Cfr. W. Santin, *Vozes proféticas de religiosos diante da escravidão negra no Brasil*, in Studium 2 (2008) 67-79. Cfr. anche H. C. J. Matos, *Nossa História. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*, vol. II, *Período Imperial e Transição Republicana*, São Paulo 2010, 108-124.

15 A. M. P. Malheiros, *A escravidão no Brasil: ensaio histórico-jurídico-social*, vol. 2, Rio de Janeiro 1867, 169.

16 Cfr. S. Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. II, Rio de Janeiro 1938, 227.

17 Cfr. *ibid.*, 228-229.

18 Cfr. Hoornaert, *Formação do Catolicismo Brasileiro 1550-1800*, 58-60.

Teologia popolare dei santi e della Passione di Cristo. In continuità con il Medioevo si nota, nel Brasile coloniale, una teologia popolare che tende a sottolineare l'importanza del ruolo dei santi e delle devozioni connesse, come una specie di scorciatoia per raggiungere la salvezza. La tradizione popolare più importante, influenzata dalla spiritualità dei gesuiti e francescani, è la devozione al Signore Buon Gesù[19], centrata sulla contemplazione della sua Passione e Morte. Si sono moltiplicate lungo gli anni le cappelle e le confraternite per promuoverne la devozione. Tra i momenti più importanti della Settimana Santa c'erano le processioni del Signore dei Passi (Giovedì) e del Signore Morto (Venerdì), la cui partecipazione popolare di solito superava quella delle celebrazioni sacramentali.

Questa particolarità va spiegata alla luce del fatto che, per i cristiani brasiliani di allora, la risurrezione sembrava soltanto una promessa escatologica.

Se da una parte ci sono coloro che hanno valutato tale devozione popolare come una sorta di "oppio del popolo", dall'altra non si può negare che il popolo contemplava il Cristo soffrente o morente come il suo alleato, un compagno che soffriva con esso e contemporaneamente era fonte di consolazione, di pace e di coraggio per affrontare senza disperazione le avversità della vita presente[20].

Un fenomeno interessante, che si trova associato alla devozione popolare ai santi, è quello degli eremiti-predicatori[21]. Erano dei laici che vivevano una vita molto austera dedita alla preghiera e alla penitenza, alla predicazione e alla carità. Il primo di cui conosciamo la biografia fu il frate francescano Pedro Palácio, arrivato in Brasile nel 1558, che fondò il Santuario della Madonna della Penha, a Vila Velha. Il fenomeno si intensificò lungo i secoli XVII-XVIII: Antônio Caminha fonda la Chiesa della Madonna della Gloria, a Rio de Janeiro; Félix da Costa fonda il Santuario di Macaúbas, una associazione di vergini consacrate e una scuola[22]; Feliciano Mendes (†1765) costruisce un Santuario al Buon Gesù a Matosinho[23]; il fratello Lourenço († 1819), terziario francescano, erige un Santuario per onorare la Madonna, Madre degli uomini, a Caraça, nella diocesi di Mariana, che vede sorgere attorno a sé una fraternità di eremiti[24].

La figura teologica più importante di questo periodo, è senz'altro il portoghese Padre António Vieira (1608-1697).

Trattasi del gesuita più conosciuto della storia del Brasile, una figura poliedrica e

---

19 Sull'importanza del culto al Buon Gesù, cfr. MATOS, *Nossa Historia. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*, vol. I, 205-206.

20 Cfr. J. C. DE O. TORRES, *História das Idéias Religiosas no Brasil*, São Paulo 1968, 57-58.

21 Cfr. HOORNAERT, *História da Igreja no Brasil. Primeira Época – Período Colonial*, 240-241.

22 Cfr. MATOS, *Nossa Historia. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*, vol. I, 238-240.

23 Cfr. *ibid*.

24 Cfr. *ibid.*, 242-243.

complessa, missionario, diplomatico, predicatore e teologo. La sua teologia-omiletica, in cui si univano una vastissima cultura e una straordinaria erudizione, può essere presentata come messianica[25], nella misura in cui si tratta di una sintesi grandiosa e biblicamente ben fondata (cfr. Dn 2,27ss.; 7,27; Zc 6,1-8), del messianismo di Gonçalo Annes Bandarra e della leggenda di Ourique. Bandarra ha profetizzato, nella sua opera *Trovas* (1530), l'avvento di un re che sarebbe diventato il re del mondo, e nel cui impero il vero Dio sarebbe stato adorato da tutti. La leggenda di Ourique attribuiva a Cristo stesso, apparso a Afonso I, a Ourique, la fondazione del Portogallo (1139). Cristo avrebbe promesso di fondare il suo Regno attraverso il regno del Portogallo. Il Portogallo sarebbe stato il quinto Impero, un regno di pace, definitivo e universale[26].

Nel 1640, quando João, il Conde di Bragança, diventò re del Portogallo, dopo sessanta anni di dominazione degli spagnoli, molti credevano che la profezia di Bandarra e la leggenda di Ourique si avverassero. Vieira arrivò a Lisbona nel 1641 e le sue opere, soprattutto *História do Futuro* (*Storia del Futuro*), *Clavis Prophetarum* e *Defesa perante o Santo Ofício* (*Difesa dinnanzi al Santo Uffizio*), esprimono una teologia messianica entusiasta[27].

Difese il Padroado fino al punto di riconoscere il re portoghese come il Vicario di Cristo in America, il superiore diretto dei vescovi e il capo dell'opera evangelizzatrice nel nuovo continente[28].

Vieira, nel suo secondo soggiorno nella Città Eterna, partecipò a dei negoziati tra i rappresentanti della Corona Portoghese e la Santa Sede, che aveva instituito la Congregazione della *Propaganda Fidei* per combattere il *Padroado*, in vista delle nomine dei nuovi vescovi del Brasile. In quella occasione si è opposto al gesuita francese Lachaise che difendeva il diritto papale di realizzare le riferite nomine[29].

Per Vieira il principale diritto degli indios era il diritto alla salvezza, tutti gli altri diritti (libertà, matrimonio, ecc.) erano secondari e orientati a questo primo diritto. D'altra parte, il primo dovere (di carità e di giustizia) dei portoghesi era quello di proporre e stimolare la conversione dei nativi. Alla luce di queste due premesse, Vieira costruisce i suoi ragionamenti teologici che mirano a pacificare le coscienze di fronte agli abusi commessi in nome dell'evangelizzazione[30].

---

25 Cfr. S. Leite, *Profetismo e Messianismo na Obra de Antônio Vieira*, in Brotaria 72 (1961) 56-59; B. Mondin, *Storia della Teologia*, vol. III, *Epoca Moderna*, Bologna 1996, 408-411.419.

26 Cfr. E. Hoornaert, *Teologia e Ação Pastorale em Antônio Vieira SJ: 1652-1661*, in AA.VV., *História da Teologia na América Latina*, São Paulo 1991, 64.

27 Cfr. ad esempio J. De Bie, *God in de sermoenen van padre Antônio Vieira*, Louvain 1970, 318; 320; 426-427.

28 Cfr. Hoornaert, *Teologia e Ação Pastorale em Antônio Vieira SJ: 1652-1661*, 66.

29 Cfr. M. Haubert, *L'Église et la défense des "sauvages": le père Antoine Vieira au Brésil*, Bruxelles 1964, 149.

30 Cfr. *ibid.*, 47.59.83.

Dal punto di vista pastorale, Vieira è un grande predicatore, le cui doti gli rendono la nomina di predicatore della Corte a Lisbona. La sua parola è vista come una spada che affronta gli interessi schiavisti dei cittadini portoghesi in Brasile e, in contropartita, difende la dignità dei nativi e promuove gli insediamenti missionari, che erano come uno stato all'interno dello Stato[31].

1.2. La Teologia dell'epoca dell'Indipendenza (1759-1840)

Dopo l'espulsione dei gesuiti (1759) dalle colonie e dal Portogallo, e la conseguente riforma dell'Università di Coimbra, l'illuminismo di matrice francese contribuì a diffondere non solo una nuova concezione scientifica, ma anche delle nuove idee filosofiche e politiche. I giovani brasiliani che studiavano in Portogallo o in Francia tornavano in Brasile affascinati da queste nuove idee e fomentavano la nascita di circoli politici indipendentisti. Tra essi, possiamo annoverare una parte del clero urbano di posizione liberale. Questo clero prenderà parte a tutti i movimenti regionali che hanno avuto come scopo l'indipendenza politica. Influenzati dalle nuove idee del secolo XVIII, mettono in dubbio la legittimità del sacro potere regale e diventano araldi della libertà e dell'indipendenza del popolo.

L'idea di una Chiesa più nazionale, in contrapposizione a un preteso ultramontanismo romano, arriva dalla Francia in Brasile. Alcuni seminari adottano il manuale *Lugdunensis* (*Institutiones philosophicae auctoritate d.d. archiepiscopi Lugdunensis*), pubblicato nel 1780, dall'oratoriano Joseph Valla, su richiesta del vescovo di Lione, Antoine Montazet, e il *Catechismo di Montpellier*. Il liberalismo radicale si rivolge contro l'autorità del Re e della Santa Sede.

Dopo l'indipendenza del Brasile (1822) e la rinuncia del suo primo reggente (1831), il presbitero Diogo A. Feijó[32] diventò il nuovo ministro della giustizia e si impegnò affinché la Chiesa Cattolica in Brasile si adeguasse allo spirito e alle abitudini del popolo brasiliano, una necessaria incarnazione del cattolicesimo nella vita nazionale. Ad esempio, questo ministro proponeva la fine della legge ecclesiastica del celibato.

Molti ecclesiastici militarono in favore di una Chiesa che non fosse uno strumento di dominazione lusitana e vedevano la fede cristiana come alleata della liberazione del popolo brasiliano: «Dio è libertà», ripetevano[33].

La teologia di questo periodo si contrappone a quella del periodo precedente, nella misura in cui sottolinea l'importanza del popolo, dell'indole nazionale e del

31 Cfr. Hoornaert, *Teologia e Ação Pastorale em Antônio Vieira SJ: 1652-1661*, 74.

32 Cfr. Matos, *Nossa História. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*, vol. II, 51-56.

33 Cfr. Azzi, *A Teologia no Brasil. Considerações históricas*, 28.

carattere liberatore della fede cristiana. Per questa ragione, Leonardo Boff afferma che in questo periodo si elabora una prima teologia della liberazione in Brasile e in America Latina[34].

1.3. La Teologia nella Riforma Cattolica (1840-1920)

L'episcopato di questo periodo percorse il cammino di abbandono del modello della Cristianità per mettere in atto un modello di vita ecclesiale più ispirato alla riforma voluta dal Concilio di Trento.

I vescovi invitarono i chierici ad allontanarsi dai movimenti politici e a vivere con serietà e amore il celibato ecclesiastico[35]. Si impegnarono a promuovere un rinnovamento della vita ecclesiale attraverso l'insegnamento del *Catechismo Romano* e la valorizzazione della vita sacramentale a detrimento delle devozioni popolari. Si afferma in Brasile il concetto ecclesiale di *Società Perfetta*, in cui si trova la sola salvezza.

Dal punto di vista teologico possiamo parlare di una *teologia che mette in rilievo l'importanza primordiale del potere spirituale della Chiesa e della gerarchia*.

Dal modello unitario della Cristianità, si passa a un modello in cui la vita dei cristiani è orientata da due società distinte, quella dello Stato o società civile e quella della Chiesa o società ecclesiastica: la prima si occupa degli interessi temporali dell'uomo, mentre la seconda si occupa degli interessi spirituali della persona.

Per poter svolgere degnamente la sua missione spirituale, la Chiesa difende la sua piena libertà e autonomia. I vescovi non si considerano più come dei dipendenti del potere civile e sottolineano il loro diritto di guidare le attività pastorali della Chiesa. I vescovi sono intesi come principi della Chiesa e il Papa come il suo capo supremo.

I seminaristi migliori sono inviati al Collegio Pio-Latino-Americano per studiare le Scienze Sacre. Molti di essi, più tardi avrebbero ricevuto la nomina episcopale[36].

La crescita della consapevolezza del proprio potere spirituale fece sì che alcuni vescovi[37] si rifiutassero di sottomettersi all'autorità statale. Nel 1872, il vescovo Vital M. Gonçalves de Oliveira proibì una messa in commemorazione dell'anniversario di un tempio massonico e ordinò l'espulsione dei massoni dalle confraternite di Recife. Mons. Vital ricevette il sostegno del vescovo di Belém, Antônio de Macedo Costa, ma molti prelati preferirono tacere di fronte alla reazione della Corona che si schierò a

---

34 Cfr. L. BOFF, *O reverso da história*, in G. C. VILAR, *A liderança do clero nas Revoluções Republicanas: 1817-1824*, Petrópolis 1980, 11-12.

35 Cfr. MATOS, *Nossa História. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*, vol.II, 56-68.

36 Cfr. *ibid.*, 93.

37 Mons. Antônio Viçoso (Mariana), Mons. Antônio Joaquim de Melo (São Paulo), Mons. Romualdo Antônio de Seixas (Bahia), Mons. Antônio de Macedo Costa (Pará) e Sebastião Laranjeira (Rio Grande do Sul) e Mons. Vital de Oliveira (Olinda).

difesa degli interessi massonici. Dopo essere stati condannati e arrestati (1873-1874), vennero amnistiati (1875). Nonostante questi episodi storici, la concezione pratica del rapporto Stato-Chiesa rimase la stessa: la Chiesa difendeva contemporaneamente la sua autonomia in materia pastorale e la collaborazione tra il trono e l'altare, in vista del mantenimento dell'ordine stabilito. Dobbiamo però osservare che l'influenza del governo all'interno della Chiesa diminuì in modo netto[38].

Per evitare la crescita di un clero brasiliano urbano di pensiero politico liberale, i seminari vennero affidati a dei religiosi europei che promossero una riforma nella formazione sacerdotale in Brasile. Tale riforma mirava a riproporre la bellezza e l'importanza del celibato ecclesiastico e suscitare un atteggiamento clericale in materia politica e sociale che in qualche modo si allontanasse dalle attese del popolo brasiliano di allora, un atteggiamento che avesse come scopo una attuazione meramente spirituale-religiosa.

Dal 1840 al 1889 non si vede l'influenza ecclesiale nei grandi eventi politici in Brasile, come l'abolizione della schiavitù nel 1888 e la proclamazione della Repubblica nel 1889, che vennero piuttosto associati alla borghesia urbana liberale e alla massoneria.

Con l'avvento della Repubblica, merita di essere ricordato il sacerdote Júlio Maria[39] (1850-1916) che propose alla Chiesa una nuova crociata. Essa doveva rompere la sua alleanza con il potere e mettersi dalla parte del popolo per difendere il suo interesse. Secondo l'autore, sulla terra esistono soltanto due poteri, quello ecclesiale e quello del popolo, che uniti sarebbero invincibili[40]. Difendeva l'indipendenza della Chiesa come fondamento di ogni forma autentica di cattolicesimo e predicava l'importanza di cristianizzare la democrazia di fronte a una forte tendenza positivista[41] e massonica di costruire «un Brasile senza Dio»[42]. Secondo lui, la Chiesa poteva contribuire a costruire una nazione sull'ordine che scaturisce dalle coscienze, un ordine che rispetta la ragione umana e la sua dignità, ma che promuove contemporaneamente l'esercizio della libertà e il rispetto per le istituzioni, per le gerarchie sociali e per il governo legittimo. I cattolici non erano i veri nemici della repubblica come alcuni predicavano, ma potevano diventarne i migliori amici. I veri nemici sono, in realtà, coloro che vogliono una società senza religione[43]. Il grande pericolo che minaccia la

38 Cfr. SCHERER, *Concílio Plenário do Brasil. História da Igreja no Brasil de 1900 a 1945*, 34.

39 Cfr. H. C. J. MATOS, *Nossa História. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*, vol. III, *Período Republicano e Atualidade*, São Paulo 2011, 19-24.

40 Cfr. J. MARIA, *O Catolicismo no Brasil*, Rio de Janeiro 1950, 244.

41 Dopo la proclamazione della Reppublica, la bandiera brasiliana ha incorporato una frase di A. Comte: «Ordem e Progresso» (Ordine e Progresso).

42 J. MARIA, *Brasil sem Deus*, in Pátria (12/08/1894) 350.

43 Cfr. *ibid*.

Chiesa nella società liberale tra il secolo XIX e XX è quello di essere esclusa dalla vita pubblica, sociale e politica, dovendo accontentarsi di una presenza limitata ai focolari e alle coscienze.

La Chiesa doveva assicurare il suo ruolo nella vita concreta degli uomini e della società diventando una Chiesa in uscita, ossia non limitandosi a dispensare i sacramenti, ma uscendo dalle sagrestie e andando incontro a tutte le classi sociali, gli operai, i padroni, gli illetterati, gli intellettuali, ecc. Non si sarebbe dovuto aspettare che lo Stato offrisse alla Chiesa un suo ruolo, ma la Chiesa avrebbe dovuto conquistarlo e influenzare lo stato e la legislazione attraverso la diffusione sociale dei principi cristiani[44]. Viene sottolineata l'importanza di predicare alla classe dirigente e alla borghesia la debolezza e le contraddizioni del liberalismo, del positivismo e dello scientismo, per poter riproporre la ragionevolezza e la convenienza dell'integralità della fede cristiana.

Possiamo dire che il pensiero teologico di Padre Júlio è debitore del magistero sociale di Leone XIII[45] e, in un certo modo, prepara la Chiesa in Brasile ad accogliere l'insegnamento del Concilio Vaticano II sul rapporto tra la Chiesa e il mondo.

Oltre alle sue preoccupazioni riguardanti il rapporto tra la Chiesa e la politica, il redentorista sviluppò nelle sue conferenze e nei suoi articoli una apologia scientifica della fede per combattere le eresie moderne (razionalismo, ateismo, socialismo, liberalismo morale, reincarnazione, ecc.) e andare incontro all'élite intellettuale, dimostrando la razionalità e la coerenza della fede cattolica[46].

Durante questo periodo, si nota una tendenza incoraggiata dai chierici regolari provenienti dall'Europa a sviluppare una teologia di carattere ascetico e una conseguente pastorale centrate sul merito (*Teologia del merito*).

In analogia col valore transitorio della vita politico-economica, in cui la riuscita di qualcuno viene misurata secondo gli accumuli (di soldi, di beni materiali, di conoscenze) ottenuti lungo la sua vita, la vita spirituale del cristiano viene incoraggiata ad accumulare dei meriti in vista della salvezza eterna. Il valore della vita terrena sembrava limitarsi all'opportunità di acquistare delle virtù e dei meriti per ottenere il premio salvifico.

Le sante missioni hanno spesso come tema "Salva la tua anima", il lavoro pastorale della Chiesa è valutato secondo i numeri delle confessioni, delle comunioni, dei battesimi, dei matrimoni, ecc.

La vita presente, anche se subordinata a quella eterna, non sembra trovare il suo

---

44 J. O. Beozzo, *Pe. Júlio Maria, uma teologia liberal-republicana numa Igreja monarquista e conservadora*, in AA. VV., *História da Teologia na América Latina*, São Paulo 1991, 121.

45 Cfr. *ibid.*, 110.

46 Cfr. ad esempio J. Maria, A minha pregação, in Pátria (14/10/1894) 420-422. Per un riassunto del tema cfr. Beozzo, *Pe. Júlio Maria*, 112-117.

valore in se stessa e la vita cristiana non sembra orientata a Cristo, per trasformare il mondo presente in vista del suo futuro escatologico.

Nuove devozioni popolari si diffondono in modo impressionante: la novena perpetua alla Madonna del Perpetuo Soccorso (Redentoristi), il culto al Sacro Cuore di Gesù (Gesuiti), attraverso l'Apostolato della Preghiera, e al Cuore Immacolato della Vergine Maria.

Si diffonde una visione che può essere intesa come di matrice manichea, in cui da una parte si trova il liberalismo, gli eretici e i cattivi cattolici, mentre dall'altra parte si trova Gesù, prigioniero del tabernacolo, e i suoi devoti, i buoni cattolici che lottano contro i poteri del male. I veri cattolici devono riparare i peccati commessi dai cattivi, attraverso delle comunioni, delle adorazioni e degli altri esercizi spirituali. Le famiglie devono partecipare a questa crociata riparatrice, attraverso la intronizzazione dell'immagine del Sacro Cuore di Gesù nelle loro case (*Teologia della riparazione*).

1.4. Teologia della Restaurazione cattolica (1920-1960)

Di fronte a una *leadership* politica poco attenta alla cattolicità della stragrande maggioranza della popolazione, sembrava urgente che la fede riprendesse il suo ruolo nella vita pubblica, che la fede ritrovasse la sua capacità di influenzare la sfera politica. «Il nostro paese è cattolico, ma i principi, le leggi e gli organi che reggono la vita politica non ne sono», affermava mons. Sebastião Leme[47] (vescovo di Olinda), e aggiungeva: «siamo diventati cattolici di clausura, la nostra fede sembra limitarsi agli oratori e alle navate delle chiese», «a noi cattolici è dato soltanto il permesso di esistere»[48].

LO scopo che si prefiggeva il futuro cardinale di Rio de Janeiro era che la Chiesa riprendesse il suo ruolo sociale e politico, attraverso dei politici e delle leggi cattoliche.

A Rio de Janeiro, il cardinale Leme cercò di conquistare l'élite degli intellettuali, degli agnostici e degli atei. Uno dei frutti di questo apostolato fu la conversione di Jackson de Figueiredo Martins, un intellettuale di grande valore, che da nemico della Chiesa e iconoclasta, diventò un apostolo del laicato.

Nel 1921, con l'aiuto di un gruppo di amici di Figueiredo, viene fondata la rivista *A Ordem* con lo scopo di diffondere la dottrina cristiana e di combattere gli errori dei suoi nemici (liberalismo e comunismo). Viene fondato nel 1922 il Centro d. Vitale che riuniva degli intellettuali che dibattevano sulle grandi questioni dell'epoca[49]; il

47 Cfr. Matos, *Nossa História. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*, vol. III, 45-49.

48 S. Leme, *Carta pastoral*, Petrópolis 1916, 5.16-17.

49 Cfr. Matos, *Nossa História. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*, vol. III, 66.

neotomismo era la teologia dominante in questo periodo. Dopo la morte di Figueiredo, prese il suo posto Alceu A. Lima, che si era convertito al cattolicesimo nel 1928, dopo un dibattito con Figueiredo. Alceu fu un filosofo di grande valore, un discepolo autentico di Jacques Maritain.

Nel 1938, il papa Pio XI affidò al cardinale Leme il compito di fondare la prima Università Cattolica in Brasile. Tre anni dopo, con l'aiuto del filosofo-teologo Leonel Franca SJ (1893-1948), nasce l'attuale Pontificia Università Cattolica di Rio de Janeiro, che viene affidata ai gesuiti[50].

Un altro filosofo e teologo che merita di essere ricordato è Maurílio Teixeira-Leite Penido, brasiliano di famiglia benestante, cresciuto a Parigi, dove conobbe Bergson. Dopo l'ordinazione sacerdotale studiò a Roma, Lovanio e Friburgo, dove dopo aver ottenuto il dottorato in Filosofia, insegnò dal 1927 al 1938. Autore di numerosi libri e articoli su Bergson, Newman e sull'importanza dell'analogia per la Teologia, nel 1938 tornò in Brasile e insegnò Filosofia all'Università Federale e nella Pontificia Università Cattolica di Rio de Janeiro[51].

In questo periodo, si può parlare di una *Teologia della neocristianità*[52], in cui si ricorda la nascita del paese sotto il Segno della Croce e la forte religiosità del popolo come degli elementi che fondano il ruolo spirituale della Chiesa Cattolica in favore dello Stato e del popolo brasiliani. I vescovi, intesi come dei rappresentati del Papa, il Vicario di Cristo, sono i responsabili nel condurre la nazione a riscoprire la sua identità essenzialmente cattolica.

Si sviluppano anche, con l'aiuto delle principali riviste cattoliche (*Vozes*, dei francescani, *Mensageiro*, dei gesuiti, e *Ave Maria*, dei claretiani), una letteratura e un discorso apologetico di matrice antiprotestante[53] e antispiritista. I protestanti sono associati a degli interessi stranieri contrari agli autentici valori del popolo brasiliano.

Viene sottolineato pubblicamente, ad esempio in occasione dei grandi Congressi Eucaristici Nazionali, che il Brasile è la più grande nazione cattolica del mondo: «Credo in te, ostia santa, fino alla morte; chi non crede in te, brasiliano non è», così canta il ritornello del Congresso Eucaristico del 1939.

Il numero delle diocesi cresce, nel 1920 sono 58, nel 1930 sono 88 e nel 1940 sono 100.

Nel 1931 viene inaugurata la grande statua del Cristo Redentore e, dinanzi al

---

50 Cfr. J. I. Saranyana, *Cem anos de Teologia na América Latina (1899-2001)*, São Paulo 2005, 35-36.

51 Cfr. H. Lepargneur, *A Teologia Católica Romana no Brasil*, in AA.VV., *Tendências da Teologia no Brasil*, São Paulo 1981, 73.

52 Cfr. E. Dussel, *Hipóteses para uma história da teologia na América Latina*, in AA.VV., *História da Teologia na América Latina*, São Paulo 1991, 175-178; Matos, *Nossa História. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*, vol. III, 59-61.

53 Cfr. Matos, *Nossa História. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*, vol. III, 99.

presidente della Repubblica, il cardinale Leme consacra il Brasile al Sacro Cuore di Gesù, affinché lo riconoscesse come Re e Signore per sempre. Nel 1939 sotto la presidenza del cardinale Leme, fu celebrato il Concilio Plenario della Chiesa in Brasile[54], i cui decreti vennero approvati da Pio XII nel 1940[55]. Nel 1955 si riunì la Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano a Rio de Janeiro.

L'Azione Cattolica si presenta come un braccio della gerarchia per esercitare un influsso sulla società civile e sul mondo politico, i laici sono incoraggiati a svolgere la loro missione in tutti gli ambiti sociali e politici. Si sviluppa un *discorso teologico sull'Azione Cattolica* per fondare il ruolo laicale nell'instaurazione della nuova cristianità. D. Castro Neri ha descritto così l'Azione Cattolica: «L'unione di tutti i cattolici, religiosamente formati sotto la direzione ecclesiastica per la ricristianizzazione della società»[56]. La sua missione è quella di restaurare il Regno di Cristo, nelle case e nelle scuole, nella stampa e negli uffici, tra gli elettori e nella legislazione[57].

Associata a un discorso teologico sulla Nuova Cristianità e sull'Azione Cattolica, emerge una *Teologia che mette in rilievo la Regalità di Cristo*, la cui festa venne proposta a tutta la Chiesa da papa Pio XI. Dopo un periodo in cui la Chiesa si era vista privata del suo potere temporale, dopo la firma del trattato del Laterano, i papi Pio XI e Pio XII tentarono di riproporre l'importanza della presenza cristiana nella società, poiché la figura teologica del Cristo Re afferma il dominio divino sulla storia e la società umana, e l'autorità connessa della sua Chiesa. In Brasile, oltre all'inaugurazione del Cristo Redentore, sul monte Corcovado, a Rio de Janeiro, i cattolici fecero una vera e propria crociata vittoriosa per intronizzare il Crocifisso nei luoghi pubblici di riunione (parlamento, tribunali, scuole, ecc.) e i vescovi assunsero un posto di rilievo accanto alle autorità civili in tutte le manifestazioni di carattere pubblico. Dall'altra parte, i politici e militari partecipavano a tutti i grandi raduni religiosi, come i Congressi Eucaristici Nazionali. Il popolo brasiliano era visto come un esercito al servizio di Cristo: «Alzatevi soldati di Cristo, su, correte, su, volate verso la vittoria. Aprite la bandiera della gloria, la nappa di Gesù Redentore» (Canto popolare).

Dagli anni '50 in poi si nota una crescita della sensibilità ecclesiale verso i poveri che si moltiplicano, dato che lo sviluppo economico del paese sembra privilegiare soltanto una piccola parte della popolazione, con la conseguente crescita dell'ingiustizia sociale.

---

54 Cfr. Scherer, *Concílio Plenário do Brasil. História da Igreja no Brasil de 1900 a 1945*, 95-119; Matos, *Nossa História. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*, vol. III, 84-87; Saranyana, *Cem anos de Teologia na América Latina (1899-2001)*, 42-46.

55 Cfr. Scherer, *Concílio Plenário do Brasil. História da Igreja no Brasil de 1900 a 1945*, 121-122.

56 C. Nery, *Programa de Ação Católica*, Rio de Janeiro 1936, 137.

57 Cfr. *ibid*.

Con gli anni '60 e il Concilio Vaticano II, nuove prospettive si aprono per la vita ecclesiale e per la teologia in Brasile.

Periodo storico	Caratteristiche teologiche	Personaggi
1. Periodo coloniale (1500-1759)	- Teologia della Cristianità (Messianica); - Teologia dell'Esilio; - Teologia della Passione. Osservazione: Atteggiamento teologico-pastorale di difesa degli índios (poveri)	- P. Antônio Vieira
2. Periodo dell'indipendenza (1760-1840)	- Teologia influenzata dal gallicanesimo e dal giansenismo, di cui si nutre il sogno dell'indipendenza o della liberazione dal dominio coloniale	- P. Feijó
3. Periodo della Riforma Cattolica o Romanizzazione (1840-1920)	- Teologia del Potere spirituale della Chiesa (Gerarchia); - Teologia del Merito; - Teologia della Riparazione	- P. Júlio Maria
4. Periodo della Restaurazione Cattolica (1921-1960)	- Teologia della Neocristianità (Apologetica); - Teologia dell'Azione Cattolica (Laicato, Chiesa e mondo); - Teologia della Regalità di Cristo.	- Cardinale Leme; - Jackson de Figueiredo

Secondo R. Azzi, L. Boff[58] ed altri, una lettura attenta della storia della teologia in Brasile offre degli elementi che preparano profeticamente l'avvento della TdL: dal primo periodo emergono la teologia dell'esilio, la teologia della passione e l'atteggiamento teologico-pastorale dei gesuiti in difesa degli indios; dal secondo, una teologia segnata dal desiderio di indipendenza che spinge ad un impegno di ordine religioso e politico in vista di una più grande autonomia della Chiesa in Brasile e dell'indipendenza della nazione dal dominio coloniale; dal terzo, il dinamismo teologico-pastorale della devozione popolare, connesso alla teologia del merito; dal quarto, l'impegno sociale e politico dei cristiani in vista della ri-cristianizzazione della società.

58 Cfr. ad esempio L. BOFF, *O reverso da história* (introdução), in G. V. CARVALHO, *A liderança do clero nas revoluções republicanas: 1817-1824*, Petrópolis 1980, 11-12.

5. La Teologia della Liberazione (1960-)

Questa seconda parte della nostra indagine verrà divisa in due parti: nella prima presenteremo le linee generali e i principali autori della TdL in Brasile, nella seconda studieremo il contributo cristologico ed ecclesiologico di L. Boff, in funzione della loro importanza per la teologia in Brasile e nel mondo.

5.1. Per uno sguardo generale

Durante il Concilio Vaticano II, la Rivista Ecclesiastica Brasiliana (REB), diretta dal teologo Boaventura Kloppenburg, accompagna con attenzione tutti i movimenti e le tendenze conciliari, realizzando un formidabile lavoro di diffusione delle principali intuizioni conciliari. Guilherme Baraúna, discepolo di Kloppenburg, coordina la pubblicazione di un importante commento internazionale alla *Lumen Gentium*, tradotto in altre lingue e ancora valido[59].

Durante gli anni '60 e '70, molti paesi Latinoamericani sperimentano da una parte il pericolo delle rivoluzioni comuniste, secondo il modello di Cuba, e dall'altra il colpo di stato dei militari, che sotto il pretesto di proteggere la democrazia contro il comunismo rivoluzionario, avevano assunto il potere e instaurato un regime di matrice dittatoriale.

La Chiesa in Brasile all'inizio sostiene i militari contro il pericolo comunista. Nel 1964 i militari con l'autorizzazione del parlamento allontanano il presidente della repubblica e nominano un generale come presidente *ad interim*. Ma nel momento in cui in cui il regime militare si radicalizza e lascia capire che avrebbe prolungato il suo governo a scapito della democrazia e dei diritti individuali dei suoi oppositori, i vescovi ripensano la loro posizione. Nel 1969 la Conferenza Episcopale Brasiliana (CNBB), incoraggiata dalla pubblicazione dell'enciclica *Populorum progressio*[60] (1967) e dalla Conferenza Episcopale Latinoamericana di Medellin (1968), si pronuncia ufficialmente contro il governo militare illegittimo[61].

In Brasile non ci furono, come altrove in America latina, dei sacerdoti partecipanti a dei gruppi rivoluzionari comunisti. Ma con la crescita della disuguaglianza sociale, molti cristiani si lasciarono sedurre dalle promesse del socialismo e si impegnarono a promuovere dei gruppi che intendevano fomentare, attraverso differenti mezzi, una

---

59 Cfr. G. Baraúna (ed.), *La Chiesa del Vaticano II: studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica "Lumen Gentium"*, Firenze 1965.

60 Come si legge nel preambolo, l'enciclica *Populorum progressio* fu pensata come una parola profetica del magistero per illuminare in particolare l'America Latina e l'Africa.

61 Cfr. Matos, *Nossa História. 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*, vol. III, 194-196.

vera crociata sociale in vista della difesa dei più poveri ed emarginati. Ecco la situazione politica in cui nasce e si diffonde la Teologia della Liberazione in Brasile.

Secondo gli studiosi, la Teologia della Liberazione (TdL) si è sviluppata in tre o quattro tappe:

La preparazione (1962-1968): dal Vaticano II alla Conferenza di Medellín, che è intesa dalla TdL come l'interpretazione Latinoamericana del Concilio;

La formulazione (1968-1975): da Medellín alla Conferenza *Theology in the Americas* (Detroit 1975). Si sviluppano le grandi linee teologiche della TdL e nella Conferenza di Detroit i principali rappresentati della TdL si trovano insieme ai rappresentati della teologia femminista e della teologia nera, e si comincia a parlare in Teologie della Liberazione (TdLs). Questo periodo viene suddiviso in due da E. Dussel[62] e R. Gibellini[63]: fino al 1972, c'è la formulazione vera e propria della TdL e dal 1972 in poi, quando la riferita teologia perde il suo entusiasmo iniziale e passa a riflettere sulla cattività e l'esilio. L'opera di riferimento è *Teologia della cattività e della liberazione* (1975), di Leonardo Boff;

La sistematizzazione (dal 1976): la TdL riflette sul suo stesso metodo e approfondisce la sua riflessione sistematica, in particolare nell'ambito della cristologia, dell'ecclesiologia e dell'escatologia. Nel 1976, è costituita l'Associazione Ecumenica dei Teologi del Terzo Mondo[64] (EATWOT), e così la TdL passa a integrare il contesto più ampio della teologia del Terzo Mondo.

Il primo abbozzo della TdL fu presentato dal peruviano G. Guttiérrez nel 1968[65], poche settimane prima di Medellín, e pubblicata nel 1969 (*Hacia una teología de la liberación*). Due anni più tardi le sue idee vengono approfondite e ampliate nell'opera *Teología de la Liberación* (1971).

La parola "liberazione" è correlativa alla parola "dipendenza", proviene dalle scienze sociali e dalla pedagogia. Nel 1961, lo scrittore martinicano Frantz Fanon pubblica a Parigi, con una prefazione di Jean-Paul Sartre, l'opera *I dannati della terra*, un vero manifesto contro il colonialismo europeo, che proclama la decolonizzazione già in atto, ossia la liberazione delle nazioni oppresse[66].

Nell'ambito delle scienze sociali in America Latina, si osserva una tendenza, negli anni '60, di andare oltre alla *teoria dello sviluppo*, secondo cui l'America Latina era vista come una regione in ritardo che dipendeva da un sistema organico di aiuto dai

---

62 Cfr. Dussel, *Hipóteses para uma história da teologia na América Latina*, 180-184.

63 Cfr. R. Gibellini, *A Teologia do Século XX*, São Paulo 1998, 348.

64 Cfr. S. Torres – J. Eagleson (org.), *The Emergent Gospel Theology from the Underside of History* (*Papers from the Ecumenical Dialogue of Third World Theologians, Dar-es-Salaam, August 5-12, 1976)*, New York 1978.

65 Cfr. Saranyana, *Cem anos de Teologia na América Latina (1899-2001)*, 88.

66 Cfr. Gibellini, *A Teologia do Século XX*, 351.

paesi sviluppati per trovare la via dello sviluppo. Viene allora elaborata e diffusa da diversi autori, tra essi tre brasiliani (Theotonio dos Santos, Celso Furtado e Fernando Henrique Cardoso), la *teoria della dipendenza*, la quale sosteneva che il sottosviluppo dei paesi Latinoamericani era in realtà una conseguenza strutturale dello sviluppo dei paesi ricchi. Lo sviluppo non arriverà senza una rottura (liberazione) con il rapporto di dipendenza esistente tra i paesi poveri e quelli ricchi[67]. La teoria della dipendenza darà poi origine a una sociologia della liberazione e a un connesso modello economico[68].

Nell'ambito pedagogico le opere del brasiliano Paulo Freire, *L'educazione come pratica della Libertà* (1967) e *La pedagogia degli oppressi* (1971), formulano una teoria in cui lo scopo dell'educazione è presentato come la formazione della coscienza in vista della piena liberazione dell'uomo. Nasce in Brasile un modello di educazione, ancora in voga, che potrebbe essere chiamato pedagogia della liberazione.

In Brasile le due opere che segnano l'inizio di una TdL brasiliana sono *Jesus Cristo libertador* (1972), di L. Boff, e *Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos* (1971), che verrà rielaborata e pubblicata nel 1973 sotto il titolo di *Teología desde la praxis de la liberación* (1973), di H. Assmann.

I due autori provengono dal sud del Brasile, ma Boff discende da una famiglia di italiani e Assmann appartiene a una famiglia tedesca. Entrambi hanno studiato in Europa, Boff, in Belgio e in Germania, Assmann, in Italia e in Germania. Assmann, invitato dagli amici K. Rahner e J. B. Metz, ha insegnato Teologia Latinoamericana a Munster (1969-1970), dopo che ha lasciato il ministero sacerdotale e si è sposato, si è trasferito a Montevideo, dove ha stretto amicizia con un altro grande nome della TdL, J. L. Segundo. Ha vissuto e ha insegnato teologia e sociologia in Bolivia, Cile e Costa Rica, prima di tornare in Brasile nel 1981, dove ha insegnato per molti anni all'Università Metodista di Piracicaba. Boff, a sua volta, dopo aver ottenuto nel 1970 il dottorato in teologia a Monaco in Baviera, è tornato in Brasile, dove ha assunto un ruolo teologico capitale, diventando il più famoso teologo brasiliano. Nel 1984, dopo essere stato avvertito, riguardo ai limiti e agli errori della sua ecclesiologia, dall'allora prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, il cardinale Joseph Ratzinger, ha abbandonato l'ordine francescano e il sacerdozio ministeriale, per convivere con la sua ex segretaria e consacrarsi, da teologo laico, alla teologia, alla spiritualità e all'eco(teo)logia.

Nell'ambito protestante della TdL brasiliana, merita essere ricordato il teologo, pedagogo e letterato presbiteriano Rubem Alves, che dopo aver ottenuto il dottorato in teologia a Princeton (1968), ha pubblicato la sua tesi nel 1969 con il titolo *Teologia da Esperança Cristã*, in cui critica severamente la *Teologia della Speranza* di Molt-

67 Cfr. *ibid.*, 352.

68 Cfr. S. Amin, *L'accumulation à l'échelle mondiale*, Paris 1970.

mann. Afferma qui che il linguaggio teologico tradizionale è di natura metafisica e meta-storica, mentre segnala la nascita di nuove comunità cristiane in cui il linguaggio teologico si presenta come di tipo storico e concreto.

Alcuni teologi hanno associato la TdL alla *Teologia della Rivoluzione* (TdR), che è stata formulata per la prima volta nel 1966, in occasione della Conferenza sulla Chiesa e la Società, promossa dal Consiglio Ecumenico delle Chiese (CEI) a Ginevra. L'americano R. Shaull sulla scia del *Social Gospel*[69], di W. Rauschenbusch, e del Socialismo religioso[70] degli svizzeri H. Kutter e L. Ragaz (*Sie müssen*, 1903), ha proposto una riflessione sul rapporto tra vocazione cristiana e la partecipazione nella lotta rivoluzionaria. Più tardi, il dibattito si è arricchito con il legame tra il concetto di rivoluzione e quello di Regno di Dio.

H. Assmann osserva che nonostante l'influsso che la TdR ha avuto sulla TdL, la TdR tratta del tema in modo astratto o generico, lontana dai fatti, mentre la TdL è un atto secondo (= momento teorico di una pratica-prassi previa), che si basa sempre sulla "prassi della liberazione", sinonimo di una scelta politica, etica ed evangelica del teologo in favore dei poveri[71]. Nata dalla prassi, la TdL genera una prassi liberatrice, ossia si presenta come un motore di trasformazione o di liberazione per la realtà concreta dell'America Latina.

Il belga, radicato in Brasile, Joseph Comblin ha ripreso il tema del rapporto tra la TdR e la TdL nelle sue opere *Théologie de la révolution* (1970) e Théologie de la pratique révolutionnaire (1974). Secondo l'autore, che ha aiutato a fondare nel 1969 la *Teologia della Zappa* in Brasile, la TdL è più ampia della TdR, ma allo stesso tempo la TdL non potrà compiere la sua missione di generare una nuova prassi pastorale se non ci sarà una rivoluzione che porti al superamento del dominio imperialista dei paesi sviluppati. Secondo Comblin la liberazione Latinoamericana sarebbe uno degli aspetti della auspicata rivoluzione mondiale della società contemporanea, che porta verso una società unitaria capace di abbracciare tutte le nazioni[72]. La stragrande maggioranza dei teologi della liberazione non vedono con simpatia la Teologia della Rivoluzione; H. Assmann e Leonardo Boff, ad esempio, affermano che essa è frutto di una società ricca, un modo con cui i cristiani di questa società cercano di compensare il vuoto dell'incidenza del cristianesimo nella storia[73].

---

69 Cfr. M. Rubboli (ed.), *Social Gospel. Il movimento del Vangelo sociale negli USA. Gli scritti essenziali (1880-1920)*, Torino 1980.

70 Cfr. W. Deresch (ed.), *La fede dei socialisti religiosi. Antologia di testi (1972)*, Milano 1974.

71 Cfr. H. Assmann, *Teologia della Prassi della Liberazione*, in AA.VV., *Dibattito sulla Teologia della Rivoluzione*, Brescia 1969, 79-94. Cfr. anche G. Marchesi, *Puebla e la Teologia della Liberazione*, in La Civiltà Cattolica 131 (1980) 130.

72 Cfr. J. Comblin, *Théologie de la pratique révolutionnaire*, Paris 1974, 16.

73 Cfr. L. Boff, *Eine kreative Rezeption des II. Vatikanums aus der Sicht der Armen: Die Theologie der Befreiung*, in E. Klinger – K. Wittstadt (edd.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*,

Teologi europei e latinoamericani hanno associato la nascita della TdL alla Teologia Politica[74] di J. B. Metz. Da una parte è vero che si può dire che tutte e due convergono verso un orientamento politico della Teologia negli anni '60, dall'altra parte ci sono delle differenze rilevanti. Mentre la Teologia Politica nasce con una conferenza di Metz al Convegno di Toronto, durante l'estate del 1967, la TdL nasce, come abbiamo detto, nell'estate del 1968, da una conferenza di Gutiérrez in Perù. Le due teologie sono praticamente contemporanee e nate in ambienti molto diversi, tuttavia appare superficiale l'opinione di chi vede la TdL come una versione latinoamericana della Teologia Politica, nonostante le affinità e gli influssi reciproci che possono esserci stati. In realtà queste due teologie si sono, per così dire, affrontate durante il Convegno di Ginevra, nel 1973, organizzato dal Consiglio Ecumenico delle Chiese, e, più tardi, con la polemica lettera di J. Moltmann al teologo argentino J. M. Bonino (1975)[75]. Nel 1977, in Messico[76], in una atmosfera più distesa e serena, avviene un altro incontro tra i teologi della liberazione e i rappresentanti della Teologia Politica, in cui si è riusciti a sottolineare sia le differenze, sia le somiglianze tra la TdL e le teologie europee e nordamericane, inclusa la Teologia Politica (= TP).

Riassumiamo schematicamente il modo con cui Gutiérrez vede la differenza tra la TdL e la TP:

TP	TdL
Affronta la sfida della razionalità critica e della libertà individuale nell'ambito di una società borghese.	Ha come interlocutore il povero, l'uomo dimenticato dell'America Latina che deve diventare il soggetto della liberazione integrale.
Affronta i problemi della modernità, ma non questiona le basi storiche concrete del mondo moderno.	Analizza le basi storiche concrete della America Latina.
Teologia fatta dagli intellettuali.	Teologia fatta dagli emarginati, dai poveri, in vista di una nuova comprensione della fede e della vita cristiana.

La TdL e la TP avrebbero comunque il merito di rivendicare il nesso tra fede, teologia e prassi, e di risvegliare le coscienze dei cristiani per la responsabilità sociale del cristianesimo[77].

Freiburg-Basel 1984, 632-633. Boff cita un testo di H. Assmann.

74 Sulla Teologia Politica, cfr. F. Ardusso, *La teologia politica*, in A. Marranzini, *Correnti Teologiche Postconciliari*, Roma 1974, 35-53.

75 Cfr. J. Moltmann, *Lettera aperta a José Miguez Bonino*, in R. Gibellini (ed.), *Ancora sulla teologia politica: il dibattito continua*, Brescia 1975, 202-217.

76 Cfr. J. Pixley – J. B. Bastian (edd.), *Praxis cristiana y producción teológica*, Salamanca 1977.

77 J. L. Illanes – J. I. Saranyana, *Historia de la Teología*, Madrid 2002, 398.

Un teologo brasiliano è diventato internazionalmente conosciuto grazie alla sua riflessione sul metodo della TdL: il servita C. Boff, fratello più giovane di L. Boff. Nel suo importante saggio *Teologia e Pratica. Teologia del Politico e delle sue mediazioni* (1978)[78], l'autore sostiene che la peculiarità epistemologica della TdL è l'assunzione della mediazione socioanalitica, necessaria per l'interpretazione della realtà sociale. Di fronte a questa mediazione socioanalitica, sono possibili tre atteggiamenti che caratterizzano tre modi di fare teologia[79]:

1. Teologia tradizionale: C. Boff afferma che la teologia tradizionale o *teologismo* ignora l'importanza della mediazione socioanalitica, perché ha la pretesa di poter dire tutto, come se la Teologia non avesse bisogno delle altre scienze. Per questa ragione, il *teologismo*, secondo l'autore, sostituisce la mediazione socioanalitica dalla teologia;

2. Teologia politica: questa teologia soffrirebbe di una sorta di schizofrenia metodologica, che l'autore chiama metaforicamente bilinguismo, nella misura in cui farebbe due letture sinottiche della realtà, una teologica e un'altra socioanalitica, due letture giustapposte e non articolate. Le conseguenze sono: a) un linguaggio in cui convivono mescolati due generi linguistici e semantici, o sociologici o teologici; b) la mediazione socioanalitica non è in grado di condizionare l'ermeneutica teologica e la prassi pastorale;

3. TdL: adopera fruttuosamente la mediazione socioanalitica, in vista della riflessione teologica.

Riassumiamo schematicamente:

Teologia tradizionale o Teologismo	Ignora la mediazione socioanalitica.
Teologia politica	Adopera la mediazione socioanalitica giustapposta alla mediazione teologica.
TdL	Adopera la mediazione socioanalitica.

C. Boff evita il termine marxismo per riferirsi alla mediazione socioanalitica della TdL. Questo punto ha sollevato delle polemiche anche all'interno della Tdl; ad esempio, per Gutierrez, l'analisi marxista della realtà è un elemento necessario, mentre per l'argentino L. Jera, no. In Brasile, è prevalsa l'opinione che l'analisi marxista è importante per una vera comprensione della realtà latinoamericana e tale atteggiamento è stato in qualche modo preparato dal metodo "vedere, giudicare, agire" promosso dalla Gioventù Operaia Cattolica, movimento legato all'Azione Cattolica, nato in Belgio (1923), che è arrivato alla fine degli anni '40 in Brasile. Il riferito metodo *jocista*, proposto da Giovanni XXIII nel n. 217 dell'enciclica *Mater et Magistra* (1961) come strumento valido per la riflessione teologica sulla dottrina sociale della Chiesa, diviene

78 Cfr. B. MONDIN, *Storia della Teologia*, vol. IV, *Epoca Contemporanea*, Bologna 1997, 737.

79 Riassumiamo C. BOFF, *Teologia e Pratica. Teologia do político e suas mediações*, Petrópolis 1978, 335-353.

un metodo che viene assunto dal CELAM e dalla Conferenza Episcopale Brasiliana (CNBB) quasi come obbligatorio nelle proprie assemblee e nei propri documenti[80]. Nella sua versione più pastorale e popolare, la più diffusa in Brasile, la TdL ha unito l'analisi marxista al metodo *jocista*: la riferita analisi diviene uno strumento di lettura della realtà, un criterio di giudizio e una luce orientatrice per la prassi.

Accanto alla mediazione socioanalitica, secondo C. Boff si trovano altre due mediazioni che sono la mediazione ermeneutica e la mediazione pratico-pastorale. Entrambe si trovano presenti anche nel discorso teologico tradizionale.

La TdL esige una rinnovata ermeneutica, un nuovo metodo di interpretare la Sacra Scrittura e le altre fonti teologiche, non in un modo astratto o metafisico, ma alla luce della situazione politica e sociale concreta, compresa grazie alla mediazione socionalitica. Ad esempio: la mediazione ermeneutica, secondo C. Boff, è capace, «attraverso il concetto teologico di salvezza», di «trasformare il concetto sociologico di liberazione, in modo a produrre una proposizione teologica come "liberazione è salvezza"»[81].

La tendenza alla prassi, caratteristica della TdL, esige una mediazione pratico-pastorale, frutto delle mediazioni socioanalitica ed ermeneutica. Le tre mediazioni corrispondono a uno schema tripartito: analisi dei fatti (vedere), riflessione teologica (giudicare) e suggerimenti pastorali (agire), di solito presente nei documenti ecclesiastici legati alla TdL[82].

Metodo della TdL (C. Boff)			
1. Scelta previa di natura politica, etica ed evangelica	2. Mediazione socionalitica (sociologia *ancilla theologiae*)	3. Mediazione ermeneutica	4. Mediazione pratico-pastorale
Pratica previa	Teoria		Pratica o prassi liberatrice

In realtà si potrebbe dire che nella concezione di C. Boff, la teoria sarebbe un momento della pratica (primato della prassi): Pratica previa → Teoria (mediazione socioanalitica + mediazione ermeneutica) → Pratica o prassi liberatrice.

Gli studiosi spesso si riferiscono al fatto che si possano classificare le correnti esistenti all'interno della TdL secondo la natura della prassi pastorale che le caratte-

80 Secondo C. Boff, la Conferenza di Aparecida ha rotto con il metodo vedere-giudicare-agire nella stesura del suo documento finale, nella misura in cui parte da un primo capitolo cristologico, per dopo analizzare la realtà dell'uomo latino americano. Cfr. C. Boff, *Teologia da Libertação e volta ao fundamento*, in Revista Eclesiástica Brasileira 268 (2007) 1001-1022. Cfr. anche A. Brighenti, *A epistemologia e o método da teologia da libertação no pensamento de Clodovis Boff*, in Horizonte 32 (2013) 1403-1435.

81 Cfr. Boff, *Teologia e Prática. Teologia do político e suas mediações*, 171.

82 Cfr. Gibellini, *A Teologia do século XX*, 356.

rizza[83]: a) Teologia a partire dalla prassi pastorale della Chiesa. Trattasi di una TdL in senso largo, il cui scopo è promuovere una liberazione di tipo pastorale e spirituale. Questa è l'ottica di Medellín e di molti documenti della Conferenza Episcopale Brasiliana (CNBB); b) Teologia a partire dalla prassi dei popoli latinoamericani[84]. È la linea di alcuni teologi argentini (L. Gera e J. C. Scannone), che privilegiano gli aspetti culturali dell'*ethos* popolare e non quelli sociopolitici; c) Teologia a partire dalla prassi storico-culturale. Trattasi del modello più scientifico e diffuso nella letteratura teologica latinoamericana (G. Gutierrez, L. Boff, J. Sobrino, ecc.). Lo scopo è la liberazione integrale dell'uomo (politico-sociale ed etico-religiosa). Di solito quando si parla di TdL, si pensa a questa corrente; d) Teologia a partire dalla prassi politica rivoluzionaria (Frei Beto, Pastorale della Terra, Inter-ecclesiale das CEBs). Coltivata da alcuni gruppi cristiani d'avanguardia, che adoperano la metodologia marxista in un modo spesso acritico. Il linguaggio è sociologicamente cristiano a servizio della lotta – élitaria – di classe.

In Brasile, sono prevalse la corrente della TdL che parte dalla prassi pastorale e quella che parte dalla prassi storica; non sempre è facile distinguere le frontiere tra queste correnti nelle opere teologiche.

Come ha ricordato J. Ratzinger, il concetto biblico di "povero" fu il punto di partenza per la confusione tra l'immagine biblica di storia e la dialettica marxista; il concetto è stato interpretato come sinonimo di proletariato, nel senso marxista, ed è servito a giustificare il marxismo come ermeneutica legittima per la comprensione della Sacra Scrittura[85]. Il problema è che coloro che difendono tale ermeneutica tendono ad affermare che qualsiasi altra interpretazione, anche quella magisteriale, della storia della salvezza è un'espressione dello sforzo della classe dominante per conservare il proprio potere.

L'idea che la Bibbia ragiona esclusivamente attorno alla nozione di storia della salvezza è stata adoperata contro il magistero e la teologia tradizionale che ragionano in un modo metafisico, ossia permanente, il che si opporrebbe alla storia. Una teologia di tipo metafisico sarebbe contro la storia della salvezza e contro il dinamismo liberatore della storia, che in alcuni autori sembra assumere il ruolo di Dio stesso[86].

È evidente come la TdL si sia occupata del tema del "luogo teologico"[87]. Secondo

---

83 Cfr. J. C. Scannone, *La teologia della liberazione: caratterizzazione, correnti, tappe*, in K. Neufeld (ed.), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Brescia 1983, 393-424. Cfr. anche Id., *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca 1976; Gibellini, *A Teologia do século XX*, 357; Saranyana, *Cem anos de Teologia na América Latina (1899-2001)*, 94.

84 Cfr. Saranyana, *Cem anos de Teologia na América Latina (1899-2001)*, 110-113.

85 J. Ratzinger, *Diálogos sobre a Fé. Entrevistas realizadas por Vittorio Messori*, Lisboa 2005, 150.

86 Cfr. *ibid.*, 152.

87 Cfr. I. Ellacuría, *Los pobres, 'lugar teológico' en América Latina*, in Misión abierta 4-5 (1981) 225-240; J. B. Libânio, *Gustavo Gutiérrez*, Brescia 2000; J. Costadoat, *El "lugar teológico" en Jon Sobrino*, in

alcuni, la caratteristica principale della TdL sarebbe quella di basarsi sulla prassi, intesa come luogo teologico. Nella teologia brasiliana si è creato il termine "prasseologia" per designare il punto di partenza della TdL e il suo modo originale di teologizzare. Accanto alla prassi, sono presentati come luoghi teologici privilegiati della TdL i poveri e la causa della liberazione[88].

È necessario rilevare che gli autori della TdL, come L. Boff e C. Boff, non intendono l'espressione "luogo teologico" nel senso del *Locus theologicus* coniato da Melchor Cano[89]. Il luogo teologico, secondo la TdL è la luce (oggetto formale *quo*[90]) sotto la quale si contempla l'oggetto materiale della riflessione teologica, mentre il luogo teologico caniano si avvicina alla nozione di oggetto materiale. Secondo Cano, il *locus* è l'oggetto studiato, dove la rivelazione divina si offre all'uomo.

Nel 1984, L. Boff scrive *Do lugar do pobre*[91], un'opera in cui sviluppa il tema del povero come *locus theologicus*[92]. Nel 1990, suo fratello pubblica un articolo in spagnolo, in cui riassume e approfondisce questo argomento[93]. «La TdL è una teologia integrale, che abbraccia tutta la positività della fede sotto una prospettiva particolare: il povero e la sua liberazione»[94]. Secondo i fratelli Boff, questa caratteristica della TdL sarebbe una vera rivoluazione copernicana nel modo di comprendere e di fare teologia.

La TdL non parte metodologicamente dai testi del passato, ma dalla presenza attuale del Signore nei poveri e nella loro situazione storica. Andando oltre le indicazioni del n. 4 della *Gaudium et Spes*, in cui l'espressione «i segni dei tempi" è intesa nel senso ecclesiale-pastorale, gli autori della TdL intendono questa espressione in un senso teologico-sacramentale, come dei segni autentici della presenza e dei piani di Dio nella storia[95].

Nonostante la diffusione di uno stile di vita ecclesiale-pastorale in sintonia con

---

Theologica Xaveriana 181 (2016) 23-49.

88 Cfr. R. Oliveros, *História de la Teología de la Liberación*, in I. Ellacuría – J. Sobrino (edd.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teologia de la liberación*, Madrid 1990, 28-29.

89 Cfr. M. Cano, *De locis theologicis*, Madrid 2006.

90 *L'oggetto formale quo* potrebbe essere definito come il mezzo con cui viene studiato l'*oggetto materiale*, mentre l'*oggetto formale quod* sarebbe l'aspetto sotto cui è studiato l'*oggetto materiale*, cfr. V. Danna, *Percorsi d'intelligenza: un viaggio nella filosofia con Bernard Lonergan*, Torino 2003, 66.

91 Cfr. L. Boff, *Do lugar do pobre*, Petrópolis 1984.

92 Per una serena critica di questa opera cfr. J. L. Illanes, *Teología de la Liberación. Análisis de su método*, in Scriptura Theologica 17 (1985) 743-788.

93 Cfr. C. Boff, *Epistemologia y método de la teología de la liberación*, in I. Ellacuría – J. Sobrino (edd.), *Mysterium Liberationis*, 79-113.

94 C. Boff, *Epistemologia y método de la teología de la liberación*, 79.

95 Cfr. J. C. Scannone, *Situación de la problemática del método teológico em América Latina*, in Medellín 78 (1994) 257.

le idee promosse dalla TdL, possiamo dire che la sua produzione teologica è rimasta intrappolata nelle Facoltà di Teologia, nei seminari e nei centri di formazione teologica per i laici, in quanto il popolo delle parrocchie e delle Comunità di Base (CEBs) non ha conosciuto se non una versione molto semplificata della TdL, attraverso degli opuscoli biblici, che animavano i circoli biblici, e delle omelie e dei corsi pastorali che intendevano animare e formare i cristiani in vista di un impegno sociale e religioso in difesa dei poveri e della loro liberazione.

Questo impegno liberatore ha promosso la nascita di strutture pastorali in difesa degli indios, dei contadini, degli operai, ecc. Alcuni gruppi hanno cercato un impegno politico più militante e hanno in qualche modo abbandonato i quadri ordinari della vita pastorale.

Si è osservato che la stragrande maggioranza dei cattolici segnati da un cattolicesimo popolare tradizionale si è dimostrata naturalmente resistente alla prospettiva della TdL che proponeva un discorso a volte troppo aggressivo[96] – in chiaro contrasto con l'umiltà e la mansuetudine del Sacro Cuore di Cristo –, in cui il dialogo con la realtà, la storia e la società prendevano il posto del dialogo con Dio. Le celebrazioni eucaristiche che dovrebbero essere il cuore delle comunità cristiane a volte venivano presentate e vissute come se fossero soltanto una preparazione "mistica" per le riunioni di ordine politico-sociale della comunità cristiana[97].

La TdL tendeva a descrivere l'uomo povero latinoamericano, sulla scia di Rousseau, come un uomo buono e cordiale, mentre il sistema in cui egli vive è cattivo e oppressore, una visione semplicista e poco oggettiva, ma necessaria per fomentare alla luce del socialismo idealista il germe della liberazione[98].

Analisi recenti sulla crescita del protestantesimo di matrice pentecostale e neopentecostale in Brasile, negli ultimi 30 anni, rivelano un paradosso: la Chiesa che ha scelto i poveri, è stata abbandonata da essi. Molti, in particolare i più poveri e meno istruiti, hanno abbandonato una versione troppo politica e poco devota del cristianesimo che è stata loro proposta, verso un cristianesimo più semplice, in cui la preghiera, la conversione spirituale e il Vangelo vissuto nella semplicità della famiglia e del lavoro offrono il necessario per un'autentica vita cristiana.

Un'ultima osservazione generale: si nota nella TdL in Brasile, e in L. Boff in particolare, sulla scia del marxismo e del principio della speranza di E. Bloch, una tendenza accentuata a proporre una escatologia immanente e ridotta, di tipo socio-politico, in cui il Regno di Dio, nonostante il vocabolario biblico e teologico impiegato, si confonde con una società utopica liberata dal dominio di tutte le forme di oppressione. L'influenza del materialismo nel pensiero di Boff è così determinante che è del

96 Cfr. Lepargneur, *A Teologia Católica Romana no Brasil,* 109.

97 Cfr. *ibid.,* 108.

98 Cfr. *ibid.,* 110.

tutto evidente come egli si lasci portare dalla tradizione scotista e da una tendenza teologica deplatonizzante all'idea che la morte colpisce l'uomo integrale e, per questa ragione, non ci sarebbero i novissimi, ma l'uomo morto risusciterebbe immediatamente alla fine del mondo (*parusia*) [99].

5.2. Leonardo Boff e il suo contributo cristologico ed ecclesiologico

Il brasiliano Leonardo Boff[100] (1938-) è uno dei teologi latinoamericano più conosciuti, influenti[101] e discussi, considerato come uno dei maggiori esponenti della teologia della liberazione. Boff negli ultimi quarantacinque anni ha pubblicato più di ottanta libri e numerosi articoli e saggi, molti dei quali tradotti in diverse lingue. I suoi libri sono fino ad oggi dei riferimenti bibliografici quasi obbligatori per le Facoltà di Teologia e le pubblicazioni teologiche in Brasile.

Presenteremo brevemente la sua cristologia e la sua ecclesiologia che hanno esercitato un forte influsso sulla teologia in Brasile fino alla fine degli anni '90[102].

5.2.1. Una Cristologia della Liberazione

Nella sua opera cristologica del 1972, *Jesus Cristo Libertador*[103], l'autore brasiliano dichiara il suo programma teologico, in cui non vuole rinunciare a fare tesoro delle interpretazioni teologiche attuali, ma intende costruire una cristologia pensata e vissuta nell'America Latina[104], nettamente in contrapposizione all'eurocentrismo teologico. All'interno di un orizzonte specifico (l'America Latina), il teologo propone il primato dell'ortoprassi sull'ortodossia[105]. In questa opera, rivela le sue conoscenze dei teologi europei, in particolare di quelli tedeschi, e la sua familiarità con l'esegesi

---

99 L. Boff, *Hablemos de la outra vida*, Santander 1978, 43-44.

100 Per un panorama sulla biografia e l'opera di L. Boff cfr. J. M. V. Carballo, *Trinidad y Sociedad. Implicaciones éticas y sociales en el pensamiento trinitario de Leonardo Boff*, Salamanca 2008, 29-331.

101 Secondo B. Mondin, mentre G. Gutierrez è stato il padre della teologia della liberazione, Leonardo Boff è stato il suo più efficace propagandista, cfr. B. Mondin, *Storia della Teologia IV (Epoca Contemporanea)*, Bologna 1997, 719. Sull'influenza teologica di L. Boff cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Notificatio de scripto P. Leonardi Boff, Ofm, «Chiesa: Carisma e Potere»*, in *Enchiridion Vaticanum* n. 9, Bologna 1987, n. 1421.

102 Riassumiamo J. P. de M. Dantas, *Lo Spirito Santo "anima" del Corpo Mistico. Radici storiche ed esempi scelti dell'ecclesiologia pneumatologica contemporanea*, Siena 2017, 452-481.

103 Cfr. L. Boff, *Jesus Cristo Libertador. Ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*, Petrópolis 1972 (tr. it. *Gesù Cristo Liberatore*, Assisi 1975). In questo volume si nota un approccio tipicamente rahneriano (cristologia trascendentale) al discorso teologico.

104 Cfr. Boff, *Jesus Cristo Libertador*, 56. Cfr. anche *ibid*., 57-61.

105 Cfr. Mondin, *I teologi della liberazione*, 117.

liberale, la critica storica e la *Gesuologia*. L'approccio di Boff al discorso teologico è molto influenzato dalla cristologia trascendentale di K. Rahner.

Boff afferma che la sua cristologia ha come scopo di definire non il Cristo, ma i latinoamericani, non il mistero, ma la posizione del popolo latinoamericano di fronte al mistero[106].

Stabilisce una netta separazione tra Gesù Cristo, la Chiesa e il Regno di Dio. Gesù Cristo non è venuto ad annunciare se stesso o la Chiesa, ma il Regno di Dio, che è la realizzazione dell'utopia fondamentale del cuore umano, della totale trasfigurazione di questo mondo, una trasfigurazione che significa la liberazione dal dolore, dal peccato e dalla morte[107].

Il teologo non sembra accettare che Gesù stesso sia la buona novella[108], il Regno in mezzo a noi (cfr. Lc 17,21), e che la Chiesa, da Lui fondata, sia il germe del Regno (cfr. *Lumen Gentium* n. 5), ossia l'inizio del compimento della promessa escatologica. Questa separazione proposta da Boff è diventata un punto di riferimento per numerosi autori della TdL, come J. Sobrino ad esempio[109].

Nel capitolo decimo del suo saggio, Boff, dopo aver presentato la formula calcedoniana, fa proprie le critiche mosse contro di essa dalla teologia contemporanea[110]. In questo capitolo emergono i limiti metafisici della sua riflessione teologica, un vero tallone d'Achille del suo pensiero, una fragilità che mette in difficoltà la sua comprensione dell'unione ipostatica[111] e dell'opera redentrice di Cristo.

Nel 1977 viene pubblicato *Paixão de Cristo, paixão do mundo*[112]; in quest'opera si presenta la centralità cristologica e soteriologica della teologia boffiana[113]. Si tratta di un tentativo di pensare il mistero dell'opera redentrice di Gesù Cristo, nel «luogo sociale»[114] dell'oppressione-resistenza-liberazione (orizzonte della teologia della

---

106 Cfr. L. Boff, *Jesucristo, liberador*, in Id., *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid 1981, 82.

107 Cfr. *ibid.*, 83.

108 Cfr. Giovanni Paolo II, Enciclica *Redemptoris Missio* n. 13.

109 Cfr. ad esempio J. Sobrino, *Jesús em América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Burgos 1982, 129-206.

110 Cfr. J. I. G. Faus, *Las fórmulas de la dogmática cristológica y su interpretación actual*, in Estudios Eclesiásticos 46 (1971) 339-367.

111 In alcuni brani della sua cristologia, Boff si avvicina al Nestorianismo, cfr. Boff, *Jesucristo, liberador*, 211.

112 Cfr. L. Boff, *Paixão de Cristo, paixão do mundo. O fato, as interpretações e o significado ontem e hoje*, Petrópolis 1977 (tr. it. *Passione di Cristo, passione del mondo. Il fatto, le interpretazioni e il significato ieri e oggi*, Assisi 1978).

113 Sul significato della morte e risurrezione di Cristo nella teologia di L. Boff cfr. L. C. da Silva, *Morte e Ressurreição de Jesus Cristo como chave de libertação humana. Estudo analítico crítico a partir das cristologias de Leonardo Boff e Jon Sobrino* (Pars dissertationis ad doctoratum Theologiae dogmaticae – Pontificia Universitas Gregoriana), Romae 1992.

114 Secondo i teologi della liberazione, la prassi si presenta come un «luogo teologico-sociale»; su questo

liberazione)[115]. Si sottolinea la figura del Gesù della storia in rapporto al Cristo della fede, per il fatto che, secondo l'autore, esiste un isomorfismo strutturale fra le situazioni dell'epoca di Gesù e quelle del presente latino-americano[116]. L. Boff, nella scia di una certa esegesi, tende a fare di Gesù un apocalittico, infuocato dal desiderio e dall'attesa di un'irruzione imminente del Regno[117]. La passione e la morte in croce di Gesù vengono presentate come un atto umano-divino di solidarietà e di amore verso tutti i crocifissi; nonostante l'assurdità della croce, essa può essere la via di una grande liberazione[118].

> «Al di là di una certa infatuazione per una determinata tendenza esegetico-storica, con gli sbilanciamenti conseguenti, e al di là di una effettiva carenza di dimensione trinitaria (…) il limite fondamentale è forse riscontrabile in una mentalità debolmente sensibile al problema ontologico (…) il piano ontologico non è mai direttamente tematizzato: in un certo senso lo si presuppone, oppure lo si fa dedurre dal racconto della storia straordinaria di Gesù»[119].

5.2.2. Una nuova ecclesiologia?

Le opere ecclesiologiche più importanti di L. Boff sono la sua tesi di dottorato *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung* (La Chiesa come sacramento nell'orizzonte dell'esperienza del mondo, 1972), *Eclesiogênese*[120] (1977) e *Igreja: carisma e poder*[121] (1981).

---

tema cfr. K. Lehmann, *Problemas metodológico-hermenéuticos de la "Teología de la Liberación"*, in Medellín 4 (1978) 3-26.

115 Cfr. Boff, *Passione di Cristo, passione del mondo*, 9-10.

116 Cfr. L. Boff, *Jesus Cristo, Libertador da condição humana*, in Grande sinal 25 (1971) 99-101 [99-110]. Alla luce della risurrezione, Boff afferma la continuità tra il Gesù storico e il Cristo della fede, cfr. Boff, *Jesus Cristo Libertador*, 154. Per quanto concerne l'isomorfismo strutturale tra la società di Gesù e la società latino-americana, possiamo percepire come sia importante nella riflessione teologica dell'autore l'analisi socio-politica di matrice marxista, cfr. Mondin, *Teologia della Liberazione: Rassegna bibliografica*, 250. Sul rapporto tra teologia della liberazione e marxismo cfr. G. Cottier, *La théologie de la libération et le marxisme*, in Nova et Vetera 60 (1985) 66-73.

117 Cfr. ad esempio Boff, *Passione di Cristo, passione del mondo*, 79-90. Cfr. anche Marson, *Il metodo della teologia della liberazione in Gustavo Gutiérrez, Leonardo e Clodovis Boff, Juan Luis Segundo*, 242.

118 Cfr. Boff, *Passione di Cristo, passione del mondo*, 158. Boff indica la morte di Gesù Cristo sulla croce come causa esemplare, ma non sembra mettere in rilievo che la morte di Gesù è causa strumentale-efficace della salvezza umana; dello stesso parere Mondin, *I Teologi della Liberazione*, 126.

119 Marson, *Il metodo della teologia della liberazione in Gustavo Gutiérrez, Leonardo e Clodovis Boff, Juan Luis Segundo*, 245.

120 Cfr. L. Boff, *Eclesiogênese. As comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja*, Petrópolis 1977. Dal 2008, l'opera in portoghese viene pubblicata con il titolo: *Ecclesiogênese: a reinvenção da Igreja*, Rio de Janeiro 2008.

121 Cfr. L. Boff, *Igreja: carisma e poder*, Petrópolis 1981. Cfr. anche Congregazione per la Dottrina della Fede, *Notificatio de scripto P. Leonardi Boff, Ofm, «Chiesa: Carisma e Potere»*, in *Enchiridion Vaticanum* n. 9, Bologna 1987, nn. 1421-1432.

La sua tesi, diretta da L. Scheffczyk, viene pubblicata nel 1972. Nel suo lavoro di ricerca, Boff, con l'aiuto della nozione teologica di «sacramento», cerca di elaborare un'immagine della Chiesa che sia capace di abbracciare, senza separare, l'umano e il divino, e possa legittimare davanti al mondo contemporaneo la sua esistenza e missione. Nonostante l'importanza di questa opera, possiamo dire che in essa non emerge ancora l'originalità del pensiero ecclesiologico boffiano, la cui importanza è fondamentale per la teologia della liberazione in America Latina[122].

Boff, sulla scia di una certa esegesi[123], afferma che il Gesù pre-pasquale non ha fondato la Chiesa, ma ha predicato il Regno di Dio in una prospettiva di escatologia imminente. Gesù «fallì» nel suo intento di instaurare il Regno e dopo uno scontro politico-religioso fu crocifisso, ma nonostante il fallimento cosciente (cfr. Mc 15,34) non disperò mai e consegnò la sua vita e il mondo al Padre. Dio «compì l'aspettativa di Gesù: nella sua persona costruì il regno»[124]. La morte (fallimento) di Gesù rende possibile la Chiesa, mentre la sua risurrezione è il fondamento della fede della comunità primitiva ed è garanzia della realtà del suo Regno[125]. Per questa ragione, secondo Boff, «si può parlare di Chiesa soltanto a partire dalla fede nella risurrezione [dopo l'ascensione e la Pentecoste]»[126]. Il Gesù pre-pasquale ha dato alla Chiesa le basi preliminari di fondo, tuttavia nella sua forma concreta e storica essa si rifà alla decisione degli Apostoli, illuminati dallo Spirito Santo (cfr. At 15,28). La Tradizione ha sempre insegnato che la Chiesa nasce nel giorno della Pentecoste:

> «Per questo criterio essa ha un fondamento cristologico e uno pneumatico. Questa costatazione è di grande importanza, perché spiega che l'elemento carismatico ha, fin dall'inizio, un carattere istituzionale e non fortuito e superficiale»[127].

Il fondamento pneumatologico della Chiesa la rende da sempre missionaria tra i gentili, aperta alla novità del momento storico e culturale, capace di annunciare con un linguaggio comprensibile il messaggio liberante del Regno[128].

Mondo e Regno sono due coordinate necessarie per la comprensione della Chiesa. Il mondo, attualmente segnato dal peccato, è il luogo della realizzazione storica del Regno. Il Regno costituisce l'utopia[129] realizzata nel mondo, «è il lieto fine della

---

122 Per un breve sguardo all'ecclesiologia della teologia della liberazione cfr. MONDIN, *La Chiesa primizia del Regno*, 182-186.

123 Boff cita autori come A. Loisy, P. V. Dias, A. Vögtle e H. Küng, cfr. BOFF, *Ecclesiogenesi*, 78-79.

124 BOFF, *Ecclesiogenesi*, 89.

125 Cfr. *ibid*., 90.

126 *Ibid*., 79.

127 *Ibid*., 95.

128 Cfr. *ibid*., 96.

129 Si osserva nell'opera di Boff un certo primato dell'elemento utopico (legato al futuro e alla speranza) su quello fattuale, cfr. MONDIN, *I teologi della liberazione*, 116.

totalità della creazione finalmente liberata in Dio da ogni perfezione e compenetrata dal divino che la realizza in modo assoluto»[130]. La Chiesa è la parte del mondo che, nella forza dello Spirito, ha accolto il Regno in forma esplicita nella persona di Gesù Cristo. «La chiesa non è il Regno, ma il suo segno (concretizzazione) e strumento (mediazione) del suo compimento nel mondo»[131]. Nella Chiesa, il Regno si anticipa «più densamente» nel mondo.

Rileggendo la storia della Chiesa, Boff afferma che quest'ultima nei primi tre secoli era più movimento che istituzione, ma con la pace costantiniana si sarebbe adeguata alla struttura del potere romano e poi di quello feudale[132]. Secondo lo stesso autore, lungo la sua storia, la Chiesa-istituzione non ha superato la prova del potere[133]. In un mondo in cui il cristianesimo si va facendo sempre meno indispensabile come ideologia della società moderna secolare, in un tempo in cui la coscienza cristiana sta rendendosi conto del profondo *impasse* relativo alle istituzioni ecclesiastiche, tutto sembra indicare che l'esperienza della Chiesa come potere «stia appressandosi al sospirato tramonto»[134]. Riconoscendo il suo passato poco vivificante, la Chiesa-istituzione, che nonostante i suoi limiti ha reso presente e predicato Gesù Cristo Liberatore[135], viene chiamata, secondo il teologo brasiliano, a collaborare con la nascita di una nuova Chiesa, generata nel cuore della vecchia: «comunità di base, alla periferia della città, chiesa dei poveri, fatta di poveri, inserimento di vescovi, preti e religiosi negli ambienti emarginati, centri di evangelizzazione, realizzazioni portate a compimento dai laici»[136]. La Chiesa si trova segnata da un reale conflitto di classi[137] (gerarchia-religiosi x laici; classi dominanti x classi subalterne; conservatori x comunità di base). Questa situazione può essere superata con il ritorno alle fonti, al progetto originale di Gesù Cristo, a una Chiesa in cui la *koinonia* sia il cuore della vita ecclesiale e l'*exousia* (della Chiesa-istituzione) soltanto il fondamento dell'umile *diaconia*[138]. La Chiesa-istituzione viene paragonata a Sara, colei che era sterile, che non crede alla possibilità di concepire. Mentre ride, una Chiesa nuova sta nascendo[139].

---

130 Boff, *Chiesa: carisma e potere*, 8.

131 *Ibid*., 9.

132 Cfr. *ibid*., 86-91. Cfr. anche E. Colon, *Teologia della Liberazione*, in *Dizionario di Ecclesiologia*, 1426 [1426-1429].

133 Cfr. Boff, *Chiesa: carisma e potere*, 100.

134 *Ibid*., 101.

135 Cfr. *ibid*., 103.

136 *Ibid*., 109.

137 Cfr. *ibid*., 188-198.

138 Cfr. *ibid*., 107-109.

139 Cfr. *ibid*., 113.

Nel 1977, Boff pubblica la sua opera *Ecclesiogênese* in cui presenta l'esperienza delle comunità di base (*CEBs*) come un nuovo modo di essere Chiesa. Le CEBs danno origine a una nuova ecclesiologia e sviluppano nuovi concetti della teologia (primato della *praxis*)[140]. Secondo A. G. Montes, nell'opera di Boff il nuovo criterio dell'autenticità dell'ecclesialità non è più il ministero di origine apostolica (concetto teologico tradizionale), ma la comunità come vero agente di liberazione (concetto sociologico-teologico)[141].

Il teologo della liberazione afferma la priorità della Chiesa universale in rapporto alla Chiesa particolare[142] e si pone la domanda: la comunità di base è vera Chiesa oppure semplicemente contiene elementi ecclesiali[143]? Dopo aver presentato una serie di opinioni in materia, Boff propone la sua riflessione che lo porta ad affermare che la fede costituisce la realtà minima formatrice della Chiesa particolare; poiché questa fede si esprime nella comunione, ogni cristiano, a motivo della sua fede vissuta comunitariamente, è già presenza della Chiesa universale[144]; dunque, conclude il teologo, le CEBs «sono veramente autentica Chiesa universale che si attua nella base»[145].

Nella sua opera *Chiesa: Carisma e Potere*, il teologo brasiliano afferma che l'impegno fondamentale della Chiesa deve essere la lotta per la giustizia e la liberazione degli oppressi, considerata come dimensione essenzialmente costitutiva dell'evangelizzazione e non solo come elemento integrante[146]. «L'opzione per i poveri diventa così l'impegno primario e principale della Chiesa»[147]. Questa opzione (missione) diventa il vero principio di unità della Chiesa[148].

Boff afferma che l'ecclesiologia tradizionale cattolica potrebbe essere riassunta secondo lo schema (verticale-monarchico-piramidale)[149]:

---

140 Cfr. Boff, *Ecclesiogenesi. Le comunità di base reinventano la Chiesa*, 8-9.

141 Cfr. A. G. Montes, *Teología política contemporânea. Historia y sistemas*, Salamanca 1995, 169-170.

142 Cfr. Boff, *Ecclesiogenesi*, 39.

143 Cfr. *ibid*., 25.

144 Cfr. *ibid*., 39-40.

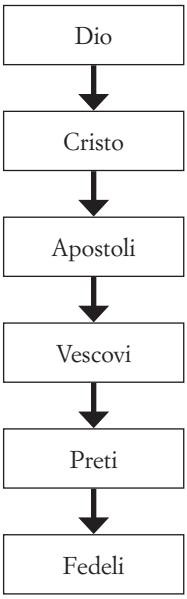
145 Cfr. *ibid*., 46.

146 Cfr. Boff, *Chiesa: carisma e potere*, 37-54. Cfr. anche Colon, *Teologia della Liberazione*, 1426.

147 B. Mondin, *Teologia della Liberazione: rassegna bibliografica*, in Anuario de Historia de la Iglesia 3 (1994) 250 [247-263]. Cfr. anche Colon, *Teologia della Liberazione*, 1426.

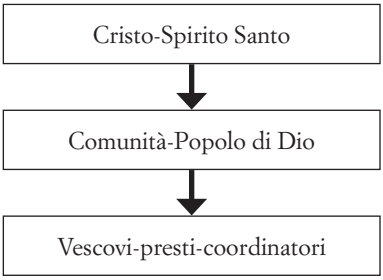
148 Cfr. Boff, *Chiesa: carisma e potere*, 206. Boff afferma che le divisioni nella Chiesa (dell'America Latina), normalmente, non si hanno sul piano della fede, dei sacramenti e della direzione, ma su quello dell'impegno con la realtà (missione). Cfr. anche Colon, *Teologia della Liberazione*, 1427.

149 Cfr. Boff, *Ecclesiogenesi*, 51 e Id., *Chiesa: carisma e potere*, 224.



In questa ecclesiologia, la gerarchia viene paragonata alla categoria di «classe dominante»[150]: mentre vescovi e presbiteri possiedono tutto, il fedele laico non ha niente. La gerarchia produce i valori religiosi e il popolo li consuma[151]. Per Boff, la gerarchia è il risultato della «ferrea necessità di doversi istituzionalizzare», «una mondanizzazione», nello «stile romano e feudale»[152].

Il nuovo modo di essere Chiesa, vissuto nelle CEBs, potrebbe essere presentato secondo il seguente schema:



150 Boff, *Ecclesiogenesi*, 51.

151 Cfr. Boff, *Chiesa: carisma e potere*, 224.

152 Cfr. *ibid*., 70.

In questo nuovo modello, si valorizza maggiormente la dimensione pneumatologica della Chiesa, tutti i servizi sono dati al Popolo di Dio: prima viene la comunità e poi i servizi. Lo stile di vita è fraterno-comunitario (*koinonia*). I servizi sono flessibili, nascono secondo le necessità[153]. In questo modello il ministero ordinato è visto in un modo ridotto, sembra essere soltanto un principio di unità per la Chiesa, un principio di natura prevalentemente sociologica[154].

La Chiesa è intesa come una comunità che riceve dallo Spirito Santo tutti i carismi di cui ha bisogno; tra di essi si trovano anche i carismi gerarchici, tuttavia L. Boff non approfondisce la sua riflessione sull'ontologia del ministero ordinato della Chiesa. Quest'ultimo sembra essere soltanto un carisma tra tanti. Coerente con il suo modo unilaterale di vedere il ministero ordinato, Boff si rivela favorevole al sacerdozio femminile[155] e propone l'ipotesi che una comunità senza presbiteri possa celebrare in alcune occasioni validamente la Cena del Signore[156].

Secondo il teologo brasiliano, la Chiesa poggia su due colonne: il Signore Risorto e lo Spirito Santo. Il polo cristologico rappresenta, si può dire, la dimensione di continuità legata al mistero dell'Incarnazione. Il polo pneumatologico, invece, indica l'emergenza di un elemento nuovo che introduce, all'interno della creazione, una discontinuità:

> «Lo Spirito è creatività e irruzione del nuovo in mezzo al gruppo, non però in senso individualistico o per l'autopromozione della persona, ma sempre in vista del potenziamento della comunità nelle sue necessità»[157].

Nel dodicesimo capitolo (*Una visione alternativa: la chiesa sacramento dello Spirito Santo*[158]) della sua controversa opera *Chiesa: carisma e potere*, Boff, sulla scia di autori come H. Mühlen e Y. Congar, propone in alternativa al modello della Chiesa-istituzione (segnata dal dominio della gerarchia sui fedeli laici), caratterizzato dal suo riferimento cristologico, una visione della Chiesa come sacramento dello Spirito Santo[159], in contrapposizione al modello ecclesiologico somatico, inteso come deficitario e ristretto, perché non tiene conto del fatto decisivo della risurrezione di Cristo.

---

153 Cfr. *ibid*., 224.

154 Cfr. *ibid*., 223. Boff, *Ecclesiogenesi*, 219-223. Cfr. anche Colon, *Teologia della Liberazione*, 1427.

155 Cfr. Boff, *Ecclesiogenesi*, 115-158.

156 Cfr. *ibid*., 101-114. In questo caso il coordinatore sarebbe un ministro straordinario dell'Eucaristia, cfr. *ibid*., 112-114.

157 Boff, *Trinità e Società*, 245.

158 Cfr. Boff, *Chiesa: carisma e potere*, 238-253.

159 Cfr. *ibid*., 238.

> «Con la risurrezione il corpo di Cristo (…) si è assolutamente realizzato e liberato da ogni sorta di limitazioni, spaziali e temporali (…) Con la resurrezione è caduto l'incapsulamento che coartava il Gesù carnale, rapportato a una porzione limitata di spazio e di tempo; e si è inaugurato un rapporto globale con tutta la realtà. Il Risorto si è fatto il Cristo cosmico di cui parlano le Lettere agli Efesini e ai Colossesi (…) ne consegue che il corpo di Cristo risorto e pneumatico (spirituale) non lo si può considerare come una grandezza fisica definita, sulla cui base poter tracciare i limiti di quello della chiesa corpo»[160].

Secondo il teologo della liberazione, quando Paolo utilizza l'immagine di corpo mistico di Cristo, pensa al corpo spirituale (pneumatico) del Risorto; per questa ragione arriva a identificare il Risorto con lo Spirito (2 Cor 3,17[161]). Boff conclude:

> «… la chiesa dev'essere pensata non tanto a partire dal Gesù nella carne, quanto e principalmente a partire dal Cristo risorto, identificato con lo Spirito. La chiesa non ha soltanto un'origine cristologica, ma anche e specialmente pneumatologica (Pneuma = Spirito). E in quanto ha origine dallo Spirito Santo, che è lo Spirito di Cristo, essa ha una dimensione dinamica e funzionale, che la definisce in termini di energia, carisma, costruzione del mondo»[162].

Secondo Boff, nei suoi elementi essenziali, la Chiesa è stata precostituita dal Gesù storico (il messaggio, i Dodici, il Battesimo, l'Eucaristia), tuttavia nella sua configurazione concreta e storica si appoggia anche sulla decisione degli apostoli, ispirati dallo Spirito Santo. Il fatto che la tradizione abbia sempre creduto che la Chiesa sia nata nel giorno della Pentecoste, conferma che la Chiesa possiede un fondamento tanto cristologico, quanto pneumatologico[163].

Nel sottolineare l'importanza delle decisioni prese dagli apostoli (ispirati dallo Spirito) per la nascita della Chiesa, Boff vuole affermare che la Chiesa proseguirà a vivere nella fedeltà alla sua missione se i cristiani continueranno a rinnovare questa decisione e incarneranno la Chiesa nelle situazioni nuove che si presentano in ogni tempo[164].

La Chiesa è pensata alla luce del Cristo Risorto, «che ora esiste nella forma di

---

160 *Ibid*., 240.

161 L'interpretazione di Boff, che vede una identità tra lo Spirito e il Cristo Risorto, non è in accordo con l'esegesi attuale; cfr. F. Manzi (ed.), *Seconda Lettera ai Corinzi. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2002, 165-167; M. Carrez, *La Deuxième Épitre de Saint Paul aux Corinthiens* (Commentaire du Nouveau Testament, deuxième sèrie, VIII), Genève 1986, 100-101; P. Barnett, *The Second Epistle to the Corinthians* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids-Cambridge 1997, 199-203; M. J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians* (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids 2005, 309-313.

162 Boff, *Chiesa: carisma e potere*, 240-241.

163 Cfr. *ibid*., 242.

164 Cfr. *ibid*., 243.

Spirito»[165], e dello Spirito Santo, «non tanto come terza persona della SS. Trinità, quanto come forza e modo di attuazione per cui il Signore rimane presente nella storia e continua la sua opera di inaugurazione di un nuovo mondo». La Chiesa potrebbe essere definita come il sacramento del Cristo Risorto, cioè dello Spirito[166].

Nel ragionamento di Boff si nota una certa confusione tra il Cristo Risorto e lo Spirito, sembra che voglia sottolineare una certa identità tra i due per presentare un solo principio come fondamento della Chiesa.

Una analisi attenta dell'ecclesiologia di Boff ci permette di concludere che il modello pneumatologico-carismatico, da lui proposto, è unilaterale e insufficiente per dire la totalità del mistero della Chiesa in armonia con la Scrittura, la Tradizione e il Magistero.

Concludiamo questo punto del nostro lavoro con un riferimento alla critica che l'ecclesiologia di L. Boff ha ricevuto dal suo ex maestro e amico B. Kloppenburg[167], unico teologo brasiliano che abbia preso parte ai lavori teologici del Concilio Vaticano II. Nel 1977, Kloppenpurg ha pubblicato in spagnolo l'opera *Iglesia Popular*, in cui affermava che la proposta della TdL di una "chiesa popolare" in contrapposizione a una Chiesa gerarchica, proponeva la nascita di una nuova setta[168]. La posizione di Kloppenburg riflette una timida reazione cattolica agli autori della TdL in Brasile che ha guadagnato forza negli anni '80.

La grande difficoltà affrontata dalle voci divergenti della TdL in materia teologica era quella di essere preventivamente accusate di stare a servizio delle forze conservatrici della Chiesa e della società, a servizio della oppressione teologica e socio-politica. Inoltre, le case editrici cattoliche di solito non offrivano spazio per questo tipo di letteratura critica alla TdL.

Nel 1981, la commissione per la dottrina della fede dell'arcidiocesi di Rio de Janeiro, presieduta dal vescovo ausiliare svizzero K. J. Romer, critica severamente l'opera *Chiesa: carisma e potere*.

Nel 1982, L. Boff invia per la Congregazione per la Dottrina della Fede (CDF) la sua difesa contro le presunte accuse che la sua opera aveva ricevuto dalla commissione arcidiocesana di Rio de Janeiro.

Nel 1984, il gesuita J. E. M. Terra scrive l'opuscolo *Frei Boff e o neogalicanismo da Igreja*, in cui rivolge una severa critica a L. Boff e alla sua ecclesiologia, rivolgendogli

---

165 *Ibid*., 247.

166 Cfr. *ibid*., 248.

167 Per uno sguardo alla figura e all'opera di Kloppenburg, cfr. R. G. DE A. SILVA, *Fray Boaventura Kloppenburg, OFM. Los caminos de la Ecclesiología en Brasil* (Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de Navarra), Pamplona 2010. La critica rivolta da Kloppenburg alla Teologia della Liberazione si trova nell'opera *Libertação Cristã. Seletos ensaios teológicos*, Porto Alegre 1999.

168 Cfr. B. KLOPPENBURG, *Iglesia Popular*, Bogotá 1977, 63. Cfr. anche ID., *A Eclesiologia Militante de Boff*, in Communio 1 (1982) 126-147.

l'accusa di riproporre un neo-gallicanesimo con lo scopo di dividere la Chiesa[169].

Il 7 settembre 1984, L. Boff viene ricevuto dal Cardinale prefetto della CDL, J. Ratzinger, per discutere sui problemi ecclesiologici della sua opera *Chiesa: carisma e potere*. Alla fine della conversazione, vengono ricevuti dal Cardinale prefetto due cardinali brasiliani che intendevano difendere le posizioni teologiche di L. Boff: Aloisio Lorscheider (Fortaleza) e Paulo Evaristo Arns (São Paulo).

La CDL ha pubblicato due istruzioni sulla TdL, *Libertatis nuntius*[170], nel 1984, e *Libertatis conscientia*[171], nel 1986. Mentre la prima mantiene un tono sereno di critica su alcuni punti metodologici e dottrinali della TdL, la seconda, meglio accolta dai teologi latinoamericani, riconosce l'apporto della TdL, ma domanda un approfondimento dei principi, della prassi connessa e offre dei suggerimenti interessanti in vista di esso.

Nel 1984, dopo la pubblicazione della prima istruzione della Congregazione della Dottrina della Fede, un gruppo di teologi latinoamericani, inclusi alcuni brasiliani (B. Kloppenburg e Estevão Bettencourt), firma e pubblica una dichiarazione di sostegno alla riferita istruzione magisteriale e formula una serie di critiche contro la TdL[172].

Nel 1985, la CDF pubblica una nota critica sull'opera *Chiesa: carisma e potere*[173], in cui avverte che certe opzioni dell'autore risultano insostenibili, in particolare quelle che si riferiscono alla struttura della Chiesa, alla concezione del dogma, all'esercizio della *sacra potestas* e al carattere profetico della Chiesa.

6. Prospettive per la Teologia in Brasile

Presentiamo alla fine della nostra ricerca una sorta di abbozzo con delle osservazioni e delle proposizioni che riguardano la Teologia cattolica in Brasile all'inizio del terzo millennio.

---

169 J. E. M. Terra, *Frei Boff e o neogalicanismo da Igreja brasileira*, São Paulo 1984.

170 Congregazione per la Dottrina della Fede, *Libertatis nuntius*, in AAS 76 (1984) 876-899.

171 *Ibid.*, 554-591.

172 Per il testo della riferita dichiarazione, cfr. F. Aquino (ed.), *Teologia da Libertação*, Lorena 2003, 120-128.

173 Cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Notificatio de scripto P. Leonardo Boff, OFM, «Chiesa: Carisma e Potere»*, in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19850311_notif-boff_it.html

6.1. L'insegnamento della Teologia in Brasile

La graduazione in Teologia è stata riconosciuta dallo stato brasiliano soltanto nel 1999, quasi cinquecento anni dopo l'arrivo dei portoghesi. Ma la stragrande maggioranza degli studenti di teologia in Brasile sono dei seminaristi e religiosi che intraprendono dei percorsi di formazione filosofico-teologica in seminari guidati dagli insegnanti che spesso non possiedono il titolo dottorale.

I vescovi responsabili per i seminari, di solito, sotto l'influsso del discorso "prasseologico" degli ultimi 50 anni, difendono questa prassi sostenendo che la formazione teologica deve essere di matrice pratico-pastorale. In alcune diocesi brasiliane, durante gli anni '70 e '80, in nome di un certo orientamento pastorale della formazione seminaristica, i seminari diocesani vengono chiusi e i seminaristi affidati a dei sacerdoti a servizio delle comunità di base. Tale modalità di formazione è stata chiamata Teologia della Zappa. Il livello generale della formazione teologica è basso, anche perché la maggior parte delle vocazioni proviene dalle classi sociali più basse e meno istruite, e le biblioteche sono povere. Si nota una tendenza (frutto di un pragmatismo anti-intellettualistico) a sottovalutare la teologia sistematica[174] e le lingue antiche (latino, greco e ebraico), e ad arricchire l'*ordo studiorum* con dei corsi di sociologia, sociologia della religione, economia, contabilità, antropologia culturale e psicologia. La sociologia, di solito, offre agli studenti di teologia gli strumenti necessari per la mediazione socioanalitica che è adoperata metodologicamente dalla TdL. Non si studia la storia della teologia in Brasile.

Esiste un distacco tra le facoltà di teologia, appartenenti alle Università Cattoliche, e i seminari diocesani. L'autonomia concessa all'Università crea delle situazioni paradossali, in cui la voce dei pastori non sembra avere una vera incidenza sulla vita e le decisioni accademiche. Per questa ragione, non di rado, i seminaristi di una diocesi non studiano filosofia e teologia nelle Università Cattoliche locali, bensì, come abbiamo detto, nei seminari diocesani.

Le Università Cattoliche che possiedono delle facoltà di teologia sono quasi tutte in mano a dei religiosi (Gesuiti, Maristi, ecc.) o a delle diocesi (São Paulo e Belo Horizonte). I salari dei docenti sono bassi, non ci sono dei concorsi e si nota in generale tra i docenti un atteggiamento teologico di tipo liberale e un'appartenenza o, almeno, una simpatia esplicita per la TdL. Paradossalmente, tra i docenti di teologia regna, in un modo quasi dogmatico, la convinzione che il valore della teologia accademica si trovi nella prassi che essa promuove.

Quanto ai sacerdoti, la maggioranza di coloro che proseguono i loro studi dopo il percorso seminaristico o il baccellierato in teologia, studiano a Roma e vivono nel Pontificio Seminario Pio-Brasiliano.

Coloro che seguono la formazione teologica nelle Università Cattoliche brasilia-

174 Cfr. Lepargneur, *A Teologia Católica Romana no Brasil*, 118.

ne sono di solito dei preti (licenza e dottorato) e dei religiosi cattolici, dei pastori e dei missionari protestanti, e dei laici cattolici. Quasi tutti gli studenti di licenza e di dottorato in teologia hanno delle borse di studio, grazie al fatto che le altre facoltà dell'Università aiutano a sostenere, dal punto di vista economico, la facoltà di teologia. Gli indirizzi di specializzazione sono indicativi, di solito sono di matrice biblica o di matrice pratico-pastorale, non si adoperano quasi i termini dogmatico e morale.

I costi e le esigenze della legislazione brasiliana in materia non incoraggiano la creazione di nuove facoltà di teologia in Brasile. Ci sono delle ampie estensioni territoriali in Brasile, in particolare nel nordest e nel nord del paese, sprovviste di facoltà di teologia. La prima facoltà di teologia dell'Amazzonia brasiliana è nata soltanto nel 2016.

Non ci sono delle associazioni di teologi o dei convegni e simposi teologici di carattere nazionale significativi in Brasile. La Conferenza Episcopale Brasiliana, liberale nel confronto dell'esercizio della funzione teologica, non è riuscita a promuovere una ricerca e un discorso teologico che fossero all'altezza delle le sue numerose ed efficaci azioni promotrici della vita pastorale in Brasile[175].

La Teologia prodotta oggi in Brasile è decisamente di ordine pratico e, spesso, pastorale, molto attenta alla figura teologica del povero. Si nota uno sviluppo della teologia femminista, della teologia nera e, più recentemente, di una teologia del genere. Rari sono i contributi dei brasiliani nell'ambito più speculativo della teologia[176], e di solito la loro produzione teologica è più apprezzata all'estero che in Brasile.

6.2. La TdL oggi

Dopo i documenti della Congregazione per la Dottrina della Fede sulla TdL; i primi passi della ridemocratizzazione nazionale; l'incremento dell'individualismo e del relativismo, con la conseguente crescita della mancanza di interesse socio-politico e di speranza quanto al futuro[177]; i nuovi ambiti di interesse (ecologia, orientalismo, dialogo interreligioso) di alcuni teologi della liberazione; la diminuzione dei numeri e dei membri delle CEBs; l'enorme diffusione di movimenti e di nuove comunità di matrice più conservatrice in materia teologica e dunque, avverse ai discorsi e alle prassi di "Liberazione", la TdL ha cominciato a perdere la sua popolarità e la sua incidenza nella vita ecclesiale e sociale in Brasile. Alcuni parlano di un tempo fecondo e importante di autocritica[178].

---

175 Cfr. *ibid*., 70.

176 Cfr. *ibid*., 119.

177 Cfr. G. Gutiérrez, *Situação e tarefas da teologia da libertação*, in R. Gibellini (ed.), *Perspectivas Teológicas para o Século XXI*, Aparecida 2005, 88.

178 Cfr. R. M. da Silva, *Caminhos da teologia latino-americana: algumas lições do passado e desafios atuais*, in AA.VV., *A Teologia Contemporânea na América Latina e no Caribe*, São Leopoldo 2008, 14.

Un altro fattore importante è costituito dal cambiamento del profilo delle vocazioni alla vita religiosa e sacerdotale; mentre negli anni '70 e '80 le vocazioni si concentravano nelle congregazioni religiose e nei seminari legati alla TdL, dagli anni '90 ad oggi si nota una chiara inversione di rotta. I sopraccitati seminari e congregazioni si trovano in difficoltà vocazionale, mentre le nuove comunità, le congregazioni e i seminari più tradizionali e conservatori, di solito avversi alla TdL, conoscono una continua crescita vocazionale.

In realtà le esagerazioni nell'uso improprio della dottrina e del vocabolario marxista, l'eccessiva politicizzazione della vita e delle strutture ecclesiali, gli esperimenti liturgici-sacramentali, letti dalla maggioranza dei cattolici come una mancanza di decoro e di rispetto verso la sacralità liturgica e un discorso contrario a qualsiasi altra forma di spiritualità e di teologia ha creato un sentimento e una coscienza ecclesiale avversi alla TdL.

Nel primo decennio del terzo millennio, alcuni credevano che si poteva dichiarare la morte della TdL in Brasile. Con il sorgere di un nuovo quadro socio-economico, il pensiero della TdL sembrava anacronistico e inadeguato[179].

Con l'elezione di Papa Francesco (2013), la cui sensibilità verso i più poveri è nota e i cui gesti profetici spesso sono strumentalizzati ideologicamente, e con la sorprendente pubblicazione nel 2013 di un libro sulla TdL[180] (*Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della Chiesa*) dell'allora prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, G. Müller e da G. Gutiérrez, la voce della TdL si è fatta sentire nuovamente, con la riorganizzazione di Simposi Teologici, nuove pubblicazioni e un rinnovato sforzo nel promuovere la rinascita delle CEBs.

Oggi si può dire che sono pochi i teologi in Brasile che si presentano come adepti della TdL, ma molti sono figli di un tempo in cui la teologia provava il suo valore nella misura in cui proponeva un discorso profetico e critico, capace di riflettere sulle cause storiche e promuovere la liberazione del povero. Questo contesto di formazione ci aiuta a capire perché ci sia una vera e propria dittatura della teologia pratico-pastorale in Brasile e perché sia paradossalmente diffuso tra i teologi brasiliani un atteggiamento anti-intellettuale. Inoltre, non sembrano del tutto superati i complessi anti-europeo e anti-romano. D'altra parte, si nota tra i teologi cattolici una *ambiance* generale favorevole agli incontri e al dialogo ecumenico, una volta che la TdL si è sviluppata in un dialogo fecondo tra cattolici e protestanti latinoamericani.

Dall'analisi sociale del presente e da un allargamento del concetto di "povero", emergono nuove sfide per la Teologia in Brasile, si sviluppano una ecoteologia, una

---

179 Cfr *ibid*., 16.

180 G. Müller – G. Gutiérrez, *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della Chiesa*, Padova 2013. Cfr. anche G. Müller, *Povera per i poveri. La missione della Chiesa*, Città del Vaticano 2014.

teologia femminista, una teologia nera, una teologia delle religioni popolari e, più di recente, una teologia del genere.

6.3. Prospettive

In modo schematico proveremo ora a presentare delle prospettive per la teologia in Brasile.

6.3.1. Da una "teologia popolare" alla "popolarizzazione della teologia"

La TdL ha tentato di elaborare una teologia popolare, ma in realtà i teologi della liberazione appartenevano alla *élite* intellettuale e accademica. Il popolo, in effetti, ha soltanto consumato dei sottoprodotti della TdL, attraverso gli opuscoli e i corsi che gli sono stati offerti.

Accanto alla rete di emittenti tv (TV Aparecida, TV Nazaré, Rede Vida), di stazioni radio e di centri di formazione catechetica e teologica per i laici, sostenuta dalla Conferenza Episcopale, dalle diocesi e dalle parrocchie, i nuovi movimenti (Focolarini, Neocatecumenali, Rinnovamento nello Spirito) e le nuove comunità (Shalom, Canção Nova) hanno creato un'altra rete di emittenti tv (TV Canção Nova), di stazioni radio e di centri di evangelizzazione e di formazione, contribuendo a suscitare nei laici un desiderio di conoscere la bellezza della tradizione teologica cattolica. Una serie di nuove case editrici cattoliche (Cultor de Livros, Ecclesiae, Molokai, Cléofas, Canção Nova, Shalom) nascono in Brasile per iniziativa di laici, di matrice più conservatrice, e tra i libri di teologia più venduti in Brasile si trovano dei titoli di Tommaso d'Aquino, Agostino, Bernardo di Chiaravalle, Ratzinger, Newman e Chesterton. Sulle reti sociali, si diffondono canali di formazione teologica (Felipe Aquino, Olavo de Carvalho, P. Paulo Ricardo) la cui popolarità è sorprendente.

Ci sono i mezzi mediatici ed ecclesiali per portare avanti un movimento di formazione teologica del popolo di Dio, che sia capace di superare un sentimento contrario alla teologia accademica che si è sviluppato tra i laici, a causa degli orientamenti teologici e ideologici delle Facoltà di Teologia e dei seminari.

Un partenariato tra le Facoltà di Teologia, la Conferenza Episcopale del Brasile e le nuove realtà ecclesiali potrebbe condurre a una esperienza, auspicabile e di somma importanza, di formazione teologica massiccia dei laici in Brasile in vista di aiutarli a vivere con maggior consapevolezza la loro vocazione di discepoli e missionari di Cristo.

6.3.2. Dall'esclusivismo a un panorama teologico più ecclettico

Sembra necessario e urgente che ci sia un passaggio da un atteggiamento teo-

logico che trova le radici del suo metodo e dei suoi contenuti nella TdL – e che si mostra spesso avverso alla storia della teologia, alla teologia dogmatico-speculativa, vista come una sorta di intellettualismo inutile a servizio delle forze anti liberatrici, e alla teologia morale classica, intesa molte volte come semplice moralismo o come strumento di dominazione del magistero sulle singole coscienze – a un panorama più ricco e ecclettico, ossia più cattolico, in cui la diversità teologica non sia vista come un nemico della fede, ma come una opportunità per un dialogo franco e arricchente. In questo modo, le Facoltà di Teologia tornerebbero ad essere vere e proprie accademie del sapere teologico e non soltanto dei "club" di una qualche corrente teologica;

6.3.3. Stimolare i nuovi movimenti e le nuove comunità a teologizzare la loro esperienza in vista dell'arricchimento teologico ecclesiale

In Brasile ci sono centinaia di movimenti e di nuove comunità[181], la loro importanza ecclesiale e pastorale è riconosciuta dalla Conferenza Episcopale Brasiliana. Uno sguardo verso la storia della Chiesa ci aiuta a comprendere come le nuove realtà ecclesiali lungo la storia (benedettini, francescani, domenicani, gesuiti…) abbiano offerto il loro contributo non solo alla spiritualità cristiana, ma anche alla teologia.

Quasi tutte le nuove realtà ecclesiali hanno la consapevolezza dell'importanza di una solida formazione dottrinale, spirituale e umana, per cui hanno creato delle strutture formative per i loro membri (centri di formazione, scuole di *leadership*, scuole di teologia, case editrici, ecc.).

Perché allora non stimolare una produzione teologica da parte di queste nuove realtà ecclesiali brasiliane? Potrebbero offrire il loro contributo ad esempio nell'ambito della pneumatologia, della teologia del laicato, dell'ecclesiologia, della teologia pastorale, ecc.

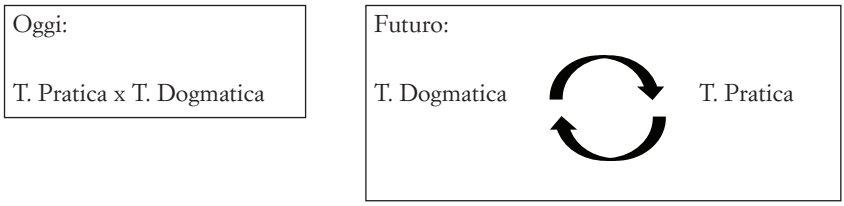
6.3.4. Dal pregiudizio all'integrazione della Teologia Dogmatica

È necessario superare l'atteggiamento di matrice manichea e luterana[182], in cui si tende ad opporre la Teologia pratica a quella dogmatica. Questa opposizione non sembra rispettare né l'antropologia cattolica né lo statuto epistemologico della Teologia. La ripresa seria degli studi e delle ricerche nell'ambito della Teologia dogmatica può e deve aiutare nella rinascita e nella fioritura di una nuova e salda teologia pastorale e di nuovi atteggiamenti pastorali più intelligenti e contemporaneamente conformi alla tradizione e allo spirito del popolo brasiliano.

---

181 In Brasile ci sono circa 500 nuove comunità riconosciute dai loro vescovi diocesani o dal Pontificio Consiglio per i Laici.

182 Lutero affermava che *vera theologia est practica*, cfr. R. E. ZWETSCH, *Prefácio a terceira edição*, in AA. VV., *Teologia Prática no contexto da América Latina*, São Leopoldo 1998, 7.



6.3.5. Dalla analisi storica in vista della teologia alla storia della teologia

La TdL ha posto le basi di un ambiente teologico in cui la storia gode di un grande prestigio e l'analisi storica della realtà sociale è vista come una delle mediazioni necessarie del metodo teologico. Ma allo stesso tempo, sembra che ci sia una lettura della storia della teologia segnata da una parte da una sorta di pregiudizio che legge il Concilio Vaticano II e il periodo postconciliare in netta rottura con la teologia precedente, dall'altra parte, sembra che sia una tendenza di matrice protestante a sottovalutare il ruolo di fonti teologiche della Sacra Tradizione e del Magistero. Per queste ragioni, è prassi diffusa che l'insegnamento dei singoli trattati teologici nelle Facoltà di Teologia trattino dopo i loro fondamenti biblici e, a volte, patristici, il contributo del Vaticano II e il successivo contributo magisteriale e teologico in materia, come se non ci fosse una storia della teologia, da cui emergono elementi essenziali per la corretta comprensione teologica di un trattato.

6.3.6. Dal silenzio al dibattito sulle grandi sfide odierne

La TdL in Brasile, grazie alla sua affinità con le scienze sociali, ha conquistato un posto per la teologia nei dibattiti accademici sulle grandi tematiche sociali, politiche, economiche, giuridiche, etniche ed ecologiche, in modo che la teologia brasiliana odierna, dopo alcuni anni di silenzio, si sente necessariamente stimolata ad offrire il suo contributo specifico ai nuovi dibattiti che animano la vita pubblica in Brasile, come ad esempio la teoria del genere; le discussioni riguardanti l'aborto e l'eutanasia; il dibattito circa la natura, il ruolo sociale e i limiti dell'arte; il pluralismo religioso. In questi dibattiti, la teologia deve nutrire uno spirito di fedeltà creativa alla tradizione, essere attenta all'uomo e alla sua realtà circostante, ma anche essere consapevole della sua missione ecclesiale e sociale.

6.3.7. Approfondire la spiritualità

Ispirato all'opera *Une école de théologie: le Saulchoir*, di M.-D. Chenu, il quale afferma che dietro qualsiasi intelligenza della fede si trova un modo di seguire Cristo, G. Gutiérrez afferma che si deve approfondire la spiritualità legata alla TdL, poiché,

secondo lui, «la nostra metodologia è la nostra spiritualità»[183]. Metodologia teologica e spiritualità sono il cammino su cui la teologia in America Latina deve avanzare. Gutiérrez ricorda che la scelta preferenziale per i poveri è legata ad un'esperienza profonda e determinante dell'amore gratuito di Dio. Un'esperienza di amore che ci comunica la vita soprannaturale e che spinge i fedeli verso il rifiuto di qualsiasi ingiustizia e oppressione. La teologia latino-americana deve rileggere l'esperienza spirituale del suo popolo, ascoltare e teologizzare l'incontro tra il Signore Crocifisso e Risorto con l'uomo concreto dell'America Latina[184].

Il popolo dell'America Latina non può essere guardato soltanto sotto il prisma della politica e dell'economia, ma fa parte della sua natura una fede viva, essenziale per la sua esatta comprensione.

Un approfondimento della dimensione spirituale della fede dell'uomo e del popolo latino-americano può aiutare la Teologia a liberarsi dall'influenza di uno sguardo, a volte troppo ideologico, sociopolitico, in cui non viene rispettata né la natura dell'uomo e della Chiesa, né la natura stessa della Teologia.

6.3.8. Rileggere per ripartire…

Dopo quasi 50 anni dalla nascita della TdL, è necessario rileggere in un modo giusto e critico l'eredità di questo movimento teologico complesso che per circa 35 anni è stato sinonimo di teologia in Brasile.

Da una parte è necessario con serenità e senza uno spirito di revanscismo riconoscere che la TdL ha collaborato a una netta crescita della consapevolezza ecclesiale e teologica della responsabilità sociale e storica del cristianesimo. Una teologia indifferente alla realtà circostante e alla sofferenza umana correrebbe il rischio di scivolare nel cinismo. Come si può nel discorso sul Dio della vita dimenticare l'uomo, oggetto del suo amore redentore[185]? La TdL ha messo in rilievo la necessaria coerenza tra la vita del teologo e la sua teologia, l'importanza del dialogo tra la Teologia e le altre scienze umane, e il ruolo essenziale della prassi.

La TdL ha, inoltre, ispirato movimenti popolari che hanno ottenuto delle vittorie sociali contro situazioni di ingiustizia sociale e politica. Ha promosso nelle CEBs e in molte parrocchie la nascita di circoli biblici, anche se spesso proponeva una lettura politicizzata della Bibbia.

Dall'altra parte, ci vuole anche il coraggio e la libertà necessaria per fare un'adeguata critica agli errori metodologici, contenutistici e prasseologici della TdL, in-

---

183 G. Gutiérrez, *La fuerza historica de los pobres*, Lima 1978, 176.

184 Cfr. Gutiérrez, *Situação e tarefas da teologia da libertação*, 98-99.

185 Cfr. L. Boff, *Teologia da Libertação*, 933.

sieme alla capacità di identificare nell'oggi della Chiesa in Brasile i contenuti e le pratiche derivanti da questi errori del passato, che vanno corretti.

Dall'anno 2000, C. Boff ha proposto questa rilettura critica della TdL e si è allontanato dal nucleo di tale movimento teologico; purtroppo pochi hanno seguito il suo esempio, poiché sembra che in Brasile ancora sia un tabu teologico criticare la TdL.

Una rilettura teologica corretta e critica è necessaria per rilanciare la teologia in Brasile, per indicarne i meriti, ma anche le esagerazioni e gli errori. Questi ultimi metteranno in guardia la teologia in Brasile dai rischi che può correre («il saggio impara dai suoi errori»). I meriti incoraggeranno i teologi brasiliani a produrre una teologia che sia attenta al contesto in cui si trovano, senza perdere la sua cattolicità. Il più grande paese cattolico del mondo merita di produrre una teologia di qualità che arricchisca tutta la cristianità. Che la Madonna di Aparecida interceda per la Teologia in Brasile. Amen.

Riassunto

Lo scopo di questo articolo è quello di presentare un riassunto schematico delle principali tappe della storia del pensiero teologico in Brasile e offrire una breve riflessione sulle sue prospettive dopo 50 anni dal Concilio Vaticano II. Si sottolineano l'importanza della Teologia della Liberazione e del suo più importante rappresentante in Brasile, Leonardo Boff, che hanno reso nota all'estero la teologia brasiliana. Sono presentati i meriti, i limiti e le critiche che la riferita teologia ha ricevuto da altri teologi e dal Magistero della Chiesa. Alla fine dell'articolo, lo sguardo si rivolge verso il contesto ecclesiologico e teologico del Brasile odierno in vista della formulazione di alcune proposizioni che possono aiutare la teologia del Brasile a fare tesoro della sua storia e a lanciarsi con speranza verso il futuro.

Abstract

The purpose of this article is to present a summary, a summarized schematic way of the main stages in the history of theological thought in Brazil and offer a brief reflection on its prospects 50 years after the Second Vatican Council. The presentation underlines the importance of Liberation Theology and its most important representative in Brazil, Leonardo Boff, who has made Brazilian theology known abroad. The merits, limitations and criticisms received by other theologians and by the Magisterium of the Church are presented. At the end of the article, the gaze is directed towards the ecclesiological and theological context of today's Brazil in view of the formulation of some propositions that can help the theology of Brazil to treasure its history and to launch itself with hope towards the future.

Può l'*athéologie* contrastare l'islamismo? Onfray e la riduzione a mito delle tre religioni monoteiste

Margherita Belli*

1. Introduzione

Più vicino ai mass-media che alla cultura accademica, conosciuto per la sua brillante attività tanto di intervistato, quanto di intervistatore, Michael Onfray (1959-) è noto in Europa, e in particolar modo in Italia, per due motivi: da una parte, per aver fondato l'Università Popolare di Caen, gratuita e aperta a tutti; dall'altra, per la sua attività di giornalista e di scrittore che, fino ad oggi, lo ha portato a pubblicare la rivista *Journal hédoniste* e più di sessanta saggi[1]. Tra questi saggi c'è il *Traité d'athéologie*[2], il quale ha conosciuto una rinnovata fortuna in seguito alla strage islamista, che ha decimato la redazione del giornale satirico *Charlie Hebdo*, e alle stragi che l'hanno seguita: a partire dalla mattanza di Parigi, avvenuta il 13 novembre 2015. Sono stati eventi che hanno impressionato e mobilitato l'intera opinione pubblica europea con manifestazioni piene di commozione e di empatia, in un'ondata emotiva che Onfray ha bollato come una reazione inutile perché inefficace. La violenza si combatte non con l'emotività, ma con la razionalità, come insegna uno dei filosofi preferiti di Onfray, Baruch Spinoza: «non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere»[3].

Onfray ha cercato di invitare l'opinione pubblica a far prevalere la riflessione sulla compassione in numerosi articoli, pubblicati su giornali e riviste europee e d'oltreoceano, i quali in parte sono stati da lui raccolti ed organizzati in un quadro concettuale

* Dottore di ricerca, è docente a contratto di Storia della filosofia moderna e contemporanea presso l'Università degli Studi di Cassino e del Lazio meridionale. E-mail: margherita.belli@tin.it.

1 Per il sito ufficiale di Onfray, cfr. http://mo.michelonfray.fr/ (cons. 20/10/2018).

2 Cfr. M. Onfray, *Traité d'athéologie*, Paris 2005.

3 B. Spinoza, *Tractatus politicus*, in *Opera posthuma: Amsterdam 1677*. Riproduzione fotografica integrale, a cura di P. Totaro; prefazione di F. Mignini, Macerata 2008, vol. II, 434.

più strutturato nel libello *Penser l'islam*[4]. Non si tratta semplicemente di condannare le stragi, quanto di comprenderle a partire dalle basi filosofiche fissate dal *Traité d'athéologie*: perlomeno, nella misura in cui la tesi portante del saggio, anche se semplificata in maniera assai riduttiva, sostiene che le tre religioni dei Libri – cristianesimo, ebraismo e islam – sono all'origine di ogni forma di violenza commessa dagli uomini. Onfray non è stato certamente il primo a proporre tale tesi; solo che, come la maggior parte dei suoi saggi, il *Traité d'athéologie* è destinato non alla cerchia ristretta dei filosofi di professione, ma alla divulgazione filosofica popolare, per cui il suo stile è volutamente provocatorio, irridente e irriverente: tanto che, quando il *Traité* uscì, la maggior parte dei recensori cattolici finirono con l'auto-presentarsi come intolleranti e reazionari. Un certo livore trapelò perfino dai tre saggi, scritti appositamente per confutare il contenuto del *Traité* e pubblicati in Francia: l'*L'antitraité d'athéologie* (2005) di Matthieu Baumier, *Dieu avec esprit* (2005) di Irène Fernandez e *Le nouvel antichristianisme* (2007) di René Rémond[5]. Pressoché contemporaneamente ad Onfray, la tesi portante del *Traité* veniva avanzata da un manipolo di intellettuali angloamericani, i quali contribuirono non poco alla diffusione del saggio oltreoceano, essendo esso stato direttamente avvicinato a quelli scritti dai cosiddetti *Four Horsemen of the Non-Apocalypse*. L'anno prima che uscisse il *Traité* era uscito il *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* (2004) di Sam Harris, mentre l'anno dopo sarebbero usciti *The God Delusion* (2006) di Richard Dawkins e *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (2006) di Daniel Dennett, seguiti a ruota da *God is Not Great: How Religion Poisons Everything* (2007) di Christopher Hitchens. Prima Harris, poi Dawkins, Dennet e Hitchens avevano strenuamente difeso la necessità di un nuovo ateismo, qualificato da quattro caratteri principali, anche se questi sono presenti nelle opere dei suddetti autori in misura diversa e con accenti diversi:

- lo scopo di ogni esistenza etica è la felicità
- le tre religioni monoteiste sono all'origine della violenza tra persone e popoli diversi
- il rifiuto della fede e della credenza in ciò che non può essere dimostrato per via sperimentale
- il metodo scientifico è l'unica fonte di verità[6].

Almeno due di questi quattro caratteri si possono rintracciare nel *Traité* di On-

---

4 Cfr. Id., *Penser l'islam*. Avec la collaboration d'Asma Kouar pour l'entretien, Paris 2016.

5 Cfr. M. Baumieur, *L'anti-traité d'athéologie. Le système Onfray mis à nu*, Paris 2005; I. Fernandez, *Dieu avec esprit. Réponse à Michel Onfray*, Paris 2005; R. Rémond, *Le nouvel antichristianisme. Entretiens avec Marc Leboucher*, Paris 2007.

6 Cfr. J. F. Haught, *God and the New Atheism. A critical response to Dawkins, Harris, and Hitchens*, Lousville KE-London 2008, 24-38; J. E. Taylor, *The New Atheists*, in *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, in http://www.iep.utm.edu/n-atheis/ (cons. 20/10/2018).

fray, benché tra l'un trattato e gli altri ci sia una importante differenza. Il *Traité* non è un prodotto della filosofia analitica, ma della cultura francese. Il che non è una differenza di poco conto, in quanto essa investe le fonti di Onfray e la prospettiva dalla quale egli guarda all'ateismo: non la verificabilità della proposizione "Dio esiste" e il rifiuto delle proposizioni che vengono assunte *sola fide*, bensì gli eretici come il già ricordato Spinosa e coloro che Paul Ricœur chiama i tre «maîtres du soupçon», ovvero Friedrich Nietzsche, Karl Marx e Sigmund Freud[7]. Gli stessi termini *athéisme* e *athéologie* vengono ricondotti da Onfray alla cultura francese. Il primo viene da lui fatto rocambolescamente risalire ad una lettera scritta da François Rabelais a Giulio Cesare Scaligero nel 1532[8], mentre il secondo è un neologismo coniato nel 1950 da George Bataille, quando costui manifestò l'intenzione di pubblicare la sua intera opera sotto il titolo comune di *La somme athéologique*[9].

2. L'*athéologie* di Onfray

Fin dalle prime parole della sezione centrale di *Penser l'islam* – l'*Entretien avec Asma Kouar* – è lo stesso Onfray a collegare direttamente *Penser l'islam* al *Traité*, considerando la strage di *Charlie Hebdo* e quelle successive come gli anelli di un'unica catena di fatti, iniziata l'11 settembre 2001. Non diversamente dai saggi di Harris, Dawkins, Dennet e Hitchens, infatti, il *Traité* nacque come una riflessione sulle stragi americane e sulla risposta militare statunitense ed europea che ne seguì. All'epoca, vennero commesse atrocità tali che fecero di tutte le parti in causa allo stesso tempo carnefici e vittime, al punto che Onfray ritenne troppo semplicistico spiegare tanto orrore con il processo di secolarizzazione dell'Occidente, iniziato almeno con l'Illuminismo. Come i *New atheists*, egli ricorse alla religione, pur rivolgendosi secondo le proprie fonti filosofiche a quella rinascita del sentimento religioso che, nei decenni che avevano preceduto la fine del XX secolo, aveva investito tanto l'Oriente quanto

---

7 Cfr. P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, 42.

8 Cfr. Onfray, *Traité d'athéologie*, 19. Da sottolineare che, stando all'*Histoire de l'athéisme*, Onfray si riferisce non al termine francese *athéisme*, ma al termine greco *átheos*, il quale risulta effettivamente presente in una lettera scritta nel 1532 da Rabelais a Giulio Cesare Scaligero. Sempre in greco, però, il termine sarebbe di fatto entrato in circolazione almeno nei primi anni del Cinquecento, attraverso dizionari e lessici. Cfr. G. Minois, *Histoire de l'athéisme: Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*, Paris 1998, 543.

9 Onfray, *Traité d'athéologie*, 11. Il titolo *La Somme athéologique* è volutamente speculare a *La Somme théologique* di Tommaso d'Aquino, in quanto Bataille concepisce l'*athéologie* come «una mistica senza Dio». E ciò lo distingue da Onfray. Per l'ingresso nella lingua italiana del termine "ateleologia" cfr. *Ateologia*, in *Lessico del XXI Secolo (2012)*, in http://www.treccani.it/enciclopedia/ateologia_%28Lessico-del-XXI-Secolo%29/ (cons. 08/11/2017).

l'Occidente. L'unica via per evitare il ripetersi dell'orrore passato non poteva che essere l'eliminazione totale delle tre grandi religioni monoteiste, attraverso la diffusione di un nuovo ateismo.

Questo ateismo doveva essere necessariamente nuovo, dal momento che, a differenza dei *New atheists* angloamericani, Onfray intese l'ateismo non soltanto in maniera negativa, ma anche in maniera positiva. Perché, se è vero che il termine *athéisme* viene etimologicamente da ἄθεος, esso è segnato dall'*alpha* privativo e nasce da una negazione: dunque, da un buco, da un vuoto, da una mancanza che aspettano di essere riempiti. Ma sembra che fino alla redazione del *Traité* nessuno fosse stato in grado di farlo, trovando nel contempo un termine affermativo, tale da esprimere l'aspetto solare e positivo di chi vuole liberarsi dalle favole che le tre religioni monoteiste propinano all'umanità[10]; ovvero, dai racconti fantastici che ciascuno narra prima a se stesso e poi agli altri, al fine di rimuovere la paura della morte. Da qui l'adozione del termine *athéologie*, il quale sta a significare etimologicamente "discorso sulla non esistenza di Dio" e perciò "scienza del fatto empirico che Dio non esiste".

3. L'*athéologie négative* a supporto della de-sacralizzazione dei Libri

Non è molto difficile cogliere il legame esistente tra queste favole e quello che gli autori e i promotori delle stragi islamiste raccontano e si raccontano[11]. Ed è perché è necessario smascherare queste favole che in *Penser l'islam* Onfray ribadisce l'importanza teorica del *Traité*, il quale si compone di due parti, al seguito di una lunga tradizione filosofica che risale al *Novum organum* di Francis Bacon, ma che è anche praticata dalla tradizione cartesiana: una *pars destruens* e una *pars costruens*. Ciascuna parte è provvista di un proprio metodo. La prima si serve della psicoanalisi freudiana, mentre la seconda si appoggia ad una fisica corpuscolare e all'utilitarismo di Jeremy Bentham e di John Stuart Mill. Alla prima parte spetta il compito di "decostruire" (*déconstruire*) le tre religioni monoteiste, cioè, le tre religioni dei Libri[12]: il Talmud e la Torah per l'ebraismo, il Vecchio e il Nuovo Testamento per il cristianesimo, il Corano e le Hadith per l'islam. Alla seconda parte, invece, spetta il compito di co-

10 Cfr. Onfray, *Traité d'athéologie*, 6.

11 Cfr. Id., *Penser l'islam*, 98.

12 I termini *déconstruire*, *déconstruction* rimandano al pensiero di Jacques Derrida. La maniera in cui entrambi vengono adoperati nel *Traité* è stata contestata da Jean-Luc Nancy, il quale osserva che Onfray avrebbe dovuto parlare piuttosto di *démolition*. Un analogo rimprovero Nancy rivolge a Onfray a proposito dell'uso del termine *athéologie* in rapporto a Bataille. Cfr. J.-L. Nancy, *Déconstruction du christianisme: La déclosion*, Paris 2005, 25.

struire una nuova metafisica e una nuova morale, entrambe fondate sull'immanenza; là dove il concetto di immanenza sta a significare che la materia è l'unica realtà esistente, per quanto essa possa acquistare diverse forme che vanno dal più semplice al più complesso: l'inanimato, l'animato, le piante, gli animali e gli uomini. Come già aveva tentato di fare Nietzsche, l'*athéologie* vuole strappare la materia all'oblio a cui i credenti l'hanno condannata, riconciliando l'uomo con la terra, la quale non è che «l'autre nom de la vie»[13].

I concetti della psicoanalisi messi in opera da Onfray nella *pars destruens* sono la rimozione (*Verdrängung*) e la pulsione di morte (*Todestrieb*, *pulsion de mort*). Entrambi erano stati teorizzati da Freud, anche se in tempi diversi e in opere diverse. Il primo risale addirittura alla *Die Traumdeutung* (1899)[14], mentre il secondo è contenuto in un'opera pubblicata una ventina di anni più tardi, *Jenseits des Lustprinzips* (1920)[15]. La rimozione è quel meccanismo che porta l'uomo a rimuovere dalla coscienza qualcosa che questa ritiene inaccettabile. Secondo Onfray, ciascuno è sempre stato libero di raccontarsi tutte le favole che vuole, pur di rimuovere la crudeltà della realtà, riconoscere l'evidente tragicità del mondo e l'ineluttabilità della morte. Ma la situazione è cambiata radicalmente allorché Mosè, Paolo di Tarso e Maometto – in nome di Yahweh, Cristo e Allah – hanno raffinato e sistematizzato queste favole, facendone un mezzo per estendere il proprio personale potere sui loro simili, al fine di controllarli. Parallelamente alla rimozione, la pulsione di morte è una spinta autodistruttiva dalla quale Mosè, Paolo di Tarso e Maometto avrebbero perfino riconosciuto di essere affetti, ma che tutti e tre avrebbero cercato di combattere contaminando gli altri uomini. Volendo porre un freno alla negatività che li opprimeva, essi l'avrebbero sparsa intorno a loro, trasformando una malattia isterica individuale, in una malattia sociale[16]. Benché incidentalmente, in *Die Zukunft einer Illusion* (1927), Freud non ha forse affermato che ogni religione deriva da una nevrosi ossessiva[17]? L'ateismo viene ad essere, pertanto, una sorta di guarigione da una nevrosi collettiva, una salute mentale sociale recuperata, un'operazione di sanità pubblica, che non potrebbe essere compiuta senza una continua azione "decostruttiva" delle tre religioni monoteiste operata dalla ragione. Questa, a sua volta, si avvale di una molteplicità di scienze: innanzitutto la psicologia e la psicoanalisi, poi l'archeologia, la paleografia, la storia, le scienze comparate, la mitologia, l'ermeneutica e la linguistica[18].

Una volta sottoposti all'analisi di queste scienze, ebraismo, cristianesimo e islam

---

13 Onfray, *Traité d'athéologie*, 6.

14 È noto che Freud definisce il sogno «Der Traum ist die (verkleidete) Erfüllung eines (unterdrückten, verdrängten Wunsches» (S. Freud, *Die Traumdeutung*, Leipzig-Wien 1900, 111).

15 Cfr. Id., *Jenseits des Lustprinzips*, 2. Durchgesehene Auflage, Leipzig-Wien-Zürich 1921, 42-61.

16 Cfr. Onfray, *Traité d'athéologie*, 8.

17 Cfr. *ibid.*, 145.

18 Cfr. *ibid.*, 11.

rivelano la loro reale natura di favole. La Torà non sarebbe così antica come vorrebbe la tradizione; nessun evangelista avrebbe conosciuto personalmente Gesù, mentre il canone dei Libri sacri del cattolicesimo sarebbe stato stabilito soltanto in epoca costantiniana. Maometto non avrebbe scritto il Corano e le Hadith non risalirebbero a prima del IX secolo[19]. Tutti i Libri sacri non sarebbero altro che una inquietante collezione di precetti, fondati sulle coppie lecito/illecito, puro/impuro. Onfray si compiace di elencare quelli che gli sembrano più assurdi: agli ebrei è vietato mangiare crostacei, i cristiani non possono mangiare la carne il Venerdì Santo[20], i musulmani evitano di passare vicino alle moschee portando con loro aglio o scalogno, perché l'odore non è gradito agli angeli[21]. Tanto gli ebrei quanto i musulmani non consumano carne di maiale; non bevono alcol; non mangiano cibi, che non siano stati preparati ritualmente; sono tenuti a compiere le abluzioni rituali, le cui modalità sono fissate fin nei minimi particolari; schivano il contatto con una donna mestruata o che abbia appena partorito e via di seguito[22]. Ma se alcune di queste prescrizioni non sono altro che norme che hanno la funzione di prevenire certe malattie, altre sembrano non avere nessuna spiegazione igienico-sanitaria, rivelando, secondo Onfray, un dato fondamentale: indipendentemente dalla funzione di igiene personale e di salute pubblica di alcune delle prescrizioni che si trovano nei Libri sacri, tutte le prescrizioni in questione hanno un pericoloso principio in comune. Non ve n'è una che non comporti l'odio per la materia, per la corporeità e per il piacere; un odio che si esprime non soltanto sotto-forma delle coppie lecito/illecito, puro/impuro, ma in particolar modo attraverso il disprezzo per le donne e l'avversione per la scienza, in quanto esercizio privilegiato della ragione critica.

Tutte e tre le religioni monoteiste tentano di esorcizzare il corpo delle donne e quello che esso rappresenta, come il desiderio, il piacere e la curiosità; in ultima analisi, la vita. Alle donne vengono preferiti di gran lunga gli angeli, mentre esse vengono tollerate soltanto in quanto partoriscono uomini e se ne prendono cura, siano questi i loro figli oppure i loro mariti. Gli islamisti obbligano le loro mogli e figlie a portare il burka e il loro controllo sul corpo femminile si spinge fino ad ammettere l'escissione delle bambine, la quale è soltanto apparentemente il corrispettivo della circoncisione che gli tutti gli ebrei impongono ai loro figli maschi: perfino a quelli nati morti. C'è una preghiera mattutina che esorta ogni ebreo a benedire Dio per non averlo fatto nascere femmina. Analogamente, tutti i musulmani leggono nel Corano che partorire una bambina è come una sciagura, per cui essi sono legittimati a chiedersi: «conserver

19 Cfr. *ibid*., 55; Id., *Penser l'islam*, 91-92.

20 Cfr. Id., *Traité d'athéologie*, 50.

21 Cfr. *ibid*., 54.

22 Cfr. *ibid*., 52-53.

l'enfant ou l'enfouir sous la poussière (XVI, 58)?»[23] Lo stesso odio per la materia sottende e supporta l'avversione per la scienza, o nella migliore delle ipotesi, la sua strumentalizzazione. Storicamente, l'islam non ha mai disdegnato l'astronomia, l'algebra, la matematica, l'ottica e la geometria, ma soltanto per poter meglio calcolare la direzione della Mecca, stabilire i calendari religiosi, fissare le ore per la preghiera. Anche se in misura e maniera diversa, la stessa avversione per la scienza vale per l'ebraismo e per il cristianesimo, dove la scienza non viene coltivata per se stessa, tanto che i suoi progressi sono stati immancabilmente ostacolati dalle autorità ecclesiastiche, allorché le sue conquiste si sono rivelate contrarie al dettato del Vecchio e del Nuovo Testamento.

Da questo punto di vista, Onfray presenta il caso di Galileo Galilei come il più noto ed emblematico, non soltanto perché esso contraddice la nota invocazione di Giosuè, ma soprattutto perché esso è direttamente legato all'incompatibilità tra la concezione corpuscolare della materia e il dogma della transustanziazione[24]. Ma, per quanto il rifiuto della concezione eliocentrica dell'universo possa aver condizionato il rapporto tra cristianesimo e scienza per buona parte del XVII secolo, ancora più conflittuale risulterebbe essere lo stesso rapporto dalla metà del XIX secolo in poi, come indicano i nomi di Jean-Baptiste Lamarck e Charles Darwin. Perché, con Lamarck e Darwin, l'uomo diventa null'altro che il prodotto dell'evoluzione di organismi primordiali, i quali mutano, sotto la spinta dell'interazione con l'ambiente. Il destino delle cose, degli animali e dell'uomo non viene più ad essere il risultato di un piano finalistico, voluto dalla provvidenza divina, ma esso è soltanto l'effetto di mutazioni organiche casuali, che non tendono verso nessuna direzione[25]. Di più. La genetica ha dimostrato che il destino di tutti i viventi, compreso quello dell'uomo, non dipende da nessun piano provvidenziale, essendo scritto nel DNA di ciascuno. Conoscendo parte della sequenza del DNA di un individuo, infatti, è possibile applicare quella che viene chiamata medicina predittiva e che permette di diagnosticare alcune delle malattie dalle quali un individuo potrebbe essere affetto durante l'intero corso della sua vita. Sennonché, Onfray ritiene che la Chiesa Cattolica ostacoli la concretizzazione di queste possibilità attraverso la *Carta degli Operatori Sanitari*[26]. Per di più, essa lo fa-

---

23 *Ibid*., 70-71.

24 Cfr. *ibid*., 60. Che Galileo sia stato condannato dal Sant'Uffizio per la concezione corpuscolare della materia è una tesi che è stata portata avanti da P. Redondi (*Galileo eretico*, Torino 1983). È sicuro che una segnalazione anonima nel senso del corpuscolarismo de *Il Saggiatore* sia arrivata al Sant'Uffizio, ma è altrettanto certo che essa non ha potuto avere alcun legame con le due fasi processuali del 1615-1616 e del 1632-1633, come risulta dall'articolo di U. Baldini – L. Spruit, *Nuovi documenti galileiani degli archivi del Sant'Uffizio e dell'Indice*, in Rivista di Storia della Filosofia 4 (2001) 661-669.

25 Cfr. Onfray, *Traité d'athéologie*, 64.

26 Cfr. *ibid*., 65; Pontificio Consiglio della Pastorale per gli Operatori Sanitari, *Carta degli Operatori Sanitari*, Città del Vaticano 1995.

rebbe non per argomentate ragioni filosofiche di bioetica, bensì per non risparmiare a nessuno nulla della pena inflitta da Dio ad Adamo e ad Eva, in vista della funzione salvifica della sofferenza: «Eviter douleurs et souffrance? S'imaginer dispensés du prix à payer pour le péché originel? Vouloir une médecine humaine? Impossible...»[27].

Le prescrizioni rituali come atto di sottomissione a Dio e rinuncia al proprio corpo; il primato dei Libri sacri, da una parte per impedire l'autonomia e la libertà di pensiero, dall'altra per controllare tutti gli altri libri, affinché le di loro favole non vengano smentite; il rifiuto della materialità sia in quanto piacere, sia in quanto scienza. Secondo Onfray, tutte queste forme di sconfitta della ragione e di trionfo dell'irrazionalità esigono la "decostruzione" delle tre religioni monoteiste, iniziando dalla religione giudaico-cristiana e soprattutto da quella cristiana. Usando il paradigma evoluzionistico, declinato in chiave geologica, Onfray sostiene che, come ad un'era precristiana è seguita un'era cristiana, così ad un'era cristiana deve seguire un'era post-cristiana. E questa successione comporta innanzitutto il passaggio dall'ateismo cristiano (*athéisme chrétien*) all'ateismo *tout court*. Parlare di ateismo cristiano sembrerebbe cadere in un ossimoro, ma non è così in quanto l'ateismo cristiano è il residuo religioso lasciato dall'Illuminismo: un cristianesimo deprivato di Dio. Jean-Jacques Rousseau, Denis Diderot e Voltaire così come Immanuel Kant hanno di fatto mantenuto il nucleo fondante del cristianesimo[28]. È vero che essi lo hanno purificato di ogni riferimento alla trascendenza. Ma è altrettanto vero che essi lo hanno conservato in quanto ne hanno continuato a professare i valori: onorare il padre e la madre, amare il prossimo, rispettare i vecchi, preferire la bontà, la carità, la solidarietà e la misericordia alla cattiveria[29]. Tali valori continuano ancora oggi a condizionare le nostre società, influendo sul diritto, sull'esercizio della giustizia, sulla medicina, sulla farmacologia, sulla scuola e sul lavoro, anche se questi valori vengono presentati come valori laici. A dispetto di quanto aveva gridato Nietzsche, Dio non è morto. Del resto, essendo una favola che gli uomini si raccontano per rimuovere la loro mortalità, Dio non può morire proprio come non possono farlo i centauri e le chimere[30]. L'unico modo di sopprimerlo è quello di dimostrare che egli non esiste così come non esistono i personaggi delle favole. Ma, se si vuole estirpare ogni forma di violenza dalla società, bisogna pur toglierlo di mezzo. Non ci sono riusciti Kant e gli altri illuministi falsamente illuminati («la clique déiste prétendument éclairée») e più vicino a noi Vladimir Jankélévitch, Emmanuel Lévinas, Bernard-Henry Lévy e Alain Finkielkraut, i quali hanno provato a separare quanto di accettabile c'è nel

27 Onfray, *Traité d'athéologie*, 65.

28 Cfr. *ibid*., 24, 34.

29 Cfr. *ibid*., 41.

30 Cfr. *ibid*., 12.

cristianesimo da Dio[31]. Costoro hanno fallito perché il paradigma cristiano è fondato su una ineliminabile pulsione di morte. Onfray lo afferma e ribadisce in parecchi passi, tra i quali si distinguono quelli in cui l'Apostolo Paolo viene accreditato come un individuo isterico nel senso freudiano del termine "isteria", ovvero, affetto da una patologia di tipo sessuale:

> «Avec le christianisme et les décisions de Paul, la circoncision devient affaire mentale. […] Seule importe la circoncision du cœur, donc. […] Avec le Tarsiote le fidèle garde son pénis entier certes, mais il perd la totalité de son corps: il s'agit désormais de se séparer de lui dans sa totalité à la manière dont le circonciseur abolit le prépuce. Avec le christianisme, la pulsion de mort entreprend de gangrener la planète entière...»[32].

Questo passo descrive in maniera parossistica l'azione esercitata dalla pulsione di morte all'interno del paradigma giudaico-cristiano e soprattutto di quello cristiano. Irène Fernandez osserva puntutamente che il loro contenuto è il risultato di una furia che non conosce limiti, neanche quelli del buon gusto[33]. E continuando, ella rileva che Onfray non riesce a rendere ragione della legittimità di distruggere il paradigma giudaico-cristiano usando la pulsione di morte, in quanto il valore scientifico della psicoanalisi è stato messo in discussione[34]: perlomeno al seguito di Karl Popper, il quale ha sostenuto che alle proposizioni generali della psicoanalisi non può essere attribuito uno statuto scientifico, perché esse non trovano nessun fatto empirico che – contraddicendole – le falsifichi. Sennonché, Onfray non ricorre propriamente al concetto di paradigma teorizzato da Thomas Kunn, ma a quello di episteme (e*pistéme*), elaborato da Michel Foucault. Il primo è un modo di vedere il mondo organizzato intorno ad una teoria scientifica, mentre il secondo è una visione del mondo che unifica una pluralità di fattori e in particolar modo il linguaggio[35]. Impiegando il concetto

---

31 Cfr. *ibid*., 41.

32 *Ibid*., 77-78. Cfr. *ibid*., 88.

33 Cfr. Fernandez, *Dieu avec esprit. Réponse à Michel Onfray*, 50: «Il faut dire que cette "peste" de Paul, comme l'appelle un de ses adversaires dans un épisode des Actes des apôtres (Actes 24,5) suscite chez Onfray une furie qui ne connaît pas de limites, surtout celle du bon goût».

34 Cfr. *ibid*., 27: «Ensuite, on peut douter de la valeur explicative de cette "pulsion". Onfray l'invoque comme s'il s'agissait d'une vérité première et scientifiquement fondée. Il a d'ailleurs l'air de croire que la psychanalyse est une science du même ordre que la génétique ou que la physique. Or s'il s'agit d'une discipline fascinante et du plus haut intérêt pour la connaissance du cœur humain, elle n'a rien d'une science exacte». Inoltre, Mme Fernandez osserva che la pulsione di morte è una delle nozioni più controverse della psicoanalisi al punto che da una parte lo stesso Freud non ne ha nascosto la problematicità, dall'altra che non tutti i seguaci della psicoanalisi la accettano. Cfr. *ibid*., 27-28.

35 Cfr. A. Bird, *Thomas Kuhn*, in *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy* (2013 Edition), ed. by E. N. Zalta, in https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/thomas-kuhn/ (cons. 20/10/2018); T. Nickles, *Scientific Revolutions*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2016 Edition), ed. by N. Zalta, in https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/scientific-revolutions/ (cons. 20/10/2018).

di episteme e non quello di paradigma, pertanto, nulla vieta ad Onfray di fondare non soltanto l'episteme cristiana, ma anche quella giudaico-cristiana e musulmana sulla pulsione di morte, dal momento che nei Libri sacri delle tre religioni monoteiste sono presenti due serie di affermazioni: da una parte, quelle che inneggiano alla violenza contro i miscredenti, dall'altra quelle che esortano alla misericordia. Le prime corrispondono alla pulsione di morte, mentre le seconde corrispondono alla pulsione di vita (*pulsion de vie*).

Dopo aver scritto un duro libello contro Freud[36], in *Penser l'islam* Onfray non adopera più le espressioni freudiane "pulsione di vita" e "pulsione di morte", ma mantiene comunque la dicotomia che esse esprimono. Egli continua il discorso iniziato nel *Traité* per sostenere che l'opposizione tra le due serie di affermazioni non può essere ricomposta con gli strumenti ermeneutici offerti dalle singole religioni, in quanto un credente può certamente scegliere soltanto le affermazioni che esaltano la vita, ma non senza avvertire continuamente di essere in contraddizione con se stesso. Perché, le affermazioni che esaltano la morte, allo stesso modo di quelle che esaltano la vita, fanno parte di un unico dettato divino[37]. Ed a detta di Onfray, tale unitarietà è all'origine dell'impossibilità di una discriminazione tra islamismo e islam moderato, diventando sufficiente a spiegare il perché delle stragi di *Charlie Hebdo* e del 13 novembre 2015. Forse, la distinzione tra affermazioni che esaltano la vita e affermazioni che esaltano la morte potrebbe essere momentaneamente in grado di frenare la violenza insita nell'islamismo, ma non la può in alcun modo eliminare. Quando Onfray ha scritto *Penser l'islam*, egli conosceva molto bene la conclusione alla quale Hamid Zanaz era pervenuto ne *L'empasse islamique*[38]; un saggio del quale lo stesso Onfray aveva scritto la prefazione.

Tuttavia, mentre Zanaz sostiene che l'islam non è laicizzabile in alcun modo[39], in *Penser l'islam* Onfray spiega che non è impossibile farlo, ma soltanto a condizione di mettere a profitto quanto egli aveva scritto nel *Traité* a proposito della decostruzione delle tre religioni dei Libri: abbassare il Corano da Libro dettato direttamente da Allah, e perciò da Libro nel quale neppure una virgola si può cambiare, a libro di filosofia, leggendolo come si leggono il cosiddetto Libro dei Morti, i Frammenti dei Presocratici e i Dialoghi di Platone[40]. Secondo gli studi riportati da Onfray, tutte e tre queste collezioni di testi sono precedenti tanto al Corano, quanto alla Bibbia e al Talmud, dimostrando che esistevano delle forme di spiritualità molto prima della

---

36 Nel frattempo Onfray aveva scritto un libro-invettiva contro Freud. Cfr. M. Onfray, *Le Crépuscule d'une idole. L'Affabulation freudienne*, Paris 2010.

37 Cfr. Fernandez*, Dieu avec esprit. Réponse à Michel Onfray*, 29.

38 Cfr. H. Zanaz, *L'empasse islamique*, Saint-Georges-d'Oléron 2009 (réédition 2015).

39 Cfr. *ibid*., 163-165.

40 Cfr. Onfray, *Traité d'athéologie*, 86; Id., *Penser l'islam*, 94.

comparsa delle tre religioni dei Libri. Leggere il Corano come si legge Platone significa in primo luogo una presa di contatto personale e diretta con il contenuto, così da esercitare la propria ragione critica al di là del sentito dire e del tramandato; in secondo luogo discuterne i punti che appaiono in disaccordo con i valori della società occidentale; e infine, trovare volta per volta delle soluzioni concrete, senza pretendere che esse vengano imposte come universalmente valide, per tutta l'Europa e tutto il mondo. Il patto deve essere fra laici, secondo una laicità (*laïcité*) che si distingue tanto dal dogmatismo, quanto dal laicismo (*laïcisme*), il quale ha il torto di accettare la laicità acriticamente e quasi fosse un sistema. Perché, il laico non fa derivare le soluzioni da dottrine astratte, ma costituisce le dottrine a partire da soluzioni concrete e condivise[41]. Ciò non toglie, tuttavia, che il *Traité* – nella misura in cui esso viene considerato come il sostrato teorico di *Penser l'islam* – sia un sostegno piuttosto traballante. E questo non accade soltanto rispetto al rapporto tra pulsione di morte e pulsione di vita.

4. L'*athéologie positive* a supporto del patto laico tra Stato e islam

La *pars costruens* dell'episteme post-cristiana comporta la costruzione di una nuova morale che, a sua volta, è fondata su una meta-fisica tanto ben definita, quanto essenziale nei suoi contenuti. Tutto è materia, nient'altro che materia, concepita come casuale aggregazione e disaggregazione di particelle. Ogni cosa che nasce morirà, senza alcuna speranza di una vita ultraterrena. L'esistenza non è che una parentesi tra il nulla da cui una cosa viene e il nulla nel quale ogni cosa ritornerà. Non a caso il sottotitolo del saggio di Onfray è *Physique de la métaphysique*. Completando in *La puissance d'exister* la trattazione della morale avviata nel *Traité*, Onfray spiega che anche la morale non è che una funzione di una certa organizzazione della materia cerebrale, i cui assetti si possono modificare, controllare e perfino automatizzare attraverso l'esercizio[42]. La morale di Onfray è una morale edonista, ispirata più a Bentham che a Stuart Mill[43], la quale vuole fare a meno di Dio. Anzi, l'intento diretto di Onfray è quello di dimostrare che una morale senza Dio è possibile, come ribadisce egli stesso in *Penser l'islam*, anche se in questo libello *La puissance d'exister* non viene mai men-

41 Cfr. *ibid*., 134-135.

42 Cfr. Id., *La puissance d'exister*, Paris 2006, 128-129.

43 Cfr. S. Maletta, *L'Utilitarismo*, in *Dal senso comune alla filosofia. Profili*, a cura di E. Cattanei – G. Boffi-Calabi, Firenze 2001, vol. II, 307-311.

zionata: «les travaux de Feuerbach, Nietzsche, Marx, Freud sur la construction de Dieu et des religions permettent d'envisager les choses d'une façon moins théologique et plus philosophique. On n'a pas besoin de Dieu pour être moral»[44]. La morale edonista di Onfray è fondata su un contratto e parte dalla domanda «Que veut-il? Que me dit-il? Quelle est sa volonté?»; prima ci si informa del progetto dell'altro, poi si informa l'altro del proprio progetto e, infine, si stabilisce un contratto[45]. Ciascuno dei contraenti è tenuto autonomamente a rispettarlo. Non ci sono giudici esterni che decidano se il contratto sia stato violato o meno e che, eventualmente, infliggano una sanzione, in quanto ciascun delitto ha in se stesso il proprio castigo: l'allontanamento dell'altro, che non adempie agli obblighi assunti. L'allontanamento fa parte della morale edonista tanto quanto l'avvicinamento[46].

Conformemente alla meta-fisica del *Traité*, il soggetto morale viene concepito come un centro di attrazione, intorno al quale gli altri soggetti morali si auto-dispongono come su circonferenze concentriche, la cui distanza dal centro dipende da quanto essi siano capaci di rispettare il patto stabilito. Ancora. Come nella meta-fisica del *Traité*, anche nella morale Onfray si muove sul piano della laicità, che impone di trovare volta per volta soluzioni concrete[47]. La morale non è che un continuo modificare e ridefinire le distanze, sulla base di atti effettivi. Non esiste il concetto di amicizia, ma esistono soltanto atti di amicizia; non esiste il concetto di amore, ma soltanto atti di amore; non esiste il concetto di odio, ma soltanto atti di odio e via dicendo. Come voleva Bentham, il bene viene identificato con il piacere e il male con il dolore, secondo una teoria per la quale piacere e dolore sono il risultato di un calcolo che è allo stesso tempo quantitativo e qualitativo. Lo aveva già spiegato Epicuro: un altro dei filosofi atei preferiti da Onfray. Una gioia presente deve essere evitata se è portatrice di dolori futuri[48], là dove per piacere e dolore Onfray intende non soltanto il piacere e il dolore propri, ma anche quelli altrui. L'edonismo si distingue, pertanto, dall'egoismo (*égoïsme*). Questo comporta «autisme, consumérisme, narcissisme, indifférence aux maux d'autrui»[49]; quello afferma che esistono soltanto individui e chiede la massima felicità per il maggior numero di persone. L'edonismo si distingue, però, anche dalla morale evangelica che esorta ad amare Dio con tutto il cuore, l'anima e la mente e il prossimo come se stesso. Onfray la rifiuta perché egli la interpreta come una relazione triangolare, che procede dall'Io a Dio e da Dio all'altro e nella

44 Cfr. Onfray, *Penser l'islam*, 95.

45 Cfr. Id., *La puissance d'exister*, 136.

46 Cfr. *ibid*., 139.

47 Cfr. Id., *Penser l'islam*, 134.

48 Cfr. Id., *La puissance d'exister*, 141-142.

49 *Ibid*., 143.

quale l'altro non viene amato per se stesso, ma soltanto in funzione dell'amore dovuto a Dio[50]; magari, in vista del premio eterno e quindi non di un bene materiale, fruibile nell'unica vita possibile: questa, materiale, *hic et nunc*. E siccome nel concetto di prossimo la religione cristiana comprende anche i nemici personali, Onfray si chiede perché si debba amare il prossimo se costui è detestabile; quale perversione possa mai costringere un uomo ad amare un altro che lo vuole distruggere. A suo dire, Auschwitz mostra i limiti dell'etica cristiana, la quale risulta essere interessante sulla carta, ma inutile per la vita[51].

Di contro, con la stessa spontaneità con la quale le particelle individuali si aggregano e si disaggregano, la morale edonista genererà automaticamente una intersoggettività pacificata, gioiosa, felice; un'esistenza tranquilla; relazioni facili con l'altro; una artificializzazione dei rapporti e la loro sottomissione alle punte più elevate della cultura, della raffinatezza, della cortesia, della buona fede, della coerenza tra parole e fatti. È inevitabile che la morale di Onfray finisca con il culminare in una morale elitaria, che risulta essere più nietzscheiana che benthamiana, in quanto essa di fatto contraddice il principio utilitaristico della maggiore felicità per il maggior numero di persone: quindi, il principio di una morale che tutti dovrebbero poter praticare, indipendentemente dalle qualità personali di ciascuno. La morale di Onfray, infatti, esclude dal consorzio umano il cosiddetto delinquente relazionale (*délinquant relationnelle*), vale a dire, colui che è incapace di contrattare, di intrattenere una relazione etica qualunque[52]. Il delinquente relazionale non è né innocente, né colpevole delle azioni che compie, se è vero che anche la morale è il prodotto di una casuale aggregazione e disaggregazione di individui. Il rovescio della casualità, infatti, è il determinismo, per cui il delinquente relazionale è indotto ad agire come agisce a causa di impulsi esterni, che sfuggono a qualunque controllo volontario. Il delinquente relazionale è il caso limite. Ma, per Onfray, nessuno è completamente libero di fare questo anziché il contrario. Nessuno è del tutto imputabile degli atti che compie. Il che viene da lui considerato come uno dei colpi più duri che possano essere assestati al paradigma giudaico-cristiano e soprattutto a quello cristiano, dal momento che quest'ultimo rende Adamo ed Eva imputabili di un peccato scelto in piena libertà. Entrambi diventano prima gli oggetti della punizione, poi i soggetti della redenzione. Ma qui Onfray sembra cadere in contraddizione. Perché, se il libero arbitrio è una invenzione giudaico-cristiana; se sui comportamenti umani influiscono impulsi casuali, sui quali il singolo non può esercitare alcun controllo volontario; se, le scelte umane sono condizionate da fattori esterni e interni messi in evidenza da Freud e da altri[53],

50 Cfr. *ibid*., 137.

51 Cfr. *ibid*., 138.

52 Cfr. *ibid*., 136.

53 Cfr. ID., *Traité d'athéologie*, 38: «Cette collusion entre libre arbitre et préférence volontaire du Mal au

come è possibile che il patto etico venga prima contratto in assoluta libertà, poi in assoluta libertà rispettato?

Stando a Bentham e a Stuart Mill, non esiste patto senza libero arbitrio, proprio come non esistono etiche contrattualistiche senza libero arbitrio[54]. Il libero arbitrio che nel *Traité* e ne *La puissance d'exister* Onfray vuole fare uscire dalla porta in *Penser l'islam* preme per rientrare dalla finestra, dal momento che il concetto di patto è la soluzione che Onfray propone per prevenire le stragi islamiste come quelle di *Charlie Hebdo* e del 13 novembre 2015. Egli ritiene che entrambe siano una conseguenza della risposta militare americana alla strage dell'11 settembre; una risposta, alla quale anche la Francia ha contribuito. La soluzione proposta da Onfray ha non pochi elementi in comune con il saggio *Penser l'islam dans la laïcité* di Franck Frégosi[55], in quanto Frégosi attribuisce notevole importanza agli atti concreti di integrazione tra Repubblica Francese e islam. Sono questi gli atti che Onfray considera pervasi dall'autentica laicità, mentre – non diversamente da Frégosi – anch'egli si pone il problema del finanziamento del culto islamico e della formazione degli imam. Contrariamente a Zanaz, tuttavia, Frégosi è convinto che una laicizzazione dell'Islam in Francia non soltanto sia possibile, ma che essa sia addirittura già in atto[56]. Sia Zanaz, sia Frégosi hanno redatto i loro saggi prima della strage di *Charlie Hebdo* e della mattanza del 13 novembre 2015. Si tratta di un dato cronologico ineludibile, anche se da solo, senza tener conto del *Traité*, esso non è sufficiente a spiegare come mai in *Penser l'islam* Onfray non abbracci totalmente né la posizione dell'uno, né quella dell'altro studioso. Come Frégosi, anche Onfray propone un patto che vede come contraenti da una parte la Repubblica Francese, dall'altra parte l'islam di Francia, ma soltanto nel rispetto di due condizioni. Né Frégosi, né Zanaz le pongono. La prima condizione è la già citata riduzione del Corano e delle Hadith ad un testo filosofico qualunque. E la seconda condizione è la altrettanto citata distinzione di origine freudiana tra i passi del Corano che esaltano la vita e quelli che esaltano la morte. Onfray ritiene che si debba imporre all'islam di Francia di scegliere la predicazione e l'insegnamento di quelle sure del Corano e delle Hadith che esaltano la vita e che si mostrano compatibili con i valori della Repubblica Francese. Come corrispettivo, la Repubblica Francese si impegnerebbe a costruire moschee, a formare gli imam, a stipendiarli e a proteggere i musulmani: «il s'agit alors de solliciter la communauté

Bien qui légitime la responsabilité, donc la culpabilité, donc la punition, suppose le fonctionnement d'une pensée magique ignorant ce que la démarche postchrétienne de Freud éclaire avec la psychanalyse et d'autres philosophes qui mettent en évidence la puissance des déterminismes inconscients, psychologiques, culturels, sociaux, familiaux, éthologiques, etc.».

54 Cfr. C. A. Viano, *L'utilitarismo*, in *Teorie etiche contemporanee*, a cura di C. A. Viano, Torino 1990, 34-58.

55 Cfr. F. Frégosi, *L'islam dans la laïcité*, Passais-la-Conception 2011[2].

56 Cfr. *ibid*., 237-246; Onfray, *Penser l'islam*, 136.

musulmane pour lui rendre désirable la République compose avec un islam qui, lui aussi, se serait rendu désirable»[57].

Non soltanto la prima condizione, ma anche la seconda dipende teoricamente dal *Traité*, anche se la prima vi deriva dal punto di vista metafisico e la seconda dal punto di vista morale. Entrambe comportando la promozione dell'instaurazione di una laicità post-cristiana, atea, militante. I suoi autentici promotori non sono Kant e i falsi illuministi, ma gli illuministi veri, cioè gli atei: innanzitutto l'abate Meslier e, dopo di lui, Cristóvão Ferreira, Julien Offray de La Mettrie, dom Deschamps, Paul Henri Thiry d'Holbach, Claude-Adrien Helvétius, Sylvain Maréchal, Pierre-Jean-Georges Cabanis, Constantin-François Volney, Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy, Ludwig Feuerbach e, infine, Friedrich Nietzsche[58]. Se l'episteme cristiana deve essere sostituita da un'episteme post-cristiana, tutti questi autori rappresentano le crepe che incrinano l'episteme cristiana. Perché, come i paradigmi di Kuhn, le epistemi di Onfray si sostituiscono le une alle altre secondo una relazione di tipo evoluzionistico[59]; Onfray non manca di offrire un esempio di come le scienze coltivate dagli autori precedenti possano vagliare il Nuovo ed il Vecchio Testamento. Ad esempio, i Vangeli si contraddicono a proposito della collocazione del *titulus* che doveva spiegare le motivazioni della condanna a morte di Cristo; della presenza o meno del Cireneo sulla scena del supplizio; o del colloquio tra Gesù e Pilato[60]. E questa tendenza a leggere letteralmente la Bibbia è un altro punto che avvicina Onfray ai *New Atheists*[61], tanto più che nel *Traité* Onfray si scaglia contro la distinzione lettera/spirito, da lui considerata come un espediente per nascondere le contraddizioni tra i testi sacri[62]. Nelle loro confutazioni del *Traité*, tanto Bumier e Mme Fernandez, quanto Rémond sostengono che questa distinzione comporti non una impossibilità, bensì una complementarietà, la quale diventa un metodo per sollevare vecchi e nuovi interrogativi sul destino del singolo uomo e dell'intera umanità. Onfray, invece, è irremovibile, rifiutandosi categoricamente di equiparare i discorsi religiosi a quelli delle scienze della natura e delle scienze dello spirito:

---

57 *Ibid*., *137*.

58 Cfr. Id., *Traité d'athéologie*, 24.

59 In realtà, nella prima edizione di *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago 1962), Khun aveva insistito sull'incommensurabilità tra i paradigmi; una presa di posizione che egli avrebbe modificato nell'appendice alla seconda edizione del saggio. Cfr. T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1970², 170-173.

60 Cfr. Onfray, *Traité d'athéologie*, 85-86.

61 Cfr. Haught, *God and the New Atheism*, 29-39.

62 Cfr. Onfray, *Traité d'athéologie*, 106: «Partant de ce principe, on glose sur l'Esprit à partir de la Lettre – et vice versa. Un prélèvement dit le contraire? Oui, mais un troisième exprime le contraire du contraire. […] Ce jeu de justifications […] permet à chacun d'utiliser les textes dits sacrés pour sa cause».

> «Ce relativisme est dommageable. Désormais, sous prétexte de laïcité, tous les discours se valent: l'erreur et la vérité, le faux et le vrai, le fantasque et le sérieux. Le mythe et la fable pèsent autant que la raison. La magie compte autant que la science. Le rêve autant que la réalité. Or tous les discours ne se valent pas: ceux de la névrose, de l'hystérie et du mysticisme procèdent d'un autre monde que celui du positiviste.[…] Faut-il rester neutre ? Doit-on rester neutre ? A-t-on encore les moyens de ce luxe? Je ne crois pas...»[63].

5. Conclusione

Onfray ha affidato alla ragione il compito di sgomberare il terreno filosofico dalle favole raccontate dalle tre religioni monoteiste, così da ottenere un terreno metafisicamente vergine (*zone métaphysique vierge*), sul quale costruire un'a-teologia come scienza[64]. Il materiale con il quale egli intende costituire tale scienza, tuttavia, presenta più di un difetto: a cominciare dal fatto che Onfray intende l'a-teologia non soltanto come una meta-fisica, ma anche come una morale. Tanto questa, quanto quelle vengono concepite come aggregazioni e disaggregazioni di singole unità, che, laicamente, devono essere identificate di volta in volta, concretamente, nelle loro relazioni reciproche. Ma, siccome Onfray chiama cumulativamente la meta-fisica e la morale con il termine "mondo" (*monde*), egli si espone al divieto posto da Kant di passare dalla conoscenza dei singoli accadimenti, alla conoscenza dei singoli accadimenti nella loro totalità[65]. In quanto la morale è un'aggregazione e disgregazione di singoli individui, che spontaneamente si avvicinano e si allontanano, Onfray può anche tentare di eliminare ogni riferimento a valori assoluti nella costituzione del patto sociale. Rimane da stabilire, però, se per definire il contenuto di una azione buona, amorevole, ecc., sia sufficiente un accordo laico e concreto tra due soggetti morali oppure se sia la stessa possibilità della costituzione di un patto a rinviare a qualcosa che eccede i contraenti, non essendo né nella disponibilità dell'uno, né in quella dell'altro. Se non si vuole ricorrere a Dio, bisogna comunque ricorrere ad un'etica della comunicazione alla Jürgen Habermas o alla Otto Apel e perciò – rispettivamente – ai presupposti pragmatici del primo e a quelli trascendentali del secondo; oppure bisogna ricorrere alle teorie neo-contrattualistiche, come quella di John Rawls, il quale postula una situazione ideale iniziale[66]. Come Habermas ed Apel, neppure Rawls nega che per

---

63 *Ibid*., 144.

64 Cfr. *ibid*., 11.

65 Cfr. E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Brueite Auflage 1787, in *Kant`*s *gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1911, vol. III, 332-329.

66 Cfr. G. Gatti, *Etica della comunicazione*, in *La comunicazione. Dizionario di scienze e tecniche*, a cura di F. Lever – P. C. Rivoltella – A. Zanacchi, §§ 1.1.1-1.1.2, www.lacomunicazione.it (cons. 08/11/2017); P. Comanducci, *Il neocontrattualismo nell'etica contemporanea*, in *Teorie etiche contemporanee*, 108-127.

stipulare un patto sociale sia necessario il libero arbitrio[67]. Negando il libero arbitrio, invece, Onfray è costretto ad oscillare tra un'etica della libertà ed un'etica della responsabilità. Perché, se ogni scelta umana è in qualche modo condizionata, all'uomo è data unicamente la possibilità di seguire le conseguenze delle proprie azioni, in modo da favorirne gli aspetti positivi e di pararne quelli negativi.

La contraddizione tra la negazione del libero arbitrio e la costituzione di un patto sociale, insieme al rischio di cadere nel paralogismo kantiano comportano che l'ateleologia di Onfray non possa offrire un fondamento teorico sufficientemente solido per contrastare l'islamismo: né dal punto di vista meta-fisico della lettura a-confessionale del Corano, né dal punto di vista morale del patto tra stato e islam. Come il delinquente relazionale rivela che l'etica di Onfray è di fatto un'etica elitaria, così ugualmente elitaria è la sua visione del mondo: se non altro, nella misura in cui egli l'assimila a quella islamica. Onfray attribuisce ad Averroè, infatti, la cosiddetta doppia interpretazione delle sure del Corano e delle Hadith. Ci sarebbe una verità per l'uomo capace di comprendere e di possedere una scienza profonda e un'altra per coloro che non sono capaci di intendere la dialettica, la retorica e la sofistica di Aristotele; una verità per l'aristocrazia intellettuale dell'umanità – la cui base Onfray pur lavora per allargare – e una per il popolo ignorante[68]. Evidentemente, la lettura a-confessionale del Corano e delle Hadith non è per tutti. Poco importa che ciò che Onfray sostiene a proposito della doppia verità sia ormai storico-filosoficamente superato: da una parte, perché Averroè intendeva affermare semplicemente che, se la verità è una, molti sono i modi per arrivarci; dall'altra, perché la dottrina della doppia verità è stata elaborata in epoca umanistica dagli aristotelici padovani come Agostino Nifo e Pietro Pomponazzi[69]. Se, poi, il patto tra stato e islam impone agli imam di insegnare solo passi che esaltano la vita, bisogna pur stabilire come sia nata la prevalenza dei passi dei Libri sacri che esaltano la morte su quelli che esaltano la vita. Onfray rifiuta la terminologia di Freud, ma ne mantiene la distinzione tra pulsione di vita e pulsione di morte, per cui in *Penser l'islam* risulta amplificata una questione che anche Mme Fernandez mette in evidenza. A meno che non si tratti di stati patologici, pulsione di vita e pulsione di morte si equilibrano a vicenda. Perché, allora, Onfray fa prevalere a priori la pulsione di morte su quella di vita? Perché i passi dei Libri sacri che invitano alla misericordia verso il nemico dovrebbero prevalere su quelli che istigano alla vendetta?

Come Onfray non riesce a promuovere una lettura a-confessionale del Corano e delle Hadith, così egli non riesce a stabilire un solido patto laico tra stato e islam, che possa diventare un modello per l'intera Europa. Nel primo caso egli inciampa in

---

67 Cfr. G. Gatti, *Etica della comunicazione*, § 1.1.3.; J. Rawls, *Kantian Constructivism in moral Theory*, in The Journal of Philosophy 77 (1980) 515-572.

68 Cfr. Onfray, *Penser l'islam*, 126-127.

69 Cfr. *Doppia verità*, in *Dizionario di filosofia*, Roma 2009, in http://www.treccani.it/enciclopedia/doppia-verita_%28Dizionario-di-filosofia%29/ (cons. 20/10/2018).

un elitarismo in teoria negato, ma di fatto praticato. Nel secondo caso, invece, egli inciampa nel libero arbitrio e in una vaga spontaneità che dovrebbe favorire «la fin de la guerre, l'évitement des logiques de nomination et de servitude, le refus du combat pour la domination réelle ou symbolique des territoires, l'éradication de ce qui reste de mammifère en nous»[70]. Nella prefazione al libro di Zanaz, Onfray parla di nuovo Illuminismo in relazione agli autori scelti dallo stesso Zanaz per aprire i singoli capitoli: Nietzsche, Victor Hugo, Jean-Paul Sartre, Bertrand Russell, Simon de Beauvoir e Voltaire sono i compagni degli autentici illuministi di cui parla Onfray e che sarebbero i profeti della vera tolleranza. Una tolleranza che, però, ha come presupposto l'intolleranza per qualunque religione che, nel foro esterno dell'individuo (*entre soi et les autres*), non accetti di ridursi ad una semplice collezione di fatti scientifici ed etici, gli uni verificabili, gli altri negoziabili. Se anche l'etica della comunicazione e l'etica contrattualistica vengono rifiutate in nome dell'ateologia, dopo aver abbandonato qualsiasi forma di intersoggettività già data, Onfray finisce con l'inciampare anche nel fatto che sia i passi del Corano che istigano alla vendetta, sia quelli che esortano alla misericordia fanno parte di un unico dettato divino e finiscono con l'essere tra di loro inseparabili. Egli induce nell'individuo una scissione tra l'«entre soie et soi» e l'«entre soie et les autres». Usando il linguaggio di Sartre, la si potrebbe chiamare malafede (*mauvaise foi*). Ma se il tentativo di teorizzare un accordo tra Stato Francese ed islam rischia di scadere nella malafede, questo rischio non può essere semplicemente neutralizzato dal fatto che Onfray si dichiara un discepolo infedele di Nietzsche[71], legittimandosi a sostituire la «morte di Dio» con lo smascheramento di un mito[72]. Non si può non ricordare, infatti, che, già all'epoca dell'uscita del *Traité*, Gianni Vattimo aveva lanciato ad Onfray un monito, fondato sul nichilismo totale che la negazione dell'esistenza di Dio comporta. Pur volendo depotenziare la morte di Dio, dal più tragico avvenimento che possa mai accadere all'umanità al mero smascheramento di un mito, insieme al mito di Dio, scompare anche il penultimo dei «miti»: quello dell'esistenza di una «verità razionale»[73]. Di conseguenza, subordinatamente alla possibilità di costruire una "scienza della non-esistenza di Dio", viene vanificata anche ogni possibilità di leggere a-confessionalmente un testo sacro e di stipulare laicamente un patto: insomma, la possibilità di raggiungere una qualunque forma di accordo razionale fra gli uomini.

---

70 Onfray, *La puissance d'exister*, 134.

71 Cfr. Id., *Traité d'athéologie*, 26.

72 I temi esposti da Onfray nel *Traité* e riproposti anche in altri saggi, come la concezione mitologica del cristianesimo e la negatività patologica dell'insegnamento dell'Apostolo Paolo, sono stati criticati anche dopo il 2005-2007 dalla saggistica di ispirazione cattolica. Da ultimo cfr. J.-M. Salamito*, Monsieur Onfray au pays des mythes: réponses sur Jésus et le christianisme*, Salvator 2017.

73 G. Vattimo, *Dio che bella favola*, in L'Espresso, 25/11/2005. Cfr. P. Flores d'Arcais, *Atei o credenti? Filosofia, politica, etica, scienza*, con M. Onfray e G. Vattimo, Roma 2007.

Riassunto

Dopo che Nietzsche ha proclamato la morte di Dio, Onfray intende costruire una *athéologie*, cioè una scienza della non esistenza di Dio. Convergendo con le idee dei *New Atheists*, egli accusa le tre religioni monoteiste di essere la causa di tutta la violenza perpetrata nel mondo. Dopo la mattanza di *Charlie Hebdo*, Onfray tenta di contrastare l'islamismo in due modi: con una lettura a-confessionale del Corano e con un contratto tra lo Stato Francese e l'islam. Entrambi i modi si appoggiano sulla dottrina del *Traité d'athéologie*, anche se Onfray vi aggiunge alcuni spunti ripresi da Zanaz e da Frégosi. Il tentativo di opposizione anti-islamistica di Onfray, tuttavia, è destinato a fallire, perché il *Traité* si rivela un presupposto teorico traballante. Numerose sono le sue contraddizioni interne, che finiscono con l'inficiare sia la lettura a-confessionale del Corano, sia il patto tra Stato Francese e islam. Ma la contraddizione più profonda del *Traité* è quella evidenziata da Vattimo, il quale avverte Onfray che la morte di Dio comporta la dissoluzione di ogni verità razionale e, perciò, di una qualunque forma di accordo tra gli uomini.

Abstract

After Nietzsche proclaims God's death, Onfray engages himself in theorizing an *athéologie* as a science of God's non-existence. In accordance with the *New Atheists*, Onfray blames the three monotheistic religions as responsible for all kinds of violence in the world. From the *Charlie Hebdo* massacre onward, he attempts to counter Islamists by two means, namely, by an a-confessional reading of the Koran and by a contract between the French State and Islam. Both these means are based on Onfray's *Traité d'athéologie*, to which Onfray also adds some points borrowed from Zanaz and Frégosi. His anti-Islamist opposition, however, is bound to fail due to the theoretical weakness of the *Traité d'athéologie*. Since this treatise is affected by internal contradictions, it is not able to account for either the Koran a-confessional reading or the French-Islamic contract. The most effective of those contradictions is pointed out by Vattimo who reminds Onfray that God's death involves the dissolution of every rational truth, vanishing any form of agreement among men.

Sensi, anima e autocoscienza nel *Genesi ad litteram* di Agostino di Ippona[1]

Andrea Bizzozero*

1. Introduzione

Nell'opera *Genesi ad litteram*[2] Agostino si propone di spiegare i primi tre capitoli del libro della Genesi, ma come lui stesso dovrà constatare nelle *Retractationes*[3], sono più le domande che le risposte invenute nel testo. L'esegesi proposta tiene presente sia il senso allegorico che quello letterale del testo sacro; nell'interpretazione emergono in modo preponderante i presupposti neoplatonici che caratterizzano il pensiero di Agostino. Nel dirimere i dubbi, svolge un ruolo importante l'*auctoritas* della tradizio-

* Andrea Bizzozero insegna Storia della filosofia moderna e Filosofia e cristianesimo presso la Pontificia Università Antonianum di Roma. Ha studiato teologia a Verona, Lugano (PhD) e Parigi (Centre Sèvres) e filosofia presso l'Università degli Studi di Milano. E-mail: andrewbizzozero@gmail.com.

1 Il presente articolo è una parte dell'intervento presentato in occasione dell'*Annual Conference of the International Society for Cultural History*, Umeå (Svezia), 26-29 giugno 2017.

2 Cfr. Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres, De Genesi ad litteram libri duodecim*, éd. P. Agaësse – A. Solignac, Paris 1972, 2 voll. (*BA* 48-49); E. Moro, Mira profunditas eloquiorum tuorum: *Agostino interprete dei primi versetti della* Genesi *nelle* Confessiones *e nel* De Genesi ad litteram, in *On Genesis. Philosophical Interpretations of the Hexaëmeron in Patristic and Medieval Literature*, edd. G. Catapano – E. Moro, in Medioevo XLI (2016) 11-39; Id., *Agostino e Plotino sulla materia dei corpi*, in Teoria 37/1 (2017) 199-207; Id., *Il concetto di materia in Agostino*, Roma 2017; R. J. Teske, *Genesi ad litteram (De-)*, in AugLex 3 (2004-2010) 113-126.

3 Cfr. *Retr*. 2.24 (CCL 57,109): «per idem tempus de Genesi libros duodecim scripsi, ab exordio donec de paradiso dimissus est Adam, et flammea romphea posita est custodire uiam ligni uitae. Cum autem ad hoc usque undecim libri peracti essent, duodecimum addidi in quo diligentius de paradiso disputatum est. Titulus horum librorum inscribitur de Genesi ad litteram, id est non secundum allegoricas significationes sed secundum rerum gestarum proprietatem. In quo opere multa quaesita quam inuenta sunt, et eorum quae inuenta sunt pauciora firmata, cetera uero ita posita, uelut adhuc requirenda sint. Hos sane libros posterius coepi, sed prius terminaui quam de trinitate. Ideo eos nunc ordine quo coepi recolui». Per le abbreviazioni seguiremo quanto indicato in AugLex; mentre per la traduzione italiana dei testi di Agostino faremo riferimento alla *Nuova Biblioteca Agostiniana*, Città Nuova, Roma.

ne di fede. Rispetto ad alcuni passaggi, l'autore ricorda la pluralità di interpretazioni e confessa i suoi stessi dubbi[4]. Complessivamente l'opera appare come un articolato trattato di filosofia/teologia della natura, abbracciando questioni inerenti a Dio, al cosmo, alle singole creature e, ovviamente, all'uomo-donna. In questo senso il testo è una vera miniera per sondare le conoscenze scientifiche, filosofiche e teologiche del nostro autore, nonché l'originalità del suo pensiero. Il ristretto ambito della presente ricerca richiede di indagare, in modo particolare, la natura e le funzioni dell'anima in relazione alla conoscenza. Questo intento esige che, in primo luogo, venga chiarita la specificità della natura umana, quindi che si rifletta su quella dell'anima[5]. A quel punto sarà possibile analizzare il modo in cui si articolano i processi conoscitivi che procedono dal sensibile all'intelligibile. Un aspetto particolare che verrà indagato è quello del rapporto tra corpo e anima o, detto diversamente, il legame tra substrato organico e funzione intellettiva. Tra i limiti di questa indagine se ne possono già anticipare due: l'estensione e la complessità dell'opera richiederebbero uno studio più articolato che qui non si può svolgere. In secondo luogo, la presente indagine sarà del tutto incompleta finché non tenterà un confronto minuzioso con le fonti scientifiche e filosofiche con le quali Agostino ha interpretato i capitoli di Genesi. Tra parentesi, si può qui accennare una questione molto interessante della presente opera: il dottore di Ippona prova a far convergere nell'analisi delle Scritture nozioni filosofiche e scientifiche, oppure esprime con immagini bibliche le convinzioni maturate frequentando i grandi pensatori?

2. *Imago dei*

Prima di analizzare nel dettaglio la questione dell'anima e della sua funzione nell'esperienza sensoriale e conoscitiva, seguendo lo stesso andamento dell'esposizione agostiniana del *Genesi ad litteram*, bisogna soffermarsi sulle caratteristiche fondamentali della natura umana. Agostino ne dà una prima succinta presentazione già nel libro terzo, dove propone un breve commento di Gen 1,26-31. Dopo una precisazione riguardante la relazione trinitaria delle persone che operano la creazione dell'uomo (senza tuttavia che le si confonda con tre divinità distinte), ne sottolinea la caratteristica più propria: quella di essere *imago dei*[6]. Oltre alla sottolineatura di

---

4 Oggetto di una nostra ricerca in corso sono le forme e le funzioni del dubbio nell'interpretazione e nell'esposizione del *Gen. ad litt.*

5 Cfr. G. J. P. O'Daly, *Anima, Animus*, in AugLex I (1986-1994) 315-340.

6 *Gen. lit.* 3.19.29 (CSEL 28,1,85): «dixit deus: fiat [Gn 1,3; Gn 1,6], hic autem: dixit deus: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram [Gn 1,26], ad insinuandam scilicet, ut ita dicam,

carattere trinitario, ad Agostino interessa indicare in che cosa consista la somiglianza dell'uomo con Dio:

> «A questo punto non si deve neppure passare sotto silenzio che, dopo aver detto: *a nostra immagine,* la Scrittura soggiunge immediatamente: *e abbia dominio sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo* (Gen. 1,28) e su tutti gli altri animali privi di ragione, per farci intendere, appunto che l'uomo è fatto a immagine di Dio in relazione alla facoltà per cui è superiore agli animali privi di ragione»[7].

Lo specifico per cui la persona umana è simile a Dio e – nel contempo – distante dagli animali, è la facoltà della ragione, o mente, o intelletto o come si voglia chiamare questa facoltà[8]: la somiglianza con Dio non sta nei lineamenti del corpo, bensì nella mente intelligibile illuminata[9]; la superiorità dell'uomo sta piuttosto nel fatto che Dio lo creò a sua propria immagine[10]. Come debba venire intesa questa superiorità dell'uomo sugli animali e, quindi, cosa significhi l'espressione *imago dei*, Agostino lo ribadisce sinteticamente più oltre:

> «La superiorità dell'uomo sta […] nel fatto che Dio creò l'uomo a propria immagine, poiché gli diede un'anima spirituale e un'intelligenza […] Se però l'uomo non comprenderà a quale onore egli è stato elevato al fine di compiere il bene, sarà paragonato agli animali bruti, al di sopra dei quali è stato elevato»[11].

La differenza tra la creatura umana e quella animale viene nuovamente evocata nel libro undicesimo. Agostino sta considerando il peccato dei progenitori e, in particolare, il dialogo tra la donna e il serpente[12]; l'occasione è propizia per mostrare le carat-

---

pluralitatem personarum propter patrem et filium et spiritum sanctum. Quam tamen deitatis unitatem intellegendam statim admonet dicens: et fecit deus hominem ad imaginem dei [Gn 1,27]». Sul tema dell'*imago dei* si veda in particolare I. Bochet, *Imago*, in *Aug.Lex*. 3 (2004-2010) 507-519; Id., *Le statut de l'image dans la pensée augustinienne*, in ArPh 72 (2009) 249-269; G. P. Boerma, *Augustine's Early Theology of Image. A Study in the Development of Pre-Nicene Theology*, Oxford 2016 (in particolare il cap. 6); M. Drever, *Image. Identity and the Forming of the Augustinian Soul*, Oxford 2013.

7 *Gen. lit*. 3.20.30 (CSEL 28,1,86): «hic etiam illud non est praetereundum, quia, cum dixisset: ad imaginem nostram [Gn 1,26], statim subiunxit: et habeat potestatem piscium maris et uolatilium caeli [Gn 1,26] et ceterorum animalium rationis expertium, ut uidelicet intellegamus in eo factum hominem ad imaginem dei, in quo inrationalibus animantibus antecellit».

8 Cfr. *Gen. lit*. 3.20.30.

9 Cfr. *Gen. lit. imp.* 16.60; *diu. q. 83*, q. 51.1; *trin*. 15.7.11; *acad.* 1.8.23.

10 Cfr. *Gen. lit*. 6.12.21 (CSEL 28,1,185).

11 *Gen. lit*. 6.12.21 (CSEL 28,1,186): «sed hoc excellit in homine, quia deus hominem ad imaginem suam fecit propter hoc, quod ei dedit mentem intellectualem, qua praestat pecoribus: unde iam superiore loco disseruimus. in quo honore positus, si non intellexerit, ut bene agat, eisdem ipsis pecoribus, quibus praelatus est, conparabitur».

12 Cfr. *Gen. lit*. 11.27.34 (CSEL 38,1,359-360).

teristiche distintive dei due interlocutori. Del serpente Agostino dice che è semplice strumento materiale attraverso il quale il diavolo tenta la donna, è privo di volontà e intelligenza proprie. Della donna, invece, mette in evidenza il suo essere ad *imago dei*, ovvero creatura razionale, capace di articolare parole per esprimere un impulso personale, di formulare un discorso con l'intento di persuadere e, infine, di essere lei stessa soggetta alla persuasione[13]. I due termini fondamentali per qualificare l'espressione *imago dei* sono quindi quello di anima spirituale e di intelligenza. Il contesto del racconto del peccato dei progenitori permette ad Agostino di far notare come il tratto d'eccellenza dell'uomo rispetto agli animali, stia nella capacità di conoscere, scegliere e compiere il bene o il male.

Tra le caratteristiche della creatura umana non è escluso il corpo: anch'esso partecipa della stessa dignità dell'anima. Prova ne è la posizione eretta che caratterizza la specie umana rispetto a tutti gli altri animali. Infatti:

> «Se dunque Dio in persona formò con la terra sia l'uomo che gli animali bruti, che cosa ha mai l'uomo di superiore quanto alla creazione, se non il fatto d'essere stato creato, lui, ad immagine di Dio? E tuttavia questa non è prerogativa del corpo ma dell'anima intellettiva, di cui parleremo in seguito. Cionondimeno anche nel suo corpo l'uomo ha una caratteristica sua peculiare che è segno della sua eccellenza, quella cioè d'essere stato creato con il portamento eretto, affinché ciò stesso lo ammonisse a non cercare le cose terrene come fanno gli animali bruti, il cui unico piacere viene tutto dalla terra e per conseguenza sono tutti piegati in avanti sul ventre, curvati verso il basso. Anche il corpo dell'uomo è dunque in armonia con l'anima razionale, non a causa delle fattezze [del volto] e la conformazione delle membra, ma piuttosto per il fatto che ha il portamento eretto e volge gli occhi al cielo per contemplare le realtà più alte esistenti nel corpo di questo mondo, allo stesso modo che l'anima deve innalzarsi verso le realtà spirituali, superiori per loro natura, in modo da pensare alle realtà celesti, non a quelle terrestri»[14].

In tal modo Agostino sembra richiamare un importante legame di corrispondenza tra corpo e anima. Il corpo si qualifica in modo diverso dall'anima proprio perché più simile agli animali che a Dio; tuttavia il corpo è legato all'anima e ne riflette in qualche maniera le inclinazioni e le scelte. Se non fosse eccessivo, si potrebbe quasi dire che il corpo rivela lo stato dell'anima. Per esplicitare meglio il significato del sintagma *imago dei* si richiama l'inizio della creazione, quando Dio avrebbe fatto la luce, ovvero – dice Agostino – quella capacità mediante la quale sarebbe stata possibile la

---

13 Cfr. *Gen. lit*. 11.27.34.

14 *Gen. lit*. 6.12.22 (CSEL 28,1,187): «si ergo et hominem de terra et bestias de terra ipse formauit, quid habet homo excellentius in hac re, nisi quod ipse ad imaginem dei creatus est? Nec tamen hoc secundum corpus, sed secundum intellectum mentis, de quo post loquemur. Quamquam et in ipso corpore habeat quandam proprietatem, quae hoc indicet, quod erecta statura factus est, ut hoc ipso admoneretur non sibi terrena esse sectanda, uelut pecora, quorum uoluptas omnis ex terra est: unde in aluum cuncta prona atque prostrata sunt. Congruit ergo et corpus eius animae rationali non secundum liniamenta figurasque membrorum, sed potius secundum id, quod in caelum erectum est ad intuenda, quae in corpore ipsius mundi superna sunt; sicut anima rationalis in ea debet erigi, quae in spiritalibus natura maxime excellunt ut quae sursum sunt sapiat, non quae sunt super terram».

stessa conoscenza del Verbo[15]. Quella luce è da intendersi come la capacità conoscitiva primordiale che permette di volgersi verso Dio, principio che crea e dà forma. Il principio vitale dell'uomo, ciò per cui è ad immagine di Dio, ha una stretta assonanza con questa luce primordiale[16].

Da queste brevi ma essenziali indicazioni, possiamo ricavare che per Agostino l'eccezionalità dell'uomo rispetto al resto della creazione sta nel suo essere ad *imago dei*, espressione che rinvia all'anima spirituale e all'intelligenza. È ora necessario verificare come descriva l'anima, la sua origine e le sue proprietà specifiche.

3. Origine dell'anima e sue proprietà

Riconosciuta l'importanza del sintagma *imago dei* per qualificare in modo specifico la struttura base della persona umana, Agostino ritiene ora necessario analizzare il significato di Gen 2,7. Come egli stesso afferma, questa è una questione assai difficile alla quale già in molti hanno dedicato energie, sulla quale hanno indagato e scritto, anche se i risultati raggiunti non sono stati così soddisfacenti. Agostino dichiara di non sapere se il suo sarà un contributo veramente significativo, tuttavia cercherà di spiegare questa questione, per quanto Dio aiuterà i suoi sforzi[17]. Il versetto è analizzato diffusamente nel libro settimo.

Agostino ritiene che l'affermazione riportata nel testo sacro – *flauit* uel *sufflauit in faciem eius flatum uitae* – sia adeguata e utile a evitare due tra i più diffusi errori circa l'origine e la natura dell'anima[18]. Da una parte, permetterebbe di confutare quanti ritengono che l'anima sia da intendersi della stessa sostanza di Dio, ovvero della sua stessa natura. Tale affermazione sarebbe anche irragionevole se si parte dal presup-

---

15 Cfr. *Gen. lit.* 1.9.15-17 (CSEL 28,1,12); 1.17.32 (28,1,23-24).

16 Cfr. *Gen. lit*. 3.20.31 (CSEL 28,1,87).

17 Cfr. *Gen. lit*. 6.29.40 (CSEL 28,1,200). Qui e in molti altri luoghi Agostino fa riferimento a questo aspetto: la comprensione, così come l'esposizione di un passaggio biblico o di un contenuto di fede, richiedono, secondo lui, la sinergia di questi due principi: lo sforzo dell'intelligenza umana e la grazia-aiuto di Dio che sostiene la debolezza umana. Nella semplicità delle formulazioni, l'autore condivide con il lettore un principio fondamentale della sua visione gnoseologica, secondo la quale la natura umana sarebbe sempre segnata dal limite, dall'ambiguità e, quindi, dalla fallacia. Per questo è necessario il sostegno che viene da Dio: ma in cosa consiste? Forse nella consapevolezza dichiarata che la conoscenza di cui Agostino si sente autore è e sarà sempre relativa, quand'anche condotta con rigore. Relativa e fallace, proprio perché la conoscenza vera e piena può essere solo di Dio e in Dio. La stessa questione viene ripresa anche in *Gen. lit.* 7.1.1 (CSEL 28,1, 201).

18 Cfr. *Gen. lit*. 7.1.3 (CSEL 28,1,201). Il tema dell'origine dell'anima è al centro di molti altri scritti di Agostino, di cui qui non si potrà rendere adeguatamente conto; si veda in particolare *ep*. 166,2 (CSEL 44,547); cfr. O'Daly, *Anima, animus*, 315-340 (in particolare 325-333).

posto – inconfutabile – che la sostanza di Dio è immutabile; l'anima umana, invece, si presenta mutevole. Ma se l'anima mutevole è della stessa natura di Dio immutabile, come si possono conciliare mutevolezza e immutabilità? In tal caso non si farebbe altro che teorizzare una mutevolezza nella stessa sostanza di Dio[19]. Per evitare di incorrere in questo errore, è necessario affermare che l'anima viene da Dio, ma come realtà da lui fatta, che non coincide con la sua stessa natura: l'immagine del soffio usata dal testo di Genesi direbbe proprio questo. Come il soffio viene prodotto, senza per questo essere della stessa sostanza di chi lo produce, così sarebbe l'anima: prodotta da Dio come un soffio[20]. Analizzando il fenomeno del soffio si rende quindi palese che l'anima è da Dio senza essere Dio[21]. Infatti, «soffiare è semplicemente creare un soffio e creare un soffio è lo stesso che creare l'anima»[22].

Affermato che l'anima è creata, resta da specificarne la natura. Escluso che Dio abbia creato l'anima dalla propria sostanza, bisognerà evitare di credere che l'abbia creata da elementi corporei[23]. Quindi, da che cosa è tratta l'anima? Dal nulla o da un qualche essere spirituale creato da Dio ma che non era ancora anima?[24] La questione è complessa e le problematiche si potrebbero moltiplicare[25], ma a questo punto per Agostino è importante prendere le distanze da quanti ritengono l'anima realtà corporale, ovvero non distinta dal corpo. Infatti, se è vero che tra i due vi è un legame profondo, non bisogna dimenticare le differenze; secondo un principio ben noto, l'anima non si può trasformare in corpo, così come un corpo non si può trasformare in realtà spirituale, come noterà esplicitamente nel libro decimo[26]. La conseguenza è che, come il corpo ha avuto la sua materia originaria[27], così l'anima avrà la sua origine

---

19 Cfr. *Gen. lit*. 7.2.3 (CSEL 28,1,201-2).

20 Cfr. *Gen. lit*. 7.2.3 (CSEL 28,1,202).

21 Cfr. *Gen. lit*. 7.3.4 (CSEL 28,1,202).

22 *Gen. lit*. 7.3.5 (CSEL 28,1, 203): «sed hoc ipsum esse sufflare, quod est flatum facere, quod autem flatum facere, hoc animam facere».

23 Cfr. *Gen. lit*. 7.4.6 (CSEL 28,1, 204). La natura spirituale dell'anima, in opposizione a visioni materialistiche epicuree e stoiche, era stata affrontata già in precedenza da PLOTINO, *Enneadi*, IV, 7 [PLOTINI, *Opera. Enneades*, edd. P. Henry-H.R. Scwyzer, Oxford 1977, t. 2, 137-164]. La differenza con Agostino è comunque sostanziale perché per quest'ultimo l'anima spirituale non è della stessa sostanza di Dio.

24 Cfr. *Gen. lit*. 7.5.7 (CSEL 28,1,204).

25 In questa sede non ci possiamo soffermare su questa questione che Agostino tratta diffusamente anche nel libro decimo, dove prende in considerazione tre ipotesi sull'origine dell'anima.

26 Cfr. *Gen. lit*. 10.4.7 (CSEL 28,1,300).

27 Cfr. *Gen. lit*. 7.5.8 (CSEL 28,1,205), dove Agostino ricorda che il corpo umano è tratto dal fango della terra ed è diventato qualcosa d'altro in virtù del soffio di Dio. La sottolineatura è importante perché in tal modo Agostino riconosce che a caratterizzare l'uomo c'è un elemento che lo accomuna alla materia universale di tutte le creature terrestri, ma nello stesso tempo vi è in lui un principio di specificazione che lo contraddistingue, ovvero l'anima.

specifica distinta da quella del corpo[28]. Seppur non pienamente certo di come si debba pensare l'origine dell'anima, Agostino è tuttavia persuaso che bisogna difendere la dimensione spirituale-non materiale dell'anima contro tendenze materialistiche[29]. Supporre una materia spirituale dalla quale vengono tratte le anime, non è senza implicazioni, anzi, per Agostino diviene inaccettabile, se si pensa il processo che conduce dalla materia spirituale all'anima singola, come una sorta di emanazione e quindi di deterioramento della prima nella seconda[30]. Infatti, se la materia antecedente era beata e felice, la condizione dell'anima risulterebbe essere una sorta di degradazione, in quanto l'anima umana si trova di fatto soggetta a passioni mutevoli. Se poi questa materia la si volesse considerare spirituale ma non razionale, ci si potrebbe chiedere come possa essere il substrato di ciò che è razionale nell'uomo. E ancora: da dove deriva l'anima irrazionale? Dalla materia? Allora anche l'anima razionale sarebbe materiale. Tale visione è accettabile solo da quanti ritengono l'anima una realtà materiale e non spirituale e razionale[31]. Agostino si rende conto che la questione non è risolta: come concepire l'anima? Prendendo le distanze da un'altra tradizione che voleva l'anima espressione di un quinto elemento[32], torna a ribadire la sua natura non materiale[33]. Infatti, se fosse corpo, allora avrebbe lunghezza, larghezza e altezza, ma non è così, perché l'anima non è divisibile[34]. Quando si parla di anima, detta anche spirito vitale, bisogna ricordare che questa natura non è né corpo, né Dio, né vita priva di sensazioni, né vita senza intelletto, «ma è una vita adesso inferiore a quella degli angeli, destinata però a divenire uguale alla loro, se vivrà secondo i comandamenti del suo Creatore»[35]. La prova più certa che l'anima non è materiale, la si ha se si analizza la stessa attività conoscitiva. Scrive Agostino:

> «L'anima però non pensa di se stessa come se fosse qualcosa di simile, dal momento che non può conoscersi, anche quando cerca di conoscere se stessa. Quando infatti indaga se stessa, sa di fare ciò, ma non potrebbe saperlo se non si conoscesse, poiché il mezzo per indagarsi non è altro che lei stessa. Per il fatto dunque che sa di essere alla ricerca di se stessa, certamente si conosce

---

28 Cfr. *Gen. lit*. 7.6.9 (CSEL 28,1,205).

29 Cfr. *Gen. lit*. 7.7.10 (CSEL 28,1,206).

30 Cfr. *Gen. lit*. 7.8.11 (CSEL 28,1,207).

31 Cfr. *Gen. lit*. 7.9.12 (CSEL 28,1,207); 7.21.30 (CSEL 28,1,219).

32 Cfr. CICERONE, *Tuscolane*, I.17.41 [CICERO, *Tusculan disputations*, ed. J. E. King, Massachusetts-London 1943, 48-50]; I.26.65 [Massachusetts-London 1943, 74-76]; I.27.66 [Massachusetts-London 1943, 76-78], dove si trovano importanti indicazioni sulle diverse teorie riguardo la natura dell'anima.

33 Cfr. *Gen. lit*. 7.21.27 (CSEL 28,1,217).

34 Cfr. *Gen. lit*. 7.21.27; tema sviluppato anche in *ep*. 166 (CSEL 44,545-585) e *an. quant.* 6.10 (CSEL 89,131-231). Cfr. CICERONE, *Tuscolane* I.22.50 [Massachusetts-London 1943, 58-60].

35 *Gen. lit*. 7.21.30 (CSEL 28,1,219): «sed uita nunc minor quam angelorum, et futura, quod angelorum, si ex praecepto sui creatoris hic uixerit».

> e perciò, quando sa di indagare se stessa, conosce anche se stessa nell'intero suo essere, poiché a conoscersi tutta intera non è un altro essere ma è lei stessa. Perché dunque essa s'indaga ancora, se sa che tutto il suo essere è intento a indagarsi? Se infatti non si conoscesse, non potrebbe sapere d'essere intenta ad indagarsi, ma questo le capita attualmente; ciò che invece cerca di sapere di sé è ciò ch'era prima o sarà in avvenire. Dovrebbe quindi smettere ormai d'immaginare di essere un corpo poiché, se fosse qualcosa di simile, si conoscerebbe come tale, dato che conosce se stessa meglio di quanto conosca il cielo e la terra, che conosce solo mediante gli occhi del proprio corpo»[36].

L'anima umana è capace di introspezione e di astrazione[37] e non solo di creare immagini mentali di quanto viene percepito attraverso i sensi del corpo: questa esperienza dovrebbe testimoniare a favore di una realtà spirituale che presiede a ogni altra facoltà umana[38]. Effettivamente l'esperienza, se non ben ponderata, potrebbe condurre a considerare l'anima come una realtà materiale. Agostino fa riferimento ai sogni: qui può capitare di vedere un'immagine di realtà materiale, con una precisa forma e colore. Ma sarebbe falso prendere il sogno come interprete della realtà[39]. Il sogno è erroneo perché crea necessariamente un'immagine e attribuisce immagini ad ogni realtà o situazione: da ciò non si può dedurre la natura materiale dell'anima. Per evitare questa fallacia è importante richiamare il metodo allegorico[40]. A tal proposito Agostino fa riferimento ai sogni del faraone interpretati da Giuseppe, il quale, grazie

---

36 *Gen. lit*. 7.21.28 (CSEL 28,1,218): «nec ipsa sibi aliquid tale occurrit, cum se nescire non possit, etiam quando, se ut cognoscat, inquirit. cum enim se quaerit, nouit, quod se quaerat; quod nosse non posset, si se non nosset. Neque enim aliunde se quaerit quam a se ipsa. cum ergo quaerentem se nouit, se utique nouit et omne, quod nouit, tota nouit. Cum itaque se quaerentem nouit, tota se nouit, ergo et totam se nouit; neque enim aliquid aliud, sed se ipsam tota nouit. quid ergo adhuc se quaerit, si quaerentem se nouit? Neque enim si nesciret se, posset quaerentem se scire se; sed hoc in praesenti; quod autem de se quaerit, quid antea fuerit uel quid futura sit quaerit. Desinat ergo nunc interim suspicari se esse corpus, quia, si aliquid tale esset, talem se nosset, quae magis se nouit quam caelum et terram, quae per sui corporis oculos nouit».

37 Cfr. *Gen. lit*. 10.24.40 (CSEL 28,1,327). Si veda anche: *an. quant*. 26,49-27,53 (CSEL 89,162-3); *mus*. 6.12.24-14.47 (Jacobsson 32-3); *lib. arb*. 2.3-14 (CSEL 74,50-1); *conf*. 7.1.1 (CCL 27,92); 10.6.8 (CCL 27, 157).

38 Nel libro decimo ritorna a confrontarsi con quanti ritengono l'anima una realtà materiale e non spirituale. In 10.24.40, Agostino fa leva sull'eccezionalità dell'anima, riconoscendola, tra le creature, la più vicina a Dio. In particolare polemizza contro quanti sono assuefatti dalle realtà materiali e si trovano oppressi dal peso dei sensi: così dominati dal corpo, sono divenuti incapaci di riconoscere qualsiasi altra realtà se non quella corporale. Le accuse sono rivolte non solo contro gli stoici o i manichei, ma anche contro le teorie che Tertulliano espone nel suo trattato *De anima*. In particolare Agostino non condivide l'idea di Tertulliano che ciò che non è corpo non è nulla, perché in tal caso, non solo l'anima sarebbe corporea, ma Dio stesso. Agostino si distingue da Tertulliano anche nel modo di concepire il rapporto anima-corpo; se per quest'ultimo l'anima corrisponde all'uomo interiore, ciò significa che avrà anche dei sensi interiori, così come il corpo indica l'uomo esteriore con i suoi sensi esteriori. Per Agostino, invece, l'anima non è semplicemente l'uomo interiore, bensì è ciò che presiede ogni attività della persona umana (cfr. *Gen. lit*. 10.25.41; Tertulliano, *De anima*, 9 (CSEL 20,1,309-312).

39 Cfr. *Gen. lit*. 10.25.42 (CSEL 28,1,329).

40 Cfr. *Gen. lit*. 10.25.43 (CSEL 28,1,329-30).

all'allegoria, riuscì a svelarne il significato. Questo inciso è importante perché lascia intendere la necessità di interpretare anche le immagini che si formano nella mente: come un testo può avere un significato metaforico interpretabile attraverso un'esegesi allegorica, così le immagini mentali. Alcune di esse non sono semplici immagini alle quali corrisponde pienamente la realtà materiale, quanto piuttosto delle metafore da interpretare che evocano realtà incorporee.

L'argomentazione di Agostino vuole mostrare l'eccellenza dell'anima umana: non divina, non materiale, ma propriamente umana. Per questo motivo accenna anche al tema della così detta trasmigrazione delle anime, tema presentato da alcuni filosofi – e fa riferimento a Platone[41] – ma mal compreso dai loro discepoli, i quali hanno creduto di dover sostenere che l'animo umano si potesse assimilare a quello di un animale e viceversa. Senza entrare nella questione specifica della trasmigrazione delle anime, ciò che qui interessa veramente è evidenziare l'assoluta specificità e unicità personale dell'anima umana: né divina, né accomunabile a quella degli altri animali[42].

Nel libro decimo Agostino si propone un esame più accurato della Scrittura per individuare l'opinione più attendibile circa l'origine delle singole anime[43]. La questione non è oggetto del presente studio, ma è da notare un passaggio molto significativo della sua argomentazione. Proprio mentre introduce la questione dell'origine di ogni singola anima, ritorna a ribadire quel principio già evidenziato in precedenza: «se Dio fece l'anima senza trarla né da un corpo né da un'anima irrazionale né da lui stesso, resta che la fece traendola o dal nulla o da qualche creatura spirituale, ma in ogni caso razionale»[44]. In questo contesto, l'affermazione è di notevole importanza perché lascia intendere l'intenzione di Agostino di sottolineare il carattere assolutamente unico dell'anima. Affermare che l'anima è creata – o dal nulla o da una precedente

---

41 Cfr. PLATONE, *Fedro*, 249 [PLATONIS, *Opera*, ed. I. Burnet, Oxford 1901, t. 2, 253-254]; *Fedone*, 81d-82b [PLATONIS, *Opera*, edd. E.A. Duke – W. F. Hicken, Oxford 1995, t.1, 128-130]; *Timeo*, 42c [PLATONIS, *Opera*, ed. I. Burnet, Oxford 1902, t. 4, s. p.]; *Repubblica*, 10, 618 [PLATONIS, *Opera*, ed. I. Burnet, Oxford 1902, t. 4]. Anche PLOTINO, *Enneadi*, IV,3,12 [edd. Henry – Scwyzer, Oxford 1977, t. 2, 27-29]; III,4,2 [edd. Henry – Scwyzer, Oxford 1964, t. 1, 284-285].

42 Cfr. *Gen. lit*. 7.9.13-11.16 (CSEL 28,1,208-210). Contro i manichei afferma che l'anima non è Dio (cfr. *Gen. lit*. 7.11.17), ma non è nemmeno un corpo terrestre umido, non è nemmeno la parte umida con cui è stata plasmata la parte secca della terra; non è aria, perché anche l'aria è materia; non è nemmeno fuoco, perché nessun corpo potrà mai venire trasformato in una natura incorporea; cfr. *Gen. lit*. 7.12; *Gen. lit*. 7.21.31 (CSEL 28,1,219)

43 Cfr. *Gen. lit*. 10.3.6 (CSEL 28,1,299), dove Agostino ricorda ancora la difficoltà della questione, la necessità di procedere con prudenza e la preoccupazione di giungere ad una comprensione ragionevole della Scrittura. Anche in questo caso ha in mente che contro la temerarietà degli eretici bisogna procedere lasciandosi guidare dall'aiuto di Dio e della ragione; di conseguenza, l'eresia sarebbe definibile tale perché irrazionale, oltre che contraria al dato scritturistico.

44 *Gen. lit*. 10.4.7 (CSEL 28,1,300): «quapropter, si neque de corpore neque de anima inrationali neque de se ipso deus animam fecit hominis, restat, ut aut de nihilo eam faciat aut de aliqua spiritali, tamen rationali creatura».

creatura spirituale razionale – significa attribuirle un valore sostanziale; mentre riconoscere che la qualifica più propria dell'anima è la dimensione razionale, conduce a pensare l'anima come una ragione sostanziale. A questo punto è necessario indagare le funzioni dell'anima.

5. Le funzioni dell'anima

Il discorso fin qui condotto ha permesso di comprendere quale sia l'origine dell'anima; si tratta ora di cogliere, in via positiva, in che termini se ne possa parlare e come si possa descrivere la sua attività. Attraverso la descrizione di alcuni elementi di anatomia e fisiologia umana, Agostino tenta di mostrare lo specifico dell'anima umana:

> «Se dobbiamo tener conto di ciò che i medici non solo affermano ma asseriscono anche d'essere in grado di provare – ogni corpo, benché presenti chiaramente i caratteri d'una massa terrestre compatta, ha tuttavia in sé anche una certa quantità d'aria contenuta nei polmoni e che si diffonde dal cuore nelle vene chiamate arterie. I corpi inoltre hanno altresì l'elemento del fuoco situato nel fegato e che possiede non solo la proprietà calorifica ma anche quella illuminante che […] si diffonde e s'innalza fino alla parte più alta del cervello che è come dire la parte più alta del nostro corpo. Dal cervello si sprigionano i raggi che escono dagli occhi e da esso, come da un centro si dipartono anche i sottili canalicoli che arrivano non solo agli occhi, ma anche agli altri sensi, cioè alle orecchie, alle narici e al palato per rendere possibile l'udire, il percepire gli odori e il gustare. Essi inoltre dicono che lo stesso senso del tatto diffuso per tutto il corpo, si dirama dal medesimo cervello attraverso il midollo cervicale e il midollo spinale, quello cioè costituito dalle ossa di cui è composta la spina dorsale; di lì si propagano per tutte le membra canalicoli estremamente sottili che producono la sensazione del tatto»[45].

In estrema sintesi Agostino ricapitola elementi importanti delle conoscenze scientifiche del tempo, per evidenziare come vi sia una struttura corporea complessa e ben organizzata a giustificare le esperienze sensoriali della persona umana. Ci sono delle basi materiali e delle connessioni precise che permettono il funzionamento dell'organismo umano: questo è chiaro e qui è mostrato con esplicita consapevolezza. Il corpo

---

[45] *Gen. lit*. 7.13.20 (CSEL 28,1,212): «deinde si non est contemnendum, quod medici non tantum dicunt, uerum etiam probare se adfirmant quamuis omnis caro terrenam soliditatem in promtu gerat, habet tamen in se et aeris aliquid, quod et pulmonibus continetur et a corde per uenas, quas arterias uocant, diffunditur; et ignis non solum feruidam qualitatem, cuius sedes in iecore est, uerum etiam luculentam, quam uelut eliquari ac subuolare ostendunt in excelsum cerebri locum, tamquam in caelum corporis nostri. Unde et radii emicant oculorum et de cuius medio uelut centro quodam non solum ad oculos, sed etiam ad sensus ceteros tenues fistulae deducuntur, ad aures uidelicet, ad nares, ad palatum, propter audiendum, olfaciendum atque gustandum; ipsumque tangendi sensum, qui per totum corpus est, ab eodem cerebro dirigi per medullam ceruicis et eam, quae continetur ossibus, quibus dorsi spina conseritur, ut inde se tenuissimi quidam riuuli, qui tangendi sensum faciunt, per cuncta membra diffundant».

umano è un organismo complesso e strutturato in modo armonico, differenziato in diverse parti, ciascuna delle quali obbedisce alla propria finalità. In questa descrizione emerge anche una gerarchia dei componenti del corpo, che vanno dagli elementi più grossi a quelli più fini, come la luce e l'aria. Ma non è tutto: c'è un principio che presiede a questo complesso funzionamento del corpo umano e che Agostino identifica con l'anima. Infatti, è lei che costituisce il termine ultimo della percezione sensoriale, la quale si realizza nel momento in cui i sensi corporali vengono sollecitati dalle altre realtà materiali. L'anima presiede alla sensazione, ma ci sono due specificazioni da fare. Da una parte, la sensazione è un'esperienza che avviene attraverso il corpo guidato dall'anima; dall'altra, l'anima avrebbe il suo specifico nel fatto che può conoscere anche senza la mediazione dei sensi. Infatti:

> «Essa […] è una sostanza talmente diversa che, quando vuol comprendere sia le realtà divine, sia Dio, sia se stessa, ed esaminare attentamente le proprie virtù, non deve riferirsi a questa luce percepita anche dagli occhi, ma, riconoscendo che a questo scopo siffatta luce non solo non le è di alcun aiuto ma di un certo ostacolo, deve elevarsi fino alla visione dello spirito. Non si vede quindi in qual modo potrebbe essere della stessa natura degli esseri materiali se, dal più perfetto di essi, cioè la luce che si irradia dagli occhi, non è aiutata che a percepire le forme e i colori degli oggetti, mentre essa possiede da se stessa innumerevoli cose di gran lunga diverse dagli oggetti materiali d'ogni specie che essa apprende solo con l'intelletto e la ragione, che è il regno irraggiungibile dai sensi fisici»[46].

---

46 *Gen. lit*. 7.14.20 (CSEL 28,1,213): «cum igitur his quasi nuntiis accipiat anima quidquid eam corporalium non latet, ipsa uero usque adeo aliud quiddam sit, ut, cum uult intellegere uel diuina uel deum uel omnino etiam se ipsam suasque considerare uirtutes, ut aliquid ueri certique conprehendat, ab hac ipsorum quoque oculorum luce se auertat eamque ad hoc negotium non tantum nullo adiumento, uerum etiam nonnullo inpedimento esse sentiens se in obtutum mentis adtollat: quomodo ex eo genere aliquid est, cum eiusdem generis summum non sit nisi lumen, quod ex oculis emicat, quo illa non adiuuatur nisi ad corporeas formas coloresque sentiendos habetque ipsa innumerabilia longe dissimilia cuncto generi corporum, quae nonnisi intellectu atque ratione conspiciat, quo nullus carnis sensus aspirat?». Nel primo libro delle *Tuscolane* Cicerone si propone di mostrare che la morte non è un male, ma anzi un vero bene, perché permetterebbe all'anima di liberarsi dal corpo (I.8.17 [Massachusetts-London 1943, 20-22]). Per poter trattare della morte è però prima necessario intendersi su cosa sia l'anima, quale la sua essenza, la sua collocazione e la sua origine: al riguardo c'è grande divergenza di opinioni (I.9.18 [Massachusetts-London 1943, 22]). Enuncia una serie di autori con le corrispettive posizioni circa la natura dell'anima dalle quali prende le distanze; tra questi Cicerone considera con attenzione l'insegnamento di Aristotele. Secondo quest'ultimo, bisogna introdurre un quinto elemento che sia in grado di presiedere ad una serie di attività proprie della mente, quali il pensare, il prevedere, l'imparare, l'insegnare, l'inventare, il ricordare, l'amare, l'odiare, il desiderare, il temere, il soffrire e il gioire. Tutte queste attività non derivano da un elemento materiale: ne consegue che l'anima non può essere fatta né di terra, né di acqua, né di aria e né di fuoco (I.9.22 [Massachusetts-London 1943, 26-28]). Tuttavia Cicerone predilige la dottrina di Platone, così come viene esposta nel Fedone (I.17.39 [Massachusetts-London 1943, 46]). In particolare sostiene l'idea di un'anima spirituale non materiale, prendendo così le distanze sia dagli stoici che dagli epicurei (I.18.41-42 [Massachusetts-London 1943, 48-50]). L'anima è una realtà spirituale che proviene dal divino (I.26.65 [Massachusetts-London 1943, 74-76]) e che si trova ad abitare in un corpo come in una dimora, in attesa di venire nuovamente liberata per ritornare a Dio. In *Tuscolane* I.27.66 [Massachusetts-London 1943, 76-77], fa riferimento a quanto egli stesso aveva già scritto nella sua opera *Consolatio* e afferma: «L'origine dell'anima non si può assolutamente trovare sulla terra. Nell'anima infatti non c'è nulla di mescolato e composto, o che risulti nato e forma-

Le attività introspettive e astrattive compiute dall'anima sono per Agostino la prova inconfutabile della sua non materialità. La conoscenza di sé, la consapevolezza del proprio pensiero, del percepirsi mentre si indaga attorno a se medesimi, così come il riflettere sulle realtà intelligibili e spirituali, provano che l'anima ha delle capacità conoscitive che esulano dai sensi corporei e che corrispondono alla sua natura non materiale. Posta così la questione dell'anima, ciò che a noi interessa è cercare di comprendere se questa realtà spirituale di cui parla Agostino, svolga un ruolo specifico nei processi conoscitivi, in quali termini e secondo quali schemi antropologici. È indubbio – lo abbiamo già accennato – che l'anima abbia una funzione propria nei processi conoscitivi; è lei che presiede allo stesso processo sensoriale:

> «La natura dell'anima […] governa gli elementi più densi del proprio corpo – cioè questa specie di terra umida che è stata cambiata in carne – mediante gli elementi più sottili del suo corpo, cioè l'aria e la luce»[47].

Aria e luce costituiscono gli elementi materiali di connessione tra la dimensione sensibile-corporale e quella spirituale dell'anima; attraverso di essi l'anima può esercitare la sua azione direttrice sul corpo. Il processo è giustificato a livello teorico partendo dal principio secondo il quale il conoscere precede il fare, così come il sentire precede il muovere, ovvero l'attività intellettiva precede quella materiale; da qui la

---

to di materia terrena, nulla neppure di acqueo, aereo o igneo. In queste sostanze, infatti non c'è nulla che abbia le caratteristiche della memoria, della mente, del pensiero, che conservi il passato, preveda il futuro e sappia abbracciare il presente; facoltà queste che appartengono soltanto agli dei, né mai si troverà da dove possano giungere all'uomo se non dalla divinità. Esiste dunque una natura e una qualità caratteristica solo dell'anima, diversa da questi elementi consueti e noti». In questo contesto, accenna a come l'anima agisce: la sua azione specifica è quella di presiedere alle attività del corpo e in particolare alle sensazioni. Facendo riferimento alle conoscenze scientifiche, ricorda che «come insegnano sia i naturalisti, sia soprattutto i medici, che conoscono bene questi organi per averli visti, sezionati e messi in evidenza, esistono nel nostro corpo delle "condutture" (*uiae*) che dalla sede dell'anima portano agli occhi, agli orecchi, alle narici» (I.20.46 [Massachusetts-London 1943, 54-56]). La prova del fatto che a presiedere alle attività sensoriali sia l'anima, la si può avere anche dall'esperienza quotidiana, come quando «siamo immersi in qualche pensiero o siamo colpiti da qualche grave malattia, ci capita di non vedere né udire alcunché, pur avendo gli occhi e gli orecchi aperti e in piena efficienza: da ciò si può facilmente arguire che a vedere e a udire è l'anima, non quelle parti che potremmo sì considerare come le finestre dell'anima, ma che non darebbero mai alla mente la capacità di percepire, se non ci fosse da parte sua una viva attenzione e impegno». La conclusione alla quale perviene Cicerone è che è l'anima a presiedere e a giudicare ogni attività dei sensi (I.20.46). Infine Cicerone cerca di comprendere come faccia l'anima a svolgere questa sua attività di presidenza e di giudizio. Per rispondere a questa problematica fa riferimento alla dottrina della reminiscenza di Platone: l'anima non apprenderebbe nulla finché è nel corpo. Tutto ciò che sa e che progressivamente viene a mostrare mentre si trova nel corpo, è legato alla memoria di quanto l'anima avrebbe contemplato mentre, libera dal corpo, contemplava le idee.

47 *Gen. lit*. 7.15.21 (CSEL 28,1,213): «sed tamen crassioris corporis sui materiam, hoc est humidam quandam terram. quae in carnis uersa est qualitatem, per subtiliorem naturam corporis administrat, id est per lucem et aerem».

conseguenza: gli elementi sottili precedono quelli solidi e l'anima spirituale presiede su tutto[48]. È evidente che Agostino voglia salvaguardare il principio di fondo da lui già espresso, ovvero quello secondo cui la materia non si può trasformare nello spirito e viceversa: non basta l'affermazione teorica da poco fatta, ma è necessario verificarla nel funzionamento stesso dell'organismo umano. Nello stesso tempo bisogna capire come poter pensare il rapporto che si stabilisce tra l'elemento materiale e quello spirituale. Per questo è necessario analizzare la struttura anatomica che presiede alla sensazione e al movimento:

> «La parte anteriore del cervello, donde si dipartono tutti i nervi sensori, è situata vicino alla fronte e gli organi sensori nella faccia, tranne il sensorio del tatto che è diffuso in tutto il corpo; è dimostrato tuttavia che anche questo senso si diparte dalla stessa zona anteriore del cervello dalla quale torna indietro attraverso la sommità del capo scendendo fino al midollo spinale, di cui ho parlato poc'anzi: per conseguenza ha il senso del tatto anche la faccia, come tutto il corpo eccetto i sensi della vista, dell'udito, dell'odorato e del gusto, situati solo nella faccia. Ecco perché, a mio avviso, la Scrittura dice che *Dio soffiò sul volto dell'uomo un alito vitale* quando *divenne un essere vivente*»[49].

La parte anteriore del cervello è più eccellente di quella posteriore, proprio perché in essa sono le funzioni delle sensazioni, «ma anche perché dalla prima deriva la sensazione mentre dall'altra ha origine il movimento, così come il progetto precede l'esecuzione»[50]. Da notare l'accenno che fa al rapporto sensazione-movimento: il primo sta al secondo come il progetto alla sua realizzazione e il movimento è concepito come la risposta ad uno stimolo percepito dagli organi di senso. Perché ciò avvenga c'è bisogno di un'altra facoltà, ovvero della memoria. La struttura anatomica del cervello umano, con i suoi tre ventricoli, giustificherebbe questa sequenza e si accorderebbe con le indicazioni del testo sacro. Si legge infatti:

> «E poiché non c'è alcun movimento fisico che tenga dietro alla sensazione senza intervalli di tempo, e d'altra parte non possiamo percorrere questi intervalli di tempo con moto spontaneo senza il soccorso della memoria, gli scrittori dimostrano che vi sono tre specie di ventricoli nel cervello: il primo vicino al volto, dal quale si dipartono tutti i nervi sensori; il secondo è quello posteriore situato presso la base del cervello, che regola tutti i movimenti; il terzo è sito tra gli

48 Cfr. *Gen. lit*. 7.15.21.

49 *Gen. lit*. 7.17.23 (CSEL 28,1,214): «proinde, quoniam pars cerebri anterior, unde sensus omnes distribuuntur, ad frontem conlocata est atque in facie sunt ipsa uelut organa sentiendi excepto tangendi sensu, qui per totum corpus diffunditur; qui tamen etiam ipse ab eadem anteriore parte cerebri ostenditur habere uiam suam, quae retrorsus per uerticem atque ceruicem ad medullam spinae, de qua loquebamur paulo ante, deducitur, unde habet utique sensum in tangendo et facies, sicut totum corpus, exceptis sensibus uidendi, audiendi, olfaciendi, gustandi, qui in sola facie praelocati sunt ideo scriptum arbitror, quod in faciem deus sufflauerit homini flatum uitae, cum factus est in animam uiuam [Gn 2,7]. Anterior quippe pars posteriori merito praeponitur, quia et ista ducit, illa sequitur et ab ista sensus, ab illa motus est, sicut consilium praecedit actionem».

50 *Gen. lit*. 7.17.23.

> altri due, ove gli scrittori dimostrano che ha sede la memoria, perché non avvenga che, siccome il movimento tiene dietro alla sensazione, l'uomo sia nell'impossibilità di collegare al passato ciò che deve fare, qualora si dimenticasse di quel che ha fatto»[51].

Secondo Agostino, la presenza di questi tre ventricoli è ben testimoniata dagli studi dei medici[52]. Le acquisizioni che provengono dalla medicina sono importanti perché permettono di riconoscere una precisa base organica alla sensazione, alla memoria e al movimento. Agostino cerca di comprendere la relazione di questa terna di elementi, chi li presieda e li coordini nelle loro funzioni specifiche: in virtù di cosa si passi dalla sensazione al movimento, dal progetto alla sua realizzazione. Potrebbe essere la memoria: essa svolge un ruolo estremamente importante perché connette i due altri ventricoli. Qui la memoria è considerata nella sua locazione fisica e costituzione organica: come tale permette il dialogo tra l'*in-put* delle sensazioni e l'o*ut-put* del movimento. Il meccanismo – seppur ben articolato – è ancora incompleto perché manca di un elemento intenzionale: c'è da ipotizzare un'altra realtà, quella che svolge la funzione di coordinare in modo intenzionale l'attività specifica di questi tre ventricoli. Per Agostino, a presiedere tutto sarebbe proprio l'anima, è lei che

> «Agisce su queste zone del cervello come su propri strumenti, ma non s'identifica con alcuno di detti organi; al contrario essa li guida tutti e, per mezzo di essi, provvede ai bisogni del corpo e della vita, poiché in virtù di essa l'uomo è divenuto un essere vivente»[53].

Il cervello, con le sue precise caratteristiche anatomiche e fisiologiche, presiede alle altre attività del corpo, ma a guidare il cervello non è un altro elemento materiale, bensì quella realtà spirituale che è l'anima. Il rapporto tra cervello e anima è di tipo strumentale, così che si esplichi la funzione direttiva dell'anima, la sua quasi autonomia intenzionale, senza però escludere la necessità di questo rapporto. Anzi, è da riconoscere che l'azione dell'anima sulla realtà materiale non può che essere mediata da una realtà intermedia. Questa dovrà essere così sottile da essere simile alla realtà spirituale, ma senza essere tale, per poter connettersi con le realtà materiali più grossolane. Quindi, l'anima potrà governare il suo corpo per mezzo «della luce e dell'aria che sono anch'essi corpi superiori agli altri corpi di questo mondo in quanto sono più simili allo spirito e hanno più la capacità di agire che non la materialità di patire, come

---

51 *Gen. lit*. 7.18.24 (CSEL 28,1,215): «et quoniam corporalis motus, qui sensum sequitur, sine interuallis temporum nullus est, agere autem interualla temporum spontaneo motu nisi per adiutorium memoriae non ualemus, ideo tres tamquam uentriculi cerebri demonstrantur: unus anterior ad faciem, a quo sensus omnis; alter posterior ad ceruicem, a quo motus omnis; tertius inter utrumque, in quo memoriam uigere demonstrant, ne, cum sensum sequitur motus, non conectat homo quod faciendum est, si fuerit quod fecit oblitus».

52 Cfr. *Gen. lit*. 7.18.24.

53 *Gen. lit*. 7.18.24.

è quella che hanno l'acqua e la terra, mentre quelli sono più simili allo spirito»[54]. L'esposizione di Agostino[55] corrisponde al tentativo di conciliare due assunti da lui posti in precedenza. In primo luogo, che l'anima è spirituale e non corporale, ovvero che la realtà della persona umana non si può qualificare solo in base al corpo e nemmeno in base a quella parte più sottile o elevata, ma pur sempre sottoposta ad un processo di causalità interna. La persona umana corrisponde anche ad un principio spirituale, razionale, intelligente, capace di volere, non determinato in modo assoluto dalla causalità interna all'organismo. In secondo luogo, l'anima, per poter agire sul corpo come suo strumento, ha bisogno di mediatori adeguati, da Agostino individuati nella luce e nell'aria. Come avvenga questa mediazione non è specificato ulteriormente. Qui si traggono semplicemente le conclusioni di un supposto teorico, secondo il quale la relazione tra una realtà materiale ed una spirituale può avvenire solo attraverso una mediazione che abbia alcune caratteristiche della prima e alcune dell'altra.

Agostino considera le funzioni della luce e dell'aria in relazione all'anima, sempre con l'intenzione di mostrarne la connessione nelle azioni e la differenza nella natura. La luce ha la proprietà di mostrare qualcosa di diverso da sé; dell'aria afferma che si diffonde in tutto il corpo. A questo punto lascia intravvedere un legame profondo che intercorre tra anima e corpo, grazie alla funzione svolta dall'aria. L'interazione la si può vedere «quando […] l'anima soffre con molestia le afflizioni del corpo», in questo caso «è colpita dal dispiacere che la propria attività intenta a governare il corpo è impedita dal turbamento del suo equilibrio, e questo dispiacere si chiama dolore»[56]. A questa condizione emotiva corrisponderebbe un preciso stato fisico. Si tratta ora di capire come avvenga l'interazione tra anima e corpo, cioè in virtù di quale elemento l'anima possa esercitare la sua funzione di presidenza sulla realtà materiale. Questa funzione mediatrice è svolta dall'aria:

> «L'aria diffusa attraverso i nervi[57] ubbidisce alla volontà così da mettere in moto le membra, ma non è essa la volontà. Ugualmente la zona centrale del cervello segnala i movimenti delle membra perché se ne serbi memoria, ma non è essa la memoria. Infine, quando queste funzioni – che sono, per così dire, a servizio dell'anima – a causa di un difetto o turbamento qualunque vengono a cessare completamente poiché non agiscono più i messaggeri delle sensazioni e gli agenti del movimento, si ha l'impressione che l'anima non abbia più motivo d'essere presente

54 *Gen. lit*. 7.19.25 (CSEL 28,1,215): «per lucem tamen et aerem, quae in ipso quoque mundo praecellentia sunt corpora magisque habent faciendi praestantiam quam patiendi corpulentiam, sicut humor et terra, tamquam per ea quae spiritui similiora sunt corpus administrat».

55 Cfr. *Gen. lit*. 7.20.26 (CSEL 28,1,217).

56 *Gen. lit*. 7.19.25 (CSEL 28,1,216): «cui autem nuntiat, non hoc est, quod illa; et haec est anima, cui nuntiat, non illa, quae nuntiat. Et cum adflictiones corporis moleste sentit, actionem suam, qua illi regendo adest, turbato eius temperamento inpediri offenditur, et haec offensio dolor uocatur».

57 Cfr. H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958, 141-143; M. Tallmadge May, *On the Usefulness of the Parts of the Body*, New York 1968.

> [al corpo] e se ne allontani. Se invece non cessano [del tutto], come suole avvenire nella morte, l'attenzione dell'anima ne viene disturbata, come uno che si sforzasse di riporre in piedi qualcosa che sta cadendo. Allora, in base alla natura delle turbe che la crucciano, i medici arrivano a conoscere di quale zona delle funzioni si tratta, in modo che, se possibile, vi portino rimedio»[58].

Se a livello organico è l'aria che diffondendosi causa quella precisa situazione fisica, l'origine remota e la causa intenzionale è – dice Agostino – la volontà. Quest'ultima non è una dimensione materiale, non appartiene a nessuno dei tre ventricoli, bensì è un'attività dell'anima. Quindi, in che rapporto stanno l'anima e gli elementi corporei della persona umana? Questi vanno considerati come ministri, strumenti, organi, attraverso i quali si attua l'intenzione dell'anima, o attraverso i quali l'anima conosce le realtà sensibili. Agostino non sostiene che il corpo sia inutile, ma si preoccupa di distinguere due livelli, quello materiale e quello spirituale; a questi corrispondono altri due livelli riguardanti la conoscenza: quella sensibile e quella intelligibile. Se dall'esperienza si è giunti a riconoscere che l'anima può conoscere – grazie alla luce e all'aria – servendosi dei sensi corporali, è da mostrare che essa può intraprendere un altro tipo di conoscenza indipendente dal corpo[59]. L'anima si serve del corpo, ma non è confinata in esso: è capace di immergersi in un'attività che compie in virtù della sua sola natura spirituale e senza alcuna mediazione corporea. Ciò non esclude una considerazione positiva del corpo[60].

In definitiva, la conoscenza sensoriale suppone una stretta relazione tra anima e corpo. Riflettendo sui processi che permettono il passaggio dalla sensazione all'immagine da essa prodotta nello spirito, all'interpretazione operata dall'intelligenza – tema su cui ci soffermeremo fra non molto –Agostino coglie un aspetto interessante della relazione in questione. Dall'esperienza si può dedurre che alcune alterazioni fisiche, quali il pallore, il rossore, il tremore e altre ancora, possono avere una duplice origine: o nel corpo, quindi una causa corporea; o nell'anima, quindi una causa spirituale[61]. Anche l'anima può avere la sua alterazione: in tal caso, non riesce più a distinguere se sta vedendo un corpo o l'immagine di corpo; anche qui la causa può essere duplice. Dipende dal corpo:

---

58 *Gen. lit*. 7.19.25: «et aer, qui neruis infusus est, paret uoluntati, ut membra moueat, non autem ipse uoluntas est. Et illa pars media motum membrorum nuntiat, ut memoria teneatur, non ipsa memoria est. denique, dum haec eius tamquam ministeria uitio quolibet seu perturbatione omni modo deficiunt desistentibus nuntiis sentiendi et ministris mouendi, tamquam non habens cur adsit abscedit. Si autem non ita deficiunt, ut in morte adsolet, turbatur eius intentio, tamquam conantis redintegrare labentia nec ualentis. Et in quibus rebus turbatur, inde cognoscitur quae pars ministeriorum in causa sit, ut, si potuerit, medicina succurrat».

59 Cfr. *Gen. lit*. 7.20.26 (CSEL 28,1,216-7).

60 Cfr. *Gen. lit*. 7.24.35 (CSEL 28,1,222-3).

61 Cfr. *Gen. lit*. 12.19.41 (CSEL 28.1.408).

> «Sia per un fenomeno naturale, come accade nelle visioni di chi sogna – poiché dormire è per l'uomo una funzione del corpo – sia per il turbamento dei sensi a causa di qualche malattia, come quando i frenetici vedono oggetti materiali e insieme immagini simili agli oggetti materiali, come se fossero anch'essi sotto i loro occhi, oppure quando hanno perduto completamente i sensi, come accade spesso a coloro che, afflitti da lunghe e pericolose malattie e ben presenti con il corpo ma a lungo assenti con lo spirito, più tardi, tornati alle normali relazioni con gli altri, raccontano d'aver visto molte cose»[62].

Oppure, può dipendere dallo spirito, come quando:

> «Alcuni […] sono rapiti in estasi fuori di sé e così anche mediante i sensi del corpo vedono veri corpi e mediante lo spirito cose simili ai corpi ma senza poterle distinguere dai corpi, oppure sono rapiti fuori dei sensi del corpo senza però percepire assolutamente nulla per mezzo di essi e così, per effetto di quella visione spirituale, si vengono a trovare tra immagini mentali di corpi»[63].

L'alterazione organica che compromette il processo sensoriale e la conseguente formazione di immagini, ovvero l'incapacità dell'anima di distinguere correttamente il livello dell'oggetto in sé da quello dell'immagine, può essere di due tipi[64]. In un caso, «la causa dell'impedimento è nell'interno del cervello da cui si dipartono le vie per arrivare a percepire gli oggetti esterni, allora sono assopiti o turbati o interrotti gli organi mediante i quali esplica le sue energie tese a vedere o percepire gli oggetti esterni»[65]. Nell'altro, «l'ostacolo si trova all'entrata stessa o, per così dire, alla porta dei sensi – come per esempio negli occhi, nelle orecchie e negli altri sensi del corpo – viene impedita soltanto la percezione degli oggetti materiali, mentre l'attenzione dell'anima non è distornata verso un altro oggetto in modo da scambiare le immagini degli oggetti per oggetti reali»[66].

---

62 *Gen. lit*. 12.19.41: «et a corpore quidem siue naturali uicissitudine, ut sunt uisa somniantium – dormire quippe a corpore est homini – siue aliqua mala ualetudine sensibus perturbatis, ut, cum a phreneticis simul et corpora uidentur et uisa similia corporibus, tamquam et ipsa prae oculis adsint, aut penitus interclusis, sicut saepe male facti morbo aliquo ingrauescente praesente corpore diu absentes, deinde hominibus redditi multa se uidisse dixerunt».

63 *Gen. lit*. 12.19.41: «ab spiritu uero, cum omnino sano atque integro corpore in alienationem rapiuntur, siue ita, ut et per sensus corporis corpora uideant et in spiritu quaedam similia, quae a corporibus non discernant, siue penitus auertantur a sensibus carnis et nihil per eos omnino sentientes illa spiritali uisione habitent in similitudinibus corporum».

64 Platone, *Timeo*, 86b-90d [Platonis, *Opera*, ed. I. Burnet, Oxford 1902, t.4], tratta in modo dettagliato le malattie del corpo e dell'anima; cfr. L. Brisson, *Introduction*, in Platon, *Timée/Critias*, ed. L. Brisson, Paris 1995², 276, il quale distingue in malattie che dipendono da un eccesso di dolore o piacere (86b-87a); malattie che dipendono da cattive istruzioni ed educazione (87a-b); condizioni di bene dell'anima come equilibrio delle parti (87c-88c); condizioni di bene dell'anima come equilibrio con il corpo (88d-89d); condizioni di bene dell'anima come equilibrio con il mondo (89d-90d).

65 *Gen. lit*. 12.20.43 (CSEL 28.1.410).

66 *Gen. lit*. 12.20.43.

In un passaggio successivo Agostino chiarisce in virtù di cosa avvenga la formazione delle immagini: protagonista è la natura spirituale. Questa agisce ogni qual volta i sensi percepiscono un oggetto formando l'immagine corrispondente; agisce anche quando, attraverso un lavoro interiore, rievoca immagini di oggetti non più presenti. Tra le sue facoltà c'è anche quella di immaginare oggetti esistenti, ma mai visti, o anche oggetti esistenti solo nella fantasia. L'azione della natura spirituale si esplica anche come progetto di un'azione fisica da compiere o come anticipazione interiore di quanto si andrà a fare o a dire[67].

Nel contesto della relazione tra dimensione spirituale e corporea del reale, bisogna fare riferimento anche ad un altro aspetto: nello svolgere la sua funzione conoscitiva, l'anima può incorrere in alcuni errori che la inducono a giudicare maldestramente le informazioni che provengono dai sensi. Il motivo della fallacia sta nell'anima e non nei sensi. Infatti è lei che, a causa di opinioni dovute ad ignoranza, non riesce a valutare adeguatamente i dati forniti dai sensi. Il processo di decodificazione dei dati sensoriali suppone una sinergica relazione tra anima e corpo, che però non va intesa come un automatismo: il giudizio dell'anima può essere anche erroneo, per questo è necessaria una sua educazione. Agostino presenta anche una serie di errori di giudizio nei quali potrebbe incorrere l'anima[68].

5. Un'anima carnale?

Con riferimento a Gal 5,17, Agostino aggiunge interessanti considerazioni circa il rapporto tra anima e corpo[69]. L'ambito in cui si esplica tale relazione non è più quello strettamente conoscitivo, bensì quello volitivo e pratico, che implica attività anch'esse presiedute dall'anima. Seguiamo l'esposizione di Agostino. Posta la citazione scritturistica di Gal 5,17 «La carne ha desideri contrari a quelli dello spirito e lo spirito ha desideri contrari a quelli della carne»[70], Agostino specifica che la carne non è in sé capace di desiderare nulla senza l'anima. La causa principale del desiderio è piuttosto nell'anima, anche se bisogna però riconoscere un ruolo anche alla carne: ci sono infatti alcuni tipi di piaceri che vengono percepiti per mezzo del corpo. Agostino coglie dalle parole dell'Apostolo una duplice possibilità per l'anima che, a ben guardare, richiama la stessa duplicità del processo conoscitivo. Come l'anima può

---

67 Cfr. *Gen. lit*. 12.23.49 (CSEL 28.1.414-5).

68 Cfr. *Gen. lit*. 12.25.52 (CSEL 28.1.417); cfr. *acad*. 3,11,24-26 (CCL 29,41).

69 Cfr. *Gen. lit*. 10.12.20 (CSEL 28.1.309).

70 La proposta di Agostino rappresenta un'alternativa a quella dell'anima tripartita di PLATONE, *Timeo*, 69-71 [ed. Burnet, Oxford 1902, t. 4].

conoscere la realtà sensibile attraverso il corpo, oppure si immerge nella dimensione intellegibile solo in virtù di se stessa, così anche per quanto riguarda il desiderio e il conseguente raggiungimento del piacere, può seguire i sensi corporali, oppure la natura sua propria. Più esplicitamente, bisogna riconoscere che il piacere provato nella carne può risultare ambiguo, mentre quello provato seguendo i desideri dello spirito è univoco. In cosa consista questo desiderio dell'anima, Agostino lo dice utilizzando due citazioni della Scrittura: il salmo 83, 3 dove si legge «l'anima languisce e brama gli atrî del Signore»[71] e un versetto del libro del Siracide, dove è scritto «Desideri la sapienza? Osserva i comandamenti e il Signore te la concederà»[72]. Nel momento in cui l'anima obbedisce alla sua natura spirituale, si serve del corpo come suo strumento, per mezzo del quale attua i desideri di cui è accesa[73]. L'anima è in sé ambigua e quindi può avere anche desideri contrari alla sua natura spirituale:

> «Quando a questi e simili desideri buoni – che sono brame della sola anima – si oppone qualcosa di cui la medesima anima sente piacere conforme alla carne, allora si dice che *la carne ha desideri contrari a quelli dello spirito e lo spirito ne ha di contrari a quelli della carne*»[74].

L'espressione *anima è carnale* è una figura retorica con la quale non si dice che la realtà sostanziale dell'anima sia un corpo, ma semplicemente che la sua inclinazione è verso la carne e non verso lo spirito[75].

> «A questo proposito l'Apostolo chiama "carne" l'anima che agisce secondo [i desideri della] carne, come quando dice: *La carne concupisce*, allo stesso modo che si dice: "L'orecchio ode e l'occhio vede". Chi non sa, infatti, che è piuttosto l'anima ad udire mediante l'orecchio, e a vedere mediante l'occhio? Ci esprimiamo allo stesso modo anche quando diciamo: "La tua mano ha soccorso un povero" allorché uno tende la mano e dà qualcosa a un altro per soccorrerlo»[76].

Queste considerazioni di Agostino sono molto utili per comprendere la funzione

---

71 *Gen. lit*. 10.12.20.

72 *Gen. lit*. 10.12.20.

73 Cfr. *Gen. lit*. 10.12.20.

74 *Gen. lit*. 10.12.20.

75 Diverso il caso di TERTULLIANO, *De anima*, 40,2 (CSEL 20,1,367-368).

76 *Gen. lit*. 10.12.21 (CSEL 28.1.310): «sic enim dicta est caro in eo, quod secundum ipsam facit anima, cum ait: caro concupiscit [Gal 5,17], quemadmodum dictum est: auris audit et oculus uidet. Quis enim nescit, quod anima potius et per aurem audiat et per oculum uideat? Ita loquimur et cum dicimus: manus tua subuenit homini, cum aliquid porrecta manu datur, quo cuiquam subueniatur. quodsi de ipso etiam fidei oculo, ad quem pertinet credere, quae per carnem non uidentur, dictum est: uidebit omnis caro salutare dei [Lc 3,6], non utique nisi de anima, qua uiuit caro, cum etiam per ipsam carnem nostram Christum pie uidere, id est formam, qua indutus est propter nos, non pertineat ad concupiscentiam, sed ad ministerium carnis, ne forte aliquis ita uelit accipere, quod dictum est: uidebit omnis caro salutare dei [Lc 3,6]».

dell'anima. L'anima è una realtà spirituale che presiede alle attività del corpo; il corpo è la realtà materiale per mezzo della quale si attuano le volontà e i desideri dell'anima. Può succedere che l'anima si fermi al corpo e termini lì la propria attività, ossia che le sensazioni che l'anima percepisce grazie al corpo, appaghino il desiderio dell'anima, così che questa non cerchi più di elevarsi dalla realtà materiale a quella intelligibile. Questa è un'esperienza di fallibilità conoscitiva, che viene espressa da Agostino con la categoria del peccato[77]. Con il peccato dei progenitori, la persona umana non sarebbe più completamente in grado di ordinare in modo coerente il processo conoscitivo e volitivo e così può capitare che l'anima rimanga prigioniera della realtà sensibile senza compiere quel processo ascensionale che le è proprio. Mentre Agostino legge il libro della Genesi, non dubita della realtà dell'accaduto in Adamo ed Eva, ma, ciò che forse è ancora più significativo, è il fatto che riconosce una fallibilità nel processo conoscitivo e volitivo umano e cerca di individuare delle categorie linguistiche per poter oggettivare la situazione. Il peccato rivela la difficoltà a procedere in modo ordinato e automatico in questo processo; mette in guardia dall'illusione che l'anima possa conoscere chiaramente ogni cosa, così come dichiara chiaramente che tra conoscenza sensibile e conoscenza intelligibile ci possono essere delle incongruenze dovute ai limiti propri dell'anima stessa[78]. Per Agostino, la soluzione di questa incongruenza è data da quel *surplus* fondamentale che è la grazia che viene da Cristo: l'anima, dominata dal corpo di non è in grado di giudicare con saggezza e secondo lo spirito[79]. È evidente quindi che per Agostino la conoscenza ha bisogno di una mediazione ulteriore, di un'illuminazione che viene all'uomo tramite il Verbo incarnato.

6. La conoscenza intelligibile

Riconosciuta la specificità dell'anima nei processi conoscitivi sensoriali, resta ora da indagare quale sia la sua funzione nella conoscenza intelligibile. La premessa che permette di fare il passaggio dal livello sensibile a quello intelligibile può sembrare

---

77 Possiamo ipotizzare un parallelismo tra la fallacia gnoseologica e quella morale: l'anima, quando non sa discernere (per diversi motivi) correttamente le informazioni (o gli impulsi) che provengono dal corpo, rischia di fallire sia sul piano della conoscenza che su quello dell'agire.

78 Nel libro undicesimo, commentando più diffusamente il peccato dei progenitori, Agostino fa notare come, dopo il peccato, l'uomo e la donna fanno nuove esperienze: nelle loro membra provano un impulso di cui poi si vergognano. Questo impulso è conforme alla legge dei sensi, crea turbamento e vergogna e induce alla fuga dello sguardo dell'altro (cfr. *Gen. lit*. 11.34.46). Il peccato ha quindi introdotto un nuovo elemento – l'impulso dei sensi – che non renderebbe più così lineare il rapporto anima corpo, conoscenza sensibile e intelligibile, dimensione materiale e spirituale.

79 Si veda tutta la questione qui abbondantemente presentata sulla grazia e sulla necessità del battesimo; cfr. *Gen. lit*. 10.14.25.

fin troppo ovvia: analizzando la natura dell'anima, aveva introdotto una distinzione fondamentale, ovvero quella tra materia e spirito. Quella differenziazione serviva ovviamente a giustificare le proprietà dell'anima, ma nello stesso tempo introduceva importanti conseguenze di ordine gnoseologico. Se la realtà si dà secondo due forme, quella materiale/corporea e quella spirituale/intelligibile, come si articola il processo conoscitivo? Per rispondere a questa domanda Agostino fa riferimento ad alcuni episodi biblici: 2Cor 12,2-4; At 10,11; Ap 1,13-20. In questa sede non si può analizzare l'intera esposizione di Agostino, basta ricordare che la domanda alla quale vuole rispondere è quella riguardo alle condizioni e agli ambiti della conoscenza. Per esemplificare la risposta Agostino fa riferimento a Mt 22,39, dove si legge: «Amerai il tuo prossimo come te stesso»[80]. Il comandamento di Gesù permette di introdurre una triplice distinzione:

> «Incontriamo tre specie di visioni: una per mezzo degli occhi con cui vediamo le lettere; la seconda per mezzo dello spirito umano con cui ci immaginiamo il prossimo anche quando è assente; la terza mediante un'intuizione intellettiva con cui si vede l'amore stesso mediante l'intelligenza»[81].

Ai tre tipi di visioni, corrispondono altrettante facoltà umane e modalità conoscitive, le quali rimandano, se non ad una gerarchia, per lo meno ad una gradualità che conduce dal sensibile all'intelligibile. In che cosa consistono queste modalità?

> «La prima è manifesta a tutti poiché per mezzo di essa vediamo il cielo e la terra e tutto ciò che in essi cade sotto i nostri occhi. Quanto alla seconda specie di visione con cui ci rappresentiamo realtà materiali assenti, non è difficile far capire in che consista, poiché noi ci rappresentiamo il cielo e la terra e tutto ciò che in essi possiamo vedere anche stando nell'oscurità»[82].

L'anima crea immagini a partire dall'esperienza sensoriale, così che quello che i sensi avevano percepito, permane nella memoria. Tra le proprietà dell'anima vi sarebbe anche la capacità immaginativa: questa consiste nel poter pensare una realtà mai esperita utilizzando immagini custodite nella memoria e combinate in modo fittizio. Agostino esprime questa particolare attitudine dell'anima utilizzando un esempio: «L'immagine che ho in mente di Cartagine, che io conosco, è diversa da quella che mi

---

80 *Gen. lit*. 12.6.15 (CSEL 28.1.386): «diliges proximum tuum tamquam te».

81 *Gen. lit*. 12.6.15: «tria uisionum genera occurrunt: unum per oculos, quibus ipsae litterae uidentur, alterum per spiritum hominis, quo proximus et absens cogitatur, tertium per contuitum mentis, quo ipsa dilectio intellecta conspicitur».

82 *Gen. lit*. 12.6.15: «in hoc enim uidetur caelum et terra et omnia, quae in eis conspicua sunt oculis nostris. Nec illud alterum, quo absentia corpora corporalia cogitantur, insinuare difficile est; ipsum quippe caelum et terram et ea, quae in eis uidere possumus, etiam in tenebris constituti cogitamus, ubi nihil uidentes oculis corporis, animo tamen corporales imagines intuemur, seu ueras, sicut ipsa corpora uidimus et memoria retinemus, seu fictas, sicut cogitatio formare potuerit».

formo di Alessandria, che io non conosco»[83]. Il livello più alto della conoscenza lo si raggiunge con la terza specie di visione, «per cui vediamo intellettivamente l'amore». A questo livello si comprendono quelle realtà che non hanno immagini simili o identiche a se stesse, prodotte dall'esperienza sensoriale o dall'immaginazione[84]. C'è però anche la possibilità di conoscere quella realtà che non attiene né ai sensi, né all'immaginazione. Ricapitolando l'esposizione di Agostino, si può evidenziare quanto segue. La prima forma di conoscenza si chiama anche «visione corporea, poiché è percepita dal corpo ed è presentata ai sensi del corpo». La seconda, si può definire «visione spirituale, poiché tutto ciò che non è corpo e tuttavia è qualcosa, si chiama appunto – e giustamente – spirito, e certamente l'immagine di un corpo assente, benché sia simile a un corpo, non è un corpo e non lo è più dell'atto della visione con cui è percepita». Infine, vi è la terza modalità di conoscenza, che è una «visione intellettuale, poiché proviene dall'intelletto e sarebbe illogico chiamarla – ricorrendo a un neologismo – "mentale" con il pretesto che è percepita dalla mente»[85].

Ecco le forme e i gradi della conoscenza: a questo punto Agostino specifica l'importante distinzione tra la conoscenza spirituale e quella intellettuale. L'esposizione prende spunto da 1Cor 14,14[86], dove la *res* e il *signum* implicano la necessità di passare dall'enigma del segno alla chiarezza del contenuto. La lingua di cui parla Paolo è un riferimento ai segni e alle immagini delle cose che, senza l'intervento decodificante dell'intelletto, rimangono solo dei segni senza alcuna utilità gnoseologica[87]. L'analisi del passo paolino offre ad Agostino il paradigma narrativo per chiarire come il processo conoscitivo debba andare oltre ai sensi e alle immagini da essi prodotti, per arrivare a cogliere il senso e la cosa in sé[88]. L'attività dell'intelletto consiste nel cogliere il significato dell'immagine: questa è l'eccellenza della conoscenza. L'esempio che conduce a chiarire il senso di questa distinzione viene tratto dalla storia di Giuseppe, dove appare chiara la superiorità della profezia (cioè dell'intelligenza) sul segno-immagine[89]. Agostino vuole quindi mostrare come l'anima possa raggiungere un livello di conoscenza che corrisponde alla sua stessa natura spirituale: può conoscere le sostanze che non hanno corpo e che non hanno bisogno di immagini per venire pensate,

> «Così come sono le virtù della prudenza, della giustizia, della castità, della pietà e tutte le altre

83 *Gen. lit*. 12.6.15: «aliter enim cogitamus Carthaginem, quam nouimus, aliter Alexandriam, quam non nouimus».

84 Cfr. *Gen. lit*. 12.6.15.

85 *Gen. lit*. 12.7.16 (CSEL 28.1.388).

86 Cfr. *Gen. lit*. 12.8.19 (CSEL 28.1.390).

87 Cfr. *Gen. lit*. 12.8.19.

88 Cfr. *Gen. lit*. 12.8.19.

89 Cfr. *Gen. lit*. 12.9.20 (CSEL 28.1.391).

realtà di qualsiasi specie che noi enumeriamo, distinguiamo, definiamo con l'intelligenza o con il pensiero senza percepirne non solo i lineamenti o i colori ma neppure il suono, l'odore e il sapore, senza che il tatto ne abbia la sensazione di caldo o di freddo, di molle o di duro, di liscio o di ruvido, ma le percepiamo per mezzo di un'altra visione, di un'altra luce, di un'altra evidenza, di gran lunga più eccellente e più sicura di tutte le altre»[90].

7. Conclusioni

Affrontando la questione della creazione e, in particolare, della creazione dell'uomo, Agostino si deve confrontare con alcuni temi complessi, quali lo specifico della creatura umana rispetto alle altre creature, cosa si debba intendere per anima e, di conseguenza, in cosa consista il principio di unificazione della persona umana. Partendo dal dato biblico, letto con l'aiuto del rigore della ragione, Agostino intraprende un percorso che lo porta a confrontarsi con esegesi precedenti la sua, presupposti dottrinali e filosofici di differenti tendenze, contributi di carattere medico e questioni riguardanti i processi conoscitivi. Dall'analisi condotta in questa ricerca si può concludere che:

1) Per Agostino lo specifico della persona umana rispetto a tutte le altre creature sta nel suo essere fatta ad *imago dei*. Questo elemento di specificità va identificato con la capacità razionale, intellettiva e morale, propria della persona umana.

2) La creatura umana è caratterizzata da due elementi: quello corporale e quello spirituale. Rispetto a quest'ultimo, per Agostino è importante definire la sua natura in opposizione sia a quanti vogliono l'anima assimilabile alla sostanza divina, sia a coloro che la intendono espressione corporea. La natura e la relazione degli elementi della persona umana ne determinano la modalità della conoscenza. Nel complesso processo che conduce dal sensibile all'intelligibile, l'anima presiede e unifica ogni attività, così da procedere dal semplice dato alla sua interpretazione. L'anima è colei per mezzo della quale il processo automatico della sensazione giunge allo svelamento di un significato e ad un suo giudizio, in relazione all'opzione volontaria dell'anima stessa.

3) Data la sua natura spirituale, razionale e volitiva, si può supporre che l'anima – come qui viene presentata – corrisponda all'identità sostanziale dell'io personale. Una tale ipotesi potrebbe venire contraddetta se trasposta nell'ambito della Cristologia, dove l'anima umana di Cristo non corrisponde all'identità sostanziale del suo io personale.

---

90 *Gen. lit.* 12.3.6 (CSEL 28.1.386): «sicut uirtutes, prudentia, iustitia, castitas, caritas, pietas et quaecumque aliae sunt, quas intellegendo atque cogitando enumeramus, discernimus, definimus, non utique intuentes liniamenta earum uel colores aut quomodo sonent aut quid oleant aut quid in ore sapiant aut quid contrectantibus de calore seu frigore, mollitudine seu duritia, lenitate seu asperitate renuntient, sed alia quadam uisione, alia luce, alia rerum euidentia et ea longe ceteris praestantiore atque certiore».

4) Sia il sintagma *imago dei*, che la dimensione volitiva che viene qui evidenziata da Agostino in relazione al comando rivolto ai progenitori, alludono ad una identità soggettiva e relazionale dell'anima umana: la specificità umana emerge in relazione a Dio, a una sua parola e alle altre creature.

5) Da quanto risulta, si può supporre che Agostino abbia attinto alla dottrina platonica dell'anima spirituale anche attraverso Cicerone e ne condivida aspetti importanti; tuttavia è da riconoscere anche una divergenza sostanziale tra le due posizioni. Se entrambi – Cicerone (o il platonismo di Cicerone) e Agostino – difendono la natura spirituale dell'anima contro ogni forma di materialismo, divergono sia sul modo di intendere la natura spirituale, sia sul principio fondamentale del suo funzionamento. Cicerone, infatti, attribuisce all'anima una natura divina, Agostino, una creata; mentre, per quanto riguarda il principio che caratterizza l'azione dell'anima, per Cicerone non si tratta altro che di ricordo. È la memoria che svolge la funzione più importante, perché è con la memoria che si riconoscono e si ordinano non solo i concetti, ma anche tutti i dati che provengono dall'esperienza sensibile. Per Agostino, la funzione più propria dell'anima è l'intelligenza: essa presiede alle attività del corpo, essa procede all'astrazione, creando immagini a partire da realtà sensibili, e concetti a partire da se stessa. L'anima descritta da Agostino è più attiva e dinamica, nel suo conoscere può fallire a causa del legame con il corpo, ma in definitiva risulta essere soggetto di sostanza propria (e non divina) che si caratterizza per la sua attività cosciente e consapevole che si esplica nel conoscere, nel giudicare e nell'agire.

6) Alla fine della ricerca si potrebbe aprire una questione: le convinzioni metafisiche poste a fondamento di questa analisi della conoscenza, hanno un'attinenza con la realtà scientifica? Supporre un elemento *meta-fisico* nella persona umana come principio di identità, come causa intenzionale della conoscenza e dell'azione, come apertura ad una dimensione *meta-fisica*, è inconciliabile con le acquisizioni scientifiche contemporanee? Supposto che si cambino il linguaggio, le immagini e le categorie concettuali, che cosa rimane dell'intuizione di Agostino e del suo platonismo cristiano?

Riassunto

Nel *Genesi ad litteram* Agostino si impegna a comprendere il significato dei primi tre capitoli del libro della Genesi, ma come lui stesso afferma in *Retract*. 2,24 «in quo opere plura quaesita quam inventa». Tra queste questioni c'è anche quella circa l'anima, la sua origine, funzione e relazione con il corpo. La questione dell'anima, così come l'indagine sulle caratteristiche della persona umana, offrono ad Agostino l'opportunità di studiare la psicologia della sensazione umana. Lo scopo della ricerca è quello di analizzare le caratteristiche delle sensazioni, le condizioni di possibilità (sia fisiologiche che psicologiche) e i loro limiti. La ricerca indagherà anche come Agostino assimila, nel contesto dell'esegesi biblica, le antiche conoscenze di fisiologia e di psicologia delle sensazioni.

Abstract

In *Genesi ad litteram* Augustine tries to understand the meaning of the first three chapters of Genesis, but as himself claims in *de Retract*. 2,24 «in quo opere plura quaesita quam inventa». Among these questions, there is also that about soul, its origin, function and relationship with the body. The question of the soul, as well as the investigation of the characteristics of the human person, offers to Augustine the opportunity to study the psychology of human sensation. The aim of this research is to analyze the characteristics of the sensations, the conditions of possibility (both physiological and psychological) and their limits. The research will study also how Augustine assimilates the ancient knowledge about the physiology and psychology of human sensations and how he uses them in his exegesis of the biblical text.

LIBRO-CALENDARIO 2019

«A TE CANTIAMO IN ETERNO»

Antiche icone della Madre di Dio a Vladimir e Suzdal'

cm 31x44 • pp. 50
interno e tavole (25) a colori
ed. italiana € 15,00
disponibile in francese

LA NUOVA EUROPA

LA MEMORIA. PERCHÉ?

Perché è importante la memoria per i paesi ex-sovietici?
Come interagisce con le nuove strutture democratiche?
Cosa vuol dire preservare la memoria?
Rivangare il male serve a un paese?
Come arrivare alla pacificazione?
Come si collegano memoria e perdono?

numero 1/2018 • pp. 116 • € 7,00

ACQUISTABILI ONLINE: WWW.LANUOVAEUROPA.ORG/SHOP/LIBRI
«La Casa di Matriona» • Tel.: +39-035-294021

Visione profetica della Chiesa, di Maria e del diavolo nel contesto liturgico dell'Apocalisse

Franco Manzi*

1. Suoni e visioni proclamati nella liturgia

Tenendo conto della situazione storica dei destinatari dell'Apocalisse e del *Sitz im Leben* liturgico – anzi, molto probabilmente eucaristico – del libro, il presente articolo intende offrire un'*interpretazione cristologica ed ecclesiologica della celebre visione del capitolo XII, mostrando come questo brano resti comunque aperto alla sua pur tradizionale lettura mariologica*. In effetti, a riguardo dell'esegesi di questo capitolo, un'accurata storia della ricerca mostra che le posizioni sono ancora piuttosto discordanti[1]. «Questo capitolo, inoltre, scoraggia ogni tentativo di presentazione esaustiva: è senza dubbio, in tutto il NT, quello che suscita maggior ardore esegetico, tanto i suoi misteri sembrano sfidare ogni spiegazione»[2]. Affiora così l'esigenza di

* Franco Manzi insegna Sacra Scrittura ed ebraico presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (nella sede centrale di Milano e nella sezione parallela di Venegono Inferiore [Varese], nella quale è docente ordinario e direttore di sezione), nonché presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Milano e la Facoltà di Teologia di Lugano. E-mail: francomanzi@seminario.milano.it.

1 Per prendere visione dell'attuale *status quaestionis* e di un'accurata storia della ricerca sulla figura della donna in Ap 12, si consulti la prima parte (pp. 9-171) della tesi dottorale, condotta sotto la guida del biblista gesuita Ugo Vanni, di P. Farkaš, *La «donna» di Apocalisse 12. Storia, bilancio, nuove prospettive* (Tesi Gregoriana; Serie Teologia 25), Roma 1997. Prendendo le mosse dalla considerazione degli esiti della monografia ormai datata di P. Prigent, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 2), Tübingen 1959, l'autore passa in rassegna le monografie e gli articoli principali su Ap 12, collocandoli nell'orizzonte teologico-biblico della rispettiva epoca. Per completezza, si può leggere, infine, la sintesi – ben fatta, anche se ormai datata – di A. Feuillet, *L'Apocalypse. État de la question* (Studia Neotestamentica; Subsidia 3), Paris 1963, 91-98.

2 P. Prigent, *L'Apocalisse di S. Giovanni* (Commenti Biblici), Roma 1985 (orig. francese: 1981), 351.

una *riconsiderazione complessiva* di quegli indizi testuali capaci di far propendere per l'interpretazione sopra enunciata.

Frutto di certo di un profeta ispirato (cfr. Ap 10,11) – l'apostolo Giovanni o chi per lui[3] –, l'Apocalisse era originariamente destinata alle comunità cristiane della provincia romana dell'Asia proconsolare, ossia dell'Asia Minore, corrispondente all'attuale Turchia. Nell'ultimo decennio del I secolo[4], queste Chiese erano perseguitate dall'impero romano[5], oltre che in alcune zone anche dalle comunità giudaiche[6]. Esiliato a Patmos (1,9)[7], una piccola isola nel Mar Egeo, l'autore del libro neotestamentario dichiara di avere avuto nel «giorno del Signore» (*dies dominica*, v. 10), cioè di domenica, varie visioni[8], che poi avrebbe messo per iscritto nel suo «libro profetico»[9]. Il riferimento al giorno di domenica è rilevante poiché, negli anni Novanta, già da qualche decennio le comunità cristiane si riunivano, nel giorno della risurrezione di Cristo, a celebrare la memoria della sua ultima cena[10].

Sulla base di non pochi indizi storico-letterari – quali la consistente tonalità litur-

---

3 L'autore dell'Apocalisse, che forse usa l'espediente letterario della pseudonimia (cfr., ad es., J. BECKER, *Pseudonymität der Johannesapokalypse und Verfasserfrage*, in Biblische Zeitschrift – Neue Folge 13 [1969] 101-121: 101-102), tipico della letteratura apocalittica, dichiara di chiamarsi Giovanni (cfr. Ap 1,1.4.9; 22,8). Pur supponendo che questo fosse il suo vero nome (cfr., ad es., G. BIGUZZI, *Apocalisse. Nuova versione, introduzione e commento* [I Libri Biblici; Nuovo Testamento 20], Milano 2011[2] [2005], 39), abbiamo motivi per ritenere che Giovanni di Patmos non fosse l'apostolo Giovanni, bensì un suo discepolo, che certo si rifaceva alla sua singolare esperienza credente e mistica (cfr., ad es.: U. VANNI, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia* [Associazione Biblica Italiana; Supplementi alla Rivista Biblica 17], Bologna 1991, 76; ID., *Apocalisse. Una assemblea liturgica interpreta la storia* [Leggere Oggi la Bibbia 2.15], Brescia 1990[6] [1979], 12-13).

4 Seguiamo l'ipotesi maggiormente propugnata dagli studiosi contemporanei, secondo cui l'Apocalisse sarebbe stata scritta sotto il regno di Domiziano (81-96 d.C.), piuttosto che all'epoca di Nerone (54-68 d.C.). Si vedano le argomentazioni presentate in modo esauriente da BIGUZZI, *Apocalisse*, 31-33.

5 Cfr. Ap 1,9; 2,10; 2,13; 6,9-11; 7,13-14; 12,13.17; 13,7; 16,6; 18,24; 20,4.

6 Cfr. Ap 2,9; 3,9.

7 Cfr., ad es., BIGUZZI, *Apocalisse*, 35; E. LOHSE, *Die Offenbarung des Johannes* (Das Neue Testament Deutsch 11), Göttingen 1971[3] (1935), 19.

8 Per H. U. VON BALTHASAR, *Introduzione*, in A. VON SPEYR, *L'Apocalisse. Meditazioni sulla rivelazione nascosta. Tomo I* (Già e non ancora 101), Milano 1983 (orig. tedesco: 1950, 1976[2]), 11-15, in particolare 11-12, si tratterebbe di una serie di visioni vere e proprie.

9 Ap 22,19; cfr. 1,3; 22,6-7.10.18.

10 Cfr. At 2,42.46; 20,7.11; 1Cor 10,16-17; 11,17-33 e anche At 27,35. Conferme di epoca patristica si trovano in: *Didachè*, 14,1; IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettera ai Magnesi*, 9,1; GIUSTINO MARTIRE, *Prima Apologia*, 67,7; *Lettera di Barnaba*, 15,9.

gica dell'Apocalisse[11], le sue varie allusioni all'eucaristia[12], le sue innegabili corrispondenze con l'insegnamento eucaristico della *Didachè*[13], il possibile ruolo di legittimazione svolto dal *Sitz im Leben* eucaristico nei confronti di questo «libro profetico»[14] e, infine, alcuni cenni significativi della Lettera di Plinio il Giovane all'imperatore Traiano (X, 96,7; circa 112 d.C.) sul culto cristiano dell'inizio del II secolo[15] –, possiamo supporre, con numerosi esegeti, che *le varie visioni profetiche dell'Apocalisse venissero proclamate a più riprese da un lettore alle comunità cristiane raccolte per la celebrazione dell'eucaristia*[16].

---

11 Cfr. soprattutto i dialoghi liturgici in Ap 1,4-8 e 22,6-21. Sulla consistente dimensione liturgica del libro, numerose conferme si trovano soprattutto nell'analisi dei suoi inni, dossologie e altri elementi liturgici, offerta da A. R. Nusca, *Heavenly Worship, Ecclesial Worship. A "Liturgical Approach" to the Hymns of the Apocalypse of St. John*, Roma 1998; cfr. anche Id., *Liturgia e Apocalisse: alcuni aspetti della questione*, in E. Bosetti – A. Colacrai (edd.), *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni* (Commenti e Studi Biblici; Sezione Studi Biblici), Assisi 2005, 459-478. Il biblista canadese ha così supportato la tesi sostenuta, già da decenni, dal suo maestro Ugo Vanni. Ricordiamo, ad es., U. Vanni, *Apocalisse. Ermeneutica*, 74; Id., *Apocalisse. Una assemblea*, 21; Id., *Discussione*, in Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Sezione san Luigi, *Tempo ed eternità. In dialogo con Ugo Vanni*, a cura di A. Casalegno, Cinisello Balsamo 2002, 341-385: 345.

12 Tra i vari biblisti che hanno colto allusioni eucaristiche nell'Apocalisse, cfr. specialmente D. L. Barr, *The Apocalypse as Oral Enactment*, in Interpretation - Journal of Bible and Theology 40 (1986) 243-256: 254, secondo cui «Eucharistic themes pervade the Apocalypse: eating and drinking, wine and blood, the tree of life and the water of life, manna and images from the feast of Tabernacles, grain harvest and grape harvest, being sealed and encountering Jesus. All these are associated with the Eucharist in Christian tradition». Alla nota 25 della stessa pagina l'esegeta rintraccia temi esplicitamente eucaristici in Ap 2,7.17; 3,20; 7,16.17; 11,17; 19,9.17; 21,6; 22,1.10-20; individua poi rimandi impliciti in 5,9; 7,2.14; 12,11; 14,10.15.18.20; 16,6.19; 17,2. Si comprende perché in Id., *Tales of the End. A Narrative Commentary on the Book of Revelation* (The Storytellers Bible 1), Santa Rosa (California) 1998, 171, lo studioso giunge a definire – non senza una certa enfasi – l'Apocalisse come «an elaborate story that explains the rite of the Eucharist».

13 Cfr. Barr, *Apocalypse*, 254 e Id., *Tales*, 172-173, che mette in risalto vari paralleli tra Ap 22 e *Didachè*, 9 e 10, ripresi da Nusca, *Liturgia e Apocalisse*, 474-475.

14 L'ipotesi che le profezie delle comunità cristiane delle origini esigessero di essere legittimate da un contesto vitale come poteva essere soprattutto quello della celebrazione eucaristica è sostenuta, ad es., da: O. Casel, *Prophetie und Eucharistie*, in Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 9 (1929) 1-19; É. Cothenet, *Prophétisme et ministére d'après le Nouveau Testament*, in La Maison-Dieu 107 (1971) 29-50: 49; J. Panagopoulos, *Die Urchristliche Prophetie. Ihr Charakter und ihre Funktion*, in Id. (ed.), *Prophetic Vocation in the New Testament and Today* (Supplements to Novum Testamentum 45), Leiden 1977, 1-32: 21-22; O. Semmelroth, *Das geistliche Amt. Theologische Sinndeutung*, Frankfurt am Main 1958, 73.

15 Coerentemente con alcuni indizi letterari dell'Apocalisse (cfr. K.-P. Jörns, *Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung* [Studien zum Neuen Testament 5], Gütersloh 1971, 161), la Lettera di Plinio attesta che i cristiani si riunivano in un determinato giorno; inneggiavano responsorialmente a Cristo «come a un dio» (cfr. R. P. Martin, *A Hymn of Christ. Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation & in the Setting of Early Christian Worship* [Monograph Series; Society for New Testament Studies 4], Downers Grove [Illinois] 1997, 7-8) e poi facevano un pasto comunitario.

16 A questo riguardo, concordiamo con la conclusione cui perviene l'indagine di Nusca, *Liturgia e Apo-*

Pare dunque già suggestivo che nel probabile contesto eucaristico dell'Apocalisse, la quale è stata definita suggestivamente come un'«*actio liturgica* cristiana»[17], la visione del capitolo XII sia introdotta da un cenno musicale: «Il settimo angelo – racconta Giovanni immediatamente prima della visione – suonò la tromba e nel cielo echeggiarono voci potenti», che cominciarono a intonare un inno liturgico: «Il regno del mondo appartiene al Signore nostro e al suo Cristo: egli regnerà nei secoli dei secoli […]» (11,15). E mentre proseguiva l'inno (vv. 16-18), si scatenarono tutti gli elementi dell'universo (v. 19), finché

> «un segno grandioso apparve nel cielo: una donna vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi e, sul capo, una corona di dodici stelle» (12,1)[18].

Grazie alla potenza coinvolgente della visione, i fedeli raccolti in preghiera, che ne ascoltavano la descrizione, entravano liturgicamente in contatto con Cristo, l'Assunta, gli angeli e i santi, in comunione con i quali essi stavano celebrando l'eucaristia. D'altronde, è verosimile che quei credenti in Cristo, perseguitati e martirizzati dall'imperatore Domiziano, sentissero proprio la necessità di entrare in un'"altra dimensione". Certamente non per evadere nell'utopia del regno dei cieli! Bensì per scoprire che senso avessero tante sofferenze, che essi stavano patendo per il Signore. Non avevano fatto nulla di male a nessuno. Semplicemente si rifiutavano con coraggio di rendere culto all'imperatore e di prendere parte alle altre pratiche religiose pagane. Dunque, soprattutto in quel periodo così tormentato della storia della Chiesa, i cristiani avevano bisogno d'intravedere quale fosse la volontà salvifica di Dio sulla loro vita. Detto altrimenti:

> «In un contesto liturgico […] la comunità destinataria si impegna[va] a leggere ed interpretare

---

calisse, 477: «È molto probabile che la primitiva entusiastica celebrazione dell'eucaristia abbia fornito l'ambiente sociale originario della proclamazione orale dell'Apocalisse. I punti di contatto tra i versi conclusivi e la *Didaché* sono rinforzati dalla considerazione delle allusioni eucaristiche che si trovano altrove nel libro. Tale ipotesi viene confermata dall'idea che l'antica profezia cristiana non solo avesse il suo contesto naturale nella celebrazione dell'eucaristia, ma che in qualche modo esigesse tale solenne contesto per la legittimazione e ratificazione del messaggio profetico da parte della comunità a cui esso era destinato. La sequenza cultuale a cui allude la Lettera di Plinio a Traiano è per lo meno coerente con tale ipotesi. Tale opinione gode giustamente di non piccolo consenso tra gli studiosi».

17 C. Manunza, *L'Apocalisse come "actio liturgica" cristiana. Studio esegetico-teologico di Ap 1,9-16; 3,14-22; 13,9-10; 19,1-8* (Analecta Biblica 199), Roma 2012, il quale, illustrando alcune convincenti ragioni testuali dell'uso originario dell'Apocalisse in un'assemblea liturgica cristiana, preferisce non precisare se si tratti di liturgia eucaristica o meno (cfr. specialmente 51.536-539).

18 Le citazioni bibliche sono prese dalla traduzione della Bibbia curata nel 2008 dalla Conferenza Episcopale Italiana, ad eccezione delle citazioni più letterali, che verranno espressamente indicate come tali.

> la propria storia nella luce del Cristo risorto: l'assemblea cristiana [era] invitata ad entrare nelle visioni proposte, a comprenderne il senso e ad applicarlo concretamente alla propria realtà»[19].

Sta di fatto che, quando si ha paura, non importa capire tutto. Ciò che conta è scorgere nelle «tenebre»[20] uno spiraglio di luce. Avviene come quando si scatena un forte temporale di notte e il bambino se ne sta tutto impaurito sotto le coperte. Basta che arrivi la madre, accenda la luce della stanza e magari reciti con lui una preghiera e il bambino torna a dormire tranquillo.

Intuiamo fin d'ora l'effetto coinvolgente e rasserenante della lettura delle prime parole di Ap 12,1 nell'assemblea eucaristica: richiamati dal cenno allo squillo di tromba del settimo angelo, i fedeli si rendevano conto di entrare in comunione con la liturgia celeste e si mettevano in silenzioso ascolto della proclamazione dell'Apocalisse e di «ciò che lo Spirito diceva alle [loro] Chiese»[21]. Così, nonostante le brutture della storia, il Risorto, mediante le parole profetiche di Giovanni, si rendeva realmente presente nell'assemblea eucaristica e, mediante lo Spirito santo, suscitava anche nei cuori dei fedeli più angosciati un messaggio di consolazione proveniente dal segno celeste descritto nel libro: una madre e una luce di speranza, per permettere loro di continuare a fare discernimento ecclesiale e tornare a vivere con perseveranza[22], malgrado tante avversità, in modo coerente con il vangelo.

> «Allora si aprì il tempio di Dio che è nel cielo [...]. Ne seguirono folgori, voci, scoppi di tuono, terremoto e una tempesta di grandine» (11,19).

Mentre negli ascoltatori si ricreava l'impressione, più volte sperimentata nella vita, che la loro storia fosse proprio come il *caos* raffigurato dalla visione – che non si capiva neppure se provenisse dal cielo o dalla terra, da Dio o dagli uomini –, sentivano la proclamazione rasserenante del segno meraviglioso della donna celeste (12,1).

Già da questi rilievi introduttivi intuiamo che *le visioni dell'Apocalisse non spiegano che cosa sia la speranza cristiana. La fanno percepire in cuore*. Se poi la speranza si è assopita, le visioni ad alta tensione emotiva, tipiche della sensibilità apocalittica dell'autore del libro, sono capaci di risvegliarla.

---

19 C. Doglio, *Introduzione all'Apocalisse di Giovanni*, in G. Ghiberti et al. (edd.), *Opera giovannea* (Logos 7), Leumann 2003, 133-178: 146.

20 Ap 16,10; cfr. 8,12; 9,2.

21 Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22.

22 Cfr. Ap 1,9; 2,2.19; 3,10; 13,10. Siamo d'accordo con l'osservazione di H. U. von Balthasar, *Il libro dell'Agnello. Sulla rivelazione di Giovanni* (Già e non ancora 449), Milano 2007 (orig. tedesco: 2004), 67, secondo cui la perseveranza è «la virtù fondamentale» dell'Apocalisse.

2. Cornice letteraria della visione dei tre segni

Con lo squillo della settima tromba angelica (Ap 11,14) si conclude la terza sezione della seconda parte del libro, vale a dire la cosiddetta sezione delle trombe dei sette angeli (8,1-11,14). A questo punto, appaiono in cielo tre segni: anzitutto, una donna vestita di sole, poi un enorme drago rosso e, infine, sette angeli con sette coppe. Si dischiude così la sezione dei tre segni (11,15-16,16)[23].

Il sostantivo greco *sēmeîon*, che significa «segno», non indica – coerentemente con la concezione dei «segni» nel Vangelo secondo Giovanni[24] – un portento straordinario o un vero e proprio miracolo. Designa piuttosto una realtà che comunica un messaggio da interpretare. In vari testi del tardo giudaismo e del cristianesimo delle origini i segni, spesso celesti, annunciano i tempi escatologici[25]. Quindi le assemblee cristiane dell'Asia Minore, che, di domenica, durante la celebrazione eucaristica, stanno ascoltando la lettura del libro dell'Apocalisse (1,3), sono invitate dal veggente a decodificare questi tre segni. Anche perché i loro particolari non possono non destare nei fedeli una notevole curiosità.

In effetti, il primo segno – tiene a precisare l'autore – è un «grande segno» e, per di più, appare «nel cielo». Di per sé il profeta dell'Apocalisse *sta guardando tutto dal cielo*, dove confessa di essere stato assunto in estasi[26]. In virtù del carisma profetico ricevuto dallo «Spirito di profezia» (19,10), Giovanni ha ricevuto la grazia di vedere in qualche modo l'intera storia dallo stesso punto di vista di Dio. Da quel punto di osservazione privilegiato può intuire la direzione salvifica verso cui procede l'umanità. In questo senso, Giovanni può scrivere un libro «profetico» – come dichiara dall'inizio alla fine dell'opera[27] –, in cui comunica ai suoi interlocutori un'«apocalisse

---

[23] A supporto di questa struttura letteraria della seconda parte dell'Apocalisse (4,1-22,5), rinviamo all'analisi molto accurata di U. VANNI, *La struttura letteraria dell'Apocalisse* (Aloisiana; Pubblicazioni della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Sezione S. Luigi; Napoli 8a), Brescia 1980[2] (1970), specialmente 191-195 (terza sezione) e 195-202 (quarta sezione).

[24] Cfr. J. MATEOS – J. BARRETO, *Segno*, in ID., *Dizionario teologico del Vangelo di Giovanni* (Dizionari Tascabili CE), Assisi 1982 (orig. spagnolo: 1980), 287-291. Interessanti approfondimenti in termini sacramentali dei «segni» del Vangelo secondo Giovanni, che potrebbero essere utili per un confronto ulteriore con le allusioni sacramentali dell'Apocalisse, sono presenti in O. CULLMANN, *Les Sacrements dans l'Évangile Johannique. La vie de Jésus et le culte de l'Église primitive* (Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses publiées sous les auspices de la Faculté de Théologie Protestante de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg 4), Paris 1951. Si consultino anche le indagini di taglio sia biblico che liturgico-sacramentario raccolte nel volume di P.-R. TRAGAN (ed.), *Segni e sacramenti nel Vangelo di Giovanni* (Studia Anselmiana 66; Sacramentum 3), Roma 1977.

[25] Cfr. Mt 24,29-30; Lc 21,25; Mc 13,24-25. Si legga PRIGENT, *Apocalisse*, 363.

[26] Ap 4,2: *egenómēn en Pneúmati* («divenni in Spirito»). Cfr. Ap 17,2 e 21,12, in cui l'espressione, formulata in modo più ristretto (*en Pneúmati*, «in Spirito»), ha il medesino significato.

[27] Ap 1,3; 22,7.10.18.19.

(*apokálypsis*) di Gesù Cristo», cioè una sua «rivelazione» (1,1). Detto altrimenti: Giovanni riesce a togliere il «velo» (*kálymma*) «da» (*apo-*) sopra la storia. «Svelando» la storia, egli accoglie e trasmette la «rivelazione» di ciò che sta facendo lo Spirito di Dio sotto il «velo» delle apparenze. I destinatari dell'Apocalisse sono così invitati ad alzare anch'essi lo sguardo al cielo, in cui appare il «grande segno». Si tratta di una realtà celeste, trascendente, divina. Ma proprio perché proviene «da Dio», è doveroso per loro cercare di capirne il messaggio salvifico.

3. Il primo segno: la donna vestita di sole

Ecco ciò che gli ascoltatori (e i lettori) del libro sono invitati a cominciare a immaginare della multiforme visione di Ap 12: «Una donna vestita di sole e la luna sotto i suoi piedi e sulla sua testa una corona di dodici stelle» (v. 1)[28].

3.1. Pietre antiche in costruzioni nuove

S'intuisce subito che i particolari di visioni come questa non siano semplicemente esornativi. Come scoprire però il vero senso di visioni così complesse? Per farlo, bisogna tenere a mente anzitutto che le visioni dell'Apocalisse – come alcuni nostri sogni, del resto – pescano i loro elementi costitutivi dal passato. Sono come castelli costruiti riutilizzando pietre antichissime. Più esattamente: tanti particolari simbolici delle visioni di questo scritto sono presi dai testi apocalittici dell'Antico Testamento e, in specie, dal libro di Daniele, oltre che da varie visioni del profeta Ezechiele. D'altro canto, l'Apocalisse risente notevolmente dell'influsso dell'apocalittica giudaica, un ricchissimo filone letterario sviluppatosi nel II secolo a.C., le cui opere – eccezion fatta per il libro di Daniele – non sono entrate nel canone biblico né dei cristiani né degli Ebrei. In ogni caso, Giovanni, architetto della speranza cristiana, non teme di lasciar intendere ai suoi interlocutori di *aver usato, per "costruire" le sue visioni, pur ispirate dallo Spirito, numerose "pietre" di altri tempi*.

Ad esempio, dell'essere misterioso che, dalla visione di Ap 12 in poi, è denominato in modo piuttosto originale «il drago»[29], il veggente precisa che si tratta del «ser-

[28] Cfr. specialmente l'accurato commento esegetico di VANNI, *Apocalisse. Una assemblea*, 104-109; ID., *Apocalisse. Ermeneutica*, 333-347; ID., *La decodificazione del «grande segno» in Apocalisse 12, 6*, in Marianum 40 (1978) 121-152.

[29] Il sostantivo *drákōn*, menzionato per 13 volte nell'Apocalisse, non ricorre altrove nel Nuovo Testamento, mentre compare 41 volte nella Settanta.

pente antico, colui che chiamiamo il diavolo e satana e che seduce tutta la terra»[30]. Tutti i commentatori[31] colgono subito per lo meno il riferimento al «serpente antico» di Gen 3[32], identificato dalla tradizione biblico-giudaica[33] e da Gesù stesso[34] con il diavolo.

Più in genere, per cristiani come quelli dell'Asia Minore della fine del I secolo d.C., che conoscevano a fondo l'Antico Testamento, visioni come quelle descritte nell'Apocalisse erano capaci di comunicare immediatamente un messaggio teologico.

3.2. La donna-popolo di Dio

Focalizzando la visione iniziale di Ap 12, notiamo che nell'Antico Testamento la figura della «donna» ricorre di frequente per designare la comunità di Israele, che il Signore prediligeva tra tutte le altre nazioni, come uno sposo la sua amata. Più precisamente, in alcuni testi anticotestamentari la città di Gerusalemme, immaginata come la sposa del Signore, era esortata a rivestirsi della stessa gloria divina[35] e «delle vesti di salvezza»[36]. Similmente, nella visione dell'Apocalisse, Dio stesso ha rivestito di sole questa donna-popolo. Il sole, per l'Antico Testamento, era una creatura *sui generis*, perché capace di evocare Dio stesso[37]. Non è casuale che anche Gesù abbia insegnato che il Padre celeste «fa sorgere il *suo sole* sopra i malvagi e sopra i buoni»[38]. Inoltre, nel segno celeste della trasfigurazione di Cristo, il suo volto «brillò come il sole»[39]. Allo stesso modo il veggente dell'Apocalisse dichiara che il volto del Risorto «era

---

30 Ap 12,9; cfr. 12,14-15; 20,2.

31 Cfr., in particolare, J. M. Bover, *El capítulo XII del Apocalipsis y el capítulo III del Génesis*, in Estudios eclesiásticos 1 (1922) 319-336: 319, per il quale ci sarebbe qui «no sólo una alusión, sino una reproducción dramática y simbólica del cap. III del Génesis». Della stessa opinione sono, ad es.: L. Cerfaux, *La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse en relation avec le Protoévangile*, in *Recueil Lucien Cerfaux. Études d'exégèse et d'histoire religieuse de Monseigneur Cerfaux réunis à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 71), Leuven 1985[2] (1962), Tome III, 237-251, specialmente 243-244; B. J. Le Frois, *The Woman Clothed with the Sun (Ap. 12). Individual or Collectice? An Exegetical Study*, Roma 1954, 148.

32 Inoltre, in alcuni passi anticotestamentari (Gb 7,12; Am 9,3; Is 27,1), la Settanta designa con il sostantivo *drákōn* («drago») un mostro degli abissi.

33 Cfr. Sap 2,24; 2Cor 11,3 e anche 1Cr 21,1, nonché *Apocalisse di Mosè*, 7,16-17 e *Vita di Adamo ed Eva*, 33,37-39. Cfr. Prigent, *Apocalisse*, 359, nota 21.

34 Cfr. Gv 8,44.

35 Cfr. Is 52,1.

36 Is 61,10.

37 Cfr. Is 60,20.

38 Mt 5,45.

39 Mt 17,2.

come il sole quando splende in tutta la sua forza» (1,16). Quindi dalla visione di Ap 12 emerge che Dio ama a tal punto la sua donna-popolo da rivestirla con ciò che ha di più attraente, cioè con la luminosità vitale del sole[40]. D'altronde, non è forse vero che l'amore rende simili? Anche in questo caso l'amore assimila l'amata all'amante. La sposa – la Chiesa – è rivestita della stessa luce trascendente del suo sposo – il Signore.

Considerato ciò, la comunità cristiana, che durante l'eucaristia domenicale ascoltava la lettura dell'Apocalisse e che da tempo meditava gli scritti anticotestamentari alla luce di Cristo[41], poteva già iniziare a *rispecchiarsi in questa donna, simbolo del popolo di Dio dell'antica e della nuova alleanza*.

3.3. "Nel" mondo, ma non "del" mondo

La donna-popolo di Dio ha poi la luna «sotto i suoi piedi» (Ap 12,1). All'epoca, i calendari erano in gran parte lunari; cioè calcolavano il passare del tempo seguendo i cicli della luna. Di per sé è il tempo che, con il suo scorrere inarrestabile, domina gli esseri umani. Nella visione celeste, invece, è la luna che, pur continuando a ritmare lo scorrere del tempo, è sovrastata dalla donna-popolo[42]. È quest'ultima che domina[43] il tempo con tutte le sue avversità; ossia lo trascende, pur proseguendo il proprio cammino nell'orizzonte della storia[44]. Effettivamente, a questo punto dell'Apocalisse, la luna – cioè la dimensione temporale della storia – è ancora presente. Il veggente quindi sta intuendo *il mistero attuale della Chiesa, il popolo di Dio dell'antica e della nuova alleanza, che continua a camminare nella storia, benché sia diretto verso la*

---

40 Cfr. Sal 104,1-2.

41 Non neghiamo che alcuni elementi della visione di Ap 12 siano rintracciabili anche nella mitologia greca (cfr. H. D. SAFFREY, *Relire l'Apocalypse a Patmos*, in Revue Biblique 82 [1975] 385-417; A. VÖGTLE, *Mithos und Botschaft in Apokalypse 12*, in G. JEREMIAS – H.W. KUHN – H. STEGEMANN [edd.], *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn zum 65. Geburtstag*, Göttingen 1971, 395-415) o in quella orientale, rimaneggiata in ambito ellenistico (cfr. A. Y. COLLINS, *The Combat Mith in the Book of Revelation* [Harvard Dissertations in Religion 9], Missoula [Montana] 1979). Per una panoramica sui contributi che hanno insistito sui paralleli egiziani, babilonesi, persiani e greci con Ap 12, si consulti G. R. BEASLEY-MURRAY, *The Book of Revelation. Based on the Revised Standard Version* (The New Century Bible Commentary 41), London 1974, 191-197. Ciò nonostante, riteniamo più decisivo il riferimento del veggente ai testi dell'Antico Testamento, condividendo l'osservazione di PRIGENT, *Apocalisse*, 353: «Non dimentichiamo che il nostro autore si mostra di un'intransigenza feroce in tema di rapporti con il mondo idolatra. Come non restare perplessi, quando ci venga presentato come uno che attinge la sua ispirazione al tesoro maledetto della mitologia greca?».

42 Cfr. Gen 1,14.16; Sir 43,7-8.

43 L'atto di porre il piede su qualcosa o qualcuno in segno di dominio è menzionato anche in Mt 22,44 (// Mc 12,36 e Lc 20,43, che citano il Sal 109[110],1 [LXX]) e in Eb 2,8 (che cita il Sal 8,7 [LXX]).

44 Così BIGUZZI, *Apocalisse*, 239-240; A. T. KASSING, *Das Weib und der Drache (Apk. 12:1-6, 13-17)*, in Bibel und Kirche 15 (1960) 114-116, in particolare 115.

condizione risorta, nella quale anche il tempo sarà trasfigurato. Difatti, in una visione successiva del libro, la luna si eclisserà completamente (21,3). A quel punto, il profeta contemplerà la Chiesa alla fine della storia.

Tutto sommato: la visione di Ap 12 sollecita i cristiani a riflettere sul fatto che il popolo di Dio dell'Antico e del Nuovo Testamento vive *nella* storia, ma i suoi passi sono diretti *al di là di* essa[45]. Il profeta dell'Apocalisse è, a questo riguardo, fedele all'insegnamento di Gesù, che invitò i discepoli a vivere nel *delicato equilibrio* – da cercare ogni giorno daccapo – *tra l'amare la terra*, con i beni e le persone che Dio ha donato loro per condurli a sé e, d'altra parte, *il non lasciarsi rapire il cuore dalle realtà terrene*, perché là dov'è il loro tesoro, è anche il loro cuore[46]. E il tesoro più prezioso dei cristiani è il Signore! «Voi siete *nel* mondo – spiegò Gesù ai discepoli –, ma non siete *del* mondo»[47]. Cristo, infatti, è «di lassù»[48] e i credenti amano primariamente lui.

> «Fratelli – confessava suggestivamente l'apostolo Paolo ai fedeli di Filippi –, [...] so soltanto questo: dimenticando ciò che mi sta alle spalle e proteso verso ciò che mi sta di fronte, corro verso la mèta, al premio che Dio ci chiama a ricevere lassù, in Cristo Gesù»[49].

Potremmo dire che la Chiesa è chiamata a fare quanto raccomanda un sapiente proverbio africano: «Bisogna agganciare l'aratro a una stella!». Ma – come proclama Giovanni – la «stella radiosa del mattino» non è altri che il Crocifisso risorto (22,16). In questo senso, i cristiani cercano di agganciare ogni giorno l'aratro delle occupazioni e delle preoccupazioni a Cristo risorto, che li aiuta costantemente a «cercare le cose di lassù»[50], così da produrre, fin d'ora, frutti di carità che restano al di là del tempo[51].

3.4. La corona di dodici stelle

La donna-popolo di Ap 12 non solo non è imprigionabile nell'orizzonte storico, ma appare anche con «una corona di dodici stelle» sul capo (v. 1). Neanche questo particolare è puramente decorativo. Le stelle sono un simbolo cosmico, il quale nell'A-

---

45 Già nel Sal 89 la luna è menzionata in una promessa di eternità fatta da Dio alla discendenza del re Davide: «In eterno durerà la sua discendenza, / il suo trono davanti a me quanto il sole, / sempre saldo come la luna, / testimone fedele nel cielo».

46 Mt 6,21 (// Lc 12,34).

47 Gv 15,19.

48 Gv 8,23.

49 Fil 3,13-14.

50 Col 3,1.

51 Cfr. 1Cor 13,8.

pocalisse[52] – come già nell'Antico Testamento[53] – rinvia alla trascendenza di Dio[54]. Le stelle brillano in cielo, che, nell'immaginario dell'intera umanità, è l'"abitazione" di Dio[55]. Di conseguenza, *le stelle sul capo della donna-popolo di Dio ne manifestano ulteriormente la dimensione trascendente*.

Lo conferma, ad esempio, il fatto che, nelle lettere indirizzate alle sette Chiese dell'Asia Minore (2,1-3,22), Cristo s'indirizza ogni volta all'«angelo della Chiesa»[56], cioè – stando all'etimologia del termine *ággelos* – alla sua guida, «inviata» da Dio per «annunciarne» la parola[57]. Ma fin dall'inizio dello scritto, l'autore ha identificato «gli angeli delle sette Chiese» con «sette stelle» (1,20): le guide delle comunità cristiane non sono, quindi, semplicemente i dirigenti di un'istituzione umana, ma la loro luminosa missione ecclesiale proviene dal Cielo, ossia ha un'origine divina.

Inoltre, le stelle sul capo della donna-popolo di Dio formano una «corona» (*stéphanos*). Si tratta, senza dubbio, di un segno di vittoria. Anche Cristo risorto, nella visione dei quattro cavalli e dei loro cavalieri, appare come un cavaliere su un cavallo bianco, che «aveva un arco», per combattere le forze del male; ma soprattutto – precisa Giovanni – portava «una corona». Difatti «uscì vittorioso per vincere ancora»[58].

Certamente – stando alla seconda delle sette lettere alle Chiese dell'Asia Minore (2,8-11) –, una corona di stelle sarà data in premio alla donna-popolo di Dio alla fine dei tempi, quando entrerà definitivamente nella gloria di Dio[59], in cui sono già contemplati, con le loro corone d'oro sul capo, il Figlio dell'uomo (cfr. 14,14) e i ventiquattro anziani (cfr. 4,4.10). Tuttavia, *fin d'ora, grazie alla vittoria sulla morte riportata da Cristo risorto, la corona è pronta per lei*:

> «Non temere ciò che stai per soffrire – raccomanda Cristo alla Chiesa di Smirne –: ecco, il diavolo sta per gettare alcuni di voi in carcere, per mettervi alla prova e avrete una tribolazione per dieci giorni. Sii fedele fino alla morte e ti darò la corona della vita»[60].

La «corona della vita» eterna con Dio è il premio che sarà dato *all'intero popolo di Dio sia dell'Antico che del Nuovo Testamento*, come lascia intendere il numero

---

52 Cfr. Ap 1,16.20; 2,1.28; 3,1; 22,16 e anche 12,4.

53 Cfr., ad es., Gb 22,12; Abd 1,4; Is 14,13.

54 Così, ad es., B. MAGGIONI, *La donna, il drago, il Messia (Ap 12)*, in GHIBERTI ET AL. (edd.), *Opera giovannea*, 401-409: 404.

55 Cfr., ad es., 1Re 8,30.39; 2Cr 30,27; Tb 5,17; 2Mac 3,39; Sal 2,4; 11,4; 103,19; At 7,49; 17,24.

56 Cfr. Ap 2,1.8.12.18; 3,1.7.14.

57 Cfr. specialmente F. MANNS, *L'évêque, ange de l'Église*, in Ephemerides Liturgicae 104 (1990) 176-181.

58 Ap 6,2; cfr. 14,14.

59 Cfr. Ap 4,4.10.

60 Ap 2,10; cfr. anche 3,11.

simbolico delle stelle della corona: sono «dodici», come le «dodici tribù» di Israele[61] e i «dodici apostoli dell'agnello» di Dio[62]. Tant'è vero che quando, alla fine del libro, Giovanni ammirerà la «Gerusalemme celeste», cioè il popolo di Dio giunto alla fine dei tempi (vv. 12-14), noterà che la città ha dodici porte, identificate con le dodici tribù di Israele. Quelle porte saranno orientate a tre a tre verso i quattro punti cardinali, perché, quando la storia sarà giunta al compimento, all'interno del popolo di Dio saranno ormai entrate tutte le genti della terra. Infine, «le mura della città» con le dodici porte «poggiano su dodici basamenti, sopra i quali sono i dodici nomi dei dodici apostoli dell'agnello» di Dio (v. 14). In sintesi: *a entrare nella gloria di Dio sarà un unico immenso popolo di credenti, di cui faranno parte sia Israele, costituito dalle dodici tribù*[63]*, sia la Chiesa, fondata sulla testimonianza di fede dei dodici apostoli*. Per questo motivo, «nella fase terminale» della storia, contemplata dal veggente dell'Apocalisse, «le due categorie – tribù e apostoli – si sovrappongono senza distinguersi più, nell'unità realizzata di tutto il popolo di Dio»[64]. Nella situazione escatologica tutti i credenti verranno a formare un'unica corona non di ventiquattro, ma di «dodici stelle».

3.5. Il parto travagliato

Questo è il primo "fotogramma" della visione di Ap 12, completamente focalizzato su una figura femminile serena, gloriosa, quasi ieratica. Ma la serenità s'incrina di colpo perché Giovanni si accorge che la donna «[è] incinta e – dice letteralmente il testo – urla partorendo ed [è] tormentata nel dare alla luce» (v. 2).

Anche in certi brani dell'Antico Testamento il popolo di Dio è raffigurato come una madre[65]. Spesso s'inneggia anche alla sua maternità feconda[66]. Ciò nonostante, il passo anticotestamentario più simile a questa seconda immagine della visione dell'A-

---

61 Ap 21,12; cfr. 7,1-8 e anche Gen 37,9-11; *Testamento di Neftali* 5,3.

62 Ap 21,14. Si legga F.-M. Braun, *La Femme vêtue de soleil (Apoc. XII). État du problème*, in Revue Thomiste 55 (1955) 639-669: 669; É. Cothenet, *Exégèse et Liturgie* (Lectio Divina 133), Paris 1988, 312.

63 Cfr. Gen 37,9-11. Si legga M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (Analecta Biblica 27), Roma 1960, 225.

64 Vanni, *Apocalisse. Ermeneutica*, 236; cfr. 344.

65 Cfr., ad es., Sal 87,4-5; Is 50,1; 66,11-13; Ger 4,31; 50,12; Zc 9,13.

66 Cfr., ad es., Is 60,4; 66,7-9; Ez 23,4 e anche Os 2,1.6. Per una presentazione dei paralleli giudaici all'immagine della partoriente di Ap 12,2, si consulti specialmente I. Gollinger, *Das «grosse Zeichen» von Apokalypse 12* (Stuttgarter Biblische Monographien 11), Stuttgart 1971, 133-150 (con ampia bibliografia). In questo orizzonte letterario, il *Targum di Isaia* interpreta Is 66,7-9 in riferimento al parto del re messianico. Cfr. R. D. Aus, *The Relevance of Isaiah 66, 7 to Revelation 12 and 2 Thessalonians 1*, in Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 67 (1976) 252-268.

pocalisse esprime piuttosto la sterilità di Israele. È l'oracolo di Is 26,17-18[67], definito significativamente "Apocalisse di Isaia"[68], che proclama:

> «Come una donna incinta (*hē ōdínousa*) che sta per partorire
> si contorce e grida (*ekékraxen*) nei dolori,
> così siamo stati noi di fronte a te, Signore.
> Abbiamo concepito (*en gastrì elábomen*),
> abbiamo sentito i dolori
> quasi dovessimo partorire:
> era solo vento;
> non abbiamo portato salvezza alla terra
> e non sono nati abitanti nel mondo».

È molto amaro questo frammento profetico del libro di Isaia, che immagina l'antico Israele come una donna partoriente[69], che avrebbe dovuto comunicare al mondo la salvezza, da lei stessa concepita per opera di Dio. Fino a un certo punto, pareva proprio che tutto andasse bene. La donna aveva avuto le doglie. Aspettava che venisse alla luce un bambino. E invece, vento! È stato tutto vano!

Ben diverso è ciò che si verifica nel segno celeste dell'Apocalisse, che pure riecheggia varie espressioni isaiane. Di per sé, anche qui la donna «è incinta». In greco ricorre l'espressione *en gastrì échousa* (12,2): è una donna «che ha nel ventre» un bambino[70]. Il participio *échousa* è al presente, per cui evoca una situazione permanente. La gravidanza si protrae nel tempo. Anzi, si potrebbe dire che *lungo la storia è in atto una gravidanza permanente*, che implica, di certo, una costante fecondità, ma anche un'attesa piena di trepidazione. D'altronde, la preoccupazione è motivata, dato che non solo la gravidanza, ma *persino il parto dura a lungo*. Anche il participio *ōdínousa*[71] è al presente: la donna-popolo di Dio «sta partorendo» e, naturalmente, quanto più il parto, che è già iniziato, si protrae nel tempo, tanto più perdurano le sofferenze delle doglie. Tant'è vero che la donna, che continua a essere «tormentata» (*basanizoménē*), «grida» (*krázei*)[72] dal dolore!

Ciò nonostante, diversamente dall'oracolo isaiano, in questa visione lo sforzo del-

---

67 Seguiamo l'opinione di A. T. KASSING, *Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse* (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament), Düsseldorf 1958, 130.

68 Cfr., ad es., A. SOGGIN, *Introduzione all'Antico Testamento. Dalle origini alla chiusura del Canone alessandrino. Con appendici sulle iscrizioni palestinesi della prima metà del I millennio a.C. e sui reperti manoscritti dei primi secoli dopo l'esilio* (Biblioteca di Cultura Religiosa 14), Brescia 1988[4] (1968), 353; VANNI, *Apocalisse. Ermeneutica*, 238 e 239, nota 40. Si veda anche G. RAVASI, *I profeti* (Parola di Vita), Milano 1990, 122, che definisce Is 24-27 «l'apocalisse maggiore di Isaia».

69 Cfr. Is 13,8; Os 13,13; Mi 4,10.

70 Cfr. Is 26,17: *en gastrì elábomen*.

71 Ap 12,2; cfr. Is 26,17: *hē ōdínousa*.

72 Ap 12,2; cfr. Is 26,17: *ekékraxen*.

la donna-popolo di Dio non è vano: la partoriente riesce a mettere al mondo un bambino. Peraltro, l'immagine anticotestamentaria della donna-popolo di Dio in procinto di partorire la salvezza si era diffusa nella letteratura giudaica di taglio apocalittico, assumendo tonalità ancora più intense. Stando a vari testi apocalittici del giudaismo[73], la storia, così impregnata di malvagità e ingiustizie, avrebbe dovuto dare alla luce qualcosa di nuovo, di buono ed eterno. Anzi, ben presto l'ora sarebbe giunta! A breve Dio avrebbe fatto violentemente irruzione nella storia. Perciò ci sarebbero state sofferenze tremende, paragonabili a quelle del parto. Alla fine, però, si sarebbe compiuta la salvezza. Non solo: anche la letteratura rabbinica, successiva a Gesù, ma radicata in tradizioni orali del I secolo d.C., menzionava i «dolori messianici»[74]: da un tribolato parto della storia sarebbe venuto alla luce il messia tanto atteso da Israele.

Analizzando le diffuse aspirazioni di salvezza del giudaismo del I secolo d.C., ci accorgiamo come dall'Apocalisse traspiri una speranza ben più vivida e realistica di tutti questi aneliti messianici indeterminati, proiettati nelle nebbie di un futuro piuttosto vago. Difatti, stando alla visione di Ap 12, *fin d'ora* è in atto il parto della donna-popolo di Dio (*ōdínousa*). Anche perché, a differenza di numerosi testi apocalittici, qui si sottolinea anzitutto che la salvezza divina "non piove dal cielo". La donna-popolo di Dio deve fare la sua parte. Di sicuro, ciò comporta per lei dolori lancinanti, come quelli di un parto lungo e travagliato. Tuttavia, diversamente dai testi apocalittici, l'Apocalisse rassicura che la salvezza si sta già realizzando. Ormai il bambino sta nascendo. Con le parole di Gesù: «Se io scaccio i demòni con il dito di Dio, è dunque giunto a voi il regno di Dio»[75]. Di conseguenza, l'apostolo Paolo aggiungerebbe sul versante più prettamente ecclesiale: «Se uno è in Cristo, è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove»[76].

In ogni caso, a partire da questa salda consapevolezza di fede in Cristo, rinvigorita dal secondo "fotogramma" della visione di Ap 12, può sorgere qualche domanda esegetica sul suo contenuto teologico: alla fin fine, il bambino è già nato o sta ancora nascendo? E soprattutto: chi sarà mai questo nascituro? Subito noi cristiani, abituati

---

73 Cfr. in particolare il rotolo qumranico degli *Inni* (1QH) III,7-12 e il *Quarto Libro di Esdra* 9,38-10,8. Addirittura alcuni biblisti (cfr., ad es., W. H. BROWNLEE, *Messianic Motifs of Qumran and the New Testament*, in New Testament Studies 3 [1956] 12-30; J. V. CHAMBERLAIN, *Another Qumran Thanksgiving Psalm*, in Journal of Near Eastern Studies 14 [1955] 32-41.181-182; A. DUPONT-SOMMER, *La mère du Messie et la mère de l'Aspic dans un hymne de Qoumrân*, in Revue de l'histoire des religions 147 [1955] 174-188) congetturano che il modello di Ap 12 sia da rintracciare nel testo frammentario di Qumran. L'ipotesi, però, è criticata da altri autori, come, ad es.: O. BETZ, *Die Geburt der Gemeinde durch den Lehre*, in New Testament Studies 3[4] (1957) 314-326; ID., *Das Volk seiner Kraft. Zur Auslegung der Qumran-Hodajah III, 1-18*, in New Testament Studies 5 (1958) 67-75; MAGGIONI, *Donna*, 404, nota 7.

74 I passi anticotestamentari più commentati in questo ambito letterarario sono: Is 26,17; 66,8; Ger 22,23; 30,6; Os 13,13; Mi 4,9-10. Cfr. GOLLINGER, *Das «grosse Zeichen»*, 135-136.

75 Lc 11,20.

76 2Cor 5,17.

come siamo dalla liturgia a leggere questa pagina dell'Apocalisse in riferimento alla Madonna, risponderemmo che la visione fa memoria della nascita di Gesù di Nazareth, il messia di Israele, dalla Vergine Maria. La risposta è esatta, ma soltanto in parte. La visione di Giovanni esprime una verità salvifica ancora più profonda. Certo è che i particolari di questo segno celeste sollecitano i suoi destinatari – di allora e anche di oggi – a procedere in due diverse direzioni interpretative. Da un lato, il nascituro è spontaneamente identificabile con Cristo. Dall'altro, «l'identificazione della donna [con il popolo di Dio] è oggetto di un consenso quasi generale» degli esegeti[77]. Di conseguenza, la donna non sembrerebbe identificabile, almeno immediatamente, con Maria, la madre di Gesù. Ma allora l'interpretazione ecclesiologica della donna – così tradizionale e notevolmente condivisa anche da una parte dei biblisti odierni[78] – contraddirebbe quella cristologico-mariologica, anch'essa ampiamente diffusa in un altro fronte dell'esegesi contemporanea[79]? *In che senso Cristo (interpretazione cristologica del bambino) è messo al mondo dalla Chiesa (interpretazione ecclesiologica della donna)?* In realtà, a nostro avviso, non ci troviamo di fronte a una contraddizione. Al contrario, l'intuizione di Giovanni, una volta compresa, è cristallina nella sua profondità. Ma per capirla appieno, occorre iniziare a decodificare anche il secondo segno del cielo: il drago.

4. Il secondo segno: il drago satanico

Il testo prosegue ai vv. 3 e 4 recitando, alla lettera:

> «E fu visto un altro segno nel cielo ed ecco: un drago rosso, grande, che aveva sette teste e dieci corna e, sulle sue teste, sette diademi e la sua coda trae il terzo delle stelle del cielo e le gettò verso la terra» (Ap 12,3-4).

Cosa o chi simbolizza questo drago mostruoso?

4.1. La potenza sanguinaria e smisurata

Poco più avanti, Giovanni dà un nome inequivocabile al mostro: «Il grande dra-

---

77 PRIGENT, *Apocalisse*, 365.

78 Per J.-P. PRÉVOST, *L'Apocalypse. Commentaire pastoral* (Commentaires), Paris-Outremont (Québec) 1995[2] (1995), 106, l'interpretazione ecclesiologica «est à la fois la plus ancienne (début du III[e] siècle, avec Hippolyte) et la plus attestée dans l'histoire de l'interprétation d'Apocalypse 12, et elle demeure aujourd'hui encore l'opinion majoritaire».

79 Stando sempre a PRÉVOST, *Apocalypse*, 106, l'interpretazione mariologica «n'est apparue pour la première fois qu'au cours du V[e] siècle (vers 455), avec Quodvultdeus, évêque de Carthage, avant de connaître un succès singulier au XX[e] siècle, au plus fort du développement de la mariologie catholique».

go» è «il serpente antico, colui che chiamiamo il diavolo e satana e che seduce tutta la terra» (Ap 12,9). Ma, al di là dei nomi con cui lo «chiamiamo», *chi è o che cos'è il diavolo?* A dire il vero, il profeta non lo rivela. Forse, pur essendo ispirato dallo Spirito, Giovanni si rende conto che *l'identità del drago è un mistero irrazionale* e, alla fine, insondabile. Questo sì che lo comunica ai destinatari delle sue visioni, anche se lo fa a suo modo, cioè ricorrendo al simbolismo numerico, antropomorfico e soprattutto a quello teriomorfo, in grado di rendere l'«incomprensibilità opaca della potenza del male»[80].

Per esempio, quando Giovanni descrive la visione della "cavalleria" di Satana, mette in scena animali assurdi, così da suscitare nell'ascoltatore (o nel lettore) un immaginario illogico, irrazionale, fantasmagorico. Scrive:

> «[...] udii una voce dai lati dell'altare d'oro che si trova dinanzi a Dio. Diceva al sesto angelo, che aveva la tromba: "Libera i quattro angeli incatenati sul gran fiume Eufrate!". Furono liberati i quattro angeli, pronti per l'ora, il giorno, il mese e l'anno, al fine di sterminare un terzo dell'umanità» (9,13-15).

Ed ecco che fa irruzione sul campo di battaglia della storia l'immensa cavalleria infernale:

> «Il numero delle truppe di cavalleria era duecento milioni [...]. E così vidi nella visione i cavalli e i loro cavalieri: [...] le teste dei cavalli erano come le teste dei leoni e dalla loro bocca uscivano fuoco, fumo e zolfo. Da questo triplice flagello, dal fuoco, dal fumo e dallo zolfo che uscivano dalla loro bocca, fu ucciso un terzo dell'umanità. La potenza dei cavalli infatti sta nella loro bocca e nelle loro code, perché le loro code sono simili a serpenti, hanno teste e con esse fanno del male» (9,16-19).

Come questi animali mostruosi, *il demoniaco non ha un'identità definita*. Perciò, mediante questa descrizione fantasiosa, il veggente sembra suggerire ai credenti in Cristo di non perdere tempo a cercare di comprendere chi sia questo essere in se stesso contraddittorio. Per comunicare questa sua raccomandazione, il profeta ricorre a figure simboliche di animali, che arricchiscono il già variopinto *simbolismo teriomorfo* (l'agnello, il leone, l'aquila, il cavallo, le cavallette, il cane, l'uccello, gli scorpioni, le rane ecc.). Difatti Giovanni lo utilizza sia per la cavalleria infernale sia per le due «bestie» al servizio di Satana (cfr. 13,1-18) e, più ancora, per Satana stesso, da lui immaginato come un drago. Sono tutti animali. Sempre nelle visioni dell'Apocalisse, quando entrano in scena degli animali, simbolizzano realtà intermedie tra il livello divino, ad esse superiore, e quello umano, ad esse inferiore. Quindi si tratta, da un lato, di *energie superiori all'essere umano*. In effetti, gli animali, con la loro

---

80 VANNI, *Apocalisse. Ermeneutica*, 40. A p. 58 il biblista precisa che «[…] un'impressione stupefacente della potenza, e, addirittura, dell'illogicità del demoniaco, dell'assurdo intrinseco del male […] si ottiene quando, mediante il simbolismo aritmetico combinato con quello teriomorfo e antropologico si dice, in 9,16: "e il numero degli eserciti di cavalleria era di miriadi di miriadi: udii il loro numero"».

forza bruta, di frequente sono più potenti di un individuo umano. Per di più, con i loro comportamenti istintivi, non sono completamente inquadrabili dalla ragione umana. Il demoniaco è così: essendo assurdo e contraddittorio in se stesso, rimane un enigma inspiegabile dal punto di vista della pura ragione. Dall'altro lato, *gli animali* dell'Apocalisse simbolizzano *energie comunque inferiori a Dio*. Perciò non riescono ad arrestare il processo salvifico, definitivamente innescato nella storia da Cristo, in virtù della sua risurrezione dai morti[81].

In questo duplice senso, anche il drago è un animale. È vero: è «grande», ha proporzioni notevoli, è mastodontico; per di più, è «rosso fuoco» (*pyrrós*), ovvero sanguinario[82] e omicida[83]. Di conseguenza – sembra suggerire Giovanni –, *non* va per nulla *sottovalutato*, come invece capita spesso ai nostri giorni, in cui, dimenticata da parte di molti la verità di fede delle tentazioni demoniache[84], si riconduce il peccato ai condizionamenti sociali esterni o agli impulsi psicologici interni. D'altra parte, il drago *non* è nemmeno da *sopravvalutare*: in ogni caso, il suo potere sanguinario soggiace alla forza del cavaliere sul cavallo bianco, cioè di Cristo risorto, il quale «è uscito» già «vittorioso, per vincere ancora» (6,2).

Sta di fatto che il drago ha così tanta astuzia ed energia distruttiva da incutere paura. Anzitutto, perché ha *«sette teste»*. Se il numero «sette» dice pienezza, le «teste» rimandano alle facoltà intellettuali. Quindi, coerentemente con quanto già precisava il libro della Genesi sul serpente tentatore, «il più astuto[85] di tutti gli animali selvatici che Dio aveva fatto» (3,1), il profeta dell'Apocalisse insegna che il drago opera il male con il massimo dell'astuzia[86]. Sarà pure paragonabile a un animale, ma intanto la sua ferocia è tutt'altro che stupida. Ciò nonostante, ha soltanto *«dieci corna»*[87]. Già la sproporzione numerica tra le sette teste del drago e le sue dieci corna conferma che il demoniaco è una realtà disordinata, che disorienta la ragione[88]. D'altro canto, come in altri testi biblici[89], le corna sono simbolo di forza. Il drago ne ha «dieci»[90], non

---

81 Sul simbolismo teriomorfo dell'Apocalisse, cfr. VANNI, *Apocalisse. Ermeneutica*, 38-40.

82 Cfr. Ap 6,4; 9,16-17.

83 Cfr. Gv 8,44.

84 Una sintesi puntuale della concezione cristiana della tentazione è stata offerta di recente dallo studio di M. HAUKE, *L'esistenza del diavolo e l'influsso "ordinario" del maligno*, in Rivista Teologica di Lugano 1 (2017) 25-48, specialmente 35-48. Cfr. anche F. MANZI, *Prove di Dio o tentazioni del diavolo? Itinerario biblico per non perdere la fede* (Le Àncore), Milano 2015.

85 Gen 3,1: *'ārûm* (Testo masoretico); *phronimṓtatos* (Settanta).

86 Cfr. Ap 13,1; 17,3.

87 Cfr. Dn 7,7.8.11.20.21; 8,3.5.7-9; 8,21; Mi 4,13; Zc 2,1.4.

88 Cfr. BIGUZZI, *Apocalisse*, 244.

89 Cfr. Sal 22,22 e anche Nm 23,22; Dt 33,17.

90 Quanto a forza, il drago è simile alla bestia marina (Ap 13,1), a quella terrestre (13,11) e all'altra bestia scarlatta del deserto (17,3).

ne ha sette o quattordici, ovvero sette per due. S'intuisce, allora, che, al di là delle apparenze, il drago non sia onnipotente. L'onnipotente è l'agnello di Dio, cioè Cristo crocifisso e risorto, che, difatti, ha «sette corna» (5,6), ossia il massimo della forza. Da un lato, quindi, l'energia distruttiva del drago, per quanto elevata possa essere, è comunque limitata[91]. Dall'altro, «il dominio di Satana sull'umanità decaduta» è «un potere usurpato» a Dio onnipotente[92]: Satana approfitta del fatto che il Signore, che ha creato gli uomini liberi, ha deciso di non violare mai la loro libertà. Perciò proprio perché l'opera mortifera del diavolo si attua attraverso l'agire dei peccatori che da lui si lasciano liberamente schiavizzare, il *Deus patiens* sopporta con compassione i loro sbandamenti nel peccato. Lo s'intuisce emblematicamente dal "passivo divino" di Ap 13,5, secondo cui «alla bestia», che simbolizza lo stato dittatoriale, incarnazione concreta del demoniaco nella storia[93], «*fu data* (*edóthe*) una bocca per proferire parole d'orgoglio e bestemmie, con il potere di» continuare a perseguitare i cristiani, anche se soltanto per un periodo delimitato («per quarantadue mesi»). Del resto, lo stesso agnello di Dio, Cristo risorto, è stato «immolato»[94] da uomini ultimamente tentati dal drago, che ancora continuano a trafiggerlo lungo i secoli (cfr. 1,7), immolando i cristiani[95]. Tutto sommato, «sebbene Satana agisca nel mondo per odio contro Dio e il suo regno in Cristo Gesù, e sebbene la sua azione causi gravi danni – di natura spirituale e indirettamente anche di natura fisica – per ogni uomo e per la società», è Dio – assicura la Chiesa, dando ascolto all'oracolo di speranza del veggente dell'Apocalisse – che «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"[96]». In questo senso, «la potenza di Satana non è infinita […]: non può impedire l'edificazione del regno di Dio»[97].

4.2. I sette diademi del potere

Pur essendo depotenziato da Cristo, attraverso la liberazione dei credenti dall'angoscia della morte[98] e «dal potere delle tenebre»[99], il drago cerca ugualmente di eser-

---

91 Cfr. GOLLINGER, *Das «grosse Zeichen»*, 87.

92 HAUKE, *L'esistenza del diavolo*, 33, che cita Bernardo, *Epistola* 190, 5, 14: «[…] ius non iure acquisitum, sed nequiter usurpatum, iuste tamen permissum».

93 Cfr. VANNI, *Apocalisse. Ermeneutica*, 67.224.298.

94 Ap 5,6.9.12; cfr. 13,8.

95 Cfr. Ap 6,9. Emblematico il caso di Saulo, rimproverato dal Risorto con le parole: «Saulo, Saulo, perché *mi* perseguiti?» (9,4; 22,7; 26,14).

96 Rm 8,28.

97 *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 395.

98 Cfr. Eb 2,14-15.

99 Col 1,13; cfr. 2,15.

citare il suo dominio di «principe»[100] o di «dio di questo mondo»[101] «malvagio»[102] e di portare avanti il suo piano distruttore. A questo scopo, agisce utilizzando, in primo luogo, *i governanti «ribelli» a Dio*[103] *e, più incisivamente ancora, le strutture di potere*. Lo lasciano intuire i «*diademi*» sulle sette teste del drago. Quasi mai – sembra suggerire Giovanni – Satana interviene direttamente nella vita degli uomini (ossia mediante la possessione e altre attività del genere). Più spesso esercita il suo potere in modo molto astuto, con le sue sette «teste», strumentalizzando per i suoi scopi perversi soprattutto i *centri di potere*: coloro che portano «diademi», vale a dire imperatori, re, principi e governanti[104], possono diventare nelle sue mani mezzi micidiali, capaci di provocare un incremento del male all'ennesima potenza, incanalando le forze negative delle persone loro sottomesse. Immaginando l'enorme potenziale distruttivo del grande drago sanguinario, i cristiani di allora avranno pensato subito agli imperatori Nerone e Domiziano e all'oppressiva struttura di governo dell'impero, che li stavano perseguitando da decenni.

A questo riguardo, si potrebbe ricordare che già il libro di Daniele, da cui attinge il profeta dell'Apocalisse anche nel capitolo XII, si era scagliato contro la dittatura del re siriano Antioco IV l'Epifane (175-164 a.C.). In effetti, il tentativo di costui era di ellenizzare il popolo ebraico, allontanandolo dalla legge mosaica e dai relativi usi e costumi. In preda ai suoi deliri di onnipotenza, aveva osato addirittura divinizzarsi. Sono state scoperte monete da lui coniate, che portano la scritta con il titolo divino: «Antioco Dio Epifane vincitore» («ΑΝΤΙΟΧΟΥ ΘΕΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ»)[105]. Reagendo al suo potere idolatrico, il libro di Daniele aveva raffigurato un capro con quattro corna – da cui proviene qualche particolare del drago nell'Apocalisse – e aggiunge, riferendosi proprio al re Antioco IV:

> «Da uno di quelli [= corni] uscì un piccolo corno, che crebbe molto verso il mezzogiorno, l'oriente e verso la magnifica terra [= Israele]: s'innalzò fin contro l'esercito celeste e gettò a terra una parte di quella schiera e una parte delle stelle e le calpestò»[106].

Antioco IV, Nerone, Domiziano... Ma la Chiesa può ricordare tutte le altre dittature succedutesi lungo i suoi duemila anni di storia, con i relativi massacri e ingiu-

---

100 Gv 12,31; 14,30; 16,11; cfr. Lc 4,5-6 (// Mt 4,8-9); Ef 2,2.

101 2Cor 4,4.

102 Gal 1,4.

103 Ef 2,2.

104 Cfr. Ap 13,1. Si legga Biguzzi, *Apocalisse*, 244.

105 Cfr. M. Delcor, *Le livre de Daniel* (Sources Bibliques), Paris 1971, 173, che ricorda che su quelle monete coniate tra il 166 e il 163 a.C. «outre la représentation du Zeus de Phidias, le roi n'hésite pas à porter le titre propre au dieu: Nicéphore, c'est-à-dire qui remporte la victoire».

106 Dn 8,9-10.

stizie, che il drago sanguinario ha provocato per mezzo di uomini e donne di potere, i quali si sono lasciati liberamente schiavizzare da lui. Sono i colpi di coda con cui il drago scaglia le stelle sulla terra. Sembra che il profeta dell'Apocalisse intraveda il piano terrificante che il diavolo sta portando avanti con cocciuta determinazione, malgrado la sconfitta già infertagli da Cristo, il cavaliere sul cavallo bianco, che ha vinto e continua a vincere ancora. Ciò nonostante, il piano mortifero di Satana consiste nel plasmare una nuova creazione, anzi una caotica "anti-creazione"[107]; il drago distrugge la creazione salvifica di Dio, anch'essa *in fieri*, la quale, per questo, «geme e soffre»[108]. Purtroppo il diavolo sta riuscendo a realizzare il suo progetto, benché solo in parte: un terzo delle stelle sono scagliate da lui sulla faccia della terra (Ap 12,4)... È così che il drago opera con crudele efficacia nella storia: soprattutto attraverso la libertà di uomini e donne di governo («sette diademi»), che nei loro centri di potere, si adoperano con il massimo dell'astuzia («sette teste») e con forte determinazione («dieci corna»), *per costruire un sistema di vita disumano, all'insegna dell'ateismo pratico*. Da qui le persecuzioni scatenate dal drago, mediante i persecutori, contro la donna-popolo di Dio. Pur avendo la testa schiacciata da Cristo risorto[109], il «serpente antico», con i suoi ultimi terribili colpi di coda, continua a colpire i cristiani, oltre che le stelle del cielo[110] e l'intera creazione. Ciò nonostante, la donna-popolo di Dio cerca di rimanere fedele a Cristo, riconosciuto nei capitoli conclusivi del libro come il suo promesso sposo[111].

4.3. Lo scontro tra la donna e il drago

> «[…] Il drago si pose davanti alla donna, che stava per partorire, in modo da divorare il bambino appena lo avesse partorito» (Ap 12,4).

Possiamo immaginare questo nuovo "fotogramma" della visione del profeta: da una parte, un drago sanguinario di dimensioni imponenti, così potente da scaraventare sulla terra un terzo delle stelle del cielo; dall'altra, una donna, in quelle condizioni. È la fine – verrebbe da concludere – sia per lei che per il bimbo! I due non hanno scampo: il mostro famelico «sta davanti» alla donna, che non può nemmeno tentare di fuggire, perché sta partorendo. In fondo, è *la sensazione di sproporzione di forze e d'impossibilità a difendersi che dovevano provare le piccole comunità cristiane dell'Asia Minore*, ogni volta che venivano martoriate dalle invincibili truppe romane.

---

107 Cfr. MAGGIONI, *Donna*, 405.

108 Rm 8,22.

109 Cfr. Gen 3,15.

110 Cfr. Ap 12,4 con Dn 8,10.24. Si legga PRIGENT, *Apocalisse*, 372.

111 Cfr. Ap 19,7; 21,2.9; 22,17.

Eppure, nonostante le previsioni più realistiche, il parto riesce bene: la donna – attesta Giovanni – «partorì un figlio, un maschio – letteralmente, «un essere maschile» (*ársen*)[112] –, il quale pascerà tutte le genti con verga di ferro» (v. 5). Il profeta Giovanni pare insistere sulla forza del neonato: è un maschio, dunque presumibilmente è forte. Non solo. Subito il profeta intravede la missione futura di governo universale che attende il nascituro e cerca di renderne la potente efficacia salvifica mediante la citazione dell'oracolo del Sal 2,9: «Pascerà le genti con una verga di ferro».

Questo salmo regale, che probabilmente fu scritto per essere rivolto al re di Gerusalemme nel giorno dell'intronizzazione, era già stato riletto nel giudaismo, specialmente dopo la decadenza della monarchia di Giuda nell'esilio babilonese (586-538 a.C.), in riferimento al futuro re messianico. Nell'alveo di questa rilettura messianica, favorita dalla menzione al v. 2 del sostantivo *māšîaḥ*, tradotto dalla Settanta *christós*, la Chiesa delle origini proclamò che il messia preannunciato in questo Salmo era Gesù di Nazareth, Figlio di Dio risuscitato dai morti[113]. Questa rilettura cristologica del Salmo è attuata anche dal profeta dell'Apocalisse, che ama lasciare riecheggiare contemporaneamente varie profezie dell'Antico Testamento, come quella molto celebre di Is 7,14:

> «Pertanto il Signore stesso vi darà un segno. Ecco: la vergine concepirà e partorirà un figlio, che chiamerà Emmanuele»[114].

Cogliendo tali allusioni messianiche, i cristiani dell'Asia Minore non potevano avere dubbi: il neonato della visione rappresentava Cristo. Per di più, Giovanni ricorrerà in seguito alla stessa citazione del Sal 2,9, rivelando ai suoi interlocutori che il Risorto, come un cavaliere su un cavallo bianco, sta continuando a combattere senza posa contro gli eserciti del male e li sta sconfiggendo con la parola di Dio, così da diffondere la signoria divina sull'intera umanità:

> «[...] il suo nome è: il Verbo di Dio. [...] Dalla bocca gli esce una spada affilata, per colpire con essa le nazioni. Egli le governerà con scettro di ferro [...]» (Ap 19,13-15).

Un altro indizio per comprendere meglio il segno celeste del bambino partorito

---

112 Cfr. Is 66,7 (LXX). Cfr. MAGGIONI, *Donna*, 406, che ritiene probabile che il genere neutro del sostantivo *ársen* suggerisca un allargamento universale, lasciando intendere che «il Messia è al tempo stesso una persona singola e una collettività».

113 In At 13,33-34 l'apostolo Paolo cita il Sal 2,7, proclamando che il preannuncio dell'oracolo salmico sulla nascita del Figlio di Dio si è compiuto nella risurrezione di Cristo. Cfr. anche At 9,20.

114 Is 7,14 (citata da Mt 1,23); cfr. anche Is 66,7. Inoltre, nella visione di Ap 12 si possono rintracciare allusioni anche a: Gen 3,15; Dn 7,7; 10,13 e, infine, all'«Esodo, che con i suoi molteplici elementi sembra costituire quasi la tela di fondo di tutto il capitolo» (A. LANCELLOTTI, *Apocalisse. Introduzione, versione e note* [Nuovissima Versione della Bibbia 46], Cinisello Balsamo 1996[9] [1986], 114).

dalla donna di Ap 12 si può rinvenire nella lettera alla Chiesa di Tiàtira (2,18-29), inviatale da Cristo attraverso il profeta Giovanni. Ai fedeli della comunità che avranno perseverato nella carità il Risorto promette di associarli, alla fine della storia, alla sua stessa signoria salvifica: «Al vincitore che custodisce sino alla fine le mie opere», assicura il Crocifisso risorto, citando di nuovo il Sal 2,9, «darò autorità sopra le nazioni; le governerà con scettro di ferro, come vasi di argilla si frantumeranno» (Ap 2,26-27). Dunque, mediante l'immagine violenta del Salmo, il profeta rassicura in nome di Cristo i fedeli: avendo preso parte al combattimento storico del cavaliere bianco contro le forze del male, essi parteciperanno anche alla sua vittoria piena e definitiva[115] e saranno per sempre al suo fianco nell'universo redento.

Ma se questo avverrà alla fine dei tempi, *cosa capiterà prima di quel momento?* Lungo la storia – rivela Giovanni –, la donna-popolo di Dio deve portare a termine una *missione generativa* (cfr. 12,2.5). Il popolo di Dio dell'Antico Testamento, che confluisce nella comunità cristiana del Nuovo, deve dare alla luce un bambino, il quale realizzerà la signoria salvifica di Dio nella storia. Più esattamente: *questo bambino è sì Gesù di Nazareth, ma è anche l'insieme dei cristiani*, che entreranno a far parte del suo corpo ecclesiale. Questa intuizione dell'autore dell'Apocalisse rinvia alla teologia dell'evangelista Giovanni, quando ricorda la morte di Cristo in croce: «Gesù allora, vedendo la madre e accanto a lei il discepolo che egli amava, disse alla madre: "Donna (*gýnai*)"», stesso titolo usato in Ap 12 e in Gv 2,4, «"ecco il tuo figlio!". Poi, disse al discepolo: "Ecco la tua madre!" […]»[116]. In questa scena cruciale del quarto Vangelo emerge lo stesso legame profondo tra Cristo, i cristiani – rappresentati dal discepolo amato – e *la «donna», la quale, da madre di Gesù, diventa madre dei cristiani*. Dunque, già sotto la croce la madre di Gesù, significativamente denominata «donna», rappresenta la Chiesa, che genera sempre nuovi cristiani. In quest'ordine d'idee – che solo la potenza dei simboli riesce mantenere insieme –, resta confermato che il bambino partorito dalla donna di Ap 12 è sì il *Gesù terreno*, ma è anche "di più" del Gesù terreno; ossia è *anche il corpo di Cristo, costituito dai cristiani*. Commenta con acutezza Hans Urs von Balthasar:

> «In questo oltrepassamento e compimento [di tutta l'epoca dell'attesa] anche le doglie assumono un senso nuovo, che l'Apocalisse accenna a malapena. Infatti, fin da subito non saranno le doglie in vista del Messia, bensì le doglie del Messia stesso, alle quali sua madre, la donna, dovrà partecipare. Sulla croce si compie l'incarnazione di Gesù; e presso la croce si compie anche il doloroso parto di Maria»[117].

---

115 Cfr. D. J. Unger, *Did Saint John See the Virgin Mary in Glory?*, in Catholic Biblical Quarterly 11-12 (1949-1950) 75-83.155-161.249-262.292-300.392-405.405-415, in particolare 254.

116 Gv 19,26-27.

117 Balthasar, *Libro dell'Agnello*, 86.

Più che la nascita di Gesù a Betlemme, il veggente dell'Apocalisse sta meditando sul *mistero salvifico universale della sua morte sul Golgota*[118], in virtù della quale egli sarebbe rinato nella condizione risorta (cfr. Ap 12,5) e avrebbe dato vita, mediante lo Spirito, al suo corpo ecclesiale. Del resto, Gesù stesso nei "discorsi d'addio" del Vangelo secondo Giovanni aveva spiegato ai discepoli, ricorrendo allo stesso sostantivo «donna» e alla stessa immagine del parto doloroso raffigurato in Ap 12:

> «La donna (*gynḗ*), quando partorisce (*tíktē[i]*) è afflitta, perché è giunta la sua ora. Ma quando ha dato alla luce il bambino, non si ricorda più dell'afflizione per la gioia che è venuto al mondo un uomo. Così anche voi, ora, siete nella tristezza. Ma vi vedrò di nuovo e il vostro cuore si rallegrerà»[119].

Questa medesima verità di fede è approfondita anche nella teologia paolina. Nella Lettera ai Galati, Paolo si rivolge ai suoi figli spirituali, che stanno rischiando di sbandare verso l'eresia, e scrive loro: «Figlioli miei, che io di nuovo partorisco (*ōdínō*) nel dolore, finché non sia formato Cristo in voi!»[120]. Con quest'immagine materna[121], l'apostolo mostra di attendere, con una sofferenza piena di ansia, simile a quella di una partoriente, che i Galati, da poco convertitisi al cristianesimo, pervengano alla maturità della fede. Come nel grembo materno il bambino riceve dalla madre la *forma di uomo*, così i cristiani della Galazia, evangelizzati e battezzati dall'apostolo, hanno ricevuto da lui la *forma di Cristo*[122]. Grazie a Paolo, essi sono rinati «in Cristo»[123], ossia nel suo corpo ecclesiale. Ora, però, l'apostolo si strugge al solo pensiero che i suoi figli spirituali siano infedeli all'evangelo della giustificazione «per la fede in Cristo e non per le opere della legge» mosaica[124]. Ciò nonostante, continua a sperare di vedere che Cristo – cioè la vita da figli di Dio – giunga in loro a una fisionomia matura e stabile.

Successivamente anche la Lettera agli Efesini ha ripreso in modo simile l'intuizione della progressiva crescita storica di Cristo nella Chiesa. È giunta così a parlare di «edificazione del corpo di Cristo», nel senso che tutti i cristiani sono chiamati «all'u-

---

118 Lo sostengono, ad es.: A. FEUILLET, *Le Messie et sa Mère d'après le chapitre XII de l'Apocalypse*, in ID., *Études johanniques* (Museum Lessianum; Section biblique 4), Bruges 1962, 272-310, in particolare 375; MAGGIONI, *La donna*, 405; PRÉVOST, *Apocalypse*, 107; PRIGENT, *Apocalisse*, 375.

119 Gv 16,21-22.

120 Gal 4,19.

121 Cfr. anche 1Ts 2,7-8.

122 P. GUTIÉRREZ, *La paternité spirituelle selon Saint Paul* (Études Bibliques), Paris 1968, 217, nota 4.

123 Gal 3,26.

124 Gal 2,16. Cfr. F. MUSSNER, *Der Galaterbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 9), Freiburg im Breisgau 1974, 312-313; A. VANHOYE, *Lettera ai Galati* (I Libri Biblici; Nuovo Testamento 8), Milano 2000, 116.

nità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo»[125].

In sintesi: la visione di Ap 12, ma anche altri testi del Nuovo Testamento, rivelano che, lungo i secoli, *la Chiesa porta avanti la missione di favorire la nascita e la maturazione di un "Cristo totale"*, costituito originariamente da Cristo crocifisso e risorto e conseguentemente *dal suo corpo ecclesiale*, cioè dai cristiani[126]. Questa missione della donna-popolo di Dio comporta patimenti atroci, simili a quelli di un parto lungo e travagliato. Per di più, il timore che affligge la Chiesa è che sia tutto inutile perché il drago riuscirà a divorare il frutto del parto.

Eppure nella visione di Ap 12 si verifica un colpo di scena. Scrive letteralmente il veggente che «il prodotto del parto» (*tò téknon*) della donna «fu rapito verso Dio e verso il suo trono» (v. 5). Come a dire: al di là di ogni previsione umana, tutto ciò che di bello, di buono e di vero la Chiesa riuscirà a dare alla luce lungo i secoli, non sarà per nulla inutile; non verrà affatto annientato dal demonio. Al contrario, sarà il modo della donna-popolo di Dio di continuare a generare il mistero di Cristo nella storia[127]. Perciò il Signore stesso, già prima della battaglia della fine dei tempi, conserverà tutto questo "ben di Dio" presso di sé.

Si tratta di una verità di fede per certi aspetti corrispondente all'intuizione suggestiva espressa dallo scrittore ebreo polacco Isaac B. Singer, premio Nobel nel 1978 per la letteratura. In un suo racconto sulla vita di un pover'uomo di nome Heinsherik, scrisse:

> «Credo che, da qualche parte nell'universo, debba esserci un archivio nel quale sono conservati tutti i patimenti e gli atti di sacrificio umani. Non ci sarebbe giustizia divina se la storia di Heinsherik non abbellisse per l'eternità l'infinita biblioteca di Dio»[128].

Lo conferma l'autore del Sal 56, dicendo al Signore:

> «I passi del mio vagare tu li hai contati,
> nel tuo otre raccogli le mie lacrime;
> non sono forse scritte nel tuo libro?» (v. 9).

---

125 Ef 4,12-13.

126 VANNI, *Apocalisse. Ermeneutica*, 246-247.

127 Concordiamo con l'interpretazione di VANNI, *Apocalisse. Una assemblea*, 108, secondo cui la comunità cristiana «dovrà esprimere faticosamente, giorno per giorno, il suo Cristo. Ciò si verificherà in tutto quello che la chiesa-assemblea riuscirà a realizzare di bene: nel bene che si vede come nel bene nascosto […]». Cfr. ID., *Apocalisse. Ermeneutica*, 248.345.

128 I. B. SINGER, *Why Heisherik was Born*, in ID., *The Image and Other Stories*, New York 1986, 80-90: 90 [traduzione nostra].

Anche l'Apocalisse menziona «un libro scritto sul lato interno e su quello esterno, sigillato con sette sigilli» (Ap 5,1), che contiene il misterioso piano storico-salvifico di Dio, il quale può essere rivelato ed eseguito soltanto da Cristo crocifisso e risorto[129]. Ed è alla realizzazione del piano divino che contribuiscono tutti i gesti di bontà realizzati dai cristiani e da ogni altra persona di buona volontà. Quest'immensa quantità di bontà – ci rassicura l'Apocalisse – non è destinata a finire nell'estuario del nulla, perché è «rapita» fin d'ora presso Dio.

> «Nella fase pre-escatologica in cui si trova, il gruppo [dei cristiani in ascolto dell'Apocalisse] sa che tutto quello che esprime di positivo è come assunto e fatto proprio dalla trascendenza divina, fin d'ora»[130].

Là rimarrà fin quando, varcata la soglia della casa del Padre[131], i fedeli incontreranno Cristo glorioso, anch'egli – l'*hyiós* («figlio») – asceso «verso Dio e verso il suo trono» (v. 5), per il suo amore fino alla morte (cfr. v. 11). Sarà lui a invitarli presso di sé, dicendo: «Venite, benedetti del Padre mio, [...] perché io ho avuto fame e mi avete dato da mangiare [...]»[132]. Soltanto allora, il drago, già precipitato dal cielo[133] mentre il Risorto vi è asceso, sarà finalmente sconfitto in modo definitivo e completo. «Il Signore […] ucciderà il drago»: aveva preannunciato un oracolo isaiano[134], rinvigorendo la speranza degli antichi Israeliti di essere liberati da tutti i «draghi» della storia: il faraone d'Egitto dei tempi dell'esodo[135]; Nabucodonosor di Babilonia, all'epoca della deportazione[136]; Domiziano, ai tempi delle persecuzioni coeve e tanti altri ancora. Questa liberazione promessa da secoli sarà precisata e rilanciata alla fine dei tempi dal profeta dell'Apocalisse, narrando una delle sue ultime visioni: sui peccatori

---

129 Cfr. Ap 5,5.9; 6,1.3.5.7.9.12. Che questo «libro» custodisca il piano storico-salvifico di Dio è sostenuto da numerosi biblisti, tra cui, ad es.: LANCELLOTTI, *Apocalisse*, 80; VANNI, *Apocalisse. Ermeneutica*, 166.190.191.367. Si registrano, però, anche altre ipotesi interpretative, secondo cui il libro s'identificherebbe con l'Antico Testamento (così E. BIANCHI, *L'Apocalisse di Giovanni. Commento esegetico-spirituale*, Magnano 2000 [1988], 83; PRIGENT, *Apocalisse*, 187-188) o con l'intera sacra Scrittura, oppure conterrebbe le decisioni sterminatrici contro i popoli peccatori, o la lista dei debiti degli uomini nei confronti di Dio o ancora il piano divino sulla fine del mondo (così LOHSE, *Offenbarung*, 41). Sintetiche panoramiche di posizioni si trovano in: C. BRÜTSCH, *La clarté de l'Apocalypse*, Genève 1966[5] (1940), 106-107; PRIGENT, *Apocalisse*, 187-188.

130 VANNI, *Apocalisse. Ermeneutica*, 248-249.

131 Cfr. Gv 14,2-3.

132 Mt 25,34-35.

133 Cfr. Ap 12,9.10.13.

134 Is 27,1; cfr. 2Bar 29,4.

135 Cfr. Sal 73(74),13-14 (LXX); Ez 29,3; 32,2 (LXX).

136 Cfr. Ap 12,4 (*hína kataphágē[i]*, «per divorare») con Ger 28(51),34 (LXX): «Egli mi ha divorata (*katéphagén me*), Nabucodonosor […] come un drago (*drákōn*) […]».

schiavizzati dal drago «un fuoco scese dal cielo e li divorò. E il diavolo, che li aveva sedotti, fu gettato nello stagno di fuoco e zolfo […]» (20,9-10). Da quel momento in poi – come già Giovanni aveva lasciato intravedere mediante la citazione del Sal 2,9 –, Cristo «pascerà» finalmente «tutte le genti» (Ap 12,5).

4.4. La fuga della donna

Così, nella visione celeste, il neonato è salvo. E la donna?

> «La donna invece fuggì nel deserto, dove ha un luogo approntato da Dio, in modo che là la nutrano per milleduecentosessanta giorni» (Ap 12,6, traduzione letterale).

In diversi passi dell'Antico Testamento, il deserto è per il popolo di Israele il luogo del suo "primo amore" per il Signore Dio; il contesto esistenziale della "luna di miele" tra la donna-Israele e il Signore, suo sposo[137]. Soprattutto il profeta Osea ha descritto in questi termini il deserto in un canto molto suggestivo a motivo della plasticità erotica delle immagini:

> «[...] ecco, io la sedurrò – aveva promesso il Signore a riguardo della sposa Israele –,
> la condurrò nel deserto
> e parlerò al suo cuore [...].
> Là [la sposa] mi risponderà
> come nei giorni della sua giovinezza,
> come quando uscì dal paese d'Egitto.
> E avverrà, in quel giorno
> – oracolo del Signore –
> mi chiamerai: "Marito mio",
> e non mi chiamerai più: "Baal, mio padrone"»[138].

D'altro canto, in varie pagine anticotestamentarie il deserto diventa per la sposa-Israele anche l'ambito delle prove, delle tentazioni[139], dell'incredulità e dell'infedeltà a Dio[140], suo sposo.

Sta di fatto che nella visione dell'Apocalisse è proprio nel deserto che fugge la donna. Dio l'ha predisposto per lei come rifugio[141], anche se temporaneo, contro le insidie del drago. Nel deserto Dio si prenderà cura di lei, come già fece con gli antichi

---

137 Cfr. Ger 2,2

138 Os 2,16-18.

139 Cfr. specialmente Es 14,12; Nm 20,3-5.

140 Cfr., ad es., Es 16,2-3; Nm 21,5; Sal 78,17-19.40; 95,8-9; Os 9,10.

141 Ap 12,6.14; cfr. 1Mac 2,29; 5,24; 9,23; 2Mac 5,27; Sal 55,7-9; Ger 9,1; Eb 11,38 e anche 1Sam 23,14.

Israeliti, durante il loro esodo verso la terra promessa[142], dissetandoli[143] e nutrendoli[144] persino con il «pane del cielo», la manna[145]. O, più ancora, come nutrì nel deserto il profeta Elia[146], anch'egli braccato dal re Acab e dalla regina idolatra Gezabele, proprio come i cristiani dell'Asia Minore, perseguitati da Roma idolatra. Nel caso di Elia, «i corvi gli portavano pane e carne al mattino, e pane e carne alla sera»[147]. Anche i cristiani dell'Asia Minore dovranno avere fede per *riconoscere con riconoscenza la provvidenza quotidiana di Dio nella loro vita e persino nelle persecuzioni*. Ed è proprio per sollecitare i fedeli a fare discernimento, così da giungere a questo atteggiamento evangelico, che Giovanni non esplicita *chi* nutrirà la donna-popolo di Dio. Più esattamente: in 12,6 il profeta non dice espressamente: «perché *Dio* la nutrisse». Preferisce scrivere: «perché là la nutrano» (*hína ekeî tréphōsin*). Chi nutrirà la donna? Non è detto, anche se s'intuisce che lo farà Dio. In modo analogo, al v. 14 il veggente ricorre alla forma passiva del verbo – «per esservi nutrita» (*hópou tréphetai ekeî*) –, sottintendendo il complemento d'agente divino[148]. D'altronde, al v. 6 l'espressione verbale è al plurale («là la *nutrano*») per lasciare intendere che saranno diversi i modi utilizzati da Dio per nutrire la donna-popolo. A ogni buon conto, però, starà a lei avere almeno un «granellino di senape» di fede in lui[149], così da riconoscere nel cibo e, più in genere, nella vita il suo «dito»[150], ossia l'azione provvidente del suo Spirito[151].

4.5. I «milleduecentosessanta giorni» di persecuzioni

A rendere durissima la prova di fede è il drago. In effetti, Giovanni rivela che dal cielo il drago fu precipitato dall'arcangelo Michele e dai suoi angeli sulla faccia della terra. Perciò il drago «si avventò contro la donna che aveva partorito il figlio maschio» (Ap 12,13). Ciò nonostante, la donna riuscì, ancora una volta, a sfuggirgli, sempre aiutata *indirettamente* da Dio, grazie alle «due ali della grande aquila» – già

142 Cfr. specialmente Es 13,18; Dt 2,7; 8,15-16; Sal 68,8; 78,14; 107,4-9; 136,16; Sap 18,3; Ger 2,6; Ez 20,10.

143 Cfr. Es 15,22-25; Nm 20,7-11; Dt 8,15; Sal 68,10; 78,15-16.20.

144 Cfr. Sal 78,26-29; Sal 105,40; Sap 16,2.

145 Es 16,4-36; Sal 78,24; cfr. Nm 11,7-9; Dt 8,16; Dt 8,3; Gs 5,12; Ne 9,20; Sal 78,24; 105,40; Sap 16,20; Gv 6,31-32.49 e anche Ap 2,17.

146 Cfr. 1Re 17,4; 19,5-8.

147 1Re 17,6.

148 Cfr. Biguzzi, *Apocalisse*, 248.

149 Mt 17,20 (// Lc 17,5).

150 Cfr. Es 8,15 e specialmente Lc 11,20.

151 Cfr. Mt 12,28 (// Lc 11,20).

donate all'antico Israele durante l'esodo[152] –, con cui essa volò via nel suo rifugio nel deserto (v. 14). Conclude Giovanni:

> «Allora il drago si infuriò contro la donna e se ne andò a fare guerra contro il resto della sua discendenza, contro quelli che custodiscono i comandamenti di Dio e sono in possesso della testimonianza di Gesù» (v. 17; cfr. 14,2).

All'udire ciò, i cristiani, che stavano ascoltando in preghiera la proclamazione dell'Apocalisse, ripiombavano *dalla visione celeste nella dura realtà che stavano vivendo*. Ormai da anni le Chiese dell'Asia Minore erano martoriate dall'impero di Roma solo perché volevano dare testimonianza a Cristo, senza rendere culto all'imperatore. Nonostante il ritorno traumatico alla ruvida esperienza quotidiana, il veggente dell'Apocalisse è riuscito però a irrobustire la fede di quei cristiani, svelando che non erano soli nel combattimento contro il drago. Come in passato il Signore si era preso cura della donna-popolo di Dio (cfr. 12,6.14-16), così anche in futuro sarebbe intervenuto misteriosamente a favore del «resto della discendenza» di lei (v. 17), sostenendo i cristiani nelle battaglie contro «il serpente antico» e i suoi seguaci[153]. Comunque, ogni gesto caritatevole dei cristiani, espressione del loro «rimanere in» Cristo[154] per fare un tutt'uno con lui[155], già veniva «rapito» dal Signore e salvaguardato presso di lui in cielo (v. 5c). Ma soprattutto Giovanni ricorda ai fedeli che *Gesù di Nazareth, nato dalla donna-popolo di Dio, cioè da Israele (v. 5a), era già riuscito a innescare con la sua glorificazione un inarrestabile processo di signoria salvifica su «tutte le nazioni»* (v. 5b; cfr. 10). Infatti aveva ormai ridotto «all'impotenza mediante la morte colui che della morte ha il potere, cioè il diavolo»[156]. Conseguentemente, dopo che Michele e i suoi angeli avevano scacciato dal cielo il drago e i suoi alleati[157], anche i martiri «lo avevano vinto grazie al sangue dell'agnello» di Dio (v. 11). Perciò era vero che Satana avrebbe continuato a combattere sulla terra «pieno di grande furore, sapendo che gli sarebbe restato poco tempo» (v. 12). Ma era altrettanto vero che «il furore del drago» sarebbe stato «solo il segno della sua impotenza»[158]. Di sicuro, il diavolo avrebbe ancor più inasprito la sua azione rabbiosa contro l'umanità, proprio perché conscio

---

152 Cfr. Es 19,4; Dt 32,11.

153 Cfr. Gen 3,15. PRIGENT, *Apocalisse*, 360 giunge a sostenere che si possa «interpretare Ap 12 come una parafrasi messianica cristiana di Gen 3,15, ma a condizione di attribuire al nostro autore la paternità di quest'esegesi […]».

154 Cfr. Gv 6,56; 15,4-6; 1Gv 2,3-6.

155 Cfr. Gv 17,23.

156 Eb 2,14; cfr. Lc 10,18 e Gv 12,31.

157 Cfr. Ap 12,7-8.10. Per gli angeli del diavolo, cfr. Mt 25,41.

158 LOHSE, *Offenbarung*, 75 [traduzione nostra].

del carattere effimero di ogni suo tentativo distruttivo. Tuttavia aveva ormai perso la guerra «come in cielo, così in terra»[159]. Tant'è che in cielo già da tempo si continua a cantare:

> «[…] Ora si è compiuta
> la salvezza, la forza e il regno del nostro Dio
> e la potenza del suo Cristo […]» (12,10).

In ogni caso, poi, alla fine della storia, Dio stesso avrebbe sconfitto in modo completo e definitivo Satana e i suoi alleati (cfr. 20,9-10).

«Sì, ma noi siamo perseguitati ora!»: avrebbero potuto obiettare i cristiani. «È vero! – sembra rispondere Giovanni –. Anch'io! Ma *soltanto per milleduecentosessanta giorni!*». Stando agli indizi testuali dell'Apocalisse, possiamo intuire il significato di questo numero simbolico, che, senza dubbio, designa un periodo successivo alla risurrezione di Cristo, ma precedente al suo ritorno glorioso: milleduecentosessanta giorni corrispondono a quarantadue mesi, cioè a tre anni e mezzo[160]. Indubbiamente, milleduecentosessanta giorni sembrano un'"eternità"! In effetti, quando si affronta qualcosa di difficoltoso o faticoso, doloroso o insopportabile, si ha l'amara impressione che il tempo non passi mai. Ma rassicura Giovanni: «Non è un'eternità! Il drago ha ormai i giorni contati!». Se fossero stati «sette anni», allora sì che sarebbe stata un'eternità! Invece, *sono soltanto «tre anni e mezzo»: le persecuzioni romane finiranno*. Difatti, morto Domiziano, così avvenne!

Quanto poi all'azione tentatrice del «grande drago, il serpente antico, colui che è chiamato diavolo e il Satana e che seduce tutta la terra abitata» (12,9), un passo attribuito ad Agostino d'Ippona commenterebbe così:

> «è vero […]: egli fa tanto male. Ma domina soltanto i tiepidi, i negligenti e coloro che in verità non hanno timore di Dio. Di fatto egli è incatenato come un cane legato a una catena; non può mordere nessuno, se non chi gli si avvicina con una tranquillità effettivamente mortifera. […] Può abbaiare, può sollecitare, ma non può mordere se non chi lo vuole»[161].

---

159 Cfr. K. F. Awad Hanna, *La passione di Cristo nell'Apocalisse* (Tesi Gregoriana; Serie Teologica 77), Roma 2001, 307-308: «La vittoria sulla bestia […] è stata praticata realmente tre volte, è quindi definitiva: la prima, assoluta è quella di Cristo-Agnello crocifisso e risorto, la seconda è quella di Michele che, con i suoi angeli, ha fatto precipitare la bestia in terra, la terza, che si attua continuamente sulla terra, è quella dei santi che vincono la bestia attraverso il sangue dell'Agnello e grazie alla parola della loro testimonianza e del loro martirio». Cfr. anche Maggioni, *Donna*, 407.

160 Cfr. Ap 11,2-3; 12,14; 13,5, che probabilmente s'ispira a Dn 7,25, a 12,7 e forse anche a 12,11 («milleduecentonovanta giorni»). Cfr. H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes* (Handbuch zum Neuen Testament 16a), Tübingen 1974, 166.

161 [Pseudo-]Augustinus, *Sermones Suppositities. Classis prima. De Veteri et Novo Testamento*, 37, 6, in *Patrologia Latina* 39, 1820 [traduzione nostra].

5. Maria, madre di Cristo e dei cristiani

Alla luce dell'analisi esegetica di Ap 12, possiamo concludere facendo memoria di Maria, Madre di Cristo e dei cristiani. Dallo studio del brano è emerso con chiarezza che di per sé nella «donna» di Ap 12 *non può essere riconosciuta* sic et simpliciter *la Madonna*. Soprattutto il secondo "fotogramma" della visione, che ritrae la partoriente nelle doglie lancinanti del parto (v. 2), contrasta «con la credenza tradizionale del parto indolore» della Vergine Maria[162]. Ciò nonostante, – come registra il biblista e mariologo Aristide Serra – «in elevata maggioranza, gli esegeti», pur identificando la donna *direttamente* con il popolo della nuova e dell'antica alleanza, proprio su questo sfondo storico-salvifico, *intravvedono* Maria[163]. Effettivamente, alla fine del I secolo – proprio come oggi –, la dinamica visione di Giovanni, con la potenza evocativa dei suoi simboli, non poteva non suscitare negli ascoltatori (e nei lettori) dell'Apocalisse il ricordo di Maria di Nazareth[164], che, trovatasi «incinta (*en gastrì échousa*) per opera dello Spirito Santo»[165], aveva dato alla luce Cristo.

> «È difficile ammettere – osserva il biblista André Feuillet – che un cristiano, tanto più se questo cristiano è l'apostolo Giovanni, l'autore del quarto Vangelo, abbia potuto evocare la madre del Messia dimenticando Maria, la Madre di Gesù»[166].

Le comunità cristiane giovannee, che molto probabilmente conoscevano il Vangelo secondo Luca[167] – per lo meno nelle sue tradizioni orali –, già veneravano in modo del tutto particolare Maria come la vergine madre di Cristo. Inoltre, il terzo Vangelo, per mezzo di fini allusioni all'Antico Testamento, spinge i lettori a identificare in *Maria, Madre del «Figlio dell'Altissimo»*[168] *e del Messia di Israele*[169]*, la nuova arca dell'alleanza*. In effetti, in modo eccedente rispetto a tutte le attese e prefigurazioni anticotestamentarie, Maria ha custodito in grembo la presenza stessa del Signore[170]. Anzi, con una gioia simile a quella della «figlia di Sion», dovuta alla presenza in lei del Signore[171], Maria incinta l'ha portato a Elisabetta, come, ai tempi del re Davide, l'arca

---

162 VANNI, *Apocalisse. Ermeneutica*, 241.251.

163 A. SERRA, *La Madre di Gesù*, in GHIBERTI ET AL. (edd.), *Opera giovannea*, 505-521: 519.

164 Così MAGGIONI, *Donna*, 405.

165 Mt 1,18, cfr. Ap 12,2 (*en gastrì échousa*).

166 FEUILLET, *Le Messie et sa Mère*, 302 [traduzione nostra].

167 Così ritiene, ad es., VANNI, *Apocalisse. Ermeneutica*, 346.

168 Lc 1,32.35. Cfr. il v. 35 con Es 40,35.

169 Cfr. Lc 2,11.26.

170 Cfr. BIANCHI, *Apocalisse*, 137-138.

171 Cfr. Lc 1,28 con Sof 3,14-18a.

dell'alleanza aveva introdotto la presenza di Dio in Gerusalemme[172].

È significativo allora che la visione della donna in Ap 12 sia introdotta dalla comparsa in cielo dell'arca dell'alleanza, di fronte alla quale l'intera creazione sussulta come nella teofania sul monte Sinai[173]:

> «Allora si aprì il tempio di Dio che è nel cielo e apparve nel tempio l'arca della sua alleanza. Ne seguirono folgori, voci, scoppi di tuono, terremoto e una tempesta di grandine» (11,19).

Nell'istante della morte di Gesù in croce, il velo del tempio di Gerusalemme, che salvaguardava la presenza divina, concentrata secoli addietro nell'arca dell'alleanza[174], si era squarciato «in due, da cima a fondo»[175]. In quel gesto supremo d'amore incondizionato per l'umanità peccatrice si era rivelato in modo nitido e insuperabile il mistero di Dio: «Dio è *agápē*»[176].

Ebbene, il profeta dell'Apocalisse vede schiudersi i cieli e, nell'atmosfera tipica delle grandi teofanie bibliche[177], ha la visione dell'arca dell'alleanza definitiva,

> «[…] la migliore introduzione alla visione della donna incinta che grida per le doglie del parto (Ap 12,2), donna in cui si deve certamente scorgere la figlia di Sion, la rappresentante d'*Israele*, e poi anche, ma solo a partire dal v. 17, la madre dei credenti in Cristo, la figura della *chiesa*, ma che conserva anche la valenza del riferimento alla persona di *Maria*, sia in quanto figura storica – la madre di Gesù – sia in quanto figura teologica che compone in sé la rappresentatività dell'Israele benedetto da cui è uscito il Messia e l'immagine della chiesa, della comunità dei credenti in Gesù il Messia»[178].

Tenuto conto di questi rilievi sui simboli di Ap 12, che molto probabilmente suscitavano già nei primi ascoltatori (e nei lettori) il ricordo della Madonna, si può considerarla, alla luce di questa visione, come il vertice del popolo di Dio dell'antica e della nuova alleanza; popolo che ha già dato alla luce il "Cristo terreno" e metterà

---

172 Cfr. Lc 1,39-45 con 2Sam 6. Per approfondire questa concezione tipologica e mariologica del Vangelo secondo Luca, si consulti l'analisi esegetica molto raffinata e completa condotta sull'«uso della Scrittura in Luca 1-2» e sul tema di «Maria Figlia di Sion e Tabernacolo Escatologico» nel volume di R. LAURÉNTIN, *Structure et théologie de Luc I-II* (Études Bibliques), Paris 1964⁵ (1957), 64-92.148-161.

173 Cfr. Es 19,16.18; Dt 4,11-12 e anche Dt 9,10; 5,4-5.24-26; Eb 12,18-21.

174 Quasi certamente l'arca dell'alleanza fu distrutta dall'esercito babilonese di Nabucodonosor nel 586 a.C. Sta di fatto che, da quel momento in poi, l'arca dell'alleanza non fu più ritrovata né rimpiazzata (cfr. Ger 3,16).

175 Mt 27,51 (// Mc 15,38).

176 1Gv 4,8.16.

177 Oltre ai passi sulla teofania sinaitica, cfr. specialmente 1Re 8,10-11; Sal 18,8-10; Sir 16,18; Is 29,6; Ez 1,4; Dn 7,9-10.

178 BIANCHI, *Apocalisse*, 138.

al mondo – gradualmente e non senza intenso dolore – il "Cristo totale". *Questa prospettiva interpretativa, che è a un tempo cristologica, ecclesiologica e anche mariologica*[179], è perfettamente coerente con la consapevolezza della Chiesa contemporanea, sintetizzata nella *Lumen gentium*. Difatti, al n. 53, la costituzione dogmatica conciliare considera Maria all'interno del mistero di Cristo e della Chiesa, mettendo in evidenza l'aiuto efficace da lei continuamente offerto ai fratelli e alle sorelle di suo Figlio:

> «[La Vergine Maria] è unita, nella stirpe di Adamo, con tutti gli uomini bisognosi di salvezza, anzi, è "veramente madre delle membra (di Cristo)... perché… ha cooperato con la sua carità alla nascita dei fedeli nella Chiesa, i quali di quel capo sono le membra"[180]. Per questo è anche riconosciuta quale sovreminente e del tutto singolare membro della Chiesa e sua immagine ed eccellentissimo modello nella fede e nella carità; e la Chiesa cattolica, edotta dallo Spirito santo, con affetto di pietà filiale la venera come madre amatissima»[181].

A questa «Madre amatissima», che, ora più che mai, da risorta[182], può agire a nostro favore, possiamo affidare con fiducia le nostre lotte – interiori ed esterne –, ma anche tutte le nostre speranze, convinti che

> «nella sua materna carità [ella] si prende cura dei fratelli del Figlio suo ancora peregrinanti e posti in mezzo a pericoli e affanni, fino a che non siano condotti nella patria beata»[183].

---

179 Condividiamo totalmente il parere di A. VALENTINI, *Il «grande segno» di Apocalisse 12. Una chiesa ad immagine della Madre di Gesù*, in Marianum 59 (1997) 31-63: 55: «Il senso ecclesiale e quello mariologico non sono affatto alternativi – come spesso si pensa – ma complementari; addirittura si postulano a vicenda: la Chiesa senza Maria mancherebbe di un punto di riferimento concreto e di una dimensione qualificante; Maria senza la Chiesa sarebbe una meteora improvvisa e inspiegabile nel cielo dell'Apocalisse, una presenza estranea e difficilmente giustificabile».

180 AUGUSTINUS, *De S. Virginitate*, 6, in *Patrologia Latina* 40, 399.

181 *Lumen gentium*, 53, in E. LORA (ed.), *Enchiridion Vaticanum. 1. Documenti del Concilio Vaticano II. Testo ufficiale e versione italiana*, Bologna 1985[13] (1981) [*EV 1*], §§ 284-456, pp. 120-263: § 436, p. 247.

182 Sulla base del dogma dell'assunzione, vari teologi sostengono in modo esplicito che l'Assunta, «perfezionata» in tutta la sua persona (cfr. Eb 12,23), sia pienamente conformata al Figlio, per cui vive con un «corpo spirituale» come il suo (1Cor 15,44.46). Si leggano, ad es.: R. LAURENTIN, *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare*, Roma 1984[6] (1970; orig. francese: 1968), 243; G. OGGIONI, *Maria presenza viva e segno di comunione nella Chiesa*, in La Madonna 26:3-4 (1978) 17-30: 27-28; A. PIZZARELLI, *Presenza*, in S. DE FIORES – S. MEO (edd.), *Nuovo dizionario di mariologia*, Cinisello Balsamo 1986, 1161-1169: 1167-1168; T. TURI, *Presenza*, in S. DE FIORES - V. FERRARI SCHIEFER - S.M. PERRELLA (edd.), *Mariologia* (I Dizionari San Paolo), Cinisello Balsamo 2009, 1002-1012: 1006.1008.1011. Ma soprattutto si tenga conto dei pronunciamenti di PAOLO VI, *Messaggio pasquale a Roma e al mondo. La certezza cristiana della risurrezione finale è la sola garanzia di un progresso umano autentico [Domenica, 18 aprile 1976: solennità della Risurrezione]*, in *Insegnamenti di Paolo VI, XIV. 1976*, Città del Vaticano 1977, 275-279: 277; ID., *Il mistero umano e divino dell'Assunzione di Maria [Martedì, 15 agosto: solennità dell'Assunta]*», in *Insegnamenti di Paolo VI, X. 1972*, Città del Vaticano 1973, 810-814: 812-813; BENEDETTO XVI, *Lourdes - La concelebrazione eucaristica per i malati sul sagrato della Basilica di Notre-Dame du Rosaire. La forza per i malati e i sofferenti [Lunedì, 15 settembre 2008]*, in *Insegnamenti di Benedetto XVI, IV, 2. 2008 (luglio-dicembre)*, Città del Vaticano 2009, 333-338 (orig. francese): 338.

183 *Lumen gentium*, 62, in *EV 1*, § 436, p. 247.

Anche mediante la «funzione salvifica» della Madonna, sempre subordinata e finalizzata all'efficace attrazione redentrice di «Cristo, unico Mediatore»[184], i cristiani si rendono conto che la perseveranza nella fede e nella lotta contro le forze del male, prima che essere un compito (*Aufgabe*), è un dono (*Gabe*) dello Spirito del Risorto. Aiutati perciò dal Consolatore[185], i fedeli, anche quando la paura li assale, possono fare memoria del fatto che – proprio come fu per la «donna» Maria del Vangelo di Giovanni (19,26-27) e per la donna-popolo di Dio dell'Apocalisse (12,2.5) – la sofferenza nella lotta per il bene è parte essenziale dell'esperienza delle doglie (cfr. Gv 16,21). Grazie ad esse, però, è già in atto la nascita gioiosa del "Cristo totale". Anzi, a questo processo di nuova creazione *in fieri*[186] ciascun cristiano può dare il proprio contributo, rinvigorito dalla promessa di Gesù, il cavaliere vittorioso sul cavallo bianco[187]:

> «Vi ho detto questo perché abbiate pace in me. Nel mondo avete tribolazioni, ma abbiate coraggio: io ho vinto il mondo!»[188].

184 *Ibid*.

185 Cfr. Gv 14,16-17; 16,7-15.

186 Cfr. Ap 3,12; 21,1-2.5 e anche Rm 8,19-23; 2Cor 5,17; Gal 6,15; 2Pt 3,13.

187 Ap 6,2; cfr. 19,11-16.

188 Gv 16,33.

Riassunto

In Ap 12 sembrerebbe che il bambino e sua madre siano identificabili rispettivamente con Cristo e con la Madonna (interpretazione cristologica e mariologica). L'esegesi del brano mostra, invece, che la donna vi rappresenta il popolo di Dio dell'Antico e del Nuovo Testamento, dal quale proviene Cristo (interpretazione cristologica ed ecclesiologica). L'intento del presente studio è mostrare che non vi è contraddizione tra le due interpretazioni. In effetti, benché la donna non possa essere identificata direttamente con la Madonna, tuttavia, a quei tempi – come oggi –, Ap 12 ne suscitava il ricordo. Quindi, si faceva memoria della Madonna come della "punta di diamante" del popolo di Dio, il quale, come una madre, ha già dato alla luce il "Cristo terreno" e, lungo la storia, darà alla luce il "Cristo totale", cioè Gesù Cristo e i cristiani, membra del suo corpo.

Abstract

Though it might seem that in Rev 12 the child and his mother could be identified respectively with Christ and with the Blessed Virgin (Christological and mariological interpretation), exegesis of the passage shows that the woman represents the people of God of the Old and the New Testament, from whom comes the Christ (Christological and ecclesiological interpretation). The aim of the present study is to show that there is no contradiction between the two interpretations. In fact, although the woman cannot be directly identified with the Virgin, nevertheless then – as now – the passage reminded of her. The Blessed Virgin was therefore remembered as the "spearhead" of the people of God, a people which, like a mother, has already given birth to the "earthly Christ" and is destined throughout history to give birth to the "total Christ", that is Jesus Christ and the Christians who are members of his Body.

Le prime "apparizioni" della "Gospa" a Medjugorje e la loro valutazione
Breve *status quaestionis*

Manfred Hauke*

1. In attesa di un giudizio pontificio

Il 13 maggio 2017, durante il suo volo di ritorno da Fatima a Roma, Papa Francesco rilasciò un'intervista che sconvolse gli ambienti legati alle presunte apparizioni mariane originarie a Medjugorje. Il Papa menzionò il rapporto della Commissione guidata dal Cardinale Camillo Ruini sul fenomeno (2010-2014), un documento che era stato consegnato alla Congregazione per la Dottrina della Fede la quale poi aveva fatto ulteriori verifiche (2014-2016). Papa Francesco svelò che il rapporto Ruini distingue due fasi: «Sulle prime apparizioni, quando [i "veggenti"] erano ragazzi, il rapporto più o meno dice che si deve continuare a investigare. Circa le presunte apparizioni attuali, il rapporto ha i suoi dubbi»[1].

La constatazione che «si deve ancora continuare a investigare» sulle «prime apparizioni» è sorprendente. Infatti quando si inizia a studiare una presunta serie di apparizioni, bisogna evidentemente prestare molta attenzione proprio agli inizi del fenomeno. Forse ciò non è stato fatto? Il Sommo Pontefice, comunque, sottolinea che il «rapporto Ruini è molto, molto buono»[2].

L'espressione "prime apparizioni" è ancora molto generica. Il 15 maggio 2017 il direttore di una radio religiosa molto diffusa in Italia (e all'estero) poté persino avanzare l'ipotesi che si tratti del periodo tra il 1981 e il 1984[3]. Questa valutazione

* Professore di Dogmatica alla Facoltà di Teologia, Lugano, membro ordinario della "Pontificia Academia Mariana Internationalis" e presidente della Società Mariologica Tedesca (*Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie*). CV e pubblicazioni in www.manfred-hauke.de. E-mail: manfred.hauke@teologialugano.ch.

1 Francesco, *Conferenza stampa durante il volo di ritorno da Fátima*, 13 maggio 2017, in http://w2.vatican.va (cons. 26.07.2018).

2 *Ibid*.

3 Cfr. A. Mainardi, *Tutte le novità su Medjugorje dopo le parole di Papa Francesco*, 19 maggio 2017, in

molto generosa fu presto smentita dal vaticanista Andrea Tornielli che il 16 maggio 2017 rese pubblica una serie di dettagli inediti sul rapporto Ruini. In particolare vi sarebbero stati tredici «voti favorevoli al riconoscimento della soprannaturalità delle prime 7 apparizioni di Medjugorje, un voto contrario e un voto sospensivo»[4]. Una tale rivelazione riguardante un documento riservato è un'altra sorpresa, benché in una stagione di "corvi" ciò non sembri riscontrare alcuna meraviglia.

La notizia secondo cui il rapporto Ruini riterrebbe credibili «le sette apparizioni iniziali» viene confermata il 18 maggio sul quotidiano Avvenire da P. Salvatore Maria Perrella O.S.M., uno dei membri della Commissione, il quale aggiunge che si tratterebbe del «nucleo fondativo» degli eventi[5]. In un'intervista rilasciata in inglese nello stesso giorno alla vaticanista americana Cindy Wooden, di Catholic News Service, Perrella aggiunge un ulteriore particolare: «La Commissione scelse di distinguere tra quanto successo nei primi dieci giorni e quanto accadde nei tre decenni seguenti»[6]. Il rapporto Ruini avrebbe quindi ritenuto credibili le prime sette apparizioni nei primi dieci giorni.

I primi dieci giorni riguardano un lasso di tempo dal 24 giugno al 3 luglio 1981. La fonte storica più importante sulle prime presunte apparizioni è costituita dalle interviste sui primi giorni fatte dai padri francescani, in particolare condotte da due sacerdoti della parrocchia di Medjugorje, P. Zrinko Čuvalo (vicario) e P. Jozo Zovko (parroco), dal 27 al 30 giugno (alcune domande furono poste anche da P. Viktor Kosir e da P. Stojan Zrno). Una traduzione in francese, e poi in inglese, delle audiocassette fu pubblicata in seguito in Canada da P. Ivo Sivric, padre francescano proveniente da Medjugorje e professore negli Stati Uniti (1988, 1989)[7]. L'opera contiene anche, senza una stretta cronologia, la prima parte del diario della veggente Vicka Ivanković la quale fu scritta da sua sorella Ana e copre il periodo dal 24 giugno fino al 6 settembre 1981 (S ingl. 243-251 [fr. 237-246]).

Nessun ricercatore dubita del valore documentario di questa pubblicazione che, nonostante ciò, è praticamente sconosciuta al pubblico italofono. La documentazione contiene molti aspetti che non possono che suscitare delle grandi perplessità. Sic-

---

http://formiche.net (cons. 26.07.2018): «Padre Livio Fanzaga, direttore di *Radio Maria*, … è intervenuto lunedì mattina. Attribuisce il periodo delle prime apparizioni al lasso di tempo che va dal 1981 al 1984».

4 A. Tornielli, *Medjugorje, ecco le conclusioni della relazione Ruini*, in Vatican Insider, 16 maggio 2017, in http://www.lastampa.it (cons. 16.05.2017).

5 G. Gambassi, *Padre Perrella. Medjugorje, perché il Papa non crede alla "Madonna postina"*, in Avvenire, 18 maggio 2017, in https://www.avvenire.it (cons. 18.05.2017).

6 Wooden, Cindy, *Prudence, pastoral concern guided Medjugorje commission, member says*, in Catholic News Service, 18.05.2017, in https://cnstopstories.com (cons. 23.05.2017).

7 I. Sivric, *La fache cachée de Medjugorje*, I, Saint-François-du-Lac 1988, 195-380; Id., *The Hidden Side of Medjugorje*, I, Saint-François-du-Lac 1989, 203-379 (abbreviati in seguito come "S fr." e "S ingl.").

come Sivric non ritiene il fenomeno un'autentica apparizione della Madre di Dio, questa fonte è stata snobbata dai circoli interessati. E tuttavia, poiché a lungo andare non è possibile sopprimere una documentazione storica di questo rilievo, anche alcuni sostenitori dell'autenticità delle "apparizioni" di Medjugorje hanno cercato di esaminare le trascrizioni delle audiocassette e di fare una nuova edizione. È questo il caso delle opere di Daria Klanac (in francese, Canada, 1998)[8] e di James Mulligan (in inglese, Medjugorje 2013)[9]. L'edizione più recente di Mulligan nasce dall'esigenza dei sostenitori dell'autenticità degli eventi di confrontarsi con l'analisi dettagliata delle interviste dei primi giorni svolta da Donal Anthony Foley e pubblicata per la prima volta nel 2006[10].

Le quattro edizioni non riportano differenze essenziali nei contenuti principali[11]. Già diversi ricercatori di lingua inglese, francese e tedesca hanno pubblicato studi sui primi dieci giorni, tenendo conto delle prime interviste[12]. Si è giunti alla circoscrizione ai primi dieci giorni perché il 3 luglio è il giorno annunciato tre giorni prima (30 giugno) come fine delle apparizioni. Nessuno studioso, però, ha proposto finora (a nostra conoscenza) di circoscrivere le apparizioni iniziali alle "prime sette". Vedremo in seguito che una tale limitazione è contraria ai dati storici trasmessi nelle prime interviste.

Al di là dei nastri del 27 al 30 giugno 1981 esistono anche alcune interviste condotte in periodi successivi. Ciò vale soprattutto per le interviste svolte dai Padri Tomislav

---

8 D. KLANAC, *Aux sources de Medjugorje*, Montréal 1998 (abbreviato in seguito come "Kl").

9 J. MULLIGAN, *Medjugorje. The First Days*, Medjugorje 2013 (abbreviato in seguito come "M").

10 Vedi la nota seguente.

11 Sulle differenze vedi la tabella alla fine del nostro articolo e le osservazioni di D. A. FOLEY, *Comprendere Medjugorje. Visioni celesti o inganno religioso?* (Collana di Mariologia, 14), Lugano-Siena 2017, 53-56; 432-435. Mulligan riporta ancora qualche testo in più di quanto si trova in Sivric e Klanac: interviste di P. Zovko condotte con Marija, Ivanka, Mirjana e Vicka al mattino del 28 giugno (M 105-132), una breve intervista della sera del medesimo giorno (condotta da P. Cuvalo con Ivanka, Marija, Ivan e Jakov) (M 139-140) oltre che le registrazioni durante le apparizioni del 28 e del 29 giugno (M 136-138; 188-191).

12 Notiamo soprattutto SIVRIC (1988) 39-53 = (1989) 59-72; MICHEL DE LA SAINTE TRINITÉ, *Medjugorje en toute vérité selon le discernement des esprits*, Saint-Parres-les-Vaudes 1991, 15-41; I. ZELJKO, *Marienerscheinungen – Schein und Sein aus theologischer und psychologischer Sicht. Dargestellt am Beispiel der Privatoffenbarungen in Medjugorje*, Hamburg 2004, 53-79; J. BOUFLET, *Ces dix jours qui ont fait Medj'. Aux sources des apparitions de Medjugorje*, Tours 2007; D. A. FOLEY, *Understanding Medjugorje. Heavenly Visions or Religious Illusion?*, Nottingham 2006; nuova edizione aggiornata: *Medjugorje Revisited. 30 Years of Visions or Religious Fraud?*, Nottingham 2011; traduzione tedesca: *Medjugore verstehen. Himmlische Visionen oder fromme Illusion?*, Augsburg 2011; traduzione italiana aggiornata: *Comprendere Medjugorje. Visioni celesti o inganno religioso?* (Collana di Mariologia, 14), Lugano-Siena 2017, specialmente capp. 3-7; J.-L. MARTIN, *Documented Account of the First Ten Apparitions*, giugno 2012, in www.miraclesceptic.com/med-jlmartin.pdf (cons. 23.08.2018); R. PERIC (Vescovo di Mostar), *Le "apparizioni" dei primi sette giorni a Medjugorje*, 2 giugno 2018, in https://www.md-tm.ba/clanci/le-apparizioni-dei-primi-sette-giorni-medjugorje-0 (cons. 23.08.2018); M. CORVAGLIA, *La verità su Medjugorje. Il grande inganno*, Torino 2018, 15-53.

Vlašić e Svetozar Kraljevic circa un anno e mezzo dopo l'inizio delle "apparizioni" (pubblicate nel 1984 in inglese e francese)[13], e soprattutto per un'opera, più nota agli italofoni, contenente le conversazioni condotte tra il 1983 e il 1984 da P. Janko Bubalo con la veggente Vicka (pubblicate in italiano nel 1985: *Mille incontri con la Madonna*)[14]. La massima parte degli scritti diffusi tra i pellegrini dipende, per quanto riguarda la ricostruzione degli inizi storici degli eventi, dalle interviste fatte dai Padri Vlašić e Kraljević e (per lo più) da quelle di P. Bubalo a Vicka. Qui mancano degli elementi importanti presenti, invece, nelle prime interviste[15]. Teniamo conto anche delle notizie, molto lacunose, fornite da René Laurentin nella sua "cronaca" degli eventi[16].

Siamo in attesa di una decisione ecclesiale per valutare l'origine delle presunte apparizioni di Medjugorje. La recente nomina dell'Arcivescovo Hendryk Hoser come Visitatore apostolico della parrocchia di Medjugorje (31 maggio 2018) deve essere intesa unicamente come misura pastorale e non come un giudizio pontificio ufficiale sul fenomeno, un giudizio che non è ancora arrivato[17]. Sembra perciò opportuno far conoscere al pubblico ciò che è presente nelle fonti storiche accessibili agli studiosi.

Partendo dalle prime fonti, cercheremo di fornire una panoramica storica degli eventi nei primi giorni delle "apparizioni". Poi tenteremo un'analisi critica per valutare l'origine del fenomeno. Quando parliamo in seguito di "apparizioni" senza mettere questa parola tra virgolette, intendiamo fenomeni di presunte apparizioni mariane, senza accreditare questi eventi come mariofanie autentiche. Lo stesso vale per riferimenti ai "veggenti".

2. Cronaca degli eventi dal 24 giugno al 3 luglio 1981

24 giugno 1981

La prima visione avviene nel tardo pomeriggio di mercoledì ***24 giugno*** 1981 (festa

---

13 S. Kraljevic, *The Apparitions of Our Lady at Medjugorje*, Chicago 1984; Id., *Les apparitions de Medjugorje*, Paris 1984 (abbreviati in seguito come "Kr. ingl." e "Kr. fr."). Vedi anche in italiano S. Kraljevic – C. Maggioni, *Incontri a Medjugorje. Storia e testimonianze*, Milano 1988.

14 J. Bubalo, *Mille incontri con la Madonna. Le apparizioni di Medjugorje raccontate dalla veggente Vicka*, Padova 1985 (abbreviato in seguito con "B").

15 Tra i sussidi devozionali vedi p. es. L. Fanzaga – G. Sgreva, *I messaggi della Regina della Pace. Raccolta completa. Storia delle apparizioni. Vademecum del pellegrino*, Camerata Picena 2004, 87-116 (abbreviato in seguito come "FS"). Similmente D. Manetti (ed.), *Il messaggio di Medjugorje. Con tutti I messaggi della Regina della Pace*, Cinisello Balsamo 2014.

16 R. Laurentin, *Message et pédagogie de Marie à Medjugorje. Corpus chronologique des messages*, Paris 1988 (abbreviato in seguito come "LC").

17 Cfr. A. Tornielli, *Medjugorje, il Papa nomina Hoser suo visitatore permanente*, 31 maggio 2018, in Vatican Insider, in http://www.lastampa.it (cons. 25.8.2018).

di Giovanni Battista; non si lavorava nei campi in quel giorno) (I diario di Vicka, S ingl. 243 [fr. 237]; un po' dopo le cinque del pomeriggio: B 17). Ivanka Ivanković, 15 anni (*21.6.1966) e Mirjana Dragićević, 16 anni (*18.3.1965), stavano camminando sul sentiero pietroso tra Bijakovići e Čilići, due villaggi della parrocchia di Medjugorje. Mirjana frequentava il liceo a Sarajevo, mentre Ivanka studiava in una scuola a Mostar. Poiché due mesi prima degli eventi sua madre era morta, Ivanka portava un vestito nero a lutto (M 74)[18]. Entrambe le ragazze erano a Medjugorje (frazione Bijakovići) per le vacanze estive, mentre la loro amica Vicka abitava lì (*3.9.1964). Prima della passeggiata, avevano lasciato un messaggio a Vicka (che quel mattino era a Mostar per un ricupero di matematica) (B 17-18). «Noi tre siamo sempre insieme» (Vicka: B 17).

Prima dell'incontro visionario, le due ragazze stavano fumando – un dettaglio ammesso da Mirjana soltanto un mese dopo nel colloquio col vescovo, essendo stata avvertita dal vicario di Medjugorje che avrebbe altrimenti commesso spergiuro (prima aveva detto che le ragazze erano uscite per badare alle pecore)[19]. Ancora in un'intervista con P. Livio Fanzaga, Mirjana nega quest'informazione: sarebbero delle "cose terribili"[20]. Già nell'intervista con P. Zovko il 28 giugno, Mirjana nega del tutto di fumare delle sigarette (dice quindi una bugia) (S ingl. 271 [fr. 265]; M 124). Secondo le ricerche dello statunitense Wayne Weible, un grande promotore di Medjugorje, le due ragazze stavano fumando delle sigarette rubate ai loro padri e volevano ascoltare musica rock in un luogo sperduto[21]. Tra l'altro Ivanka ammise questo fatto tranquillamente il 25 giugno 1985 davanti a René Laurentin[22]. Sembra che le ragazze fumassero normali sigarette, ma ciò non si sa con esattezza. Secondo P. Čuvalo, alcuni bambini avevano visto fumare le veggenti al Podbrdo[23].

---

18 Cfr. MULLIGAN (2013), 30.

19 P. ZANIC (Vescovo di Mostar), *La verità su Medjugorje*, maggio 1990, punto 5, in http://www.cbismo.com/files/file/ZanicMedj_Maggio1990.pdf (cons. 27.8.2018): «… Mirjana: "Eravamo andati a badare alle pecore quando improvvisamente …" (Il cappellano della parrocchia interruppe e mi disse che in realtà eravamo usciti a fumare, cosa che avevano nascosto ai genitori). "Aspetta un minuto, Mirjana, sei sotto giuramento. Siete usciti per badare alle pecore?" Essa pose la mano sulla bocca: "Mi perdoni, eravamo usciti a fumare"».

20 MIRJANA DI MEDJUGORJE (con Padre Livio FANZAGA), *La Madonna prepara per il mondo un futuro di pace*, Camerata Picena 2002, 18s, citato in CORVAGLIA (2018), 17: una rivista «racconta una vecchia storiella, secondo la quale tu e Ivanka eravate uscite fuori dal villaggio per andare a fumare, vorrei sapere se è stato proprio così. Mirjana: Ma queste sono cose terribili; io le prendo sempre con un sorriso quando sento cose così».

21 Cfr. FOLEY (2017), 61, con riferimento a W. WEIBLE, *The Final Harvest: Medjugorje at the End of the Century*, Brewster 1999, 11. Il particolare manca (p. es.) in FS 87-88. La particolare abitudine di sentire lì la musica rock viene notata anche da MULLIGAN (2013), 30.

22 R. LAURENTIN, *La Vergine appare a Medjugorje?*, Brescia 1991, 22, citato in CORVAGLIA (2018), 18: «Ivanka si è liberata con un sorriso, il 25 giugno 1986: "Ebbene, sì, andavamo a fumare. Avevamo comprato un pacchetto di sigarette in città"».

23 Cfr. M. LJUBIC, *Erscheinungen der Gottesmutter in Medjugorje*, Jestetten 1984[6], 23.

All'improvviso, Ivanka sostenne di potere vedere la "Gospa" ("Madonna"), mentre questo fatto non era ancora certo per Mirjana (cfr. Mirjana, 27.6.: S ingl. 260 [fr. 254]; M 74). Girando la testa verso la collina, Ivanka vide una figura splendente: «Guarda! La Gospa!» – «Dai! Pensi veramente che la Gospa ci apparirebbe?». Mirjana neppure guardò, e le due ragazze continuarono il cammino per il villaggio (Kr ingl. 7; 141s.)[24].

Quando Ivanka e Mirjana arrivarono alla casa di Milka Pavlović, 13 anni, la sorella minore di Marija Pavlović (che farà parte del gruppo dei veggenti a partire dal secondo giorno), Milka chiese loro di darle una mano per portare le pecore dal monte a casa. Ivanka, Mirjana e Milka si diressero verso il Podbrdo ("sotto il monte", la parte più bassa del monte Crnica che sovrasta il paese) per portare a casa le pecore – così Ivan Dragićević (16 anni, *25.5.1965) (intervista del 27.6.: S ingl. 220 [fr. 220]; M 92). Qui le tre ragazze videro l'apparizione.

Alla domanda: «Che cosa hai visto la prima sera?», Ivanka rispose che i veggenti videro da lontano la figura apparente che stava reggendo qualcosa che sembrava un bimbo (messo in fasce: non si vedevano né testa né mani né piedi) e che avrebbe coperto in seguito (S ingl. 209 [fr. 201]; M 66; cfr. Mirjana: S ingl. 260 [fr. 254]; M 74; cfr. Vicka, Kr ingl. 9; B 19: «con il bambino in braccio, che continuamente copriva e scopriva»).

Vicka annota nel suo primo diario: nelle sue mani la Gospa «teneva qualcosa come un bimbo che ella copriva con il suo manto, mentre ci faceva segni di avvicinarci a lei. Io mi spaventai, presi i miei sandali e corsi al villaggio» (S ingl. 243 [fr. 237]; cfr. Kr ingl. 8-9). Arrivata nel villaggio, ella incontrò Ivan (Dragićević) e alcune altre persone che andavano verso il monte (S ingl. 243 [fr. 237]). Così anche Vicka tornò sul monte.

Il primo giorno, i veggenti vedevano l'apparizione soltanto da una certa lontananza (Ivanka: S ingl. 209 [fr. 201]; M 66; Vicka, Kr ingl. 9: «più di 200 metri»: B 20: «abbastanza lontana»). Mirjana, alla presenza di Ivanka e Vicka, disse il 27.6.: «Il primo giorno, non sentivamo niente. Lei non ci disse niente» (27.6.: S ingl. 261 [fr. 255]; M 74). Jakov afferma che la "Gospa" non avrebbe detto niente, ad eccezione del saluto finale «Andate in pace» (S ingl. 253 [fr. 247]; M 48). Sembra che l'affermazione si riferisca al 25 giugno: in un'intervista con P. Rupčić, nell'autunno 1982, Jakov dice d'aver visto la "Gospa" per la prima volta in quel giorno[25]. Perciò le affermazioni sulle parole dette dalla "Gospa" vanno collocate nei giorni seguenti.

Milka (sorella minore di Marija) vide la "Gospa", mentre Ivan Ivanković afferma

---

[24] Cfr. ZELJKO (2004), 54-55; BOUFLET (2007), 19.

[25] Cfr. la tabella sinottica delle domande di L. RUPCIC, *Apparizioni della Madonna a Medjugorje*, Milano 1984, 50-72, riportata in S. GAETA, *L'ultima profezia. La vera storia di Medjugorje*, Milano 2011, 150; vedi anche L. RUPCIC, *Erscheinungen unserer Lieben Frau zu Medjugorje*, Jestetten 1984, 39-41. Anche l'intervista di Vicka in B (per il 24 giugno) non menziona Jakov.

di aver visto qualcosa di bianco che gira (almeno secondo Vicka: Kr ingl. 8). Milka e forse Ivan Ivanković videro qualcosa soltanto il 24 giugno. Mirjana ricorda d'aver visto un vestito grigio, un velo biancastro (S ingl. 260 [fr. 255]; M 74) e sulla testa dell'apparizione una corona che, quando la "Gospa" si muoveva, iniziava a splendere (Kl 84; M 74).

Ivan Dragićević era vicino alle due ragazze insieme ad un altro ragazzo (Ivan Ivanković) per raccogliere delle mele (S ingl. 220 [fr. 212]; M 92). Egli andò sul monte, quando udì le urla di Mirjana, Vicka e Ivanka, e quando qualcuno disse: «La luce appare lassù». Anche lui vide la luce (S ingl. 220[fr. 212]; M 92) e una figura femminile con un velo bianco e con una corona sulla testa, piuttosto simile a un semicerchio, che «splendeva come argento» e che era dotata di stelle (S ingl. 221 [fr. 213]; M 92s); indossava un mantello blu; si potevano vedere le mani dell'apparizione, ma non i piedi; non portava niente nelle mani; la donna alleggiava, circa mezzo metro al di sopra del suolo (S ingl. 223 [fr. 215]; M 94), su di una nuvola bianca (S ingl. 224 [fr. 216]; M 95). Poi Ivan menziona un particolare molto strano: le mani dell'apparizione stavano "tremando" (S ingl. 224 [fr. 216]; M 95).

Le osservazioni d'Ivan (del 27.6.) sui sopracigli e sul colore rosa pallido del volto della "Gospa" (S ingl. 222 [fr. 214]; M 93) dovrebbero riferirsi al 26 giugno, quando il ragazzo era vicino all'apparizione[26]. Lo stesso vale per le parole udite da Ivan: «Andate nella pace di Dio!» (S ingl. 224 [fr. 216]; M 95). Ivan, interrogato sul 24 giugno, dice (a differenza delle ragazze) che la "Gospa" non portava niente nelle mani (quindi manca il "bambino") (S ingl. 223 [fr. 215]; M 94). Secondo quanto riferito da Vicka, Ivan Dragićević fuggì per paura (Kr ingl. 8). Anche l'altro Ivan (Ivanković, 20 anni), almeno secondo quanto raccontato da Ivanka, vide brevemente l'apparizione (S ingl. 216 [fr. 208]; M 71; cfr. Vicka: Kr 8; B 20), ma in seguito prese le distanze dai veggenti e non ammise alcuna visione[27].

«Contrariamente a quanto avviene in generale nelle apparizioni mariane [autentiche], gli "inizi" dei fatti di Medjugorje sono faticosi e complessi»[28].

Ricordiamo che del futuro gruppo dei sei veggenti (Ivanka, Mirjana, Vicka, Ivan Dragićević, Marija, Jakov) soltanto cinque o (più probabilmente) quattro raccontano un'esperienza visionaria nel primo giorno (Ivanka, Mirjana, Ivan Dragićević, Vicka; per Jakov abbiamo delle affermazioni contrastanti). Milka e forse Ivan Ivanković videro qualcosa soltanto il primo giorno. Ivan Dragićević, invece, non era presente il secondo giorno, 25 giugno, come egli ricorda tre volte nell'intervista del 27 giugno

---

26 Cfr. Zeljko (2004), 130, il quale pensa che Ivan non abbia avuto alcuna esperienza visionaria il 24 giugno. Oppure si tratta di visioni di due "Madonne" diverse?

27 Cfr. Sivric (ingl. 1989), 185, nota 4 (fr. 1988, 177, nota 4); Foley (it. 2017), 58 (ingl. 2011, 35); Corvaglia (2018), 23s.

28 Bouflet (2007), 25 (sul 24 giugno): «Contrairement à ce qui se produit en général dans les apparitions mariales, les "débuts" des faits de Medjugorje sont laborieux et complexes».

(cfr. 27.6.: S ingl. 222, 224, 228 [fr. 214, 217, 220]; M 94, 95, 98), a differenza di quanto sostenuto da Vicka nella sua intervista con P. Bubalo (B 24)[29].

Questa discrepanza non è priva di importanza perché in seguito il 25 giugno saranno festeggiati la pretesa costituzione del circolo dei sei veggenti e l'inizio delle apparizioni. Secondo René Laurentin, la Madonna avrebbe chiesto più tardi di celebrare l'anniversario della prima apparizione «non il 24, giorno di paura, incertezza e confusione [!], bensì il secondo giorno, quando tutti i sei l'hanno vista insieme, parlando con lei e pregando nella pace»[30].

25 giugno 1981

La sera del *25 giugno*, Ivanka, Mirjana e Vicka, verso le 18, salirono di nuovo sul monte Podbrdo. Quando P. Čuvalo chiese il motivo di ciò, Ivanka rispose soltanto: «Tutti ci dicevano continuamente che lei [la Madonna] apparve 18 volte a Lourdes nella medesima occasione». Così sorse l'idea che l'evento potesse ripetersi (S ingl. 206 [fr. 198]; M 64).

Sembra quindi che quella del 24 giugno non dovette essere un'esperienza profonda. Altrimenti non si spiega il fatto che due "veggenti" del primo giorno, i due Ivan, non erano presenti[31]. Le ragazze avevano chiesto ad Ivan Ivanković di accompagnarle, ma lui aveva rifiutato sostenendo che si trattava di una cosa per bambini. Nemmeno c'era Ivan Dragićević (il quale quella sera stava raccogliendo le foglie di tabacco) (S ingl. 228 [fr. 220]; M 98)[32].

Sulla strada (molto vicino a Bijakovići), Ivanka esclamò: «Mirjana e Vicka, lei [la Gospa] è apparsa! Lei estende le mani!» (S ingl. 207 [fr. 199]; M 65). Allora accorsero altre persone, tra cui Marinko e Draga[33]. Anche una donna con un bimbo avrebbe

---

29 E di quanto notano Kr ingl. 14; R. Laurentin – L. Rupcic, *Das Geschehen von Medjugorje. Eine Untersuchung*, Graz 1985 (or. fr. *La Vierge apparaît-Elle à Medjugorje?*, Paris 1984), 42-43; R. Laurentin, *La Vierge apparaît-Elle à Medjugorje?*, Paris 2011, 294. Nell'opera menzionata alla fine (2011, 38), Laurentin parla di un'apparizione mariana distinta al monte per Ivan Dragicevic il 25 giugno. Quest'affermazione è contraria alla testimonianza di Ivan stesso il quale sottolinea nell'intervista del 27 giugno che il 25 giugno non è salito sul monte (S ingl. 224, 228).

30 R. Laurentin, *Medjugorje, récit et messages des apparitions*, Paris 1986, 20s.; cfr. Bouflet (2007), 53. Così anche il direttore di "Radio Maria", L. Fanzaga, *Medjugorje. Il cielo sulla terra*, Milano 2014, 40: «… soltanto il 25 giugno sono presenti tutti e sei i veggenti prescelti dalla Gospa …».

31 Cfr. Bouflet (2007), 86: «Cette totale absence d'attrait (d'attraction) pour une intervention supposément d'ordre surnaturel est des plus étonnantes, elle constitue même une première dans l'histoire des mariophanies».

32 L'assenza di Ivan viene negata nel racconto di Mirjana pubblicato nel 2016: S. Čović Radojičić, *Mirjana Dragičecič Soldo. Voyante de la Vierge Marie à Medjugorje*, Paris 2016², 24: «Ce jour-là, le 25 Juin, nous six avons couru de notre plein gré vers la Vierge».

33 "Draga" secondo Sivric che conosce la gente del paese; "Drago" secondo M 65.

visto l'apparizione: «Vai su, lei ti invita; noi la vediamo!» (M 65; cfr. S ingl. 207 [fr. 199]; S ingl. 261 [fr. 255]; M 75). Alcuni dei presenti avrebbero visto qualcosa (non viene specificato che cosa), ma non tutti (S ingl. 207 [fr. 200]; M 65).

Mentre Ivanka corse verso l'apparizione, Vicka andò a prendere Marija Pavlović e Jakov Čolo. I ragazzi corsero attraverso i rovi. Giunti sul luogo dell'apparizione, si misero in ginocchio (cfr. S ingl. 208 [fr. 200]; M 66). Nell'intervista con P. Čuvalo, Marija racconta che ebbe la sensazione d'essere trascinata da qualcuno verso il luogo dell'apparizione (S ingl. 212 [fr. 205]; M 69). Vicka menziona la stessa cosa nel suo diario (S ingl. 244 [fr. 238]) e racconta: «Corremmo come se qualcosa ci portasse. Non c'erano per noi né sassi né cespugli; niente. Come se tutto fosse stato di gomma… Nessuno avrebbe potuto seguirci» (B 23). La gente era stupita della velocità dei "veggenti" e non poteva tenere il passo (cfr. Kr ingl. 12)[34].

Questa volta, i veggenti erano vicini alla figura e potevano toccarla. Vicka aggiunge un particolare molto strano: si ha la sensazione di toccare l'acciaio (S ingl. 208 [fr. 200]; M 66), mentre Marija nota poco prima che i vestiti [vedendoli] erano come aria (S ingl. 208 [fr. 200]; M 66; cfr. Ivanka: S ingl. 304 [fr. 298]; M 165). Quando i "veggenti" toccarono l'apparizione, la "Gospa" si mise a ridere (S ingl. 208 [fr. 200]; M 66).

Marija, nell'intervista del 28 giugno (pubblicata soltanto nel 2013!), ricorda che non vide subito la "Gospa", ma soltanto dopo essersi inginocchiata (sull'esempio degli altri) (cfr. B 23). «Sembrava che ci fosse una nebbia attorno a lei, una nebbia che si avvicinava sempre di più. Prima vidi la figura della sua faccia e questa cosa rosacea. È questo che vidi – questa cosa rosacea era la prima cosa che notavo. E poi, successivamente, vidi il suo corpo» (M 106).

Secondo Vicka, la donna, con sembianze di una ventenne, era bella e la sua voce sembrava cantare (S ingl. 243 [fr. 237]). Le prime parole furono: «Sia lodato Gesù!». Secondo Vicka, anche Marija Pavlovic (*1.4.1965) e Jakov Colo (*6.3.1971) videro la Gospa, ma senza sentire alcunché. «Ivanka e Mirjana erano estremamente eccitate e urlavano». Vicka invece (secondo il suo Diario) e gli altri avrebbero avuto il senso di qualcosa di piacevole (S ingl. 244 [fr. 238]); ciò fu avvertito anche da Mirjana durante l'esperienza della visione (S ingl. 260 [fr. 254]; M 74). Marija, secondo quanto afferma ella stessa, non vide la "Gospa" il 25 giugno (S ingl. 210 [fr. 203]; M 68; 106).

Ivanka racconta che l'apparizione stava alleggiando, aveva un velo bianco e indossava un vestito grigio chiaro molto lungo, ma non si potevano vedere i piedi; portava sulla testa una corona di stelle; aveva occhi azzurri e non indossava alcuna cintura (S ingl. 208 [fr. 201]; M 66; cfr. Jakov: S ingl. 253 [fr. 247]; M 48; cfr. Mirjana: S ingl. 260 [fr. 255]; M 74). Troviamo delle affermazioni diverse sui capelli della "Gospa":

---

34 Vedi anche [Ivanković-Mijatovic] Vicka, con don Michele Barone, *A Medjugorje con Maria. I segreti che la Madonna mi ha affidato*, Milano 2015, 32-33.

secondo Mirjana, ella «ha capelli neri, pettinati all'indietro» (S ingl. 262 [fr. 256]; M 76); Ivanka, invece, dice che «si vedono delle ciocche» (S ingl. 306 [fr. 301]; M 167), mentre Ivan afferma che i suoi capelli non si vedono (S ingl. 309 [fr. 305]; M 143s).

Ivanka chiese come stava sua madre (scomparsa due mesi prima), ricevendo la risposta che stava bene e che la ragazza doveva obbedire alla nonna (S ingl. 212 [fr. 205]; M 69; cfr. B 24; S ingl. 261 [fr. 255]; M 75). Quando Marija tornò a casa, era sconvolta: «Ero terrorizzata, incapace di mangiare; le mie mani erano completamente bianche; quando la vidi per la prima volta, le mie mani erano fredde come ghiaccio» (S ingl. 214 [fr. 207]; M 70).

Vicka chiese un segno, e, poi, quando si rivolse a Mirjana, quest'ultima le fece notare il giro dell'orologio (S ingl. 209 [fr. 202]; M 67). Mirjana stessa conferma: lei chiese alla "Gospa" un segno: l'orologio da polso fece un giro completo (cfr. S ingl. 286 [fr. 280s.]; M 151; B 25). Un orologiaio, in seguito, constatò un difetto che poteva spiegare il giro dell'orologio, e P. Bubalo, nell'intervista con Vicka, ricorda che «ora» i veggenti «ritengono insignificante» l'episodio (B 25, nota 2).

Alla domanda, se ella tornerà, l'apparizione fece un cenno affermativo con la testa e disse «Andate in pace» (S ingl. 261s. [fr. 256]; M 75; cfr. S ingl. 210 [202]; M 67; S ingl. 244; Jakov: S ingl. 253 [fr. 247]; M 48).

Un'intervista con Marinko Ivanković, cugino di Vicka e parente di Ivanka, rivela la commozione d'Ivanka dopo l'"apparizione" del 25 giugno: «La vidi mentre abbracciava la nonna, che era a pochi passi da me, e piangeva a dirotto, in maniera quasi convulsa. Allora mi sono avvicinato e le ho chiesto il motivo del suo pianto. Lei mi rispose: "La Madonna ha detto che mia mamma è in Paradiso"»[35].

26 giugno 1981

Secondo il racconto di Marija sul terzo giorno degli eventi (*26 giugno*), sembra che l'apparizione si sia manifestata soltanto lentamente: «Dapprima vidi una piccola nube sotto, poi lei [la Gospa], il suo corpo e la sua testa» (27.6.: S ingl. 211 [fr. 203]; M 68). La stessa osservazione è fatta riguardo al giorno seguente: prima si vede una luce e soltanto poi la "Gospa" (28.6. per la sera del 27.6.: S ingl. 234 [fr. 229]; M 83 che colloca il fatto alla sera del 26.6.). E quanto osserva anche Ivanka: «Prima la luce diventa visibile e poi la Gospa» (30.6.: S ingl. 320 [fr. 316]; M 197). Secondo Jakov e Mirjana, l'apparizione fu annunciata da tre scatti di luce (S ingl. 254 [fr. 249]; M 49; 56; S ingl. 262; M 75; cfr. Vicka: M 130). Già il terzo giorno fu presente una folla numerosa, a quanto pare più di mille persone (cfr. B 28)[36]. L'"apparizione" avvenne

[35] A. Colzi, *Nel segno della Gospa. Medjugorje: la storia, i protagonisti, le testimonianze*, Prato 2015, 298s. Lo stesso fatto è testimoniato dall'intervista von P. Miro Sego OFM, cugino di Vicka e testimone oculare: «Sia Mirjana che Ivanka piangevano» (*ibid*., 294).

[36] Secondo la stima di Laurentin, la folla comprendeva tra le due o tremila persone: LC 142. Kr ingl. 15 parla di «qualche migliaia».

a circa 300 metri di distanza dal luogo dei primi due giorni (quindi non nello stesso luogo) (Kr ingl. 16).

Quando Marija salutò l'apparizione con le parole "Gospa mia", l'apparizione (a quanto pare, ripetutamente) fece segno di "sì" con la testa e fece il segno della croce (S ingl. 211 [fr. 204]; M 68): «Cominciò ad annuire con la testa e a fare ripetutamente il segno della croce con la testa»[37]. La "Gospa" appare prima a Marija e chiede «delle altre tre ragazzine [che si trovavano in un altro posto vicino]. Muoveva le labbra e voleva dire qualcosa …» (S ingl. 213 [fr. 205]; M 69). La "Madonna" non ricorda i nomi delle ragazze? Non sa esprimersi chiaramente?

Ivanka chiese alla "Gospa" perché fosse venuta. L'apparizione rispose: «Perché c'erano molti fedeli, e dobbiamo stare insieme» (S ingl. 211-212; cfr. S fr. 204 e M 68: «Perché ci sono molti fedeli e dobbiamo essere uniti»). Similmente si spiega Jakov: «Vengo qui perché ci sono molti credenti» (S ingl. 254 [fr. 248]; M 49). «La gente dovrebbe riconciliarsi e l'intero mondo dovrebbe riconciliarsi» (S ingl. 212 [fr. 204]; M 68; cfr. Marija: S ingl. 213 [fr. 205]; M 69: «Riconciliate la gente»). Alla domanda insistente di Vicka di lasciare un segno affinché la gente creda, la "Gospa" rispose: «Venite domani» (S ingl. 212 [fr. 204]; M 69). Secondo Jakov, Mirjana e Ivan, invece, la risposta fu: «Tornerò domani» (S ingl. 254 [fr. 248]; M 48; 52; S ingl. 262 [fr. 256]; M 76; S ingl. 226 [fr. 218]; M 96). La "Gospa" vorrebbe venire al "vecchio posto" dove era apparsa il giorno precedente (25 giugno) (M 55).

Ivanka chiese di sua madre, scomparsa due mesi prima, e ricevette la risposta: «Lei sta bene». Alla domanda, se le avesse detto qualcosa, la "Gospa" rispose di obbedire alla nonna (S ingl. 212 [fr. 205]; M 69). Mirjana, secondo Ivanka, ricevette la risposta che suo nonno stava bene e che lei doveva visitare il cimitero (*ibid.*; secondo Mirjana: il nonno sta bene: S ingl. 262 [fr. 256]; M 75).

Secondo Ivan, la "Gospa" disse di fronte alla folla presente: «Siete i migliori fedeli che si sono raccolti qui attorno a me …» (S ingl. 225 [fr. 217]; M 96).

Vicka portava con sé "acqua benedetta", confezionata da sua madre con sale benedetto e acqua normale (B 29). Lei avrebbe asperso l'apparizione che avrebbe sorriso (B 29; cfr. Kr ingl. 16). Questa reazione positiva manca nei primi racconti di Vicka e di Ivanka (S ingl. 213 [fr. 206]; M 69; S ingl. 303 [fr. 297]; M 164). Forse la menzione del preteso sorriso è influenzata dalla descrizione della seconda apparizione mariana a Lourdes (14 febbraio 1858), quando Maria sorride durante l'aspersione dell'acqua benedetta su di lei[38]. L'intervista con Jakov, invece, segnala un'esperienza diversa: parlando proprio dell'aspersione, Jakov ricorda che Ivanka, Marija e Vicka persero coscienza (a differenza di lui e di Mirjana) (27.6.: S ingl. 255-256 [fr. 249s.];

---

37 Cfr. S ingl. 211: «She kept nodding her head and kept making the Sign of the Cross with her head». S fr. 204: «Elle a continué à faire signe que oui avec sa tête et à faire le signe de la croix avec sa tête». M 68: «She went on signalling 'Yes' with her head and making the sign of the cross».

38 Cfr. Bouflet (2007), 61.

M 50). La perdita di coscienza è menzionata anche nelle affermazioni pronunciate da Ivanka, Mirjana e Marija in presenza di Vicka (S ingl. 212 [fr. 205]; M 69; la perdita di coscienza in Marija non era completa: M 69; S ingl. 262 [fr. 256]; M 75: c'era un'aria umida). Sembra che le ragazze svennero più volte durante l'apparizione che durò circa 30 minuti (cfr. Kr ingl. 16).

Quando lo svenimento fu terminato, le veggenti recitarono sette Padre nostro, sette Ave Maria e sette Gloria, come aveva raccomandato una nonna, e il Credo (S ingl. 263 [fr. 257]; M 76)[39]. In altre parole: le preghiere vennero fatte per iniziativa dei veggenti e non della "Gospa".

Nella sua intervista con P. Bubalo (nel 1983), Vicka racconta di una seconda apparizione che Marija avrebbe avuto da sola. Di fronte ad una croce (senza il corpo del crocifisso) la "Gospa" avrebbe detto: «"Pace, pace, pace e solo pace!" E dopo, piangendo, ripeté ben due volte: "La pace deve regnare tra Dio e l'uomo e tra gli uomini!» (B 132). Questo particolare, considerato "il messaggio più importante" di Medjugorje da P. Bubalo[40] e più tardi ribadito tante volte da Marija nelle sue conferenze ai pellegrini, manca del tutto nell'intervista da lei concessa la mattina dopo l'apparizione del 26 giugno[41].

27 giugno 1981

Il *27 giugno* P. Jozo Zovko OFM, parroco di Medjugorje, che era stato assente per tenere un corso di ritiro per religiose, rientrato nella sua parrocchia, ricevette la notizia sulle presunte apparizioni. Questi e P. Zrinko Čuvalo interrogarono i veggenti separatamente. Mentre il primo interrogatorio (con P. Čuvalo) si svolse la mattina, nel pomeriggio la polizia portò i veggenti a Čitluk (un borgo vicino a Medjugorje) perché fossero esaminati da un medico. Non fecero la visita consigliata da uno psichiatra perché vollero tornare a Bijakovići per l'ora dell'apparizione (cfr. S ingl. 264s [fr. 258s.]; M 77s)[42]. Alla sera, una folla enorme si trovò sulla collina.

Durante la quarta apparizione, che sarebbe avvenuta sabato 27 giugno, la "Gospa" rimase circa 5 minuti senza dire alcunché di sua iniziativa; rispose invece ad

---

39 Secondo Sivric (ingl. 1989, 62; fr. 1988, 42), la recita tradizionale introdotta dai francescani vari secoli prima non consiste di sette Padre nostro ecc., bensì di cinque, ricordando le cinque piaghe di Gesù. Sivric si duole di questo allontanamento dal ricordo della passione salutifera di Gesù.

40 B 132. Ne parla anche Kr ingl. 18. Nel settimanale "Il Sabato", 17-23 settembre 1983, Marija riporta l'evento al 27 giugno 1981 anziché del 26 (in B 132 e Kr ingl. 18); la croce sarebbe stata nera. Secondo Kr ingl. 18, invece, la croce aveva invece i colori dell'arcobaleno. Forse c'è una confusione con la presunta apparizione di una grande croce grigia, senza corpo, raccontata da Marija il 28 giugno (M 110), ma anche da Jakov (M 101), Ivanka (M 115) e Mirjana (S ingl. 268 [fr. 262]; M 120); le testimonianze si riferiscono al 27 giugno.

41 Cfr. S ingl. 212s. [fr. 205]; M 69; Bouflet (2007), 70-73.

42 Cfr. Bouflet (2007), 88-90.

alcune domande che Vicka pronunciò ad alta voce (Marija, 28.6.: S ingl. 240 [fr. 232]; M 86). Ivan (rimasto a Čitluk) non fu presente e non ebbe nessuna apparizione quella sera (S ingl. 308 [fr. 304]; M 142). Ciò contraddice ciò che Vicka affermò più tardi parlando di un'"apparizione" privata della "Gospa" ad Ivan dopo la mariofania collettiva (B 35s.). Già secondo un'intervista con Vicka del 28 giugno (pubblicata soltanto nel 2013), la "Gospa" avrebbe chiesto durante l'apparizione seguente: «Dov'è questo ragazzo?», e sarebbe apparsa in seguito a Ivan Dragićević da solo (M 130s).

Già prima, durante il pomeriggio, Padre Zovko, il parroco, aveva espresso il suo sconcerto per il fatto che finora la "Gospa" non avesse detto niente che avesse una qualche importanza (27.6.: M 77; cfr. S ingl. 263-264 [fr. 258]): «Perché ella apparse, se non ha alcun messaggio da comunicare? (Mirjana) Non lo so». Così anche domenica sera, 28 giugno: se non c'è un messaggio, tutto l'evento è soltanto «una faccenda da clown» (S ingl. 288 [fr. 282]; M 152).

Come già il giorno precedente, P. Čuvalo OFM fu presente sul luogo delle presunte apparizioni, scattò delle foto e filmò i veggenti. Il filmato, visionato da Jean-Louis Martin nel 1984 e almeno per ora non più reperibile, lascia quest'impressione: «I veggenti erano turbati, inquieti, soprattutto Jakov che guardava gli altri con un'aria da cane bastonato. Nessuno guardava verso la Gospa, la maggior parte chiudevano gli occhi e abbassavano la testa». «Nessuna traccia della minima "estasi"»[43]. In maniera analoga René Laurentin descrive il filmato fatto da Dominic Korać: i cinque "veggenti" inginocchiati non sono in estasi e Jakov rimane estraneo; soltanto Marija, all'inizio, ha un breve momento di estasi[44].

Il 27 giugno, la "Gospa" chiamò i veggenti "angeli" e rispose alla domanda sulla sua identità: «La Beata Vergine Maria» (S ingl. 268 [fr. 262]; M 120s.). Poi, un'altra volta, i veggenti chiesero un segno. «Verrò domani» (S ingl. 268 [fr. 263]; M 121). Secondo Jakov, durante la serata la "Gospa" scese tre volte (e scomparve due volte) (S ingl. 273 [fr. 267]; M 102). Marija conferma quest'affermazione e aggiunge lo strano fatto che la ripetuta scomparsa della "Gospa" (due volte) era dovuta alla gente che (senza saperlo) stava calpestando il velo della "Madonna" (M 109). Ne parlano anche Ivanka (M 115), Vicka (M 131; B 34) e Mirjana (S ingl. 269 [fr. 263]; M 120s) la quale osserva che la "Gospa" «scomparve tante volte» (M 120; cfr. S ingl. 267 [fr. 261]: "qualche volta") e parla di quattro apparizioni successive durante quella sera (S ingl. 283 [fr. 277]; M 149). Sopra la "Gospa" c'era una croce (senza corpo) di coloro grigio, come il vestito della donna (M 110; cfr. Jakov: M 101; Ivanka: M 115; Mirjana: S ingl. 268 [fr. 262]; M 120).

Quando i veggenti chiesero se ci fosse un messaggio per i francescani, la "Gospa" rispose che dovevano credere non meno fermamente che se la vedessero (Jakov: M 102; Marija: M 110; Mirjana: S ingl. 269 [fr. 263]; M 121). Mirjana e Ivanka riferi-

43 Martin (2012), 4.

44 Cfr. Bouflet (2007), 92s.; R. Laurentin, *Medjugorje, récit et message des apparitions*, Paris 1988², 26.

scono anche l'affermazione: «Beati quanti credono senza vedere» (M 121; cfr. S ingl. 282s [fr. 277]; M 149; S ingl. 298 [fr. 292]; M 150)[45]. Si ha l'impressione che si tratta qui della fede nelle apparizioni. Ciò è evidente almeno nell'affermazione del giorno seguente (28 giugno): secondo Mirjana la "Gospa" disse: «Beati quanti non hanno visto e credono; loro credono fermamente, come se mi vedessero» (S ingl. 282s [fr. 277]; M 149).

Sabato 27 giugno, su richiesta d'Ivanka, P. Čuvalo (vicario) diede alcuni rosari ai veggenti. Non era la "Gospa" a raccomandare il Rosario e non lo portava nelle mani, come invece a Lourdes e Fatima. Fu per iniziativa di P. Zovko che si recitò il Rosario domenica sera, 28 giugno, in chiesa (più tardi l'iniziativa fu attribuita alla "Gospa"). Fu ancora P. Zovko ad avere l'idea d'introdurre il digiuno per i suoi parrocchiani il 2 luglio[46]. Egli si era meravigliato del fatto che la "Gospa" non ne facesse alcun cenno (28.6.: S ingl. 312 [fr. 308]; M 145). È significativa la domanda globale di P. Kraljević: «Voi quindi avete prima pregato di vostra iniziativa finché Lei non ha approvato ciò che stavate recitando e vi ha detto di continuare?», Ivanka: «Sì»[47].

28 giugno 1981

La sera della domenica *28 giugno* i "veggenti" chiesero due volte un segno alla "Gospa": alla prima domanda, la "Madonna" sorrise e scomparve subito; poi ricomparve; quando i ragazzi chiesero un segno per la seconda volta, l'apparizione disse: «Andate nella pace del Signore», e scomparve (S ingl. 283 [fr. 277]; M 149)[48].

29 giugno 1981

Lunedì mattina, i veggenti furono portati per un breve esame alla clinica psichiatrica a Mostar[49]. Lunedì sera, *29 giugno*, solennità di Pietro e Paolo, P. Zovko lesse una dichiarazione sugli eventi: egli aveva parlato con i ragazzi tutti i giorni e ascoltato le audiocassette, ma non aveva trovato alcun messaggio pubblico. Fino a quel momento la Madonna non aveva detto nulla[50].

---

45 Sivric traduce: «Beati quanti non la vedevano, ma credevano», riferendo la fede all'apparizione di Maria. In ogni caso, questa frase viene ricondotta da Ivanka a sua nonna: S ingl. 216 [fr. 209]; M 72. Alla "Gospa" viene quindi attribuita una frase pronunciata prima dalla nonna.

46 Cfr. Michel de la Sainte Trinité (1991), 41.

47 Kr ingl. (1984), 149.

48 Cfr. il ricordo sul nastro registrato durante l'evento in M 137s.

49 Cfr. Zeljko (2004), 68s.

50 Cfr. Michel de la Sainte Trinité (1991), 46.

Quella stessa sera i capi del partito comunista fecero convocare gli abitanti di Bijakovići per impedire riunioni non autorizzate sul Podbrdo. Al massimo potevano essere fatte in chiesa. Il giorno seguente, il parroco e il vicario di Medjugorje (i padri Zovko e Čuvalo) furono convocati nel centro regionale a Čitluk dalle autorità comuniste per la reiterazione del medesimo avviso[51].

Il 29 giugno la "Gospa" promise la guarigione di un bambino paralizzato di tre anni, Daniel Šetka. Il giorno dopo, P. Zovko notò che la guarigione non era avvenuta (30.6.: S ingl. 335-336 [fr. 333s]; M 210). Secondo la testimonianza dei genitori risalente al 3 aprile 1983, ci fu un progressivo miglioramento del bambino (cfr. Kr ingl. 181-185), ma uno sviluppo del genere non basta per riconoscere una guarigione miracolosa (il cui riconoscimento richiederebbe una guarigione subitanea e completa).

Durante l'apparizione del 29 giugno, di cui esiste persino una registrazione di quanto si poteva sentire (M 188-191) (come anche per il 28 giugno: M 136-136), una dottoressa [Darinka Glamuzina] chiese di potere toccare la "Gospa" la quale rispose: «Ci sono sempre dei Giuda increduli. La faccia venire» (Ivanka, 30.6.: S ingl. 319 [fr. 315]; Kl 135; M 196). Secondo quanto riferiscono Ivanka (S ingl. 319 [fr. 316]; M 201) e Vicka (B 45), la dottoressa poté toccare la "Gospa" (ibd.; vedi anche B 45: sulla spalla destra, sentendo contemporaneamente "dei brividi"). Questa testimonianza è, però, contraddetta da quanto scritto dalla medesima dottoressa nel dicembre 2008: «Ho tentato con la mano di sentire qualche cosa, ma niente …». Darinka Glamuzina ha soltanto «tentato di toccarla»[52]. Già nel 1986 René Laurentin fa la medesima osservazione[53] correggendo l'affermazione di Vicka del 1983 (in B 45). Chi interpreta le affermazioni della dottoressa a partire da quanto pubblicato nel 2008, non trova alcuna testimonianza di un contatto fisico ("toccato") con la "Gospa".

Assieme all'affermazione dei "veggenti" in merito al 27 giugno, e cioè che la gente avrebbe calpestato il velo della Madonna, abbiamo qui la prima testimonianza (di numerose altre in seguito) su presunti contatti fisici tra "veggenti" o altre persone e la "Gospa": tocchi, baci e abbracci[54].

La risposta della "Gospa" alla dottoressa parla dei "Giuda" increduli. P. Zovko

---

51 Cfr. Foley (2017), 73.

52 D. S. Klanac, *Razumjeti Medugorje: Izvorni dokumenti i razgovor s teologom Arnaudom Dumouchom*, Medjugorje 2009², 153-159; qui in una traduzione francese: *Témoignage du docteur Darinka Glamuzina*, 4-5, in http://www.comprendre-medjugorje.info/fr/livres/comprendre_medjugorje/temoignage_du_docteur_darinka_glamuzina.html (cons. 27.08.2018); cfr. D. Klanac, *Comprendre Medjugorje : Regard historique et théologique*, avec la collaboration du théologien Arnaud Dumouch, Medjugorje-Paris 2012².

53 R. Laurentin, *6 années d'apparitions, juin 1987* (Dernières nouvelles, 6), Paris 1987, 20s.: «… le docteur Glamuzina demanda (à titre de test) de toucher l'apparition (…). Mais elle ne se souvient pas d'avoir éprouvé aucune sensation, come on le lui fait dire».

54 Cfr. Foley (2017), 342-343; 457.

notò giustamente: era Tommaso che non voleva credere, mentre Giuda era un traditore; Ivanka sottolineò che la "Gospa" si era espressa in questa maniera e che anche gli altri lo poterono sentire [nelle parole ripetute dai veggenti] (S ingl. 319 [fr. 315s.] M 196; la registrazione lo conferma: M 189). René Laurentin rimosse questo particolare scomodo e cambiò "Giuda" in "Tommaso"[55].

Proprio in quel luogo Vicka domandò che cosa volesse la "Gospa": l'apparizione indugiava e «non sapeva rispondere» (S ingl. 341s. [fr. 340]; M 215).

Il 29 giugno, Ivanka chiese alla "Gospa" per quanto tempo volesse ancora rimanere con loro. La risposta fu: «Fin quando lo desiderate, fin quando lo volete» (30.6.: S ingl. 319 [fr. 315]; M 196; su nastro: M 188; cfr. Kr ingl. 31; B 43). Alla domanda di Ivanka se la Madonna sarebbe venuta anche il giorno seguente (quindi il 30 giugno), l'apparizione rispose di "sì" (M 196; cfr. il nastro: M 188). Mirjana sottolinea d'essere certa su questo punto perché si tratterebbe di una affermazione della stessa "Gospa" (S ingl. 331 [fr. 329]; M 206).

30 giugno 1981

Il giorno seguente, martedì, *30 giugno*, la medesima domanda venne posta da Mirjana. Questa volta, l'apparizione non avvenne sul monte Podbrdo, bensì nella pianura di Cerno, vicino alla strada per Ljubuski, da dove è possibile vedere il Podbrodo in lontananza. I cinque veggenti (manca Ivan Dragićević[56]) vi furono portati in automobile per un'escursione da una cugina di Ivanka, Mica Ivanković, una lavoratrice sociale, e da Ljubica Vasilj-Gluvic, un'impiegata del governo di Sarajevo proveniente da Bijakovići. Motivo dell'escursione fu la presenza della polizia che avrebbe potuto prelevare i veggenti. Ma furono i "veggenti" stessi a "provare" che vi sarebbe stata un'"apparizione" anche in un altro luogo (cfr. S ingl. 359 [fr. 360]; M 232).

Poco dopo le 18, i veggenti, usciti dall'automobile, videro la luce che veniva dal monte Crnica (dove una grande folla li aspettava). In questa luce apparve la "Gospa". Già mezz'ora dopo P. Zovko intervistò i veggenti nella casa parrocchiale.

«Le ho chiesto quanti giorni Lei starà ancora con noi, quanti giorni esattamente rimarrà con noi. Ella mi ha detto: "Tre giorni ancora"». Mirjana aggiunse che ciò significava fino a venerdì. «Poi le abbiamo chiesto se non saremmo più andati sul monte [Podbrdo], bensì piuttosto in chiesa. Lei era abbastanza indecisa, quando le abbiamo fatto questa domanda. Sembrava che a lei non piacesse. Finalmente, però,

---

55 LC (1988) 144; ancora giustificato in R. Laurentin, *La Vierge apparaît-Elle à Medjugorje?,* Paris 2011, 57.

56 Secondo l'intervista rilasciata da Vicka a P. Bubalo, Ivan non era andato con gli altri "veggenti" perché «non aveva tanta voglia di venire» con loro (B 46). Durante l'"apparizione", la "Gospa" chiese: «Dov'è quel ragazzo?» (non sembrava sapere il suo nome!). La sera, verso le sei, Ivan sarebbe comunque salito sulla collina e la Madonna gli sarebbe apparsa (B 47).

ella ha detto di non essere arrabbiata» (30.6.: S ingl. 346 [fr. 346]; M 219; cfr. S ingl. 354 [fr. 354]; M 227). Mica e Ljubica avevano potuto sentire le parole pronunciate dai veggenti. Mica disse nell'intervista di avere udito domanda e risposta: «Quante volte lei apparirà ancora loro? Essi dissero insieme: "Tre volte"» (S ingl. 361 [fr. 362]; M 235). Poi tutti i veggenti dissero insieme che "venerdì", in chiesa, ci sarebbe stata l'ultima apparizione (S ingl. 371 [fr. 372]; M 242; cfr. Kl 174; 184). Sarebbe stato il 3 luglio 1981. L'informazione che le apparizioni si sarebbero concluse di lì a tre giorni, venne quindi, a quanto pare, dalla "Gospa" stessa[57].

Dal momento che le presunte apparizioni continuarono, si tratta di un punto imbarazzante. Nell'intervista con P. Bubalo Vicka sostenne di non ricordare il particolare dei tre giorni. «Sicuramente, se qualcuno ha detto questo, è stato solo per essere lasciati in pace» (B 50). L'intervista del 30 giugno in presenza di vari testimoni smentisce quest'affermazione scorretta.

Mirjana cominciò a leggere un libro su Lourdes il giorno dopo la prima apparizione (quindi il 25 giugno)[58]. Tra le apparizioni del 24 e del 25 giugno i "veggenti" sentirono dalla gente che a Lourdes Maria era apparsa 18 volte; perciò tornarono sul Podbrdo anche il 25 giugno (cfr. S ingl. 206 [fr. 198]; M 64). Secondo Mulligan i veggenti si sarebbero aspettati 18 apparizioni, come a Lourdes, e, in base ai loro conti, ne sarebbero mancate ancora tre[59]. In alcuni dei giorni precedenti vi erano state più apparizioni, ma sembra difficile farne un calcalo esatto. L'avviso della fine delle "apparizioni" viene comunque non dai "veggenti", ma dalla "Gospa".

Il 30 giugno è anche importante per il notevole sforzo di P. Zovko, soprattutto nel corso delle interviste da lui condotte nel mattino, di trasferire, quasi a tutti i costi, le "apparizioni" nella chiesa parrocchiale[60] ovvero in un luogo non conveniente a un evento che, come questo, non è approvato dall'autorità ecclesiastica. Mirjana osservò che sarebbe stato bene accogliere il consiglio di Marinko di dire alla gente che la "Gospa" non sarebbe più venuta, se la "Gospa" stessa non fosse stata d'accordo. Zovko

---

57 Cfr. Bouflet (2007), 162. Martin (2012), 8, invece, pensa che l'annuncio sarebbe stato programmato da Marinko Ivanković, un parente dei tre veggenti (Ivanka, Vicka e Ivan) che voleva spingere i ragazzi ad annunciare la fine delle "apparizioni" per godere della presenza della "Gospa" senza la folla: S ingl. 317 [fr. 313]; M 195. Quando, la mattina dello stesso 30 giugno, P. Zovko chiese a Mirjana: «Che cosa pensi: per quanti giorni la vedrai ancora?», ella rispose: «Qualcosa dice in me: due o tre altri giorni» (S ingl. 331 [fr. 329]; M 207). Malgrado questo presentimento di Mirjana, dall'intervista serale del 30 giugno risulta una risposta congiunta dei veggenti, attestata anche da due testimoni estranei.
Martin segnala una registrazione fatta da Mica (e Ljubica) durante l'"apparizione", non ritrovabile, con riferimento a S ingl. 363 [fr. 364], ma secondo il testo (generalmente più preciso) di Kl 175; M 236 si trattava di un nastro con canti il quale suonava nell'automobile durante la pretesa apparizione.

58 Cfr. la trascrizione più completa (di quanto si trova in S ingl. 260 [fr. 254]) in Kl 83; M 74.

59 Mulligan (2013) 247. Sui possibili influssi del racconto di Lourdes sugli eventi di Medjugorje vedi S ingl. 176-179.

60 Cfr. soprattutto di fronte ad Ivanka: S ingl. 326-328 [fr. 322-324]; M 203; Bouflet (2007), 149-152.

commenta: «Qui non c'è niente in cui Ella dovrebbe essere d'accordo, ma voi dovete essere d'accordo» (S ingl. 332 [fr. 330]; M 208).

1-3 luglio 1981

Con il 30 giugno 1981 finiscono le interviste sulle audiocassette. Per gli eventi dal 1 al 3 luglio, dobbiamo interrogare varie altre fonti.

Il *1° luglio* ci fu un'"apparizione in automobile" (B 52-55). Due anni dopo, in un'intervista con Svetozar Kraljevic OFM, P. Zovko sostenne di avere avuto anche lui un'esperienza mistica il medesimo 1° luglio 1981. Mentre pregava da solo nella chiesa, avrebbe sentito una voce: «Vieni fuori e proteggi i bambini». In seguito sarebbero giunti i "veggenti", perseguitati dalla polizia; li avrebbe portati nella casa parrocchiale dove avrebbero avuto un'"apparizione"[61]. Il 31 maggio 1985, Zovko, interrogato dalla Commissione episcopale su Medjugorje, ammise di avere avuto "un incontro con la Gospa" il 1° luglio 1981. Alla domanda del vescovo Zanic: «Lei ha visto Nostra Signora?», Zovko rispose «Sì»[62]. P. Zovko pretende di avere avuto varie apparizioni della Madonna anche in seguito[63].

Forse il cambiamento di Zovko, da un atteggiamento scettico all'accettazione della soprannaturalità degli eventi, è dovuto anche all'influsso di P. Tomislav Vlašić OFM che aveva fatto una visita ai "veggenti" già il 29 giugno 1981[64] e che aveva ricevuto nel maggio del medesimo anno due presunte "profezie" durante una grande riunione del movimento carismatico a Roma; P. Emiliano Tardif gli disse: «Non temere. Ti mando mia madre», mentre Sr. Briege McKenna vide P. Vlašić circondato da una grande folla. «Dalla sua sedia zampillavano torrenti d'acqua»[65]. Anche P. Zovko faceva parte del movimento carismatico[66].

Anche se si relegasse il fenomeno di Medjugorje nel periodo dei primi sette o

---

61 Cfr. Kr ingl. 42 (intervista del 11 agosto 1983).

62 S ingl. 57; 189, nota 81 [fr. 37; 181s., nota 73]; cfr. Bouflet (2007), 179-183. Più tardi Zovko menziona altre date per il presunto evento: il 30 giugno (ciò che è impossibile perché fu il giorno dell'apparizione nella pianura di Cerno) e il 29 giugno, la solennità degli apostoli Pietro e Paolo: J. Zovko, *"Va' e difendi i ragazzi»*, in I. Sesar et al., *Medjugorje*, Medjugorje 2003, 34, citato in Corvaglia (2018), 45 (29 giugno); R. Laurentin, *Racconto e messaggio delle apparizioni di Medjugorje*, Brescia 1987, 62, nota 1 (30 giugno), citato in Corvaglia (2018), 45. Un'intervista pubblicata nel 2006, invece, parla di domenica, 5 luglio 1981: S. Covic, *Incontri con Padre Zozo*, Paris 2006, citato in Corvaglia (2018), 45. Una tale confusione delle date è sorprendente di fronte ad una presunta voce dal cielo che costituirebbe una svolta drammatica. Vedi anche la discussione più estesa della questione in Corvaglia (2018), 43-48.

63 Cfr. Bouflet (2007), 183-185.

64 Cfr. *Ibid.*, 141-145.

65 Foley (2017), 37.

66 Cfr. Zeljko (2004), 170s.

dieci giorni, non sarebbe possibile estromettere dalla dovuta indagine i ruoli dei padri Zovko e Vlašić oltre che l'influsso del movimento pentecostale. Senza l'appoggio pubblico da parte dei francescani, prima dell'inchiesta ecclesiale da parte del Vescovo, difficilmente il fenomeno di Medjugorje avrebbe trovato rapida diffusione[67].

La prima apparizione nella chiesa parrocchiale avvenne giovedì sera, *2 luglio 1981*. Dopo l'apparizione, P. Zovko fece una predica con la quale insistette sulla conversione, sul digiuno e sulla preghiera e chiese ai suoi parrocchiani di digiunare per tre giorni con pane e acqua. Invitò i "veggenti" a esporre le loro testimonianze ai parrocchiani[68], dicendo testualmente: «I ragazzi che hanno avuto l'apparizione e il loro incontro con la Madonna, vogliono pregare per voi e per i vostri cari che sono a casa» (B 59).

Dopo l'apparizione di venerdì, *3 luglio*, i veggenti comunicarono a tutti che la "Gospa" aveva detto che quella era la sua ultima apparizione. Vi sono tanti testimoni[69]. Questa volta l'apparizione si era svolta due volte nella casa parrocchiale e non, come ci si attendeva, nella chiesa.

3. È possibile circoscrivere l'inizio del fenomeno alle "prime sette apparizioni"?

Partendo dalle fonti e dagli studi già pubblicati, è molto difficile capire come si possa arrivare ad una circoscrizione degli inizi del fenomeno di Medjugorje alle prime sette apparizioni, come è stato riportato nel lavoro della Commissione Ruini. Le registrazioni delle audiocassette del 1981 (che si concludono prima delle apparizioni avvenute dal 1 al 3 luglio) riportano due apparizioni per il primo giorno (24 giugno), un'apparizione per il 25 e il 26 giugno. Durante l'appuntamento con la "Gospa" del 27 giugno Mirjana conta quattro apparizioni perché il soggetto misterioso scompare più volte a causa della gente presente che calpesta il velo della "Madonna". Così avremmo, già in questa data, cinque (o otto) apparizioni. Nel corso della serata del 28 giugno, la "Madonna" appare due volte (complessivamente sei comparse, se si contano due apparizioni come un'unica mariofania, o dieci apparizioni secondo l'altro conteggio). Poi la settima (o undicesima) apparizione del 29 giugno porta l'annuncio di un'apparizione nel giorno seguente la quale avviene durante un'escursione nella pianura di Cerno (mentre le apparizioni precedenti avvennero presso il monte Podbrdo,

67 Così la valutazione di Michel de la Sainte Trinité (1991), 48.

68 Cfr. M 265s.; Zeljko (2004), 169-173.

69 Cfr. S ingl. 69 [fr. 49s.].

in due posti diversi). Così si arriva a 8 oppure 12 apparizioni già nei primi sette giorni.

Se si segue, invece, la descrizione dei primi otto giorni (24 giugno – 1° luglio 1984) fornita più tardi e con minore esattezza da Vicka, abbiamo due apparizioni, una il 24 giugno e l'altra il 25 giugno. Per il 26 giugno, la veggente ricorda due apparizioni all'intero gruppo e un'apparizione solamente in presenza di Marija. Per il sabato, 27 giugno, Vicka ricorda tre apparizioni: due all'intero gruppo (senza Ivan Dragicivic) al Podbrdo e poi sulla strada di ritorno, e, in seguito, un'apparizione a Ivan. Così si arriva a 9 apparizioni già il sabato 27 giugno, senza contare varie "apparizioni" intermittenti perché la gente calpesta il velo della "Madonna". La decima e undicesima apparizione sul Podbrdo avvengono il 28 e il 29 giugno, mentre la dodicesima apparizione si svolge nella pianura di Cerno il 30 giugno. Per il primo luglio, Vicka racconta un'apparizione alle tre delle veggenti avvenuta nell'automobile della polizia e un'altra a Ivan, e lascia aperta la possibilità che vi siano state altre due apparizioni a due veggenti non presenti nell'automobile. Potrebbe esserci un cenno ad un'ulteriore apparizione avvenuta nella casa parrocchiale il 1° luglio. Un cenno sicuro riguarda il 2 luglio, mentre l'intervista tace dell'apparizione imbarazzante del 3 luglio (durante la quale i veggenti dichiararono che sarebbe stata l'ultima volta). Secondo questa fonte avremmo 17 o 18 apparizioni nei primi dieci giorni.

Forse il tentativo di far coincidere l'inizio del fenomeno con le prime sette apparizioni è da ricondurre alla collocazione degli eventi presso il Podbrdo, dal 24 al 29 giugno, e così alla distinzione di queste apparizioni dalle altre successive nella pianura di Cerno, nell'automobile, nella casa parrocchiale ecc. Una tale separazione sembra, però, artificiale perché il 29 giugno la "Gospa" annuncia l'apparizione del giorno seguente. Poi vi furono delle apparizioni sul Podbrdo anche in seguito, fino al 12 agosto, quando la polizia impedì l'accesso[70].

4. *Dubia* sulla provenienza soprannaturale delle prime apparizioni

Vi sono diverse teorie per spiegare l'origine degli eventi. Sembra, comunque, giusto partire dalle affermazioni stesse dei veggenti e dai comportamenti che sono loro attribuiti. Da tutto ciò risulta che erano veramente convinti di aver avuto delle apparizioni. Premettiamo questa conclusione come la spiegazione più probabile. Ma si tratta veramente di un'apparizione della Madre di Dio?

---

70 Cfr. Zeljko (2004) 77. Un esempio (27 luglio 1981) è descritto da Laurentin: LC 147-148.

Una profezia non verificata ("ancora tre giorni")

L'argomento più forte contro una tale ipotesi è la falsa previsione sulla conclusione degli eventi dopo tre giorni. Sono stati tentati dei "salti mortali" per aggirare questo fatto scomodo: i francescani Rupčić e Nuić parlano di un'espressione "simbolica" e non cronologica, come sarebbe il riferimento all'apparizione del Cristo risorto al "terzo giorno" (sic)[71]; Laurentin forza i fatti, sostenendo che i veggenti, minacciati dalla polizia, intendevano la fine dopo tre giorni delle apparizioni sul monte (!)[72]. Per il libro del Deuteronomio, una previsione che non si realizza è un segno contrario all'autenticità della profezia (Dt 18,22).

Una contraddizione rispetto a quanto riportato prima

Nella risposta con cui la "Gospa" annunciò che sarebbe comparsa "tre giorni ancora", v'è inoltre una contraddizione rispetto alla risposta data il giorno precedente secondo la quale la durata delle apparizioni sarebbe dipesa dal volere dei veggenti. Una tale risposta sottomette la sovrana volontà divina al volere umano. Risposte contraddittorie tra di loro non possono avere una causa soprannaturale.

Nessun miracolo

Per verificare l'autenticità delle apparizioni, i veggenti chiedono un segno. Tuttavia i "segni" dati – l'orologio che gira e il bambino che guarisce lentamente parecchio tempo dopo la promessa – non possono essere riconosciuti come eventi miracolosi. A ciò si presta piuttosto un'interpretazione naturale o preternaturale (intervento di uno spirito).

Nessun messaggio chiaramente distinto

I primi giorni delle apparizioni non portano alcun messaggio, come osserva già P. Zovko[73]; il 29 giugno fa pubblicamente presente questo fatto anche ai suoi parrocchiani.

---

71 L. Rupcic – V. Nuic, *Once again the Truth about Medjugorje*, Zagreb 2002, 85-87, citati in Foley (2017), 98; similmente Klanac, *Aux sources de Medjugorje* (1998), 36. Sulla tesi che la risurrezione di Cristo al terzo giorno non sarebbe un riferimento storico, vedi p. es. la critica di J. Ratzinger, *Jesus von Nazareth* II, Freiburg i. Br. 2011, 282-284 (trad. it. *Gesù di Nazaret*, II, Città del Vaticano 2011).

72 Cfr. R. Laurentin, *17 années d'apparitions. Medjugorje. L'hostilité abonde et la grâce surabonde. Plus que 3 voyants. Testament* (Dernières nouvelles, 17bis), Paris 1998, 146, nota 1: «En cette période troublée, sous les menaces de la police [sic], elle voulait dire la fin des apparitions sur la colline, semble-t-il: erreur d'optique …». Questa "soluzione" si trova anche in Mulligan (2013), 247.

73 S ingl. S ingl. 263 [fr. 258]; M 77; S ingl. 286; 294-295 [fr. 280; 288-289]; M 151; 157.

Nelle interviste contenute nelle audiocassette è menzionato varie volte il saluto «Andate nella pace di Dio» (a quanto pare a partire dalla terza apparizione che data 25 giugno)[74], ma un tale saluto non è percepito come un messaggio da far conoscere. Questo saluto viene indicato dalla prima sezione del Diario di Vicka anche sotto il 31 agosto oltre che sotto i giorni 1, 3 e 4 settembre 1981: S ingl. 249-250 [fr. 244]. L'unico riferimento che forse potrebbe accennare a un contenuto ulteriore è la risposta a una domanda di Jakov (perché la Gospa raccoglie i veggenti): «Affinché tutti noi possiamo essere in pace»[75]. Sotto la medesima data (26 giugno) si trova un cenno alla riconciliazione[76]. La presunta apparizione a Marija del 26 giugno non compare ancora nei nastri (vedi sopra). Un "messaggio" di pace è evidente invece nella presunta scritta MIR ("pace") nel cielo di cui riferisce il Diario di Vicka in data 25 agosto 1981, quindi quasi due mesi dopo le prime apparizioni[77].

Durante l'intervista del 30 giugno, Ivanka osserva: «(La Gospa) risponde a tutte le domande che le vengono poste. Altrimenti, non parla» (S ingl. 320 [fr. 317]; M 197). Bisogna constatare infatti che, nelle prime "apparizioni", la «Madonna non dice mai nulla di sua iniziativa, tranne che per dire "Angeli miei" e "Andate nella pace di Dio". Rimane in silenzio, aspettando pazientemente le domande»[78]. Soltanto in un periodo posteriore, la "Gospa" diffonde una quantità interminabile di "messaggi" quotidiani. L'indicazione della "Gospa" come "Regina della Pace" compare per la prima volta soltanto il 6 agosto 1981 (secondo Laurentin)[79]. Secondo l'intervista di Vicka con P. Bubalo, il titolo "Regina della Pace" fu la risposta alla domanda di fra' David Zrno OFM il quale voleva sapere come chiamare la Madonna (B 138)[80].

Invece, per esempio, di invitare alla preghiera o alla conversione, la "Gospa", nei

---

74 Cfr. S ingl. 210, 214, 224, 226, 242, 244-246, 253-254, 262, 276, 270, 295, 317, 347.

75 Intervista del 27 giugno 1981, S ingl. 253 [fr. 247]; M 48, riferendosi al 26 giugno; su questo primo cenno vedi anche Bouflet (2007), 65s.

76 Perciò Bouflet (2007), 75 poteva scrivere: «S'il y a eu des apparitions de la Vierge à Medjugorje entre le 24 juin et le 4 juillet 1981, e si elle a donné un message, c'est celui-ci: paix et réconciliation. Rien de plus». Se c'è veramente qualche apparizione autentica nei primi giorni, secondo Bouflet, questa sarebbe stata portata su falsi binari al più tardi dall'intervento di P. Zovko per programmare l'apparizione della "Gospa" nella chiesa parrocchiale: *ibid*., 109; 205. Bouflet ritiene comunque possibile l'intervento del maligno già nei primi giorni (*ibid.*, 124).

77 Cfr. S ingl. 247 [fr. 241].

78 Martin (2012), 5.

79 Cfr. Laurentin – Rupcic (td.) (1985), 87 (un foglio portato da Jakov quale risposta alle numerose domande sull'identità dell'apparizione); LC, 149; Bouflet (2007), 72s.

80 Vicka nota che si è trattava del 60º anniversario di sacerdozio del frate. In un'intervista del 2014, invece, Vicka inserisce il titolo "Regina della pace" già nelle presunte parole della "Gospa" del 26 giugno 1981: [Ivanković-Mijatovic] Vicka, con don Michele Barone, *A Medjugorje con Maria. I segreti che la Madonna mi ha affidato*, Milano 2015, 42. Mirjana, nel 2016, fa una simile trasposizione parlando del 25 giugno: Čovič Radojičič (2016) 24.

primi giorni, reagisce ad alcune domande private. C'è la strana risposta alla questione del motivo della sua venuta: «Perché c'era molta gente, e dobbiamo stare insieme». Poi la "Gospa" confonde Giuda con Tommaso.

Numerosi aspetti strani

Il comportamento della "Gospa" contiene degli aspetti strani non presenti nelle apparizioni mariane autentiche[81]: il "tremare" delle sue mani; il coprire e scoprire un bambino al primo giorno; il farsi toccare e baciare ridendo; la ripetuta scomparsa, quando il suo velo viene "calpestato" dalla gente; il comunicare la sensazione che ci si imbatte in acciaio; il colore grigio del vestito (un bianco deturpato, si potrebbe dire); la mancanza del cingolo nel vestito; il nascondimento del piede[82]; l'apparire in fasi successive prendendo forma dalla luce[83]; l'esitazione nel consentire all'apparizione nella chiesa. È sorprendente l'affermazione di Ivan sopra riportata secondo cui la folla presente il 26 giugno costituiva "i migliori fedeli". Abbiamo menzionato sopra anche l'esperienza della corsa "estatica" dei "veggenti" il 25 giugno, paragonabile a quanto riferito a proposito delle "passeggiate estatiche" dei "veggenti" di Garabandal (nel 1961 in Spagna)[84]. Questo particolare manca nelle apparizioni mariane riconosciute, ma assomiglia a quanto può accadere durante una possessione diabolica[85].

Vi sono alcune reazioni delle veggenti che non esprimono il sacro timore, tipico dell'incontro con un messaggero di Dio, bensì lo spavento: la fuga di Vicka il primo giorno; le mani gelide di Marija il 26 giugno; lo svenimento di tre veggenti, quando

---

81 Cfr. Foley (2017), 74-79.

82 Cfr. anche Michel de la Sainte Trinité (1991), 305, nota 374, il quale confronta il fenomeno con le apparizioni di Lourdes. P. Nègre SJ (nel 1858) sospettava che Bernadette avesse visto il diavolo perché i piedi (difformi?) sarebbero stati nascosti. La santa rispose che poteva vedere perfettamente i piedi della Vergine. Il 10 ottobre 1984, anche Mons. Zanic riportò quest'osservazione davanti a P. Rastrelli a favore di un'origine diabolica delle "apparizioni" di Medjugorje: cfr. R. Laurentin, *La Vierge apparaît-elle à Medjugorje? La fin est-elle proche?* (Dernières nouvelles des Apparitions de Medjugorje, 3), Paris 1985, 54.

83 C'è qualche somiglianza con le pratiche di indovini che utilizzano una sfera di cristallo: prima non si vede niente, poi appaiono delle nuvole confuse e infine si percepiscono dei personaggi che si muovono. Cfr. Foley (2017), 76.

84 Cfr. Foley (2017), 118-119. Vi sono altri aspetti simili a Garabandal, come l'annuncio di un "grande segno" non realizzato – cfr. Foley (2017), 127-128 – ed una "profezia" fallita: Joey Lomangino, un uomo cieco che doveva ricuperare la vista all'arrivo del "grande segno", è scomparso nel 2014: cfr. A. Weber, *Garabandal. Der Zeigefinger Gottes*, Meersburg 2000², 136; 161-162, confrontato con la notizia della morte, p. es. in *Joey Lomangino passed away on June 18th 2014*, in www.garabandal.org/News/Joey/shtml (cons. 24.8.2018).

85 Vedi l'esempio di una posseduta riportato in A. Rodewyk, *Dämonische Besessenheit heute. Tatsachen und Deutungen*, Aschaffenburg 1970², 247: la signora sale con una velocità incredibile una ripida altura di cento metri di altezza.

viene aspersa l'acqua benedetta. Le mani gelide possono essere paragonate al «freddo glaciale che frequentemente accompagna le sedute dello spiritismo»[86].

Un risultato negativo

Per accertare la soprannaturalità di un'apparizione, bisogna tenere conto dei criteri della Chiesa utilizzati in una prassi plurisecolare e riassunti nelle apposite norme pubblicate nel 2012[87]. I presunti veggenti devono essere credibili e il messaggio trasmesso non deve contenere degli errori dottrinali; vanno esaminati i frutti; non va dimenticato il ruolo delle profezie realizzate e dei miracoli. È possibile che «il soggetto abbia aggiunto – anche incoscientemente –, ad un'autentica rivelazione soprannaturale, elementi puramente umani oppure qualche errore d'ordine naturale»[88]. Nel nostro caso, però, abbiamo la testimonianza di più veggenti che nominano in maniera concorde vari fattori problematici i quali sembrano essere legati con l'evento stesso della presunta apparizione: in particolare la profezia sulla fine delle apparizioni e degli aspetti sconcertanti come la ripetuta fuga della "Gospa", quando la gente calpesta il suo velo. I fattori sconcertanti, a quanto pare, non possono essere spiegati con i limiti soggettivi dei veggenti, ma risalgono all'evento stesso.

Anche se si limitasse, indebitamente, l'indagine sulle presunte apparizioni al periodo dal 24 giugno al 3 luglio 1981, si troverebbe già in questi dieci giorni un discreto numero di elementi i quali, visti nel loro insieme, escludono la soprannaturalità degli eventi. In particolare c'è la contraddizione tra la fine delle apparizioni, annunciata dalla "Gospa" stessa per il 3 luglio, e la risposta contraria secondo cui le apparizioni durerebbero «finché volete».

Una spiegazione psicologica o parapsicologica?

Non sembra condivisibile l'opinione che spiega l'inizio delle apparizioni come un evento soggettivo legato a qualche disfunzione mentale dei veggenti. Per spiegare gli eventi riportati, sembra accettabile (almeno per i primi giorni qui contemplati) la valutazione che porta a ritenere che i veggenti stanno sperimentando qualcosa che regolarmente altri uomini non sperimentano.

---

86 Bouflet (2007), 51.

87 Cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Norme per procedere nel discernimento di presunte apparizioni e rivelazioni*, Città del Vaticano 2012; M. Hauke*Kurzer Kommentar zu den Normen der Glaubenskongregation über die Beurteilung mutmaßlicher Erscheinungen und Privatoffenbarungen*, in Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch 16 (2/2012) 23-34.

88 Congregazione per la Dottrina della Fede, *Norme per procedere nel discernimento di presunte apparizioni e rivelazioni*, Città del Vaticano 2012, 20.

Questo "qualcosa" potrebbe essere un'esperienza che trova la propria origine nella soggettività psicologica dei veggenti? Vari autori si spingono in questa direzione. Ivo Sivrić prende le mosse da un'affermazione di Jakov: «Quando faccio una domanda, penso in me stesso ciò che la Gospa mi risponderà e lei mi dice questo. È dentro di me» (S ingl. 363 [fr. 364]; M 236)[89].

Il tentativo forse più sviluppato in questo senso si trova nella tesi di dottorato di Ivan Zeljko (2004) secondo cui la tristezza di Ivanka per la perdita della madre due mesi prima degli eventi, insieme alla droga leggera nella sigaretta fumata il 24 giugno, avrebbe potuto scatenare, sostenuta da un temperamento eidetico, un'allucinazione; una luce improvvisa avrebbe potuto provocare una visione[90]. Per guidare le immagini eidetiche, la fantasia avrebbe potuto trovare un punto di aggancio nel ritratto del pittore Vlado Fakah collocato nella chiesa parrocchiale di Medjugorje nel 1974[91]. L'immagine presenta Maria alleggiante sopra Medjugorje con un vestito e velo bianco, con un manto e una cintura blu; non c'è la corona, ma dalle mani partono dei raggi di luce verso Medjugorje (per alludere alla dispensazione delle grazie)[92]. L'immagine descritta dai veggenti per i primi giorni riporta, invece, lo strano colore grigio del vestito; non c'è la cintura; non è il manto a cadere fino a terra, bensì il velo che, secondo quanto riferiscono i veggenti, viene persino calpestato dalla gente (che neppure se ne accorge)[93]. Le visioni che prenderebbero avvio da quest'immagine, secondo una spiegazione psicologica o parapsicologica, sarebbero un autoinganno involontario[94] oppure un miscuglio di allucinazioni e di facoltà paranormali[95].

Qui entra anche tutta la problematica attorno alla parapsicologia la quale riconduce, di solito, tutti i fenomeni paranormali a forze psichiche del subcosciente. Bisogna dire con chiarezza che questa ipotesi non può essere verificata: altrimenti i soggetti "paranormali" sarebbero in grado di utilizzare le loro pretese forze secondo il proprio arbitrio. Se si tratta di eventi empirici inspiegabili non riconducibili alla vo-

---

89 Cfr. Sivric (ingl., 88; fr., 72).

90 Cfr. Zeljko (2004), 381-399.

91 Cfr. Zeljko (2004), 397; vedi già S ingl. 181 [fr. 174].

92 Vedi p. es. Mulligan (2013), 13, o su internet http://www.comprendre-medjugorje.info/fr/livres/comprendre_medjugorje/l_etonnant_tableau.html (cons. 28.08.2018); cfr. D. Klanac, *Comprendre Medjugorje: Regard historique et théologique*, avec la collaboration du théologien Arnaud Dumouch, Medjugorje-Paris 2009², 176.

93 Vedi p. es. S ingl. 269 [fr. 263]; M 109, 115; 121; 131 (Marija; Ivanka; Mirjana; Vicka, sul 27 giugno, intervistate la mattina del 28 giugno).

94 Cfr. Zeljko (2004) 414.

95 Cfr. P. A. Gramaglia, *Equivoco di Medjugorje: apparizioni mariane o fenomeni di medianità?*, Torino 1987; Id., *Verso un "rilancio" mariano?*, Torino 1985, 33-90, riassunto in Laurentin, *7 années d'apparitions*, 32-35.

lontà dell'uomo, bisogna invece discutere l'ipotesi di una causa soprannaturale (Dio, angeli buoni) oppure preternaturale (spiriti cattivi)[96].

L'ipotesi psicologica (o quella parapsicologica) deve confrontarsi con il fatto che nei veggenti non sono state individuate delle malattie psichiche[97].

Un evento preternaturale

La valutazione secondo cui non sarebbero stati i veggenti ad inventarsi i primi incontri visionari, sembra condivisibile. I veggenti sono confrontati con un'alterità che li sorprende. È, invece, sbagliato porsi l'alternativa "o soggettivo o soprannaturale". C'è anche la possibilità del preternaturale. La non verità dei messaggi e gli strani indizi che caratterizzano la fenomenologia di Medjugorje, non indicano una causa divina, bensì un'origine diabolica. La falsa profezia sulla fine delle apparizioni non risale a qualche sbaglio percettivo dei veggenti o alla lettura di un libro su Lourdes, ma all'apparizione stessa, come risulta dalle testimonianze convergenti dei veggenti e delle due donne presenti il 30 giugno, dalle testimonianze inequivocabili registrate la sera dello stesso giorno. Già il 29 giugno, quindi ancora durante le apparizioni iniziali sul Podbrdo, troviamo invece la risposta contraddittoria rispetto a quanto detto il 30 giugno, ossia che le apparizioni dureranno «finché volete». Nel caso in cui si riconoscesse la soprannaturalità delle prime sette apparizioni, non sarebbe quindi possibile disgiungere questo periodo da tutta la vita successiva dei veggenti, e bisognerebbe aspettare forse ancora cinquant'anni fino alla morte dell'ultimo veggente. Dalla fenomenologia dell'apparizione stessa emergono inoltre alcuni aspetti molto strani i quali, messi insieme, sembrano indicare una presenza preternaturale (vale a dire demoniaca). Tra gli autori che già in precedenza hanno esposto quest'ipotesi, si trovano il religioso francese "Michel de Sainte Trinité", Dom François Marie Velut,

---

96 Sui limiti degli approcci "parapsicologici" (con l'esempio di Zeljko) cfr. M. HAUKE, *Psychotrip, Teufelsspuk oder Werk des Heiligen Geistes. Die Ereignisse von Medjugorje in neueren Veröffentlichungen*, in Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch 9 (2/2005) 159-174 (ristampa in Theologisches 11 [2005] 613-622).
Per fare "il punto" sugli eventi di Medjugorje, vedi anche M. HAUKE, documentazione dell'intervista dell'autore sul quotidiano tedesco "Die Tagespost", 2 febbraio 2010, e della discussione seguente in R. FRANKEN, *Eine Reise nach Medjugorje. Bedenken hinsichtlich der Erscheinungen*, Augsburg 2011², 207-266; ID., *Una pastorale di Medjugorje? Osservazioni critiche di Manfred Hauke*, Blog "Vigiliae Alexandrinae", 5 agosto 2018, in
https://vigiliaealexandrinae.blogspot.com (cons. 20.9.2018) (originale tedesco, traduzioni anche in inglese, spagnolo e croato); ID., *Il fenomeno di Medjugorje è autentico? Intervista esclusiva al Prof. Manfred Hauke*, Blog "Vigiliae Alexandrinae", 31 agosto 2018, in https://vigiliaealexandrinae.blogspot.com (cons. 20.9.2018) (originale tedesco, traduzioni anche in inglese, spagnolo, polacco e croato).

97 Cfr. R. LAURENTIN – H. JOYEUX, *Medizinische Untersuchungen in Medjugorje*, Graz 1986, 17-20.

Superiore generale dei Certosini dal 2012 al 2014[98], e un esperto inglese di mariofanie, Donal Anthony Foley[99].

In seguito l'influsso preternaturale si mescola con quello umano. Il fatto che a Medjugorje vi siano state molte conversioni, cioè dei frutti buoni, non è un argomento che possa far chiudere gli occhi sui fattori contrastanti e sull'inizio del fenomeno appena descritto. Nello sviluppo successivo degli eventi troviamo degli esempi eclatanti di disobbedienza all'autorità legittima del Vescovo (con il ricorso a presunti messaggi della "Gospa")[100], di messaggi assurdi[101] e in contraddizione con la dottrina della Chiesa[102], di una vera e propria valanga di pseudo-misticismo con centinaia di "veggenti" ("scatenato" proprio a Medjugorje) e di un intreccio con fattori economici piuttosto problematici[103]. Se dovessimo dare un giudizio sull'autenticità o meno delle presunte mariofanie, anche se limitato ai primi giorni, ci sembra che la risposta debba essere "constat de non supernaturalitate".

98 Michel de la Sainte Trinité (1991) 226-305.

99 Cfr. Foley (2017) 19 e passim.

100 Cfr. *ibid.*144-151; Corvaglia (2018) 68-75; 138-145.

101 Cfr. p. es. Foley (2017) 131s (la storia del fazzoletto insanguinato e la fine del mondo nel Diario di Vicka); il 2000º anniversario della nascita della Madonna il 5 agosto 1984: La Curia diocesana di Mostar, *Le fantasie sul "compleanno della Madonna", ovvero come è sorto il "festival dei giovani"*, 2 agosto 2018, in www.md-tm.ba (cons. 5.8.2018).

102 Cfr. p.es. Foley (2017) 134s ("Cronaca delle apparizioni" del 16 settembre 1981: i veggenti non devono pregare per sé stessi, ma per gli altri), 135 ("Cronaca" del 6 maggio 1982: i santi si trovano in cielo con anima e corpo), 135s ("Cronaca" del 1 ottobre 1982: «Di fronte a Dio, tutte le religioni sono identiche. Dio le governa come un re nel suo regno …»).

103 Vedi p. es. Corvaglia (2018) 183-212.

Allegato: Tabella sulle interviste ai pretesi veggenti dal 27 al 30 giugno 1981 e sui nastri registrati durante le apparizioni del 28 e 29 giugno 1981

Intervista o "apparizione" registrata	Sivrić (inglese 1989) [francese 1988]	Klanac (francese 1998)	Mulligan (inglese 2013)
27.6., mattina: intervista con Ivanka, Vicka e Marija (da parte di P. Čuvalo OFM)	(pp.) 203-217 [195-210]	---	62-72
27.6., pomeriggio: Ivan (P. Čuvalo)	219-230 [211-222]	---	91-100
27.6., pomeriggio: Jakov (P. Zovko OFM, P. Kosir)	253-257 [247-251]	69-81	47-60
27.6., pomeriggio: Mirjana (P. Zovko)	259-265 [253-259]	82-89	73-78
28.6., domenica mattina: Marija (P. Zovko)	---	---	105-111
Ivanka (P. Zovko)	---	---	113-117
Mirjana (P. Zovko)	267-272 [275-286]	90-96	120-125 126-128
Vicka (P. Zovko)	---	---	129-132
Jakov (P. Zovko)	273-274 [267-268]	97-100	101-104
Registrazione dell'"apparizione" del 28.6. (Grgo Kozina)	---	---	136-137
Intervista 28.6., sera: Ivanka, Marija, Ivan, Jakov (P. Čuvalo)	---	---	139-140

Marija (P. Čuvalo)	231-242 [223-235]	---	79-88
Jakov (P. Zovko)	275-279 [269-273]	113-116	169-172
Mirjana (P. Zovko, Kosir)	281-292 [275-286]	117-126	148-155
Ivanka (P. Zovko, P. Zrno)	293-306 [287-301]	101-112	156-167
Ivan (P. Zovko, Zrno)	307-313 [303-309]	127-131	141-146
Registrazione dell'"apparizione" del 29.6. (Kozina)	---	---	188-191
Intervista 30.6., mattina: Ivanka (P. Zovko)	315-328 [311-325]	132-144	193-204
Mirjana (P. Zovko)	329-339 [327-337]	145-154	205-213
Vicka (P. Zovko)	341-344 [339-343]	155-158	214-217
Intervista 30.6., sera: Jakov, Mirjana, Ivanka, Vicka, Marija; Mica Ivanković, Ljubica Vasilj-Gluvic (P. Zovko, Kosir)	345-379 [345-380]	159-191	218-247

Riassunto

In seguito all'intervista aerea di Papa Francesco del 13 maggio 2017, la discussione sull'autenticità delle presunte "apparizioni" mariane di Medjugorje si è concentrata sull'inizio del fenomeno, specialmente sulle prime sette "apparizioni" dei primi dieci giorni le quali la Commissione capeggiata dal Cardinale Ruini avrebbe ritenuto genuine apparizioni della Madre di Dio. Il presente articolo, partendo soprattutto dalle interviste ai veggenti fatte dai francescani di Medjugorje dal 27 al 30 giugno 1981, rassegna criticamente gli eventi dei primi dieci giorni (dal 24 giugno al 3 luglio 1981), vale a dire fino alla data in cui le "apparizioni", secondo quanto preannunciato dalla "Gospa", avrebbero dovuto terminare. Uno studio attento delle fonti storiche manifesta l'impossibilità di circoscrivere il fenomeno alle "prime sette apparizioni". La valutazione teologica del fenomeno esclude un'origine soprannaturale. All'origine del fenomeno c'è, invece, probabilmente un fattore preternaturale.

Abstract

After the interview of Pope Francis of May 13, 2017, during the flight from Fatima to Rome, the discussion on the authenticity of the presumed Marian "apparitions" at Medjugorje has been concentrated on the beginning of the phenomenon, especially the first seven "apparitions" within the first ten days, presumably recognized by the Commission directed by the Cardinal Ruini as genuine Marian apparitions. The present article parts especially from the interviews with the seers registered by the Franciscans of Medjugorje from June 27-30, 1981, and describes critically the events of the first ten days (from June 24 until July 3, 1981), i.e. the date when the "apparitions", according to the preannouncement of the "Gospa", should have terminated. An attentive study of the historical sources shows the impossibility to circumscribe the phenomenon to the "first seven apparitions". The theological evaluation of the phenomenon excludes a supernatural origin. For the beginning of the phenomenon it is probable, on the contrary, to presume a preternatural factor.

1618: Der Beginn des Dreißigjährigen Krieges vor 400 Jahren

Ein folgenreiches Ereignis zwischen Konfessionskonflikt und Konstitutionsbestreben

Josef Bordat*

1. Gedenkkultur und geschichtswissenschaftliche Einordnung

Vor 400 Jahren begann der *Dreißigjährige Krieg*. Daran zu erinnern, fällt heute schwer, denn zu weit weg liegen die Ereignisse in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts – zeitlich, aber auch der Sache nach. Katholiken und Protestanten, die sich um die Vorherrschaft in Mitteleuropa stritten, sind in einem heute weitgehend entchristlichten Kontinent kaum noch vermittelbar. Im Vordergrund des historischen Gedenkens steht daher in diesem Jahr der *Erste Weltkrieg*, der vor 100 Jahren endete.

Doch die Erinnerung an den Dreißigjährigen Krieg ist wichtig, heute vielleicht wichtiger denn je. Herfried Münkler zeigt in seinem jüngst erschienenen 1000-Seiten-Monumentalwerk *Der Dreißigjährige Krieg. Europäische Katastrophe, deutsches Trauma 1618-1648*, dass dieser eine Art «Mutter» aller modernen Kriege war und uns die Geschichte der Neuzeit aufschließt wie kaum ein anderes Ereignis. Ein entscheidender Aspekt ist dabei die Entstehung einer wegweisenden europäischen Ordnung, in der Staaten ihre äußere und innere Form erlangten und das Völkerrecht unter dem Leitgedanken der Souveränität entstehen konnte. Auch den Ersten Weltkrieg als Kräftemessen neuer europäischer Nationalstaaten um die kontinentale und im Zuge des Kolonialismus auch globale Vorherrschaft können wir besser verstehen, wenn wir ihn vor dem Hintergrund des langen Ringens um die Macht in Europa betrachten, das 1618 begann und 1918 endete.

* Dr. Josef Bordat ist Wirtschaftsingenieur, Philosoph und Publizist. Seine Forschungsgebiete sind die Philosophiegeschichte, die Ethik sowie das Verhältnis von Religion und Wissenschaft. Bordat arbeitet als Autor (zuletzt erschien sein Buch *Von Ablaßhandel bis Zölibat: Das «Sündenregister» der Katholischen Kirche*) und als Online-Redakteur für die katholische Wochenzeitung «Die Tagespost». E-mail: bordat@die-tagespost.de.

Des weiteren ist eine Beschäftigung mit dem *Dreißigjährigen Krieg* unerlässlich, weil und soweit heute gerne Vergleiche zwischen dem Terror des Islamismus und der kriegerischen Gewalt von Christen dafür herhalten müssen, das Christentum mit der Gewalthypothek zu belasten und zugleich den Islam aus der Kritik zu nehmen. So wird eine Kontinuität suggeriert, die Al-Kaida, den IS und andere islamistische Terrorgruppen in eine Traditionslinie mit den Kombattanten des Dreißigjährigen Krieges stellt, um so die Gewaltaffinität von «Religion» insgesamt nachzuweisen, nach dem Motto: «Ihr wart doch auch nicht besser!». Was dabei (unter vielem anderen) übersehen wird: Der europäische Mächtekonflikt im 17. Jahrhundert ist viel mehr ein Konstitutions- denn ein Konfessionskrieg gewesen. Diese Einschätzung sei nachfolgend erläutert.

Die historische Bewertung des Dreißigjährigen Krieges ist keineswegs einheitlich. Schon die Bezeichnung «Dreißigjähriger Krieg» für die Ereignisse, die zwischen 1618 und 1648 insbesondere auf deutschem Boden stattfanden, ruft Widerspruch hervor. So wird eingedenk der langen Vorgeschichte – Reformation (1. Hälfte des 16. Jh.), Augsburger Religionsfriede als «Problemvertagungsmoment» (1555), Auflösung des Reichstags und des Reichskammergerichts als wichtige Organe des Ausgleichs und der Konfliktbewältigung (1608), Gründung der protestantischen Union (1608), Gründung der katholischen Liga (1609) – auch die These vertreten, es handele sich um ein finales Element einer längeren Krisenphase oder um eine Phase der Kriegsverdichtung im Zusammenhang mit der Bildung neuer Staaten in Mitteleuropa. Diese These vertritt etwa der Historiker Johannes Burkhardt. Burkhardt beschreibt den Krieg nicht allein als konfessionell motivierten Religionskonflikt, sondern hebt den Mächtekonflikt hervor, der den Krieg auch zu einem Unabhängigkeitskrieg und zu einem Kampf um die Verfassung geraten ließ[1]. Schauen wir auf Vorgeschichte und Verlauf des Dreißigjährigen Krieges, um Burkhardts These zu testen.

2. Vorgeschichte des Dreißigjährigen Krieges

Wenn man die Frage stellt, wie es zum Dreißigjährigen Krieg kommen konnte, so dürfen drei Aspekte in der Antwort nicht fehlen: der *Augsburger Religionsfriede*, die Krise der *Verfassungsorgane* und schließlich die Konstituierung der Gegnerschaften in *Union* und *Liga.* Einen entscheidenden Schritt in der Auseinandersetzung zwischen Protestanten und Katholiken im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert bildete der Augsburger Religionsfriede von 1555. Nach der von Martin Luther ausgelösten

[1] J. Burkhardt, *Der Dreißigjährige Krieg als moderner Staatsbildungskrieg*, in Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 45 (1994) 487-499.

Reformationsbewegung kämpften seine Anhänger, die «Protestanten», im Reich um die Anerkennung ihrer Konfession, das katholische «Establishment» – an ihrer Spitze der Kaiser – hingegen um deren Eindämmung. Nach dem Scheitern des *Augsburger Interims* (1548), das auf Initiative des Kaisers Karl V. zustande kam, wurde 1555, in dem Jahr also, in dem Karl als Kaiser abdankte, versucht, die konfessionellen Streitigkeiten auf eine politisch-rechtliche Art zu regeln, wobei eine endgültige Lösung des zugrundeliegenden Konfliktes auf später vertagt wurde. Die auf diese Weise zustande gekommene Vereinbarung enthielt drei zentrale Bestimmungen: Erstens wurde die «Augsburger Konfession» unter den Schutz des Allgemeinen Landfriedens gestellt und somit rechtlich anerkannt. Zweitens trat mit dem *ius reformandi* eine Regelung in Kraft, nach welcher der Landesherr das Recht hat, die Konfession zu bestimmen – später wird dafür die Formel *Cuius regio, eius religio* («Wessen das Land, dessen die Religion») geprägt. Für seine Untertanen gibt es unterdessen zwei Möglichkeiten: Anpassung oder Auswanderung nach dem *ius emigrandi*. Drittens beinhaltet die Regelung einen «Geistlichen Vorbehalt» (*reservatum ecclesiasticum*) dergestalt, dass die geistlichen Fürsten von der Religionsfreiheit ausgenommen werden, d. h.: Wenn ein katholischer Priester zur protestantischen oder reformierten Konfession übertreten wollte, verlor er sein Amt. Damit sollte vornehmlich die katholische Reichskirche geschützt werden.

Schon bald begann die kontroverse Diskussion um die *Auslegung* der zum großen Teil provisorischen Bestimmungen. Sie führte zu weiteren, verschärften Konfrontationen zwischen den Konfessionen. Dies wirkte sich auch auf die *Reichsverfassung* aus, da einzelne Organe, etwa das Reichskammergericht und der Reichstag, in ihrer Funktion stark eingeschränkt wurden. Da beide Verfassungsorgane eine wichtige Ausgleichsfunktion im Reich besaßen, eskalierte der Konflikt immer weiter. Bei den Auseinandersetzungen spielte die Frage der *Kirchengüterregelung* eine zentrale Rolle, da im Augsburger Religionsfrieden nicht geklärt worden war, was mit den zahlreichen Gebieten geschehen sollte, die *nach* 1552 säkularisiert wurden, beinhaltete doch die Vereinbarung nur eine Definition der territorialen Besitzstände auf der Basis dieses Jahres. Während die Protestanten darauf beharrten, dass die eingezogenen Güter in ihrem Besitz verbleiben sollten, fürchtete die katholische Reichskirche eine weitere Ausdehnung der Reformation und zudem einen Verlust der kaiserlichen Zentralgewalt. Die protestantischen Landesfürsten verbanden nämlich mit den territorialen Verschiebungen das Streben nach staatlicher Unabhängigkeit und Souveränität. Sie begannen, ihre Standeskompetenz in der Verwaltungsorganisation und im Bildungswesen weiter auszubauen. Die Verknüpfung konfessioneller und konstitutioneller Fragen, die angestrebte Einheit von religiösem Bekenntnis und politischer Ordnung eskalierten schließlich im Jahre 1608 auf dem Reichstag in der Auflösung desselben. Dies bedeutet auch das offizielle Ende des Reichskammergerichts, das als Judikative des Reichs bereits 1594 die Arbeit *de facto* eingestellt hatte.

Daraufhin gründeten die protestantischen Stände (u. a. Pfalz, Sachsen-Anhalt, Württemberg, Baden-Durlach) im Jahre 1608 die so genannte *Union*, ein Defensivbündnis unter der Führung der Kurpfalz. Allerdings war das Bündnis nicht besonders stark, da sich die norddeutschen Kurfürsten sowie Kursachsen nicht anschlossen und das Bündnis unter zahlreichen Uneinigkeiten zwischen Lutheranern und Calvinisten litt. Auf katholischer Seite wurde im Jahr darauf die *Liga* unter der Führung Maximilians von Bayern gegründet, der die meisten katholischen Reichsstände (Bischöfe von Würzburg, Augsburg, Passau, Erzbischöfe von Köln, Mainz, Trier u. a.) beitraten. Ziel der Liga war die Verteidigung des Landfriedens und der katholischen Religion. So standen sich also zu Beginn des Krieges zwei konfessionell begründete Lager gegenüber.

Es war schließlich ein scheinbar singuläres Ereignis, das den Dreißigjährigen Krieg auslöste, und seitdem im kollektiven Gedächtnis Europas haftet: der «Prager Fenstersturz» am 23. Mai 1618. Im Anschluss an einen protestantischen Ständetag in Prag drangen Teilnehmer der Versammlung in die königliche Burg, den Hradschin, ein, um von der kaiserlichen Regierung eine Bestätigung ihrer Rechte zu erlangen, die ihnen Kaiser Rudolf II. im so genannten «Majestätsbrief» (1609) zugesichert hatte, v. a. die Autonomie der Stände und weitgehende Religionsfreiheit. Als ihnen die Beamten des böhmischen Königs Ferdinand, der 1617 einen Rekatholizierungsversuch unternommen hatte, die Anerkennung dieser Zugeständnisse versagten, warf die aufgebrachte Menge die kaiserlichen Statthalter Jaroslav von Martinic und Vilem Slavata aus einem Fenster der Burg. Anschließend warfen sie noch den Schreiber Johannes Fabricius hinterher. Alle drei überlebten, weil sie auf einen Misthaufen unter dem Fenster fielen. Bezeichnend allerdings, dass es ausgerechnet in Böhmen zu diesem Ereignis kam, denn dort standen sich die Protestanten mit ihrer Forderung nach «Selbstregulierung der Stände» und die Katholiken, die an den kaiserlichen Herrschaftsrechten festhielten, besonders unversöhnlich gegenüber. Am Ende einer langen Reihe von letztlich gescheiterten Versuchen, durch Zugeständnisse und Partikularverträge den eskalierenden gegenseitigen Demütigungen und Provokationen beizukommen, stand nun der offene Aufstand. Die «Hardliner» auf beiden Seiten hatten die Augsburger Friedensvereinbarung, die stets nur einen Scheinfrieden zu generieren in der Lage gewesen war, für die Praxis der Konfessionspolitik endgültig als bedeutungslos entlarvt.

3. Verlauf des Dreißigjährigen Krieges

In der einschlägigen historischen Literatur wird der Krieg für gewöhnlich in vier Phasen unterteilt, die jeweils nach den Kriegsgegnern des Kaisers benannt sind: So

folgte dem *Böhmisch-Pfälzischen Krieg* (1618-1623) der *Niedersächsisch-Dänische Krieg* (1624-1629), der *Schwedische Krieg* (1630-1635) und der *Schwedisch-Französische Krieg* (1635-1648), der aufgrund der Involvierung aller Großmächte auch *Europäischer Krieg* genannt wird[2]. Ich werde mich nachfolgend an dieser «klassischen» Einteilung orientieren.

(1) Als erstes Ergebnis des böhmischen Aufstands setzten die böhmischen Stände im August 1619 König Ferdinand ab, der im gleichen Jahr als Ferdinand II. Kaiser wurde, und wählten den protestantischen Kurfürsten Friedrich von der Pfalz zum neuen König. Friedrich versuchte, im Reich Unterstützung zu finden, aber die beiden mächtigsten Stände – Kurbrandenburg und Kursachsen – wurden rechtzeitig vom Kaiser durch Gebietsabtretungen neutralisiert. Gleichzeitig wurde der Kaiser militärisch aktiv und sammelte die Truppen der Liga zur Niederschlagung des böhmischen Aufstands. Die Union sowie die meisten europäischen Mächte lehnten den neuen König Friedrich ab. Auch bei der Kaiserwahl 1619, nach dem Tod des Kaisers Matthias, erhielt Friedrich keine Unterstützung. Stattdessen wurde Ferdinand zum neuen Kaiser gewählt. Am 8. November 1620 kam es zur *Schlacht am Weißen Berg* zwischen den kaiserlichen Truppen (mit Unterstützung der Liga) auf der einen und dem böhmischen Ständeheer auf der anderen Seite, das eine große Niederlage erlitt. Der böhmische König musste fliehen, gegen die Anführer des Aufstands wurden harte Strafen verhängt. Adeliger Besitz wurde konfisziert und eine konsequente Rekatholisierungspolitik betrieben. Eine bittere Ironie der Geschichte ist der Umstand, dass Kaiser Ferdinand II. gerade aufgrund dieser Rekatholisierungsmaßnahmen in Böhmen und Ungarn als König dieser Länder aus dem Amt gedrängt worden war und nun als Kaiser – mächtiger als zuvor – seine Politik fortsetzen konnte. In der Zwischenzeit wurde die Reichsacht über den Pfälzer Kurfürsten verhängt und sein Land von spanischen und ligistischen Truppen besetzt. Ohne die militärische Unterstützung von Spanien, Bayern und der Liga hätte der Kaiser wohl nicht so erfolgreich sein können, denn die Kämpfe gingen weiter und die katholische Seite blieb siegreich. Schließlich fielen 1622 mit Heidelberg und Mannheim die beiden Zentren des Calvinismus in Südwestdeutschland in katholische Hand. Verantwortlich für die militärischen Erfolge der Katholiken in dieser Phase zeichnete Graf von Tilly. Tilly konnte 1623 weiter nach Norden vordringen und die Armeen unter Mansfeld und Christian von Halberstadt besiegen.

Die erste Phase des Dreißigjährigen Krieges ist durch folgende Ereignisse gekennzeichnet: die Erhebung der böhmischen Stände gegen ihren österreichischen Landesherrn, ihre Niederlage unter König Friedrich und die Besetzung der Pfalz durch Spanien und die Liga im Auftrag des Kaisers Ferdinand II.

---

2 G. SCHORMANN, *Der Dreißigjährige Krieg*, Göttingen 1985.

(2) Mit dem Kriegseintritt Christians IV. von Dänemark im Juli 1625, der sich mit Ernst von Mansfeld und den niedersächsischen Reichsständen zusammenschloss, beginnt die zweite Phase des Dreißigjährigen Krieges. Christian drang zusammen mit Mansfeld und von Halberstadt nach Westfalen ein, woraufhin der Kaiser Albrecht von Wallenstein den Auftrag zur Bildung einer Armee erteilte, die schließlich im Verbund mit der Liga-Armee den dänisch-niedersächsischen Vorstoß zurückdrängen konnte. Im Verlauf der nächsten drei Jahre gelang es Tilly und Wallenstein, weiter nach Norden vorzudringen und schließlich Christian zum *Lübecker Frieden* zu zwingen. Christian war besiegt, kam allerdings mit dem Lübecker Frieden noch recht glimpflich davon, denn er musste sich lediglich in Zukunft aus Reichsangelegenheiten heraushalten; die territoriale Einheit Dänemarks blieb erhalten. Wallenstein spielte dabei eine bedeutende Rolle: Er hatte großen militärischen Erfolg, erhielt Mecklenburg als Lehen und wurde damit beauftragt, eine kaiserliche Flotte aufzubauen. In dieser Zeit befand sich der Kaiser auf dem Höhepunkt seiner Macht. Deutlich wird dies u. a. daran, dass er 1629 das *Restitutionsedikt* erließ, das den Interpretationsspielraum des Augsburger Friedens im Hinblick auf die protestantischen Besitzungen endgültig im Sinne des Katholizismus' und des Reiches füllen sollte: Jede Enteignung von katholischem Kirchengut nach 1552 wurde für rechtswidrig erklärt. Kaiserliche Kommissare sollten dafür sorgen, dass der ursprüngliche Besitzstand wieder hergestellt würde. In die Praxis wurde das Edikt jedoch nie umgesetzt, da dies zu riesigen Macht- und Besitzverschiebungen geführt hätte, was bei den Protestanten, aber auch einigen Katholiken erhebliche Widerstände hervorrief.

Auch in der zweiten Phase des Dreißigjährigen Krieges blieb die katholische Seite siegreich: Dänemark errichtete zunächst mit Unterstützung der Niederlande, Frankreichs und Englands eine zweite Front, erlitt allerdings eine Niederlage, in deren Folge sich die kaiserliche Macht bis zur Ostsee ausdehnte.

(3) Doch die Fülle kaiserlicher Macht währte nicht lange. Bereits 1630 musste Ferdinand II. auf dem Regensburger Kurfürstentag Zugeständnisse in Erbfolgefragen machen: Zwar gelang es ihm, seinen Sohn gegenüber den Kurfürsten als Nachfolger durchzusetzen (dieser hieß wie sein Vater Ferdinand und wurde 1637 als Ferdinand III. Kaiser des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation, war in Religionsfragen gemäßigter als sein Vater und suchte von Beginn an Ausgleich und Frieden), doch seine Forderung nach Überlassung von Truppen für den kaiserlichen Italienfeldzug im Rahmen des *Mantuanischen Erbfolgekriegs* – Ferdinand II. wollte in diesem Krieg zwischen Spanien und Frankreich seine habsburgischen Verwandten unterstützen; Karl V. war sein Großonkel – wiesen die Kurfürsten ab und verlangten stattdessen die Beendigung des Krieges, eine Verkleinerung der kaiserlichen Armee sowie die Entlassung Wallensteins, der ihrer Ansicht nach zu viel Macht besaß. Der Kaiser beugte sich dem Druck, entließ Wallenstein und übergab Graf von Tilly die Führung der kaiserlichen Armee.

Noch ein weiteres, weit schwerwiegenderes Ereignis machte dem Kaiser zu schaffen: der Kriegseintritt Schwedens unter König Gustav Adolf im Juli 1630. Mit einem vergleichsweise kleinen Heer von 10.000 Fußsoldaten und 3000 Reitern landete er am 6. Juli 1630 auf der pommerischen Insel Usedom. Über Gustav Adolfs Kriegsziele ist im Rahmen des Interpretationsschemas der Bikausalität – Konfession und Konstitution bzw. Religion und Politik als sich bedingende und perpetuierend verstärkende Kriegsmotive – lange debattiert worden. Manche Forscher sind der Meinung, er habe den Protestantismus retten wollen, andere glauben, er wollte seinen Machtbereich sichern und seine Interessenssphäre an der Ostsee verteidigen. Dank der finanziellen Unterstützung Frankreichs konnte Gustav Adolf weit in den Süden des Reiches vordringen. Allerdings hatte er Schwierigkeiten, die protestantischen Stände auf seine Seite zu bringen; erst nach der Plünderung und Zerstörung Magdeburgs und dem Einmarsch Tillys in Sachsen erhielt der schwedische König Unterstützung im Reich. Tilly billigte im Mai 1631 die Plünderung Magdeburgs, nachdem sich die Stadt mit Gustav Adolf verbündet hatte. Dabei wurde ein gewaltiges Blutbad angerichtet – von 30.000 Einwohnern sollen nur 5000 überlebt haben[3]. Ganz Magdeburg versank in Schutt und Asche. Zahlreiche Flugschriften verbreiteten die Nachricht von der Magdeburger Katastrophe und schlachteten sie propagandistisch aus.

Die Erfolge Gustav Adolfs im Sommer 1631 brachten scheinbar den Wendepunkt. Doch im November 1632 kam es bei Lützen während einer der schwersten Schlachten des Dreißigjährigen Krieges zu einem herben Rückschlag für die aufstrebenden Schweden, die zwar siegten und den inzwischen vom Kaiser rehabilitierten Wallenstein zum Rückzug zwangen, aber Gustav Adolf fiel. Dies bedeutete eine große Schwächung für die Schweden, da sie in ihm eine charismatische Führungspersönlichkeit verloren hatten, die besonders den protestantischen Reichsständen fehlte.

1634 erlitt Schweden in der Schlacht von Nördlingen eine schwere Niederlage gegen spanische und kaiserliche Truppen. Der vom schwedischen Reichskanzler Axel Oxenstjerna, in Fragen der Kriegsführung Nachfolger Gustav Adolfs, initiierte *Heilbronner Bund*[4], in dem die protestantischen Stände vereint wurden, fiel auseinander, und Schweden musste fast alle seine Positionen an Rhein und Main aufgeben. In der Zwischenzeit war der «Generalissimus» Wallenstein erneut entlassen worden. Ihm wurde Verrat vorgeworfen, da er mit den Kriegsgegnern in Verhandlungen getreten war, ohne dazu befugt gewesen zu sein. Am Ende «düsterer Vorgänge»[5] fand Wallenstein am 25. Februar 1634 den Tod.

Unterdessen hatte der Kaiser erkannt, dass er Kompromisse eingehen musste. Das Hauptanliegen musste sein, die fremden Mächte aus dem Reich zu drängen.

---

3 SCHORMANN, *Der Dreißigjährige Krieg*, 45.

4 Der im April 1633 gegründete *Heilbronner Bund* verfolgte drei Ziele: die Stabilisierung der deutschen Stände in konfessioneller und konstitutioneller Hinsicht, Friede im Reich und eine angemessene Kriegsentschädigung für Schweden.

5 SCHORMANN, *Der Dreißigjährige Krieg*, 50.

Vertraglich abgesichert wurde dies im *Prager Frieden* von 1635, der zwischen dem Kaiser und Kursachsen, das sich mittlerweile wieder dem Kaiser angenähert hatte, geschlossen wurde. Zum ersten Mal wurde in diesem Frieden ein «Normaljahr» festgelegt. Der 12. November 1627 sollte als Stichtag für die konfessionellen Besitzungen gelten. Dieses Normaljahr wurde später im Westfälischen Frieden aufgenommen. Gleichzeitig wurde das Restitutionsedikt von 1629 ausgesetzt und eine endgültige Entscheidung auf später verschoben. Die Übertragung der pfälzischen Kurwürde auf Bayern wurde ebenso abgesichert. Im Prager Frieden vollzog sich sozusagen eine Umkehrung der Allianzen, denn fast alle deutschen Stände schlossen sich diesem Frieden an, traten damit auf die spanisch-habsburgische Seite und sahen sich fortan Frankreich und Schweden als Gegner gegenüber.

Die dritte Phase des Dreißigjährigen Krieges ist vorwiegend durch die Feldzüge Schwedens gekennzeichnet. Zu Beginn war Gustav Adolf militärisch erfolgreich, konnte aber die protestantischen Stände nicht dauerhaft auf seine Seite bringen. Nach einer kurzen Unterstützungsphase stellten sie sich an die Seite des Kaisers, um endlich Frieden im Reich zu ermöglichen. Hier zeigt sich deutlich, dass der Dreißigjährige Krieg in der Hauptsache kein Religionskonflikt war, denn die neuen Koalitionen sind machtpolitisch begründet und überkonfessionell.

(4) Der Durchbruch zum Frieden in Mitteleuropa war jedoch durch den Kriegseintritt Frankreichs im September 1635 in weite Ferne gerückt. Hintergrund der französischen Kriegseintrittsentscheidung war ein machtpolitisches Motiv, kein religiös-konfessionelles, waren doch das Kaiserreich und Frankreich beide mehrheitlich katholisch. Das katholische Frankreich, das im Inneren das ganze 16. Jahrhundert lang brutal gegen die protestantischen Hugenotten vorgegangen war, sah sogar aus Gründen der Machtpolitik galant über den Umstand hinweg, mit den Schweden einen protestantischen Bündnispartner gewählt zu haben. Das Ziel bestand für König Ludwig XIII. und seinen Ersten Minister Kardinal Richelieu in dieser letzten Phase des Dreißigjährigen Krieges ganz allein darin, die habsburgische Monarchie soweit wie möglich zu schwächen. Es ist offensichtlich: die Motive Politik und Machtkalkül hatten Religion und Konfession längst verdrängt, auch im innerstaatlichen Kampf gegen die Hugenotten, denen Richelieu im «Gnadenedikt» von Nîmes (1629) die zuvor erstrittenen *politischen* Rechte (*Toleranzedikt von Nantes*, 1598) wieder nahm, während ihre *religiösen* Freiheitsrechte unangetastet blieben.

Die Kriegshandlungen der Jahre 1636 und 1637 brachten keine Entscheidung, doch das Jahr 1637 bildet insofern eine Zäsur, als Kaiser Ferdinand II. starb und sein weit versöhnlicherer Nachfolger Ferdinand III. auf Frieden drängte. Von 1640 an konnte Frankreich große militärische Erfolge verbuchen, da Spanien aus verschiedenen Gründen geschwächt war; zwei Gründe sind die Auflösung der Personalunion

mit Portugal, die seit 1580 bestanden hatte, und Aufstände in Katalonien[6]. Ab 1643 verhandelten Frankreich und der Kaiser in Münster, während die Schweden und die protestantischen Stände in Osnabrück mit dem Kaiser zusammentrafen. Nach langen Verhandlungen war der Kaiser bereit, die Reichsstände selbständig auf dem Friedenskongress verhandeln zu lassen. Der Krieg setzte sich unterdessen weiter fort. Erst nachdem am 24. Oktober 1648 die beiden Friedensschlüsse unterschrieben wurden und sich die Nachricht im Reich verbreitete, war der Dreißigjährige Krieg beendet.

Die letzte Phase des Dreißigjährigen Krieges ist durch den Kriegseintritt Frankreichs, der eine Niederlage Schwedens vereitelte, und durch die Schwächung Spaniens gekennzeichnet, die es Frankreich wiederum ermöglichte, im Reich weiter vorzudringen. Allgemeine Kriegsmüdigkeit sorgte schließlich für den Beginn der Friedensverhandlungen und diese – nach zähem Verlauf – für ein Ende der Kampfhandlungen.

4. Die religiöse und die politische Dimension des Dreißigjährigen Krieges

Dass die protestantischen Landesherren nicht nur an ihr Seelenheil dachten, sondern auch und insbesondere an ihr Kirchenregiment als Säule ihrer Landeshoheit, dass ferner die protestantischen Landstände – privilegierte Korporationen von Adel und Städten unter katholischen Landesherren – nicht nur um die Liturgie der reinen lutherischen Lehre besorgt waren, sondern auch und insbesondere um ihre traditionelle Autonomie und ihre Partizipationsrechte, dass mithin die Konfessionsproblematik mit der Verfassungsproblematik unlösbar verbunden war, gilt als sicher. Wie jedoch ist das Verhältnis von Religion und Politik zu deuten? Schilling bezeichnet die Konfessionen in diesem Zusammenhang als «Agenten des internationalen Systems»[7] und meint damit, dass politisches Handeln in der Frühen Neuzeit nicht gänzlich vom Topos der Religion getrennt werden kann. Man gewinnt allerdings den Eindruck, dass die Konfessionsfrage mit zunehmendem Kriegsverlauf eine immer geringere Bedeutung hatte und schließlich ganz hinter konstitutionelle Erwägungen zurücktrat, denn nach und nach wurde die Dominanz des machtpolitischen Interesses immer of-

6 C. V. Wedgwood, *Der Dreißigjährige Krieg*, München 1967, 374 ff.

7 H. Schilling, *Konfessionalisierung und Formierung eines internationalen Systems während der frühen Neuzeit*, in H. Guggisberg – G. Krodel (hg.), *Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten*, Gütersloh 1993, 591 ff.

fensichtlicher, etwa in der Entstehung konfessionsübergreifender Bündnisse wie das des katholischen Frankreichs mit dem protestantischen Schweden gegen die Habsburger Zentralgewalt.

Burkhardt geht genau diesen politischen Motiven nach und kommt so zu der Bezeichnung *Staatsbildungskrieg*. Für ihn war schon der Prager Fenstersturz nichts anderes als die handgreifliche Form eines «wohlgeplanten Regierungssturzes»[8], den die Böhmischen Stände zum Anlass nahmen, sich gegen den Kaiser zu erheben. Tatsächlich ist es so, dass in den Niederlanden und in Böhmen der Widerstand protestantischer Stände gegen die landfremde katholische Herrscherdynastie Habsburg im Mittelpunkt stand und dazu führte, dass die beiden Länder dem Landesherrn die Treue aufkündigten und sich als Republik bzw. Konföderation konstituierten. In den Niederlanden mit Erfolg (die «unabhängigen» Niederlande bilden das noch heute erhaltene Staatsgebiet der Niederlande, während die «spanischen» Niederlande im Süden in etwa dem Gebiet des heutigen Belgien entsprechen), in Böhmen hingegen erfolglos. Als Nachweis des vorrangig politischen Kriegsmotivs kann der Briefwechsel zwischen den Böhmischen Ständen und den Niederländischen Freiheitskämpfern dienen, in welchem die Böhmen die Generalstände um Unterstützung im Kampf gegen den Kaiser baten, mit dem Hinweis auf die gemeinsame Sache: die staatliche Unabhängigkeit[9].

Im Reich ging es derweil um die Frage, auf welcher Ebene und in welcher Form der Prozess der Staatsbildung eine Fortsetzung erfahren könnte, in Form einer zentralistischen kaiserlichen Monarchie oder in Form von souveränen Partikularstaaten der Fürsten in ihren jeweiligen Ländern. Favorisiert wurde freilich eine zentralistische Lösung, woraus sich auch erhellt, weshalb der Kaiser so energisch gegen die revoltierenden Stände vorging, denn der Aufstand war eine «Ständerevolte gegen das habsburgische Konzept von Konfessionalisierung und Territorialisierung»[10]. Böhmen hatte eine Schlüsselposition im Reich inne. Habsburg benutzte es, um dem traditionell kaiserfernen Norden näher zu kommen. Damit ist klar, warum es sich der Kaiser nicht leisten konnte, Böhmen zu verlieren: aus machtpolitischen Erwägungen.

Eigentlich hätte der Krieg 1620, spätestens 1621, zu Ende sein sollen, nachdem in Folge der *Schlacht am Weißen Berg* die separatistischen Bestrebungen Böhmens ein jähes Ende gefunden hatten. Doch das Verhalten der drei Großmächte Frankreich, Habsburg und Schweden verhinderte dies. Alle drei erhoben Anspruch auf eine europäische Universalmonarchie. Vor allem Richelieus harte Haltung lässt den Schluss zu, dass er Frankreich nicht nur gegen Habsburg absichern, sondern es anstelle der habsburgischen Dynastie als Hegemonialmacht in Europa etablieren wollte. Späte-

8 Burckhardt, *Der Dreißigjährige Krieg*, 493.

9 J. Polisensky, *Tragic Triangle: The Netherlands, Bohemia, Spain 1617-1621*, Prag 1991, 93.

10 V. Press, *Boehmen und das Reich in der frühen Neuzeit*, in Bohemia 35 (1994) 63 ff.

stens mit der Kriegserklärung Frankreichs an das Reich (1635) kann nicht mehr von einem «Religionskrieg» gesprochen werden: Ein Krieg zwischen zwei katholischen Parteien lässt sich derart monokausal nicht erklären. Der Westfälische Friede von 1648 zeigt dann auch, was die wirklichen Motive im Dreißigjährigen Krieg waren: Territoriale Einfluss- und Interessenssphären und Fragen von Herrschaft, Autonomie und Souveränität, also jene Aspekte der *Drei-Elemente-Lehre*[11] des modernen Staatsbegriffs, nach der man dann von einem «Staat» sprechen kann, wenn ein Gebilde über ein Staatsvolk, ein Staatsgebiet und eine Staatsgewalt verfügt. Demnach scheint es, als versuchten die «Völker» im Dreißigjährigen Krieg mit militärischer Gewalt ihre «Gebiete» zu definieren und ihre politische «Gewalt» zu konstituieren. Das bedeutet: Der Westfälische Friede legte den Grundstein für ein modernes Völkerrecht, stellte die Ordnung Europas auf eine neue Grundlage und bestimmt gleichsam die Kernmächte des künftigen Staatensystems unter dem Paradigma der Souveränität; *Religion* spielte dabei nur eine untergeordnete Rolle[12].

5. Die Westfälische Ordnung als Grundmodell souveränitätsorientierten Völkerrechts

Der Westfälische Friede beendet am 24. Oktober 1648 den Dreißigjährigen Krieg. Bei den jahrelangen multilateralen Verhandlungen (1643-48) im katholischen Münster und im evangelischen Osnabrück sind Gesandte fast aller europäischen Mächte und der einzelnen Reichsstände beteiligt. Der Friedensvertrag ist sowohl ein völkerrechtlicher Vertrag als auch ein Reichsgesetz. Die Akten des Vertragswerkes sind sehr umfangreich. Hier seien nur die wichtigsten Ergebnisse bezüglich territorialer Veränderungen, konfessioneller und verfassungsrechtlicher Regelungen erwähnt.

Territoriale Bestimmungen. Frankreich und Schweden waren die «Siegerstaaten» des Dreißigjährigen Krieges, entsprechend konnten sie territoriale Zugewinne verzeichnen: Frankreich erhielt u. a. die Bistümer Metz, Toul und Verdun bestätigt und die österreichische Landgrafschaft Ober- und Unterelsass, Schweden das Erzbistum Bremen, das Bistum Verden und Vorpommern. Brandenburg erhielt als Entschädigung Hinterpommern und die Bistümer Kammin, Halberstadt und Minden. Bayern durfte die Oberpfalz behalten und hatte weiterhin die Kurwürde inne, die Kurpfalz wurde wieder hergestellt; insgesamt gab es nunmehr acht statt sieben Kurfürsten.

---

11 G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, Berlin 1914, 396 ff.

12 Vgl. auch H. Duchhardt: *Reich und europäisches Staatensystem seit dem westfälischen Frieden*, in V. Press – D. Stievermann (hg.), *Alternativen zur Reichsverfassung in der Frühen Neuzeit?*, München 1995, 179 ff.

Schon in diesen Gebietsveränderungen wird deutlich, dass die Zeit der kaiserlichen Zentralgewalt unter katholisch-habsburger Führung zugunsten der Bildung souveräner Nationalstaaten ihrem Ende zuging. Die *Republik der Vereinigten Niederlande*, dessen territoriale Gestalt durch den Westfälischen Frieden bestätigt wurde und die heute noch in etwa so erhalten ist, steht ebenso stellvertretend für diese Zeitenwende wie die *Schweiz*, die als *Eidgenossenschaft* aus dem Reichsverband ausschied. Die im Westfälischen Frieden festgeschriebene Ordnung des verbliebenen Reiches hatte territorial etwa 150 Jahre bestand, bis zu den Kriegen Napoleons und der Auflösung des *Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation* (1806).

Konfessionelle Bestimmungen. Hinsichtlich der konfessionellen Auseinandersetzung galt als Stichtag der 1. Januar 1624 (Normaljahr), der den Besitzstand regelte: Was damals katholisch war, durfte katholisch bleiben, was evangelisch war, evangelisch. Die Konfessionsproblematik verschwindet allerdings nicht, auch deshalb nicht, weil der Papst dem Westfälischen Frieden seine Anerkennung verweigert. Ansonsten hielt ein paritätisches System Einzug, das auf Konsens statt auf Konfrontation setzte: Für alle Fragen mit konfessionellem Hintergrund galt fortan die *itio in partes*-Regelung, die besagte, dass sich die Stände auf dem Reichstag zu getrennten Beratungen in konfessionell determinierte Fraktionen aufteilen sollten, in ein *corpus catholicorum* mit dem Kurfürsten von Mainz als Vorsitzenden und in ein *corpus evangelicorum* mit dem Kurfürsten von Sachsen an der Spitze. Die Fraktionen hatten zunächst innerkonfessionell zu befinden, anschließend sollten sie sich im Plenum einigen. Der Augsburger Religionsfriede blieb grundsätzlich gültig und wurde auf die Calvinisten ausgedehnt; alle drei Konfessionen waren nun gleichberechtigt; von der «Glaubenszweiheit»[13] hatte man es zur *Glaubensfreiheit* geschafft. Der Landesherr durfte künftig nicht mehr die Konfession seiner Untertanen bestimmen; insbesondere blieb ein Religionswechsel des Fürsten für die Untertanen folgenlos. Die Religionsausübung und die bürgerliche Rechtsstellung wurden Andersgläubigen garantiert, doch behielt der Landesherr religionspolitisch insoweit das Sagen, als andere Religionen nur im *Privaten* praktiziert werden durften. Das *Cuius regio, eius religio* galt also nicht mehr in seiner strengsten Lesart, blieb aber grundsätzlich Leitlinie der religionspolitischen Bestimmungen. Die Betonung lag aber bei genauerer Betrachtung schon 1555 eher auf *regio* als auf *religio*, die Hauptbedeutung des Grundsatzes mithin weniger in dem Wunsch nach Hoheit hinsichtlich der Religions-, sondern der Konstitutionsfrage und damit im Aufbau der Souveränität der Landesherren, die nun verwirklicht wurde[14].

---

13 H. MAIER, *Religionsfreiheit in den staatlichen Verfassungen*, in K. RAHNER ET AL. (hg.), *Religionsfreiheit. Ein Problem für Staat und Kirche*, München 1966, 26.

14 O. KIMMINICH, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, Baden-Baden 1987, 209.

6. Ganz kurzes Fazit

Es zeigt sich, zusammenzufassend, dass es den kriegsführenden Parteien weniger um konfessionelle als vielmehr um konstitutionelle Fragen ging. Der europäische Mächtekonflikt im Dreißigjährigen Krieg ist also nur zu einem Teil dem Topos «Religion» zuzuordnen. Ähnliches gilt für viele gewaltsame Konflikte der Neuzeit, die – zum Teil bis heute – auch konfessionell katalysiert wurden und werden, man denke an Nordirland. Doch auch dort sind ethnische und nationalistische Motive weit stärker als die Wirkung konfessioneller Unterschiede. Nur weil Menschen eine andere christliche Konfession haben, schießen sie nicht aufeinander. Und sie fielen im 17. Jahrhundert auch nicht bloß aus religiösen Gründen übereinander her.

Zusammenfassung

Vor 400 Jahren begann der Dreißigjährige Krieg. Dessen historische Bewertung ist keineswegs einheitlich. Steht auch oft die vermeintlich religiös motivierte Gewalt im Zentrum des Urteils, so zeigt sich, dass die Interpretation des Krieg als konfessionell getriebener Religionskonflikt zu kurz greift. Der Dreißigjährige Krieg war auch ein Mächtekonflikt, ein Kampf der europäischen Staaten um eine territoriale und konstitutionelle Neuordnung. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen werden an diesem Umstand orientiert ausführlich dargelegt, um so die religiöse und die politische Dimension des Dreißigjährigen Krieges richtig einschätzen zu können. Die Westfälische Friedensordnung wird als Grundmodell souveränitätsorientierten Völkerrechts rekonstruiert.

Abstract

400 years ago, the Thirty Years' War began. Its historical interpretation is by no means uniform. Although, the religiously motivated violence is often focused while judging the conflict, it is obviously clear, that this perspective is not broad enough. The Thirty Years War was also a conflict of powers, a struggle of the European states for a territorial and constitutional reorganization. In the paper, history, course, and consequences are explained in detail to correctly assess the religious and political dimensions of the Thirty Years' War. The Westphalian peace order is reconstructed as a basic model of sovereignty-oriented international public law.

La teologia in Svizzera: presenza accademica e figure rilevanti[1]

Azzolino Chiappini*

1. Introduzione: due osservazioni[2]

Sonderfall, Schweiz. Queste parole, quasi slogan, esprimono l'autocoscienza aumentata e gonfiata degli svizzeri (lo posso dire, essendo parte da sempre della comunità elvetica). Significano "noi siamo diversi, noi siamo un caso particolare"; e dunque abbiamo bisogno di considerazioni speciali, di eccezioni necessarie (si pensi alle discussioni con l'Unione Europea). Queste convinzioni si sentono spesso anche in discorsi di carattere ecclesiale (un solo esempio: non esiste una provincia ecclesiastica, non un metropolita: tutti i vescovi sono "uguali", senza *primus*!). L'espressione ricordata, ma soprattutto l'autoconsiderazione che esprime, è senza dubbio eccessiva, senza misura. Tuttavia esprime una parte di verità. Il paese è piccolo, eppure è costituito da varietà più profonde e marcate di quelle di paesi molto più grandi. Non c'è una cultura svizzera: c'è incontro, scambio, ma non fusione delle diverse culture. Questo è vero anche nell'ambito delle relazioni e delle posizioni ecclesiali (esempio di

* Azzolino Chiappini, dopo gli studi a Roma e a Friburgo (CH), con specializzazione in teologia biblica e in teologia fondamentale, è docente stabile alla Facoltà di Teologia di Lugano sin dalla fondazione dell'Istituto (1992), poi professore ordinario di *Teologia fondamentale*. Nel 2008 viene nominato Rettore della stessa Facoltà, dove attualmente è professore emerito. Nel 2010 è stato insignito del Dottorato *honoris causa* dalla Facoltà di Teologia ortodossa dell'Università statale Ovidius di Constanta (Romania). E-mail: azzolino.chiappini@teologialugano.ch.

1 Queste pagine costituiscono soltanto la trama dell'intervento orale, tenuto in occasione della *Settimana intensiva* svoltasi presso la Facoltà di Teologia di Lugano nel febbraio 2018.

2 Due opere utili: *Gegen di Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert*, hg. von S. Leimgruber – M. Schoch, Basel-Freiburg-Wien 1990; *Theologische Profile – Portraits théologiques. Schewizer Theologen und Theologinnen im 19. und 20. Jahrhundert – Théologiens et théologiennes Suisse des 19. et 20 siècles*, hg. von – éd. par B. Bürki – S. Leimgruber, Fribourg 1998.

Lugano: guardare a nord, a un mondo tedesco? oppure a sud, a una realtà ecclesiale abbastanza diversa?). Così è difficile parlare di una *teologia svizzera.*

Fino alla seconda metà del secolo scorso, in pratica agli anni postconciliari, l'insegnamento della teologia avveniva nei seminari diocesani, con una sola eccezione, legata all'esistenza dell'unica facoltà di teologia dell'università (allora cattolica) di Friborgo.

2. Teologia e accademia

Nel 1889, per l'impegno di Georges Python, uomo politico e magistrato, inizia la sua attività l'università di Friborgo, con le facoltà di diritto e di lettere. Un anno dopo (1890) comincia anche il percorso della facoltà di teologia, affidata all'Ordine dei Predicatori. Questo inizio è dovuto a un momento di forte vitalità della Chiesa cattolica e mosso dal desiderio di una marcata presenza nel contesto elvetico. L'università friborghese nasce con questa impronta confessionale, e poteva sorgere soltanto in un cantone fortemente cattolico. Da notare che in Svizzera le università sono cantonali e non (a parte i due politecnici) federali.

Soltanto nel postconcilio, altre istituzioni accademiche di livello superiore nasceranno e si svilupperanno in Svizzera: Coira, Lucerna, Lugano. La teologia riformata era già presente con cattedre nelle università dei diversi cantoni (Losanna, Ginevra, Neuchâtel – attualmente non più –, Berna, Zurigo, Basilea). Anche se, in alcuni casi, con qualche difficoltà, questa presenza si dimostra positiva; infatti non si deve dimenticare come sia importante il fatto che studio e ricerca attorno alla fede non avvengano dentro un ghetto (o a una "torre d'avorio") chiuso all'esterno. Nelle facoltà riformate svizzere, hanno insegnato grandi figure: a Basilea, ad esempio, Karl Barth e Oscar Cullmann.

Per quanto riguarda la Chiesa cattolica, un'attenzione particolare merita la facoltà di Friborgo, per tanto tempo, come si è visto, unica facoltà di teologia della Svizzera. Per i primi decenni della sua esistenza, più di mezzo secolo, la facoltà di Friborgo è stata segnata dalla forte influenza domenicana, cioè tomista. È pure necessario segnalare come, per diversi decenni, e fino ad oggi, ricerca e insegnamento nel campo biblico hanno avuto una notevole importanza (per la presenza soprattutto del P. Dominique Barthelémy, uno dei primi studiosi di Qumran, e grande specialista della critica testuale dell'AT, e dei suoi discepoli, tra i quali occorre ricordare almeno il confratello domenicano Adrian Schenker). Alcuni teologi ticinesi hanno operato a Friborgo. Il professore di diritto canonico Celestino Trezzini (dal 1921 al 1955; fu pure rettore dell'università nel 1947-1948), anche per la lunga permanenza nella città della Sarine, vi ha lasciato un forte segno. In anni più recenti, nel periodo postconci-

liare, quando i seminaristi della diocesi di Lugano erano stati inviati per la formazione e gli studi a Friborgo, in seguito alla chiusura del seminario della diocesi di Lugano in Ticino, hanno, a titolo diverso, insegnato: Eugenio Corecco, Sandro Vitalini, Oliviero Bernasconi, Azzolino Chiappini. La facoltà di Friborgo, rimanendo sempre un luogo teologico importante per la Chiesa in Svizzera, ha vissuto alcune situazioni di crisi: vi fu negli ultimi decenni del secolo scorso una fortissima polarizzazione tra la sezione tedesca e quella francofona, che in certi momenti giunge perfino a bloccare alcune nomine di professori. Un poco schematicamente, e usando categorie troppo semplici, ma proprie dell'epoca, la sezione tedesca appariva come eccessivamente "progressista", mentre quella romanda (francofona) leggermente "conservatrice". In questo contesto, un episodio particolarmente acuto e grave è stato l'occasione di chiarire meglio i rapporti tra accademia, autorità statale e responsabilità dell'autorità ecclesiale. Nel 1974, l'ordinario di morale, il domenicano Stephan Pfürtner, dovette lasciare l'insegnamento, a causa delle posizioni assunte nel campo dell'etica sessuale e in relazione all'enciclica di Paolo VI *Humanae Vitae.*

In questo contesto di tensioni nasce prima l'idea, poi la realizzazione di quella che è diventata la FTL. Eugenio Corecco, diventato vescovo della diocesi nel 1986, fonda l'Istituto Accademico di Teologia di Lugano (29 aprile 1992), riconosciuto già l'anno successivo (20 novembre 1993) come facoltà dalla Santa Sede (di fatto, prima istituzione universitaria del Ticino). Diverse le motivazioni del vescovo Corecco: il desiderio di riportare il seminario della diocesi a Lugano; e la volontà di avere una istituzione accademica dal carattere chiaramente ecclesiale. Nella nuova realtà accademica luganese, insegnamento e formazione avvennero nei primi anni secondo un interessante modello, sperimentato dai gesuiti di Bruxelles (IET), che tentava di seguire una forma ispirata dal Vaticano II (*Dei Verbum*) e dal desiderio di superare la frammentazione della teologia, attraverso un lavoro interdisciplinare e quasi totalmente basato su un impegno seminariale (ottima l'idea, che però, all'atto pratico, aveva manifestato non poche difficoltà, per esempio legate alla mobilità degli studenti).

3. Figure della teologia in Svizzera

È difficile parlare di una teologia svizzera: il territorio più esteso (la parte tedesca), che ha anche maggiormente espresso un impegno teologico, ha subito fortemente l'influsso della cultura, delle discussioni e delle realizzazioni in Germania (i due paesi hanno anche in comune una forte presenza della riforma protestante). In questa sede è possibile soltanto l'accenno ad alcune figure di teologi che hanno segnato la storia recente (alcuni, tra i maggiori, hanno operato fuori dall'ambito accademico).

Senza dubbio, una grande personalità è stata quella di Charles Journet (1891-

1975), professore di dogmatica al seminario diocesano di Friborgo, amico di Jacques Maritain, con molte relazioni nel mondo culturale e teologico francese, che viveva negli anni attorno alla metà del '900 un momento di grande fervore culturale e spirituale. Journet fu un teologo ispirato dall'opera di Tommaso d'Aquino, ma anche, dentro questo contesto, un pensatore originale (non prigioniero della neoscolastica). La sua opera teologica più importante, *L'Eglise du Verbe incarné* (3 volumi, 1941-1969), può essere considerata come l'apertura della strada che avrebbe portato a una rinnovata concezione della Chiesa, meno giuridica e più teologica, ossia a quella ecclesiologia che troverà la sua maggiore espressione nel Vaticano II (*Lumen Gentium*). Paolo VI, che nutriva una grande stima per Journet, lo fece cardinale nel 1965; in questa condizione partecipò attivamente all'ultima sessione del Vaticano II.

Fuori dal mondo accademico ha vissuto e lavorato colui che, senza alcun dubbio, può essere considerato tra i maggiori teologi del XX secolo, pensatore forte e personaggio di straordinaria cultura: Hans Uts von Balthasar. Eletto cardinale da Giovanni Paolo II nel 1988, muore il 26 giugno, due giorni prima del concistoro. Un gruppo di amici fondò assieme a lui *Communio* (in questo circolo: Corecco, Ratzinger). Opera immensa la sua, fondata nella tradizione e aperta alle nuove questioni, nonché alla ricerca di una nuova fondazione della teologia.

Un'operazione analoga, espressione dell'impegno nato dal concilio Vaticano II, ebbe come artefici due teologi svizzeri, uno professore a Coira, Johannes Feiner, e l'altro, benedettino, docente a Sant'Anselmo a Roma, Magnus Löhrer: si tratta di *Mysterium Salutis* (7 volumi, 1965-1976). *Mysterium Salutis* è stata, indiscutibilmente un'operazione importante, che si è qualificata come uno dei segni dell'uscita dal sistema di una teologia manualistica (o per usare un'espressione significativa: dalla *Denzinger-Theologie*). Si è trattato di una riflessione sulla fede a partire dalle fonti, sviluppata sulla base dell'insegnamento del Vaticano II (*Dei Verbum*), pensata nell'orizzonte della storia della salvezza e realizzata come opera interdisciplinare. Pur nella convinzione che, nella storia della teologia del XX secolo, *Mysterium Salutis* costituisca un momento importante e significativo, è evidente che i teologi che hanno contribuito a quest'opera non hanno espresso una teologia "svizzera"! Se questa è esistita, si è sviluppata in dialogo e scambio con l'impegno analogo di teologi, soprattutto europei, alla luce e nelle piste aperte dal Vaticano II. Purtroppo, in seguito, e questo vale per tante altre teologie dell'Occidente negli ultimi decenni, il ritorno alle fonti (*ressourcement*) è stato troppo presto dimenticato. L'attualità intesa nel senso negativo ha divorato tutto. Troppo spesso, la teologia, da ricerca faticosa e insegnamento e nutrimento sostanziale, si è trasformata in "pubblicistica", giornalismo… (che dire, a questo proposito, di un teologo svizzero – il più famoso? – che aveva offerto, alla vigilia del Vaticano II, un contributo notevole, *Konzil und Wiedervereinigung*, 1960?).

Presentazione del volume di Mauro Gagliardi, *La Verità è sintetica. Teologia dogmatica cattolica*[1]

Gerhard Ludwig Müller*

In primis vorrei esprimere la mia gratitudine per aver avuto l'onore di poter presentare ad un pubblico di studiosi questa grande opera di un giovane professore di teologia. In quasi 1000 pagine, questo libro offre una visione globale delle questioni essenziali della dottrina cattolica. Si potrebbe pensare che si tratti dell'ennesimo manuale di una lunga serie di opere simili che costituiscono, per gli studenti universitari, una solida base per sostenere gli esami di dogmatica e, per i teologi che si occupano di scienza e pastorale, un sostegno per rinfrescare la loro visione d'insieme sul *Mysterium Fidei*. Sulla specificità che differenzia quest'opera da altre sintesi di carattere similare, mi soffermerò in seguito.

1. Rispetto della verità e della carità di Dio

A titolo di anticipazione della mia impressione generale, permettetemi di dire che provo una profonda ammirazione per l'enorme contributo teologico e spirituale di

* Dal 2 luglio 2012 al 1° luglio 2017, il Cardinale Gerhard Ludwig Müller è stato Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede. Ordinato presbitero per la diocesi di Magonza nel 1978, dal 1986 al 2002 è stato Professore ordinario di Dogmatica presso la Facoltà di teologia cattolica della Ludwig-Maximilians-Universität di Monaco in Baviera. Dal 2002 al 2012 è stato Vescovo di Ratisbona.

1 Mauro Gagliardi, *La Verità è sintetica. Teologia dogmatica cattolica*, Edizioni Cantagalli, Siena 2017, 941 pp.
Nota redazionale: qui di seguito riportiamo la versione italiana della presentazione del libro di Mauro Gagliardi. La presentazione è avvenuta il 13 dicembre 2017 presso l'Aula "Benedetto XVI – Joseph Ratzinger" del Pontificio Collegio Teutonico di Santa Maria in Campo Santo. L'originale tedesco è apparso sulla rivista "Forum Katholische Theologie": FKTh 34 (2/2018) 146-156 ("Eine zuverlässige Zusammenschau der Dogmatik..."). Sono già in preparazione delle traduzioni della Dogmatica di Gagliardi in inglese e in tedesco (M.H.).

Mauro Gagliardi. Con un profondo amore per la Trinità divina e la Chiesa e una conoscenza stupefacente della teologia sistematica, l'autore riesce a presentare i singoli temi in maniera logica ed esaustiva. Le Sacre Scritture, i Padri della Chiesa, nonché i grandi Dottori ecclesiastici del Medioevo e dell'età moderna ne rappresentano il fondamento. Il lettore viene accompagnato nell'esplorazione dell'eredità inesauribile che si è accumulata nei tremilacinquecento anni di storia della rivelazione biblica e di evoluzione del pensiero, a partire dalla filosofia antica.

Al lettore però non viene imposto un sistema ideologico concepito dall'autore, né un'ideologia materialistica. L'autore sviluppa il suo pensiero nel rispetto del mistero in continua espansione della verità e della carità di Dio. Il suo approccio non è quello di uno dei vecchi o nuovi "gnostici" che, partendo da un sapere speculativo superiore, cercano di manipolare il lettore e di indurlo ad accettare acriticamente i contenuti. Il lettore, di volta in volta, viene incoraggiato a lasciarsi illuminare dallo splendore della verità e a farsi riscaldare il cuore dalla carità divina. L'autore si affianca fraternamente al credente e prosegue con la Chiesa il cammino di «pellegrinaggio fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio» (*Lumen gentium* 8). I discepoli, infatti, sono come studenti che si avvicinano alla fede per mezzo della Parola di Dio, illuminati dallo Spirito Santo, al fine di riconoscere e accettare in libertà la verità di Dio.

«Ogni scriba ammaestrato nel regno dei cieli è simile ad un padrone di casa il quale trae fuori dal suo tesoro cose nuove e cose antiche» (Mt 13,52); egli non dovrà però dimenticare che esiste una sola Guida e noi siamo e restiamo tutti discepoli di Cristo (cfr. Mt 23,10). «La teologia è al servizio della fede e della Chiesa», afferma Gagliardi nelle prime pagine dell'opera (p. 27). Noi tutti però necessitiamo della mistagogia e della catechesi e questo vale a maggior ragione per il mediatore umano, il sacerdote e il dottore della fede. Già San Bernardo di Chiaravalle, riferendosi all'arroganza e all'ostentazione dell'autonomia intellettuale, che non ha bisogno della Chiesa come mediatrice tra l'uomo e Dio, faceva notare: «*Qui se sibi magistrum constituit, stulto se discipulum subdit*» (ep. 87,7): «Chi si fa maestro di se stesso, si fa discepolo di un pazzo». La teologia non rimane un artificio intellettuale fine a se stesso, se è alimentata da una profonda spiritualità e messa al servizio del messaggio ecclesiastico della salvezza sovrannaturale e della vocazione divina di tutti gli uomini. Chi riconosce l'unità interiore di vita e fede, che si rispecchia nell'unità delle discipline sistematiche e pratiche in ambito teologico, è altresì immune dall'influenza della "teologia da tavolino" senza cuore come pure dell'azionismo pastorale senza senso, ossia della "teologia da svendita".

Il libro del professor Gagliardi è a tutti gli effetti un *opus magnum*, sia dal punto di vista qualitativo che da quello quantitativo.

Come ben sapete, non faccio certo parte di quelle persone che hanno paura dei libri di un certo spessore, né da lettore, né tanto meno da autore. Poi ci sono sempre

quelli che covano un risentimento anti-intellettuale, che ritengono inutile lo scrivere libri, solo perché a loro stessi manca il talento per farlo. E poi c'è l'arroganza degli studiosi che non vogliono mettere il proprio talento al servizio della giusta causa, ma preferiscono ostentarlo per soddisfare la propria vanità. Ignoriamo queste debolezze umane e utilizziamo la categoria delle varie manifestazioni particolari dello Spirito che ci sono state donate per l'utilità comune (1 Cor 12,7) e dalle quali il corpo di Cristo edifica se stesso (Ef 4,16). Vediamo la professione del teologo cattolico da un punto di vista positivo e seguiamo l'imperativo dell'apostolo Paolo: «Chi ha un ministero attenda al ministero; chi l'insegnamento, all'insegnamento» (Rm 12,7). Resta comunque lecito domandarsi se non esistano già abbastanza libri in questo mondo. Non sarebbe meglio dedicare il proprio tempo e le proprie energie ad impegni di carattere pragmatico che mirano a risolvere le grandi sfide dei nostri tempi? Non siamo ormai giunti nell'era della praticità? L'epoca delle grandi idee è forse terminata? Non dimentichiamo, inoltre, che Gesù e gli apostoli non consideravano lo scrivere libri come la loro missione, e che tutti gli uomini ricevono la fede necessaria alla salvezza ascoltando la Parola, e saranno beati se seguiranno in amore il cammino di Cristo fino in fondo. Per raggiungere la salvezza, non è necessario leggere alcun libro di teologia. Ciò non vale tuttavia per chi insegna la fede, perché costoro hanno il sacro dovere di studiare la teologia per non peccare nella missione salvifica nei confronti del gregge che è stato loro affidato.

È giusto – si sente spesso dire ai nostri giorni – perdere la propria fede con lo studio della dogmatica, una disciplina inutilmente complicata, o perdere i propri principi etici studiando la teologia morale? È giusto sprecare il tempo con lo studio del diritto canonico?

Gesù non ha scritto alcun libro. Tuttavia, egli era capace di leggere le Sacre Scritture e, già dodicenne, era in grado di intrattenersi al tempio con i dottori della legge, non senza destare il loro stupore, ascoltando attentamente le loro parole e facendo loro domande. «E tutti quelli che l'udivano erano pieni di stupore per la sua intelligenza e le sue risposte» (Lc 2,47). Egli è quindi il *Logos* che era ed è presso Dio. Tutto è stato fatto in Lui e per mezzo di Lui, e in ciò riconosciamo Dio. Riconosciamo la saggezza e la vita nella loro interezza per mezzo del Verbo che si è fatto carne (Gv 1,14). I numerosi singoli insegnamenti e le "parole di vita eterna" (Gv 6,67) che Gesù, da uomo, ha saputo disseminare nel vocabolario, nella sintassi e nella grammatica della lingua umana e nell'articolazione dello spirito umano nella pluralità delle sue idee e concetti che si susseguono nello spazio e nel tempo, sono insiti nel Verbo non creato (Gv 1,1) che egli rappresenta nella sua natura divina e scaturiscono da esso. L'unico Verbo divino si manifesta nelle molte parole umane di Gesù e unisce la conoscenza dell'uomo con l'intelletto di Dio il quale conosce ed ama se stesso nel Logos e nel Pneuma.

La verità di Dio per noi è inesauribile. E con ciò si intende il mistero divino non

solo nel periodo prima della rivelazione, in cui riconosciamo Dio nella sua potenza e divinità eterna attraverso l'opera della creazione e nella sua presenza di Creatore del mondo, ma non riusciamo a comprenderne l'essenza. Anche in seguito alla rivelazione e proprio alla presenza di essa nel Verbo che si è fatto carne e nello Spirito Santo, non siamo in grado di comprendere Dio come oggetto della nostra esperienza naturale ed empirica (ossia non riusciamo né a provare né a confutare in maniera empirica la sua esistenza necessaria). Egli rimane un mistero, certamente non oscuro, bensì nell'abbondanza della sua luce. È solo per mezzo dell'umanità di Gesù e della presenza di questa nella Chiesa e nei sacramenti che possiamo partecipare alla verità e alla vita di Dio in Gesù Cristo.

Per essere pronti a difendere (apo-logia) il *Logos* della speranza che è in noi (cfr. 1 Pt 3,15), è necessario riflettere anche sulla fede. Non abbiamo una visione in chiave positivista della rivelazione. La Parola di Dio non è stata dettata in cielo in ebraico o in arabo ad un angelo, il quale a sua volta l'ha affidata ad un profeta eletto affinché venga ripetuta meccanicamente. Dio ci viene incontro nella vita e nelle parole di suo Figlio Gesù come Verbo che si è fatto carne. Se la Parola di Dio ha assunto sembianze umane in Gesù, anche la sua fruizione nella comunità di fede della Chiesa deve avere una sua storia: la storia del dogma, ossia della conoscenza definitiva. In questo frangente, tuttavia, non emergono spesso elementi di novità. È piuttosto il carattere di novità insuperabile, il *verbum incarnatum*, che viene da noi riconosciuto e compreso sempre più nella sua interezza e ricchezza e quindi ritrasmesso nel corso della storia ecclesiastica e dogmatica.

Cristo ha affidato la testimonianza della sua opera di salvezza agli apostoli. Ed è proprio per questo che l'apostolo Paolo ringrazia i tessalonicesi che hanno ricevuto la sua parola di predicazione, non quale parola di uomini, ma quale Parola di Dio, che opera attraverso la parola di un uomo (1 Ts 2,13). La fede nel *Logos* divino è già di per sé un atto d'intelletto. Non possiamo affatto permetterci di sminuirla considerandola cieca fiducia. Avere fede significa osare sacrificando se stessi, ma ciò non equivale ad un azzardato salto nel buio.

Essendo la fede un atto di partecipazione al riconoscimento reciproco di Padre e Figlio nello Spirito Santo, essa è sempre conoscenza. Per questo la fede della Chiesa segue strutture razionali, e l'insegnamento della Chiesa può essere impartito in maniera dialogica, perché essa è logica in se stessa. Se rifiutiamo il fideismo, non dobbiamo cadere nell'estremo opposto, ossia nel tentativo di ridurre razionalmente la fede alla capacità di comprensione della mente creata, o addirittura utilizzare come metro di giudizio solo ciò che siamo in grado di accettare o rifiutare razionalmente e scientificamente. La fede non ha bisogno di rendere conto di sé davanti al tribunale della ragione umana, di per sé non infallibile, ma soltanto davanti al tribunale della ragione divina e infallibile, di cui si fa partecipe l'infallibilità della Chiesa con la sua dottrina di fede ed i suoi insegnamenti. La verità è ragione e la ragione è verità. Ogni

atto di fede nei confronti della verità di Dio è un atto di partecipazione alla ragione di Dio. Il *lumen naturale* della ragione umana trascende se stesso nel *lumen fidei*, se la ragione si lascia illuminare dallo Spirito Santo. A partire dall'unità interiore di fede e ragione emerge la necessità di una riflessione razionale sulla fede. La fede non viene fatta derivare dalla ragione, né tanto meno ridotta ad essa. Ma la teologia cattolica, essendo in funzione della Chiesa e del suo messaggio, concepisce il proprio principio epistemologico come *fides quaerens intellectum* (Sant'Anselmo d'Aosta).

Ci si potrebbe domandare perché l'interpretazione spirituale e concettuale della fede cattolica non possa considerarsi terminata una volta per tutte. Non sarebbe sufficiente se ci limitassimo a pubblicare e ripubblicare le edizioni critiche delle opere dei Padri della Chiesa? Oppure ancora, dopo aver raggiunto il culmine della sintesi di fede e ragione nella *Summa theologiae* di San Tommaso d'Aquino, il più illustre intellettuale che la teologia cattolica abbia conosciuto dopo Sant'Agostino, chi si aspettava di poter aggiungere qualcosa di nuovo? Chi si aspetterebbe di poter superare la teoria dello sviluppo del dogma di Newman?

È pur vero che noi tutti continuiamo ad andare a scuola da San Tommaso e non possiamo permetterci di ricadere indietro rispetto al suo livello di riflessione. Ma è anche vero ed importante non continuare a ripetere in maniera meccanica i contributi intellettuali dei nostri predecessori, bensì farli propri nell'ambito di un processo intellettuale che dialoga con le scienze umane e quelle naturali, nonché aggiornarli in modo creativo. Non riusciremo mai a rielaborare e fissare per iscritto ciò che ha compiuto Gesù e ciò che Egli ha sempre significato per noi in passato e continuerà a significare oggi e in futuro, dato che «il mondo stesso non basterebbe a contenere i libri che si dovrebbero scrivere», così come afferma l'evangelista Giovanni circa il *Logos* che è Dio e che ha preso la nostra carne. La teologia è la disciplina del *Verbum incarnatum*. L'attività di scrittura delle opere teologiche e dei messaggi di fede e ragione in esse contenuti non avrà mai termine fintantoché il Signore non ci apparirà in tutta la sua gloria e noi potremo ammirarlo faccia a faccia per il *lumen gloriae*. Solo allora potremo riconoscere, in tutta la sua pienezza, la ragionevolezza della rivelazione in quanto sostanza di ciò che abbiamo compreso in fede e speranza, quando da pellegrini non eravamo in condizione di vedere lo scopo della fede (Eb 11,1).

2. La logica della professione di fede

Il professor Gagliardi non ci propone una sintesi della dogmatica o una nuova *Summa theologiae dogmaticae*. La caratteristica saliente della sua opera è piuttosto quella di saper rappresentare i temi principali del Credo nei suoi singoli articoli, a partire dalla sintesi interiore della rivelazione, e di renderli comprensibili nel compi-

mento della loro storia di salvezza. Non possiamo prendere come punto di partenza, come nell'Idealismo tedesco, un'idea oggettiva o assoluta della mente, neppure se volessimo concepirla come momento dialettico dell'auto-costruzione dello spirito assoluto, per poi sistemare tutti i fenomeni della storia naturale e intellettuale in categorie determinate. Piuttosto riconosciamo nella fede la presenza della ragione di Dio che ci circonda e che rimarrà per sempre il sommo mistero. Tuttavia cominciamo a conoscere proprio come siamo stati conosciuti noi. La fede nei misteri della rivelazione divina e della grazia ci spinge in un movimento dinamico di tutto l'essere umano, anima e corpo, cuore e mente, con tutte le nostre forze, che mira all'unità con Dio in verità e carità. Non viene eliminata la differenza tra Dio e le sue creature, ma viene superata la loro separazione per arrivare ad una comunità in cognizione e carità. Nella *theologia viatorum*, nello stato di fede, speranza e carità «vediamo come per mezzo di uno specchio, in modo oscuro, ma allora (*lumen gloriae*) vedremo a faccia a faccia; ora conosco in parte, ma allora conoscerò proprio come sono conosciuto» (1 Cor 13,12).

La teologia cattolica si differenzia dalla metafisica idealistica o razionalista per il carattere di umiltà creaturale. Si inchina difronte al mistero di Dio e non si propone di definirlo né di imporre alla rivelazione un'ideologia regolativa della ragione, né di sottoporre la parola di Dio ad un postulato della ragione morale, né tanto meno di ridimensionare Dio a una proiezione dei nostri sentimenti religiosi. La fede si basa sul messaggio stesso di Dio, che è reale e storico, e si fonda solidamente sull'Incarnazione del *Logos*, del Figlio del Padre, e sui relativi episodi salvifici di sofferenza, morte, resurrezione, di effusione dello Spirito Santo e della seconda venuta di Cristo alla fine dei tempi.

Da ciò emerge anche la struttura totalmente logica di quest'opera. Dopo aver elaborato nel primo capitolo il "principio sintetico" della rivelazione nell'unione ipostatica; e dopo aver trattato la relazione tra rivelazione, fede e teologia nel secondo capitolo, il professor Gagliardi associa tutta la storia della salvezza di testimonianza biblica a Dio il Creatore, al Figlio il Salvatore e allo Spirito Santo come Santificatore. Il culmine della rivelazione nella storia della salvezza consiste nella conoscenza della Trinità divina: Un'unica natura divina in tre Persone divine: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Sono ben note le diverse enfasi associate alla teologia trinitaria. Si può partire dall'unità di Dio nella sua essenza di Dio vero, per poi rappresentare la Trinità di tre Persone che, nella loro sussistenza relazionale, non minano e non triplicano l'unità e l'unicità dell'Essere divino e della sua essenza. Si può anche partire dalla monarchia del Padre e dalla Trinità delle Persone, per poi passare alla natura unitaria dell'unico Dio che le tiene unite.

Nel quadro della discussione interreligiosa e filosofica attuale, si può constatare che la Trinità divina non si può né far derivare in maniera speculativa ad esempio dalla logica immanente del concetto di carità né, nei confronti dell'Islam, la si può forzare in modo speculativo. Senza la rivelazione positiva, non si supera l'approccio

modalista e non si riesce neppure a scansare l'equivoco del triteismo. D'altronde, l'argomento degli studiosi dell'Antico Testamento secondo i quali questo non conosce la rivelazione della Trinità non è del tutto vero. Certo, prima dell'autorivelazione definitiva di Dio nella Persona del *Logos* che si è incarnato in noi, e dell'effusione dello Spirito alla fine dei tempi da parte del Padre e del Figlio, non ci potrà essere una prova della Trinità di Dio come mistero della salvezza né in base alla fede, né dal punto di vista concettuale. Tuttavia, nell'antica alleanza non viene rivelata una natura divina, bensì la Persona del Padre, che possiede la natura divina in maniera completa ed esclusiva. L'essere Persona di Dio non emerge dal rapporto di Dio con la creazione e con l'uomo, altrimenti Dio non potrebbe rivelarsi nel Verbo e nello Spirito ed entrare in un rapporto personale con noi. Se così non fosse, la personificazione di Dio partirebbe da noi. Oppure, l'essere Persona di Dio sarebbe soltanto una proiezione e ciò corrisponderebbe all'annullamento della concezione di Dio. L'uomo avrebbe a che fare solo con se stesso. Dio sarebbe solo un fantasma in cui si rispecchia l'autoreferenzialità delle sue creature. Dato che, tuttavia, Dio Persona è in relazione con Se stesso, nel processo di autorivelazione, anche tramite l'Incarnazione, si possono riconoscere la sussistenza relazionale del Figlio e quindi la sussistenza dello Spirito del Padre e del Figlio, proprio perché rivelate. In tal modo, il mistero della Trinità non è in opposizione con l'unicità della natura divina e dell'esistenza di un solo Dio. Il monoteismo trinitario, alla luce dell'effettiva autorivelazione di Dio, si dimostra essere insuperabilmente più sensato rispetto al monoteismo unitario.

Nei sei capitoli successivi, l'autore passa conseguentemente dal mistero di Dio che si è fatto uomo a Maria, la Madre del Figlio eterno di Dio, che grazie a lei ha assunto sembianze umane. Segue la considerazione della Chiesa come Vergine e Madre. La costituzione gerarchico-apostolica della Chiesa non contraddice, come invece affermava Lutero, l'uguaglianza di tutti i cristiani in relazione a Dio in base al sacerdozio comune dei fedeli. Dopo la presentazione della teologia generale dei sacramenti e della liturgia come adorazione e glorificazione di Dio e non solo come trasmissione della grazia della redenzione, il capitolo successivo è interamente dedicato all'Eucarestia. Giustamente, il professor Gagliardi valuta l'importanza chiave della Santa Messa in quanto sacrificio e sacramento per i cristiani e per tutta la Chiesa, tanto che non può essere trattata solamente come il terzo dei sacramenti dell'iniziazione. Nel dodicesimo capitolo, segue la rappresentazione delle cose ultime, l'escatologia *stricto sensu*, in cui Dio si rivela come inizio e fine di tutta la creazione e l'uomo definisce sostanzialmente il suo rapporto definitivo con Dio in paradiso o all'inferno. Anche se tutto dipende dalla grazia e dalla predestinazione, Dio ha donato all'uomo l'intelletto e la libertà, cosicché l'uomo deve raggiungere la salvezza "con timore e tremore". Anche qui emerge come la fede e la ragione, la predestinazione e la libertà, la grazia e le opere buone non siano divisibili. Se a causa dell'assunzione della natura umana da parte del *Logos* divino in Cristo, due nature, due energie, due volontà sono tutt'uno

e agiscono congiuntamente, allora il primato di Dio non potrà mai corrispondere all'annichilimento delle creature. Contro il panteismo e il panenteismo si devono sostenere la realtà e l'attività proprie dell'uomo. Contro la dottrina luterana del servo arbitrio, bisogna sottolineare che l'uomo, anche dopo la caduta originaria, non ha perduto completamente la capacità di compiere il bene naturale e di saper riconoscere l'esistenza di Dio come Creatore del mondo e Giudice sul bene e sul male. È proprio per mezzo della grazia di Cristo che l'uomo viene reso idoneo a compiere il bene in maniera naturale e degna del sovrannaturale e a conoscere Dio nella sua rivelazione di verità e salvezza. Alla base di varie conclusioni errate in antropologia c'è una errata concezione, di matrice monofisita o nestoriana, dell'unione ipostatica.

3. Il principio ordinante dell'opera nell'*et-et*

Al termine di questa rapida rassegna dei ricchissimi contenuti di quest'opera, caratterizzata da un'innata chiarezza intellettuale e da un'ammirabile completezza, ci possiamo domandare quale sia il principio ordinante, ovvero il progetto di base del tutto. Ciò viene descritto ampiamente nel primo capitolo (pp. 25-116).

Secondo tutto ciò che è stato detto finora, non si tratta di un principio che viene accostato dall'esterno come una forma alla materia prima. È piuttosto la realtà della rivelazione a determinare il pensiero teologico. L'essere previene l'essere-pensato. L'ordine di *auditus fidei* e *intellectus fidei* è irreversibile. Nella ragione umana, il progetto dell'architetto precede in mente l'esecuzione *in realitate*. La ragione divina realizza il proprio piano di salvezza nella creazione, nella storia della salvezza e nella giustificazione del peccatore.

«Ora, in questo libro noi intendiamo presentare una teologia intesa come rivelazione della "sintesi", la quale è unione di aspetti che hanno, tra loro, un ordine gerarchico oggettivo; un'unione non estrinsecamente operata, ma che costituisce la realtà e da essa viene appresa» (p. 33).

«La suprema sintesi che è stata infranta è allora, prima di ogni altra, quella tra Dio e uomo in Gesù Cristo, causa e modello di ogni altra composizione sintetica della fede» (p. 34; cfr. 44).

A parte la Trinità, che va concepita in altra maniera a causa dell'assoluta trascendenza di Dio che sfugge a qualsiasi tipo di categorizzazione (p. 439), in tutti i misteri della fede emerge una certa bipolarità. Il principio cattolico dell'*et-et* è in opposizione con il principio protestante dell'*aut-aut* che esclude l'altro membro del rapporto di unità. In questo frangente, la differenza non consiste nella dogmaticità del Cattolicesimo in questioni di fede rispetto ad una visione più liberale del Protestantesimo classico della Riforma. Lutero, nel trattato *De servo arbitrio* del 1525, aveva sottoline-

ato marcatamente il principio dogmatico del Cristianesimo in contrasto con la visione "liberale" di Erasmo. *Tolle assertiones – et Christianismum tulisti*.

In Lutero, tuttavia, al principio dogmatico segue una interpretazione unilaterale che non rende giustizia al complesso della rivelazione. Ai principi del *solus* segue soltanto un radicalismo apparente, che, pur essendo interessante di primo acchito, se osservato più da vicino, omette purtroppo l'essenza del Cristianesimo. Certo, c'è un solo Mediatore (*solus Christus*). Ciò è valido nei confronti della sua negazione da parte dei non-cristiani, ma non nei confronti del principio della sua applicazione nella Chiesa di Cristo. Infatti, Cristo in quanto Capo della Chiesa non è mai separato dal Corpo. Il principio della giustificazione per la sola fede (*sola fide*) vale indisputabilmente nei confronti dell'opinione secondo cui, oltre a Cristo, ci possano essere altre vie che portano a Dio, ma non vale rispetto al principio secondo cui la comunione con Cristo e il prossimo si realizzano nelle buone opere e ciò è di importanza primaria per il nostro rapporto con Dio. Certo, le Sacre Scritture in quanto Parola di Dio sono la norma di riferimento per la fede e la teologia (*sola Scriptura*). Ma il Cristianesimo non è una religione da manuale. L'umanità di Cristo è il Verbo di Dio fatto carne. La Tradizione orale e scritta degli apostoli, nonché il proseguimento della tradizione in seno alla Chiesa, mostrano la presenza di Cristo che oggi parla a noi e agisce per la nostra salvezza nei sacramenti.

Le creature di Dio sono una composizione. L'uomo, nel suo essere, è costituito dall'essere qui (*Da-sein*) e dall'essere così com'è (*So-sein*) [esistenza ed essenza], anima e corpo, personalità e socialità. Non esiste fede senza ragione, la dedizione a Cristo nella fede richiede la dedizione a Lui anche nelle opere. Il sacerdozio comune dei fedeli necessita di un sacerdozio sacramentale, «per rendere idonei i fratelli a compiere il ministero, al fine di edificare il corpo di Cristo» (Ef 4,12). Nella stessa Prima Lettera di Pietro in cui si parla del sacerdozio regale di tutta la Chiesa (1 Pt 2,9), si fa riferimento anche ai pastori che, in nome di Cristo quale Pastore supremo, si occupano della Chiesa di Dio (1 Pt 5,2-4).

L'unità di un tutto composito si realizza sempre tramite un principio conduttore che riunisce la composizione. L'anima è la forma del corpo e dona agli uomini la concreta esistenza. Cristo, Capo della Chiesa, è la fonte di tutta la grazia, che tuttavia viene trasmessa per mezzo della Chiesa, il suo corpo. È così che Cristo si dimostra essere uno e totale, nell'unità di Capo e corpo.

È così che Cristo dimostra di essere il Principio sintetico in tutte le verità della fede, che però non rende nulle le realtà legate alla sua umanità, la Chiesa e i sacramenti, bensì dà loro efficacia. È così che non si disintegrano i vari articoli della fede. I dogmi non sono come una meccanica somma di verità e frasi disconnesse, bensì sono legati secondo la legge dell'*analogia fidei* in un *nexus mysteriorum* ed intrecciati tra loro in base alla gerarchia delle verità, in maniera organica e logicamente ordinata.

Non dobbiamo fare l'errore di scambiare questo aspetto con il principio luterano

del *simul iustus et peccator*, che è soltanto la conseguenza dell'interpretazione della grazia come favore di Dio (*favor Dei*) nei confronti del peccatore. Secondo tale dottrina, il peccatore giustificato viene dichiarato legittimo ma non legittimato, passando così da uno stato di peccato che lo separa da Dio allo stato di grazia salvifica. A differenza del principio sintetico dell'*et-et* del Cattolicesimo, il principio protestante del *simul iustus et peccator* è in opposizione con il principio di non-contraddizione. Il medesimo oggetto non può avere contemporaneamente un attributo e, nel medesimo tempo e sotto il medesimo riguardo, l'attributo opposto. Va da sé che la teologia cattolica non può discostarsi dal principio di non-contraddizione accettando il pensiero dialettico di Hegel. L'orientamento di Mauro Gagliardi, dunque, si ispira ai grandi pensatori della Tradizione cattolica. Nel suo pensiero, si percepiscono la forza e la serenità di San Tommaso d'Aquino e del suo intelletto sintetico in tutta la sua profondità ed estensione. L'autore non intavola una discussione dettagliata con la teologia contemporanea, nonostante essa gli sia ben nota e la tenga sempre presente, rispondendo ad essa. Preferisce limitarsi agli autori della Tradizione e ai documenti ufficiali del Magistero. I riferimenti alle fonti mostrano come il professor Gagliardi si senta a proprio agio con le Sacre Scritture, con tutta la teologia cattolica e la tradizione magisteriale.

Nei confronti del *pathos* rivoluzionario dei princìpi luterani del *solus*, la teologia cattolica può sembrare meno radicale e talvolta più aperta a compromessi. Essa non esclude *a priori* ogni relazione con la filosofia e l'etica non-cristiana. Malgrado la critica al paganesimo, riconosce elementi di bene e verità anche nelle altre religioni, elementi che provengono da Dio e riportano alla sua verità e alla sua bontà.

La Chiesa non avanza senza essere toccata dalle vicissitudini della storia, pura come una comunità di idee platoniche, nel mondo contagiato dal peccato e dal male. Ha bisogno di un continuo rinnovamento interiore traendo beneficio dalla presenza di Cristo. Tuttavia, nel tentativo di superare il peccato, anche al proprio interno, non può eliminare il corporeo, il visibile e il concreto, che possono sì dare adito al peccato, ma non ne sono mai la ragione.

Il grave fallimento dei vescovi tedeschi e della Chiesa di Roma con la vendita delle indulgenze, che ha scatenato la Riforma protestante e portato all'allontanamento di milioni di cattolici dalla Chiesa, non può giustificare l'abolizione dell'indulgenza come preghiera d'intercessione per il superamento della pena dei peccati o addirittura la messa in discussione dell'esistenza del primato di Roma e dell'ufficio sacramentale dei vescovi. La riforma della Chiesa è sempre necessaria. Ma non si può «buttare via il bambino con l'acqua sporca». Si possono addirittura esprimere le proprie preoccupazioni nei confronti della politica ecclesiastica di un pontefice, oppure nei confronti di un evento fallimentare, come nel caso del Concilio Lateranense V, avvenuto poco prima che Lutero pubblicasse le proprie tesi contro gli abusi all'interno della Chiesa. Tali critiche contribuiscono al miglioramento della vita ecclesiastica. Però

non possiamo respingere la Chiesa *in toto*, nelle sue istituzioni e nella forma che ci è stata tramandata. Non si creare neanche, come lo volevano i donatisti, sulla terra una Chiesa dei Santi, escludendo i peccatori. Il peccatore, invece, va chiamata a riconciliarsi con Dio e con la Chiesa la quale è santa a causa della sua unione con Cristo e che santifica nei suoi sacramenti.

Dopo aver passato in rassegna l'enorme eredità della storia della teologia e dei dogmi e aver preso il volo con il pensiero teologico, l'autore riesce a compiere un atterraggio morbido e preciso, come solo un pilota esperto saprebbe fare.

4. La semplicità della fede infantile

La teologia inizia sempre con la semplicità della fede e riunisce tutti i cristiani nella fede dei più semplici, i bambini. In fondo, non siamo tutti – da Paolo a Giovanni, da Origene a Agostino e da Tommaso d'Aquino a John Henry Newman, da Joseph Ratzinger a Hans Urs von Balthasar, da Santa Teresa d'Avila a Madre Teresa – null'altro che (e al tempo stesso nulla di meno che) figli di Dio, che tramite Cristo nello Spirito Santo possono rivolgersi a Dio come Abba, Padre?

Proprio con la Parola del Signore si conclude la brillante opera del Professor Gagliardi, che raccoglie tutta la teologia nello spirito di una fede filiale:

«Se non diventerete come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli. Perciò chiunque diventerà piccolo come questo bambino, sarà il più grande nel regno dei cieli» (Mt 18,3).

"Strutture ecclesiali: strumenti per la missione"
Giornata di studio dell'Istituto DiReCom, Lugano 27/10/2017

Simone De Summa*

Introduzione

Venerdì 27 ottobre si è svolta presso l'Aula Magna dell'Università della Svizzera Italiana la giornata di studio intitolata *Strutture ecclesiali: strumenti per la missione*, organizzata dall'istituto DiReCom, ossia l'Istituto Internazionale di Diritto Canonico e Diritto comparato delle Religioni. Principale tematica della giornata è stata la riscoperta e l'evoluzione delle strutture ecclesiali come strumenti per la missione evangelica, sull'impronta delle provocazioni rilanciate da Papa Francesco già al principio del suo pontificato, come rimarcato dagli organizzatori stessi, in continuità con i precedenti papati. Tuttavia si è sentita più volte durante questa giornata la necessità di ribadire quanto il papato, così come il magistero cattolico, ricerchi sempre nelle sue espressioni vincoli di continuità rispetto alle sue affermazioni precedenti. Ulteriore questione centrale del convegno è stata la riforma della Curia Romana al di là dei singoli personaggi promotori di questa, quindi in una prospettiva comunitaria, si è detto più adeguatamente "sinodale", più favorevole alla riscoperta autentica della dimensione missionaria della Chiesa. La giornata si è svolta proprio a Lugano dove la Facoltà di Teologia e insieme all'istituto DiReCom lavorano da oltre quindici anni con grande impegno ed eccellenza scientifica proprio alla promozione di queste tematiche.

* Docente e artista. E-mail: s.desumma@gmail.com.

Saluti iniziali

Nei saluti iniziali offerti dal rettore della Facoltà di Teologia di Lugano, Prof. Dr. René Roux, da S.E. Mons. Valerio Lazzeri, Vescovo di Lugano e Gran Cancelliere della stessa Facoltà, e dal Prof. Dr. Jesus Miñambres, decano della Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università della Santa Croce, si sono introdotte le tematiche cardinali. Si è ribadita da un lato l'immagine di Chiesa quale struttura organizzata, ma si è anche rilevato quanto essa sia primariamente un luogo teologico, prodotto della comunione dei fedeli. Le strutture ecclesiali infatti non solo coesistono all'unità dei fedeli, ma ne sono espressione e la esprimono a loro volta. È dunque una congiunzione esatta quella proposta dalla giornata si studio, ovvero l'accostamento tra strutture ecclesiali e missione. Le strutture ecclesiali in effetti dovrebbero essere una delle espressioni del servizio ecclesiale, massimamente nelle manifestazioni di comunione. D'altra parte anche la missione necessita di fatto delle strutture ecclesiali, utili a custodire e garantire la genuinità dell'espressione dello Spirito. Tuttavia, si è evidenziato, tale custodia non deve mai tradursi in rigida prevenzione. Strutture ecclesiali e missione possono essere un binomio funzionante, solo quando ben accordate.

I Sessione

Doni gerarchici e doni carismatici: una sfida per ecclesiologia e canonistica

Il Prof. Dr. Adriano Fabris, direttore dell'Istituto ReTe presso la Facoltà di Teologia di Lugano [Religioni e Teologia], ha introdotto e presieduto la I sessione di lavoro presentando il relatore S.E. Mons. Christoph Hegge, Presidente della Commissione Fede e Scienza della Conferenza Episcopale Tedesca. Il Presidente ha portato i presenti alla riflessione sistematica sul rapporto tra doni gerarchici e doni carismatici. I primi conferiti dall'ordinazione episcopale, sacerdotale e diaconale, i secondi liberamente distribuiti dallo Spirito Santo. Hegge ha inquadrato storicamente la questione tra il periodo pre- e post-conciliare, arco di tempo in cui i Padri conciliari partorirono un concetto diverso di comunione ecclesiale, convinti che un unico modello di Chiesa non bastasse. A dimostrazione di questo si è esaminata la peculiare visione esposta nella Costituzione *Lumen gentium*[1]. Il punto di partenza e insieme d'arrivo sulla discussione attorno ai doni viene suggerito da questo passo della Scrittura: «Ciascuno viva secondo la grazia ricevuta, mettendola a servizio degli altri, come buoni amministratori di una multiforme grazia di Dio» (1 Pt 4,10).

---

1 Cfr. Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, 7.

In questo *excursus* sulla succitata Costituzione[2] si è ritenuto necessario ribadire la fondamentale uguaglianza di tutti i fedeli battezzati, che antecede la gerarchia, l'essere laici o l'essere religiosi. Tutti i membri sono membri attivi nella *koinonìa*, ovvero nella comunione nello Spirito Santo: questo è infatti l'elemento unificatore di tutti i cristiani. Apice dell'unità dei cristiani è la celebrazione dell'Eucaristia, intesa come comunione di Chiesa locale e universale.

Fin qui, afferma Hegge, tutto sembra scorrere regolarmente, si intende nel definire l'unità dei cristiani nel Battesimo, nello Spirito e nell'Eucaristia. Tuttavia sorge una discussione attorno al sacramento dell'Ordine, lì dove il sacerdote si recepisce o è recepito come cristiano "più perfetto". A tale proposito sopraggiunge nuovamente *Lumen gentium*[3] assicurando quanto il sacerdozio comune dei fedeli sia, insieme al sacerdozio ministeriale, analogamente partecipe dell'unico sacerdozio in Cristo. Il sacerdozio ministeriale, pur consentendo di operare in persona di Cristo, apporta giovamenti non dissimili dal sacerdozio comune dei fedeli nella pienezza in Cristo, nell'*exousia*. Il limite della potestà di governo dei sacerdoti sta nel fatto che nell'agire in persona di Cristo è comunque Cristo ad agire, dunque al di là della condotta personale del sacerdote. Nulla nel sacramento dell'ordine ha o si configura come proprietà immunizzante.

Hegge, prendendo come riferimento un discorso di Benedetto XVI[4], ha quindi delineato un nuovo ipotetico profilo per i laici quali corresponsabili dell'essere e dell'agire della Chiesa, vale a dire non più ridotti a semplici collaboratori. Si è poi passati dall'altra parte a definire l'autenticità del carisma, partendo ancora da *Lumen gentium*[5] e dalla Prima lettera ai Corinzi[6]. Il termine carisma, traducibile dal greco come "dono generoso" e usualmente utilizzato nell'accezione di "dono che viene da Dio", è inteso inoltre come "dono particolare", recepito in tal modo erroneamente come "qualcosa di più" rispetto alla semplice comunità ecclesiale. Alcune volte questo tipo di impostazione carismatica, si pensi ai movimenti oltre che ai singoli personaggi, si prospetta in termini di contrasto o confligge apertamente con la Chiesa istituzionale. Di qui la lettura e l'appianamento della questione attorno alla contrapposizione tra Chiesa istituzionale e Chiesa della carità proposta dal Presidente: se costituisce un errore contrapporre e anche giustapporre i doni gerarchici e i doni carismatici, è a motivo del carisma presente e inestricabile dalle istituzioni essenziali

2 Cfr. *ibid.*, 4; 6; 7; 8.

3 Cfr. *Lumen gentium*, 10.

4 Cfr. Benedetto XVI, *Apertura del convegno pastorale della diocesi di Roma sul tema: "Appartenenza ecclesiale e corresponsabilità pastorale"*, San Giovanni in Laterano, 26/05/2009.

5 Cfr. *Lumen gentium*, 12.

6 Cfr. 1 Cor 12,6.

nella Chiesa e dei carismi comprensivi della naturale esigenza di istituzionalizzarsi per acquisire coerenza e continuità[7].

In tal modo ambedue le dimensioni concorrono insieme a rendere presente il mistero e l'opera salvifica di Cristo nel mondo. I carismi sono tali solo quando espressioni della comunione ecclesiale, i doni carismatici sono autentici solo quando coessenziali e compenetrati ai doni gerarchici[8], perché è solo nella comunità che nascono i doni del Padre[9]. Accogliere lo Spirito Santo è per i cristiani un diritto e insieme un dovere.

La sfida allora del rapporto tra doni carismatici e dono gerarchici è la collaborazione sinodale, che rifugga la dislocazione dei membri in ordini separati e agisca attraverso atti reciproci e sinergici. È la co-essenzialità il principio che lega i doni gerarchici ed i doni carismatici. Ora questa non è una questione principalmente o soprattutto giuridica, ma implica ugualmente alcune ripercussioni a livello di diritto canonico. In primo luogo la Chiesa ha bisogno di strutture di corresponsabilità, di cui precedentemente non sentiva la necessità, in quanto "popolare"[10]. Questa corresponsabilità da raggiungere non è ovviamente la risposta alla domanda sbagliata su quale potere abbiano i laici nella Chiesa, ma si deve tradurre in una proposta verosimile di riavvicinamento nella gestione della Chiesa-comunione. Dunque si potrebbe favorire l'inserimento efficace dei doni carismatici all'interno della vita nella Chiesa, ossia evitando che questi si declinino in una realtà equivalente, cioè senza un riferimento ordinato ai doni gerarchici, o non si rimettano all'ascolto dei pastori. Si ripartirà da ciò che nella Chiesa è vivo e si muove, ossia la Chiesa locale, per trasmettere tale vitalità alla Chiesa universale[11].

7 Cfr. Benedetto XVI, *Ai partecipanti discorso all'incontro per i nuovi vescovi*, Castel Gandolfo, 15/09/2011.

8 Cfr. Giovanni Paolo II, *Udienza generale*, Piazza San Pietro, 5/08/1998.

9 Cfr. Francesco, *Udienza generale*, Piazza San Pietro, 1/10/2014.

10 Circa il passaggio da una Chiesa identificata con una società omogeneamente cristiana ad una Chiesa formata da coloro che si sono impegnati in una decisione di fede cfr. K. Rahner, *La trasformazione strutturale della Chiesa come compito e come chance*, Brescia 1973, 32-37. Circa il cambio di atteggiamento del popolo nei confronti della Chiesa già durante il pontificato di Leone XIII cfr. K. Bihlmeyer – H. Tuechle, *Storia della Chiesa*, vol. 4, Brescia 2000, 246-254.

11 Circa il concetto di Chiesa locale quale forza motrice della Chiesa universale si è fatto riferimento particolare al pensiero di card. C. M. Martini. Sull'argomento cfr. D. Modena, *Carlo Maria Martini*, Milano 2005, 139-151.

II Sessione

Diritto canonico e missione: il ruolo specifico dei Santuari

Il Prof. Dr. Andrea Stabellini, docente di Diritto Canonico presso la Facoltà Teologica di Lugano, ha introdotto e presieduto la II sessione di lavoro presentando il relatore Prof. Dr. Giorgio Feliciani, ordinario di Diritto Canonico presso l'Università Cattolica i Milano. Si è scelto di approfondire il tema dei Santuari dato il recente impulso che colma nuovamente tali strutture, nonostante e al di là della crisi di fede. Questi spazi vengono infatti oggi percepiti anche solo come luoghi di sosta, termini di percorsi individuali di riflessione. Alla luce di questo Feliciani, in verità a conclusione dell'intervento, ha offerto alcuni chiarimenti sui temi dell'esemplarità dei pastori nei Santuari, dell'ospitalità, dell'accoglienza, della valenza turistico-culturale di Santuario, si è detto non sempre e necessariamente positiva, e delle proprietà economiche di un Santuario in quanto risorsa.

Tutto questo concorre a sottolineare il già evidente ruolo missionario del Santuario. Data l'evidenza si è perciò scelto d'improntare buona parte dell'intervento sviluppando l'idea di Santuario restituendone una nozione codiciale[12]. Il codice di diritto canonico definisce il Santuario come «la chiesa o altro luogo sacro ove i fedeli, per un peculiare motivo di pietà, si recano numerosi in pellegrinaggio con l'approvazione dell'ordinario del luogo»[13] (can. 1230). Proprio su questo canone, vale a dire sul binomio pietà popolare e approvazione istituzionale, si è giostrata gran parte della riflessione di questa sessione. Un Santuario può essere qualificato e riconosciuto come tale più di tutto a mezzo della volontà popolare, ovvero dal *consensus fidelium*, che viene manifestata usualmente dall'afflusso dei pellegrini e che, in quanto pratica di pietà personale, non richiede di per sé alcuna autorizzazione. Bisogna di conseguenza ammettere l'esistenza di Santuari per così dire "di fatto". Di tale qualità è in effetti la condizione di tutti i Santuari prima che intervenga l'approvazione dell'ordinario del luogo.

Vi sono inoltre Santuari "di fatto" per così dire permanenti, la cui denominazione Santuario in senso lato può essere conservata, per motivi storici e tradizionali, anche per quelle chiese, luoghi o spazi che non siano qualificabili come Santuario in senso strettamente giuridico. Alcuni consultori hanno pertanto proposto di eliminare il requisito dell'approvazione, osservando giustamente che essa, di norma, interviene solamente *post factum*, dopo cioè che si è verificata quella partecipazione di fedeli che costituisce la *ratio peculiaris* del Santuario. C'è però da obiettare che l'approvazione dell'autorità è una condizione indispensabile ai fini dell'attribuzione della qualifica

12 Cfr. Giovanni Paolo II, *Codice di Diritto Canonico*, in AAS 75 (1983), cann. 1230-1234.

13 *Codice di Diritto Canonico*, can. 1230.

giuridico-formale di Santuario, con tutte le conseguenze che ne derivano sotto molteplici profili, da quello liturgico a quello patrimoniale.

Non va comunque tralasciato che, come ragionato da alcuni canonisti della Curia Romana, l'approvazione potrebbe avere anche solo carattere meramente permissivo e non sarebbe nemmeno necessaria per i santuari di antica tradizione. Ad ogni modo la centralità riconosciuta al fattore popolare non deve persuadere a sottovalutare il ruolo dell'autorità ecclesiastica. Si è infatti recentemente proposto che non sia il rettore del luogo, ma il vescovo stesso ad essere il promotore delle autorizzazioni. In verità parroci, vescovi e pontefici hanno da sempre accettato e incoraggiato l'affluenza a tali luoghi di culto particolare.

Feliciani ha poi ragionato delle denominazioni di Santuario in diocesano, nazionale e internazionale. In non pochi casi la devozione relativa ad un determinato Santuario si è estesa oltre i confini della diocesi di appartenenza dello stesso, coinvolgendo i fedeli di un intero Paese o persino di diverse nazioni. Il Codice prende atto di questa realtà, disponendo che un Santuario possa dirsi nazionale quando approvato dalla conferenza episcopale di un Paese, internazionale quando approvato direttamente dalla Santa Sede.

Qui si pone spontaneamente una domanda: esiste un Santuario universale? È possibile, risponde in suo scritto lo stesso Feliciani: «Da ultimo va rilevato che le leggi canoniche universali relative ai Santuari si riducono alle poche e scarne norme del Codice, dal momento che gli altri documenti della Santa Sede che ne trattano non sembrano aggiungere ad esse alcuna prescrizione vincolante. Una sobrietà legislativa da apprezzare in quanto i santuari costituiscono realtà tanto differenziate da rendere impensabile sottoporli a una dettagliata disciplina di carattere uniforme. E che non comporta nemmeno l'inconveniente di lacune in quanto i profili essenziali sono pur sempre regolati dalla normativa riguardante i luoghi di culto in genere e le chiese in specie»[14].

[14] G. Feliciani, *La disciplina canonica dei santuari*, in *Profili giuridici e storia dei santuari cristiani in Italia*, a cura di G Otranto – G. Dammacco (Quaderni di Vetera Christianorvm 29), Bari 2004, 43.

III Sessione

Tavola rotonda

Sinodalità e missione nel magistero petrino: la Curia Romana in riforma

Saluti iniziali

A seguire i saluti del Prof. Dr. Boas Erez, rettore della Università della Svizzera Italiana, il Prof. Dr. Luis Navarro, presidente della Consociatio, ha ricordato la figura del canonista e vescovo Eugenio Corecco, ispiratore della metodologia dell'istituto DiReCom. Di massima importanza il monumentale lavoro di Corecco esposto minuziosamente dal Prof. Navarro, il quale ha giustamente messo in risalto i risvolti di tale lavoro sulla disciplina del Diritto Canonico. Corecco, non solo canonista, ma pensatore universale, ha contribuito alla riscoperta della natura genuinamente ecclesiale del diritto canonico rinnovandone la visione sotto una nuova luce teologica[15]. Il pastore ha restituito così la disciplina canonica alla contemporaneità teologica, ai problemi vivi della Chiesa. Sulla sua impronta, si auspica Navarro, i canonisti riusciranno nell'intento di costruire comunione a mezzo dello strumento giuridico.

Subito dopo l'intervento del Presidente della Consociatio è stata introdotta e presieduta da S.E. Mons. Charles Morerod, presidente della Conferenza dei Vescovi Svizzeri, una tavola rotonda distinta nei due momenti che seguono: la riforma vista dall'interno e la riforma vista dall'esterno. Mons. Morerod ha avviato la discussione con alcune osservazioni prima sull'intervento di Hegge, ovverosia ha rilanciato sul bisogno di coinvolgere i laici nella preparazione e nella vita della Chiesa istituzionale, poi sull'intervento di Feliciani, dando rilievo all'importanza della trasparenza e comprensibilità delle norme canoniche, affinché ci si possa concentrare nell'applicazione, anche sul fronte laicale. Più diffusamente Morerod ha introdotto la tavola rotonda esaminando l'idea di collegialità, idea su cui la Chiesa ha ancora bisogno di riflettere. Di particolare rilievo il tema dell'infallibilità papale, indagato dal presidente attraverso il pensiero di alcuni teologi domenicani del Cinquecento e Seicento[16], e il tema dell'unità del collegio episcopale in quanto desiderio di Cristo di avere un principio di unità tra gli apostoli, di cui si sono discusse le interpretazioni che invece si sono date nel mondo cristiano.

15 Cfr. *Parola di Dio e missione della Chiesa: aspetti giuridici*, a cura di D. Cito – F. Puig (Monografie Giuridiche 35), Milano 2009, 7-8.

16 Si è fatto particolare riferimento al portoghese Giovanni di San Tommaso e a Tommaso De Vio, detto il Caetano.

La riforma vista dall'interno

Primi risultati, loro significato e prospettive

S.E. Mons. Juan Ignacio Arrieta, Segretario del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, ha soltanto, per motivi di tempo, tirato le somme dei risultati ottenuti dalla riforma. Gli obiettivi raggiunti, assicura Arrieta, si commentano da soli nel loro significato e lasciano intravedere quali siano le prospettive, in particolare per la Curia Romana. Subito dopo l'elezione di Papa Francesco, secondo Mons. Arrieta, è immediatamente emersa la necessità di partire da una riforma della curia, date anche le circostanze in cui si celebrava l'ultimo conclave. Queste circostanze, insieme alle vicende economiche che hanno tempestato il Vaticano, sono state di fatto propulsive per la realizzazione effettiva della riforma. Appena preso il potere il Pontefice ha costituito un gruppo di cardinali, che ha avuto il compito di studiare e proporre, diventando di fatto un importante organismo di confronto per il Papa.

Dal discernimento si è passati ad affrontare in concreto il primo carattere della riforma da affrontare, quello finanziario. Portando avanti sistemi di controllo finanziario con norme di primo livello il Vaticano è potuto rientrare nella *white list* agli effetti fiscali. Questo provvedimento consente la non applicazione di imposte su redditi di natura finanziaria percepiti dai residenti nei Paesi interessati. Il passaggio è stato sancito dalla pubblicazione sulla Gazzetta Ufficiale del decreto del ministro dell'Economia[17], il quale ha aggiornato l'elenco dei Paesi in cui è consentito un adeguato scambio di informazioni ai fini fiscali con l'Italia, tra cui adesso la Santa Sede.

Mons. Arrieta ha inoltre velocemente discusso l'accorpamento dei Dicasteri, già raccomandato da Benedetto XVI, e l'attenzione ai Pontifici Consigli. Sono state infine chiarite le funzioni dello IOR e della COSEA alla luce della visione del Pontefice, ben espressa dalla sua Lettera apostolica *Fidelis dispensator et prudens*[18].

Criteri canonistici per una riforma efficacemente al servizio del Vescovo di Roma

Il Prof. Dr. Fernando Puig, associato di Diritto Canonico presso la Pontificia Università della Santa Croce a Roma, ha mirato nel suo intervento ad evidenziare quali possono essere i freni, in positivo o negativo, che il Papa e la Curia Romana reciprocamente si pongono. Di qui ha esposto poi su quanto peso abbia il Diritto in tali questioni, in quanto materia veramente utile al fine di appianamenti fattibili. I criteri canonistici a cui si è fatto riferimento sono riconducibili alla Costituzione apostolica

17 P. C. Padoan, *Decreto del 23/03/2017*, in Gazzetta Ufficiale, Serie generale, 78.

18 Cfr. Francesco, Lettera apostolica in forma di Motu Proprio *Fidelis dispensator et prudens*, in AAS 106 (2014).

Pastor Bonus[19] con cui fu realizzata l'ultima riforma della Curia Romana e delle sue Congregazioni. Una parte considerevole dei limiti di rapporto tra Papa e Curia sono dettati, secondo Puig, dai limiti stessi della persona. Esemplificando, il Pontefice desidera e può concentrarsi realisticamente solo su determinati settori, lasciando così alla dispersione i restanti ambiti. Così si configura oggi anche la materia canonica, la è indirizzata principalmente alla risoluzione delle priorità. Secondo il professore invece il Diritto Canonico dovrebbe, per essere complementare e di sussidio al lavoro del Pontefice, concentrarsi ugualmente su ciò che non costituisce priorità.

Ancora dello stesso problema, declinato in altro modo, soffre la Curia Romana, concentrata soltanto sui determinati aspetti dettati dall'eccesiva personalizzazione nella figura del presidente all'interno dei Dicasteri. La norma canonica può e deve rimediare. Questa deve essere impostata ed incentrata per compensare le carenze di Curia e Pontefice e deve per di più essere elastica, ossia deve essere dotata di una validità flessibile tra un Pontefice e l'altro, ma anche tra un Dicastero e l'altro. Puig ricorda qui il limitato accesso al Papa, come esempio calzante di ostacolo alla necessità della Chiesa di incrementare il tempo e lo spazio. Sostiene e calca infine il professore, solo il Diritto è in grado di moltiplicare tempo e spazio.

Dopo una brevissima riflessione sul significato di "vicarietà", l'ultimo interrogativo è quello sui poteri papali e i poteri della Curia: la Curia Romana quando svolge le sue funzioni rappresenta il Papa o opera per i Papa? La Curia Romana risponde per i suoi errori a livello ecclesiastico o giuridico? Queste le due domande che hanno concluso l'intervento di Puig.

La riforma vista dall'esterno

Riforme di ieri e di oggi a confronto

Il Prof. Dr. Carlo Fantappiè, ordinario di Diritto Canonico presso l'Università degli studi Roma Tre, ha relazionato sulla struttura della Curia come modello variabile a seconda del modello di Chiesa e di papato[20]. Cinque sono stati i momenti storici e le relative riforme analizzate. Primo rinnovamento è stato quello Gregoriano, promotore della nuova figura del Papa come Monarca Universale, seguito dalla riforma di Sisto V, quando il Papa è riconsiderato come Sovrano Pontefice, ma non già più Monarca Universale. Nel 1909 è invece Pio X a riformare, stavolta per difendere l'autonomia della Chiesa sancita dall'autoaffermazione di superiorità spirituale, a seguire nel 1967 arriva la riforma di Paolo VI sulla scia della novità del Concilio Vaticano II. Ultimo momento proposto dal Prof. Fantappiè è la problematica riforma di Giovan-

19 Cfr. Giovanni Paolo II, Costituzione apostolica *Pastor Bonus*, in ASS 80 (1988).

20 Cfr. A. Spadaro, *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Brescia 2016.

ni Paolo II incentrata su un'ecclesiologia di comunione. Questa è finita in effetti col fortificare la Curia Romana a discapito delle chiese locali.

Di qui il professore rilevando i tempi sempre più ridotti tra una riforma e l'altra, da cinque secoli a trenta o vent'anni, ha inteso evidenziare quanto ogni riforma sia sempre storicamente stratifica, perché nel tempo inadeguata. Se sono i modelli ideologici vigenti, s'interroga Fantappiè, dunque i reali ispiratori dei mutamenti che la Curia subisce a livello giuridico, teologico e sociologico, ne consegue la debita presa di coscienza che tutti i modelli sono limitati, compreso quello della Curia su base democratico-rappresentativa, oggi spinto dalla percepita necessità di decentralizzazione. Infatti questo modello vigente di Curia democratica, a cui oggi si aspira e che sembra essere la soluzione più accettabile, soffre di alcune distorsioni e suscita molte problematiche. Il Prof. Fantappiè, ricollegandosi in questo al discorso del Prof. Puig, individua il possibile appianamento di tali situazioni problematiche nella reale mediazione canonistica dell'ecclesiologia.

L'attuale riforma alla luce delle moderne procedure di "Management" e "Governance"

Il Prof. Dr. Claudius Luterbacher, docente incaricato presso la Facoltà di Teologia di Lugano, ha proposto per ultimo una lettura della riforma sotto la lente della direzione aziendale. Il professore ha quindi discusso dei mutamenti sanciti dalle sue funzioni amministrative, direttive e gestionali. Questi cambiamenti sono il risultato dell'impiego di una vera e propria logica di gestione contemporanea, ossia il *Management*. Luterbacher ha esposto in un breve excursus cosa s'intenda oggi per *Management*, quali siano gli scopi dell'utilizzo di questo proprio all'interno della riforma e quali siano le tappe fondamentali per metterlo in atto. Sono state particolarmente illustrate come tappe essenziali la pianificazione, l'organizzazione, la guida, il coordinamento e il controllo. A conclusione dell'intervento sono state anche enumerate le caratteristiche della *Governance*, da intendersi come quella serie di norme ad ogni livello, che disciplinano la gestione e la direzione dell'ente o dell'azienda sulla base di valori propri.

Kardinal Leo Scheffczyk (1920-2005).
Das Vermächtnis seines Denkens für die Gegenwart. Mit wissenschaftlichem Gesamtverzeichnis seiner Schriften

Johannes Nebel (hrsg.)
Pustet, Regensburg 2017, 416 pp.

Ohne Leo Scheffczyk, den Schüler des bedeutenden Münchener Dogmatikers Michael Schmaus und mit den späteren Kardinalen Yves Congar und Alois Grillmeier Herausgeber des vielbändigen Standardwerks *Handbuch der Dogmengeschichte*, ist die deutschsprachige katholische Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht vorstellbar. Zudem war er Mitherausgeber eines weiteren bis *dato* unübertroffenen Standardwerkes: des *Marienlexikons*. Seine Bibliographie umfaßt mehr als 2000 Titel, die teilweise in bis zu zwölf Sprachen übertragen wurden.

Jetzt liegt ein von Johannes Nebel FSO sorgfältig editierter Tagungsband vor, mit neun Referaten zu verschiedenen Aspekten des umfangreichen Oeuvres Scheffczyks, die im Rahmen eines internationalen Symposiums anläßlich des zehnten Todestages Scheffczyks (2015) im Kloster Thalbach (Bregenz, Österreich) gehalten wurden.

Der Schüler Scheffczyks und ehemalige Augsburger Dogmatikordinarius Anton Ziegenaus sprach zu Scheffczyks Verständnis von Geschichte als stets vom Heilswillen Gottes getragen und deshalb immer potentieller *locus* göttlicher Wahrheit (S. 23-33). Das in die Geschichte gesprochene Dogma adelt die Menschheit. Der höchste Ermöglichungsgrund hierfür ist die Inkarnation des Gottessohnes als «Kulminationspunkt der Geschichte und der Offenbarung, als Fülle der Zeit (Gal 4,4)». Aufgrund seiner umfassenden Kenntnis der Dogmenschichte gelingt es Scheffczyk, das in der Zeit formulierte, aber überzeitliche Dogma für heute verständlich zu machen. Es ist letztlich «Gottes Geist», der dies durch sakramentale Vermittlung ermöglicht. So vermag Scheffczyk die personale Dimension des Glaubens vor Rahners Transzendentaltheologie oder Teilhards Evolutionismus in Schutz zu nehmen.

In sachlicher Weiterführung von Ziegenaus' Referat, verwurzelt der Beitrag Imre von Gaáls (Chicago) (S. 34-55) Scheffczyks Schaffen in seinem Erstlingswerk, in seiner Dissertation (1952) über die historiographische Leistung Friedrich Leopold Graf zu Stolbergs (1750-1819) *Geschichte der Religion Jesus Christi* (1806-18). Da Geschichte letztlich stets Teilhabe am Göttlichen ist, kann es keine autonome Im-

manenz geben. Dies erklärt sowohl den tiefen Optimismus des Theologen Scheffczyk als auch seine Skepsis gegen jedwede Vereinnahmung der Glaubensgeheimnisse durch ein rigides Systemdenken (gegen K. Rahner). Stolbergs geschichtlicher Kontext zwischen Aufklärung und Romantik schärft Scheffczyks eigenen Blick für das Zeitgeschehen (so Hauke) und ermöglicht ihm eine Theologie zu entwickeln, die tatsächlich «klassisch» ist: à la John Henry Newman, Matthias Joseoph Scheeben, Yves Congar oder Dumitru Stăniloae.

Mit reichlichen philosophischen Akzenten referierte der protestantische Theologe Harald Seubert (Basel) über Scheffczyks mehrfach übersetzte *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt* (zuerst 1977) (S. 56-78). Gemäß dem Anselmischen Prinzip *fides quaerens intellectum* geht es Scheffczyk um die Integration von Theologie und Metaphysik und kontrastiert so das katholische *et … et* mit dem reformatorischen *solus*. Seubert faßt zusammen: «Das Strukturmoment des [katholischen] Universalen ist nach Scheffczyk geeignet, die modernen Pluralitäten zu einen, die sonst entweder in relativistischer Gleichgültigkeit oder in abspalterischem Konflikt zueinander zu stehen drohen» (S. 63).

Die Trinitätslehre Scheffczyks wird von Thomas Marschler, Nachfolger von Ziegenaus am Dogmatiklehrstuhl in Augsburg, durchaus auch kritisch vorgestellt (S. 79-106). Insbesondere wird auf Scheffczyks *Der Gott der Offenbarung* abgehoben. Mit profunden Kenntnissen der Neoscholastik zeigt er auf, wie Scheffczyk ganz im Geist des II. Vatikanums (*Optatam Totius* 16) einem Dreischritt in der Darlegung dogmatischer Inhalte folgt: exegetischer Befund, historische Entwicklung und daraufhin erst erfolgt eine spekulative Durchdringung. Ganz *d'accord* mit *Dei Verbum,* wird Offenbarung als «Selbstmitteilung eines personalen Gottes» (S. 83) wahrgenommen. Die augenscheinliche Konflation der ökonomischen und immanenten Trinität bei Rahner wird von Scheffczyk durch weitere Differenzierungen korrigiert. Von einem funktionalen Gottesverständnis à la Moltmann, Barth und der Gott-ist-tot-Theologie grenzt er sich dezidiert ab. Die Lebendigkeit eines dreifaltigen Gottes ist für die Personenwürde des Menschen unerläßlich. Maria ist das unüberbietbare Paradigma für eine geglückte Beziehung eines Menschen zur Dreifaltigkeit. Parallelen zu Schmaus und Johannes Auer werden gezogen. Die Kongenialität mit dem bedeutendsten Theologen des 19. Jahrhunderts, Matthias Joseph Scheeben, wird konstatiert. Marschler stellt fest: «Scheffczyk ist damit Repräsentant eines die Tradition in eine neue Synthese übersetzenden Typus katholischer Dogmatik im 20. Jahrhundert …» (S. 103).

Der Freiburger Dogmatiker Helmut Hoping reflektiert über Scheffczyks Christologie (S. 107-120). Ausgangspunkt sei Bultmanns Versuch der Mythologisierung der Geburt Jesu und Scheffczyks Ablehnung der diesbezüglichen Positionen Hans Küngs und Edward Schillebeeckx'. Scheffczyk betont die unaufhebbare Verschränkung der «"Christologie von unten" und der "Christologie von oben"» (S. 109). Mit Kasper argumentiert Scheffczyk, so faßt Hoping zusammen, «Jesus war ja nicht eine auf Erden wandelnde Gottheit, die sich mit der Livree eines menschlichen Körpers

umkleidet hätte, sondern wahrer Mensch» (S. 110). In diesem Punkt war er einer Meinung auch mit seinem evangelischen Münchener Kollegen Wolfhart Pannenberg. Gott handelt *mediante natura*, via Zweitursachen. Deshalb stehen die Dogmen von Nizäa und Chalcedon nicht in Widerspruch zu den Naturgesetzen. Die Auferstehung Christi erfährt durch die Naturwissenschaften keine Plausibilitätskrise.

Die Gnadenlehre fristete ein unbeachtetes Dasein im Zeitraum zwischen 1970 und 2010. Ursula Lievenbrück (Augsburg) legt kompetent dar, wie Scheffczyk damals eine Lanze für die gnadentheologische Dimension des Glaubens brach (S. 121-147), obgleich diese auch in seinen Schriften nicht im Vordergrund stand. In Auseinandersetzung mit Scheeben, de Lubac, Rahner und Balthasar (Apokatastasis), überwindet Scheffczyk das enge manualistische Gnadenverständnis; nun personal gewendet, ist Gnade die «mitteilende göttliche Liebe» (S. 124). Sie ist «die den Menschen zutiefst betreffende, seine personale Mitte anrührende und sein innerstes Wesen heilende und erhebende Kraft» (S. 126), die zur Gottesschau führt – so Scheffczyk. Neu und wegweisend ist Scheffczyks Sicht des «Zusammenwirkens von Gnade und Freiheit» (S. 145); wobei Anklänge der charitologischen Traktate seines Lehrers Schmaus und Johann Auers zu finden seien.

Der längste Beitrag stammt vom Scheffczykschüler und Dogmatiker Manfred Hauke (Lugano) (S. 148-185). Der ausgewiesene Mariologe Hauke legt dar, weshalb Scheffczyk der Nestor der deutschsprachigen Mariologie ist. Etwa 20 % der Schriften dieses Theologen sind der Mariologie gewidmet; so auch seine Habilitation zur Marienfrömmigkeit in der Karolingerzeit (1959), die «den Ruhm Scheffczyks als Mariologe und Dogmengeschichtler begründet» (S. 151). Sein abschließender Band zur *Katholischen Dogmatik* setzt Maßstäbe in dieser Disziplin. Hauke schildert kenntnisreich die Genese des *Marienlexikons* (1988-94). Auch zeigt er, wie Scheffczyk aus der Mariologie Petrus Canisius' schöpft. Mit Blick auf Rahner verwahrt er sich gegen eine «anthropozentrische Einebnung der marianischen Wahrheit» (S. 160). Wesenhaft ist *Ekklesia* marianisch: das marianische und das petrinische Prinzip bedingen und ermöglichen sich gegenseitig. Dem Titel «Miterlöserin» ist Scheffczyk zugetan, hat ihn aber nicht vertieft. Ausgewogen optiert Scheffczyk für Maria als Gottesmutter *und* Gefährtin des Erlösers als mariologisches Fundamentalprinzip.

In stilistisch geglückter Weise beleuchtet Veit Neumann (St. Pölten) die literarischen Interessen des Theologen Scheffczyk im Kontext des Gnade-Natur-Problems (S. 186-207). Er las Georges Bernanos, François Mauriac, Ernst Jünger, Graham Greene, Feodor Dostojewskij, Gertrud von Le Fort und Dick Ouwendijk. 1951 hielt Scheffczyk einen Vortrag in Königstein über «Georges Bernanos: Die Wirklichkeit und das Geheimnis der Gnade». Damals kritisierte er, dass Bernanos nicht «das katholische *et … et*» in seinem Roman *Tagebuch eines Landpfarrers* integrierte. Ebenfalls in Königstein hielt er 1952 einen Vortrag zum Thema «Die Priestergestalt in der modernen Literatur». Scheffczyks Sprache wird als modellhaft vorgestellt.

Der Herausgeber Johannes Nebel (Thalbach) verfaßte einfühlsam und kenntnisreich das letzte Referat über die Person Scheffczyk. Dabei erscheinen Charakterzüge, die normativ für einen Priester und Theologen sind. Der Germanist und Theologe Balthasar hielt Scheffcyk für den bedeutendsten deutschsprachigen Theologen der 80ger Jahre. Sein Charakter wurde von seinem Glauben geprägt; näherhin vom oberschlesischen Elternhaus (Bergleute), von dem von Jesuiten geführten «Neudeutschlandbund» und vom Breslauer Priesterseminar. Er muss über ein Charisma verfügt haben, das «Leitung und Solidarität» (S. 217) in geglückter Weise miteinander verband. So wurde er gleichsam selbstverständlich Klassensprecher und im Seminar «Obersenior». Diese Kombination von «Charakterprägung und Glaubensorientierung» führte logischerweise zu einer priesterlichen Christushingabe. In einer Epoche, die (auch) den Einzelnen (Theologen) in den Vordergrund stellt, lebte Scheffczyk mustergültig «Selbstrücknahme im Dienst katholischer Universalität» (S. 225) vor. Dies zeigt sich auch in der «"Reinheit" [seiner] sprachliche[n] Artikulation» (S. 231) schon lange vor seiner Zeit als renommierter Theologe. Hierzu zitiert Nebel aus drei von Scheffczyk 1939, 1943 und 1944 verfaßten Gedichten.

Ein besonderes Merkmal dieses Bandes ist die von Nebel akribisch erstellte, erschöpfende Bibliographie Scheffczyks (S. 241-416), die systematisch wie chronologisch geordnet ist. Alle bisherigen Bibliographien sind damit überholt – selbst jene des *Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikons*! Dieser Band ist unerläßlich für jeden, der sich mit dem Denken und Werk dieses bedeutenden katholischen Theologen vertraut machen möchte.

Imre von Gáal

La presenza della salvezza nella Chiesa. Sacramentaria

Anton Ziegenaus
(Dogmatica Cattolica, 7), testo curato per l'edizione italiana da Manfred Hauke, Lateran University Press, Città del Vaticano 2017, 588 pp.

Di Anton Ziegenaus avevamo già recensito positivamente (cfr. *Alpha Omega* 16 [2013] 311-314) il manuale sulla cristologia e soteriologia, facente parte della medesima collana *Dogmatica Cattolica*, pubblicata assieme a Leo Scheffczyk, da alcuni anni proposta in italiano grazie all'impegno di Manfred Hauke. La lettura, attenta ed integrale, del trattato che qui presentiamo ci ha reso ugualmente soddisfatti. Sebbene il sottotitolo del volume indichi come oggetto solo la Sacramentaria, in realtà il manuale tratta sia dell'ecclesiologia che della dottrina dei sacramenti. Un primo, breve capitolo è dedicato a Gesù Cristo in quanto «Sacramento originario». Il cap. II si occupa della Chiesa come «Sacramento totale», mentre il III ha per titolo «I sacramenti in generale». I capp. IV-X sono dedicati ai singoli sacramenti, mentre l'ultimo capitolo, l'undicesimo, conclude l'esposizione trattando dei sacramentali. Per quanto breve, anche quest'ultimo capitolo è molto interessante e ben impostato.

Tre caratteristiche, tra le molte, che piace sottolineare del volume nel suo insieme sono: la grande attenzione biblica e storica, per cui l'esposizione si ancora di continuo alla Scrittura e propone accurate panoramiche sullo sviluppo storico della dottrina e della prassi sacramentaria; l'ortodossia della trattazione, a motivo della quale si può indicare il testo come manuale di studio nei seminari e nelle facoltà teologiche; il frequente riferimento, dialogico e critico, alle dottrine dei principali riformatori protestanti, senza mai scadere nella polemica, ma mettendo in luce le debolezze di tali posizioni.

Addentriamoci ora, per quanto possibile, nei contenuti del libro. L'A. inizia opportunamente rilevando l'importanza della comprensione simbolica della realtà, spesso considerata superata dalla cultura moderna (p. 11). Ma «il pensiero simbolico non può essere liquidato come primitivo»; inoltre il pensiero moderno sbaglia «quanto ritiene che l'uomo religioso non sia in grado di distinguere tra il valore di utilizzo di una cosa e il suo significato simbolico» (p. 12). Negare la legittimità di una visione

simbolica del cosmo e della vita significa in fondo negare la natura umana perché «l'uomo stesso è simbolo» e quindi «sempre scoprirà e creerà simboli» (p. 14).

Pressoché sempre ed ovunque gli uomini hanno sviluppato l'approccio simbolico, soprattutto per via religiosa. «Queste attività di tipo religioso, come le abluzioni degli indù nel fiume sacro Gange, rimangono tuttavia in qualche modo più segni dell'aspirazione alla purificazione che del compimento della stessa» (p. 17). Infatti, se «la salvezza consiste nella remissione dei peccati e la vita della comunione con Dio, ciò non può che essere dono di Dio. Ciò accade in Gesù Cristo. Egli, in quanto Dio e uomo, è il sacramento originario» (p. 18). Egli è pertanto anche «l'archetipo della realtà sacramentale» (p. 19). «Nel singolo sacramento continua ad operare l'umanità di Cristo, la quale è a sua volta mezzo della presenza e dell'operare di Dio» (p. 22). A motivo di ciò, osserva Ziegenaus, sarebbe riduttivo pensare che il senso dei sacramenti sarebbe compiuto quando questi sono ricevuti con fede dall'uomo. Se così fosse, «l'uomo sarebbe lo scopo di Dio. Tuttavia l'opera di Dio perviene al proprio scopo soltanto quando ritorna a Dio» (*ibid.*). Osservazione vera e carica di conseguenze.

Da Cristo alla Chiesa: nel cap. II, l'A. tratta tutti i punti principali di una ecclesiologia cattolica, a cominciare dall'istituzione della Chiesa da parte di Cristo, istituzione messa in dubbio – se non negata – nel sec. XX anche da alcuni teologi cattolici. Ziegenaus mantiene una prospettiva di fondo solida, cioè collega senz'altro la Chiesa a Gesù, ossia al suo *paschale mysterium*. Tuttavia, qualche aspetto della sua riflessione su questo punto può suscitare delle domande. Ad es. egli scrive che non si può cercare «già nel Gesù terreno un'immagine completa della Chiesa. Ciò ci si può aspettare soltanto dopo la Pasqua e la Pentecoste» (pp. 27-28). In sé quest'affermazione non fa difficoltà se applicata a taluni aspetti quale l'inizio della *missio ad gentes*. Tuttavia l'A. offre un'applicazione di questo principio nei termini seguenti: «Se per esempio nel Battesimo il fedele è conformato a Cristo nella sua morte e resurrezione [...], un Battesimo così compreso può avere luogo soltanto dopo la Pasqua» (p. 28). Ciò ci spinge a chiederci se la prima Eucaristia, quella istituita e celebrata da Cristo nel cenacolo, avesse già valore di sacrificio o meno (come l'A. stesso sembra dire a p. 280), dato che il Signore sarebbe morto solo il giorno successivo. Invece appaiono molto opportune altre riflessioni (cfr. p. 30) offerte dall'A. rispetto al legame tra la fondazione della Chiesa e il patire di Cristo.

La trattazione prosegue con l'esposizione sulle immagini della Chiesa. Riprendiamo solo la giusta osservazione secondo cui, nel periodo attorno al Vaticano II, alcuni teologi hanno contrapposto l'immagine di Popolo di Dio a quella di Corpo di Cristo, sebbene già all'epoca del Concilio, «voci autorevoli indicavano che questi due modelli dovessero essere visti in un rapporto di reciproca ordinazione» (p. 39). D'altro canto, è la stessa *Lumen Gentium* che ricorre ad entrambe le immagini.

Il paragrafo seguente tratta delle proprietà della Chiesa. Da questa parte, ben informativa, richiamiamo solo un punto che ci sta particolarmente a cuore e che l'A.

tocca parlando della cattolicità: «Ciò che è cattolico è definito in modo non inappropriato con l'*et-et* (sia ... sia) in contrapposizione all'*aut-aut* (o così ... o così). [...] Questo *et-et* corrisponde a un tipico approccio intellettuale caratterizzante la teologia cattolica, mentre il pensiero della riforma è piuttosto plasmato dal "soltanto"» (p. 57). Piace rilevare anche l'attenzione di Ziegenaus ad un punto spesso non da tutti rilevato. Infatti, di frequente chi tratta dell'*et-et* nota senza dubbio la bipolarità, ma non sempre anche la gerarchia interna esistente tra i due elementi in gioco. Ziegenaus invece vi fa breve ma significativo riferimento: «C'è una gravitazione verso il polo più forte, verso ciò che è divino, assoluto e permanente, senza che l'altro polo sia eliminato» (p. 58).

La strutturazione interna della Chiesa viene ugualmente trattata con ampiezza di riferimenti. Da sottolineare l'osservazione di p. 72, per cui il ministero petrino fu posto in maggior rilievo, dagli scritti neotestamentari, in un periodo in cui Pietro era già morto. Lungi dal rappresentare un'indebita espansione di tale ministero, ciò è invece segno del fatto che «il ministero di Pietro non può essere legato [soltanto] alla persona di Simon Pietro» pertanto si tratta di «un ministero petrino necessariamente esercitato nella Chiesa dopo la morte di Pietro». Ad un diverso livello, segnaliamo anche le opportune riflessioni riguardo alle Conferenze episcopali (pp. 84-86). Dalla trattazione sui laici (pp. 90-97), riproponiamo semplicemente una citazione di sant'Ilario di Poitiers, che può apparire di una certa attualità: «Le orecchie dei fedeli sono più pure dei cuori dei vescovi» (p. 93). Naturalmente, non si applica ad ogni singolo fedele, come neppure ad ogni singolo vescovo. Interessanti anche le pagine dedicate alla vocazione alla vita religiosa, trattazione che di norma viene riservata ai trattati di morale più che di dogmatica, ma che l'A. inserisce qui perché osserva che «la vita conforme ai consigli evangelici appartiene sin dall'inizio alla Chiesa» (p. 97). Suscita qualche perplessità e richiede pertanto ulteriori riflessioni la fondazione cristologica della vita consacrata così proposta: «La sequela di Gesù nel celibato per il Regno dei Cieli si radica ultimamente nel congedo di Gesù dal Padre tramite l'incarnazione» (p. 98).

Passando alla Sacramentaria, Ziegenaus tratta con chiarezza tutte le principali questioni di carattere generale: la definizione di sacramento, la sua efficacia oggettiva, il ministro, il destinatario, ecc. Circa la difficile questione dell'istituzione, l'A. assume posizione prudente, che propende verso la tesi dalla *institutio in genere* (cfr. pp. 150-152). Qualche dettaglio delle motivazioni addotte potrebbe essere discusso, ma resta che per Ziegenaus i sacramenti sono legati ad una fondazione da parte di Cristo e che «la questione dell'istituzione deve essere chiarita di volta in volta in rapporto ai singoli sacramenti» (p. 151), perché «la Chiesa, che sin dal principio conobbe il Battesimo, l'Eucaristia e il ministero apostolico [Ordine], acquistò consapevolezza di alcuni sacramenti solo nel momento in cui si posero ai cristiani delle origini determinate questioni» (p. 155). L'espressione «acquistò consapevolezza» mette al riparo

dal pensare che la Chiesa "creasse" gli altri sacramenti in situazioni specifiche: se si accorse di essi in quelle occasioni, vuol dire che comunque Cristo li aveva messi a disposizione. Sarebbe stato opportuno, riguardo a questo tema, fare riferimento anche alle istruzioni che il Risorto diede agli apostoli nei quaranta giorni che intercorsero tra la risurrezione e l'ascensione. Nell'ultimo paragrafo del capitolo dedicato ai sacramenti in generale, Ziegenaus sviluppa infine un'interessante teologia della Parola, per illustrare la necessaria correlazione tra questa e il sacramento.

Da qui in poi, il volume presenta la dottrina di ogni singolo sacramento. Naturalmente qui dobbiamo limitarci a segnalare qualche punto di maggior interesse, anche se l'insieme della trattazione merita il tempo della lettura. Circa il Battesimo, importanti sono le sottolineature sulla sua necessità (pp. 198-202). Riguardo all'Eucaristia, segnaliamo le osservazioni sull'espressione greca *epì tò autó*, che mostrano il collegamento originario tra questo sacramento e la sua celebrazione liturgica comunitaria (cfr. p. 255). Il resto della trattazione eucaristica è dottamente e chiaramente condotto. Ci permettiamo di dissentire su un punto, oggi sostenuto da molti, che anche Ziegenaus fa suo: «Se pertanto rimane sulla patena un infimo granello o una minuscola particola di ostia consacrata, non è più il corpo di Cristo» (p. 288, nota 156; l'A. commenta così un noto passo di san Tommaso, che però noi riteniamo debba essere compreso in modo diverso: M. GAGLIARDI, *"In memoria di me". Il sacerdote fa l'Eucaristia e l'Eucaristia fa il sacerdote*, Cantagalli, Siena 2012, 189-192).

Due sacramenti che vengono trattati con particolare cura sono la Penitenza e l'Unzione degli Infermi, ai quali Ziegenaus ha dedicato in precedenza studi specifici. Una peculiarità dell'esposizione consiste anche nell'affrontare alcuni temi particolari collegandoli alle conoscenze storiche ed alla riflessione teologica sul canone biblico (cfr. p. 383). Di nuovo, ciò avviene perché l'A. ha in passato scritto a livello specialistico anche su questo tema.

La riflessione sulla Penitenza comincia molto opportunamente notando lo svuotamento odierno della categoria di peccato: «Principalmente la parola "peccato" è oggi ancora utilizzata, nella lingua parlata, per indicare chi mangia troppo o guida la macchina violando le regole del traffico [...]. Il peccato non è più compreso in termini teologici come rifiuto di Dio» (p. 320). Inoltre, oggi «non di rado si ha l'impressione che l'uomo preferisca negare la propria responsabilità piuttosto che ammettere il proprio peccato» (p. 321). E invece «il peccato non è un *lapsus*, il quale non è voluto, [...] bensì una decisione profondamente personale dell'uomo contro Dio» (p. 322). In fondo, anche se non tutti i peccati vengono compiuti con tale esplicita volontà, ogni peccato è un rifiuto di Dio (cfr. p. 323). Ora, «poiché il peccato riguarda ultimamente Dio, la guarigione non potrà venire da una seduta terapeutica» (p. 325). Molto opportune e attuali quindi le parole: «Compito della pastorale è quello di mostrare la dimensione profonda del peccato, come Natan fece con Davide. Soltanto in questo modo la guarigione avviene in profondità» (*ibid.*). All'ampio preambolo sulla

teologia del peccato, fa seguito un'approfondita esposizione sull'evoluzione storica della Penitenza. Dalla sua ricchezza, riprendiamo solo il dettaglio importante per cui, nella forma antica della Penitenza canonica, sebbene la Riconciliazione avvenisse pubblicamente davanti al vescovo, il peccato però non era reso pubblico (p. 331). Ciò si ricordi anche a confronto con la prassi di alcuni gruppi cattolici odierni, che inducono il penitente a confessare il suo peccato davanti alla comunità. Degne di nota anche le precisazioni interpretative degli insegnamenti tridentini (cfr. pp. 333-343).

Ugualmente utili sono diverse annotazioni riguardanti il destinatario dell'Unzione degli Infermi (cfr. pp. 393-400). Ziegenaus giustamente sottolinea come questo sacramento non sia destinato esclusivamente ai moribondi: simile interpretazione come «sacramento del morire» non si trova in san Tommaso, mentre appare in Bonaventura e Duns Scoto (cfr. p. 395). Però resta vero che l'Unzione è riservata, oltre che ai moribondi, anche a coloro che hanno una malattia di una certa gravità, tra cui la stessa vecchiaia; ossia a coloro che sono in un qualche pericolo di vita. In alcuni luoghi, invece, oggi si assiste alla celebrazione "comunitaria" dell'Unzione, fatta in parrocchia (mentre Gc 5 suppone uno stato di infermità tale che il malato deve chiamare i presbiteri presso il proprio letto). Nelle odierne celebrazioni "comunitarie" tenute in chiesa, si vede amministrare l'Unzione degli Infermi a tutti, persino ai bambini! Chiaramente ciò rappresenta un abuso e uno stravolgimento del fine proprio di questo sacramento. Da segnalare anche il richiamo di Ziegenaus ad un dato che dovrebbe essere noto, ma che oggi non si può dare sempre per scontato, ossia il fatto che l'Unzione «non è un sacramento dei morti (spiritualmente) e presuppone lo stato di grazia come condizione di una ricezione degna e fruttuosa», perciò in condizioni normali «è necessario che sia preceduta dalla Confessione» (p. 398).

Anche sui sacramenti dell'Ordine e del Matrimonio, l'A. ha cose molto interessanti da dire. Circa il primo, egli parte dal rilevare la crisi del sacerdozio e del celibato nella seconda metà del sec. XX: una crisi che è piuttosto crisi della fede stessa (cfr. p. 407). L'A. offre una carrellata critica di alcune posizioni novecentesche che hanno tentato di erodere il fondamento biblico e teologico del sacerdozio ordinato e commenta: «Una situazione folle: teologi e sacerdoti cattolici mettono in questione la propria azione argomentando scientificamente» (p. 408). Ziegenaus propone invece una chiara fondazione neotestamentaria del ministero ecclesiastico e cerca di trovare il bandolo nella intricata matassa della precisazione gerarchica di tali ministeri, come si presenta nelle fonti liturgiche e patristiche (la sua conclusione di p. 444 si può condividere, ma forse andrebbe spiegata più ampiamente). Riguardo poi alla famosa tesi per cui Cristo avrebbe rigettato ogni forma di sacerdozio, istituendo una sorta di religione "laicale", Ziegenaus molto opportunamente ricorda che anche i fedeli laici hanno un sacerdozio, quello battesimale, che è partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo, perciò «chi nega a Cristo un'autocomprensione sacerdotale deve necessariamente mettere in questione anche il sacerdozio comune» (p. 438).

Anche la trattazione sul Matrimonio mantiene le caratteristiche di erudizione ed affidabilità dei capitoli precedenti. Ci limitiamo qui a segnalare le pagine riguardanti il modo giusto di affrontare «la situazione irregolare dei divorziati risposati» (p. 511). Le parole sull'indissolubilità del Matrimonio pronunciate da Cristo sono chiarissime, o come dice l'A., «univoche». Anche chi – come gli uditori di Gesù – ritenesse tali parole eccessive e inaccettabili, dovrebbe almeno ammettere che il loro senso è indubitabile. «Chi oggi definisce la posizione della Chiesa spietata, legalistica e priva di misericordia e distingue tra pastori buoni e misericordiosi e pastori incapaci di comprensione non può ignorare che in realtà questi rimproveri colpiscono Gesù» (pp. 512-513). E aggiunge: «La Chiesa Cattolica – così si pretende – deve testimoniare la misericordia, ma attenersi all'indissolubilità in linea di principio. Proprio di fronte ai sempre più frequenti divorzi nella società, non ne risulterà un'adesione meramente verbale al matrimonio come ideale?» (p. 513).

E circa l'ammissione dei divorziati risposati alla santa Comunione, Ziegenaus osserva: «Dato che l'Eucaristia rafforza l'alleanza nel senso della donazione totale compiuta una volta per tutte, può forse ricevere il corpo di Cristo offerto in sacrificio chi non cerca sostegno per l'unica oblazione, ma per la seconda o terza "oblazione totale"? Egli vuole deviare, per così dire, la corrente della grazia divina nel senso della propria idea soggettiva. L'ammissione dei divorziati risposati contraddice non soltanto le chiare parole di Gesù (di colui stesso che il divorziato risposato vuole ricevere) sul divorzio, ma lo stesso senso essenziale dell'Eucaristia» (p. 514).

L'edizione originale di questo manuale è stata pubblicata in tedesco nel 2003. Per questo, il curatore Hauke, oltre ad alcune aggiunte bibliografiche in italiano, ha inserito qualche aggiornamento. All'opera già egregiamente compiuta dal Curatore, offriamo il nostro piccolo contributo segnalando qualche precisazione e pochi altri punti che possono essere ulteriormente integrati con la citazione di alcuni documenti pubblicati dal 2003 ad oggi, senza pretesa di esaustività ma solo a titolo di esempio: 1) p. 63: aggiungere riferimento ai chiarimenti fatti dalla CDF su LG 8 (*Risposta a quesiti sulla dottrina sulla Chiesa*, 29 giugno 2007) ; 2) p. 198: richiamare, eventualmente in forma critica, il documento della CTI, *La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo* (19 gennaio 2007); 3) p. 334: indicare la citazione ai testi di san Tommaso; 4) pp. 369 ss.: citare la *Indulgentiarum Doctrina* di Paolo VI; 4) p. 505: sul tema *eros/agape*, citare *Deus Caritas Est* (25 dicembre 2005) di Benedetto XVI.

Come dichiarato all'inizio, la nostra valutazione di questo manuale di Anton Ziegenaus è altamente positiva e perciò ci sentiamo di raccomandarne lo studio sia ai seminaristi, sia ai sacerdoti e laici alla ricerca di solidi strumenti per la formazione permanente. L'A. dimostra non solo una straordinaria conoscenza della Scrittura e della storia della teologia dagli inizi ai nostri giorni, ma anche – cosa non da poco! – manifesta una chiara identificazione col ruolo del teologo cattolico, quando tale ruolo viene ben inteso. A motivo della qualità e serietà non solo di questo suo manuale,

ma più in generale della sua ampia bibliografia, ci permettiamo di concludere, pur violando le regole della retorica classica, con una domanda: dato che l'A. ha compiuto gli ottant'anni (è nato nel 1936) ed ha servito per decenni la Chiesa con fedeltà, sviluppando l'*intellectus fidei* a servizio del Popolo dei credenti, si potrebbe sperare che la Chiesa voglia riconoscere anche solennemente l'intelligenza e l'amore con cui questo suo figlio l'ha servita per tutta la vita, con sacrificio e dedizione? Non dovrebbe la Chiesa manifestare ancora oggi, come tante volte ha fatto in passato, che essa sa apprezzare il valore della sana teologia?

Mauro Gagliardi

L'altra metà del cielo. Figure bibliche femminili

Mauro Orsatti
Argonaut, Cluj-Napoca 2018, 320 pp.

"Chi non impara dalla sua storia, sarà condannato a ripeterla" è stato scritto. Niente è tanto importante per un popolo o una comunità quanto la sua storia, perché essa è il luogo da cui si possono trarre le proprie radici, dove si trova consolazione e dove si ottiene la risposta alla domanda "Perché siamo così?". Se noi cristiani non impariamo bene dalla nostra storia biblica, saremo costretti a ripetere certi errori e incomprensioni del passato. Positivamente, saremo guidati a superare ogni genere di discriminazione nei confronti degli altri, soprattutto della donna.

Il prof. Mauro Orsatti continua la lista dei commenti biblici usciti dalla sua penna, aggiungendone uno dal suggestivo titolo *L'altra metà del cielo. Figure bibliche femminili*, che ci fornisce altro materiale per la comprensione del *pianeta donna*. Scrive l'Autore: «Il pianeta donna disegna sempre più una traiettoria precisa che va ad intersecarsi con il pianeta uomo. Si tratta solo di una conquista recente, degli ultimi decenni? Una oculata analisi dei testi biblici ci permette di scoprire donne capaci di dare una svolta alla loro vita, anche se in precedenza avevano battuto sentieri tortuosi. Intraprendenza, sensibilità, coraggio sono alcuni ingredienti della loro personalità, arricchita e stimolata dall'incontro con Cristo». Poiché l'universo femminile biblico è troppo esteso, non sarà esaminato nella sua totalità, ma saranno presi alcuni esempi dall'Antico e dal Nuovo Testamento, sia donne reali, come la vedova di Nain, sia donne simboliche, «come *Madame Sagesse*, la Sapienza divina personificata e immaginata in vesti muliebri» (p. 5).

La prima tappa dell'analisi è una panoramica biblica sul mondo delle donne, perché «il cristiano che si interroga sull'argomento non può prescindere dal confronto con la Bibbia, Parola di Dio» (p. 8), anche se la Bibbia non tratta mai la donna come argomento specifico ed esclusivo. Orsatti si limita ad alcuni dati essenziali sulla donna nei tre grandi blocchi nell'Antico Testamento – libri storici, profetici e sapienziali – con un interesse particolare per i due racconti della creazione della donna, Gn 1,26-28 (fonte P) e Gn 2, 18-24 (fonte J), racconti che arrivano alla stessa conclusione, cioè

la comune dignità e la stessa uguaglianza, almeno prima del peccato di Gn 3. Purtroppo, dopo la caduta, si registra una frattura dell'unità originaria voluta dal Creatore (cfr. p. 12), la donna non è molto valorizzata in dignità e rispetto, anzi, spesso ridotta al rango di oggetto, vittima e preda del marito (cfr. pp. 13-14). Anche il contributo dei libri profetici è abbastanza modesto sul tema, «eppure positivo, perché la visione finale della donna è quella di una persona redenta, trasformata dall'azione benefica dello sposo. Chiaramente siamo nel campo dell'allegoria, anche se tale allegoria anticipa la realtà operata da Cristo con la sua morte e risurrezione: è il riscatto e la redenzione dell'umanità peccatrice» (p. 17). Nel mondo sapienziale, dove la sapienza è un grande dono che vale la pena comunicare agli altri, «la donna è considerata un valido aiuto e un necessario sostegno [...] Ella si acquista fama con la sua benevolenza, mentre l'uomo ottiene la gloria con la ricchezza» (p. 17). Non mancano anche annotazioni negative, riguardo alla cattiva moglie, o alla bellezza di una donna priva di buon senso. L'orizzonte poi si allarga, comprendendo dati e valutazioni su famiglia e matrimonio, maternità e sterilità, vedovanza, ripudio e divorzio, adulterio. Il bilancio della parte biblica non è troppo lusinghiero perché «dal punto di vista sociale e giuridico la situazione della donna in Israele resta inferiore a quella delle donne nei grandi Paesi vicini» (p. 26).

Oltre al mondo biblico, l'Autore considera utile presentare una sintetica prospettiva sulla donna nel giudaismo. Esaminando *Torah*, *Mishnah*, *Talmud*, i testi di studio e di riferimento di quel mondo, si scopre che la donna rimaneva ignorante perché non poteva accedere a quelle fonti. Inoltre, la donna soffriva per altre forme di isolamento e di segregazione. Alla logica domanda: «Perché la donna occupa un posto di inferiorità?», l'Autore risponde: «La domanda è legittima e a noi sorge spontanea, figli come siamo di una rivoluzione culturale che ha visto le donne lottare per il riconoscimento dei loro diritti e, prima ancora, del loro valore. Prima di noi l'interrogativo è stato posto dagli Ebrei stessi. La loro risposta si muove in linea con il loro modo di pensare e di articolare tutta la vita. L'ebreo riferisce tutto a Dio, come causa e sorgente di ogni cosa. Dio ha voluto così, è la sua volontà. L'ebreo non ha bisogno di altra spiegazione» (pp. 31-32). Tuttavia non mancano elementi positivi, altrimenti il discorso sarebbe stato incompleto e falso. La letteratura giudaica conosce anche numerosi pregi e virtù femminili.

La presentazione del mondo femminile continua con un fugace riferimento all'ebraismo del Medioevo, dove le donne dovevano essere trattate dagli uomini con delicatezza e comprensione, anche se l'abbinamento tra "le donne e gli ignoranti" non mancava nelle diverse correnti di pensiero. Doveroso è anche un richiamo al moderno stato di Israele per mostrare un notevole miglioramento: la donna prende parte alla vita pubblica, sono state fondate associazioni di donne lavoratrici, nel 1951 fu promulgata la *magna charta* della donna in Israele. Conclude l'Autore: «Il ruolo e la posizione della donna nell'attuale Stato di Israele si possono definire in generale simi-

li a quelli della donna nei Paesi Occidentali. Occorre tuttavia precisare che le donne dei gruppi religiosi più estremisti sono ancora molto legate alle antiche tradizioni e i diritti acquisiti restano spesso solo sulla carta. Per le altre i diritti sono una realtà quotidiana» (p. 38).

Passando al Nuovo Testamento, che ha portato una concezione radicalmente nuova attraverso la persona di Gesù Cristo, prima di riferirsi ad alcune figure femminili, l'Autore vuole completare la rassegna sulla donna nel mondo biblico, proponendo i numeri 13 e 16 della Lettera apostolica *Mulieris dignitatem,* scritta da Giovanni Paolo II nel 1988, una ricca e sapiente presentazione della donna nel Vangelo, come sottolinea il Prof. Orsatti.

L'*iter* panoramico sulla donna attraverso l'Antico Testamento, l'ebraismo e poi il Nuovo Testamento diventa una base e pure uno strumento di lavoro per poter incontrare le diverse donne, scelte e presentate nella continuazione del libro.

Le prime ad essere scelte sono donne protagoniste agli albori della storia della salvezza, due eroine poco conosciute, Sifra e Pua (cfr. Es 1,8-22). Sono due levatrici che hanno il santo timore di Dio e sono pronte a fare la Sua volontà. Operando un discernimento, fanno ricorso a una legittima astuzia e danno una mano alla realizzazione del progetto divino. Con la loro obiezione di coscienza ci ricordano la necessità di educarci alla verità, quella non inquinata da interessi di parte o da miopie ideologiche. Segue la scelta di un *grappolo* di donne coalizzate a difendere la vita (cfr. Es 2,1-10), donne che «alla fortezza interiore, mostrano una delicatezza di sentimenti, una forte capacità di amare che fa loro onore, confermandole portatrici del "genio femminile"» (p. 57).

Segue la storia di Rut, della quale l'Autore mette in risalto le tappe del cammino storico e spirituale. Ella diventa per tutti noi modello e compagna di viaggio, stimolandoci a «un cammino interiore alla ricerca del meglio che si nasconde in noi stessi» (p. 61).

L'itinerario continua con *Madame Sagesse*, la *Signora Sapienza.* Si tratta ovviamente di una allegoria che, comunque, valorizza la donna perché personificata come un essere femminile. Segue una mini antologia di una decina di testi che illustrano alcuni aspetti della sapienza, accompagnati da un breve ma utile commento (cfr. pp. 83-103). L'Autore conclude questo capitolo affermando: «Per arrivare a Cristo era necessario incontrare, conoscere, apprezzare e cercare di relazionarsi a *Madame Sagesse*!» (p. 103).

Anche la Bibbia ha la sua *Cenerentola* nella persona di Ester, «una simpatica figura femminile, lontana nel tempo, ma vicina a noi per l'attualità del suo insegnamento. Ci farà da guida, diventando una stella che illumina il nostro cammino» (p. 105). Il riassunto del libro ci permette di decifrare la ricca personalità di «una donna di grande pietà» (p. 110), che con la sua vicenda ci invita ad ampliare gli orizzonti e a riflettere in generale sul ruolo della donna nella Bibbia.

Arriva il momento di passare al Nuovo Testamento. Un posto particolare spetta a Maria, la donna per eccellenza, la donna senza aggettivi (cfr. Lc 1,26-38). Maria viene presentata come icona dell'amore di Dio e con diverse sfaccettature: colei che è ingaggiata nel gioco della vita, in rapporto con il mistero trinitario, il segno della vita perché capace di dire il suo sì alla vita, il suo privilegio di madre e modello dei credenti. Un posto particolare viene offerto al *mistero gaudioso*, espressione della Visitazione, incontro di due madri straordinarie per due figli eccezionali (cfr. Lc 1,39-56). Alla fine l'Autore afferma: «Siamo grati a Maria ed Elisabetta, due madri che ci hanno regalato due preghiere diventate patrimonio della comunità ecclesiale orante: le parole di Elisabetta entrano a far parte dell'Ave Maria; le parole di Maria costituiscono il *Magnificat*» (p. 154).

Il capitolo successivo è intitolato *Donne in carriera*. Orsatti si sofferma su tre pagine evangeliche di Luca: il quadretto familiare di Marta e Maria e la loro promozione alla parità (cfr. Lc 10,38-42), il grido ammirato che una popolana rivolge a Gesù e che diventa una vera beatitudine (cfr. Lc 11,27-28), il caso difficile di una prostituta che si redime grazie al delicato incontro con Cristo, diventando una donna che ama (cfr. Lc 7,36-50). Tutte queste donne, nel pensiero dell'Autore, sono arrivate a una meta invidiabile, dopo aver percorso una strada spesso in salita e piena di difficoltà: «Intelligenza, intraprendenza, decisione, femminile sensibilità sono alcuni degli ingredienti del loro successo [...]. Tutte donne in carriera, promosse dall'unico Maestro che sa leggere nei cuori, valorizzare anche un solo atomo di bene e trasformarlo in una cascata di vero successo» (pp. 183-184).

Il viaggio biblico continua attraverso tre pagine evangeliche, con l'intento di scoprire il valore e la grandezza femminile. Sono presentati dapprima il portentoso intervento del Signore a favore di una vedova che ha perso l'unico figlio (cfr. Lc 7, 11-17), poi il nobile dialogo con una donna adultera che stava per essere lapidata (cfr. Gv 8,1-11) e infine le donne nella genealogia di Matteo (1,1-17), solitamente considerate peccatrici, ma che, alla fine dell'indagine, diventano addirittura un modello.

Viene letta e analizzata la particolare attenzione che Gesù mostra alla Samaritana, un'eretica secondo la prospettiva giudaica, in realtà «una donna che merita stima per la capacità di ribaltare una vita e di rendersi disponibile all'annuncio del bene [...] Gesù e la donna di Samaria che si incontrano al pozzo formano una strana coppia che all'inizio si ignora, poi entra in relazione di contrasto e finisce per capirsi e farsi capire» (p. 227).

Maria, chiamata Maddalena, la donna che per prima incontrò il Risorto (cfr. Gv 20, 11-18), diventa il successivo centro d'interesse, un personaggio poliedrico, amata ma anche detestata. È tra le poche figure femminili che, incontrando il Maestro Risorto, decide di votare la sua vita a Colui che «l'aveva capita, accolta e amata e al quale lei restituisce un amore totale, puro, fedele fino alla morte» (p. 237). Un esempio femminile da ammirare e soprattutto da imitare.

L'altra metà del cielo, le donne negli Atti degli Apostoli è il titolo del capitolo successivo. Sono 14 passi scelti dall'Autore nei quali compaiono donne, alcune nominate, altre anonime, identificate soltanto dalla condizione sociale. Non sono mai protagoniste e sono molto diverse tra loro, perché alcune offrono esempi edificanti per la comunità, altre rimangono prigioniere del loro egoismo. Viene così dimostrata la sensibilità per il mondo femminile anche nel libro degli Atti. Sebbene l'analisi metta in risalto anche alcuni quadri negativi, la maggioranza di loro offre begli esempi, cosicché, alla fine, abbiamo davanti agli occhi una bella immagine del mondo femminile: «Tali donne sono amate e rispettate per l'autorevolezza che dimostrano e che viene dalla consapevolezza di collaborare con gli apostoli. Con la loro esistenza rispondono pienamente al mandato di Gesù Risorto: rendergli testimonianza, fino alla sua venuta. Grazie a loro si costituisce una Chiesa che riconosce, apprezza e valorizza "l'altra metà del cielo"» (p. 261).

Per quanto attiene al mondo femminile nelle comunità paoline, l'Autore, tramite una serena e oggettiva visione dell'insieme, ci fa scoprire che anche Paolo ha promosso e valorizzato la donna. Sceglie il problematico passo di 1 Tim 2,9-15, avvertendo che l'Apostolo vive in un mondo e in una cultura dai quali non si può totalmente emancipare, anche se sono stati registrati salti di qualità. Il secondo testo, 1 Tim 5, 3-16, richiama il mondo delle vedove nelle comunità paoline, una categoria vulnerabile, donne che devono essere onorate proprio per la loro condizione particolare nella Chiesa. Nella conclusione del capitolo, una frase dell'Autore attira l'attenzione: «Le donne non dovrebbero investire le loro forze nel voler essere come gli uomini, ma nell'essere veramente donne, dimostrandosi esempi da seguire e collaborando nell'edificazione di un mondo che cresce e si sviluppa con l'apporto e l'originalità di ciascuno» (p. 279).

Alla fine, la donna è celebrata con un possente messaggio nel libro dell'Apocalisse. Il capitolo è intitolato *La prostituta e la Sposa*, due espressioni antitetiche, considerate da Orsatti la prima di degrado e l'altra di esaltazione del mondo femminile (cfr. p. 281). L'interesse per il mondo femminile nell'Apocalisse si sviluppa attraverso il linguaggio simbolico, carico di fascino e ricco di significato: «Ha colto della donna i due estremi dell'amore, quello venduto e prezzolato, la prostituzione, e quello donato nella reciprocità, le nozze. Se accettiamo e facciamo nostro l'adagio popolare secondo cui "è bene ciò che finisce bene", il libro e tutta la rivelazione biblica terminano con l'apoteosi della donna. Nel contesto del paradiso, anche il discorso sulla donna ha raggiunto il suo apice» (p. 295).

Dopo aver svolto e riflettuto sul mondo femminile nella Bibbia, l'Autore, alla fine, si chiede se la nostra società valorizzi la donna in modo adeguato. Senza entrare nella problematica e polemica sociale, limitandosi al "pianeta donna" nella Bibbia, è maturata la ferma convinzione che «Gesù ha contribuito in maniera determinante a una nuova concezione della donna, ribaltando schemi inveterati e situazioni semplice-

mente inaccettabili. A lei furono restituiti valore e dignità che possedeva nel progetto iniziale di Dio e che il peccato e, di conseguenza, una storia intrisa di malvagità e di disuguaglianza le hanno scippato» (p. 297). La crestomazia di testi, proposti alla fine, aiuta a capire meglio la posizione della donna nella Chiesa di oggi (cfr. pp. 298-306).

Il libro termina con una Postfazione dal titolo: *Giuditta. Alcune riflessioni psicologiche,* scritta da Carla Faggioli, psicologa e psicoterapista. Vuole essere una lettura biblica da una prospettiva diversa, quella psicologica. Giuditta è vista come una donna che pone la sua fiducia in Dio, oltre la logica umana (cfr. p. 307). Ella è «donna del popolo, che valorizza con furbizia le sue doti di seduzione e bellezza come strumento per ingannare e sgozzare Oloferne» (p. 309). I tre modi di vivere la fede, la visione di Giuditta di fronte agli eventi, opposta a quella del popolo, e la sua fiducia totale nell'antica alleanza rappresentano altri aspetti presi in esame dall'Autrice, la quale conclude affermando che «chiunque inizi la sua buona battaglia della fede si ritroverà simile al popolo, agli anziani, ma scoprirà che in sé c'è anche Giuditta» (p. 315).

Il libro stimola la conoscenza in vista di valorizzare meglio il "pianeta donna", indicano diverse piste per mettere sempre di più a servizio di tutti il genio femminile e riconoscere la comune dignità nella doverosa diversità. Come sempre, il Prof. Orsatti, tramite la felice combinazione tra scientifico e divulgativo, ci aiuta a metterci di fronte a una realtà che non ci lascia indifferenti, perché ci fa apprezzare meglio la comunione che deve esserci tra le persone, tra gli uomini e le donne nel mondo d'oggi.

Călin-Daniel Paţulea

Finito di stampare
nel mese di novembre 2018
da Reggiani Arti Grafiche - Brezzo di Bedero (Varese)

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

3
Anno XXIII
novembre 2018

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

RTLu 3/2018

Editoriale

Manfred Hauke 527

Articoli

Simona Negruzzo, *Il Ticino e lo studio della teologia in età moderna* 529

Innocent Nyirindekwe, *Défis de la théologie et la foi chrétiennes en Afrique des Grands Lacs au XXI^e siècle* 551

Édouard Adé, *La théologie dans une cité en construction. Pour un renouvellement de la recherche théologique en Afrique* 573

Contributi

Paolo Costa, *La fuga del Figlio e la custodia di Giuseppe alla luce della chiamata del Padre. Prospettive di esegesi intertestuale di Mt 2,13-15* 593

Samuele Francesco Tadini, *Samuel Taylor Coleridge nella storiografia filosofica italiana* . . 607

Slawomir Stasiak, *Lo sviluppo della teologia in Polonia dopo la Seconda guerra mondiale* 627

Attila Puskás, *Teologia ungherese: passato, situazione attuale e prospettive* 637

Recensioni

Jürgen Henkel, *Dumitru Stăniloae. Leben-Werk-Theologie* (Alexandru Nan) 653

Gregor Geiger, *Introduzione all'aramaico biblico* (Massimo Pazzini) 659

Filadelfio Alberto Iraci, *La forma oltre la bellezza. Indagine sulla forma dell'*ethos *alla luce di alcuni autori contemporanei* (André-Marie Jerumanis) 661

Elisa Manni (a cura di), *Fuori dall'ombra. Voci su Clemente Rebora* (Antonio Tombolini) 671

Marco Corvaglia, *La verità su Medjugorje. Il grande inganno* (Manfred Hauke) 673

RTLu XXIII (3/2018) 527-528

Editoriale

Manfred Hauke

L'ultimo quaderno del 2018 si concentra ancora sul tema della Settimana intensiva di febbraio dedicata alla "Teologia del secolo XXI", in commemorazione del XXV anniversario della Facoltà teologica di Lugano. Nel primo articolo *Simona Negruzzo* descrive "Il Ticino e lo studio della teologia in età moderna". L'autrice documenta, sulla base delle fonti storiche, i vari percorsi degli studi teologici dei chierici ticinesi sin dal sec. XVI nelle diocesi di Como, Milano, Pavia e Roma. Notiamo tra l'altro la storia del "Collegio Elvetico" a Milano e del "Collegio Papio" ad Ascona, fondati da san Carlo Borromeo.

La Facoltà teologica luganese ospita molti studenti stranieri provenienti da vari continenti. Così può svilupparsi una responsabilità che abbraccia in qualche maniera il mondo intero. Due articoli si occupano della teologia in Africa. *Innocent Nyirindekwe*, Rettore dell'Università cattolica di Goma (Repubblica democratica del Congo), presenta le sfide della teologia e della fede cristiana nell'Africa dei Grandi Laghi nel sec. XXI. Le sofferenze nell'ambito sociale, politico, economico ed ecologico inducono a riconoscere la potenza liberatrice della fede nel Cristo Salvatore in tutti i settori della vita. *Edouard Ade*, invece, dell'Università cattolica dell'Africa occidentale (Costa d'Avorio), descrive il compito della teologia come costruzione di una città. Dopo cinquant'anni segnati dalla polarità tra "teologia dell'inculturazione" e "teologia della liberazione", il pensiero teologico africano esplora nuove piste di ricerca, tra cui quella di riconoscere la "città" come *locus theologicus*. La storia salvifica descritta dalla Sacra Scrittura inizia in un giardino (Genesi 2, sul Paradiso terrestre) e termina in una città (Apocalisse 22). La società africana subisce forti cambiamenti che devono essere considerati dal pensiero teologico. Ne fanno parte l'emergenza di un nuovo spazio pubblico e l'esigenza di salvaguardare l'ambiente.

Due contributi focalizzano l'attenzione dei nostri lettori sull'Europa orientale che, dopo il crollo del muro di Berlino nel 1989, ha iniziato a destare, anche da noi, maggiore interesse generale. La Facoltà di Teologia, ideata da Mons. *Eugenio Co-*

recco, ha voluto offrire uno spazio anche alla formazione di chi proviene dai paesi liberati dall'ideologia sovietica. *Slawomir Stasiak*, della Facoltà teologica di Breslavia (Wrocław, Slesia), descrive lo sviluppo della teologia in Polonia dopo la Seconda Guerra Mondiale. In questa panoramica l'autore dedica un'attenzione particolare alla scienza biblica e mostra che intanto la Polonia è diventata un centro importante dello studio teologico europeo. *Attila Puskás*, dell'Università di Budapest, analizza la teologia in Ungheria: "passato, situazione attuale e prospettive". Le origini dell'insegnamento teologico in Ungheria risalgono già al Medioevo, dopo l'arrivo dei padri domenicani. Una Facoltà teologica all'Università di Buda nasce nel sec. XIV. Dopo la svolta politica postcomunista, si nota un interesse particolare nella riappropriazione e attualizzazione della tradizione secondo l'esempio di *Hans Urs von Balthasar*.

A proposito di von Balthasar va menzionata anche l'ampia recensione di *André-Marie Jerumanis* riguardante l'opera di *F. A. Iraci* su "La forma oltre la bellezza. Indagine sulla forma dell'ethos alla luce di alcuni autori contemporanei".

Alla teologia dell'Europa orientale nella tradizione bizantina ci porta la recensione di *Alexandru Nan* che presenta un nuovo studio di *Jürgen Henkel* sul teologo ortodosso rumeno *Dumitru Staniloae* il quale cerca d'integrare la teologia dei Padri greci nella propria sintesi sistematica.

Tra i contributi, notiamo la lettura intertestuale di Matteo 2,13-15 proposta da *Paolo Costa*: "La fuga del Figlio e la custodia di Giuseppe alla luce della chiamata del Padre". L'approccio intertestuale colloca la pericope della fuga in Egitto all'interno dello sviluppo cristologico dei primi due capitoli del primo vangelo e all'interno del macro-racconto matteano.

Samuele Francesco Tadini si occupa di un personaggio poliedrico dell'Ottocento inglese, *Samuel Taylor Coleridge*, soffermandosi sulla sua ricezione nella storiografia filosofica italiana. In Italia Colerigde è maggiormente noto come poeta e critico letterario, ma sono emersi anche vari aspetti del suo pensiero metafisico che supera certi vicoli ciechi della filosofia kantiana.

Il Ticino e lo studio della teologia in età moderna

Simona Negruzzo*

La stagione riformatrice lasciò in eredità alla Chiesa cattolica la convinzione di un'indispensabile, incrementata preparazione culturale dei ministri ordinati, una persuasione che si concretizzò nel concilio di Trento col decreto di istituzione dei seminari, promulgato nella sessione XXIII del 15 luglio 1563.

L'assise conciliare presentò i seminari come un'istituzione all'esclusiva dipendenza del vescovo locale, come un "vivaio" (*seminarium*) in grado di fornire chierici alle diocesi, cioè ragazzi di almeno dodici anni d'età con buone aspettative di diventare sacerdoti, provenienti da tutti gli ambienti sociali. Il decreto tridentino, inoltre, richiedeva di formare il clero diocesano intellettualmente, spiritualmente e pastoralmente, affinché fosse in grado di attendere alla celebrazione dei riti sacri, alla cura delle anime e all'amministrazione dei sacramenti, soprattutto del sacramento della confessione. Indicava anche le materie scolastiche in cui i seminaristi dovevano essere istruiti, le pratiche di pietà da compiere, nonché le fonti economiche cui attingere per l'erezione del seminario.

In questo nuovo contesto normativo i chierici ticinesi, come si mostrerà, si mossero come per una *peregrinatio*, che li spinse ad acquisire specializzazioni e gradi teologici oltre lo spazio ticinese, prima nelle istituzioni diocesane di Como e Milano, poi disperdendosi nei territori limitrofi.

* Professore invitato di Storia della Chiesa presso la Facoltà di Teologia di Lugano, è professore associato di Storia moderna presso l'Università degli studi di Bologna. È stata professore invitato di Storia della Chiesa presso la Facoltà di storia e beni culturali della Chiesa della Pontificia Università Gregoriana. Dopo la laurea in Lettere all'Università di Pavia ha proseguito gli studi di storia e di teologia all'Université Marc Bloch di Strasburgo, dove ha conseguito il *Diplôme d'Études Approfondies* (D.E.A.) in Storia della civiltà europea. Già dottore di ricerca in Storia della società europea all'Università di Milano e ricercatrice di Storia Moderna all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Brescia, è stata *professeur invité* presso le università Blaise Pascal di Clermont-Ferrand e Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

Lo studio della teologia

Se si considera il panorama delle istituzioni entro cui un chierico poteva compiere la sua formazione pastorale e teologica nel periodo successivo al concilio di Trento, due dati colpiscono: la varietà delle opportunità formative entro le diocesi e tra le diocesi, e l'inadeguatezza a fronteggiare il proprio compito da parte degli istituti deputati alla formazione del clero, i seminari appunto.

Al momento di avviare la sua formazione, il chierico si trovava di fronte non un'istituzione specializzata in grado di offrire un percorso prestabilito, ma una complessa rete di possibili percorsi all'interno di un ventaglio eterogeneo di istituti e consuetudini. E ciò avveniva sia nello Stato di Milano di Antico Regime, sia, come documentano gli archivi, in altre aree dell'Europa moderna. Si possono individuare principalmente due circostanze complementari che hanno contribuito a creare il sistema: una relativa alle istituzioni e l'altra agli uomini. Il seminario, poiché non era in grado di soddisfare appieno la domanda di formazione, fu obbligato ad aprirsi e a integrarsi con altre realtà educative, come le scuole degli ordini, per l'insegnamento della teologia. Gli studenti, da parte loro, sceglievano il percorso formativo componendolo, come se si trovassero in un complesso organico e interconnesso di strutture educative, come se le istituzioni ereditate dalla tradizione o create dall'iniziativa delle diocesi e degli ordini costituissero un sistema integrato.

Per i chierici ticinesi era prevista *in loco* una preparazione per i casi di coscienza attraverso percorsi formativi extra-seminariali (presso i propri parroci, i canonici, monasteri e/o conventi e così via), mentre l'eventuale prosecuzione degli studi in filosofia o in teologia avveniva a Como e a Milano, presso scuole rinomate come il Seminario maggiore, il collegio di Brera, le scuole barnabitiche di S. Alessandro o perfino a Roma[1].

Per i territori soggetti alla giurisdizione ambrosiana, una funzione specifica era attribuita ad alcuni seminari: *in primis* quello di Pollegio, ben radicato nell'area delle Tre Valli; il Collegio Papio di Ascona, con funzioni di istituto di istruzione; il Collegio Elvetico di Milano, definito a metà Seicento dall'arcivescovo Alfonso Litta un baluardo contro l'eresia e al tempo stesso contro le superstizioni[2].

L'abbinamento indicativo tra i due aspetti mostrava chiaramente lo scopo da raggiungere attraverso la formazione del clero, cioè la creazione o il mantenimento della fede cattolica esente da deviazioni ereticali o superstizione[3].

---

1 Sui percorsi formativi e il livello culturale del clero, cfr. D. BARATTI, *Clero secolare e società nei secoli XVII e XVIII*, in *Storia della Svizzera italiana. Dal Cinquecento al Settecento*, a cura di R. Ceschi, Bellinzona 2000, 445-470.

2 R. BROGGINI, *Ancora sulla formazione del clero nel '600 e '700 (altre osservazioni sul Collegio Elvetico)*, in *Carte che vivono. Studi in onore di don Giuseppe Gallizia*, a cura di D. Jauch e F. Panzera, Locarno-Lugano 1997, 67-74.

3 Per un quadro generale si rinvia a S. NEGRUZZO, *Collegij a forma di Seminario. Il sistema di formazione teologica nello Stato di Milano in età spagnola*, Brescia 2001.

1. Nella diocesi di Como

L'organizzazione degli studi dei chierici in diocesi di Como è di rilevante interesse, perché mostra una singolare atipicità derivante sia dalla morfologia del territorio sia dall'articolazione amministrativa dell'area. È proprio questa specificità a spingere i responsabili del governo diocesano alla ricerca di vie nuove e alla sperimentazione di modelli giuridici innovativi per affrontare in maniera corretta e risolvere il decisivo problema della formazione del clero in un'area di confronto con l'Europa riformata. Né l'appartenenza della diocesi a una metropolìa diversa da quella ambrosiana – il riferimento qui è ad Aquileia – impedì l'inserimento di questa Chiesa locale in quella logica di relazioni culturali, di cui si facevano garanti i soliti chierici regolari, che rafforzavano la pur inconsapevole logica di sistema esistente.

All'indomani del concilio di Trento l'offerta formativa diocesana del clero fu centralizzata, benché l'istituzione di un vero e proprio seminario, che si sarebbe poi imposto come un modello, fosse tardiva. Sorsero e si svilupparono due istituzioni alternative: il Collegio Gallio e quello dei gesuiti. I chierici tuttavia continuavano a formarsi presso i parroci, presso le scuole dei vicari foranei oppure presso le scuole conventuali o nei collegi degli ordini tridentini (gli *Studia conventualia* attivi in quel periodo erano quelli dei domenicani di S. Giovanni Pedemonte, dei benedettini di S. Abbondio e degli eremitani di S. Agostino). Per pochi chierici inoltre erano disponibili alcuni posti nel Collegio Ghislieri di Pavia e nel Collegio Elvetico di Milano (nel 1664, dei quarantanove sacerdoti extradiocesani ordinati a Milano, ventiquattro provenivano da Como).

A Como, l'assenza del seminario, da sempre considerata un limite, funse da incentivo alla valorizzazione delle scuole di due comunità di chierici regolari (gesuiti e somaschi), utilizzate come istituzioni sostitutive o di appoggio, tanto da rendere necessario un richiamo di Pio V, che il 24 aprile 1567 inviò al vescovo di Como un breve con l'invito a realizzare il seminario anche nella sua diocesi[4].

Nonostante le spinte interne e le autorevoli pressioni esterne, la realizzazione del seminario di Como avvenne solo un secolo dopo Trento, ma in compenso gli anni Ottanta del XVI secolo videro la nascita in diocesi di due importanti istituzioni che ebbero lunga durata e contribuirono notevolmente, anche se non esclusivamente, alla formazione del clero: il Collegio Gallio di Como e il Collegio Papio di Ascona.

1.1. Il cardinale Gallio e il suo collegio

Segretario di papa Gregorio XIII, esponente di rilievo della curia romana, il cardinale Tolomeo Gallio fondò nel 1583 l'omonimo collegio per l'educazione dei giovani,

4 Como, Archivio del Seminario Vescovile, Cart. I-A-4.

specialmente dei più poveri[5]. Considerando che «molti giovani della città di Como, sua patria, e della Diocesi, benché provvisti di ingegno, non potevano istruirsi nelle lettere, né apprendere le arti liberali o le altre arti» a causa della povertà delle loro famiglie, egli invitò i chierici di Somasca a reggere la nuova fondazione, attiva dal giugno 1589 benché già approvata in precedenza dal papa. Nel collegio, che ospitò anche convittori paganti, cinque o sei chierici della diocesi compivano i soli studi umanistici.

Di fatto, il Gallio non era stato fondato per essere un seminario, ma di fronte al calo di entusiasmo per le riforme tridentine cresciuto nel tempo sembrò offrire una soluzione accettabile. Infatti, il vescovo Lazzaro Carafino (1626-1665), che aveva una discreta preparazione in diritto e pratica curiale, considerando che il collegio Gallio era stato eretto con bolla pontificia, lo ritenne equiparato ai collegi pontifici, che nel 1625, con decreto della neonata Congregazione per la propagazione della fede, erano stati "convertiti" in seminari[6].

1.2. I "dozenanti" di Ascona

Il Collegio Papio di Ascona fu eretto grazie al lascito di un ricco possidente del luogo e alla volontà del cardinale Carlo Borromeo[7]. Bartolomeo Papio, infatti, aveva lasciato una consistente somma di denaro per la fondazione di un seminario ad Ascona, sul lago Maggiore, in diocesi di Como. Gregorio XIII incaricò Borromeo di seguire il progetto, che si attuò nell'ottobre del 1584. Pur sotto il controllo degli arcivescovi di Milano, il collegio contribuì alla formazione dei chierici della diocesi di Como provenienti dai baliaggi ticinesi. Nelle *Regole* del 1614 il cardinale Federico Borromeo distinse nettamente i chierici, per i quali era previsto un certo numero di posti gratuiti, dai convittori ("dozenanti"). A tutti il rettore teneva lezioni quotidiane sul Catechismo romano. I chierici più dotati potevano completare la loro formazione filosofica e teologica presso il Collegio Elvetico di Milano.

---

5 Per un'informazione essenziale si veda G. Brunelli, *s.v.* in *Dizionario biografico degli italiani*, LI, Roma 1998, 685-690.

6 Sul collegio si veda: A Giussani, *Storia, arte e antichità del Collegio Gallio in Como*, Como 1917; G. Zonta, *Storia del Collegio Gallio di Como*, Foligno 1932; *Il cardinale Tolomeo Gallio e il suo Collegio nel IV centenario della sua fondazione (1583-1983)*, Como 1983; *Il cardinale Tolomeo Gallio. Celebrazioni per il IV centenario della morte*, Como 2010.

7 Cfr. A. Lanini, *Il Collegio Papio di Ascona. Guida storico-artistica*, Locarno 1983; F. Segmüller, *Il Pontificio Collegio Papio in Ascona*, Ascona 1984.

1.3. L'ambìto seminario

Nel 1646 venne eretto in diocesi un centro di formazione del clero di proporzioni ben maggiori rispetto ai precedenti: si trattava del seminario Benzi, dal cognome del canonico Giovanni Giacomo Benzi, che ne promosse l'edificazione con il suo patrimonio. Penitenziere in duomo, Benzi si era addottorato in teologia presso i gesuiti del Collegio di Brera. Nel suo testamento (28 settembre 1646) stabilì di lasciare in eredità la propria casa paterna a Porta Sala al nascente seminario e di vincolare le rendite dei suoi beni al mantenimento della struttura e dei chierici presenti. In seguito altre donazioni consolidarono l'istituto, nel quale «sotto niun pretesto non si possa accettare nel detto Seminario alcuno per convittore che non abbia la qualità de' seminaristi [...] studiando [...], vestendo l'abito talare, servendo alla Chiesa», secondo l'intenzione del fondatore, che era di dare la possibilità ai giovani di «ordinarsi agli Ordini maggiori per servire a questa Diocesi».

Questo seminario poteva ospitare una quarantina di chierici ed era specificamente destinato allo studio delle discipline teologiche. Per essere ammessi era indispensabile aver già ricevuto i quattro ordini minori e aver compiuto studi umanistici fino alla filosofia. Metà dei posti erano riservati a giovani della città, l'altra metà ai seminaristi provenienti dal resto della diocesi. Paradossalmente, nella diocesi più disagiata dal punto di vista economico e strutturale si costituì il prototipo dei seminari del Settecento, cioè convitti dotati di autonome scuole di teologia.

Benzi aveva insistito sulla qualità e il rigore della formazione dottrinale dei chierici. Lo stesso consiglio di amministrazione preposto al nuovo ente era costituito, oltre che da un canonico della cattedrale e da un decurione della città, da un dottore in teologia. All'interno del seminario, poi, furono istituite due cattedre di teologia, che sarebbero durate per qualche decennio prima di ricorrere alle scuole dei gesuiti. Gli alunni entravano in seminario dopo aver sostenuto un «rigoroso esame» di ammissione consistente nella spiegazione di un passo degli atti del concilio di Trento e in una dissertazione su questioni di filosofia. Una volta ammessi, studiavano teologia e morale; ogni anno, prima delle vacanze estive, erano previsti esami di profitto. Allo studente era consentito un solo insuccesso, pena l'espulsione, all'atto della quale era tenuto a «restituire al seminario tutti gli alimenti che avrà ricevuto». A patrono del nuovo seminario fu posto un santo quanto mai attivo e generoso: Filippo Neri. Desideroso di veder crescere e consolidare il suo progetto, il canonico Benzi non lesinò ottimi libri, che costituirono il primo nucleo della biblioteca dell'istituto, accanto al quale nel 1653 fondò un altro piccolo seminario, destinato a ospitare gratuitamente una trentina di chierici poveri, per metà svizzeri e per l'altra metà provenienti dalle zone del lago e della Valtellina[8].

[8] Milano, Archivio di Stato, *Studi p.a.*, cart. 336: *Relazione che fanno alla regia deputazione per gli studi li nobili amministratori del Regio Seminario Benzi della città di Como* (1768).

Nonostante i meriti del fondatore, il seminario Benzi era gravemente insufficiente e alla fine del XVII secolo ospitava solo una ventina di chierici, contro i trenta del Collegio Gallio. L'insegnamento era ineguale per quantità e continuità, essendo affidato a insegnanti occasionalmente disponibili, reclutati tra gesuiti e domenicani.

1.4. Il collegio gesuitico

Giunti a Como due anni prima della chiusura del concilio di Trento, i gesuiti si erano insediati all'interno della città murata presso la chiesa di S. Paolo della Misericordia. Il 21 aprile 1561 aprirono il collegio, che all'inizio era frequentato da un ristretto numero di allievi. Nel 1593 però erano cresciuti i nobili locali che aspiravano ad acquisire una cultura adeguata al loro rango entrando nel collegio che i gesuiti andavano consolidando, senza trascurare la predicazione nei monasteri e nelle città del Ticino, in particolare a Bellinzona[9].

I religiosi del collegio svolgevano contemporaneamente una consistente attività apostolica, senza trascurare l'insegnamento. Il vescovo intratteneva con loro rapporti familiari e li coinvolgeva nell'azione pastorale diocesana, pur non mancando di reprimere qualche abuso che si presentava, come il «novellare» e la lettura delle novelle medesime durante la ricreazione, il canto fuori dai giorni e dalle ore prescritte, il pernottamento fuori casa quando si era chiamati al capezzale di un moribondo, il girovagare da soli di casa in casa in tempo di carestia.

Molte notizie sugli istituti e i percorsi formativi del clero sono offerte dalla visita pastorale che il vescovo Giovanni Ambrogio Torriani (1666-1679) compì nella diocesi comasca dal 1668 al 1674. Diversi stati personali del clero riportano fedelmente tutte le tappe educativo-formative percorse dai sacerdoti per giungere, spesso dopo un iniziale studio personale sotto la guida di un confratello anziano, all'ordinazione, passando attraverso la sistematicità di un collegio d'educazione e quasi mai di un seminario. Solo sei di loro avevano frequentato Brera, risiedendo uno nel Collegio Elvetico e tre nel seminario della Canonica. Giovanni Domenico Ghezzi, sessantacinque anni, aveva svolto gli studi inferiori a Lugano e a Brera, e aveva studiato logica a Torino. Angelo Viviani, quarantasettenne canonico a Bormio, aveva compiuto gli studi minori a Lucerna, studiato retorica ad Halle, filosofia e diritto a Padova, dove si era infine laureato (29 gennaio 1649)[10].

Resta confermato che il candidato al sacerdozio non si trovava davanti un'istituzione specializzata e totale, bensì un ventaglio di opzioni. Spinto dalla sua particolare

---

9 Cfr. [E. Motta] *Della storia del collegio dei gesuiti in Bellinzona*, in Bollettino Storico della Svizzera Italiana 9 (1887) 52-59; Id., *Per la storia del collegio dei gesuiti* e del teatro di *Bellinzona*, in Bollettino Storico della Svizzera Italiana 20 (1898) 52-55.

10 A inizio Seicento Bormio ottenne dalla Repubblica di Venezia il privilegio di mantenere sei studenti presso l'università di Padova (cfr. *Storia di Livigno dal medioevo al 1797*, Sondrio 1995, 752).

motivazione, dalle esigenze e dai mezzi di cui dispone, influenzato dalle consuetudini e dai precedenti, il giovane chierico era spinto a progettare un percorso educativo mai preventivamente tracciato. Dato questo presupposto, è ovvio che la collocazione geografica degli utenti diventasse un fattore decisivo per la caratterizzazione dei *curricula*. Dove l'offerta di istituzioni educative era completa e facilmente accessibile, i *curricula* tendevano a uniformarsi, mentre l'arco della formazione puntava a esaurirsi *in loco*. È il caso, ad esempio, della diocesi di Milano. Dove invece le istituzioni erano carenti oppure meno immediatamente accessibili, era legittimo aspettarsi una maggiore varietà nei *curricula* e una maggiore mobilità geografica. Un appiattimento dei *curricula* è comunque escluso *a priori*.

È ragionevole supporre che la complessa articolazione geografica e amministrativa del territorio, proteso verso la Svizzera e legato alle circoscrizioni ecclesiastiche venete, non penalizzasse la diocesi, legittimandola anzi nella ricerca di ulteriori soluzioni alla domanda di formazione. Il solido sistema milanese, imperniato sull'asse seminari-collegi, alla periferia dello Stato, consentiva quelle apparenti smagliature che, rendendo giustizia alla tipicità dell'area, favorivano la ricerca di soluzioni altrove e con altri mezzi, perché alla fine dei percorsi le nuove esperienze arricchivano le istituzioni locali.

2. La diocesi di Milano

Alla vigilia del concilio di Trento, a eccezione dell'università di Pavia, lo Stato milanese si presentava come una *tabula rasa* dal punto di vista delle istituzioni scolastiche per la formazione clericale e superiore in genere. Il fenomeno non era certo esclusivo di quest'area, ma assumeva una notevole rilevanza in rapporto al tipo di soluzione ipotizzata e realizzata secondo un modello normativo su scala europea. Scuole di cattedrali e *Studia monastica* accoglievano un limitatissimo numero di chierici, numero ulteriormente ridotto se riferito alla frequenza dell'*universitas theologorum* pavese da parte di candidati al sacerdozio. L'abilitazione all'esercizio del ministero veniva assicurata a seguito dell'istruzione che vicari e parroci del posto impartivano privatamente ai giovani chierici.

Si trattava quindi di costruire qualcosa di completamente nuovo, lasciando ampio spazio alla progettualità nella salvaguardia di ciò che era già operante. Da qui l'idea di sistema: creare un'istituzione nuova (il seminario), valorizzare la facoltà teologica a Pavia o ristrutturare l'esistente (dagli *Studia* dei conventi ai collegi d'educazione, dalle scuole presso le cattedrali alle congregazioni sui casi).

Tradizionalmente si è pensato che l'assenza di corsi d'insegnamento interni ai seminari fosse un *handicap*, una mancata realizzazione del decreto tridentino, ma a ben

vedere si potrebbe pensare a una scelta, un sintomo della capacità di adattamento alle strutture già esistenti sul territorio, una sorta d'implicita applicazione del "principio di sussidiarietà". Certamente la necessità di far sorgere una struttura come quella dei seminari rifletteva un desiderio di autonomia a tutti i livelli e di centralizzazione diocesana, ma pensare che il far riferimento alle scuole degli ordini fosse solo un ripiego dettato dalle carenze di mezzi e di persone è alquanto riduttivo. Lo stesso arcivescovo Borromeo propendeva per un'istituzione che fosse al tempo stesso scuola e convitto, ma con intelligenza cercò di mantenere il rapporto con le scuole di Brera e S. Alessandro, facendosene patrocinatore e garante. Egli intese la cultura in funzione dell'agire, come strumento indispensabile per un'efficace e rinnovata azione pastorale sul territorio. Partendo dalle peculiarità della diocesi di Milano (grande estensione territoriale, frammentazione politica, rapporti con i protestanti), l'idea dell'arcivescovo fu quella di pensare a Milano come a una Roma in miniatura: più che a una comunità locale, a un modello in scala ridotta della Chiesa universale.

L'affidamento del seminario alla congregazione degli oblati segnò il momento in cui andarono delineandosi con sempre maggior chiarezza gli elementi del sistema formativo d'ispirazione borromaica: due strutture parallele situate in città, nel cuore della vasta diocesi, e cioè il Seminario Maggiore e il Collegio Elvetico, oltre a un'istituzione eccentrica, Brera, che rispondeva a tre esigenze: quella del servizio della Compagnia di Gesù (formazione, predicazione, attività apostoliche), del servizio dei chierici del Seminario Maggiore e dell'Elvetico, e infine del servizio dell'educazione dei laici.

2.1. Il Seminario Maggiore

Con la riorganizzazione delle parrocchie Carlo Borromeo si preoccupò anche dell'istruzione del clero e dei laici. A Milano, il seminario fu inaugurato il 10 dicembre 1564 dal vicario generale Niccolò Ormaneto, delegato dell'arcivescovo. Era uno dei primi seminari in attuazione dei decreti del Tridentino e affidato alle cure dei gesuiti e poi, dal 1579, agli oblati di S. Ambrogio.

Accanto al Seminario Maggiore, gli arcivescovi fondarono dei seminari minori «per coloro che non potevano essere alunni del seminario maggiore, cercando di venire incontro sia alle esigenze della sua vasta diocesi, sia alle necessità concrete delle varie categorie degli aspiranti al sacerdozio». Così oltre al Seminario Maggiore, posto nell'antica prepositura degli umiliati di S. Giovanni Battista a Porta Orientale (sull'attuale corso Venezia), sorse, sempre in città, il seminario della Canonica, aperto anche per quei sacerdoti che avevano bisogno di un periodo di formazione spirituale e di studio. Altra preoccupazione di Carlo Borromeo fu quella di garantire «la formazione del clero a vantaggio delle zone particolarmente minacciate da correnti eterodosse o particolarmente carenti sul piano pastorale, culturale ed economico». Perciò egli

fondò a Milano il Collegio Elvetico per la formazione dei chierici provenienti dai cantoni svizzeri cattolici, dalla Valtellina e dalla Val Sesia. Aperto nel 1576, ma dotato di una grandiosa e definitiva sede nel 1584, ospitava cinquanta chierici. Sul territorio della diocesi sorsero poi i seminari di Celana (1579) e quello di S. Maria della Noce di Inverigo (1582). Gaspare Visconti nel 1585 fondò il seminario di S. Fermo, situato a Cesana Brianza (restò attivo fino al 1596). Federico Borromeo fondò nel 1622 il seminario di Pollegio, destinato ai chierici delle Tre Valli ticinesi, e nel 1628 quello di Arona. Cesare Monti nel 1638 istituì quello di Monza, in sostituzione di quello di Inverigo, che però fu rifondato da Filippo Visconti nel 1792, che nel 1795 istituì anche il seminario di Castello di Lecco.

Fino all'episcopato di Federico Visconti (1681-1693) gli alunni del seminario milanese si recavano comunque nelle scuole dei gesuiti, in particolare a Brera, per le lezioni di filosofia e di teologia, perché dopo la peste del 1630, per difficoltà organizzative, le due cattedre del seminario diocesano erano state sospese.

Risulta evidente, per tutto il Seicento, una fitta rete di rapporti tra le istituzioni maggiori (seminario, Elvetico e Brera), tra quelle minori (Collegio dei Nobili, scuole Arcimbolde, seminari minori) e tra maggiori e minori.

L'arcivescovo Visconti riaprì il seminario di Pollegio e volle nel Seminario Maggiore accademie, cioè pubbliche discussioni sulle materie studiate, e dispute mensili di due ore e mezzo su argomenti di logica, filosofia e teologia. Alle discussioni settimanali assisteva il prefetto degli studi, alle "conclusioni" di filosofia anche il lettore. Tenendo conto che, come ricordava nel 1687 il rettore del Maggiore Osnago Ferrante, «alle scuole interiori de' Seminari anche forensi» il cardinale Visconti non voleva che fossero ammessi «scolari esteri e molto meno laici», accademie e "circoli" erano buoni strumenti per formare i giovani studenti ad affrontare il pubblico[11].

2.2. Un collegio per gli elvetici

Nella copia delle primitive regole di Carlo Borromeo risalente all'episcopato del nipote Federico, fu dichiarato in maniera esplicita l'affidamento agli oblati della gestione di tutti i collegi e seminari già attivi o da fondare in diocesi, e fra questi era menzionato il Collegio Elvetico (1579). Creando la nuova congregazione diocesana, l'arcivescovo pensava di utilizzare le nuove forze presso le parrocchie cattoliche elvetiche e retiche, all'interno di un programma di interventi a vantaggio soprattutto della Valtellina e delle Tre Valli[12]. Con la loro presenza, gli oblati avrebbero dovuto

11 C. Castiglioni, *La Chiesa milanese durante il Seicento*, Milano 1948, 173-175.

12 Cfr. I. Superti Furga, *Rapporti con i cantoni svizzeri: le "Tre Valli" diocesi di Milano*, in *San Carlo e il suo tempo. Atti del Convegno internazionale nel IV centenario della morte (Milano, 21-26 maggio 1984)*, II, Roma 1986, 741-782.

sostituire i gesuiti, conosciuti e apprezzati dagli elvetici per la conduzione dei collegi esistenti nella Confederazione e dai valtellinesi per quelli di Ponte e di Bormio[13]. Il cardinale Borromeo si rendeva conto dell'importanza, della novità e della necessità che la congregazione fosse composta da uomini di buona istruzione e soprattutto di eccellente moralità, per essere appunto validi insegnanti e rettori nelle istituzioni nate per la formazione dei sacerdoti. Studenti elvetici erano presenti nei seminari dello Stato, a Milano, Pavia e Arona, e ciò presupponeva una domanda d'istruzione da parte degli elvetici stessi.

L'affluenza di giovani svizzeri e retici nel Seminario Maggiore di Milano fece maturare nell'arcivescovo il progetto di una struttura diocesana per chi tra loro desiderava abbracciare la vita ecclesiastica e che egli potesse direttamente controllare. Il pensiero era rivolto in modo particolare ai cattolici della Valtellina.

L'arcivescovo avviò tutte le pratiche necessarie con la curia romana e le autorità elvetiche. Era necessario convincere Gregorio XIII della necessità e dell'utilità di siffatta fondazione, che avrebbe consentito alla Santa Sede di risparmiare le spese per il mantenimento degli svizzeri nel Collegio Germanico di Roma. E finalmente il 24 gennaio 1579 Cesare Speciano, segretario della Congregazione dei vescovi e regolari, fece sapere che il papa era ben disposto nei confronti dell'iniziativa: «Al parlar che mi fece, spero che di presente darà provisione, almeno per 40 giovani, tra i quali gli piace che ne siano de' Grigioni»[14]. Egli invitava l'arcivescovo a trovare al più presto un luogo adatto alla nuova scuola e a darne poi avviso a Roma; a ciò si aggiungeva la speranza del cardinale Gallio che il papa assegnasse un contributo di cento scudi mensili per venticinque o trenta alunni (lo stesso Gallio dovette poi comunicare che il pontefice avrebbe concesso solo cinquanta scudi al mese). Nello stesso periodo Borromeo chiese a Speciano informazioni circa le modalità di ammissione e l'organizzazione interna del Collegio Germanico, mostrando chiaramente che anche per questa struttura educativa egli guardava al modello gesuitico[15].

Poiché durante le visite pastorali, Borromeo verificava la preparazione dei preti, e coloro che erano ritenuti privi di un'istruzione adeguata venivano rimandati a studiare a Milano, l'Elvetico ospitò talvolta alcuni sacerdoti che volevano o dovevano perfezionare i loro studi.

Anche il collegio gesuitico di Lucerna fu un importante punto di riferimento nella lotta contro l'ignoranza del clero in quei territori. Ma Borromeo ritenne opportuno che, essendo Lucerna in territorio confederato, fossero i gesuiti a dirigere la scuola di

---

13 Cfr. S. Negruzzo, «*Resistere alli lupi luterani*». *I collegi gesuitici di Ponte e di Bormio*, relazione al convegno *Dorsale cattolica e dorsale alpina nel lungo Cinquecento, tra poteri politici e Controriforma. Milano 18-19 maggio 2017* (in corso di pubblicazione).

14 H. Reinhardt, *Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini, 1579-1581*, I, Solothurn 1906, 247.

15 *Ibid.*, I, 271.

quella città, sia per l'impossibilità di assumerne il controllo diretto, sia per l'esperienza maturata dalla Compagnia nei territori riformati.

A Roma intanto fu deciso di affidare temporaneamente il governo del collegio a Borromeo e di concedergli la facoltà di redigerne le regole, mentre il cardinale Gallio comunicò allo Speciano alcuni consigli su come operare nelle pratiche di ammissione: chiedere ai cantoni cattolici di scegliere due giovani bene istruiti nelle lettere e di età tale da poter terminare la loro formazione entro quattro o cinque anni, promettendo però, al momento del loro arrivo in collegio, di farsi preti[16]. Borromeo, tuttavia, non approvava né la scelta dei due candidati per cantone, né l'indicazione sul numero totale degli alunni che il collegio poteva ospitare, né che questi dovessero essere pronti a seguire le lezioni di logica, come avveniva nel Collegio Germanico: queste limitazioni avrebbero potuto precludere la possibilità di scegliere in base all'attitudine dei giovani, senza tenere conto delle grandi difficoltà di trovare ragazzi preparati per la classe di logica nei territori elvetici, dove mancavano persino maestri validi per le lettere, fatta eccezione per i gesuiti di Lucerna.

Il progetto si stava ormai avviando alla realizzazione. Dopo la visita del capitano di Locarno Balthasar Luchsinger per discutere della sistemazione a Milano di sedici ragazzi, il cardinale Borromeo riferì ai cantoni cattolici di Uri, Unterwalden, Zug, Friburgo e Glarus che, in risposta al loro desiderio, si era avviata l'istituzione di un seminario: essi potevano scegliere due allievi per cantone, purché disposti a farsi preti, con indole e istruzione tali da terminare il corso di studi in un periodo di tempo di cinque o sei anni[17].

Il 1° giugno 1579 Gregorio XIII ufficializzò tutte le decisioni nel *motu proprio* che erigeva il Collegio Elvetico, destinando a esso la rendita proveniente dalla prepositura di S. Spirito, con l'entrata di 2.400 scudi l'anno (ripartiti in duecento scudi mensili corrisposti dalla Camera Apostolica, finché non vi fosse stata altra rendita), con la condizione che s'impegnasse per educare almeno cinquanta alunni.

Dopo il *motu proprio*, Borromeo scrisse ai responsabili del cantone di Lucerna, assente nell'ambasceria di Luchsingers, annunciando l'erezione del collegio e chiedendo loro di individuare per esso due giovani, muniti del «testimonio dell'età loro, et una fede delle lettere et costumi, fatta da i maestri che gli hanno insegnato, et massime delli Padri del Giesù, che sono là». Il cardinale precisò al nunzio Giovanni Francesco Bonomi (1579-1581) le qualità che dovevano possedere i giovani proposti per l'ammissione, sottolineando la necessità di ammettere solo allievi in grado di seguire subito la lezione di logica e in un secondo momento quella di teologia[18].

L'apertura del collegio venne ritardata dalla peste comparsa in autunno in alcuni

16 Cfr. *ibid.*, I, 284.

17 Cfr. P. D'Alessandri, *Atti di San Carlo riguardanti la Svizzera e i suoi territori*, Locarno 1909, 153-154.

18 Reinhardt, *Die Nuntiatur*, I, 351.

territori confederati e dallo smarrimento dell'elenco dei giovani esaminati dal nunzio per essere inviati a Milano. L'inaugurazione del collegio si ebbe alla fine di ottobre, dopo che il 29 di quel mese l'arciprete del duomo Giovanni Fontana aveva riferito all'arcivescovo di aver fatto confessare dai gesuiti tutti i chierici e di essere pronto a comunicare i loro nomi. Primo rettore fu l'oblato Giovanni Pietro Stoppani (1554-1631), un giovane di ventiquattro anni di Grosotto in Valtellina, già allievo del seminario milanese[19]. Nei mesi che avevano preceduto l'apertura del collegio, egli aveva individuato nella sua valle dieci nuovi alunni, di cui quattro pronti per la classe di logica, tre per quella di retorica e altrettanti per quella di umanità; tutti avevano un'età compresa tra i quindici e i diciotto anni, fatta eccezione per un giovane di ventidue e un sacerdote di venticinque, entrambi aspiranti alla classe di logica. Inizialmente gli alunni non erano numerosi – una quindicina circa –, ma il rettore si diceva ugualmente soddisfatto di come si era avviata la scuola: si seguivano le regole del seminario e gli studenti sembravano promettenti.

Al termine del 1579 e all'inizio dell'anno seguente furono conferite al collegio importanti facoltà: il 14 novembre il cardinale Gallio comunicò a Borromeo la decisione del papa di concedere l'ammissione ai figli dei riformati, purché ovviamente si fossero dichiarati di fede cattolica. Le autorità elvetiche richiesero di accogliere nel collegio anche studenti non destinati al sacerdozio, ma la proposta non fu accettata da Gregorio XIII.

I problemi disciplinari e le difficoltà nella gestione amministrativa ed economica fecero sì che il numero degli alunni dell'Elvetico non superasse la quarantina. Ma il 5 gennaio 1580, il pontefice incluse la scuola tra gli istituti che potevano concedere lauree e assegnò ai suoi alunni il privilegio di diventare "familiari" dell'arcivescovo dopo tre anni di studio e di essere da lui stesso ordinati. Tra i primi allievi si distinse Nicolò Rusca (1563-1618), ammesso nel 1581, divenuto arciprete a Sondrio e morto sotto tortura nel 1618 a Thusis[20].

L'arcivescovo stabilì alcune regole provvisorie, come attestato da Stoppani e Giovan Pietro Giussani. Questi in particolare conosceva bene l'organizzazione del Collegio Elvetico perché – come aveva scritto nella biografia dell'arcivescovo – per desiderio del cardinale Borromeo aveva fatto parte della congregazione dei sei deputati ecclesiastici scelti per amministrare le entrate dell'ente e per fornire consigli «circa i bisogni del governo».

Il seminario milanese e i collegi romani della Compagnia funsero da modelli per il regolamento dell'Elvetico, come si ricava dal confronto con la *Breve informatione*

---

19 Cfr. T. Salice, *Gian Pietro Stoppani (1554-1631). Documenti inediti*, in Bollettino della Società Storica Valtellinese 37 (1984) 99-121.

20 Cfr. S. Masa, *Fra curati cattolici e ministri riformati. Nicolò Rusca e il rinnovamento tridentino in Valmalenco*, Sondrio 2011; S. Xeres, *«Dà la vita il buon pastore» (Gv 10,11). Biografia di Nicolò Rusca (1563-1618)*, Como-Sondrio 2013.

circa l'ordine delli Studii, et come si spende il tempo nel Collegio della Compagnia di Giesù in Roma, in cui emergono alcuni aspetti ripresi nelle regole del 1622: lo studio della grammatica e l'ammissione solo per coloro che sapevano già leggere e scrivere, lo studio del greco, l'usanza di tenere dispute pubbliche di teologia e di filosofia, e di recitare orazioni in lingua latina e, infine, l'obbligo di un esame prima dell'ammissione per valutare in quale classe inserire ogni candidato. Inoltre si accennava ai corsi di umanità, retorica, filosofia e teologia; si riportava la regolamentazione sulla gestione dei momenti da dedicare alla confessione, alla comunione, alle orazioni e alla messa; si sottolineava l'obbligo per tutti dello studio della dottrina cristiana e venivano nominati, come responsabili del controllo degli studi, i superiori, i maestri e in particolare i prefetti degli studi.

Se non si è trovata alcuna traccia del testo provvisorio stilato da Borromeo, si conservano però due importanti documenti che possono fornire un'idea sul contenuto del primo regolamento. Il primo di questi testi, intitolato *Ordini per il Governo temporale del Collegiio Helvetico*, non reca alcuna data, ma potrebbe essere stato scritto in seguito a una visita al collegio. Il secondo, dal titolo *Ordini che si tengono nel accettare gli Alunni in Collegio fatti da Monsignor Illustrissimo Cardinale Borromeo di Santa Memoria*, fa riferimento a una normativa precedente. Secondo questi *Ordini* i giovani dovevano essere presentati dai vescovi delle rispettive diocesi o dai governatori delle città di provenienza, presentare le lettere dimissorie (autorizzazione per essere ordinati fuori dalle diocesi di appartenenza), mostrare la "fede" che certificava la legittimità della nascita, la "bona fama", le ottime condizioni fisiche, la capacità di esprimersi in "lingua non impedita", l'integerrima condotta morale non macchiata dalla fuga o espulsione da qualche ordine religioso o collegio. L'età minima era fissata a sedici anni, si doveva essere idonei ai corsi di filosofia e teologia, con il divieto di ammettere giovani provenienti da zone dove erano attive le scuole dei gesuiti che non fossero capaci di seguire le lezioni di retorica o logica; al contrario, chi era originario di paesi privi di scuole gesuitiche sarebbe dovuto risultare idoneo quantomeno ai corsi di grammatica di Brera e in grado di portare a termine gli studi di filosofia e teologia. Borromeo era riuscito a fare in modo che nell'Elvetico non fosse applicata la norma del Collegio Germanico di non ammettere ragazzi non in grado di seguire le lezioni di logica. Nei successivi quattro ordini riportati dal documento si stabiliva l'obbligo di sostenere, prima dell'ammissione, un esame alla presenza del rettore, dei padri gesuiti e del prefetto degli studi, per appurare la capacità di frequentare i corsi di Brera (a questo proposito ricordiamo il nome di un esaminatore di Brera, il padre Antonio Morani, che comunicò il felice risultato dell'esame sostenuto dal giovane elvetico Oswaldo Pentelin, allievo per quattro o cinque anni del collegio di Lucerna, e quello dell'oblato Ottavio Ermani, che nel 1584 rivestiva la carica di prefetto agli studi).

Le nuove regole per il Collegio Elvetico, le prime a essere stampate, furono quelle promulgate il 15 gennaio 1622 dal cardinale Federico Borromeo[21].

Dopo una brevissima introduzione, le regole di Federico Borromeo si suddividono in tre sezioni: una *Pars prima de spirituali administratione*, una *Pars secunda de personis* e una *Pars tertia quae est de regimine temporali*, alle quali seguiva la *Formula epistolae, cum dimittuntur Clerici a Collegio in Patriam*. Si comincia con il definire lo scopo del collegio, confermando che l'educazione impartita ai ragazzi era unicamente finalizzata alla formazione di pastori d'anime, che avrebbero dovuto in seguito esercitare il loro ministero nei territori elvetici e retici, a diretto contatto con popolazioni riformate. Nell'importante capitolo *De studiis literarum* si raccomanda di procedere negli studi con il massimo ordine per giungere alla meta finale. Di seguito sono poi descritte le classi che gli studenti potevano frequentare in collegio, le stesse già trovate nelle *Institutiones* del Seminario Maggiore (grammatica e umanità). Chi non faceva progressi negli studi letterari non era ammesso all'approfondimento della retorica, ma indirizzato verso quelli di dialettica e filosofia, considerati più utili nella pastorale (per quest'ultimo corso e per quello di teologia si stabiliva inoltre la frequenza alle lezioni di Brera). Ogni venerdì, poi, veniva spiegata dal prefetto degli studi o dal rettore una parte del catechismo di Pietro Canisio, mentre tutti i chierici di qualunque classe dovevano saper recitare a memoria le formule della dottrina cristiana. Coloro che erano vicini all'ordinazione sacerdotale dovevano anche essere istruiti sulla celebrazione della messa e dei sacramenti, mentre per tutti vigeva l'obbligo di parlare sempre in latino, tranne dopo cena e nel giorno di riposo; per il periodo delle vacanze si stabiliva il ripasso delle opere studiate e l'esercizio in dispute di filosofia, teologia, retorica e lettere.

Nella seconda parte si ribadisce che tutti gli aspiranti all'ammissione devono portare con sé le lettere di presentazione e non possono essere forzati se non desiderano essere ordinati sacerdoti o se non sono sicuri di voler studiare teologia e diritto canonico. S'insiste sul fatto che il Collegio Elvetico è riservato a coloro che hanno una precisa vocazione sacerdotale e fornisce una preparazione unicamente finalizzata a questo scopo; inoltre, si richiede l'idoneità alla frequenza dei corsi di filosofia e teologia: nel caso non si disponga di giovani con tali qualità, si stabilisce che siano almeno in grado di parlare in latino per poter seguire le lezioni di casi di coscienza, di retorica e di umanità. Quest'ultima precisazione valeva ancora per quanti provenivano da zone dove erano attive le scuole dei gesuiti. Era previsto, infine, una sorta di esame di ammissione, per il quale non si faceva più espressamente riferimento ai gesuiti di Brera: occorreva interpretare un autore latino, trattare oralmente un argomento in lingua latina, tradurre in latino un brano e dare prova della capacità di memorizzazione. Il risultato dell'esame veniva presentato all'arcivescovo per la decisione finale.

---

21 Cfr. *Institutiones ad vniuersum Collegii Helvetici regimen pertinentes, a sancto Carolo inchoatae, et ab illustrissimo, & reuerendissimo D.D. Federico Card. Borromaeo archiepiscopo Mediolani. Collegij eiusdem administratore perpetuo absolutae*, Mediolani 1622.

Una piccola percentuale degli alunni dell'Elvetico proseguì gli studi presso l'università di Pavia, impegnandosi quasi esclusivamente in quelli di carattere giuridico e ottenendo i gradi dall'ordinario pavese. Nell'ultimo ventennio del XVI secolo attesero alla laurea in teologia, presso l'università di Pavia, dodici alunni del Collegio Elvetico menzionati nei verbali di laurea e nella *Matricula Collegii Theologorum*[22]. Fra questi merita di essere ricordato il *Doctoratus in sacra theologia MRD Dom Alexandri de Angijs Rector Collegij Germanici et S.me D. M. Gregorio Papae tertio decimo in eiusdem m.li Institutum.* Il 15 marzo 1581, nell'aula magna della curia episcopale, alla presenza del vice cancelliere Borgnino Cavalcano, il candidato fu presentato dai suoi promotori, Giovanni Cigelo, agostiniano, e Domenico da Securi, carmelitano. Erano presenti Giovanni Maria Simonetta, parroco di S. Teodoro e decano del collegio dei teologi; Battista Turriano, parroco di S. Giovanni Domnarum; Giacomo Filippo Marchesio, conventuale; Ludovico Albuzio, conventuale e reggente del convento di S. Francesco. Unici lettori di teologia presso lo *Studium* pubblico erano Cigelo e Albuzio. Al verbale di laurea furono allegate le indicazioni sulla stesura del privilegio dottorale che doveva rappresentare le sue insegne, quelle del papa e quelle del cardinale Borromeo[23].

La *Matricula* indica, per i primi decenni del Seicento, anche gli studenti svizzeri laureati a Pavia (ma non incorporati nel locale collegio dei teologi), probabilmente provenienti dal Collegio Elvetico milanese, definito «Elvetio», fra cui si riconoscono Simon Maschio (1605), Antonio Daniele (1611) e Corrado Schiogg (1614); sono invece accompagnati dalla località di provenienza i nomi di Vincenzo Salvi da Lugano (1605), Bernardo Mollo da Bellinzona (1608), Camillo Togliani valtellinese (1611), Aodono Krob da Lucerna (1615) e Antonio Grochi valtellinese (1624).

Secondo le schede d'ingresso, solo nove chierici del Collegio Elvetico, a partire dall'ultimo quarto del Seicento, furono ospiti del Collegio Borromeo a Pavia, dove intrapresero studi giuridici (Raffaele Parravicini di Traona in Valtellina, Francesco Gerolamo Peregrini di Como, Giulio Cesare De Negri e Giuseppe Antonio Luini di Varese, Giuseppe Besozzi e Giovanni Battista Macinaghi di Milano, Giuseppe Alessandro Furietti di Bergamo, Giulio Cesare Carminati Brambilla di Milano, Carlo Bartolomeo Beltrami da Reza, cantone dei Grigioni). Dopo la formazione filosofico-letteraria, tutti intrapresero gli studi giuridici e sette giunsero alla laurea. Una volta lasciato l'Elvetico intorno ai diciannove-vent'anni, questi chierici entrarono nel Collegio Borromeo, previa ammissione dello stesso amministratore, il conte abate Giberto Borromeo (solo uno di essi venne presentato dal conte Renato Borromeo), in un arco di tempo che va dal 1674 al 1706. Non sappiamo molto sulle loro vite al termine del *cursus studiorum*: Parravicini divenne arciprete di Morbegno; Besozzi giureoconsulto

[22] Pavia, Biblioteca Universitaria, *Matricula Collegii Theologorum ab a. 1397 ad a. 1637*, in *Miscellanea Ticinensia*, V. fasc. 2, ff. 1r-16r.

[23] Pavia, Archivio di Stato, *Università*, Fondo *Doctoratus*, Cart. 4, fasc. 35.

collegiato (forse a Milano); Furietti (1685-1764), in qualità di archeologo, intraprese con successo campagne di scavi nella villa Adriana di Tivoli e fu creato cardinale da Clemente XIII[24]; Carminati Brambilla fu vicario della provvisione a Milano nel 1722; Beltrami entrò fra i domenicani il 10 giugno 1707. A questi potremmo aggiungere quattro collegiali, di cui non conosciamo la scuola precedentemente frequentata, ma la loro provenienza geografica può far pensare che si tratti di alunni dell'Elvetico: nel 1689 entrò nel Collegio Borromeo Baldassarre Pestalozza di Chiavenna in Valtellina, il canonico Carlo Ludovico Besler di Costanza vi fece accesso nel 1701, Giuseppe Stefano Venosta di Tirano in Valtellina entrò nel 1703, mentre il valtellinese Gerolamo Peregalli († 1732) fu ammesso nel 1707; tranne Venosta, che il 26 novembre 1707 si laureò in medicina, gli altri tre seguirono gli studi giuridici.

Dall'analisi dei documenti del collegio fino alla fine del XVI secolo appare chiaramente che l'Elvetico fu concepito da Borromeo come un tassello del sistema di formazione del clero secolare impiantato nella diocesi ambrosiana dopo il concilio di Trento. I tentativi di far istruire anche chi non voleva intraprendere la carriera ecclesiastica erano connessi alla mancanza di scuole di livello superiore nella Svizzera cattolica. L'autorità ecclesiastica rispose però a queste richieste ribadendo i requisiti d'ammissione, ovvero l'obbligo di prestare giuramento e di ricevere l'ordinazione a Milano, prima di rientrare nella Confederazione.

L'ampia messe di documenti che illustrano le vicende dei centri formativi milanesi e la lettura di dati aggregati circa la stanzialità e la mobilità dei chierici in formazione, mentre confermano il ruolo centrale svolto dalle istituzioni milanesi, grazie anche al fecondo coinvolgimento delle recenti fondazioni di chierici regolari, lasciano intravedere il potere di attrazione che la sede metropolitana esercitava nei confronti delle circoscrizioni ecclesiastiche limitrofe. Era dunque inevitabile il confronto con la vicina Pavia, carica del fascino che le proveniva dalla presenza della rinomata e antica sede universitaria.

3. In terra ticinese: la novità dei chierici regolari

Risale al 1608 l'insediamento dei chierici regolari di Somasca di S. Girolamo Emiliani a Venezia nel 1529, nella prepositura luganese di S. Antonio abate, già concessa loro dal 1598 da Clemente VIII Aldobrandini con l'obbligo di offrire un insegnamento pubblico di grammatica, umanità, retorica e filosofia. Per sostenere l'opera scolastica, avrebbero dovuto attingere alla prepositura di Torello, assegnata anch'essa

24 Cfr. G. B. Gallizioli, *Memorie per servire alla storia della vita degli studj e degli scritti del cardinale Giuseppe Alessandro Furietti*, Lucca 1790.

ai somaschi, e vincolata ugualmente a obblighi d'istruzione e in parte all'impegno pastorale.

Ai luganesi spettò il compito di costruire una chiesa e un collegio adatto ad accogliere una decina di persone, mentre ai somaschi quello di mantenere un corpo di almeno quattro docenti. Se la chiesa venne costruita in tappe successive nel corso del Seicento, la realizzazione del collegio avvenne in realtà solo dopo la metà del XVIII secolo, tant'è che per la scuola fino a quell'epoca si utilizzarono gli edifici abbandonati dagli umiliati nel 1571.

Per la decisione di aprire un convitto all'interno del collegio secondo la prassi dell'ordine, si restaurarono e ampliarono i locali degli umiliati in più occasioni, fino alla realizzazione del nuovo stabile che, dal 1754, avrebbe accolto oltre 170 alunni – Alessandro Manzoni fu fra questi – fra interni, esterni e il corpo insegnante.

Ben più strategico si rivelò l'insediamento stabile della Compagnia di Gesù dal 1646, quando i gesuiti accettarono la direzione del collegio Trefoglio di Bellinzona. Fino a metà Seicento, i progetti d'istituire un collegio in Ticino erano stati numerosi, insieme alle missioni e ad alcuni cicli di predicazione, senza, però, mai giungere a una compiuta realizzazione.

All'origine del collegio di Bellinzona vi fu il lascito testamentario del sacerdote Alessandro Trefoglio da Torricella, già segretario di Leone X Medici, finalizzato alla fondazione di un istituto d'istruzione. Dopo alcuni infruttuosi tentativi da parte dei benedettini di Einsiedeln e dei teatini, toccò alla Dieta Elvetica spendersi affinché i gesuiti potessero farsene carico. Ulteriori pressioni su Roma e Milano ottennero un nuovo legato di tremila fiorini disposto da Francesco Cusa, destinato a completare l'opera. I gesuiti accettarono l'incarico e il 7 luglio 1646 giunsero a Bellinzona provenienti dal collegio di Lucerna. Istallatisi provvisoriamente presso l'oratorio di S. Rocco, già il 13 luglio quattro gesuiti aprirono la scuola a una quarantina di alunni. Ma già in dicembre il numero salì a novantacinque, tanto che nell'anno successivo ben cinque classi furono attivate. L'insegnamento comprendeva le lingue italiana, latina e tedesca, oltre alle abituali materie ginnasiali di grammatica, retorica, umanità e filosofia.

Il funzionamento della scuola di Bellinzona fu sempre minato dalla cattiva situazione finanziaria, poiché la dotazione iniziale si rivelò ben presto insufficiente al mantenimento dei dodici padri previsti dalle costituzioni dell'ordine. Il peso economico della scuola ricadde quasi interamente sulla casa-madre di Lucerna, che a sua volta richiese aiuti consistenti al collegio milanese di Brera. Il numero dei padri fu sempre inferiore a quello richiesto (nel 1649 erano quattro più due fratelli coadiutori, nel 1651 erano cinque con due fratelli, nel 1655 solo tre padri con due coadiutori).

Pressati dalle difficoltà economiche, i gesuiti lasciarono Bellinzona il 18 settembre 1675; nel frattempo il nunzio aveva stipulato una convenzione con i benedettini di Einsiedeln, che li sostituirono.

La teologia universitaria da fine Settecento

Con l'apertura del Seminario generale per la Lombardia a Pavia nel 1786, i seminari ambrosiani nelle terre soggette all'Austria scomparvero progressivamente[25]. A Pavia la presenza di studenti svizzeri non toccò punte altissime: non mancarono i ticinesi, di cui tre anche dopo la chiusura della Facoltà teologica[26].

Gli arcivescovi milanesi perseguirono una politica di difesa della formazione sacerdotale sul territorio. Nel 1788 l'autorità politica tentò di giungere alla sospensione del Seminario di Pollegio, invocando come ragioni le sue deboli condizioni economiche, un fatto indubitabile, spesso menzionato a proposito della questione delle "fracce" e della manutenzione delle acque[27]. L'autorità politica proponeva l'impiego delle rendite per il mantenimento di alcuni alunni nel Collegio Papio (Ascona dipendeva dal vescovo di Como, ma il collegio, gestito dagli oblati, era soggetto alla giurisdizione di Milano). Ma l'arcivescovo Filippo Maria Visconti reagì affermando la necessità di conservarsi fedeli all'impegno borromaico a favore dei cattolici in territorio svizzero, che continuarono a formarsi tra Milano e Pavia.

Per quasi tutte le materie, Pavia era stata indicata come meta di molti elvetici da parte dello storico zurighese Hans Rudolf Schinz, che nel 1783 sottolineava come tra i Ticinesi «di solito i medici studiano a Bologna o a Pavia; anche quelli che vogliono dedicarsi alla giurisprudenza frequentano qualche volta queste università, ma spesso si recano a Friburgo in Brisgovia, in qualche altra regione della Germania perché vi imparano nello stesso tempo la lingua tedesca, tanto necessaria per le faccende del sindacato e per recarsi nelle città e nei paesi in cui abitano i loro sovrani»[28]. Schinz indicava nella sudditanza politica la ragione che spingeva molti Ticinesi a preferire le sedi tedesche. Tuttavia egli rimaneva evasivo sul loro numero e sull'esito dei loro studi, tralasciando inoltre di segnalare come l'università pavese venisse frequentata anche per compiervi gli studi di filosofia e di teologia.

In analoga dimenticanza incorreva il benedettino Paolo Ghiringhelli, che nel 1812,

---

25 Cfr. C. Resegotti, *Il Seminario Generale di Pavia*, Pavia 1925; M. Bernuzzi – L. Erba, *A proposito del Seminario Generale di Pavia: organizzazione, studi e alunni*, in Annali di Storia Pavese 23 (1980) 99-116, 217-222; X. Toscani, *Il Seminario Generale di Pavia*, in Annali di Storia Pavese 11 (1989) 137-144.

26 P. Hersche, *Tracce del Tamburini nel mondo germanico*, in *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, a cura di P. Corsini e D. Montanari, Brescia 1993, 203-225 (spec. 220, 224).

27 Milano, Archivio Storico Diocesano, *Visite Pastorali*, voll. 5, 17a, 87.

28 H. R. Schinz, *Descrizione della Svizzera italiana nel Settecento* (tr. it. di *Beyträge zur nähern Kenntniss des Scweizerlands*, 1783), Locarno 1985, 272-274; F. Maissen, *Tessiner Studenten an der Universität Freiburg im Breisgau, 1460-1921*, in Bollettino Storico della Svizzera Italiana (1987) 115-127; Id., *Tessiner Studenten an der Universitäten Heidelberg und Strassburg*, in Bollettino Storico della Svizzera Italiana (1989) 237-246. Oggi è possibile consultare il data-base *RAG. Repertorium Academicum Germanicum. The Graduate Scholars of the Holy Roman Empire, 1250-1550* (http://www.rag-online.org/en.html).

riferendosi agli ultimi anni del secolo precedente, sosteneva che «gli studi ecclesiastici venivan compiuti, come ora, nei rispettivi Seminari Vescovili e nel collegio Tedesco di Milano. Per gli studi di giurisprudenza venivano frequentate le università tedesche, in parte per la loro fama, e specialmente per imparare la lingua dei dominatori del Paese. Per gli studi profani superiori si frequenta ora esclusivamente Pavia»[29]. Ghiringhelli coglieva un fondamentale mutamento d'indirizzo nella scelta delle università da parte dei ticinesi che lasciava intendere fosse da imputare all'emancipazione politica delle terre ticinesi dai cantoni tedeschi del 1798 e alla successiva costituzione del Ticino come cantone sovrano nel 1803. Ma ciò che Ghiringhelli ometteva di scrivere era che nel frattempo a Pavia si erano recati diversi studenti ticinesi di teologia, e ciò particolarmente durante gli anni 1786-1791, quando la politica giurisdizionalista dell'imperatore Giuseppe II aveva portato alla nascita del Seminario Generale per la Lombardia. In esso vi erano confluiti i chierici, la cui formazione in precedenza era affidata ai seminari vescovili. Per essi, così pure per quanti frequentavano altri istituti ecclesiastici, come il Collegio Elvetico di Milano, era ormai obbligo seguire i corsi di teologia in quel di Pavia, tenuti da docenti di orientamento giansenista, le cui dottrine meglio si sposavano con la linea di politica ecclesiastica adottata da Giuseppe II. Forse il silenzio di Ghiringhelli era dovuto al tramonto dell'esperienza del Seminario Generale e della chiusura della Facoltà teologica decretata nel 1797 dal Direttorio parigino.

Nel 1807 il luganese Gian Alfonso Oldelli dava alle stampe il *Dizionario storico-ragionato degli uomini illustri del Canton Ticino*, dove non mancò di menzionare i rapporti con l'università di Pavia da parte d'importanti figure ticinesi[30]. Fra questi il gesuita Carlo Francesco Gianella (1740-1810), originario di Leontica, che tenne la cattedra di matematica a Pavia dal 1775 al 1782, e Modesto Farina, che, laureatosi in teologia a Pavia, aveva poi insegnato nel locale seminario ed era stato ripetitore all'università dal 1793 al 1802, divenendo in seguito segretario del ministro del culto a Milano, coronando la sua carriera come vescovo di Padova[31]. Questi, giunto come diacono della Valsolda, fu studente dal 1792-3, il 1° aprile 1794 fu chiamato a sostenere le abituali quattro tesi (o *puncta*).

Prima di Farina, un altro svizzero fu studente a Pavia come alunno del Seminario generale: Michele Henni, della Rezia, che il 19 maggio 1787 discusse le sue quattro

---

29 P. Ghiringhelli, *Descrizione topografica e statistica del Canton Ticino*, in A. Galli, *Il Ticino all'inizio dell'Ottocento nella descrizione topografica e statistica di Paolo Ghiringhelli*, Bellinzona-Lugano 1953, 61.

30 G. A. Oldelli, *Dizionario storico-ragionato degli uomini illustri del Canton Ticino*, Lugano 1807.

31 Cfr. A. Gambasin, *Un vescovo tra illuminismo e liberalismo: Modesto Farina e il seminario di Padova (1821-1856)*, Padova 1987; M. Bernuzzi, *L'apologetica sotto l'episcopato di Giuseppe Bertieri: il filosofo cristiano di Modesto Farina*, in Bollettino della Società Pavese di Storia Patria 117 (2017) 177-204.

tesi in teologia[32]. A questi Stefano Franscini, nella sua *La Svizzera Italiana*, aggiunse il sacerdote Giuseppe Pagani, che divenne rettore del Collegio Gallio di Como[33].

Alla fine del Settecento studiò a Pavia lo stato maggiore di quei "patrioti" o "briganti" che auspicavano la separazione del Ticino dalla Svizzera, fra cui i sacerdoti Giacomo Defilippis, Giuseppe Garovi e Modesto Farina, con idee non estranee a quelle di matrice giansenista.

Don Ambrogio Quadri, zio del noto clinico oftalmico Giovanni Battista Quadri (1780-1851), nelle proprie memorie dichiara di aver visitato l'università di Pavia nel 1795-6, dove il nipote studiava[34]. Anche Antonio Quadri (1776-1849), fratello maggiore di Giovanni Battista, studiò legge a Pavia, dove si laureò nel 1803[35].

A metà Ottocento, l'unica personalità ecclesiastica di rilievo fra i ticinesi che studiarono a Pavia fu Vincenzo Molo (1833-1904). Ordinato sacerdote nel 1856, s'iscrisse come privatista alla facoltà di legge nel 1850-1, laureandosi il 6 novembre 1856; insegnò nel seminario di Milano e fu vicerettore del Seminario Lombardo di Roma. Nel 1887 fu nominato amministratore apostolico della diocesi di Lugano e vescovo titolare di Callipoli, svolgendo un ruolo di primo piano nell'elaborazione della legge del 1886 che regolava i rapporti tra Stato e Chiesa, e promuovendo la costruzione del seminario diocesano[36]. Ma si è dovuto attendere il 1992 e l'erezione dell'Istituto Teologico di Lugano da parte del vescovo Eugenio Corecco (1985-1995) perché l'insegnamento della teologia in forma accademica trovasse sede ufficiale nel Ticino.

---

32 Cfr. *Studenti e dottori nelle universita italiane (origini - XX secolo). Atti del Convegno di studi, Bologna 25-27 novembre 1999*, a cura di G. P. Brizzi e A. Romano, Bologna 2000.

33 S. Franscini, *La Svizzera Italiana*, Lugano 1837.

34 Cfr. M. Medici, *Storia di Mendrisio*, II, Mendrisio 1980, 1021; AA.VV., *Giovanni Battista Quadri. Ridar vita agli occhi perduti*, Vicenza 1993.

35 Cfr. M. Testolini, *Cenni sulla vita e sulle opere di Antonio Quadri*, Venezia 1887.

36 Pavia, Archivio di Stato, *Università*, registri, nn. 109, 195, 215-6, 233.

Riassunto

Nella rinnovata stagione post-tridentina, la formazione del personale ecclesiastico divenne per le Chiese locali uno degli assi portanti della proposta riformatrice, sia al loro interno sia, nei territori di frontiera, nella dialettica confessionale. In assenza di strutture specifiche, i chierici ticinesi, in una sorta di *peregrinatio* formativa, travalicarono lo spazio regionale, spinti ad acquisire specializzazioni e gradi teologici, dapprima nelle istituzioni diocesane di Como e Milano (*in primis*, presso il Collegio Elvetico), senza però escludere l'apporto dei collegi degli ordini religiosi.

Abstract

During the renovation after the Council of Trent, the formation of clerics became one of the most important aspects of the proposed reforms for the local Churches. This regards their interior structure and its denominational distinction in territories at the border. As there were no specific structures, the clerics from Ticino, in a kind of *peregrination* in their formation, had to leave their region. They were pushed to acquire specializations and theological degrees in other places, first of all in the diocesan institutions of Como and Milan (*in primis* in the Helvetic College), without excluding the contribution offered by the colleges of religious orders.

Défis de la théologie et la foi chrétiennes en Afrique des Grands Lacs au XXIe siècle

Innocent Nyirindekwe*

La théologie semble être devenue quelque peu abstraite. Elle s'est élaborée souvent loin de la vie des hommes. Puisse-t-elle devenir davantage la théologie des gens et des peuples. Et d'autre part, la maturité d'un peuple ne peut lui être enseignée de l'extérieur. Elle naît et s'éprouve à travers l'effort de ce peuple directement aux prises avec les réalités d'aujourd'hui. C'est alors, dans cet esprit et à ces conditions, que l'on est fondé à espérer une renaissance de la civilisation négro-africaine, consciente de son nouvel environnement (le monde moderne), découvrant ses dimensions mondiales et ses limites, et responsable de son propre destin[1].

Introduction

Cette réflexion vise à cerner les principaux défis spirituels, éthiques et sociopolitiques que la théologie et la foi chrétienne sont invitées à relever urgemment en Afrique des Grands Lacs. Partant de l'aspect historique de l'évolution de la théologie en Afrique, nous indiquons des éléments à approfondir. En effet, c'est non sans raison que Pierre Eyt affirme que «l'écrit, la «praxis» concrète précède, féconde et légi-

* Pr Abbé Innocent Nyirindekwe, Recteur de l'Université Catholique la Sapientia de Goma (RD Congo) est né à Nyambisi (en République Démocratique du Congo) en 1966, Prêtre du diocèse de Goma depuis juillet 1992, y a occupé successivement différentes fonctions: vicaire de la paroisse, Curé et Doyen, Chancelier diocésain, Directeur du Centre diocésain de pastorale, catéchèse et Liturgie, aumônier des universités et Professeur. Docteur en Théologie (Faculté de Théologie Lugano, Suisse), après des études en Allemagne (Faculté de Théologie Paderborn). Professeur à l'Université publique de Goma (UNIGOM), il enseigne aussi le droit canon au Grand Séminaire de Théologie de Buhimba. Il fonde l'Université Catholique La Sapientia en 2011. Il en est le Recteur jusqu'à ce jour. Contact: innocenyi@gmail.com; Universite catholique La Sapientia, ville de Goma, province du Nord-Kivu, République démocratique du Congo (www.unisapientia.net).

1 A. Diop, *Allocution*, dans *Civilisation noire et Église Catholique, Colloque d'Abidjan (12-17 Septembre 1977)*, Paris-Dakar 1978, 21.

time toute recherche théologique qui, de ce point de vue, ne se présente elle-même que relative à l'agir»[2].

Sur base du contexte, la théologie et la foi chrétienne telles que vécues en Afrique des Grands Lacs se singularisent non seulement par des dimensions historiques de leur réalité mais aussi par des aspects aussi bien sociaux, politiques, économiques, environnementaux dans lesquels se trouvent les hommes et les femmes (crucifiés par diverses souffrances) croyant fermement au pouvoir libérateur du Christ-Jésus annoncé par les Saintes Ecritures.

1. Préparation lointaine de la théologie africaine

La théologie africaine telle qu'elle est aujourd'hui connue par les débats qu'elle a suscités et par de nombreuses publications, n'est pas tombée du ciel. Elle a été préparée par des faits historiques. Parmi les faits et situations qui ont préparé son chemin, nous avons les théologies missionnaires (XIXe siècle), la réaction des prêtres noirs se trouvant aux études en Europe vers les années 1956 et le système colonial.

a. Les missionnaires venus évangéliser l'Afrique pour y faire connaitre le Christ, n'avaient qu'un but à atteindre: convertir les Africains au Christ. Les stratégies qu'ils mirent en route et qui se trouvent consignées dans certains documents du Magistère sont qualifiées de théologies missionnaires. Parmi ces stratégies, on cite habituellement: la théologie du salut des âmes[3], la théologie de l'implantation de l'Eglise[4] et la théologie de l'adaptation[5]. En effet, nos Pères dans la foi en venant en Afrique n'avaient pas rencontré des cultures qui, comme celle de la Chine, les obligeaient au

---

2 P. Eyt, *Le tournant politique de la théologie*, Faculté de théologie, Institut Catholique. Conférence donnée à la Rheinische Friedrich J. Wilhelms Universität de Bonn, le mercredi 19 mai 1971, dans le cadre de la Semaine de l'Amitié entre les Universités de Toulouse et de Bonn.

3 Cette théologie vit le jour à l'Ecole des missionnaires de Munster en Allemagne au début du XXe siècle avec les noms comme K. Muller et Ohn. Pour ces missionnaires et d'autres encore, les âmes des Africains étaient en rupture d'alliance avec Dieu, elles étaient amputées du divin, elles étaient prises en otage par Satan.

4 Pour que la tâche, la mission de convertir des âmes se réalise, il faut implanter l'Eglise dans les pays habités par les infidèles, les à-peine-hommes, les pré-hommes, et par conséquent incapables de toute création religieuse. Ce discours est connu surtout à partir des années 1920. Il importe d'ajouter que cette implantation est au fait une transplantation en territoire de missions de l'Eglise telle qu'elle s'est constituée historiquement en Occident dans son personnel, sa doctrine, son éthique, sa liturgie, son droit… Cfr. Mukuna Mutanda Wa Mukendi, *Genèse et évolution de la théologie africaine*, in *Théologie africaine, Bilan et perspectives* (Semaines théologiques de Kinshasa), Kinshasa 1989, 27-56.

5 Elle se contente de faire ce que l'on appelle «la pêche à la ligne», c'est-à-dire elle prend dans la culture africaine seulement des éléments compatibles avec le christianisme.

respect. L'attitude du plus grand nombre était empreinte du sentiment d'apporter la civilisation dans des régions qui en seraient totalement dépourvues. Ils venaient sauver l'Afrique de «l'idolâtrie, du fétichisme, de la magie et de la sorcellerie»[6]. Il s'agit donc ici d'une période où «l'on a pensé les problèmes pour l'Africain, sans lui et même malgré lui»[7].

b. Le système colonial a aussi préparé l'avènement de la théologie africaine. En effet, ce système niait aux Africains leur propre civilisation et dénigrait leurs traditions culturelles comme étant barbares. Comment un christianisme africain pouvait-il se développer dans un tel vide culturel? La foi chrétienne ne pouvait que végéter comme un christianisme occidental *d'occasion*, et importé. Le résultat en a été la dichotomie si souvent déplorée de la personnalité africaine chrétienne: le christianisme était greffé sur la personne comme une foi étrangère qui s'exerçait en surface, pendant que les convictions et les réactions les plus profondes restaient enracinées dans la religion traditionnelle[8].

Dans le même contexte, il importe de signaler aussi que la philosophie africaine, (la sagesse africaine) a préparé au loin l'avènement de la théologie africaine. Nous pensons ici au premier congrès international des écrivains et artistes africains tenu à Paris en 1956. Senghor y donna une description de l'intellect africain comme étant «synthétique, plutôt que discursif, sympathique plutôt qu'antagoniste»; il qualifia sa métaphysique comme étant «ontologie existentielle». La contribution la plus stimulante pour la pensée est venue du Père Placide Tempels, dans sa *Philosophie bantoue*, publiée en 1945.

c. Les prêtres noirs s'interrogent

La théologie africaine naît en même temps que les mouvements politiques des indépendances africaines vers les années 50-60 à travers une interrogation critique des prêtres noirs (africains et haïtiens) sur leur identité dans l'Eglise catholique. Vers les

---

6 B. Adoukonou, *Théologie africaine au temps de la mission étrangère*, Conférence donnée à la Faculté de Théologie des Jésuites à Taipei, Avril 2010, 4, dans http://www.cultura.va/content/dam/cultura/docs/pdf/Adoukonou/Th%C3%A9ologie%20Africaine%20au%20temps%20de%20la%20mission%20%C3%A9trang%C3%A8re.pdf.

7 *Ibid*., 3.

8 En réaction contre le système, la contribution qui a eu le plus d'influence est venue du mouvement de la Négritude, commencé par L. Senghor avec A. Césaire et L. Gontran Damas, à l'époque où ils étudiaient à Paris dans les années 1930. Ces auteurs qui défendaient fièrement la Négritude, leur africanité, sont non seulement parvenus à convaincre le monde des valeurs culturelles africaines, mais ils ont fait pénétrer chez leurs frères et sœurs une nouvelle foi dans l'Afrique, son passé et sa destinée. Leur initiative a gagné de l'importance lorsqu'elle a trouvé un puissant défenseur dans la revue *Présence Africaine*, dont le fondateur Alioune Diop a aussi lancé un programme de publications qui a rencontré un grand succès.

années 1955-1956, des prêtres africains (Vincent Mulago, Alexis Kagame, Englebert Mveng, M. Hebga…) travaillaient déjà sérieusement dans la même direction que les laïcs ci-haut cités. Ils publièrent leurs conclusions en 1956: *Unité vitale bantoue* par Vincent Mulago; *La philosophie bantoue rwandaise* par Alexis Kagame et un collectif: *Les prêtres noirs s'interrogent.* Ces prêtres visaient d'abord et surtout la libération de l'Afrique noire de l'impérialisme occidental et la réhabilitation de l'homme noir sur le plan de son identité culturelle.

Il importe de reprendre un passage important de l'ouvrage *Les prêtres noirs s'interrogent* en ces termes: «On a assez longtemps pensé nos problèmes pour nous, sans nous et malgré nous. Le prêtre africain doit aussi dire ce qu'il pense de son Eglise en son pays pour faire avancer le Royaume de Dieu. Nous ne prétendons pas que jamais le prêtre noir ne s'est pas fait entendre, mais dans le tumulte des voix discourant sur les missions, sa parole a été plutôt discrète ou facilement couverte, alors que, tout de même, il semble avoir le premier, voix au chapitre. Sans vouloir faire du tapage, il nous a donc semblé bon de jeter notre mot dans le débat ouvert depuis si longtemps sur l'Afrique. Sans être autorisés, plus compétents ou même plus avertis que d'autres, nous avons écrit ce cahier qui ne sera pas autre chose qu'une recherche, qu'un effort de réflexion de l'Elise en nos pays»[9].

Le contexte d'émergence du discours théologique négro-africain est de part en part critique, au double sens de porter un jugement, un discernement sur la vie de l'Eglise en Afrique, mais aussi au sens d'une crise profonde d'identité, après la violence structurelle de la colonisation occidentale qui n'a tenu compte de la spécificité des cultures africaines.

2. Genèse et évolution de la théologie africaine[10]

2.1. Le débat de principe sur la possibilité de l'existence de la théologie africaine: Alfred Vanneste et Tharcisse Tshibangu

Dans le domaine de la théologie, l'on enregistre un débat qui pose pour la première fois de façon précise la question de la possibilité d'une théologie de couleur africaine. Ce débat eut lieu au Cercle des étudiants en théologie de l'Université Lovanium de Kinshasa, le 29 janvier 1960. Il opposait l'Abbé Tharcisse Tshibangu Tshishiku, porte-parole du cercle au professeur Alfred Vanneste, alors doyen fondateur de la faculté de Théologie.

---

9 *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris 1957, 16.

10 Cfr. Mukuna Mutanda Wa Mukendi, *Genèse et évolution de la théologie africaine*, 27-56.

La position de l'Abbé Tshibangu, dans son article intitulé: *Vers une théologie de couleur africaine*, Tharcisse Tshibangu avance qu'un jour on parlera de la *théologie africaine* dans le sens où l'on parle d'une théologie judéo-chrétienne caractérisée par des traits communs ou encore dans le sens où l'on parle de la théologie orientale et de la théologie occidentale. Pour Tshibangu, ce pluralisme théologique devrait servir de référence pour une théologie africaine.

La position du professeur Vanneste est à comprendre à deux niveaux. Premier niveau: pour lui, les Africains peuvent élaborer une théologie qui se situerait au niveau des adaptations liturgiques, pastorales, mais, ils ne peuvent pas arriver à élaborer une théologie au sens critique, une vraie théologie[11]. Car, la vraie théologie reste *universelle* et présente la doctrine dans des formules valables pour tous les hommes de toute culture et de toute race. Deuxième niveau, celui scientifique, celui de la vraie théologie. Pour Vanneste, une théologie au sens critique, une vraie théologie est celle universelle qui a pour tâche première de présenter partout la doctrine divine dans les formules valables pour les hommes de toute culture et de toute race. De ce point de vue, il se montre partisan décidé de *l'unité de la théologie*. Le pluralisme théologique constitue un mal à vaincre selon Vanneste.

La même année (1960), la Revue du Clergé Africain publie l'article d'A. Vanneste et T. Tshibangu, *D*ébat sur la théologie africaine[12]. Cet écrit est une somme de deux articles écrits respectivement par Tshibangu et Vanneste. L'article de Vanneste est intitulé *D'abord une vraie théologie* (346-352) et celui de Tshibangu *Vers une théologie de couleur africaine* (333-345).

En 1968, huit ans après, Vanneste garde toujours la même position. A un colloque de 1968, le professeur Vanneste dans sa communication intitulée *Théologie universelle et théologie africaine* dit lui-même que le but de cette communication était d'apporter une justification plus approfondie à sa position de 1960 en situant le problème dans le cadre le plus général de ce qu'il appelait la dialectique de l'unité et de la pluralité. Si de nos jours, explique-t-il, l'on comprend de mieux en mieux la signification positive que peut avoir le pluralisme théologique et religieux, il reste que l'on n'a jamais le droit de renoncer à la recherche de l'unité (de l'universalité). Au colloque de 1982, il intitule comme suit sa communication: *Parole de Dieu et langage des hommes.* Il reste constant. Il revient à la position de 1968 qui justifie celle de 1960 d'où l'expression: «C'est vers un pluralisme d'un nouveau type». Expression utilisée en 1968.

En 1989 a eu lieu une semaine théologique intitulée Théologie africaine, Bilan et

---

11 Il le dit lui-même: «Les Africains nourrissent des rêves plus ambitieux». Vanneste estime qu'il n'y a pas encore de réconciliation entre les intuitions fondamentales de la religiosité africaine et les données plus profondes de la révélation biblique, à telle enseigne que l'on s'accommode trop souvent d'un concordisme un peu facile

12 Dans RCA 4 (juillet 1960) 333-352.

perspectives. A cette occasion Vanneste donna une conférence intitulée Acquis et défis de la théologie africaine. Sa position reste telle quelle.

En 2000, lorsqu'il était venu à Kinshasa pour y donner une conférence organisée par l'institut des sciences religieuses dans l'Eglise Saint Joseph, l'Institut Saint Eugène avait saisi cette opportunité pour l'inviter à tenir une conférence sur la théologie africaine. Il choisit comme sujet[13]: *Le débat sur la théologie africaine, Souvenir personnel.* Dans cette conférence, on relève qu'il n'a pas changé de position. Selon Vanneste, ce n'est pas par hasard que dans les milieux officiels de l'Eglise et les discours officiels les différents papes évitent d'utiliser ouvertement l'expression: «théologie africaine». Pour Vanneste, le Pape Paul VI au synode des évêques de 1974 disait entre autres: «Nous voulons ajouter un mot sur la nécessité de trouver une meilleure expression de la foi, en correspondance avec le milieu racial, culturel». On le voit, il évite délibérément l'expression *théologie africaine*. En effet si, déjà en 1969, dans son allocution au symposium des Evêques d'Afrique à Kampala, Paul VI n'avait pas hésité à déclarer: «… vous pouvez et vous devez avoir un christianisme africain, il estimait, encore en 1974, qu'il serait cependant périlleux de parler de théologies diversifiées, selon les continents et selon les cultures». Il ajoute en disant: «tout au long de ses premiers voyages en Afrique en 1980 et 1982, Jean Paul II faisait de l'inculturation et de l'africanisation de l'Eglise un des thèmes majeurs de ses nombreux discours. Il se gardait néanmoins soigneusement d'utiliser le terme théologie africaine. Mais cela ne fait que ressortir davantage la portée historique de son discours du 30 avril 1983 aux évêques des provinces ecclésiastiques de Katanga et de Lubumbashi en visite ad limina, consacré entièrement au thème de la théologie africaine où le Pape parle d'une authentique contribution africaine à la recherche théologique».

2.2. Fin du débat sur la possibilité de la théologie africaine et fondements épistémologiques du discours théologique négro-africain[14]

C'est à deux occasions différentes que Monseigneur Tharcisse Tshibangu a eu à déclarer que le débat engagé entre lui et le Chanoine Alferd Vanneste est clos. Il l'affirme la première fois le 22 juillet 1977, à l'occasion de son doctorat *honoris causa* par l'Université de Strasbourg. Sa position se comprend dans la mesure où sa reconnaissance scientifique par cette université est aussi une reconnaissance de la théologie. Il faut rappeler que lors de la séance, Monseigneur Tharcisse Tshibangu a eu à brandir la thèse de doctorat de l'Abbé Oscar Bimwenyi-Kweshi en disant qu'avec cette thèse défendue le 28 juin 1977 à l'Université Catholique de Louvain sous le titre: *Discours*

---

13 Dans *Théologie africaine, Bilan et perspectives*, 185-198.

14 B. Awazi Mbambi Kungua, *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine*, Paris 2002, 39-45.

théologique négro-africain. Problème des fondements (Présence Africaine, Paris 1981), il fallait considérer que la question sur la possibilité d'une théologie africaine est révolue. On le voit, poursuit Tshibangu, en acceptant cette thèse, l'Université de Louvain reconnaissait par l'occasion l'érudition, la compétence et la maîtrise avec laquelle l'auteur jette les bases épistémologiques d'un discours théologique proprement africain dans le sillage de la phénoménologie herméneutique du langage sérieux africain et par là l'existence de la théologie africaine.

Il y reviendra en janvier 1980 lors de la présentation de la thèse Bimwenyi en ces termes: «Nous considérons pour notre part que ce travail, qui synthétise les éléments de la problématique d'une théologie africaine, clôture le débat de principe sur la possibilité et la légitimité d'une élaboration théologique africaine. Le moment est venu pour les chercheurs et les penseurs africains de passer à la finalité essentielle: celle de faire la théologie africaine par des actes d'engagement intellectuel et vital face à chacun des mystères constituant l'ensemble du donné révélé du christianisme».

Il nous faut noter que les recherches en théologie africaine étaient déjà encouragées par les évêques d'Afrique et de Madagascar au synode tenu à Rome en 1974. Ils s'exprimèrent en ces termes: «Toute action pour construire nos Eglises, doit s'opérer en référence à la vie de nos communautés ecclésiales vivantes. C'est à partir de ces communautés que nous apporterons au rendez-vous de la catholicité non seulement nos expériences culturelles et artistiques spécifiques mais *une pensée théologique propre* qui s'efforce de répondre aux questions posées par nos divers contextes historiques et par l'évolution actuelle de nos sociétés…». Pour faire cette théologie, il faut des méthodes qui se veulent appropriées.

2.3. Les démarches en théologie africaine

Au regard de tout ce qui précède, c'est-à-dire: les théologiens missionnaires, la lutte menée par des prêtres noirs pour la libération de l'homme noir de l'impérialisme occidental et de la réhabilitation de celui-ci sur le plan de son identité culturelle; au regard du système colonial qui niait à l'Africain une civilisation propre, *les théologiens africains optent pour une méthode inductive en théologie africaine.* Une théologie africaine ouverte aux aspirations fondamentales des peuples africains amènerait le christianisme à s'incarner efficacement dans la vie des peuples du continent noir. Concrètement, la méthode inductive qu'appellent tous les théologiens africains procède en trois étapes qui sont: *l'*étude du contexte africain (étude de nos communautés) soit la *contextualisation*[15], *la recherche des lumières d'autres contextes* pour éclai-

[15] Le point de départ de la théologie africaine, dit Léonard Santedi, ne réside ni dans les définitions dogmatiques ni dans les données bibliques (méthode déductive, scolastique) mais dans la réalité d'une situation concrète et dans les problèmes soulevés par celle-ci en vue d'une réflexion de foi. Le point de

rer le contexte africain (ces autres lumières d'autres contextes sont: le milieu biblique, la tradition de l'Eglise, les documents du Magistère et les sciences humaines) soit la *décontextualisation*[16], et *la collection des résultats* obtenus soit la *recontextualisation*[17].

3. Les domaines de recherche en théologie africaine

3.1. La question Dieu

Les recherches en théologie montrent que dans la tradition africaine, Dieu est plus proche de son peuple contrairement à la tradition occidentale où Dieu est éloigné de son peuple. Nous en voudrions pour preuve le titre du livre du Jésuite congolais, Père Nzuzi Bibaki: *Dieu mère*. À un Yombé, c'est la figure de mère qui rend mieux la miséricorde et l'amour de Dieu. Il faut signaler que la tribu Yombé applique le régime matriarcal. En dehors de cette preuve, nous renvoyons aux sectes et aux Eglises de Réveil qui attirent beaucoup de gens parce qu'elles présentent un Dieu proche des hommes, contrairement au Dieu «au-dessus de nous», au Dieu inconnaissable, transcendant, indicible de la théologie scolastique. Aussi, n'entend-on pas les chefs charismatiques des Eglises de Réveil dire «si votre Dieu n'est pas puissant venez goûter au mien»[18].

3.2. La christologie

La christologie est le domaine le plus exploité en théologie africaine. Celle-ci se réfère à l'expérience de vie des Africains. C'est ainsi par exemple que dans la re-

---

départ est donc la communauté croyante, c'est de son expérience que surgissent les questions.

16 Léonard Santedi observe que l'insistance sur le fait de partir du contexte pour élaborer une théologie contextuelle ne doit pas occulter l'exigence de ne jamais s'y enfermer. A l'heure de la communication interculturelle, il s'avère de plus en plus appauvrissant de ne se limiter qu'à sa culture. Il est vrai que nous ne sommes pas toujours conscients des limites de notre propre culture. C'est seulement lorsque nous prenons nos distances par rapport à notre contexte et entrons dans un autre milieu où notre programmation culturelle ne s'applique plus, que nous devenons conscients de notre culture, avec ses ombres et ses lumières.

17 La réflexion part donc de la situation du peuple perçue comme un «lieu théologique», c'est-à-dire comme un lieu où la rencontre salvifique entre l'homme et Dieu dans le Christ, comme un lieu où *hic et nunc*, se déroule le mystère du salut, l'expérience du salut éclairée par la lumière de la mémoire chrétienne (l'Ecriture Sainte, la Tradition, le Magistère de l'Eglise). Enrichie par l'expérience d'autres contextes, la réflexion théologique débouche sur une nouvelle action.

18 En dehors du livre du Père Nzuzi Bibaki, nous pensons aussi aux ouvrages tels que ceux de A.-M. Agousso, *Gbéto et Gbédoto. L'homme et Dieu créateur selon les sud-Dahoméens*, Paris 1972.

cherche des voies des solutions pour la guérison par la foi, certains théologiens s'emploient dans le domaine christologique à chercher une sotériologie (une voie de salut) qui réponde aux besoins de guérison et de salut en Afrique. C'est ainsi qu'en 1972, le kenyan John Mbiti propose dans son livre *Some african concepts of christology* la présentation, aux fidèles, d'un *Christ Vainqueur*. En 1973, Aiynos Moyo, théologien d'Afrique australe, propose un *Christ Libérateur et Réconciliateur.* En 1977, le Ghanéen Kofi-Appiah-Kubi prône un *Christ Sauveur.* Kabasele Lumbala*,* dans *Chemin de christologie africaine,* propose un *Christ frère-ainé*, et d'autres proposent un *Christ initiateur, Chef du village* (Penoukou), etc. Nous assistons dans les sociétés africaines contemporaines à l'émergence des christologies populaires, charismatiques, pentecôtistes et mystiques capables de donner des repères et des solutions théologiques aux problèmes cruciaux de la possession par les esprits, de la sorcellerie, de la magie noire et des maladies psychosomatiques.

3.3. L'ecclésiologie

L'ecclésiologie africaine découle de la christologie; Jésus est notre frère aîné, notre *proto-ancêtre*, avec lui nous formons *une famille* qu'est l'*Eglise*. C'est de ce point de vue qu'il nous faut comprendre l'intitulé de la conférence de Mgr L. Monsengwo, *L'Eglise comme famille. Une contribution importante en ecclésiologie*, donnée au congrès international de missiologie *Tertio millennio* (Kinshasa, 11-17 juillet 2004 au centre Nganda)[19].

3.4. La théologie sacramentelle

Nous nous arrêtons singulièrement à deux sacrements qui sont: l'eucharistie et le mariage; ce sont ces deux qui ont été plus l'objet de discussions et de publications nombreuses.

Le sacrement de l'Eucharistie. La théologie sacramentelle a eu en Afrique une

[19] Dans *L'avenir de l'activité missionnaire «ad gentes». Perspectives pour le XVI^e siècle. Actes du Congrès*, Kinshasa 2005, 96-104. Il importe que cet article comporte au total 5 points. Dans le premier, intitulé «Itinéraire du concept de l'Eglise-Famille de Dieu», l'actuel Archevêque de Kinshasa relève les images bibliques de l'Eglise. Au nombre de ces images, il trouve que la Bible contient par exemple l'image de l'Eglise comme Maison de Dieu ou comme Foyer. Ces images renvoient à l'idée de la famille. C'est le cas de: Jn 4,53; Act 10,2; Ep 2,19 (98). Il montre ensuite que l'image de l'Eglise-Famille est également présente chez les pères de l'Eglise. Le deuxième point est intitulé «Eglise Famille selon Vatican II», le troisième point, «Appropriation de l'Eglise Famille par l'Afrique». Dans ce point, il révèle les écrits des théologiens tels que V. Mulago et des autorités ecclésiastiques africaines qui recourent à cette expression. Enfin, le cinquième point intitulé «Contribution africaine à l'ecclésiologie» présente une étude sémantique des concepts des certaines langues congolaises qui expriment les réalités que sont la famille et le clan.

abondante littérature et certaines tentatives d'expérimentations. Au point de vue du débat dans ce domaine, nous pensons à celui qui avait opposé d'une part les partisans de la célébration eucharistique à partir des matières locales en lieu et place du vin et du pain (il s'agit entre autres de P. De Mathieu, F. Kabasele Lumbala, et de Mampila…) qui s'exprimaient en ces termes: «… Si le Christ a utilisé à la dernière cène du pain et du vin, c'était manifestement parce que ces aliments entraient dans l'ordonnance sinon de tous les repas juifs du moins de ceux auxquels l'eucharistie se rattache d'une façon directe. Si le christ avait vécu ailleurs, il aurait pris d'autres éléments pour en faire les symboles efficaces de sa présence parmi ceux qui se réunissent en son nom». François Kabasele réfléchit sur les possibilités de l'utilisation des matières locales dans les célébrations liturgiques africaines. Il a été l'un des théologiens qui ont travaillé aux côtés du cardinal Malula à Kinshasa pour l'élaboration du rite zaïrois de la messe officiellement approuvé par Rome en 1988 sous le titre *Missel Romain pour les diocèses du Zaïre.*

Le Sacrement du mariage. En théologie africaine, ce sacrement a été étudié d'une façon spéciale par le Professeur Vincent Mulago et par le Cardinal Joseph Malula. En résumé, les deux reconnaissent les éléments suivants à ce mariage:

1. Pour qu'il y ait mariage en Afrique noire, il faut en dehors du consentement et de la consommation que la dot[20] soit payée. A défaut de la payer, les parents de la fille peuvent dissoudre l'union. Aussi raison pour laquelle sur la feuille de l'interrogation des fiancés, il est mentionné cette question: «la dot a-t-elle été versée?»;
2. Le mariage est dynamique, c'est-à-dire, il procède par étapes. Ces étapes sont: la déclaration d'intention, les fiançailles, le mariage coutumier, le mariage religieux.

3.5. La théologie africaine de l'inculturation

La théologie de l'inculturation, loin d'être une urgence propre à l'Eglise d'Afrique, se justifie comme un droit et un devoir pour toute communauté chrétienne face au message chrétien. Cela signifie ce que vit l'Africain aujourd'hui. Dès lors, le problème de l'inculturation reste rigoureusement le problème d'une Eglise qui se veut africaine. L'Abbé E.-J. Penoukou affirme que: «le seul et grave problème qui se pose à nos Eglises africaines est celui de l'inculturation de la foi chrétienne. Nos Eglises d'Afrique seront africaines ou ne le seront pas. C'est là l'enjeu véritable du christia-

20 La dot joue un rôle important comme symbole d'alliance entre les deux familles, comme signe matériel de consentement et comme garantie de stabilité (voir COMMUNAUTÉ LIBALA MWINDA, *Se préparer au sacrement de mariage. 32 thèmes de partage pour groupes de fiancés*, Kinshasa 2001, 51).

nisme chez nous»[21]. Toute la théologie chrétienne africaine semble se comprendre comme théologie de la rencontre entre le peuple africain et la foi chrétienne. La théologie de l'inculturation est un devoir incontournable pour toute communauté chrétienne qui cherche une nouvelle intelligence du message chrétien sur la base du rapprochement entre deux expériences, l'expérience chrétienne initiale dont témoignent les Ecrits du Nouveau Testament et notre expérience historique contemporaine. La continuité de la foi n'est pas à chercher dans la répétition matérielle d'un message, mais dans l'analyse entre deux actes d'interprétation, celui de la première communauté et celui de l'Eglise d'aujourd'hui[22].

Comme partout ailleurs, la nécessité s'est fait sentir en Afrique de professer la foi chrétienne avec le génie culturel propre du continent. Il nous faut, comme le dit E. Penoukou, redire le Message avec notre univers symbolique, notre génie particulier[23]. Cette démarche ne devient possible et adéquate que dans la mesure où l'inculturation du christianisme dans quelque culture que ce soit, est considérée aussi comme un problème herméneutique[24]. C'est dire que la théologie africaine de l'inculturation a pour tâche de transmettre, de proposer un message qui donne signification, direction et valeur au chrétien africain.

3.6. Théologie biblique

L'un des théologiens qui consacre la quasi-totalité de ses écrits à une herméneutique africaine et contextuelle de la Bible est le prêtre congolais Paulin Poucouta, prêtre du diocèse de Pointe-Noire (Congo-Brazzaville). Dans le domaine de la théologie biblique, les biblistes africains gagnés par les courants de l'inculturation et celui de la théologie de libération se sont employés à présenter des lectures africaines de certains passages bibliques. Nombreuses sont les études qui prennent cette orientation. D'ailleurs ces recherches ont été couronnées par la parution de la Bible africaine.

3.7. La théologie des ministères

Le domaine de la théologie des ministères a connu beaucoup d'écrits et de réalisations. Nous pensons par exemple à la révolution opérée par l'Eglise d'Afrique, singulièrement par celle de Kinshasa (RDC) en confiant la responsabilité de certaines

---

21 E.-J. Penoukou, *Eglise d'Afrique. Proposition pour l'avenir*, Paris 1984, 43.

22 C. Geffré, *La théologie au sortir de la modernité*, dans *Christianisme et modernité*, Paris 1990, 197-198.

23 Penoukou, *Eglise d'Afrique*, 43.

24 R. Kazadi, *L'inculturation du christianisme comme problème herméneutique critique de Claude Geffré*, Travail inédit de fin de cycle de théologie, Kinshasa 1982.

paroisses aux Laïcs appelés *Bakambi* (Laïcs dirigeants des paroisses); la direction des communautés ecclésiales vivantes de base aux *bayageli* (Laïcs dirigeants des communautés). Nous pensons aussi aux assistants et assistantes paroissiaux, tous laïcs. Il importe de dire que cette révolution a été influencée d'une part par la vision africaine de l'Eglise (par l'ecclésiologie africaine). Si l'Eglise est une famille comme nous l'avons dit plus haut, il en découle que tous les membres doivent participer à son édification. Et d'autre part cette révolution a été motivée par le souci de l'inculturation.

3.8. La théologie de la libération

Le principal promoteur de la théologie africaine de la libération est le prêtre camerounais Engelbert Mveng. Celui-ci a travaillé toute sa vie à élaborer une théologie de la libération spécifiquement négro-africaine. Il est déjà considéré par certains théologiens africains comme un véritable Père de l'Eglise en Afrique. C'est le jugement élogieux du théologien Kä Mana. En Afrique la crise est anthropologique et elle s'exprime principalement par *l'annihilation anthropologique* due à quatre siècles d'esclavage et un siècle de colonisation et du néocolonialisme[25]. Cette théologie de libération concerne tout le continent africain et se caractérise par son origine populaire, son enracinement dans le contexte culturel, politique, religieux et économique de l'Afrique, son souci d'une vraie inculturation de la foi chrétienne dans les profondeurs de l'âme africaine, son orientation vers l'œcuménisme et la libération spirituelle. Comme Mveng, Fabien Eboussi-Boulaga est une figure remarquable et prophétique de la théologie africaine de l'émancipation.

3.9. L'option préférentielle des pauvres

Le théologien africain qui fait de la pauvreté socioéconomique des couches pauvres des sociétés africaines son lieu théologique principal est le prêtre camerounais Jean-Marc Ela. Sa théologie se veut résolument pratique, contextuelle et africaine[26]. Loin du verbalisme abstrait et inopérant des théologiens académiques, J.-M. Ela parle au nom des pauvres et des laissés-pour-compte de nos sociétés africaines. La théologie africaine doit aider les *parias* de l'indépendance africaine à se libérer des structures idéologiques, mentales, socioéconomiques et sociopolitiques qui les maintiennent dans une misère totale. La théologie africaine n'a pas d'autre choix que d'opter énergiquement pour un travail en profondeur pour la libération des pauvres et des masses paysannes africaines[27].

---

25 Lire à ce propos E. Mveng, *La théologie africaine de libération*, dans Concilium 219 (1988) 31-51.

26 Cfr. J.-M. Ela, *Ma foi d'africain*, Paris 1985.

27 Lire aussi Id., *Quand l'Etat pénètre en brousse… Les ripostes paysannes à la crise*, Paris 1990.

3.10. Théologie de la reconstruction

Godefroid Kä Mana est représentant de ce courant dans le monde francophone. Le paradigme de la théologie de la reconstruction est une tentative de dépassement et d'intégration de la différence de perspectives, des méthodes, d'accents et d'objectifs entre les théologies africaines de l'inculturation et les théologies africaines de la libération. La théologie de la reconstruction élargit les perspectives des courants précédents en focalisant ses efforts théoriques et ses préoccupations pratiques vers l'impératif éthique de la transformation sociopolitique et de la reconstruction globale des sociétés désemparées et désintégrées de l'Afrique postcoloniale.

«La mission de la théologie africaine face à une situation socio-politique, culturelle et économique catastrophique de l'Afrique, due essentiellement à la question de la spiritualité sociale, d'intelligence sociale et l'aliénation culturelle, est de redynamiser la mission chrétienne, stimuler la renaissance spirituelle africaine et défendre les pauvres et les opprimés. (…) Cette théologie africaine peut également motiver la remise en question du néocolonialisme africain sous toutes ses formes»[28].

3.11. Théologie négro-africaine de la libération holistique

Elle est en cours d'élaboration par un philosophe et théologien congolais, Benoît Awazi Mbambi Kungua, professeur de philosophie à l'université Saint-Paul d'Ottawa au Canada et directeur du Centre de Recherches Pluridisciplinaires sur les Communautés d'Afrique Noire et des Diasporas (CERCLECAD), qu'il a lui-même fondé. Se situant sur un registre pluridisciplinaire, il veut restituer aux sociétés africaines leur consistance déjà profondément entamée par leur histoire chaotique, liée aux péripéties malheureuses de la traite, de la colonisation et de la gestion calamiteuse des politiques postcoloniales.

Pour Benoît Awazi, les théologies de la libération holistique sont le résultat d'un travail de lecture de recomposition de la réalité religieuse, socio-politique et économique par les couches populaires et sociétés africaines postcoloniales. À ce travail de réappropriation contextuelle, responsable et libre des schèmes théologiques du christianisme colonial, les couches populaires mettent en œuvre leur capacité innée et intarissable à l'indocilité et à l'indiscipline, contre les prétentions hégémoniques et totalitaires de l'État moribond et du christianisme colonial en pleine déconfiture[29].

Pour lui, la théologie chrétienne en Afrique ne trouvera sa pertinence que dans

---

28 K. Mwambazambi, *La contribution de l'Afrique francophone a la théologie africaine: Spécialement le travail de Kä Mana (The contribution of francophone Africa to african theology: A special focus on the work of Kä Mana)*, A thesis Submitted in accordance with the requirements for the degree of Doctor of theology, in the subject Missiology at the University of South Africa, 2008, 4.

29 B. Awazi Mbambi, *Dieu crucifié en Afrique*, Paris 2008.

la prise en compte des phénomènes thérapeutiques qui jalonnent la pratique quotidienne en Afrique. Il donne par conséquent son assentiment théologique à tous ceux qui se sont assidûment impliqués dans le ministère de guérison et d'exorcisme, dans un sens réel, comme Meinrad Hebga, Mgr Emmanuel Milingo, ou symbolique, comme Mgr Christophe Munzihirwa, ou Emmanuel Kataliko. Ces derniers sont pour lui considérés comme de véritables modèles de théologiens et pasteurs de la libération holistique. Les christologies négro-africaines de la libération holistique devraient s'inspirer de la mystique juive de la *merkabah* et des intuitions spirituelles développées par les kabalistes juifs. Il existe selon lui des similitudes frappantes entre la christologie négro-africaine de la libération holistique et la mystique juive de la *merkabah*. Les pratiques thérapeutiques des Églises de réveil dans les sociétés négro-africaines sont proches des actes thérapeutiques et théurgiques qui sous-tendent la mystique juive de la *merkabah.*

3.12. Théologie politique

Se demandant s'il existe une théologie politique en Afrique, Bede Ukwuije finit par affirmer que vue sous un angle positif, la théologie politique se veut «une tentative d'expression du message eschatologique, en fonction des circonstances spécifiques où vit la société actuelle». Ce qui demande de «déterminer un nouveau genre de rapport entre la religion et la société, entre l'Église et la réalité politique, entre la foi eschatologique et la pratique sociale»[30].

3.13. Défis de la théologie africaine vus de divers horizons théologiques

Pour Gabriel Tchonang[31], il y a lieu de déplorer dans la théologie africaine un certain déficit de la réflexion sur le titre christologique de «Sauveur», ainsi qu'une approche partielle et une instrumentalisation du mystère mort-résurrection du Christ, à des fins de revendications identitaires et matérialistes. Par conséquent, il estime qu'une prise en compte du dessein global du salut, moins captif de l'Histoire «historielle», s'avère nécessaire pour une théologie africaine plus sereine et plus juste.

En 2010, lors d'une conférence à la Faculté de Théologie des jésuites à Taipei, Barthélemy Adoukonou, alors Secrétaire du Conseil Pontifical de la Culture, indiquait *trois grands axes importants pour l'avenir de la théologie africaine*: l'axe ecclésio-

30 B. Ukwuije, *Existe-t-il une théologie politique en Afrique?*, Consulté en ligne sur https://www.erudit.org/fr/revues/ltp/2007-v63-n2-ltp1952/016786ar/resume/, le 30 janvier 2018.

31 G. Tchonang, *Brève histoire de la théologie africaine*, dans Revue des sciences religieuses [En ligne], 84/2 (2010), mis en ligne le 17 novembre 2015, consulté le 30 janvier 2018 sur http://journals.openedition.org/rsr/344.

logique, l'axe christologique, et l'axe trinitaire. L'*axe ecclésiologique* est, dit-il, celui de l'Eglise famille de Dieu. L'*axe christologique* est celui où une nouvelle écriture du mystère de la rédemption est attendue de l'Afrique Holocauste, sans oublier la repensée de la relation paradoxale nature-grâce et ses conséquences pour une présence originale dans la cité. L'*axe trinitaire* est celui d'un dialogue franc avec toutes les autres religions[32].

De Jean Marc Ela, retenons que parler de Dieu à partir des réalités structurantes de l'Afrique contemporaine implique, pour le théologien africain, de nombreux défis dont l'examen sans complaisance de la question de l'inculturation, la critique du néolibéralisme triomphant notamment sous sa bannière de la mondialisation, la défense sans concession de l'environnement et du développement durable, la vigilance critique face à la montée de l'incroyance en Afrique, l'intérêt pour l'évolution de la condition de la femme africaine, la lutte pour un monde plus équitable et plus proche de l'esprit de l'Évangile. C'est aussi aborder la question de la mission et de la place des convertis de la Gentilité africaine au sein de l'Église. Il convient de constater la fin du monopole assumé ici par l'Occident. L'émergence des Églises locales et la crise des vieilles chrétientés plaident pour une nouvelle intelligence de la mission. La fin de l'apanage des instituts missionnaires et la diminution continue de leurs effectifs obligent l'Église à repenser la qualité des rapports de communion entre les chrétiens d'Afrique et les autres Églises[33].

Visant à proposer une théologie politique pour l'Afrique, sur base des écrits de Denis Sureau, Bede Ukwuije et William Cavanaugh, l'abbé Pierre Damien Ndombe Makanga considère le mouvement de l'*Aufkelärung* comme lieu de naissance de la raison séculière, l'auteur propose à l'instar du théologien suisse Hans Urs von Balthasar une raison contraire à la logique des Lumières comme pont pouvant réconcilier le théologique et l'anthropologique, l'humain et le divin ou encore la religion et l'Etat: c'est la raison méta-anthropologique[34].

Au point de départ, Ndombe Makanga se demande si une Eglise où la communauté ecclésiale et la communauté étatique s'affrontent face à la mauvaise santé temporelle et la bonne santé spirituelle peut être un lieu de résistance ou un modèle de réconciliation du temporel et du spirituel[35].

Par ailleurs, il estime que la théologie politique dont il parle se révèle dans les en-

---

32 B. Adoukonou, *La théologie africaine aujourd'hui*, Conférence donnée à la Faculté de Théologie des Jésuites à Taipei, Avril 2010 (dans http://www.cultura.va/content/dam/cultura/docs/pdf/Adoukonou/La%20Th%C3%A9ologie%20Africaine%20aujourd.pdf).

33 J.-M. Ela, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris 2003.

34 P. D. Ndombe Makanga, *Néo-colonialismes politiques et religieux: les Africains face à leur nouvelle indépendance. Essai d'une théologie politique pour l'Afrique*, Paris 2011.

35 *Ibid*., 10.

gagements et dans les textes des évêques, dans les déclarations écrites des conférences épiscopales, dans les coalitions des Églises chrétiennes et dans les œuvres de certains théologiens africains[36]. Ce combat vise la réconciliation du temporel et du spirituel dans le chef des peuples africains, croyants ou non, étant donné l'histoire commune ayant été témoin du dépouillement matériel et anthropologique subi par tous.

C'est probablement aussi dans ce sens que Jean-Pierre Badidike affirme que vu la situation de pauvreté, d'injustice et de conflits à divers niveaux qui sévissent en Afrique, les Communautés Ecclésiales Vivantes (CEV) failliraient à leur mission si elles laissaient de côté la promotion humaine. Les CEV ne sont pas seulement les lieux de célébration des vertus théologales mais le lieu de leur vie, c'est-à-dire le lieu d'initiative, de créativité, d'engagement social et politique. Il en a va jusqu'à affirmer que l'Église d'Afrique gagnerait en encourageant les chrétiens des CEV «de vivre la foi dans la politique et la politique dans la foi», vu qu'un bon chrétien doit aussi être un bon citoyen[37].

Dans le cadre du contexte congolais (RDC), un récent point de presse a fait dire au Président de la République ce qui suit: «Rendez à César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu... Jésus-Christ n'a jamais présidé une commission électorale»[38]. Réagissant à ces propos, un bibliste congolais aux études à Strasbourg, l'Abbé Stanislas Longonga réagit avec justesse pour recadrer sur base du contexte, en ces termes: Jésus répondait juste à une question qui consistait à savoir s'il fallait payer l'impôt instauré par les Romains ou non. Il n'a jamais déclaré que les chrétiens ne devaient jamais se prononcer sur la gestion de la chose publique. Jean-Baptiste n'avait-il pas dénoncé l'immoralité d'Hérode qui avait pris en mariage la femme de son jeune frère Philippe? Jésus lui-même, n'avait-il pas traité Hérode de «renard»? N'avait-il pas rétabli l'ordre dans le temple en chassant les vendeurs (commissionnaires) qui opéraient pour le compte des gouvernants de l'époque? Le Prophète Nathan, n'avait-t-il pas reproché durement David d'avoir fait assassiner Urie après avoir commis l'adultère avec sa femme? Le prophète Amos n'a-t-il pas prêché la justice sociale contre une situation d'injustice sous le roi Jéroboam II? Le prophète Elie, n'avait-il pas blâmé le roi Achab pour avoir assassiné le pauvre citoyen Nabot pour s'emparer de sa vigne? Dans la bible, à côté du roi qui devait exprimer la volonté de Dieu, il y avait toujours un prophète pour veiller à la juste expression de cette volonté: cela s'appelait «le vis-à-vis du prophète et du roi». L'Eglise est dans son rôle prophétique, soutient-il. Pour

---

36 *Ibid.*, 23.

37 J.-P. Badidike, *Réconciliation, Justice et Paix dans les communautés ecclésiales vivantes*, dans *Cahiers Internationaux de Théologie Pratique, L'Église et les défis de la société africaine. Perspectives pour la Deuxième assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique. Actes des journées d'études 2008 de Louvain-la-Neuve* (Série Actes, 2), 2008, 62 (cfr. http://uclouvain.academia.edu/CahiersInternationauxdeTh%C3%A9ologiePratiqueCITP).

38 Cfr. Point de presse du Président Kabila Kabange de la RDC le 28 janvier 2018 à Kinshasa.

finir, le bibliste, sur un ton interrogatif, se demande: Pourquoi César a-t-il fait recours à la CENCO (Conférence Episcopale Nationale du Congo) pour faciliter un dialogue "politique"? Pourquoi César a-t-il accepté des hommes de Dieu (un prêtre d'abord, un pasteur ensuite) à la tête de la CENI (Commission Electorale Nationale Indépendante)? Et de conclure (tout en se référant également au message de M. Ekofo, Président de l'Eglise du Christ au Congo, le 16 janvier 2018): «Le Congo n'appartient pas à César, il appartient à Dieu qui a confié sa gestion à César. César étant humain, peut donc être interpellé si la gestion ne correspond pas à la volonté du propriétaire (ici Dieu)»[39]. C'est là, autant de défis auxquels fait actuellement face la théologie et la foi chrétienne en Afrique.

4. Le contexte actuel de la théologisation

L'Afrique et les africains aspirent encore à un christianisme de la vie lequel conduit au changement des conditions existentielles, un christianisme éveillant une foi chrétienne libératrice de ceux qui sont encore crucifiés avec le Christ, une foi qui touche toutes les dimensions du bien-être, de la sécurité sociale face au phénomène grave de la mobilité forcée des populations, une foi favorisant un épanouissement psychologique. Bref «un christianisme qui assure les conditions d'un épanouissement complet de l'homme dans la société», dans un continent dévasté «par des guerres d'écorcheurs, la corruption, le tribalisme, l'émigration clandestine, la fuite des cerveaux…»[40].

Comme le pense Claude Nsal'Onanongo Omelenge, «de nos jours, dans le continent négro-africain, la situation parait désespérée, désastreuse et apocalyptique… la croissance des inégalités et des injustices… Dans les bidonvilles et jusque dans les campagnes les plus éloignées de la forêt et de la savane, les hommes, les femmes et les jeunes, courbés par la misère et la pauvreté ont soif de justice, de liberté, de démocratie et de bonne gouvernance»[41].

Cet auteur témoin d'un paysage apocalyptique pour le continent noir pense, avec raison que la théologie, au XXIème siècle devrait répondre à deux questions:

1. Comment faire du christianisme un ferment de libération et de promotion hu-

---

39 S. Longonga, *Une clarification sur cette exhortation: «Rendez à César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu... Jésus-Christ n'a jamais présidé une commission électorale»* (cfr. Point de presse de M. Kabila). Message consulté sur Whattsapp le 29 janvier 2018.

40 S. Smith, *Negrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*, Paris 2003, 47 ss.

41 C. Nsal'Onanongo Omelenge, *La théologie politique négro-africaine. La constitution des sujets éthiques comme mission prophétique des Eglises négro-africaines à l'heure des rendez-vous politiques*, Kinshasa 2016, 11.

maines? Subséquemment, quel type de discours théologique mettre en œuvre, qui permettrait de réveiller le génie créateur des peuples du continent noir, et qui pourrait soutenir un tel projet?

2. Quelle pourrait être la mission des églises négro-africaines dans ce contexte? Comment se décline-t-elle et, quel sont ses aéropages? Comment pourraient-elles exercer leur fonction prophétique vis-à-vis de la communauté politique?

Pour conclure

Cette réflexion retrace l'itinéraire et l'évolution de la théologie en Afrique, tout en indiquant les défis contextuels en vue d'un christianisme libérateur de tout homme et de tout l'homme. Sur l'ensemble des courants théologiques ayant concouru à l'expression christiano-africaine de Dieu, il nous semble que la théologie politique entendue comme discours sur Dieu en vue de la délivrance aussi bien spirituelle, sociale, culturelle et économique se veut *un aspect nécessitant un certain approfondissement afin d'éviter tout dérapage*.

L'insistance sur cet aspect se justifie par le fait que, comme le stipule Alistair Kee, tout en disant autrement la même chose que Jürgen Moltmann et Johann Baptist Metz: politique et théologie ne peuvent jamais être séparées. Ainsi, ajoute-t-il: «la théologie politique ne résulte pas d'un certain opportunisme ou d'une tentative stratégique visant à s'emparer du pouvoir, mais d'une compréhension particulière de la manière dont l'on peut être fidèle au caractère fondamental de la foi chrétienne»[42]. C'est à ce prix-là que les théologiens et l'Eglise répondent aussi bien aux besoins spirituels que sociaux des peuples. C'est également en cela que l'Evangile est Bonne Nouvelle tenant compte tant du spirituel que du temporel, sachant que l'homme est corps et esprit.

Bibliographie

ADOUKONOU. B., *Théologie africaine au temps de la mission étrangère*, dans http://www.cultura.va/content/dam/cultura/docs/pdf/Adoukonou/La%20Th%C3%A9ologie%20Africaine%20aujourd.pdf).

[42] A. KEE, cité par T. VAN WYK, *Political Theology as critical theology*, dans HTS Teologiese Studies/Theological Studies 71/3 (2015), Art. #3026, 8 pages, dans http://dx.doi.org/10.4102 (consulté en ligne le 30 janvier 2018).

AGOUSSO, A.-M., *Gbéto et Gbédoto. L'homme et Dieu créateur selon les sud-Dahoméens*, Paris 1972.

AWAZI MBAMBI KUNGUA, B., *Dieu crucifié en Afrique*, Paris 2008.

—, *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine*, Paris 2002.

BADIDIKE, J.-P., *Réconciliation, Justice et Paix dans les communautés ecclésiales vivantes*, dans *Cahiers Internationaux de Théologie Pratique, L'Église et les défis de la société africaine. Perspectives pour la Deuxième assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique. Actes des journées d'études 2008 de Louvain-la-Neuve* (Série Actes, 2), 2008, 62 (cfr. http://uclouvain.academia.edu/CahiersInternationauxdeTh%C3%A9ologiePratiqueCITP).

BIMWENYI-KWESHI, O., *Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements*, Paris 1981.

BUJO, B., *Les dix commandements. Pour quoi faire? Actualité du problème en Afrique*, Kinshasa 1980.

ELA, J.-M., *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris 2003.

—, *Quand l'Etat pénètre en Brousse… Les ripostes paysannes à la crise*, Paris 1990.

KABASELE LUMBALA, F., *Alliance avec le Christ en Afrique*, Paris 1994.

KAZADI, R., *L'inculturation du christianisme comme problème herméneutique, critique de Claude Geffré*, Travail inédit de fin de cycle de théologie, Kinshasa 1998.

APPIAH-KUBI, K., *Jesus Christ. Some Christology Aspects from Africa Perspectives*, dans J. MBITI (ed.), *African and Asian Contributions to Contemporary Theology*, Celigny-Bossey 1977.

MAWANZI, C., *Phénoménologie du christianisme africain. Une réflexion théologique sur la réception du christianisme en Afrique postcoloniale*, dans Studia Oecumenica 12 (2012) 277-298.

MESSI METOGO, E., *Dieu peut-il mourir en Afrique? Essai sur l'indifférence et l'incroyance en Afrique noire*, Paris-Yaoundé 1997.

MONSENGWO PASINYA, L., *L'Eglise comme «Famille de Dieu». Une contribution importante en ecclésiologie*, dans *L'Avenir de l'activité missionnaire «Ad Gentes». Perspectives pour le XXIe siècle (Actes du Congrès International de missiologie, Kinshasa 11-17 juillet 2004)*, Kinshasa 2005.

MUKUNA, P., *La genèse et l'évolution de la théologie africaine*, dans *La théologie africaine. Bilan et perspectives*, Kinshasa 1989.

MWAMBAZAMBI, K., *La contribution de l'Afrique francophone* à *la théologie africaine: Spécialement le travail de Kä Mana (The contribution of francophone Africa to african theology: A special focus on the work of Kä Mana)*, A thesis Submitted in accordance with the requirements for the degree of Doctor of theology, in the subject Missiology at the University of South Africa, 2008.

NDOMBE MAKANGA, P. D., *Néo-colonialismes politique et religieux: les Africains face à leur nouvelle indépendance. Essai d'une théologie politique pour l'Afrique*, Paris 2011.

NGINDU MUSHETE, A., *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris 1989.

NSAL'ONANONGO, C., *La théologie politique négro-africaine. La constitution des sujets éthiques comme mission prophétique des Eglises négro-africaines à l'heure des rendez-vous politiques*, Kinshasa 2016.

NYAMITI, C., *Christ our Ancestor. Christology from an African perspective*, Gweru 1984.

NYEME TESE, J.-A., *Munga, éthique en milieu africain: gentilisme et christianisme*, Ingenbohl 1980².

PENOUKOU, E.-J., *Eglise d'Afrique. Propositions pour l'avenir*, Paris 1984.

SEUMOIS, A., *Théologie missionnaire II. Théologie de l'implantation ecclésiale*, Roma 1974.

TCHONANG, G., *Brève histoire de la théologie africaine*, dans Revue des sciences religieuses [En ligne] 84/2 (2010), mis en ligne le 17 novembre 2015, consulté le 30 septembre 2016 (http://rsr.revues.org/).

TSHIBANGU, T., *Le propos d'une théologie africaine*, Kinshasa 1974.

—, *Théologie africaine Manifeste et programme pour le développement des activités théologiques en Afrique*, Kinshasa 1987.

VANNESTE, A., *Acquis et défis de la théologie africaine*, dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives*, Kinshasa 1989.

Résumé

Le XX[e] siècle se voit imposée de devoir répondre à plusieurs questions touchant l'homme au milieu d'une société en transformation à haut débit. Chaque secteur de la vie essaie de comprendre cette société dans ses dynamiques et dans les défis et impacts de sa transformation. La théologie qui, pendant longtemps, a été plus abstraite se voit absolument appelée et interpellée pour donner sa réponse aux défis de tout genre. Telles que vécues en Afrique des Grands Lacs, la théologie et la foi chrétienne se singularisent non seulement par des dimensions historiques de leur réalité mais aussi par des aspects aussi bien sociaux, politiques, économiques, environnementaux dans lesquels se trouvent les hommes et les femmes encore crucifiés par diverses souffrances, et croyant fermement au pouvoir libérateur du Christ-Jésus annoncé par les Saintes Ecritures.

Abstract

The twentieth century is obliged to respond to various questions that regard the human being in midst of a society that changes very quickly. Every part of life tries to comprehend this society in its dynamisms, challenges and consequences of its transformation. Theology has been for a long time more abstract, but it has to give now its response to the challenges of every kind. The Christian faith and theology in the African region of the Great Lakes give a singular response, not only by the historical dimension of their reality, but also by social, political, economic and environmental aspects which characterize men and women still crucified by various sufferings. They strongly believe in the liberating power of Jesus Christ announced by the Holy Scriptures.

La théologie dans une cité en construction
Pour un renouvellement de la recherche théologique en Afrique

Édouard Adé*

Introduction

A l'idée de théologie africaine ont été longtemps rattachés les paradigmes de l'inculturation et de la libération. Mais vers la fin du XXème siècle et au seuil du XXIème siècle, d'autres pistes de recherche ont été ouvertes: théologies de la reconstruction[1], théologies de la créativité et de l'inventivité[2], théologies du développement[3], etc. Plus récemment, l'Institut de Théologie de la Compagnie de Jésus (Abidjan) et la Faculté de théologie de l'Université Catholique de l'Afrique ont énoncé une thématique originale de recherche dans une Afrique où la réalité de la cité devient de plus en plus significative: le projet d'une «théologie dans la cité»[4].

Que faudrait-il entendre par théologie civile, théologie publique, ou théologie en urbanité?

Si l'objet de la théologie est le mystère même du Dieu qui transcende tout langage et toute représentation, quel sens y aurait-il d'ajouter à cet effort d'intelligence du

* Édouard Adé est Docteur en sociologie et Docteur en théologie. Il est enseignant-chercheur à l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest (Centre de recherche et de spiritualité Notre Dame de l'Inculturation). E-mail: ade.edouard@gmail.com.

1 Kā Mana, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris 1993.

2 L. Santédi Kinkupu, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris 2005.

3 B. Sombel Sarr, *Théologie du développement et inculturation: questions de fondements*, Paris 2011. Dans la ligne du renouvellement de la pensée théologique africaine, il faudrait signaler ici quelques contributions significatives: A. Nouwavi, *La Pâque de l'Afrique. Jalons pour un renouveau théologique*, Paris 2016; N. Y. Soédé, *Inventer une Afrique autre. Monde invisible, Développement et Christianisme*, Abidjan 2017; É. Adé – P. Béré (ed.), *Nouveaux jalons pour une théologie africaine*, Paris 2018.

4 Colloque international de l'ITCJ: «La théologie dans la cité», Abidjan 24-26 novembre 2014. Colloque international de l'UCAO-UUA: «Penser la ville africaine de demain dans le contexte de la mondialisation», Abidjan, 13-15 mars 2018.

mystère des qualificatifs sociologisants comme «civile», «publique», etc.? L'exercice ne devient possible et même pensable que si l'on retient en même temps que ce Dieu – l'Au-delà de tout – a pris l'initiative de se communiquer à l'homme, mieux, de nouer une Alliance avec lui, et même de lier en quelque sorte son sort au sien. La démarche rationnelle de l'homme pour se faire une intelligence du mystère de ce Dieu ne peut être faite sans une prise en compte de tous les déterminants sociohistoriques qui tissent la vie de cet homme. Une théologie civile devient dès lors possible.

L'objet de la présente réflexion est d'aider à mieux circonscrire ce nouveau chantier pour la théologie africaine en cherchant à en préciser la vision et la mission.

Présenter une vision, c'est donner une manière de voir, projeter un faisceau de lumière pour saisir dans le lointain les formes de quelque chose qu'on ne fait qu'entrevoir mais dont on espère qu'il fera sens, qu'il pourra avoir une portée significative pour un temps encore en avènement. Et parce que cette vision est porteuse d'une espérance, elle peut déjà induire un agir historique qui exprime une sortie de soi (une mission), un exode vers un lieu nouveau. Il s'agit ici, en l'occurrence, de faire descendre la théologie africaine dans l'arène de la *polis*, donc de la faire sortir des églises, des sacristies, des séminaires, des scolasticats, des facultés et instituts…vers un nouvel espace où toutes les formes de rencontres sont possibles. Une telle sortie ne serait pourtant pas la première. Les théologies de l'inculturation n'avaient-elles pas déjà opéré une sortie dans les montagnes, vers les villages, pour être élaborées «sous l'arbre à palabre»[5]? Les théologies de la libération n'avaient-elles pas, elles aussi, opéré une sortie vers les maquis des mouvements de libération, vers les camps des réfugiés, vers les prisons politiques, etc.? Mais alors, à quelle sortie nouvelle, vers quels espaces nouveaux la théologie africaine est-elle provoquée aujourd'hui?

De tels espaces ne sauraient simplement être tracés à partir des coordonnées d'une géométrie plane, mais bien en 3D, c'est-à-dire en un plan où se meuvent des sujets historiques concrets, parce qu'il s'agirait des espaces multiformes de l'actualité historique africaine, l'actualité historique d'un vieux continent, dont l'Eglise remonte aux temps apostoliques et patristiques, mais qui, pourtant, est aussi d'évangélisation récente avec, par conséquent, une tradition théologique en constitution[6].

Comment, à côté des élaborations théologiques africaines nouvelles, le projet d'une «théologie publique» pourrait-il s'énoncer?

Quelle originalité ce projet de théologie s'élaborant au cœur de la cité est-il en droit de revendiquer? A quelle cité s'applique-t-elle? Celle-ci peut-elle être à la fois un lieu théologique et un lieu de transformation historique?

---

5 Cfr. J.-M. Ela, *Ma foi d'Africain*, Paris 1985, 215-218. En fait, l'idée de «l'arbre» chez Jean-Marc Ela renvoie à l'arbre de la Croix. Cfr. Y. Assogba, *Jean-Marc Ela. Le sociologue et théologien africain en boubou*, Paris 1999, 63.

6 On fait remonter, en effet, l'émergence de la théologie africaine contemporaine à la parution de l'ouvrage dont Alioune Diop prit l'initiative: *Des prêtres noirs s'interrogent* (1956).

Pour répondre à ces différentes questions, la présente étude partira d'une réflexion sur la cité comme lieu théologique, avant d'énoncer les axes d'élaboration de la théologie au cœur de la cité en vue de la formulation de ce qui pourrait tenir lieu d'une vision et d'une mission de la «théologie publique» dans la jeune Afrique du XXIème siècle.

1. La cité comme lieu théologique

1.1. La notion biblique de la cité

La notion biblique de la «cité» n'a pas la même connotation que celle de la «cité grecque». Il est vrai que le mot hébreu *'îr*, qui est le plus employé dans la Bible, est traduit en grec par *polis*. Il renvoie simplement à une représentation politique et sociale du peuple. Si dans la tradition des peuples, la fondation d'une ville est souvent présentée comme l'élément majeur – le vocable «civilisation» ne charrie-t-il pas cette idée? – pour Israël, l'élément fondateur est l'histoire de cet «Araméen errant» (Dt 26,5) dont il faut rappeler le souvenir en célébrant les merveilles de Yahvé. Comme peuple, Israël semble constituer son identité en contraposition avec l'idéal de la cité, peinte plutôt en négatif dans les récits des origines. La première ville dont fait mention la Bible, a été l'œuvre de Caïn le meurtrier qui lui donna le nom de son fils Hénok (Gn 4,17). L'épisode de Babel (Gn 11) constitue une autre illustration de cette défiance vis-à-vis de la ville. Abraham laisse à Loth le choix des contrées citadines (Sodome et Gomorrhe) (Gn 13,12 s.). Josué devra détruire la ville de Jéricho (Jos 6-8).

Cependant, avec le tournant de la monarchie, le rapport à la ville dût connaître une évolution. A Israël qui demanda un Roi, Yahvé donna, après l'expérience malheureuse de Saül, David dont il consolida le pouvoir autour de la cité de Jérusalem. Mais Jérusalem, avant de devenir la «Cité de David» était d'abord la cité des Jébusites cananéens (2 S 5,6-12). La charge symbolique païenne de la cité subit là une reconversion dans un autre champ sémantique où les signifiants sont, en dernière instance, référés à Yahvé qui est le véritable Roi d'Israël.

Même dans cet horizon, la cité israélienne n'échappera pas à l'ambiguïté liée à toute institution royale, ambiguïté contre laquelle Yahvé avait déjà prévenu Israël quand il faisait la requête d'un Roi. La cité qui pourrait être une citadelle (un rempart de protection) a souvent été le théâtre de l'idolâtrie et des injustices sociales, toutes choses qui déplaisent profondément à Yahvé et qui seront au cœur des dénonciations des prophètes. Mais ceux-ci dénonçant ces abominations, révélaient aussi le dessein secret de Yahvé qui prépare pour le petit reste une «cité sainte» (Is 52,1).

Dans le NT, la cité apparaît comme lieu d'annonce. Jésus parcourait villes et vil-

lages. Mais c'est sur les cités que Jésus fera ses invectives (Mt 11,21 s.). Il pleurera même sur Jérusalem (Lc 19,41-55). Mais à côté de cette image de la cité comme lieu de fermeture à Dieu et de l'orgueil humain et qui doit être détruit (Ap 10), émerge une autre image, notamment dans les épitres pauliennes. Les convertis sont appelés à devenir les «concitoyens des saints» (Eph 2,11). Dans cette perspective positive, la Lettre aux Hébreux offrira de la cité la vision la plus achevée: tout le peuple de Dieu y est montré marchant vers cette Cité céleste (He 12), que l'Apocalypse finira de décrire après le chapitre 20 consacré à la destruction de Babylone.

1.2. L'appropriation théologique de la cité

S'il est suffisamment suggestif pour la théologie que l'aventure humaine commencée au jardin d'Eden (Gn 2) se termine dans une cité, la Cité sainte (Ap 21-22), c'est cependant saint Augustin[7] qui, dans les Livres VI et VII de la *Cité de Dieu*, a donné, par la critique qu'il en fait, une notoriété au concept de «théologie civile» mis au point par Marcus Varron. Celui-ci, en effet, distingue trois formes de théologie dans la Rome antique: une théologie mythique, une théologie naturelle et une théologie civile. Selon Varron, la première espèce de théologie convient au théâtre, la deuxième au monde et la troisième à la cité. Mais si, comme tous les mots en «-logie», la théologie désigne l'étude de la logique interne (*logos*), «la connaissance approfondie» de Dieu (*Theos*), cette forme de connaissance ne saurait être de l'ordre des *phenomena* (ce qui apparaît). On comprend alors pourquoi Varron tourne en dérision la tragédie qui met en scène des divinités et Sénèque désavoue la théologie civile où les lois et les coutumes imposent à la société des cultes auxquels il recommande une adhésion tout extérieure, laquelle n'engage pas vraiment les sentiments du cœur. Mais comme le note Augustin, si ces différentes formes de théologie étaient conformes à la raison, pourquoi les avoir séparées de la théologie naturelle (celle des philosophes) et leur avoir assigné d'autres lieux que le monde? Le théâtre n'est-il pas dans la cité et la cité n'est-elle pas dans le monde? Mais alors qu'était la cité?

Pour les Anciens, la *civitas* renvoie à la *polis* grecque, qui désigne une communauté de «citoyens» libres et autonomes. On parlait de la cité des Athéniens et non de la cité d'Athènes. Aristote insiste sur cette dimension de vie commune: il parle d'une «*Koinonia* d'animaux politiques» réunis par un «choix de vie commune» (cfr. *Politique*, 1252-1254). Cette vie commune est assurée et consolidée par la référence à un même passé mythique, à des héros communs, à des rites et à des lois intégrées et partagées. On comprend alors pourquoi Augustin traite sur un même pied le théâtre et la cité: «la théologie mythique, cette théologie de théâtre, (...) se ramène à la théo-

[7] Pour un approfondissement de la notion de *civitas* chez saint Augustin, voir: J. RATZINGER, *Peuple et Maison de Dieu dans l'ecclésiologie de saint Augustin*, Perpignan 2017.

logie civile, de sorte que celle des deux qu'on réprouve et qu'on rejette n'est qu'une partie de celle qu'on juge digne d'être cultivée et pratiquée». Et il explique pourquoi: «quand je dis une partie, je n'entends pas une partie jointe à l'ensemble par un lien artificiel et comme attachée de force; j'entends une partie homogène unie à toutes les autres comme le membre d'un même corps. Voyez, en effet, les statues des dieux dans les temples; que signifient leurs figures, leur âge, leur sexe, leurs ornements, sinon ce qu'en disent les poètes? Si les poètes ont un Jupiter barbu et un Mercure sans barbe, les pontifes ne les ont-ils pas de même?». Ce qui est célébré dans le temple, c'est que les mythes ont relaté.

1.3. La cité et le théâtre du monde

Mais si le théâtre et la cité sont des œuvres des hommes, le monde, lui, est créé par Dieu. C'est pour cela que ce qui est dit là, dans le cadre d'une religion naturelle change de signification dès lors que l'on se place sur le versant de la révélation: le Dieu que personne n'a vu auparavant prend l'initiative de se communiquer aux hommes. Lorsque le Dieu inconnu choisit lui-même d'apparaître sur la scène, en se révélant comme le Créateur de toute chose, la traduction de sa théophanie dans la cité change de nature; le théâtre devient ici le «grand théâtre du monde»[8] et le drame qui s'y déroule devient un «auto-sacramental». On est là reconduit à une conception plus fondamentale de la cité, susceptible d'intégrer tous les niveaux de la polis grecque, en les rapportant à leur fond de vérité, qu'Augustin exprime dans une formule incisive:

> «Deux amours ont (...) bâti deux cités: l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité de la Terre, l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité de Dieu» (XIV, 28, 1).

Si ce que désigne Augustin en parlant de cité terrestre est certainement le monde tel qu'il va, avec son corps de citoyens, ses institutions, son histoire, ses gouvernants, ses bonheurs et ses malheurs, elle n'est pas réductible à une ville, un empire ou un mode de gouvernement, mais elle se réfère fondamentalement à une disposition intérieure. Cela est encore plus vrai pour la cité de Dieu qui, si elle renvoie à l'idée de citoyenneté fondamentale dans la religion civile des Romains, se rapporte avant tout à la sagesse, à la Paix, au culte unique de Dieu, aux saints du ciel, à l'Église, à la providence divine, à la justice etc.

Selon Augustin, les deux cités sont mêlées ici-bas depuis le commencement jusqu'à la fin. «Toutes deux […] ont part aux biens et aux maux de cette vie, mais leur foi, leur espérance et leur charité sont différentes jusqu'à ce que le dernier jugement les sépare et que chacune d'elles arrive à sa fin qui n'aura point de fin» (XVIII, 54, 2).

---

8 P. Calderón de la Barca, *Le Grand Théâtre du monde*, trad. de C. Murcia, Paris 2005.

La manière dont St Augustin situe donc la cité de Dieu et qui reprend la conception johannique du chrétien dans le monde (Jn 17,16-18) explicitée par la *Lettre à Diognète*, place la théologie qui se déploie en plein théâtre du monde comme une théologie de permanent discernement des esprits.

Que pouvons-nous en tirer pour la situation de la théologie en Afrique?

2. Vers une nouvelle topique de la théologie en Afrique

Au moment où Augustin décrivait avec cette profondeur d'esprit l'imbrication des deux cités au cœur du monde où il est demandé au croyant de choisir toujours à nouveau son «étendard», un monde s'écroulait et un autre monde était en gestation, au plan terrestre et au plan proprement spirituel: l'empire romain était en déclin, le monde passait aussi par une mutation spirituelle profonde.

Au moment où la théologie africaine est invitée à descendre dans l'arène de la cité, avons-nous vraiment pris la mesure des transformations qui s'y opèrent?

2.1. L'effondrement des mondes

Vers la fin des années 50 du XX^{ème} siècle, Chinua Achebe avait donné le ton en parlant du «monde qui s'effondre» (*Things Fall Apart*)[9]. Mais en réalité, ce sont des mondes qui se sont effondrés depuis lors en Afrique. Devant le drame de l'effondrement du monde traditionnel, la Grande Royale – un personnage clé du roman philosophique de Cheikh Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë*[10], avait assigné à l'aventure de l'école nouvelle une mission qui surdétermine secrètement la pensée africaine jusque-là: pas seulement «apprendre à lier le bois au bois» mais surtout «apprendre à vaincre sans avoir raison». La pensée africaine se sent comme piégée par cette consigne: elle sera constamment à rechercher un spécifique qu'elle ne construira que pour se donner à son tour une raison de défendre son bon droit d'avoir été injustement vaincu par quelqu'un qui n'avait pas raison. Par-là, elle s'enfoncera dans un imaginaire où elle cherchera même à bâtir une unité africaine sur des bases anthropologiques irréelles parce que idéales: une Afrique de solidarité, où tout le monde était frère, et pouvait tout mettre en commun, etc. Une telle Afrique n'a jamais existé, et il est étonnant que, malgré la mise au jour des matériaux concrets de l'historiographie africaine travaillée par les conflits meurtriers qui sont connus sous tous les cieux, on ait longtemps persévéré dans cet imaginaire.

---

9 C. Achebe, *Things Fall Apart*, London 1958.

10 C. H. Kane, *L'aventure ambiguë*, Paris 1961.

Un deuxième monde qui s'est effondré, est précisément celui qui, par méconnaissance de l'Afrique réelle, s'est formé sur les rêves du panafricanisme. Faute de réalisme politique, elle a simplement manqué de faire les bons choix à l'Aube nouvelle des indépendances. *L'Afrique Noire était si mal partie*[11] que de nombreux Africains désabusés, comme Fama Doumbouya – personnage principal de *Les Soleils des indépendances*[12] – commençaient à se demander: «à quand la fin des indépendances?». Désenchantement devant une Afrique post-indépendance qui secrète ses «sociétés de sorcières» à tous les paliers de la vie sociale où «les grandes initiées» (les dirigeants) dévorent «les enfants des autres». Face à ces logiques néocoloniales plus redoutables que celles coloniales, il n'est pas étonnant que la ruse de l'imaginaire ait produit aussi des formes de conduites que la jeune *intelligentsia* des années 1980 n'a pas manqué de saisir comme l'expression des *Afriques indociles*[13], une indocilité face au vecteur colonial mais aussi une indocilité face à ce qui n'en est que la perpétuation: la gestion calamiteuse de l'Afrique par les Africains. Devant une telle situation, la question qui émerge est sans doute celle que Axelle Kabou s'est posée: *Et si l'Afrique refusait le développement?*[14]. Mais il y a aussi une autre manière de lire ce piétinement de l'Afrique: si l'Afrique était restée fidèle à sa conception de développement où le rapport à la nature était prédominant, elle n'aurait pas cherché à courir des décennies durant, après un modèle de développement qui, après avoir littéralement saccagé la nature, remet aujourd'hui au centre l'obsession de l'écologie[15].

Un troisième monde qui s'est effondré, est le monde des messianismes politiques: les pères de la nation, les timoniers nationaux, les jeunes révolutionnaires plein d'idéaux, etc... En s'effondrant, ce monde a laissé sur le champ africain des seigneurs de la guerre qui font et défont les Etats en quête d'unité nationale, provoquant terreurs et désolations partout, surtout autour des mines d'or, de diamants, et des puits de pétrole. Le chiffre en est les millions de populations déplacées, les conduites déshumanisantes à l'instar des «viols collectifs»[16] comme armes de guerre, avec un prix cher payé: la confiscation de l'avenir des «enfants soldats»[17].

Un quatrième monde qui se fissure à présent est celui des renouveaux démocratiques. Il se fissure dangereusement sous le coup conjugué des tripatouillages constitutionnels auxquels le peuple africain cherche à résister de toutes ses forces, et des

---

11 R. Dumont, *L'Afrique noire est mal partie*, Paris 1962.

12 A. Kourouma, *Les soleils des indépendances*, Paris 1970.

13 A. Mbembe, *Afriques indociles*, Paris 1988.

14 A. Kabou, *Et si l'Afrique refusait le développement?*, Paris 1991.

15 A. Quenum, *Et si l'Occident se trompait?*, in *La Croix du Bénin*, Editorial, 7 novembre 2014.

16 http://www.jeuneafrique.com/155033/societe/viols-collectifs-de-luvungi-les-victimes-racontent-la-trag-die/.

17 M. Schmitz (éd.), *La guerre. Enfants admis*, Bruxelles 2001.

conflits à vecteur économique (mines, pétrole) ainsi que les conflits à vecteur religieux (Boko Aram, Aqmi, etc.).

2.2. Les mondes en émergence

Derrière ce quatrième monde, deux mondes se mettent en place:

- un nouveau monde africain où l'Afrique des villages cède la place à une Afrique de plus en plus citadine: depuis 2010, plus de 41% de la population africaine est urbaine et cette tendance va s'accentuant avec la perspective des 60% dans les années 2030;
- un nouvel espace public se constitue grâce aux réseaux sociaux et aux autres TIC et qui projette l'Afrique des jeunes dans un monde nouveau globalisé où les valeurs et les standards changent à une vitesse impressionnante.

A l'arrière-plan de ces mondes se profile une crise anthropologique majeure dont les signes avant-coureurs ont été donnés dans le double Synode que l'Eglise a consacré à la famille (2014-2015)[18]. Quel réceptacle culturel offre encore l'humanité pour accueillir la vérité du mystère de la personne humaine créée à l'image et à la ressemblance de Dieu? Mais inversement quelle chance représente encore pour l'humanité des cultures qui n'ont pas biffé le surnaturel[19] de leur registre anthropologique et qui sont toujours en quête de la transcendance?

La pensée théologique africaine aux prises avec les mutations profondes qui s'opèrent sous nos yeux dans la cité, saura-t-elle saisir l'espérance que l'Afrique, malgré tout, continue de représenter pour l'humanité entière[20]? Comment, dans ses élaborations académiques au sein de nos universités catholiques, cette pensée assume-t-elle les mondes africains en mutation sans pour autant brader dans les modes de pensée passagers le viable transmissible dont elle est grosse?

---

[18] Il s'agit de la IIIème Assemblée générale extraordinaire du Synode des Evêques sur «Les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation» (5-19 octobre 2014) et de la XIVème Assemblée générale ordinaire du Synode des Evêques sur «La vocation et la mission de la famille dans l'Eglise et dans le monde contemporain» (4-25 octobre 2015). Ces deux Assemblées synodales ont mis en pleine lumière plusieurs fractures au sein de l'Eglise: fracture anthropologique entre l'Occident postmoderne et les cultures traditionnelles, notamment celles de l'Afrique, fracture théologique entre les tenants d'une herméneutique de la continuité dans la doctrine du mariage et ceux d'une herméneutique plus praxéologique qui finit par induire une discontinuité doctrinale même si cette dernière ligne s'en défend. Tout le débat suscité jusqu'au sommet de l'Eglise par l'Exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia* du Pape François le montre clairement.

[19] On lira avec intérêt la correspondance échangée entre Gaston Fessard et Claude Lévi-Strauss à propos de «Symbolisme, Surnaturel, Dialogue» (Fessard 1984: 494-513).

[20] Benoît XVI parle de l'Afrique comme «poumon spirituel de l'humanité» (*Africae munus*, nn. 13 et 177).

3. Les réquisits de la théologie africaine au cœur de la cité

3.1. La gestion d'un héritage

Une première caractéristique de la pensée théologique africaine sollicitée à prendre place sur la scène publique est qu'elle est héritière d'une forme particulière d'interculturalité qui s'est opérée dans le monde francophone entre une forme de pensée séculière d'un genre particulier (sécularisme français issu de la Révolution de 1789 et de la séparation de l'Eglise et de l'Etat en 1905) et une pensée enracinée dans le divin. Elle a mission de porter à la réflexion ce donné de fait qui constitue le présupposé impensé des politiques de développement qui sont proposées/imposées aux sociétés africaines en quête d'émergence. Les négociateurs et acteurs locaux de ces politiques sont, pour la plupart, formés dans les universités africaines censées développer une instance critique. Ces universités ont-elles acquis une autonomie de pensée? Que pourrait apporter la charge prophétique de la théologie à une telle instance critique? Le lien entre critique sociale et prophétie théologique est à penser et à acter dans le cadre de l'entrée en scène publique de la théologie en Afrique francophone. Elle montrera ainsi sa pertinence pour un contexte global de pensée africaine en quête de libération et d'affirmation de soi.

Cette réflexion est d'autant plus importante qu'aujourd'hui, en France, l'héritage de la séparation de l'Eglise et de l'Etat est devenu préoccupant, même pour ceux qui s'en étaient réjouis[21]. Si 1905 pouvait apparaître comme le refus de la Cité de Dieu, telle que comprise au Moyen-âge, un siècle après, c'est l'horizon d'une Cité sans Dieu qui est fortement redouté. Il se traduit par ce que Sébastien Fath appelle une «exculturation» du christianisme doublée d'une disqualification croissante des Eglises sur la scène publique[22] qui va jusqu'à une mise en accusation du christianisme[23]. Un autre paramètre est la multiplication des offres de sens concurrentes dont la plus incisive est un islam de plus en plus radical. La réponse que les Eglises évangéliques tentent d'apporter à cette situation est celle d'un activisme conséquent dont le but est de réintroduire «Dieu dans la cité»: par un activisme politique en vue d'une reconnaissance idéologique, par un activisme socio-médiatique en vue d'une reconnaissance d'image, et par un activisme institutionnel en vue d'une reconnaissance de statut[24]. Ce tableau qui peut sembler ne concerner que la France et certains pays européens s'élargit à d'autres espaces géographiques, en particulier, au contexte africain.

---

21 S. Fath, *Cité de Dieu ou Dieu dans la cité?*, in Théologie évangélique 4/3 (2005) 23-37, 28.

22 *Ibid.*, 29.

23 R. Rémond, *Le christianisme en accusation,* Paris 2000.

24 Fath, *Cité de Dieu*, 31-34.

Dans l'espace public, et forte de son sens de la tradition théologique, la théologie africaine, tenant compte de ces nouveaux facteurs, indiquera à la pensée culturelle africaine montante le potentiel vital de ce qui est transmis de génération en génération. Elle le montrera d'autant plus pertinemment qu'elle-même ne se construira pas, dans ses expressions nouvelles, sur les ruines de la théologie des aînés. Un paradigme majeur qu'elle devrait mettre en valeur est celui de *l'histoire*. Elle sait, en effet que depuis sa rencontre avec le Christ, l'Afrique a été accompagnée par une Parole qui a éclairé sa marche dans les vicissitudes de l'histoire. Cette parole adressée à des acteurs sociaux précis, dont la vie a été transformée par elle, a creusé par elle-même un sillon profond dans le sol africain: une *tradition théologique* est en constitution en Afrique et a besoin d'être nourrie. Elle ne reprendra pas de façon redondante la problématique des aînés, et elle travaillera au sein des universités africaines pour la recontextualisation historique du discours des aînés. Chaque nouvelle génération n'a pas à reprendre les travaux sur les traditions africaines dans l'ignorance de ceux accomplis par les aînés. Elle évitera surtout l'écueil de l'anachronisme dans l'évaluation de cette contribution unique des aînés dans l'histoire de l'Afrique. L'humilité qui caractérise toute vraie théologie purifiera son exercice de toute forme d'hybris. Ici, la théologie africaine assumera humblement, dans son propre déploiement, la sagesse africaine des *tresseurs de corde*: «c'est au bout de l'ancienne corde qu'on tresse la nouvelle» (Sentence du Fa)[25].

3.2. La prise en compte des pesanteurs existentielles

Une deuxième caractéristique de la théologie africaine est qu'elle provient comme pensée théologique d'une tradition où l'élaboration du discours théologique s'est faite principalement, comme on l'a vu chez St Augustin, en dialogue avec une forme particulière de *sortie du mythe*: la sortie philosophique. L'un des efforts majeurs opérés par les philosophes de la pensée classique fut, en effet, de purifier de ses formes mythologiques la conception que les hommes se faisaient de Dieu. Les superstitions furent reconnues comme telles et la religion fut, au moins en partie, purifiée par l'analyse rationnelle. C'est sur cette base que les Pères de l'Eglise entreprirent un dialogue fécond avec les philosophes de l'Antiquité.

L'un des défis majeurs que présente l'Afrique est que ce travail de *purification de la mythologie* par la raison n'a pas été faite au contact de la culture africaine traditionnelle avant que l'idéologie sécullariste ne s'y substitue. Comment gère-t-on, en effet, ce paradoxe entre l'indifférence voire l'allergie de nombre d'universitaires africains

[25] *Les tresseurs de corde* est le titre d'un roman de Jean Pliya (1987). Mais la sentence rapportée ici est tirée du système géomantique de l'aire culturelle ewe-aja-fon et yoruba (Togo, Bénin et Nigeria) (cfr. les travaux de Maupoil, Aguessy, Adé, Adékambi).

formés à la culture française sécullariste vis-à-vis du fait chrétien et l'engouement de ces mêmes intellectuels pour les pratiques de la RTA les plus éloignées de la raison critique? Il se pourrait qu'il y ait dans cette attitude quelque relent de nationalisme, mais ce qui s'y manifeste le plus souvent, ce sont des drames existentiels non résolus.

La tension entre une *quête de libération existentielle* et le *déficit de la charge libératrice du discours philosophique* en Afrique n'appelle-t-elle pas l'exploration d'une voie qui n'est pas moins purifiante pour la pensée mythologique et qui a été d'abord minimisée par l'Occident (cfr. ce qui a été dit supra sur Varron) et n'a été prise en compte que sur le tard: l'autre sortie du mythe que représente *la tragédie*[26]?

La «mise en scène» du drame humain et les psychodrames que représentent les séances de prière dites de libération si en vogue dans les communautés ecclésiales africaines appellent de la part des théologiens un investissement de recherche interdisciplinaire avec les psychologues, les tradi-praticiens, les exorcistes, les philosophes... Ce travail de recherche qui n'est pas d'abord un travail de bibliothèque et de théorisation rapide doit reposer sur des matériaux solides: *les faits de vie*. Ce qui est attendu ici est un renouvellement de la méthodologie de travail dans les universités africaines. Comment se constitue la base documentaire? Il s'agira ici de revaloriser les sciences en *-graphie*. Peut-on occulter l'instance de la *graphie* pour passer à celle de la *logie*. Y a-t-il une histoire sans une *historiographie*, une sociologie sans une *sociographie*, une ethnologie sans une *ethnographie*, une philosophie sans une *sophia-graphie* (c'est-à-dire un corpus de sagesse sur lequel exercer la réflexion philosophique)...? La théologie africaine n'aura-t-elle pas besoin d'une *fidei-graphie* c'est-à-dire d'une description de la vie de foi réelle des Africains, leurs rapports existentiels au Dieu de Jésus-Christ?

Une direction dans laquelle un travail méthodique et objectif mériterait d'être fait, dans le prolongement des recensements bibliographiques, est une évaluation des matériaux de terrain collectés par les chercheurs africains, les mémoires et les thèses soutenus dans les facultés ecclésiastiques. Il faudra promouvoir des revues internationales spécialisées dans la diffusion et l'évaluation critique par les pairs des travaux de terrain. Dans les sciences logico-formelles et surtout dans les sciences expérimentales, ce sont les données de laboratoires, les expérimentations qui servent de base au progrès de la discipline. L'insertion de la théologie africaine dans cet environnement, si elle veut honorer les attentes du monde scientifique, doit induire un renouvellement de sa méthodologie. Adossée à des recherches exégétiques et patristiques de plus en plus exigeantes méthodologiquement, elle doit promouvoir une méthodologie tout aussi exigeante vis-à-vis du vécu de la foi des Africains qu'elle se donne mission de réfléchir.

---

26 Hans Urs von Balthasar a consacré à cette thématique, dans son immense œuvre théologique, 7 volumes intitulés précisément *Theodramatik* (la dramatique divine) (Balthasar 1973-1983).

Il y a une interconnexion nécessaire à établir entre la recherche fondamentale et le vécu pastoral des communautés ecclésiales ainsi que le devenir des sociétés africaines concrètes au sein desquelles l'Eglise poursuit sa mission d'évangélisation. Cela pourrait ouvrir des champs significatifs de recherche.

Dans cette perspective de renouvellement épistémologique et méthodologique, la question du point de départ, pour important qu'il soit, devient secondaire. Jusque-là, la critique en théologie africaine s'est surtout contentée d'évaluer les auteurs en fonction du mystère chrétien leur ayant servi de paradigme de recherche et d'élaboration (création, incarnation, passion, mort et résurrection, pentecôte, mystère trinitaire) souvent référé à des paradigmes plus socio-anthropologiques (culture, société, histoire, etc.). Si sur le plan socio-anthropologique, une perspective holistique pouvant rendre compte de la complexité du vécu social est à souhaiter, sur le plan proprement théologique, il ne faudrait jamais perdre de vue que chaque mystère chrétien particulier ouvre en réalité au tout du Mystère révélé en Jésus-Christ et qu'il ne serait pas pertinent de dire que parce que tel auteur est parti de l'incarnation ou de la croix, son approche serait insuffisante. La pertinence à rechercher devrait être dans l'évaluation du chemin allant du «fragment» au «tout» et sa pertinence pour la vie de foi des communautés ecclésiales africaines actuelles.

3.3. L'émergence d'un nouvel espace public

Une troisième dimension de la présence de la théologie africaine au cœur de la cité est qu'elle doit aider à prendre la mesure d'un fait social nouveau indiqué dans les mutations de l'Afrique, à savoir: *l'*émergence d*'un nouvel espace public.*

La théologie africaine qui avait commencé à s'élaborer *sous l'arbre à palabre* aux côtés des sages intellectuels africains en régime d'oralité, avait eu du mal à s'inviter dans les *agoras* des cités africaines, à ces lieux où se pensait le devenir politique de l'Afrique et où s'élaboraient aussi les politiques de développement. Ses incursions dans ce domaine étaient regardées avec suspicion, non sans cause: elle n'avait pas encore réussi à mettre au point un ensemble conceptuel libéré des malentendus d'époque: c'était la vogue des concepts marxisants de domination-libération, de luttes de classes, d'aliénation, etc. Ce temps est sans doute révolu aujourd'hui; néanmoins, a-t-on pris la mesure de ce qui était déjà en route dans une théologie sous l'arbre à palabre?

Dans les sociétés traditionnelles, il y avait des espaces et des pratiques de critique sociale. Il est loisible de recueillir sur le plateau d'Abomey (ancien royaume du Danxomè) des récits mettant en lumière la fonction de critique sociale du «fou» dans la cour royale et la figure de la princesse «émancipée» (*Ahwlikponua*). La pratique des parentés à plaisanterie largement répandue en Afrique de l'Ouest crée aussi cet espace où la vie sociale est dédramatisée, tournée en dérision: *rakiré* chez les Moa-

ga au Burkina, *sinankunya* chez les Dioulas au Burkina et au Mali, *toukpê* chez les Baoulés en Côte d'Ivoire, *kalir* ou *massir* chez les Sérères ou *Kal* chez les Wolofs au Sénégal.

Entre la sphère politique et le domaine privé des enclos parentaux, au Danxomè, il y avait un espace accessible à tous et où se formait une opinion publique dont le pouvoir royal traditionnel, malgré son caractère despotique tenait compte.

Cet «espace public traditionnel» multiforme a été relayé par l'intelligentsia pendant la période coloniale sous diverses formes: dans les associations syndicales au sein des colonies et dans les associations d'étudiants en Métropole. La Diaspora négro-africaine en Amérique et en Europe a joué un grand rôle dans l'animation de cet espace de l'opinion publique, un espace fédérateur au-delà des pays d'origine et au-delà même de la race. On y retrouvait, pas seulement des Noirs et des Mulâtres, mais aussi des Blancs. C'était un espace symbolique où des citoyens du monde se retrouvaient dans une expérience précise d'une humanité en souffrance ou en quête de liberté.

Après les indépendances, et sous les régimes dictatoriaux, cet «espace de l'opinion publique libre» a trouvé refuge dans les Eglises et dans la clandestinité des maquis «communistes» avec le rôle toujours permanent de la Diaspora africaine. C'est la conjugaison de ces forces qui ont été appelées «forces-vives de la Nation» au Bénin qui ont préparé et réussi la Conférence Nationale et la transition démocratique au Bénin et où l'Eglise a joué un rôle éminent à travers l'action charismatique d'un Prélat comme Mgr Isidore de Souza[27].

Mais aujourd'hui comment se fait le relais d'un tel «espace de l'opinion publique libre»?

Pour partir de l'exemple du pays initiateur des conférences nationales, ce relais s'essaie à travers l'action de l'Observatoire chrétien catholique de la gouvernance coordonnée par Julien Efoé Pénoukou, de la formation de la conscience citoyenne organisée par l'«Institut des artisans de justice et de paix» fondé par Raymond Goudjo. Aux heures d'incertitude de la démocratie béninoise, ce relais a été assuré de façon décisive à travers la tribune de *La Croix au Bénin* animée de main de maître par André Quenum jusqu'à sa fameuse «lettre ouverte au Président de la République» peu avant sa mort. Plusieurs autres initiatives participent à cette animation de l'espace public. Mais la direction dans laquelle un centre de recherche théologique comme le *Centre Notre Dame de l'Inculturation*[28] impulse la réflexion est la complémentarité et l'articulation nécessaire à assurer entre trois types d'espace: «l'espace commun», «l'espace

---

27 Fabien Eboussi Boulaga a consacré aux conférences nationales un ouvrage: *Les conférences nationales en Afrique noire – Une affaire à suivre*, Paris 2009.

28 Ce Centre théologique est fondé par Barthélemy Adoukonou, ancien Secrétaire du Conseil Pontifical de la Culture, qui fut le dernier élève du Professeur Ratzinger à Ratisbonne.

public» et «l'espace politique». L'espace politique, qui est celui où l'on gère les affaires de la cité, présuppose l'espace de la discussion et de la délibération, qu'est l'espace public, l'espace large où la force doit être à l'argumentation et à la pertinence. Mais la raison, qui doit réguler cet espace, doit à son tour, s'adosser sur un *ethos* que l'espace commun, l'espace de la communauté seul peut promouvoir. Cet espace est non seulement celui du pré-politique mais aussi du pré-culturel. En travaillant en amont à la formation au discernement des signes des temps, le Centre Notre Dame de l'Inculturation s'efforce ainsi d'accompagner les animateurs des nouveaux espaces, que sont les natifs digitaux, pour une occupation efficiente de ces espaces auxquels ils s'ingénient du reste à donner une nouvelle architecture à travers les réseaux sociaux et toutes les techniques de l'information et de la communication.

C'est en direction de ces jeunes que se font les offres de formation dans des universités catholiques africaines. Un institut supérieur de formation comme l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest (UCAO) a si bien saisi l'enjeu, qu'elle développe dans ses offres de formation, comme un *training* permanent toute une dynamique de formation systématique aux valeurs pour laquelle elle envisage à terme une articulation théologique appropriée avec les sciences humaines.

Mais c'est finalement dans le cadre d'une initiative continentale comme le «Forum Foi-Culture-Développement» que le Symposium des Conférences Episcopales d'Afrique et Madagascar (SCEAM) essaie de mettre en place, que la théologie africaine pourrait véritablement prendre place au cœur de la cité, pour en animer les nouveaux espaces publics. Ce projet axé sur un sujet culturel qui embrasse aussi bien le continent africain que toute la diaspora, dispose sans nul doute d'un avantage comparatif en ce sens qu'il est à même de créer la masse critique nécessaire à l'élargissement de l'espace commun. Celui-ci pourrait devenir un véritable espace public audible dans le grand ensemble mondialisé où malheureusement les nouvelles venant d'Afrique ont si peu de poids. Et puisqu'un tel projet prend corps au sein de l'Eglise, il est animé par un principe d'ouverture catholique qui lui éviterait tout enfermement communautariste, tout cloisonnement ethnique, nationaliste ou régionaliste[29].

3.4. La sauvegarde de la création

Une quatrième attente de la théologie africaine au cœur de la cité est contenue dans une double quête contemporaine: celle de la redécouverte de l'écologie et celle de la démarche qualité. Ces deux soucis presque obsessionnels du monde contemporain

[29] L'insistance sur ce point de la garantie de l'ouverture catholique a été surtout nécessaire pendant les controverses qu'a connues l'Eglise dans la période de l'inter-synode sur la famille. Dans ce défi majeur pour l'avenir de l'humanité commune, certains ont voulu par exemple que les positions de l'Eglise en Afrique soient considérées comme des positions «régionales» sans validité universelle, comme si l'universel ne serait que le modèle de société et de culture décidé en Occident.

qui semblent apparemment éloignés l'un de l'autre, posent en réalité la question de la manière dont l'homme moderne se rapporte à la création.

Deux modèles de développement ont été impulsés par le christianisme en Europe: le modèle bénédictin avec la croix, le livre et la charrue, et le modèle de l'éthique calviniste qui rendit possible le capitalisme. Une théologie qui cherche à assumer la sauvegarde de la création doit penser à nouveaux frais le lien entre foi, culture et développement (croix, livre, charrue; culte, culture, agriculture), le lien entre rapport ascétique au monde et développement de richesses. Mais la théologie au cœur de la cité doit également aider à comprendre comment l'Occident a-t-il fini au tournant de la révolution industrielle du XIX^{ème} siècle à privilégier une interprétation prométhéenne de la consigne du Créateur: «soumettez la terre et dominez-la». Quel rôle les Lumières ont-elles joué dans cette compréhension? Le modèle de développement qui a cherché à épuiser la création a-t-il quelque chose à voir encore avec le christianisme?

Inversement, tous les plans de développement qui sont aujourd'hui élaborés doivent avoir une composante «éco». Le «bio», les médecines douces, les compléments alimentaires *Forever living Products* et d'autres recettes «exotiques» qui inondent le marché africain à des coûts très élevés doivent donner à penser à l'observateur social et aussi au théologien qui doit sans doute se demander, perplexe, comment l'Africain en est arrivé à croire de manière presque fétichiste à la puissance thérapeutique de ces produits qui l'envahissent à partir des Etats-Unis via l'Europe, ou de l'Extrême Orient, au moment même où il n'est pas encore revenu de sa suspicion vis-à-vis des produits de la pharmacopée africaine. Les universités africaines développant un programme de valorisation de la pharmacopée africaine, attendent sans doute une contribution de l'Eglise en la matière. Comment fait-on tenir ensemble les visions du monde et de l'homme qui nous viennent d'horizons si disparates? A quoi notre propre culture africaine et sa sagesse nous rendent-ils sensibles dans le récit biblique de la création? N'y a-t-il pas de perspectives de développement plus en cohérence avec notre manière d'être en Afrique et qui soient aussi valables pour tous?

Un dernier souci – *last but not least* – qui est né de la saturation du modèle de développement érosif pour la création est celui connu sous le nom d'«assurance-qualité». Née dans le monde nippon, l'assurance-qualité s'est imposée au monde contemporain par l'amplitude qu'en a donnée la culture américaine. Avec la consommation à grande échelle, les offres de produits et de services tout aussi à grande échelle, on a commencé à se poser sérieusement la question de la garantie de la qualité que l'on a sur le marché. On a commencé alors à mettre au point des normes et des procédures de certification de la qualité. Cela est utile pour maintenir le climat de confiance (crédit) sur lequel repose en fait tout l'édifice du consumérisme mondial. Mais ce n'est peut-être pas parce que l'intention de départ qui a présidé à l'échafaudage de toute l'architecture toujours plus complexe de l'assurance-qualité est simplement mercantile que la démarche ne pourrait suggérer quelque chose de plus noble humainement

parlant. Une attente de la théologie au cœur de la cité serait par exemple de reconduire le souci de la qualité à son lieu originel et originaire. Le récit biblique de la création dit que celle-ci était ponctuée par l'émerveillement de Dieu: «et Dieu vit que c'était bon». Au terme des six jours de création, Dieu institua même un Jour pour l'émerveillement: le jour du Sabbat, le jour de la certification de la qualité. C'est la participation à cette œuvre parfaite de Dieu que l'homme est invité et c'est à cela que la théologie au cœur de la cité doit entraîner. Elle prendra le temps d'accompagner la pensée humaine dans tous les niveaux de réalisation et d'accomplissement de soi, cet accomplissement qui doit avoir l'amplitude de ce que Dieu est venu réaliser au profit de l'humanité entière.

S'il y a donc une vision qui pourrait se dégager de toute cette quête humaine, elle ne pourrait s'énoncer que comme vision d'une pensée de rédemption non seulement pour l'Afrique mais aussi pour l'humanité entière, une pensée d'espérance: un autre avenir est possible pour l'humanité, un autre développement est possible pour nos sociétés humaines; pas un avenir particulier pour une Afrique particulière juxtaposée aux autres particularités, pas un développement à valence régionale pour une Afrique régionale aux côtés des autres régions, mais un devenir commun pour la commune humanité que l'Afrique croyante peut, elle aussi, impulser, ensemble avec tous les autres croyants en ce Dieu qui fait toute chose nouvelle parce qu'il s'est lui-même apporté comme la nouveauté absolue.

Pertinence des axes théologiques pour le service de la raison dans l'espace public africain

Au terme de cette étude une tendance lourde se dégage, qui croise assez pertinemment les points où l'Afrique contemporaine sollicite la théologie au cœur de la cité.

- Il faudra donc recadrer théologiquement l'exigence de l'assurance qualité élaborée dans le milieu nippon, assumée et diffusée par la culture américaine comme un impératif de l'époque contemporaine: le Dieu créateur qui s'émerveille à chaque pas de la création et qui donne à l'homme de poursuivre l'œuvre de la création confie une mission de «qualité» à sa créature. Mais comment assumer cette mission sans tomber dans l'esthétisme? Comment ne pas ravir la gloire qui doit retourner au seul Créateur?
- Dans un monde globalisé où se tissent tant de réseaux et pourtant où s'expriment tant de solitudes, comment penser théologiquement l'être en relation qui ne soit pas simplement dans l'ordre du virtuel mais du réel?
- Il faudra pour cela que les valeurs à promouvoir au sein de l'enseignement supérieur en Afrique ne soient pas simplement des valeurs de l'auto-accomplissement ou au service d'une logique marchande mais des valeurs qui s'enracinent profondément dans un terreau humain. A la postmodernité qui de-

mande à la jeune génération montante de tresser une corde de sable, après avoir commandé le parricide anthropologique, il faudra sans doute avoir l'ingéniosité du Fa qui a su cacher son père, lequel saura en son temps lui donner le conseil utile: «demande au roi de te donner la corde de sable qui était en cours de tressage pour que tu la poursuives, car – et c'est cela la grande leçon – c'est au bout de l'ancienne corde qu'il faut tresser la nouvelle».

Conclusion

Une note caractéristique du savoir contemporain est qu'il est habité par une tension: la nostalgie de son moule originaire qui s'exprime par une quête du *holisme* et l'obsession de la précision qui se perd dans les fragmentations à l'infini. Recherchant la qualité dans cette ambiance, il développe une méthodologie procédurière qui voudrait se porter en garant de la confiance qui, à elle seule, ne peut assurer l'accès à la chose elle-même, dans sa vérité: la qualité se trouve-t-elle dans la conformité à la procédure ou dans l'adéquation à la *res* même? Comment vérité et qualité s'articulent-elles? En s'invitant dans ce champ, la théologie africaine, qui a hérité de la fracture advenue au sein de la théologie médiévale entre la théologie monastique et la théologie scolastique, doit donner la preuve de sa capacité à fédérer à nouveau la *ratio* dans un contexte qui n'est pas des plus simples. Aura-t-elle les ressources pour assurer la transparence par rapport à l'impensé de la pensée africaine désormais séculaire: comment peut-on vaincre sans avoir raison? Aura-t-elle le courage de faire la vérité avec elle-même et d'entreprendre ainsi une assomption de la trame historique du Continent, cette histoire réelle, vécue, profondément dramatique, et même tragique par moment, qu'il faudra avoir la force de regarder en face, pour y scruter l'appel nouveau qui pourrait en jaillir. Cette pensée pourrait alors apporter sa modeste contribution aux défis et réquisits du monde contemporain qui ne sont pas des défis simplement régionaux mais des défis de la commune humanité en crise de sens.

Bibliographie

ACHEBE, C., *Things Fall Apart*, London 1958.

ADÉ, E. – BÉRÉ, P. (éd.), *Nouveaux jalons pour une théologie africaine*, Paris 2018.

ADÉ, E., *Fa. Vérité formelle, Vérité sémantique*, Abomey-Calavi (inédit) 1983.

ADÉKAMBI, M. A., *Le Fa en perspective de réappropriation*, Cotonou (inédit) 2002.

AGUESSY, H., *Essai sur le mythe de Lègba*, Thèse de doctorat d'Etat, Paris, Sorbonne (inédit) 1973.

ALIOUNE D. (éd.), *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris 1956.

ASSOGBA, Y., *Jean-Marc Ela. Le sociologue et théologien africain en boubou*, Paris 1999.

BALTHASAR, H. U. VON, *Theodramatik*, 7 voll., Freiburg-Einsiedeln 1973-1983.

BENOÎT XVI, Exhortation apostolique post-synodale *Africae munus*, Vatican 2011.

CALDERÓN DE LA BARCA, P., *Le Grand Théâtre du monde*, trad. de C. Murcia, Paris 2005.

DUMONT R., *L'Afrique noire est mal partie*, Paris 1962.

ELA, J.-M. *La ville en Afrique noire*, Paris 1983.

—, *Ma foi d'Africain*, Paris 1985.

FATH, S., *Du ghetto au réseau, les protestants évangéliques en France de 1800 à 2005*, Genève 2005.

FESSARD, G., *La dialectique des «Exercices spirituels» de saint Ignace de Loyola*, t. III: *Symbolisme et historicité*, Paris 1984.

FRANÇOIS, Exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia*, Vatican 2016.

HABERMAS, J., *De l'éthique de la discussion*, Paris 1992.

—, *Cité de Dieu ou Dieu dans la cité?*, in Théologie évangélique 4/3 (2005) 23-37.

—, *L'espace public*, Paris 1992.

KÄ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique.* Paris 1993.

KABOU, A., *Et si l'Afrique refusait le développement?*, Paris 1991.

KANE, C. H., *L'aventure ambiguë*, Paris 1961.

KOUROUMA, A., *Les soleils des indépendances*, Paris 1970.

MBEMBE, A., *Afriques indociles*, Paris 1988.

NOUWAVI, A., *La Pâque de l'Afrique. Jalons pour un renouveau théologique*, Paris 2016.

PLIYA, J., *Les tresseurs de corde*, Paris 1987.

QUENUM, A., *Et si l'Occident se trompait?*, in La Croix du Bénin, Editorial, 7 novembre 2014.

—, *Lettre ouverte au Président de la République*, in La Croix du Bénin, Editorial, 31 octobre 2014.

Ratzinger, J., *Peuple et Maison de Dieu dans l'ecclésiologie de saint Augustin*, Perpignan 2017.

Rémond, R., *Le christianisme en accusation*, Paris 2000.

Santédi Kinkupu, L., *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris 2005.

Sarr Sombel, B., *Théologie du développement et inculturation: questions de fondements*, Paris 2011.

Schmitz, M. (éd.), *La guerre. Enfants admis*, Bruxelles 2001.

Soédé, N. Y., *Inventer une Afrique autre. Monde invisible, Développement et Christianisme*, Abidjan 2017.

Résumé

Après un demi-siècle marqué par la bipolarité «théologie de l'inculturation» – «théologie de la libération», la pensée théologique africaine explore de nouvelles pistes de recherche. L'un de ces chantiers est la perspective qui prend la «cité comme lieu théologique». Il est déjà significatif que l'aventure humaine qui commence dans un jardin (Gn 2) se termine dans une cité (Ap 22). Mais il est surtout important de tenir compte du fait que l'auto-communication que Dieu fait de lui-même, rejoint l'humanité dans les méandres de son historicité concrète; ce qui devrait obliger le théologien africain d'aujourd'hui à se rendre attentif aux mutations profondes qui travaillent la vie des sociétés africaines auxquelles est faite l'annonce de l'évangile. Un changement de paradigme est donc nécessaire pour cesser de penser l'Afrique comme si elle était une société figée dans le passé avec des valeurs culturelles immuables. La présente réflexion explore les différents mondes que l'on peut trouver dans la vie des sociétés africaines, et invite le théologien africain à élaborer son discours à même ces réalités.

Abstract

After half a century characterized by the twofold polarity of "theology of inculturation" and "liberation theology", the African theological thinking explores new ways of research. One of these laboratories is the perspective that takes the "city as *locus theologicus*". It is already noteworthy that the human adventure begins in a garden (Genesis 2) and ends in a city (Revelation 22). First of all, however, it is important to recognize the communication that God makes with Himself to join humanity in the meanders of its concrete history; this should oblige the African theologian of today to be attentive to the profound changes that influence the life of the African societies that receive the announce of the Gospel. A change of paradigm is necessary to finish thinking Africa as a fixed society of the past with immovable cultural values. The present reflection explores the different worlds that can be found in the life of the African societies and invites the African theologian to develop his discourse in contact with these realities.

La fuga del Figlio e la custodia di Giuseppe alla luce della chiamata del Padre
Prospettive di esegesi intertestuale di Mt 2,13-15

Paolo Costa*

A Mons. Ermenegildo Manicardi, nel suo 70° compleanno

La pericope Mt 2,13-15 apre la seconda parte del secondo capitolo del vangelo di Matteo e, proprio per la sua funzione di snodo all'interno della grande *ouverture* cristologica costituita dai primi due capitoli del vangelo, riveste per l'interprete particolare interesse: dopo una breve presentazione della struttura, si cercherà di affrontare alcune domande esegetiche cui rispondere anzitutto attraverso l'enucleazione dei rapporti di intra-testualità e di inter-testualità, per cogliere le istanze teologiche che il testo lascia trasparire[1].

In particolare, si mostrerà come la pericope si collochi nel suo contesto prossimo e poi si tenterà di delineare il ritratto di Erode, di Giuseppe e della madre di Gesù che emerge da questi versetti. Infine, si accennerà all'importanza dell'Egitto, anche in riferimento all'Antico Testamento, e del titolo di "figlio", come "chiamato" da parte del Padre, alla luce dell'intero macroracconto matteano.

1. Delimitazione e struttura della pericope

Nella seconda parte di Mt 2, le tre citazioni di compimento posposte rispetto ai vv. 15.18.23 strutturano la sezione Mt 2,13-23 in tre sottosezioni facilmente distin-

* Sacerdote della Diocesi di Genova, docente di Sacra Scrittura (Introduzione al Nuovo Testamento; Introduzione ai Sinottici; Teologia dei Sinottici) alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Sezione di Genova. E-mail: paulcosta@hotmail.it.

1 Per una presentazione generale dell'intertestualità applicata al vangelo di Matto cfr. U. Luz, *Intertexts in the Gospel of Matthew*, in Harvard Theological Review 97 (2004) 119-137, ove si trova anche una breve storia della comparsa e dello sviluppo di questo approccio nella semiotica a partire dagli studi di Julia Kristeva, un quadro generale sul ricorso a tale approccio nell'esegesi dei vangeli ed esempi della sua applicazione.

guibili e collegate tra loro: i vv. 13-15; i vv. 16-18 e i vv. 19-23. I riferimenti ai magi al v. 13 (soggetti impliciti del genitivo assoluto ἀναχωρησάντων) e al v. 16 incorniciano la pericope 2,13-15, in cui i protagonisti non sono più i magi, ma anzitutto Giuseppe con il fanciullo e la madre.

Mt 2,13-15 si articola in tre tappe, che presentano interessanti relazioni lessicali:

1) 2,13: il sogno di Giuseppe;

2) 2,14.15a: l'esecuzione del comando angelico;

3) 2,15b: la citazione di compimento.

In ognuno dei tre momenti, si trova la menzione dell'Egitto, e la prima e la seconda parte (il sogno e l'esecuzione) sono collegate, non solo dalla precisa attuazione di quanto ordinato – le stesse parole sono precisamente ripetute –, ma anche dalla ripresa di alcuni lessemi: il verbo ἀναχωρέω, il nome di Erode e il sintagma ἐκεῖ ἕως[2].

2. Il rapporto della pericope con il contesto prossimo

La prima domanda esegetica è quella del rapporto di Mt 2,13-15 con il contesto prossimo, giacché sono presenti intrecci significativi con quanto precede e con quanto segue, che non rilevano soltanto sul piano della strutturazione stilistica, ma hanno anche un riverbero di tipo teologico.

– Rapporto con Mt 1,18-25: un primo semplice elemento di collegamento consiste nel fatto che il racconto, nelle due sezioni, si concentri su Giuseppe (1,19.24; 2,13) e sui suoi sogni (1,20; 2,13); il riferimento all'ἄγγελος κυρίου con l'uso della locuzione φαίνομαι κατ᾽ὄναρ si incontra al v. 1,20, e anche nelle parole dell'angelo (introdotte dal participio λέγων) ricorre il verbo παραλαμβάνω, che si trova al v. 2,13, e che ritorna al momento dell'esecuzione del comando dell'angelo sia al v. 1,24 sia al v. 2,14 (in entrambi i casi: παρέλαβεν), esprimendo semanticamente il tema della custodia, tipicamente riferito a Giuseppe.

---

[2] Le varianti testuali non sono molte e si trovano soltanto al v. 13: il Codice B aggiunge dopo αὐτῶν la destinazione del ritorno dei magi, con il ricorso alla stessa locuzione che si trova alla fine del v. 12 (εἰς τὴν χώραν αὐτῶν). Alcuni manoscritti, tra cui gli onciali C e K, invertono l'ordine delle parole φαίνεται κατ᾽ὄναρ assimilando al v. 19; il Codice B presenta κατ᾽ὄναρ ἐφάνη, locuzione che si trova in Mt 1,20, ed evita il presente storico, probabilmente per migliorare il testo (così R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke* [AncBRL] London-New York 1993, 203). Si tratta di varianti che non presentano un grado sufficiente di affidabilità, giacché sembrano essere armonizzazioni con passi vicini. Quanto allo stile, U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus, I (Mt 1-7)* (EKK I/1), Zürich-Köln 1985, 126, n. 3, considera matteani al v. 13: ἀναχωρέω, ἰδού dopo un genitivo assoluto, ἄγγελος κυρίου, φαίνομαι κατ᾽ὄναρ, λέγων, ἐγερθείς, l'espressione παραλαμβάνω τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτου, ἐκεῖ ἕως ἄν, μέλλει γάρ + soggetto + infinito, l'infinito finale con l'articolo al genitivo; al v. 14; le ripetizioni del v. 13 e νυκτός; al v. 15: ἐκεῖ + infinito, ἕως + genitivo e l'introduzione della formula di compimento.

È palese come anche le due citazioni di compimento (vv. 1,22-23 e 2,15) creino simmetria. Il modello dell'apparizione dell'angelo (Mt 1,20-21.24-25; 2,13-15a; 2,19-21) ricorre poi con evidente costanza e presenta i seguenti elementi: l'introduzione che lega a quanto precede, l'apparizione in sogno a Giuseppe, l'ordine angelico, la causa dell'ordine, il risveglio di Giuseppe e l'esecuzione dell'ordine: in tutti gli elementi si ripetono gli stessi lessemi[3].

– Rapporto con Mt 2,1-12: il legame è soprattutto tematico perché nei vv. 2,3-8 si presentano le ambigue intenzioni di Erode, che si declinano nel suo cercare di avere informazioni circa il bambino[4]: proprio il fatto che Erode cerchi il bambino (ζητεῖν τὸ παιδίον) causa l'ordine dell'angelo del v. 13.

Tale tema sarà poi centrale nei successivi vv. 16-18. Molto stretto è anche il legame tra il v. 12 e il v. 13, che sono "agganciati" da alcuni elementi: la locuzione κατ᾽ὄναρ ricorre, infatti, identica in entrambi i versetti, così come il verbo ἀναχωρέω e la menzione di Erode.

– Rapporto con Mt 2,19-21: se il rapporto con i vv. 16-18 è anzitutto tematico, quello con i vv. 19-21 è anche strutturale e lessicale. Si ha, infatti, una simmetria tra i vv. 13ab e 19.20a e tra il v. 14 e il v. 21: in tali passi, e in modo molto simile, si trova l'ordine dell'angelo e la sua esecuzione da parte di Giuseppe.

Nel primo caso, c'è una sostanziale identità delle parole usate e, sia al v. 13 sia al v. 19, l'avverbio ἰδού è preceduto da un genitivo assoluto; in entrambi i momenti l'ordine dell'angelo prosegue con un imperativo di un verbo di movimento (φεῦγε al v. 13 e πορεύου al v. 20) seguito da un complemento di moto a luogo (εἰς Αἴγυπτον al v. 13 e εἰς γῆν Ἰσραήλ al v. 20). Inoltre, si riscontra un significativo contatto lessicale nella motivazione delle parole dell'angelo: sia al v. 13 sia al v. 20 ritorna il verbo ζητέω, nel primo caso, in riferimento alla malevola ricerca di Erode, nel secondo, per indicare il fatto che che coloro che cercavano di uccidere il bambino sono morti[5].

Il v. 13 e i vv. 19-20 presentano uno stretto parallelismo con la seguente dinamica sintattica che struttura lo snodarsi narrativo:

un genitivo assoluto;

---

3 Cfr. Luz, *Matthäus, I*, 125-126, e la tavola comparativa in Brown, *The Birth of the Messiah*, 108.

4 Luz, *Matthäus, I*, 126, scrive che i lettori già conoscono la malvagità di Erode da Mt 2,3-8, ma forse si potrebbe dire che il vero sospetto sulla malvagità del re sorga al v. 12 con l'invito in sogno ai magi a non ritornare da lui: i vv. 3-8 mi sembra che facciano trasparire piuttosto l'ambiguità dell'atteggiamento di Erode.

5 Mi trovo qui in parziale disaccordo con Luz, *Matthäus, I*, 125, che scrive che il v. 20b non ha corrispondenze nei vv. 13-15 e funge da sottolineatura della fine della minaccia. L'uso dello stesso verbo ζητέω mi pare che possa rappresentare un successivo collegamento. Luz rileva anche che il ricorso alla terza persona plurale (τεθνήκασιν) sarebbe derivato da Es 4,19 e così si evidenzierebbe la reminiscenza dell'Antico Testamento.

ἰδού;
ἄγγελος κυρίου φαίνεται κατ᾽ ὄναρ τῷ Ἰωσήφ;
παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτου;
il comando di muoversi verso un luogo indicato;
la motivazione in una frase con γάρ[6].

Si nota, infine, anche un legame semantico e logico tra il v. 15a (ἕως τῆς τελευτῆς Ἡρῴδου) e il v. 19a (τελευτήσαντος δὲ τοῦ Ἡρῴδου): il riferimento alla morte di Erode era stato anticipato dall'angelo e, quando il re in effetti muore, la storia ha una nuova svolta con il ritorno in Israele[7].

3. Le intenzioni di Erode: una proposta di studio intertestuale

Il testo si apre al v. 13 con l'apparizione in sogno dell'angelo[8], a seguito della partenza dei magi. Le parole dell'angelo consentono una crescita nella conoscenza delle intenzioni dei personaggi. Erode era stato nominato in Mt 2,1 per collocare nel tempo la nascita di Gesù e poi al v. 2,3 era descritta la sua reazione alla notizia della nascita del re dei Giudei, ricorrendo al verbo piuttosto ambiguo ταράσσω; ai vv. 2,7-8 l'autore aveva presentato l'indagine di Erode e l'invio dei magi, ai quali il re aveva espresso il proprio desiderio di andare ad adorare il fanciullo.

L'avvertimento in sogno ai magi del v. 12 – non mediato dall'angelo, a differenza delle apparizioni a Giuseppe (Mt 1,20; 2,13; 2,19) – inizia a far comprendere quanto Erode possa rappresentare un pericolo per il bambino, ma è il v. 13 a chiarire le reali intenzioni del re: egli sta per cercare il fanciullo per eliminarlo violentemente.

Se i magi ai vv. 1-12 avevano reso omaggio al Cristo, ora si incontra il rifiuto feroce di Erode (che con il plurale del v. 20 sembra estendersi alle autorità giudaiche menzionate al v. 3): il contrasto è evidente. Come accenna Kingsbury[9], Erode si presenta qui come la figura che proletticamente condensa le connotazioni discretive

---

6 Cfr. W. D. Davies – D. C. Allison, *The Gospel according to Saint Matthew 1-7* (ICC) London-New York 1988, 259.

7 Si può notare che nella seconda parte di Mt 2 per due volte il verbo καλέω è riferito a Gesù all'interno di una citazione di compimento (2,15: ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱον μου; 2,23: Ναζωραῖος κληθήσεται): il legame c'è, ma il significato è differente perché in 2,15 ha il senso di "far venire" (come in 2,7) e in 2,23 ha il senso di "nominare" (come in 1,23).

8 Sul valore strutturale dei sogni e sul rapporto intertestuale con l'AT cfr. F. P. Viljoen, *The significance of dreams and the star in Matthew's infancy narrative*, in HTS Theologiese Studies 64 (2008) 845-860, ove bibliografia precedente.

9 Cfr. J. D. Kingsbury, *Matthew as Story*, Philadelphia 1988², 48-49.

degli avversari di Gesù nel corso del vangelo, soprattutto di Pilato e dei capi religiosi: Erode ha lo scopo di eliminare Gesù perché il titolo di "re dei Giudei" appare un pericolo per il suo potere; è evidentemente la stessa incriminazione che sarà decisiva nel processo davanti al prefetto romano.

Erode ha alcune caratteristiche che anticipano quelle dei capi religiosi: per esempio la cecità (Mt 2,3; 27,63), la paura (Mt 2,3; 21,46), l'essere cospiratore (Mt 2,7; 12,14), l'iracondia (Mt 2,16; 21,15), ma nel nostro testo emerge quella forse più drammatica: Erode, come i capi religiosi, è pronto a eliminare Gesù. Infatti, il verbo ἀπόλλυμι, che Matteo usa per esprimere tutta la feroce spietatezza della volontà di Erode, ricorrerà nel vangelo avendo per oggetto Gesù anche in Mt 12,14 (a proposito delle intenzioni dei farisei contro Gesù) e in Mt 27,20 (a proposito dell'azione dei sacerdoti e degli anziani che persuadono la folla a richiedere la libertà di Barabba per far perire Gesù). Si noti tuttavia che, con un singolare e significativo ribaltamento di ruoli, in Mt 21,41 tale verbo indicherà quanto farà il padrone della vigna contro i vignaiuoli che hanno ucciso il figlio e in Mt 22,7 sarà usato a proposito della punizione del re verso gli invitati che non si sono presentati alle nozze.

In Mt 2 le parti del conflitto, che si snoderà e acuirà lungo la trama del vangelo, entrano dunque sulla scena: da una parte Gesù, con la madre e sotto la custodia di Giuseppe, e dall'altra i molteplici nemici: l'ombra della passione già copre i giorni dell'infanzia.

A livello intertestuale si può notare un contatto tra l'espressione del v. 13 e quella che si rinviene in Es 2,15 LXX (ἤκουσεν δὲ Φαραω τὸ ῥῆμα τοῦτο καὶ ἐζήτει ἀνελεῖν Μωυσῆς ἀπὸ προσώπου Φαραω): è certamente significativo che si trovino insieme il verbo ζητέω in riferimento alle intenzioni malvage di un monarca, il verbo ἀναιρέω, che ritornerà in Mt 2,16, e il verbo ἀναχωρέω, che si incontra al v. 13 e al v. 14, e che colora di tinte minacciose la vicenda[10].

A proposito della crudele volontà di Erode di eliminare Gesù, i riferimenti comuni nei commentari[11] si concentrano giustamente sulle fonti storiche – in particolare Giuseppe Flavio –, che testimoniano le efferatezze commesse da Erode durante il suo regno e che possono rappresentare anche il retroterra dell'episodio della strage raccontata in Mt 2,16. Tuttavia, mi sembra che si possa individuare un suggestivo legame intertestuale che unisce alcuni significativi passi "erodiani" in Mt e in Lc.

In Lc 23,6-12, infatti, si ha il racconto del deferimento di Gesù a Erode Antipa come incidente processuale durante il processo romano. Lc 23,6-12 è stato considerato collegato ad At 4,25-28[12], ma soprattutto ad At 25,13-26,32 con il rinvio di Paolo

10 Per questo valore del verbo cfr. S. Grasso, *Il Vangelo di Matteo. Commento esegetico e teologico*, Roma 2014, 81.

11 Cfr. per tutti: Davies – Allison, *The Gospel according to Saint Matthew 1-7*, 264-265.

12 At 4,25-28 è il passo che restituisce la preghiera della comunità cristiana per la liberazione di Pietro e

ad Erode Agrippa da parte di Festo. Gli esegeti hanno profuso molte energie per valutare la storicità dell'ostilità di Erode Antipa nei confronti di Gesù, tanto più considerando l'assenza di paralleli a Lc 23,6-12 negli altri vangeli. A proposito di questo problema Brown, nella sua opera sulla morte del Messia[13], invita a non concentrarsi strettamente sulla tradizione circa Erode Antipa, ma a valutare un più generico flusso di tradizione "erodiana" neotestamentaria, tanto più che i "diversi" Erode nel Nuovo Testamento non vengono specificati con le distinzioni usate dagli storici[14] e tutti e tre vengono chiamati 're': Erode il Grande in Mt 2,1.3.9; Lc 1,5; Erode Antipa in Mt 14,9; Mc 6,14.22.25.26.27; At 4,26-27; Erode Agrippa I in At 12,1.20.

Mt 2 presenta, dunque, un re Erode, consigliato dai capi dei sacerdoti e dagli scribi, che cerca di uccidere Gesù, il re dei Giudei; Lc 13,21; 23,10 e At 4,26-27 mostrano un re Erode, sempre consigliato dai capi dei sacerdoti e dagli scribi, che cerca di uccidere Gesù, dopo una domanda sul suo essere re dei Giudei. At 12 mostra un re Erode che, accontentando i Giudei, perseguita i discepoli di Gesù. Brown ritiene che gli antichi lettori/uditori con difficoltà avrebbero distinto i personaggi.

L'esistenza di una tradizione "erodiana" mi pare che possa trovare un'ulteriore conferma intertestuale da un dato sull'atteggiamento di Erode: in Lc 9,9 si afferma che Erode (Antipa) *cercava* di vedere Gesù (καὶ ἐζήτει ἰδεῖν αὐτόν) – con il significativo ricorso alla stessa formula che sarà usata per indicare le intenzioni di Zaccheo in Lc 19,3 – e l'esito di questa ricerca si trova nel racconto della passione in Lc 23,8. In Mt 2,13 si incontra proprio lo stesso atteggiamento di Erode (il grande): μέλλει γὰρ Ἡρῴδης ζητεῖν τὸ παιδίον. È un contatto piccolo, che si può spiegare con l'abbondanza del ricorso a questo verbo, nei vangeli, per indicare l'atteggiamento di chi si oppone a Gesù (per esempio in Mt 21,46; 26,16.59), ma resta un contatto suggestivo.

4. Il carattere di Giuseppe

Nel nostro testo si ha una conferma a proposito degli elementi del carattere di Giuseppe che già emergevano in Mt 1,19-25: lì si poteva notare un certo contrasto tra il comportamento statico, perché riflessivo, di Giuseppe prima del sogno con l'apparizione dell'angelo (v. 20: αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος) e la sua prontezza nell'esecuzione

Giovanni e che cita il Sal 2,1-2 ove si presenta una coalizione di re e capi contro il Signore e contro il suo Messia.

13 Cfr. R. E. Brown, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels* (AncBRL), New York 1994, 783-786.

14 Solo per Agrippa II si usa il *nomen* Agrippa in At 25-26, che invece non è utilizzato per Agrippa I in At 12. Secondo Brown a questa tradizione "erodiana" apparterebbero anche i passi che menzionano gli erodiani (Mc 3,6; 12,13 e Mt 22,16).

nei vv. 24-25. Giuseppe è ritratto come uomo di discernimento, ma anche di pronta obbedienza, un'obbedienza che è espressione della propria giustizia "eccedente"[15]. Anche in Mt 2,13 l'ordine rivolto a Giuseppe è secco e improvviso e ha anche notevoli margini di indeterminatezza (ἴσθι ἐκεῖ ἕως ἄν εἴπω σοι): esso si compone di una serie di imperativi, a parte il primo participio[16], e arriva nel torpore del sonno, ma la risposta è pronta e virile e, infatti, Giuseppe si alza ed esegue il comando (2,14), in silenzio come in Mt 1,24-25.

Il verbo παραλαμβάνω, "prendere con sé", che si trova anche in Mt 1,20.24; 2,20.21 esprime il particolare compito di responsabilità e custodia che Giuseppe ha nei confronti del fanciullo e della madre: Giuseppe è un esempio luminoso di attenzione e obbedienza, che permette l'adempimento del progetto di Dio[17] e che si oppone radicalmente alla crudeltà omicida di Erode[18]. Matteo inserisce qui un particolare che non si trova in Mt 1,24 e neppure in 2,20 (un passo invero pressoché identico a 2,14): νυκτός[19]. Giuseppe è pronto a muoversi anche di notte: è anche questo un segno della sua vigilanza, della sua apertura a Dio e della sua giustizia superiore[20].

---

15 Sul concetto di giustizia eccedente nel vangelo di Matteo cfr. H. PATTARUMADATHIL, *Your Father in Heaven. Discipleship in Matthew as a Process of Becoming Children of God* (AnBib 172), Roma 2008, 35-37. Il testo centrale per identificare questa giustizia radicale con le sue esigenze è naturalmente Mt 5,20, ma è significativo notare come soltanto in due passi il Narratore faccia riferimento alla giustizia di un singolo: Mt 1,19 (in riferimento a Giuseppe) e Mt 27,19 (in riferimento a Gesù); negli altri casi in cui emerge il tema della giustizia è Gesù che menziona la δικαιοσύνη o che definisce qualcuno o qualche gruppo come δίκαιος: è perciò l'intera presentazione della giustizia in Mt che viene incorniciata dai due grandi modelli di giustizia eccedente: Giuseppe e Gesù; cfr. H. PATTARUMADATHIL, *La presentazione del Messia (Mt 1,1-4,16)* (Dispense *ad usum auditorum*; Pontificio Istituto Biblico, Roma 2015) Parte III, 10.

16 ἐγερθείς è un participio cd. stereotipato o pleonastico (cfr. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1976[14], 348 [§ 419.2]), per influenza semitica (uso di *qwm* con l'imperativo); su tale uso in ebraico cfr. J. CHRZANOWSKY, *Auxiliares: Biblical Hebrew*, in *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, I, a cura di G. Khan, Leiden-Boston 2013, 244-249.

17 Cfr. K. STOCK, *Giuseppe, padre di Gesù secondo la legge*, in Parola, Spirito e Vita 39 (1999) 88-89; GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, 81.

18 Cfr. KINGSBURY, *Matthew as Story*, 48.

19 È un raro genitivo avverbiale che si trova anche in Mt 28,13. Per le possibili ragioni dell'inserzione del tempo notturno della fuga cfr. DAVIES – ALLISON, *The Gospel according to Saint Matthew 1-7*, 261. La presenza della parola νυκτός ha mosso, infatti i due esegeti a ipotizzare un legame intertestuale con Es 12,30-31 LXX e perciò alla *haggadah* di Pasqua; si oppone a Davies ed Allison LUZ, *Intertexts in the Gospel of Matthew*, 131, che, a mio parere correttamente, mette in luce l'eccessiva debolezza del legame che si può riconoscere tra i due testi in forza di questa sola parola identica. Difende invece la tesi di un riferimento di tipo "pasquale" alla notte dell'esodo G. SOARES-PRABHU, *Jesus in Egypt. A Reflection on Mt 2:12-15.19-21 in the Light of the OT*, in Estudios Bíblicos 50 (1992) 236-38.

20 Cfr. W. TRILLING, *Das Evangelium nach Matthäus*, I (*Geistliche Schriftlesung 1/1*), Leipzig 1992, 40. Il fatto che questo riferimento si possa collegare a Es 12,29 lascia perplesso BROWN, *The Birth of the Messiah*, 215 n. 6.

Kingsbury[21] considera Giuseppe un personaggio "agente": nella classificazione narratologica questo termine è utilizzato per classificare le "comparse", i personaggi che hanno un solo tratto, non sono cioè "a tutto tondo". Se è certamente vero che Giuseppe appare anzitutto come agente della volontà di Dio, non mi pare condivisibile considerare tanto limitato il suo ritratto; la caratterizzazione di Giuseppe mi sembra piuttosto che progredisca attraverso la descrizione della sua struttura morale e umana e delle sue azioni: lo sviluppo interiore di Giuseppe è presentato dal Narratore come culminante nella sua costante e reiterata obbedienza, un elemento che certamente non ha solo lo scopo di mostrare la sua rettitudine spirituale, ma ha anche la funzione teologica di far cogliere un precipuo interesse di Matteo. È Dio che guida la storia del bambino e solo Dio lo salva, ma la custodia di Giuseppe, espressione delle sue virtù umane, è mezzo indispensabile scelto dal Padre per realizzare il suo amore provvidente per il Figlio[22].

5. La madre di Gesù come *gebirāh*

Nella formula τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ , che si trova in Mt 2,13.14.20.21, si coglie la centrale importanza del bambino che è nominato per primo; tale precedenza del παιδίον è ancora più marcata nella locuzione di Mt 2,11: τὸ παιδίον μετὰ Μαρίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ. È una formula che assona a quella di Es 4,20 LXX (ἀναλαβὼν δὲ Μωυσῆς τὴν γυναῖκα καὶ τὰ παιδία) e ad essa può alludere, ma che presenta differenze che lumeggiano ancora più chiaramente la caratura cristologica della locuzione matteana: infatti, anche in Mt 1,20 e 2,13 si trova un composto di λαμβάνω, e il riferimento al παιδίον, ma nel vangelo, a differenza di Es 4,20, si parla della madre e non della moglie e il bambino è appunto menzionato per primo e non per secondo.

Dall'analisi del sintagma trova conferma un aspetto che ricorre nel primo vangelo: la madre di Gesù riceve importanza dalla sua relazione con il figlio. In questi passi la madre non è chiamata per nome[23] e Matteo non parla mai dei γονεῖς, come fa Lc 2,43. La formula in analisi ha l'implicita funzione cristologica di evidenziare un rapporto diverso tra il figlio e la madre rispetto a quello che egli ha con Giuseppe, e tale rapporto ha anche un peculiare valore mariologico.

La madre riceve, infatti, dal figlio la sua grandezza[24] e su di lei si riflette la regalità del bambino come si coglie in Mt 2,1-12. Questo elemento ha portato numerosi

---

21 Cfr. KINGSBURY, *Matthew as Story*, 25-26.

22 Cfr. STOCK, *Giuseppe, padre di Gesù secondo la legge*, 96; LUZ, *Matthäus, I*, 128.

23 In Mt 1-2 il nome di Maria si trova solo in Mt 1,18.

24 Cfr. TRILLING, *Das Evangelium nach Matthäus*, I, 39.

studiosi[25] – a partire da alcune suggestioni di Cazelles che studiò l'importanza della regina madre in Israele (per es. in 2Re 1,11-31) e nel Vicino Oriente Antico[26] – a parlare del ruolo di Maria come *gebirāh* in Mt 2. La ripetizione della locuzione τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτου può, infatti, essere considerata un'allusione ai sommari dei re di Giuda e di Israele nei Libri dei Re, nei quali la madre del re è costantemente menzionata per il suo ruolo nella corte[27]. In Mt 2,11 i magi adorano il bambino per la sua divinità e lo omaggiano come re, ma non fortuitamente anche la madre è nominata come compagna imprescindibile, mentre non è menzionato Giuseppe che pure ha un ruolo di primo piano nel racconto di Mt 1-2.

Tale interpretazione di Maria come *gebirāh* illumina anche Mt 2,13-15: Giuseppe ha l'importante ruolo di mediatore della protezione divina sul fanciullo, tuttavia egli non gode di alcun particolare titolo di relazione con Gesù: né sposo di Maria, né tanto meno padre: il Padre è Dio come emerge dalla citazione di Os 11,1 e la madre è Maria: il Re-Signore è tale perché generato da una donna ed ella condivide la gloria del figlio, ma è partecipe anche dei pericoli e della persecuzione cui il fanciullo è sottoposto, e perciò Maria deve scendere in Egitto e seguire il figlio come la madre del Re Ioiachim, che fu deportata con lui a Babilonia (2Re 24,15)[28].

6. Perché in Egitto?

Secondo la struttura di Mt 1-2 proposta da Stendhal e da Paul, affinata da Brown[29] e che spesso si rinviene nei commentari, con Mt 2,13 inizia la sezione *Unde*, nella quale Matteo presenta "da dove" viene Gesù: in ragione della fuga in Egitto, egli è presentato come il figlio chiamato dall'Egitto, che, non potendo ritornare in Giudea, salirà in Galilea diventando *Nazoraios*.

La menzione dell'Egitto provoca nel lettore della Bibbia spontanei nessi intertestuali: è il luogo della schiavitù, ma è anche – ed è questo il profilo che viene in gioco nel nostro testo – il luogo di rifugio per i perseguitati (1Re 11,17.40; 2Re 25,26; Ger 26,21; 41,17; 43,4-7; 1Mac 15,16; 2Mac 4,34; 5,9; 9,29; Giuseppe Flavio, *Antiquitates*

---

25 Cfr. per tutti G. Segalla, *Il bambino con Maria sua madre in Matteo 2*, in Theotokos 4 (1996) 15-27; E. Sri, *Queen Mother. A Biblical Theology of Mary's Queenship*, Steubenville 2005, 71-77; A. Valentini, *Maria secondo le Scritture. Figlia di Sion e Madre del Signore*, Bologna 2007, 79-87, ove altra bibliografia.

26 Cfr. H. Cazelles, *La mère du Roi-Messie dans l'Ancien Testament*, in Maria et Ecclesia 5 (1959) 39-56.

27 Cfr. V. Branick, *Mary in the Christologies of the New Testament*, in Marian Studies 32 (1981) 38.

28 Cfr. Valentini, *Maria secondo le Scritture*, 85.

29 Cfr. Brown, *The Birth of the Messiah*, 50-54, ove la bibliografia precedente.

Iudaicae 12,387 s.; 14,21; 14,374; 15,42-49; *Bellum Iudaicum* 7,410)[30], è, in particolare, il luogo in cui scende il patriarca Giuseppe, anch'egli uomo dei sogni e il cui nome è portato dal personaggio principale della fuga in Egitto del Messia bambino[31].

Un importante riferimento intertestuale a questo proposito si trova in Gen 46,2-7: Giacobbe riceve una visione notturna in cui Dio gli ordina di scendere in Egitto[32]: il paragone è evidente: come Giacobbe-Israele trovò rifugio in Egitto e ne fu poi chiamato indietro, così Gesù trova ora rifugio in Egitto e ne è poi richiamato[33].

Si noti sul piano storico che, al tempo di Gesù, l'Egitto era sotto la diretta giurisdizione di Roma e perciò del tutto sottratto al potere di Erode: in Egitto si trovava una fiorente comunità giudaica che negli anni intorno alla nascita di Cristo viveva un periodo di relativa tranquillità e che perciò poteva anche essere il luogo ove trovare un impiego per un padre di famiglia[34]. Tale possibile verisimiglianza storica di un soggiorno egiziano fa dubitare a proposito di una posizione tanto netta come quella di Theissen e Merz[35] che considerano il soggiorno in Egitto solo come il prodotto della "forza produttrice" della prova scritturistica[36]: in presenza di un *deficit* di informazione si sarebbe sviluppato da Os 11,1b il racconto del soggiorno in Egitto: a mio parere si tratta di un'impostazione forse troppo minimalista.

In un caso come questo mi sembra che debba essere sovvertito il noto brocardo del diritto processuale e si possa dire: *onus probandi ei incumbit qui negat*; se si vuole contrastare la verisimiglianza della permanenza in Egitto le prove vanno prodotte anzitutto a suffragio di tale affermazione, e quelle avanzate da Theissen e Merz non

---

30 Cfr. Davies – Allison, *The Gospel according to Saint Matthew 1-7*, 259-260 (anche per le tradizioni apocrife sulla permanenza di Gesù in Egitto); Luz, *Matthäus, I*, 128 n. 18; G. Galvin, *Egypt as a Place of Refuge* (FAT.2 51), Tübingen 2011, ove altra bibliografia. Il parallelo di 1Re 11,40 sembra particolarmente vicino a Mt 2,14; cfr. G. Soares-Prabhu, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew. An Enquiry into the Tradition History of Mt 1-2* (AnBib 63), Roma 1976, 226-227.

31 Cfr. Brown, *The Birth of the Messiah*, 216.

32 Si deve tuttavia rilevare che non ci sono corrispondenze testuali tra i due testi, a parte la generica ambientazione notturna e ovviamente il riferimento geografico; cfr. Luz, *Matthäus, I*, 126-127.

33 Così Kingsbury, *Matthew as Story*, 28-29. J. C. Trebolle Barrera, *El Relato de la Huida y Regresso de Egipto (Mt 2,13-15a.19-21). Estructura y Composición*, in Estudios Bíblicos 50 (1992), 253-254, indica diversi testi di "fuga" di personaggi dovuta a un'attività di ricerca di un nemico, assimilabili al rapporto che si trova tra la necessità di φεύγειν e lo ζητεῖν di Erode nel nostro testo: Gdc 9,21; 11,3; 1Sam 19,2; 23,14-15; 27,45; 2Sam 4,1-3; 13,37-38.

34 Cfr. J. M. G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*, Edinburgh 1996, 48-51; 103-124.

35 Cfr. G. Theissen – A. Merz, *Der Historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, 111.

36 Ovviamente non si nega la presenza in Mt di procedimenti derashici, che sono tuttavia primariamente finalizzati a una più piena comprensione dell'evento-Cristo; cfr. E. Manicardi, *Modelli sinottici di compimento delle Scritture: l'impeto kerygmatico di Marco e le riletture midrashiche di Matteo*, in *Rivisitare il compimento. Le Scritture d'Israele e la loro normatività secondo il Nuovo Testamento* a cura di S. Romanello – R. Vignolo, Milano 2006, 3-40.

paiono cogenti, giacché non puntuali, in quanto i due autori fanno solo generico riferimento alla "forza produttrice" della Scrittura che si sarebbe attivata rispetto ai pochi dati di fatto storici sull'infanzia di Gesù (la nascita verso la fine del regno di Erode, il nome dei genitori, la provenienza da Nazaret).

Proprio il riferimento all'Egitto sembra la ragione della citazione di Os 11,1b al v. 15 che altrimenti sembrerebbe narrativamente fuori posto in quanto riguarda la chiamata *dall'*Egitto, mentre è collocata qui come se il suo adempimento consistesse nello scendere *in* Egitto[37]. Il riferimento geografico sembra perciò all'origine dell'inserimento della citazione con lo scopo teologico di mostrare che la storia di Israele liberato dall'Egitto ora si sta compiendo in Gesù come radicale novità, ma Luz sottolinea, a ragione, che non è solo questo l'elemento che sta a cuore all'evangelista: per Matteo certamente è importante anche e soprattutto l'espressione υἱός μου[38].

7. Il Figlio: cenni ai rapporti intratestuali

I commentari presentano molti riferimenti al rapporto tra il nostro testo e i racconti dei salvataggi prodigiosi di re ed eroi bambini[39], ma sembra che abbia influito sull'elaborazione del testo di Mt 2,13-21 soprattutto il racconto della storia di Mosè e in particolare è stato spesso notato il contatto anche lessicale tra Es 4,19-20 LXX e Mt 2,19-20.

Un riflesso della storia del salvataggio di Mosè bambino pare che possa in effetti trovarsi nella nostra pericope[40], ma è probabile che l'attenzione debba concentrarsi sul titolo di "figlio" che viene attribuito al fanciullo attraverso la citazione di Os 11,1b. Matteo ha ricavato tale citazione non dal testo dei LXX, ma dal Testo Masoretico (o dalla versione di Aquila[41]) perché la LXX usa il plurale "figli" (ἐξ Αἰγύπτου μετακάλεσα τὰ τέκνα), laddove il testo ebraico ha il singolare[42]. Miler ritiene, in modo

---

37 Cfr. K. Stendhal, *Quis et unde? An Analysis of Mt 1-2*, in *Judentum-Urchristentum-Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias* (BZNW 26), hg. von W. Eltester, Berlin 1964, 97.

38 Cfr. Luz, *Matthäus, I*, 129 n. 25 (l'edizione inglese [a cura di H. Köster, Minneapolis 2007, 118] sottolinea ancora di più l'importanza dell'espressione "mio figlio" che sarebbe la ragione dell'inserimento della citazione).

39 Cfr. Davies – Allison, *The Gospel according to Saint Matthew 1-7*, 258-259; Luz, *Matthäus, I*, 86.

40 È evidente la somiglianza che si coglie tra il nostro passo nel suo contesto e la storia di Es 1,16-2,5 (e Giuseppe Flavio, *Antiquitates Iudaicae* 2.206.215): come il faraone, Erode uccide i maschi ebrei e, come Mosè, Gesù evita la morte; è anche su questi elementi che si fonda chi sottolinea la tipologia mosaica in riferimento alla presentazione di Gesù in Mt. Circa il nostro passo, questo aspetto è messo in luce da D. C. Allison, *The New Moses. A Matthean Typology*, Minneapolis 1993, 140-143.

41 Cfr. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, I (HThK 1/1), Freiburg 1986, 50; *Contra*: Davies – Allison, *The Gospel according to Saint Matthew 1-7*, 262.

42 Per la discussione di un eventuale uso pre-matteano della citazione cfr. Brown, *The Birth of the Mes-*

convincente, che Matteo superi qui la stessa lettera del testo ebraico, che in ragione del parallelismo con la prima parte del versetto avrebbe comunque portato a un'interpretazione collettiva del singolare "mio figlio": Matteo, prendendo il testo alla lettera e decontestualizzandolo, separa il figlio unico dal resto del popolo: in Gesù e solo in lui è adempiuta la profezia[43].

La formula che introduce la citazione è particolarmente solenne, perché in questo caso, come in Mt 1,22 (ove si trattava sempre del figlio, come si vede dalla ricorrenza di υἱός in Mt 1,21.23), il narratore dice che è Dio stesso a parlare e questo perché il titolo è di grande importanza, essendo l'unico titolo cristologico del capitolo e perché, come in Mt 16,16-17, la natura di Gesù come figlio di Dio non può essere attinta dalla mente umana, ma deve provenire da una rivelazione di Dio[44].

In Mt 1,1 Gesù era detto essere "Cristo", "figlio di Davide" e "figlio di Abramo", in Mt 1,21.23.25 υἱός si interpreta come "figlio di Maria" e qui è chiamato "figlio di Dio". Il titolo è evidentemente anfibologico, come suggerisce Luz[45], poiché si può interpretare sia come applicazione al fanciullo della tipologia di Israele, che è il "figlio di Dio" secondo Es 4,22[46] (e indirettamente secondo Dt 14,1; 32,6.18; Is 43,6), sia come applicazione della tipologia davidica (sulla scia di 2Sam 7,14; Sal 2,7; 89,27-28). L'interpretazione del titolo appare perciò inizialmente condizionata dall'aspettativa messianica del lettore, ma viene illuminata dal contesto prossimo della nostra pericope.

In Mt 3,17 la voce dal cielo rivela οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός: l'espressione υἱός μου è la stessa di Os 11,1b e questa volta è chiara l'identificazione; si noti che anche a seguito del il battesimo, come in Mt 2,13-15, subito dopo la proclamazione della filiazione inizia la peregrinazione nel deserto. In Mt 3,17, attraverso il riferimento al Sal 2,7 a Is 42,1 e a Gen 22,2, Dio proclama che Gesù è l'Unto davidico, il suo unico Figlio, che ha costituito servo sofferente per il ministero escatologico: l'espressione compendia e contestualmente trascende le precedenti designazioni di Gesù e rappresenta il culmine di Mt 1,1-4,16[47].

---

siah, 220. Per una presentazione delle diverse interpretazioni della citazione cfr. J. MILER, *Les citations d'accomplissement dans l'Évangile de Matthieu. Quand Dieu se rend présent en toute humanité* (AnBib 140), Roma 1999, 47 n. 50, ove bibliografia. Le interpretazioni sono fondamentalmente tre, non necessariamente incompatibili: Mt sottolinea l'identità filiale di Gesù (Gundry, Rothfuchs, Pesch, Vögtle, Luz) oppure il soggiorno in Egitto e perciò la tipologia esodale Gesù-Israele (Davies-Allison, Strecker, Lagrange, Soares Prabhu); oppure la liberazione dall'Egitto, simbolo della morte (Daube, Brown).

43 Cfr. MILER, *Les citations d'accomplissement*, 50-53; Miler ritiene che un analogo "gioco" tra singolare e plurale si trovi nell'uso che Mt 2,18 fa di Ger 31,15 e che Mt 2,23 fa di Is 4,3.

44 Cfr. LUZ, *Matthäus, I*, 129; BROWN, *The Birth of the Messiah*, 215.

45 Cfr. LUZ, *Matthäus, I*, 129 (più ampiamente l'edizione inglese, 120-121).

46 In forza dell'innegabile ripresa dei primi capitoli di Esodo nel nostro testo, questo riferimento sembra il più immediato.

47 A ragione BROWN, *The Birth of the Messiah*, 215 n. 3, vede in Mt 3,17 la proclamazione più solenne

Lo snodo rivelativo è tanto importante che, nell'episodio delle tentazioni, immediatamente successivo al battesimo, il cuore del conflitto verterà proprio sull'essere figlio di Dio come appena proclamato (Mt 4,3.6)[48] e il titolo riapparirà nello scontro con i demoni (Mt 8,29), nella voce di Dio alla trasfigurazione (Mt 17,5), ma anche nelle confessioni dei discepoli (14,33; 16,16), del centurione romano e dei suoi commilitoni (Mt 27,54), nelle parole degli avversari nel processo (26,63; 27,40.43) e, implicitamente, in alcune espressioni di Gesù su di sé (Mt 11,25.27; 21,37-38a; 28,19-20)[49].

Conclusione

La pericope della fuga in Egitto rappresenta una significativa tappa nel progresso di rivelazione dell'identità di Gesù e nella cristologia matteana: Gesù Cristo Figlio di Dio adempie la storia e il destino di Israele; egli è perseguitato dai nemici, fin da bambino non ha un posto ove posare il capo (Mt 8,20)[50], ma è protetto e salvato da Dio anzitutto mediante l'azione di Giuseppe: la protezione del Padre celeste si realizza mediante la custodia del "padre" terrestre.

Lo studio intertestuale di questa pericope conferma alcune conclusioni su Mt 1-2 che di recente J.-N. Aletti ha messo in luce: il racconto matteano presenta da subito una cristologia alta e rivelata da Dio (cfr. Mt 1,20-21, ma anche la citazione di Osea del nostro passo) e fin dalla nascita il re/Messia viene riconosciuto da alcuni e contestualmente rifiutato da altri, in particolare dalle autorità religiose e politiche del suo popolo; sullo sfondo del racconto si stagliano fin da principio la minaccia e la morte[51].

L'esodo del Figlio dall'Egitto è il vero esodo, di cui il primo era soltanto parziale figura, e lo stesso ritorno dalla terra straniera non è ancora la liberazione definitiva. Infatti, come la sofferenza e la persecuzione non sono ancora la passione, così il rientro non è ancora la risurrezione: la citazione di Os 11,1b è perciò anche prolessi e promessa della salvezza che il Padre assicurerà al Figlio, liberandolo dalla morte.

---

della filiazione divina e in Mt 2,15 una proclamazione indiretta attraverso la parola profetica. Sul tema cfr. KINGSBURY, *Matthew as Story*, 53-55.

48 Anche nelle tentazioni Gesù adempie il ruolo di "vero Israele", Figlio finalmente fedele; è l'intepretazione proposta dal commentario di Davies-Allison, seguendo J. DUPONT, *Die Versuchungen Jesu in der Wüste* (SBS 37), Stuttgart 1969, 10-21.

49 Cfr. KINGSBURY, *Matthew as Story*, 11-12.

50 Per questo riferimento cfr. DAVIES – ALLISON, *The Gospel according to Saint Matthew 1-7*, 259.

51 Cfr. J.-N. ALETTI, *Jésus, une vie à raconter. Essai sur le genre littéraire des évangiles de Matthieu, de Marc et de Luc* (Le livre et le rouleau 50), Namur 2016, 63-64.

Riassunto

L'approccio intertestuale applicato a Mt 2,13-15 favorisce l'emersione di prospettive esegetiche che permettono di collocare la pericope della fuga in Egitto all'interno dello sviluppo cristologico dei primi due capitoli del primo vangelo e all'interno del macroracconto matteano. In particolare, l'intertestualità consente di cogliere le caratterizzazioni di Erode, di Giuseppe e della Madre di Gesù e come questi personaggi vengono ritratti all'interno dei cd. vangeli dell'infanzia. Questo approccio valorizza poi l'importanza dell'Egitto come luogo della fuga della famiglia di Gesù, anche in riferimento all'Antico Testamento, e del titolo di "figlio", come chiamato da parte del Padre, alla luce delle ricorrenze di tale titolo nell'intero vangelo.

Abstract

The intertextual approach allows us to read Mt 2:13-15 within the Christological development of Matthew 1-2 and of the entire first Gospel. The intertextuality permits readers to rightly understand the depictions of Herod, Joseph, Jesus' mother and their narratological characterizations in the infancy narratives. This approach appreciates the importance of Egypt as the place for the flight of Jesus' family, with reference to the Old Testament, and the title of "son", as called by the Father, considering Matthew's entire plot.

Samuel Taylor Coleridge nella storiografia filosofica italiana

Samuele Francesco Tadini*

1. Coleridge e l'Italia

La maggior parte dei lettori italiani ha sempre pensato a Samuel Taylor Coleridge come a uno dei più grandi poeti romantici inglesi, nonché critico letterario che si occupò "anche" di filosofia, di politica e religione, senza supporre che il suo pensiero filosofico fosse egualmente importante per tutta una serie di ragioni che in questo studio potremo limitarci solamente ad accennare e la cui disamina occuperebbe, certamente, lo spazio di una monografia. Per il momento basti riflettere su questi due dati basilari: senza Coleridge la penetrazione del kantismo in Inghilterra sarebbe stata certamente diversa, senza Coleridge lo sviluppo del successivo spiritualismo inglese d'impronta idealistica, sorto per contrastare i residui dell'associazionismo humiano, dell'utilitarismo benthamiano e della logica empiristico-positivista di John Stuart Mill, sarebbe stato profondamente diverso.

L'esigenza di restaurare i valori religiosi del cristianesimo, di discutere la problematica dell'Assoluto e di riscoprire il senso profondo dell'originalità della persona, sono tutti elementi già presenti in Coleridge e, in vario modo, recuperati secondo diverse inclinazioni teoretiche ed ermeneutiche da filosofi come John Henry Newman, James Martineau, James Frederick Ferrier, James Hutchinson Stirling, William Wallace, Thomas Hill Green, John Caird, Edward Caird, Henry Jones, Francis Herbert Bradley, Harold Henry Joachim, Bernard Bosanquet, John Ellis McTaggart, William

* Samuele Francesco Tadini è ricercatore stabile presso il Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, docente incaricato in Filosofia presso la Facoltà di Teologia di Lugano e segretario del Comitato Direttivo dell'Edizione Nazionale Critica delle Opere di Antonio Rosmini. I suoi studi sono incentrati sulla storia della metafisica in genere, con particolare riguardo alla "linea platonica" della metafisica occidentale, alla formulazione sistematica del pensiero teoretico rosminiano e di area rosminiana e all'istanza "spiritualistica" della filosofia italiana e anglo-americana nella modernità.

Ritchie Sorley, William Leonard Courtney, Simon Sommerville Laurie, John Henry Muirhead, David George Richtie, Richard Burdon Haldane, Ernest Belfort Bax, John Stuart Mackenzie, James Black Baillie, Arthur James Balfour, James Ward, Andrew Seth Pringle-Pattison, James Seth, Clement Charles Julian Webb, William Temple, Robin George Collingwood, Reinhold Friedrich Alfred Hoernlé, Alfred Edward Taylor e George Frederick Stout.

I lettori italiani, almeno sino ai primi anni '50 del Novecento, ricordavano Coleridge per essere stato un grande poeta[1] e, al fianco di Wordsworth, per aver pubblicato le *Lyrical Ballads*[2], che si aprono con la sua opera poetica più famosa: *The Rime of the Ancyent Marinere*[3]. Noti, certamente, erano anche i suoi poemi narrativi, come la goticheggiante *Christabel*[4] e, naturalmente, il misterioso componimento lasciato

---

1 Cfr. S. T. Coleridge, *Poesie e prose*, a cura di M. L. Cervini, Utet, Torino 1931; *Poesie e prose*, a cura di M. Luzi, Cederna, Milano 1949 (poi Mondadori, Milano 1973, poi a cura di G. Bompiani, B.U.R., Milano 1985); *Poesie*, a cura di M. Luzi, Mondadori, Milano 1973; *Poesie*, a cura di O. De Zordo, trad. a cura di C. Cuneo, Mursia, Milano 1989.

2 Cfr. W. Wordsworth – S. T. Coleridge, *Ballate liriche*, a cura di A. Brilli, Mondadori, Milano 1979 (il testo di riferimento è quello delle *Lyrical Ballads*, curate da R. L. Brett e A. R. Jones, Methuen and Co., London 1965); *Ballate liriche*, con un saggio di T. S. Eliot, Mondadori, Milano 2003.

3 *The Rime of the Ancyent Marinere* è la più importante composizione poetica di Coleridge. Scritta tra il 1797 e il 1798, può essere considerata come l'opera che diede inizio alla mirabile stagione del Romanticismo inglese. In lingua italiana sono disponibili numerose traduzioni ed edizioni a cominciare dal 1889. Le riportiamo qui di seguito in ordine cronologico sino al 2018: *La leggenda del vecchio marinaio tradotta da Enrico Nencioni ed illustrata da Gustavo Doré*, Bernardoni, di C. Rebeschini e C., Milano 1889; *La rima del vecchio marinaio*, trad. a cura di E. Teza, Mariotti, Pisa 1889; *La rima del vecchio marinaio*, trad. a cura di G. Giudici, Studio Editoriale, Milano 1987; *The Rime of the Ancient Mariner* (*La ballata del vecchio marinaio*), trad. a cura di B. Fenoglio, in «Itinerari», 1955, xvii-xviii, 257-289 (poi Einaudi, Torino 1964); *La leggenda del vecchio marinaro*, Longanesi & Co., Milano 1980; *La ballata del vecchio marinaio*, Marcos y Marcos, Milano 1983 (poi, assieme a *Kubla Khan*, Feltrinelli, Milano 1995); *La ballata del vecchio marinaio e altre poesie*, a cura di F. Buffoni, Mondadori, Milano 1987; *La rima del vecchio marinaio – Kubla Kahn*, a cura di M. Bacigalupo, trad. a cura di G. Giudici, SE, Milano 1987; *La ballata del vecchio marinaio*, con illustrazioni di G. Doré, trad. a cura di G. Acunzoli, La Spiga, Vimercate 1994; *La ballata del vecchio marinaio e altre poesie*, trad. e cura di T. Pisanti, Newton Compton, Roma 1995; *La ballata del vecchio marinaio*, a cura di G. Bompiani, trad. a cura di di Mario Luzi, Fabbri Milano 1997; *La ballata del vecchio marinaio*, trad. a cura di M. Sebregondi, Archinto, Milano 2002; *La ballata del vecchio marinaio: in settenari*, traduzione e commento a cura di L. Anessi, Mursia, Milano 2005; *La ballata dell'antico marinaio: poemetto*, con illustrazioni di G. Doré; trad. a cura di P. Malvano, Edizioni Angolo Manzoni, Torino 2008; *The Rime of the Ancient Mariner*, a cura di G. Leone, Clinamen, Firenze 2010; *La ballata del vecchio marinaio*, trad. a cura di G. Viano, LietoColle, Faloppio 2015; *'A Bballata d"o viecchio marenaro. Libera versione in lingua napoletana del poema di Samuel T. Coleridge condotta sulla traduzione di Massimo Giannotta*, a cura di L. Vitale, Grimaldi & C., Napoli 2016; *La ballata del vecchio marinaio*, a cura di F. Gridelli, Il Vicolo, Cesena 2016; *La ballata del vecchio marinaio*, trad. a cura di F. Venturi, La Vita Felice, Milano 2017; *La ballata del vecchio marinaio*, ed. critica con apparati note e traduzione a cura di R. Coronato, Marsilio, Venezia 2018). Curioso notare come anche dal mondo della musica rock provenga un omaggio a quest'opera poetica, segno piuttosto evidente della sua stessa popolarità. La nota band heavy metal britannica Iron Maiden, infatti, ha incluso un brano dal titolo *Rime of the Ancient Mariner* nell'album *Powerslave* del 1984.

4 Si tratta di un lungo poema narrativo suddiviso in due parti. La prima risale al 1797, lo stesso anno

incompiuto, ma tanto apprezzato da Byron, intitolato *Kubla Khan*[5]. Certamente i maggiori anglisti italiani non misconoscevano né le numerose prose[6], né le traduzioni[7] di opere letterarie altrui e nemmeno la sua attività di grande critico letterario[8], ma lasciarono la filosofia di Coleridge ai margini del loro più che motivato interesse specifico. Coleridge, infatti, non era recepito inizialmente come filosofo o poeta-filosofo, ma essenzialmente come un "artista", soprattutto a causa delle innegabili relazioni fra la sua opera e la sua vita. Scrive Cervini: «questo astrarsi dalla realtà per vivere nel proprio mondo interiore è tipico dell'artista; e se pensiamo che il Coleridge era dotato di una fantasia vivida, e di una intensa capacità di sentire, non possiamo negargli il titolo di artista»[9], e come "artista", appunto, venne certamente recepito in Italia sino alla prima metà del XX secolo.

Si tenga conto, infine, che per quanto sia stata messa in luce da Eduardo Zuccato la questione afferente il rapporto di Coleridge con l'Italia[10], per altro anticipato in parte dallo studio di Donald Sultana[11], manca ancora una documentata monografia in lingua italiana che sappia rispondere ai quesiti fondamentali lasciati aperti dal

---

in cui compone il *Kubla Khan*, mentre la seconda al 1800. Coleridge pianificò tre parti aggiuntive, ma queste non furono mai portate a compimento. Coleridge pensò di preparare le prime due parti per l'edizione del 1800 delle *Lyrical Ballads*, ma su consiglio di Wordsworth non furono incluse, forse perché l'amico «non ne apprezzava la stranezza» (A. SANDERS, *Storia della letteratura inglese*, a cura di A. Anzi, 2 voll., Mondadori, Milano 2001, vol. II, 41). Forse proprio l'esclusione del poema, unita alla sua incapacità di finirlo, lasciò Coleridge in dubbio sull'effettivo potere poetico della composizione (cfr. S. T. COLERIDGE, *Christabel – Kubla Khan, a Vision – The Pain of Sleep*, John Murray, London 1816).

5 La composizione risale probabilmente al 1797, ma la sua pubblicazione risulta successiva. Pare sia stato Lord Byron a convincere Coleridge a pubblicarne il frammento nel 1816 (cfr. *Christabel – Kubla Khan, a Vision – The Pain of Sleep*, John Murray, London 1816). Anche *Kubla Khan*, per quanto sia una composizione incompleta (e forse anche in virtù della suggestione dell'opera "incompiuta"), ha esercitato un grande fascino in ambito musicale. Si pensi alla canzone *Xanadu* del gruppo progressive-rock canadese Rush, contenuta nell'album *A Farewell to the Kings* del 1977, al gruppo inglese Frankie goes to Hollywood, che fa chiarissimi riferimenti all'opera in questione nella canzone *Welcome to the Pleasure dome* dell'omonimo album del 1984, e al gruppo progressive-rock italiano Kerygmatic Project – di cui mi compiaccio di esserne il bassista e il cantante – che ha reso omaggio al componimento di Coleridge facendo l'operazione più complessa, vale a dire mettendo in musica il testo poetico rispettandone le immagini e le continue variazioni, come si può ascoltare nella suite intitolata *Kubla Khan* e contenuta nell'album *Chronicles from Imaginary Places* del 2017.

6 Cfr. S. T. COLERIDGE, *Poesie e prose*, a cura di M. L. Cervini, Utet, Torino 1931.

7 Si pensi alla traduzione dal tedesco del noto dramma di Schiller intitolato *The Death of Wallenstein. A Tragedy in Five Acts, Translated from the German by S. T. Coleridge*, T. N. Longman and O. Rees, London 1800.

8 Si pensi, ad esempio, agli scritti usciti postumi intitolati *Notes and Lectures upon Shakespeare, and Some of the Old Poets and Dramatists, with other Literary Remains*, Edited by Mrs. H. N. Coleridge, 2 voll., William Pickering, London 1849.

9 M. L. CERVINI, *Introduzione*, in COLERIDGE, *Poesie e prose*, 6.

10 Cfr. E. ZUCCATO, *Coleridge in Italy*, Cork University Press, Cork 1996.

11 Cfr. D. SULTANA, *Samuel Taylor Coleridge in Malta and Italy*, Blackwell, Oxford 1969.

complesso e articolato pensiero filosofico di Coleridge; un pensiero, occorre sin d'ora dirlo, il cui risultato frammentario, come hanno dimostrato efficacemente i suoi primi biografi[12], è il frutto di un percorso tortuoso ed inscindibile dagli eventi che hanno caratterizzato l'intera sua vita. Ecco alcune questioni aperte e dibattute al riguardo: Coleridge è stato soprattutto un poeta o "anche" un filosofo? La sua filosofia ha una certa originalità, oppure è semplice frutto di rielaborazioni di altri autori, primo fra tutti Kant? Egli fu soprattutto un divulgatore della filosofia tedesca, o un vero e proprio innovatore? Che tipo di platonismo è quello di Coleridge? Vi sono altre fonti filosofiche oltre a quelle classiche e moderne, che comprendono Berkeley, Spinoza, Kant, Fichte e Schelling? Come sono state recepite, utilizzate ed interpretate queste fonti? In che senso Coleridge voleva "completare" Kant?

In questo breve studio di carattere storiografico mi limiterò a prendere in considerazione la presenza di Coleridge nella storiografia filosofica italiana, al fine di verificarne la modalità di trattazione nel contesto manualistico universitario e nella monografia[13] più importante sino ad ora pubblicata in Italia sul pensiero di Coleridge.

2. Coleridge e la storiografia filosofica italiana

L'interesse per la filosofia di Coleridge, già da sempre coltivato con estremo riguardo nei paesi anglofoni, per ovvie ragioni storiche e teoretiche[14], supportate in questi anni dagli inediti venuti alla luce, ma anche in virtù di una riconosciuta "originalità" – almeno secondo l'interpretazione di John H. Muirhead[15] – , non sembra il medesimo nell'ambito della storiografia filosofica italiana: non abbiamo dagli anni '50 in avanti monografie in lingua italiana dedicate alla filosofia di Coleridge, laddove in lingua inglese se ne contano diverse[16], e l'unico studio specifico in lingua italiana de-

---

12 Cfr. F. J. A. Hort, *Coleridge*, in *Cambridge Essays. Contributed by Members of the University*, John W. Parker and Son, London 1856, 292-351; J. Cottle, *Early Recollections, Chiefly Relating to the Late Samuel Taylor Coleridge, During his Long Residence in Bristol*, 2 voll., Longman, Rees & Co., London 1837; J. Gillman, *The Life of Samuel Taylor Coleridge*, William Pickering, London 1838; E. K. Chambers, *Samuel Taylor Coleridge. A Biographical Study*, Clarendon Press, Oxford 1938; H. Sandford, *Thomas Poole and his Friends*, 2 voll., Macmillan, London 1888; J. D. Campbell, *Samuel Taylor Coleridge. A Narrative of the Events of his Life*, Macmillan, London 1896.

13 Cfr. E. Chinol, *Il pensiero di S. T. Coleridge*, Neri Pozza, Venezia 1953.

14 Cfr. J. Vigus, *The Philosophy of Samuel Taylor Coleridge*, in W. J. Mander (a cura di), *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Nineteenth Century*, Oxford University Press, Oxford 2014, 520-540.

15 Cfr. J. H. Muirhead, *Coleridge as Philosopher*, Allen & Unwin, London 1930.

16 Pongo qui di seguito, in ordine cronologico, alcune monografie particolarmente significative, unitamente ad alcuni studi dedicati a questioni rilevanti circa la filosofia di Coleridge: J. S. Mill, *Coleridge*,

dicato alla ricostruzione del pensiero filosofico di Coleridge, per quanto fondamentale ed irrinunciabile, risale al 1953[17]. Quella dell'anglista Guido Ferrando[18], infatti, per quanto pubblicata nel 1909 e poi ampliata nel 1925[19], era orientata a mostrare gli aspetti del pensiero critico-letterario di Coleridge, ma non della sua filosofia. Eccettuati pochissimi studi su tematiche specifiche, come ad esempio quelle concernenti il tema dell'arte e dell'immaginazione[20] o il rapporto tra la filosofia coleridgeana e quella kantiana[21], non pare vi siano altri contributi in lingua italiana in merito al pensiero del poeta-filosofo inglese.

Secondo Ornella Bellini, che negli anni '80 aveva scritto un importante aggiornamento bibliografico dedicato ai *Romantici inglesi* e pubblicato nella *Grande antologia filosofica*[22], il problema andrebbe ricercato soprattutto nel fatto che non tutte le opere di Coleridge risultassero disponibili. Certo, senza l'intero *corpus* degli scritti a disposizione risulterebbe ben difficile fornire un'interpretazione ed una valuazione complessiva del pensiero filosofico di un qualsiasi autore, tanto più di un pensatore come

---

in *Dissertations and Discussions, Political, Philosophical and Historical*, 2 voll., J. W. Parker, London 1859 (cfr. l'ed. pubblicata dall'Università di Toronto nel 1969 a cura di J. M. Robson, con *Introduzione* di F. E. L. Priestley ed un *Essay on Mill's Utilitarism* di D. P. Dryer. Il saggio di John Stuart Mill dal titolo *Coleridge*, scritto nel 1840 e originariamente pubblicato sulla «London and Westminster Review» nel marzo dello stesso anno, 257-302, si trova nel presente volume compreso tra le pp. 117-163); J. H. Green, *Spiritual Philosophy, Founded on the Teaching of the Late Samuel Taylor Coleridge*, 2 voll., Macmillan, London-Cambridge 1865; C. Howard, *Coleridge's Idealism. A Study of its Relationship to Kant and the Cambridge Platonists*, R. G. Badger, Boston 1924; A. D. Snyder, *Coleridge on Logic and Learning*, Yale University Press, New Haven 1929; J. H. Muirhead, *Coleridge as Philosopher*, Allen & Unwin, London 1930; W. J. Bate, *Coleridge*, Macmillan, London 1968; Th. McFarland, *Coleridge and the Pantheist Tradition*, Oxford University Press, Oxford 1969; O. Barfield, *What Coleridge Tought*, Wesleyan University Press, Middletown 1971; M.-A. Perkins, *Coleridge's Philosophy: The Logos as Unifying Principle*, Oxford University Press, Oxford 1994; D. Hedley, *Coleridge, Philosophy and Religion: "Aids to Reflections" and the Mirror of the Spirit*, Combridge University Press, Cambridge 2000; R. Berkeley, *Coleridge and the Crisis of Reason*, Pallgrave MacMillan, Basingstoke 2007; B. Brice, *Coleridge and Scepticism*, Oxford University Press, Oxford 2007; Ch. Bode, *Coleridge and Philosophy*, in F. Burnwick (a cura di), *The Oxford Hanbook of Samuel Taylor Coleridge*, Oxford University Press, Oxford 2009, 588-619; J. Vigus, *Platonic Coleridge*, Legenda, London 2009; G. Neville, *Coleridge and Liberal Religious Thought: Romanticism, Science and Theological Tradition*, IB Tauris, London 2010; M. Class, *Coleridge and Kantian Ideas in England, 1796-1817: Coleridge's Responses to Germany Philosophy*, Bloomsbury, London 2012.

17 Cfr. Chinol, *Il pensiero di S. T. Coleridge*.

18 Cfr. G. Ferrando, *La critica letteraria di Samuel Taylor Coleridge*, Aldino, Firenze 1909.

19 Cfr. G. Ferrando, *Coleridge (studio critico)*, Le Monnier, Firenze 1925.

20 Cfr. F. Oliviero, *Dante e Coleridge*, «Giornale dantesco», 1908, XVI (poi in F. Oliviero, *Saggi di letteratura inglese*, Laterza, Bari 1931).

21 Cfr. G. Ferrando, *Samuel Taylor Coleridge e la filosofia kantiana*, «Bollettino Filosofico», 1924, Anno VI, fasc. 1-2.

22 Cfr. O. Bellini, *Romantici inglesi*, in AA.VV., *Grande antologia filosofica*, Marzorati, Milano 1985, vol. XXXIV, 323-338.

Coleridge, che ha avuto molteplici interessi interconnessi tra loro, ma anche diversi, spesso stimolati o assopiti da un temperamento molto particolare e non comune, più volte rilevato dai suoi biografi. Su tale temperamento, afferma Cervini, «si innestarono degli abiti mentali di raziocinio e di riflessione, e un amore dell'astratto pensiero, che spinsero il Coleridge a entrare anche nella via che è più lontana dall'arte: in quella della filosofia. Ora il pensiero, quando diventa un abito mentale, atrofizza l'immagine e tende a inaridire il sentimento. E così il Coleridge avrebbe potuto a buon diritto dire di sé che l'abbondanza lo impoverì, perché queste interferenze impoverirono le sue creazioni poetiche, da un lato, e gli impedirono dall'altro di portare un vigoroso contributo al pensiero filosofico»[23]. Verrebbe da chiedersi, al di là di tale considerazione: è separabile un Coleridge poeta da un Coleridge filosofo? È separabile la vita di Coleridge dalla sua produzione? Se a quest'ultima domanda mi sentirei sin d'ora di rispondere negativamente, nei riguardi della prima, al momento, propenderei per una cauta sospensione di giudizio, tanto risulta basilare una disamina completa dell'intero *corpus*, lettere comprese, per potersi sbilanciare verso una qualsiasi opzione possibile. A favore dell'ipotesi non separatista, infatti, si potrebbero prendere in considerazione almeno due casi: il primo è quello rappresentato dalla poesia *The Eolian Harp* del 1795, in cui gli elementi tipici della teoria panteistica, una teoria metafisica di stampo immanentistica, costituiscono la fonte di riferimento per l'intera composizione poetica; il secondo è quello rappresentato dalla *Biographia Literaria* del 1817, che è a tutti gli effetti «un'opera originale ma anche plagiaria, profetica ma anche molto legata alla tradizione, è al contempo un'apologia dell'autore e un grande trattato di metafisica»[24], in cui non mancano continui rimandi al valore imprescindibile della poesia.

La considerazione di Cervini che ho riportato qui sopra, però, possiede una sua legittimità, e non è da escludere l'ipotesi che, almeno in ambito italiano, la sua valutazione abbia contribuito a frenare, o quanto meno ad arginare, un tentativo di approccio complessivo al pensiero filosofico del pensatore inglese, proprio a causa dell'immane lavoro che avrebbe dovuto intraprendere un coscienzioso studioso. Secondo Bellini, infine, al di là di una questione puramente linguistica, vi era un altro problema cui bisognava e bisogna dare risposta, e in parte già individuato da Orsini[25] e segnalato da Pupi[26]: «Coleridge può essere considerato a pieno titolo un filosofo o si tratta semplicemente di un mediatore?»[27].

---

23 M. L. Cervini, *Introduzione*, in Coleridge, *Poesie e prose*, 6.

24 Sanders, *Storia della letteratura inglese*, 42.

25 Cfr. G. N. G. Orsini, *Coleridge and German idealism*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1969.

26 Cfr. A. Pupi, *Un recente studio di G. N. G. Orsini sui rapporti di S. T. Coleridge con il pensiero tedesco contemporaneo*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 1973, LXV, 334-345.

27 Bellini, *Romantici inglesi*, 329.

Al di là della risposta che si potrà dare a tale quesito in sede teoretica, occorre segnalare quanto segue: sia che si propenda, in tutto o in parte, per la soluzione interpretativa di Muirhead, che ritiene Coleridge un pensatore di prima grandezza, nonché il maggior esponente di una forma di idealismo volontaristico[28], sia che si accetti, in tutto o in parte, l'opposta posizione di Wellek, che non rileva nel pensiero di Coleridge alcuna originalità, ma piuttosto evidenti segni di incoerenza[29], resta evidente il fatto che nessun interprete abbia mai messo in discussione il fatto che il pensatore inglese abbia contribuito a far conoscere Kant, Fichte e Schelling in Inghilterra.

2.1. Opere filosofiche di Coleridge tradotte in lingua italiana

Tralasciando gli scritti pubblicati da Coleridge durante la sua vita[30], cioè dal 1794 al 1834, le opere uscite postume[31] nel corso del XIX secolo, e i numerosi mano-

---

28 Cfr. MUIRHEAD, *Coleridge as Philosopher*, 117.

29 Cfr. R. WELLEK, *Kant in England, 1793-1838*, Princeton University Press, Princeton 1931, 67.

30 Qui di seguito, in ordine cronologico, pongo i titoli delle prose di argomento filosofico, morale, politico, religioso e critico-letterario pubblicate da Coleridge stesso: *A Moral and Political Lecture Delivered at Bristol*, George Routh, Bristol 1795; *Conciones ad Populum. Or Addressess to the People*, [senza nome dell'editore], Bristol and London 1795; *The Plot Disvcovered: or An Address to the People, Against Ministerial Treason*, Printed for the Author, Bristol 1795; «The Watchman» (periodico pubblicato da marzo a maggio 1796 a Bristol); «The Friend, A Literary, Moral and Political Weekly Paper» (periodico pubblicato da giugno 1809 a marzo 1810 a Penrith e poi ristampato in forma di libro, Gale and Curtis, London nel 1812; poi, riveduto e corretto, in 3 voll., Fenner, London 1818); *The Statesman's Manual; or The Bible the Best Guide to Political Skill and Foresight*, Gale and Fenner, London 1816; *A lay Sermon, Addressed to the Higher and Middle Classes, on the Existing Distresses and Discontents*, Gale and Fenner, London 1817; *Biographia Literaria: or Biographical Sketches of My Literary Life and Opinion*, 2 voll., Fenner, London 1817; *Aids to Reflection in the Formation of a Manly Character on the Several Grounds of Prudence, Morality, and Religion: Illustrated by Select Passages from our Elder Divines, especially from Archbishop Leighton*, 2 voll., Taylor and Hessey, London 1825; II ed. riveduta, London 1831;

31 Qui di seguito, in ordine cronologico, pongo i titoli delle prose di argomento filosofico, morale, politico, religioso e critico-letterario pubblicate postume nell'Ottocento: *Specimens of the Table Talk of the Late Samuel Taylor Coleridge*, a cura di H. N. Coleridge, 2 voll., John Murray, London 1835; II ed. riveduta, London 1836; *Letters, Conversations, and Recollections*, a cura di Th. Alisop, 2 voll., Edward Moxon, London 1836; *Literary Remains in Prose and Verse*, a cura di H. N. Coleridge, 4 voll., William Pickering, London 1836-1839; *Confessions of an Inquiring Spirit*, a cura di H. N. Coleridge, William Pickering, London 1840; *Hints towards the Formation of a More Comprehensive Theory of Life*, a cura di S. B. Watson, John Churchill, London 1848; *Notes and Lectures upon Shakespeare, and Some of the Old Poets and Dramatists*, a cura di S. Coleridge, 2 voll., William Pickering, London 1849; *Essays on His Own Times*, a cura di S. Coleridge, 3 voll., William Pickering, London 1850; *Notes on English Divines*, a cura di D. Coleridge, 2 voll., Edward Moxon, London 1853; *Notes, Theological, Political, and Miscellaneous*, a cura di D. Coleridge, Edward Moxon, London 1853; *Complete Works*, a cura di W. G. T. Shedd, 7 voll., Harper & Brothers, New York 1853; *Seven Lectures on Shakespeare and Milton*, a cura di J. P. Collier, Chapman and Hall, London 1856; *Letters*, a cura di E. H. Coleridge, 2 voll., Houghton, Mifflin and Company, Boston and New York 1895; *Anima Poetae from the Unpublished Note-Books of Samuel Taylor Coleridge*, a cura di E. H. Coleridge, William Heinemann, London 1895.

scritti[32], molti dei quali ancora inediti, occorre tener presente che, rispetto al lungo silenzio editoriale compreso tra il 1931, che come sappiamo è l'anno di pubblicazione della traduzione delle *Poesie e prose* curate da Maria Luisa Cervini, e il 1984, anno di pubblicazione della traduzione del *Trattato sul metodo*[33] curato da Franco Nasi, il lettore italiano può avvantaggiarsi di altre traduzioni importanti, come la *Biographia literaria, ovvero Schizzi biografici della mia vita e opinioni letterarie*[34] curata da Paola Colaiacono, i *Diari 1794-1819*[35], curati da Edoardo Zuccato, *La teoria della vita*[36] curata da Ornella Bellini e *Sulla costituzione della Chiesa e dello Stato: secondo la rispettiva idea*[37] curata da Claudio Palazzolo, che anticipano cronologicamente le *Opere in prosa*[38] curate da Fabio Cicero, il quale ha condotto la traduzione degli scritti scelti direttamente sull'edizione oggi di riferimento dei *Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*[39]. Questi scritti contengono opere di riferimento basilare che permettono

---

32 Cfr. Chinol, *Il pensiero di S. T. Coleridge*, 129-133.

33 Cfr. S. T. Coleridge, *Trattato sul metodo*, a cura di F. Nasi, Allinea Edizioni, Firenze 1984.

34 Cfr. S. T. Coleridge, *Biographia literaria, ovvero Schizzi biografici della mia vita e opinioni letterarie*, a cura di P. Colaiacono, Editori Riuniti, Roma 1991.

35 Cfr. S. T. Coleridge, *Diari 1794-1819,* a cura di E. Zuccato, Lubrina-LEB, Bergamo 1991.

36 Cfr. S. T. Coleridge, *La teoria della vita*, a cura di O. Bellini, *Prefazione* di A. Negri, Marzorati, Settimo Milanese 1994.

37 Cfr. S. T. Coleridge, *Sulla costituzione della Chiesa e dello Stato: secondo la rispettiva idea*, a cura di C. Palazzolo e trad. a cura di M. Bassani, Giappichelli, Torino 1995.

38 Cfr. S. T. Coleridge, *Opere in prosa*, a cura di F. Cicero, Bompiani, Milano 2006. La traduzione si basa sulle recenti edizioni di *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, 16 voll., Princeton University Press, Princeton N.J. 1969-2002 e sono le seguenti: *Lectures 1795: On Politics and Religion*, vol. I, ed. L. Patton e P. Mann, Princeton University Press, Princeton N.J. 1971 (*Conferenze del 1795 su politica e religione*, 1-234); *Lay Sermons*, ed. R. J. White, vol. 6, Princeton University Press, Princeton N.J. 1972 (*Sermoni laici (1816-1817)*, 235-442); *Biographia Literaria*, ed. J. Engell e W. J. Bate, vol. VI, 2 tomi, Princeton University Press, Princeton N.J. 1983 (*Biographia Literaria [1817]*, 443-936); *Lectures 1818-1819: On the History of Philosophy*, ed. J. R. de J. Jackson, vol. VIII, 2 tomi, Princeton University Press, Princeton N.J. 2000 (*Conferenze del 1818-1819 sulla storia della filosofia*, 937-1360); *Aids to Reflection*, ed. J. Beer, vol. IX, Princeton University Press, Princeton N.J. 1993 (*Sussidi per la riflessione (1825)*, 1361-1722); *On the Constitution of the Church and State*, ed. J. Colmer, vol. X, Princeton University Press, Princeton N.J. 1976 (*Sulla costituzione della Chiesa e dello Stato (1829)*, 1723-1906); *Treatise on Method*, in *Shorter Works and Fragments*, ed. H. J. Jackson e J. R. de J. Jackson, 2 tomi, Princeton University Press, Princeton N.J. 1971, vol. I, 625-687 (*Trattato sul metodo (1818)*, 1907-1984); *Logic*, ed. J. R. de J. Jackson, vol. XIII, Princeton University Press, Princeton N.J. 1981 (*Logica (ca. 1820)*, 1985-2328).

39 Si prenda in considerazione l'edizione di riferimento, a partire dagli anni Sessanta del Novecento, dei *Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*. Si tratta di un grande lavoro editoriale coordinato e pubblicato dall'Università di Princeton sotto la direzione generale di Katherine Coburn con l'intenzione, come si legge dal sito dell'Università, di dare alle stampe «tutti gli scritti conosciuti di Coleridge, sia in prosa che in versi, ad eccezione dei *Notebooks* e delle *Lettere*, pubblicati separatamente. Alcuni titoli saranno pubblicati dal manoscritto per la prima volta. L'intera edizione comprende 16 titoli in 23 volumi» (traduzione mia, cfr. https://press.princeton.edu/catalogs/series/date/collected-works-of-samuel-taylor-coleridge.html).

anche ad un pubblico poco o per nulla versato nella lingua inglese di approcciare la filosofia di Coleridge e comprenderne, per quanto possibile, la straordinaria vivacità.

2.2. Coleridge nella manualistica universitaria

I manuali di storia della filosofia in uso nelle Università italiane, almeno dagli anni '60 del Novecento sino ad oggi, quando non ignorano[40] completamente il pensiero di Coleridge, si limitano ad indicarne il nome quasi di passaggio e solo in alcuni casi si verifica il tentativo di una breve ricostruzione dei contenuti della sua filosofia: dopotutto, si dirà, Coleridge non è un filosofo inserito nel contesto di una scuola ben precisa, eppure sono numerosi i pensatori, filosofi e teologi, che si sono ritenuti suoi discepoli e hanno avuto una carriera in importanti Università. Forse l'arginamento di una filosofia non esposta in modo sistematico deve aver suscitato meno interesse in Italia, rispetto ad altre filosofie, pur straniere, e considerate "più importanti" nell'ambito della manualistica filosofica universitaria italiana.

Prendiamo in considerazione alcuni esempi significativi di opere utilizzate generalmente nel contesto accademico come manuali generali per un primo approccio alla filosofia contemporanea.

Nella *Storia della filosofia* di Eustachio Paolo Lamanna si legge: «Contro l'utilitarismo ed empirismo caratteristici della mentalità inglese, e, più in generale, contro ogni concezione della realtà e della vita ispirata al meccanicismo della scienza naturale, si determinò in Inghilterra una reazione romantica, attraverso la quale molti motivi dell'idealismo tedesco penetrarono nello spirito inglese. Questa reazione fu opera, più che di pensatori sistematici, di *poeti e predicatori* [corsivo mio], la cui arte letteraria assicurò alle nuove idee larga e profonda influenza. Coleridge e Carlyle ne sono i rappresentanti più tipici»[41]. Lamanna sottolinea l'aspetto di novità, innescato da una reazione romantica da parte di Coleridge e Carlyle, al pensiero utilitarista, empirista, meccanicista e naturalista. Essi sono visti come poeti e predicatori, ma Lamanna procede oltre e ci fornisce un riassunto dal quale si evincono, in parte, le fonti principali di Coleridge e alcune sue teorie. Scrive Lamanna: «SAMUELE COLERIDGE (1772-1834) s'ispirò al neoplatonismo, modernizzato attraverso il linguaggio filosofico di Kant, Fichte e Schelling. Da Kant derivò la distinzione tra intelletto – come attività discor-

[40] Stupisce, ad esempio, che nel volume quinto della corposa ed accurata *Storia del pensiero occidentale* (6 voll., Marzorati, Milano 1974-1975), vale a dire quello dedicato da Armando Rigobello al periodo compreso tra Romanticismo e Positivismo, il nome di Coleridge non compaia nemmeno; eppure Coleridge è da considerarsi fra i protagonisti del Romanticismo, ragion per cui nel volume sesto, realizzato da Antonio Pieretti, Coleridge viene citato al fianco di Wordsworth, Carlyle ed Emerson, quale poeta che ha contribuito alla «ripresa dell'idealismo in Inghilterra» (A. PIERETTI, *Dalla critica al positivismo ad oggi*, in AA.VV., *Storia del pensiero occidentale*, Marzorati, Milano 1975, 111).

[41] E. P. LAMANNA, *Storia della filosofia. La filosofia dell'Ottocento*, Le Monnier, Firenze 1966², 173.

siva che connette i dati dell'esperienza e crea la scienza della natura – , e la ragione, come esigenza dell'incondizionato e dell'assoluto: ma la ragione egli la interpretò come intuito mistico del fondo delle cose, come slancio dell'anima al di là di tutte le distinzioni e differenziazioni in cui s'indigia l'analisi dell'intelletto; esperienza – attraverso il sentimento – della totalità del reale e di Dio che ne è il principio unitario; dono anzi essa stessa di Dio che in tal modo si comunica all'anima umana»[42].

Nella celebre *Storia della filosofia* di Nicola Abbagnano si legge: «In Inghilterra i poeti SAMUEL TAYLOR COLERIDGE (1772-1834) e WILLIAM WORDWORTH (1770-1850) si sono ispirati nelle loro poesie (e il primo *anche* [corsivo mio] in saggi letterari e filosofici) all'idealismo di Schelling»[43]. Come si può vedere qui viene riconfermato il fatto che Coleridge si occupò *anche* di filosofia, ma non si fa cenno al pensiero teoretico del pensatore inglese.

Molto più spazio, invece, viene dedicato a Coleridge da Lucia Urbani Ulivi nel capitolo dedicato al neo-idealismo anglosassone nella *Storia della filosofia contemporanea dall'Ottocento ai giorni nostri* di Sofia Vanni Rovighi. Scrive con chiarezza la Urbani Ulivi che per Coleridge «Kant fu una delle numerose voci della sua vastissima cultura filosofica, che da Platone e il neoplatonismo spaziava sino a Fichte e Schelling. E se nel suo *Treatise on Logic* non si discosta affatto dallo spirito e spesso dalla lettera di Kant, tuttavia non accetta i limiti imposti da Kant alla conoscenza, e tenta la fondazione di una metafisica». Da questa considerazione si ricavano due elementi ulteriori: 1) Kant è una delle fonti filosofiche fondamentali del pensiero di Coleridge; 2) Coleridge aveva in mente di superare i limiti kantiani realizzando una metafisica. L'autrice, inoltre, afferma pure che «Nonostante le inadeguatezze interpretative, l'influenza di Carlyle e di Coleridge fu determinante per la penetrazione di Kant in Gran Bretagna»[44].

La situazione è nettamente migliore nel caso di un'opera, tanto basilare quanto voluminosa, come la *Grande antologia filosofica*[45], consigliata come strumento fondamentale di riferimento non solo per la ricostrzione del pensiero dei filosofi, ma anche per il nutrito apparato bibliografico che completa ciascun capitolo. In tale contesto Silvestro Marcucci ci presenta un Coleridge «poeta-filosofo»[46] (il trattino unificante le due caratteristiche concorre ad evidenziare l'attività "congiunta" del pensatore inglese, pur lasciando aperta la questione interpretativa di una possibile separazione o meno del Coleridge poeta dal Coleridge filosofo), dedicandogli un paragrafo molto

---

42 *Ibid*.

43 N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, Utet, Torino 2005, vol. III, 489.

44 L. URBANI ULIVI, *Il neo-idealismo anglosassone tra Ottocento e Novecento*, in S. VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia contemporanea dall'Ottocento ai giorni nostri*, La Scuola, Brescia 1990, 479.

45 Cfr. AA.VV., *Grande antologia filosofica*, 34 voll., Marzorati, Milano 1966-1985.

46 S. MARCUCCI, *Romantici inglesi*, in AA.VV., *Grande antologia filosofica*, vol. XIX, 1053.

documentato[47], mentre Maria Adelaide Raschini, sempre nella stessa opera[48], presentando gli antefatti romantici dell'idealismo anglo-americano, non esita a sottolineare un elemento particolarmente significativo del pensatore inglese: la maturazione di un sano antiutilitarismo. Coleridge, scrive Raschini, «(è l'anticipatore di una critica del "plus-valore"), aveva preso coscienza del fatto che, finché ci si muove su questo piano critico, si resta prigionieri dello stesso ambito sul quale la critica cade; e, pertanto, del fatto che una critica più radicale avrebbe dovuto mettere in discussione non la struttura di una società, ma il modo di concepire la stessa civiltà. Inutile opporre civiltà capitalistica o industriale a civiltà di massa, poiché gli esiti di entrambe sono identici: l'indolenza intellettuale e lo sviluppo di una piccola borghesia, caratterizzata dall'ignoranza della propria ignoranza. La presa di coscienza di un popolo, in altri termini, non si effettua sul piano economico. Occorre appellarsi ad un principio capace di investire tutto l'uomo, cioè ad un motivo ispiratore più vasto e profondo»[49].

Marcucci, che pure non tralascia questo aspetto appena segnalato da Raschini, afferma con chiarezza ciò che in precedenza abbiamo già in parte sottolineato, in relazione ai motivi che possono aver condotto gran parte della storiografia filosofica italiana a considerare "marginale" il pensiero filosofico di Coleridge, infatti, il pensiero filosofico di Coleridge «fu alquanto discontinuo e frammentario, e non presenta un carattere pienamente unitario, sicché la sua interpretazione si presenta e si è sempre presentata di estrema difficoltà, sì che risultano comprensibili le parziali e talora opposte conclusioni a cui alcuni criticisono spesso affrettatamente giunti»[50]. Su questo punto occorrerà soffermarci nel prosieguo di questo contributo. Per ora ci basti tener presente che l'autore propone un breve profilo biografico e bibliografico del poeta-filosofo, senza trascurare le questioni che hanno provocato mutamenti di pensiero (il passaggio da una concezione politica rivoluzionaria ad una decisamente più aristocratica), nascita di interessi diversi (quelli per gli studi scientifici, per la letteratura romantica e la metafisica tedesca) e quelle più propriamente personali, come il matrimonio infelice e la dipendenza da oppiacei, che divenne rapidamente – e

---

47 *Ibid*., 1053-1059. Vedi anche 1069-1075, che contengono una ricca bibliografia di riferimento suddivisa in: A) *Opere*, a) *Manoscritti*, b) *Opere pubblicate a stampa*, 2) *Opere non comprese nei* Complete Works, 3) *Opere supplementari, che riportano brani inediti e conversazioni varie di Coleridge*, 4) *Principali traduzioni italiane*; B) *Biografie*; C) *Bibliografia*, a) *Ricerche bibliografiche*, b) *Opere di carattere generale e varie*, c) *Studi sull'immaginazione e sull'arte*, d) *Studi sul pensiero religioso*, e) *Studi sul pensiero politico*.

48 Cfr. AA.VV., *Grande antologia filosofica*, vol. XXII, 561. Vedi anche 636-637, che contengono alcune indicazioni bibliografiche di rilievo, che tengono conto anche del contributo di autori italiani (cfr. G. Ferrando, *Coleridge. Studio critico*, Le Monnier, Firenze 1925; E. Chinol, *Il pensiero di S. T. Coleridge*, Neri Pozza, Venezia 1953; A. Tagliaferri, *Le teorie estetiche di Coleridge*, in Il Verri 2 [1960] 116-119).

49 M. A. Raschini, *L'idealismo anglo-americano, francese e italiano*, in AA.VV., *Grande antologia filosofica*, vol. XXII, 561. Cfr. anche M. A. Raschini, *Il neoidealismo anglo-americano, francese, italiano*, in *Gentile e il neoidealismo*, Marsilio, Venezia 2001, 16-17.

50 S. Marcucci, *Romantici inglesi*, in AA.VV., *Grande antologia filosofica*, vol. XIX, 1053-1054.

continua ad essere – un vero e proprio argomento d'indagine[51]. Marcucci scrive che così come la vita di Coleridge «fu un seguito continuo di alti e bassi, che tanto contribuirono a dare una desolata ispirazione romantica a buona parte della sua poesia, così la sua formazione filosofica ed il suo pensiero risentirono in parte negativamente di tale attività»[52].

Di notevole importanza, sempre all'interno della *Grande antologia filosofica*, sono il saggio di Giuseppe Faggin dedicato a *Lo spiritualismo nella seconda metà dell'Ottocento*[53] e il saggio di aggiornamento bibliografico scritto da Ornella Bellini e dedicato ai *Romantici inglesi*[54], di cui si è già detto qualcosa in precedenza. Faggin rileva come le riflessioni filosofiche di Coleridge, assieme a quelle di altri autori, contengono già «i valori centrali della dottrina spiritualistica»[55], mentre Bellini afferma chiaramente che, negli anni Ottanta del Novecento, soprattutto in ambito anglosassone, «Coleridge, tra tutti i romantici inglesi, è quello che attualmente è fatto oggetto di maggiori riscoperte soprattutto nell'ambito filosofico»[56].

Nella *Storia della filosofia contemporanea* di Giuseppe Cambiano e Massimo Mori si legge: «Il vero antidoto contro lo spirito positivistico doveva dunque essere trovato altrove: come, nella prima metà del secolo, Coleridge e soprattutto Carlyle avevano trovato l'arsenale concettuale per reagire all'illuminismo e all'utilitarismo nella filosofia romantica e speculativa tedesca, così anche la nuova reazione al positivismo guardò alla Germania e trovò la propria soluzione nel recupero – in forme più o meno originali e più o meno adatte alla cultura anglosassone – dell'idealismo di Hegel»[57]. Qui si accenna ad alcune delle fonti del pensiero di Coleridge, ossia la filosofia tedesca, ma non si dice nulla circa il pensiero del filosofo inglese.

---

51 Cfr. L. A. Wagner, *Coleridge's use of Laudanum and Opium as connected with his interest in Contemporary Investigation concerning Stimulation and Sensation*, «Psychoanalytic Review», 1938, 309-334; Th. De Quincey, *Coleridge and Opium-Eating*, in *Narrative and Miscellaneous Papers*, 2 voll., Ticknor, Reed, and Fields, Boston 1853, 117-160; E. Schneider, *Coleridge, Opium, and "Kubla Khan"*, University of Chicago Press, Chicago 1953; M. Lefebure, *Samuel Taylor Coleridge: A Bondage of Opium*, Stain & Day, New York 1974; P. Cassar, *The First Documentated Case of Drug Addiction in Malta. Samuel Taylor Coleridge*, «Hyphen», 20 marzo 1980, 2, 52-61; R. Holmes, *Coleridge: Early Visions*, Viking Penguin, New York 1990; R. Holmes, *Coleridge: Darker Reflections*, HarperCollins, London 1997.

52 Marcucci, *Romantici inglesi*, 1055.

53 Cfr. G. Faggin, *Lo spiritualismo nella seconda metà dell'Ottocento*, in AA.VV., *Grande antologia filosofica*, vol. XXVI, 263-266.

54 O. Bellini, *Romantici inglesi*, in AA.VV., *Grande antologia filosofica*, vol. XXXIV, 323-338 (la parte dedicata a Coleridge è compresa tra le pp. 326-332).

55 Faggin, *Lo spiritualismo nella seconda metà dell'Ottocento*, 264.

56 *Ibid*., 327.

57 G. Cambiano – M. Mori, *Storia della filosofia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2014, 213.

2.3. La monografia di Elio Chinol dedicata alla filosofia di Coleridge

Come già accennato in precedenza, la monografia più importante in lingua italiana espressamente dedicata al pensiero filosofico di Coleridge è quella di Elio Chinol[58], intitolata *Il pensiero di S. T. Coleridge* e pubblicata nel 1953 a Venezia per i tipi di Neri Pozza. Chinol ha lavorato incessantemente per tre anni sugli inediti del pensatore inglese e ha dedicato questo suo studio «*alla filosofia teoretica e morale perché i più organici dei suoi manoscritti trattano appunto di queste, mentre offrono ben poco, e nulla che in sostanza già non si conosca, per ciò che riguarda gli altri aspetti del suo pensiero, come la filosofia della natura o la filosofia politica*»[59].

A differenza di altri importanti interpreti, come Muirhead, Wellek e Winkelmann, Chinol non accetta semplicemente di ricostruire il pensiero metafisico e morale di Coleridge su base tematica, vale a dire ponendo attenzione esclusivamente ai temi espressi, tanto negli scritti editi quanto in quelli inediti, riguardanti problematiche

---

58 Elio Chinol (Valdobbiadene 1922 – Padova 1996) si laurea in filosofia a Padova e nel 1946 pubblica *Tre saggi sulla poesia di Poe* (Le Tre Venezie, Padova 1946). Dal 1947 al 1953 si trasferisce in Inghilterra, presso le Università di Reading e Manchester, dove svolge attività di ricerca. Nel 1953, appena ritornato in Italia, ottiene la nomina di professore ordinario di lingua e letteratura inglese all'Università degli Studi di Napoli "Federico II". Nel 1968 decide di spostarsi sulla medesima cattedra a Padova e nel 1971 all'Università Sapienza di Roma. Tra il 1970 e il 1971 si dedica alla traduzione del *Macbeth* (traduzione presentazione e appendici di E. Chinol, Mursia, Milano 1971) per la riduzione teatrale messa in scena dalla *Compagnia dei Quattro* di Franco Enriques. Traduttore (J. Conrad, *Romanzi della Malesia*, introduzione di E. Chinol, Mursia, Milano 1968; E. A. Poe, Annabel Lee, traduzione di E. Chinol, in E. A. Poe, *Opere scelte*, Mondadori, Milano 1971; T. S. Elliot, *La terra desolata*, nella traduzione di E. Chinol, con 11 disegni di Ernesto Treccani, testo originale a fronte, Loperfido, Ravenna 1972; W. Shakespeare, *Antonio e Cleopatra*, a cura di E. Chinol, Mursia, Milano 1985; W. Shakespeare, *Pene d'amor perdute*, a cura di E. Chinol, Mursia, Milano 1986; J. Conrad, *La follia di Almayer*, presentazione di E. Chinol, Mursia, Milano 1989; J. Conrad, *Il negro del Narcissus*, introduzione di E. Chinol, Mursia, Milano 1990; J. Conrad, *Lord Jim*, presentazione di E. Chinol, Mursia, Milano 1991; J. Conrad, *Il Pirata*, introduzione di E. Chinol, Newton Compton, Roma 1993; D. H. Lawrence, *Il pavone bianco*, introduzione di E. Chinol, Newton Compton, Roma 1993; E. Brontë, *Cime tempestose*, a cura di E. Chinol, Mursia, Milano 1994; W. Shakespeare, *Sonetti*, a cura di E. Chinol, Laterza, Roma-Bari 1996; D. H. Lawrence, *Figli e amanti*, introduzione di E. Chinol, Rizzoli, Milano 2008), anglista di fama e storico della letteratura inglese (*Tre saggi sulla poesia di E. A. Poe*, Le Tre Venezie, Padova 1946; *Il pensiero di S. T. Coleridge*, Neri Pozza, Venezia 1953; *Il dramma divino e il dramma umano nel Paradiso perduto*, Istituto Editoriale del Mezzogiorno, Napoli 1958; *La commedia della Restaurazione*, E.S.I., Napoli 1958; *T. S. Eliot*, E.S.I., Napoli, 1958; *P. B. Shelley*, E.S.I., Napoli 1961; *Eighteenth-century English essays*, Liguori, Napoli 1962; *English Literature: A Historical Survey With an Antology. Part I: To the Romantic Revival*, Liguori, Napoli 1982; *English Literature: A Historical Survey With an Antology. Part II: The Romantic Revival to the Present*, Liguori, Napoli 1983; *Masters of English Literature*, Liguori, Napoli 1983; *Grammatica dell'inglese moderno*, Liguori, Napoli 1985; *Masters of English and American Literature*, Liguori, Napoli 1989; *Living literature workbook*, Liguori, Napoli 1991; *Readings from «Masters of English Literature»*, Liguori, Napoli 1992; con A. Borrelli e Th. Frank, *Dizionario inglese-italiano italiano-inglese*, DeAgostini, Novara 1999), appassionato d'arte (*Falsi nell'arte-Il caso Martini*, Laterza, Bari 1986) e romanziere (*La pantofola di Nerone*, Longanesi, Milano 1987; *La vita perduta*, Canova, Treviso 2007) fu anche collaboratore de «Il Giornale» e de «L'Espresso».

59 Chinol, *Il pensiero di S. T. Coleridge*, 9.

afferenti le suddette discipline filosofiche. Chinol, infatti, ha tentato di ricostruirne il pensiero a partire da un'analisi puntuale dei testi secondo un criterio cronologico, grazie al quale è emerso, direi in modo assolutamente inequivocabile, lo sviluppo di un pensiero complesso che ha conosciuto varie fasi, passando attraverso mutamenti, revisioni e modificazioni, altrimenti non sufficientemente comprensibile al di fuori di questa metodologia. Non deve quindi creare sorpresa il fatto che altri tipi di impostazione abbiano concorso a valutare il pensiero di Coleridge tanto unitario quanto contraddittorio.

Chinol evidenzia quattro opere principali di Coleridge cui bisogna riferirsi per ben ricostruirne il pensiero: il rifacimento del *Friend*[60], gli *Aids to Reflection*, il *Treatise on Logic* e il *Magnum Opus*. Chinol ricostruisce il pensiero di Coleridge gradualmente, tenendo conto della storia della sua stessa formazione (cfr. Cap. I, pp. 17-44). Vi sarebbe un "primo Coleridge" platonico e razionalista, non ancora critico nei confronti di Locke e Hartley, ma più vicino a Berkeley e successivamente a Spinoza, poi, attorno al 1801, a seguito di una crisi di carattere filosofica, vi sarebbe un "Coleridge kantiano", profondamente critico della tradizione empiristica, associazionista ed utilitarista. In quesata fase Kant, Leibniz, Fichte e Schelling sono gli autori più studiati. Fino al 1817 sembra che Coleridge propendesse verso una posizione idealistica, per quanto non così entusiastica. Alla fine dello stesso anno il pensatore avrebbe deciso di "ritornare a Kant". La parentesi idealistica, infatti, dura poco, dal 1815 al 1816 e, secondo Chinol, «Coleridge mantenne dunque sempre un atteggiamento critico nei confronti di Fichte e Schelling. Essi non costituirono più che un episodio di scarsa importanza nella storia del suo sviluppo filosofico. Nel 1818 egli se n'era già staccato per ritornare a Kant […]. Kant fu il suo costante punto di riferimento ed è impossibile valutare il suo debito verso di lui se non attraverso uno studio complessivo del suo pensiero»[61]. Kant, però, lasciava molti problemi aperti e se i tentativi di Fichte e Schelling sembravano a Coleridge inadeguati a risolverli, quello di Hegel venne visto addirittura come assolutamente fuorviante, per non dire dannoso. Per questa ragione il "logico" Kant andava completato con il "metafisico" Platone, piuttosto che con il "confusionario" Hegel, che con la sua *Wissenschaft der Logik* non aveva fatto altro

---

60 Come noto Coleridge scrisse una serie di saggi dedicati alla politica, all'etica e alla religione tra il 1809 e il 1810, che decise di raccogliere in volume nel 1812. Questa raccolta rappresenta la prima edizione del *Friend*, ma quella più importante, ai fini di una ricostruzione, è quella del 1818. Si noti come lo stesso Coleridge la presenti e come utilizzi pure un termine preso a prestito dall'italiano, seppur dialettale: «The present volumes are rather a *rifacciamento* than a new edition. The addition forming so large a proportion of the whole work, and the arrangement being altogether new, I might indeed hesitate in bestowing the little of a repubblication on a work which can scarcely be said to have been ever publishes in the ordinary trade acceptation of the world» (*The Friend: A Series of Essays, in Three Volumes, to Aid in the Formation of Fixed Principles in Politics, Morals, and Religion, with Literary Amusements Interspersed*, 3 voll., Rest Fenner, London 1818, vol. I, p. v.).

61 Chinol, *Il pensiero di S. T. Coleridge*, 38-39.

che creare una «confusion of thought»[62]. Scrive al riguardo Chinol: «Coleridge ha appunto sempre presentato Kant come il pensatore che aveva qualcosa da insegnare nel campo della logica e della disciplina mentale, ma che era irrimediabilmente fuori strada per ciò che riguarda la metafisica […]. Come metafisico, egli intendeva riallacciarsi a Platone e alla tradizione platonica. Platone era per lui il simbolo di tutto un orientamento speculativo. Era il pensatore che aveva mostrato la possibilità della "filosofia", come scjenza dell'intelligibile, di contro alla mera "filologia" di Aristotele e degli aristotelici di tutti i tempi. […] Nel contrasto fra platonismo e aristotelismo egli vedeva racchiuso e consumato tutto il dramma della filosofia. […] Il suo programma era quello di "completare" Kant con Platone, cioè di superare l'istanza negativa del criticismo nei confronti della metafisica»[63].

Nel Capitolo II, dedicato alla *Logica* (cfr. pp. 45-68), Chinol ricostruisce il pensiero logico di Coleridge in modo estremamente chiaro e convincente, dimostrando come nelle intenzioni del filosofo inglese il *Trteatise on Logic* avrebbe «dovuto condurre infine dalla logica vera e propria alla metafisica, dalla sfera dell'intelletto a quella della ragione»[64]. I passaggi sono estremamente rigorosi: prima si parte dalla logica generale, poi si passa ad una logica critica, cioè la logica dei giudizi, quindi ci si apre alla metafisica, oggetto del Capitolo III della monografia di Chinol (cfr. pp. 69-98).

Coleridge segue Kant nella distinzione fra tre facoltà conoscitive (senso, intelletto e ragione), cui fa corrispondere a ciascuna una scienza particolare (senso – *matematica*; intelletto – *logica*; ragione – *noetica*), e sempre al seguito di Kant accetta la distinzione fra una *ragione teoretica* ed una *ragione pratica*, ma non sino in fondo, cioè non sino alle conseguenze kantiane. Scrive Chinol: «La ragione teoretica di Coleridge corrisponde alla ragione nel suo uso logico delineato nella *Critica della ragion pura*. La sua funzione consiste nel ridurre la molteplicità delle conoscenze intellettuali al minimo numero di principi, o condizioni universali. Si può dire che essa compia il primo passo verso quell'unificazione assoluta di tutto il conoscere cui mira la ragione nel suo uso trascendente. Già l'intelletto ha, rispetto al senso, una superiore funzione unificatrice. Tale funzione appunto è continuata dalla ragione nel suo uso logico, ed è perciò che Coleridge la definisce anche come "intelletto razionalizzato". […] Dove egli si distacca invece da Kant è nel suo concetto della ragione pratica»[65]. Quando Coleridge nei suoi *Aids to Reflection*[66] propone la tavola distintiva fra *intelletto* («è

---

62 Le annotazioni di Coleridge all'opera di Hegel sono state riportate dalla Snyder (cfr. A. D. SNYDER, *Coleridge on Logic and Learning. With Selections from the Unpublished Manuscripts*, Yale University Press, New Haven 1929, 162-165).

63 CHINOL, *Il pensiero di S. T. Coleridge*, 42-43.

64 *Ibid*., 52.

65 *Ibid*., 74.

66 Cfr. *Sussidi per la riflessione*, in S. T. COLERIDGE, *Opere in prosa*, a cura di F. Cicero, Bompiani, Milano

discorsivo. […] in tutti i suoi giudizi, fa riferimento a qualche altra facoltà come autorità primaria […] è la facoltà della *riflessione*»[67]) e *ragione* («è fissa. […] in tutte le sue decisioni, si appella a se stessa come fondamento e *sostanza*della loro verità […] è in realtà molto più vicina al *Senso* di quanto lo sia l'intelletto»[68]), la ragione di cui parla è quella "in generale", senza determinazioni ulteriori, perché solo la ragione pratica è una facoltà intuitiva, mentre la ragione teoretica, come ha evidenziato Chinol, «è nient'altro che intelletto razionalizzato»[69].

Coleridge avanza un concetto di "ragione pratica" completamente diverso da quello di Kant, perché qui ragiona da platonico e da mistico; sicché la ragione è per il filosofo inglese «l'organo di un'intuizione intellettuale che ci porta in immediato contatto con la verità […]. Perciò egli la considera più vicina al senso che all'intelletto. Come il senso ci dà la percezione immediata del sensibile, così la ragione ci dà l'apprensione immediata dell'intelligibile […]. Questo concetto mistico e platonico della ragione si ritrova in tutte le opere di Coleridge, dal *Friend* al *Magnus Opus*»[70].

Chinol rileva il punto decisivo di questo superamento del concetto kantiano di ragione pratica, a partire dal fatto che la ragione speculativa «può facilmente spingersi al di là dell'esperienza, nel mondo intelligibile delle pure idee, ma poi essa non sa come assicurare a questo mondo la realtà oggettiva. Si determina qui, per così dire, una crisi di fondamento, dalla quale non si può uscire se non movendo dal piano puramente speculativo a quello pratico. La morale diventa dunque la chiave di volta dell'intero edificio della metafisica»[71].

Su un altro punto Kant verrebbe superato da Coleridge. Il primo, infatti, non solo risolverebbe la propria metafisica nella morale, ma persino la religione; sicché mancherebbe il riconoscimento di un un momento religioso come momento autonomo della vita spirituale dell'individuo. Coleridge, pur accettando di riconoscere gli evidenti legami sussistenti fra morale e religione, non tenta di ridurre quest'ultima alla prima, riserbando alla religione un ruolo determinante. Spiega Chignol, riportando precise affermazioni del filosofo inglese, che Coleridge «non è mai stanco di ripetere che "la religione implicna ca rivelazione", e che "una religione non rivelata non è affatto una religione" [*Magnum Opus*, III, p. 85; *Aids to Reflection*, p. 220]. L'esperienza religiosa rappresenta per lui il momento più alto e come il coronamento di tutta la vita spirituale […]. Egli torna a riaffermare per proprio conto il principio

2006, 1552 (cfr. *Aids to Reflection*, in *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, vol. IX, 224).

67 *Ibid*.

68 *Ibid*.

69 Chinol, *Il pensiero di S. T. Coleridge*, 74.

70 *Ibid*., 76, 96 e 97.

71 *Ibid*., 85.

agostiniano: *intelligo ut credam, credo ut intelligam*, a riaffermare cioè la necessità di un univoco concorso di ragione e fede, di tutte le potenze dell'uomo, nella scoperta della verità. […] Ponendo la fede religiosa a fondamento della ragione, Coleridge si allontana infine dal concetto kantiano della ragione pratica ed esce dai limiti segnati dalla metafisica critica»[72].

Nel Capitolo IV (pp. 99-118) Chinol tratta della morale di Coleridge, che, a tratti, sembra una ripetizione di quella kantiana. Il principio della moralità, infatti, è kantianamente inteso come un principio a priori della ragione, ma a differenza di Kant egli non muove «dalla realtà oggettiva della legge morale per dedurne il postulato della libertà, ma da questo postulato stesso»[73]. Vi è un altro punto, direi decisivo, che secondo Chinol mostrerebbe un tentativo di differenza rispetto a Kant, pur rimanendo estremamente chiara la sua dipendenza dalla speculazione del filosofo tedesco. Scrive Chinol: «Con la sua idea dell'amore come "atto di volontà", Coleridge […] cerca di andare oltre Kant, cioè di superare il dualismo kantiano fra natura sensibile e legge. Tuttavia questo non lo avvicina affatto ai rappresentanti dell'etica del sentimento. Infine resta pur sempre vero che egli fonda la morale su un imperativo della ragione e sul postulato della libertà, sostiene il valore assoluto della volontà buona, l'autonomia della legge ed il principio del dovere per il dovere; e cioè riprende tutti i temi fondamentali dell'etica kantiana, di cui la sua è in fondo nient'altro che una frammentaria e rapsodica riesposizione»[74].

La monografia si chiude con un'*Appendice* (pp. 123-128) di testi tratti dalle opere di Coleridge, una *Nota Bibliografica* (pp. 129-135) molto accurata, in cui trovano spazio le indicazioni circa i manoscritti e le opere a stampa, il tutto anticipato da una *Conclusione* (pp. 119-122) significativa, in cui Chinol si augura che in futuro vi sia un prosieguo negli studi dedicati alla filosofia di Coleridge, anche per contribuire a mitigare certe valutazioni negative del suo pensiero, che autori come De Quincey e Hazlitt hanno prodotto, ma anche a ridimensionare certe interpretazioni, come quella di Muirhead, che vorrebbero attribuire a Coleridge un'eccessiva originalità rispetto a quella effettivamente riscontrabile. Chinol tenta anche di dare una risposta – a mio parere forse eccessivamente riduttiva – alla questione concernente l'influenza di Coleridge sul pensiero inglese: «essa ha operato quasi esclusivamente nel campo della speculazione teologica e religiosa, non in quello del pensiero filosofico in senso stretto. E fu appunto come teologo che Coleridge ebbe anche frequenti e significativi riconoscimenti»[75].

---

72 *Ibid*., 87.

73 *Ibid*., 103.

74 *Ibid*., 118.

75 *Ibid*., 121.

3. Conclusioni

Vorrei concludere questa breve disamina con le seguenti osservazioni. Se filosofi così diversi e distanti, teoreticamente e geograficamente, come John Stuart Mill[76], uno dei maggiori pensatori inglesi del XIX secolo, e Ralph Waldo Emerson[77], il fondatore del trascendentalismo americano, riconobbero a Coleridge il merito non comune di aver contribuito a generare una svolta significativa in ambito filosofico, una svolta tuttaltro che trascurabile, resta da considerare in che senso la ricostruzione della filosofia di Coleridge possa essere determinante nell'ambito di una storiografia filosofica italiana che voglia comprendere ancor meglio il complesso e diversificato fenomeno che ha condotto la filosofia inglese tra Ottocento e Novecento e recuperare istanze platoniche, kantiane, idealiste e "spiritualiste", così distanti, secondo le interpretazioni più note, dalla tradizione empiristica del pensiero anglosassone: dopotutto tanto il fenomeno del neoidealismo (basti l'esempio di Gentile) quanto quello dello spiritualismo (che costituisce nel '900 italiano lo sviluppo della cosiddetta "destra" gentiliana, la quale, nel contesto dello sviluppo critico dell'attualismo, ha sviluppato forme diversificate di spiritualismo riscontranbili in filosofi come Armando Carlini, Augusto Guzzo, Luigi Stefanini, Renato Lazzarini, Felice Battaglia, Gaetano Chiavacci e, in una prima fase, Michele Federico Sciacca) hanno conosciuto anche in Italia notevole diffusione. La questione, allora, comincerebbe a prendere una piega "metafisica", non solo storiografica, "interpretativa", non solo ricostruttiva, e se una ricerca dettagliata delle fonti del pensiero di Coleridge, del contesto in cui è maturata la sua filosofia e di come la sua influenza, esplicita o implicita, abbia "contagiato" altri pensatori, sono campi d'indagine battuti in ambito anglofono, resta vero che la nostra storiografia nazionale presenta ancora lacune significative che andrebbero certamente colmate.

Infine vorrei rilevare che se Chinol ha ragione nel sostenere che l'etica di Coleridge non è altro che una sorta di riesposizione di quella kantiana, con alcune diversità pur significative, è altrettanto vero, a mio parere, che la logica e la metafisica di Coleridge restano le parti più significative ed originali dell'intera sua produzione filosofica, ed è proprio dal campo dalla logica e dalla metafisica che ci si attende una monografia di alto profilo scientifico, capace di rintracciare il valore e – qui è innegabile – l'originalità della speculazione teoretica di Samuel Taylor Coleridge.

---

76 Cfr. J. S. Mill, *Coleridge*, in *Dissertations and Discussions, Political, Philosophical and Historical*, 2 voll., J. W. Parker, London 1859.

77 Cfr. S. C. Harvey, *Transatlantic Transcendentalism. Coleridge, Emerson, and Nature*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2013.

Riassunto

L'importanza di Coleridge come filosofo è stato riconosciuto da diversi interpreti, ma anche da molti filosofi appartenenti a scuole molto diverse. Il suo pensiero metafisico e religioso, infatti, ha influenzato la diffusione della filosofia kantiana in Inghilterra. L'interesse sviluppato nell'ambito della storiografia filosofica italiana, per quanto riguarda la filosofia di Coleridge, è marginale, confrontato con l'interesse legato alla sua produzione poetica e il suo ruolo indiscusso come critico letterario eccellente. Il presente contributo desidera focalizzare la necessità di riscoprire il pensiero metafisico di Coleridge, partendo dagli ottimi risultati raggiunto dal lavoro eccellente di Chinol negli anni cinquanta.

Abstract

The importance of Coleridge as a philosopher was recognized by different interpreters, but also by many philosophers belonging to very different schools. His metaphysical and religious thought, in fact, has greatly influenced the spread of Kantian philosophy in England. The interest developed in the field of Italian philosophical historiography as regards the philosophy of Coleridge is marginal, compared to the interest related to his poetic production and his undisputed role as an excellent literary critic. This contribution aims to highlight the need for a rediscovery of the metaphysical thinking of Coleridge starting from the excellent results achieved by the excellent work by Chinol dating back to the fifties.

Lo sviluppo della teologia in Polonia dopo la Seconda guerra mondiale

Slawomir Stasiak*

La teologia come scienza vera e propria ha da sempre una grande importanza nel mondo accademico della Polonia. Le prime università polacche furono fondate nel XIV secolo. Il re Kazimierz III il Grande si rivolse a papa Urbano V chiedendogli di poter creare un'università. Nell'aprile del 1363 il papa rispose positivamente alla richiesta del re. Il 12 maggio 1364, l'ufficio reale pubblicò un documento sulla fondazione dell'università. Nello stesso giorno, anche le autorità municipali di Cracovia emisero un documento riguardo alla medesima questione. Il 1° settembre 1364, papa Urbano V fondò l'università di Cracovia e le concesse gli stessi privilegi che avevano le altre università europee. La facoltà teologica faceva parte dell'università di Cracovia che ricevette il titolo di "Jagellonica", proveniente dalla dinastia di cui faceva parte il re Casimiro III il Grande.

Ogni scuola accademica in Polonia ha vissuto la propria storia, come ogni università europea, anche per quanto riguarda l'appartenenza della facoltà di teologia. In seguito rivolgiamo lo sguardo all'università di Breslavia la cui storia è molto particolare: prima della Seconda guerra mondiale faceva parte della Germania (§ 1). Prenderemo poi in considerazione lo sviluppo dello studio biblico in Polonia e i diversi meandri dello studio teologico che fu messo a dura prova durante il regime comunista (§ 2).

* Don Slawomir Stasiak, dopo il dottorato di ricerca (Lublino) e la licenza in scienze bibliche (Roma), è prorettore della Pontificia Facoltà Teologica di Wrocław. Responsabile della cattedra di Teologia biblica dell'Antico Testamento, insegna Antico Testamento alla Pontificia Facoltà Teologica di Wrocław e al Seminario Maggiore di Legnica e Świdnica. Svolge anche il ruolo di moderatore dell'associazione "Opera Biblica" nella diocesi di Legnica. E-mail: gimel@poczta.onet.pl.

1. La Pontificia Facoltà di Teologia a Breslavia

Dopo la Seconda guerra mondiale lo sviluppo della teologia incontrò varie difficoltà. L'aggressione e l'occupazione da parte dei nazisti e dell'Unione Sovietica negli anni 1939-1941 causarono gravi perdite umane, come anche in seguito la lunga occupazione tedesca degli anni 1941-1945. Furono uccisi sei milioni di cittadini polacchi, il paese fu saccheggiato, l'élite intellettuale decimata, come pure il clero. Fra gli uomini di cultura furono assassinati molti teologi. Un buon esempio di questi problemi è rappresentato dalla storia della Pontificia Facoltà di Teologia a Breslavia.

Nel 1702. a Breslavia fu fondata l'Università Leopoldina che poi nel 1811 si riunì con l'Università a Francoforte sull'Oder, detta Viadrina. Sin dall'inizio all'Università di Breslavia esistevano due Facoltà teologiche – una cattolica e una evangelica. Dopo la Seconda guerra mondiale l'Università di Breslavia fu riattivata, ma allora non ci fu spazio per la Facoltà teologica. I primi tentativi per salvarla furono fatti negli anni 1945-1948 da parte delle autorità ecclesiastiche, ma senza il risultato desiderato. Il 16 luglio 1948 il Ministero della Pubblica Istruzione, basandosi sull'argomento che le Facoltà teologiche erano presenti nelle Università di Cracovia, Varsavia e Lublino, oltre ai molteplici Seminari Maggiori, «in questo stato di cose» non vide «la possibilità di creare una nuova Facoltà teologica all'Università di Breslavia». Come si vede, il Ministero trattò la richiesta che riguardava la Facoltà teologica non come la continuazione della facoltà d'origine, ma come l'erezione di una "nuova" facoltà[1]. In realtà la risposta negativa fu dettata da argomenti strettamente politici. In ogni caso l'unica istituzione teologica in Breslavia fu il Seminario Maggiore che dopo la guerra riprese vita a partire dal 1947. Uno dei molti problemi dell'educazione teologica a Breslavia era non solo l'impossibilità di impartirla da parte dei cristiani laici, ma anche l'impossibilità di raggiungere i gradi accademici in teologia, cioè baccalaureato, licenza, dottorato, ecc.

Le cose cominciarono a cambiare negli anni sessanta del XX secolo. Il 28 novembre 1964 la Congregazione dei Seminari e delle Università della Santa Sede approvò l'attività dello Studio Teologico Accademico a Breslavia nelle strutture del Seminario Maggiore. Lo scritto fu firmato dal cardinale Giuseppe Pizzardo, prefetto della Congregazione. La Santa Sede permise ai più dotati seminaristi di conseguire gli studi per ottenere il titolo di baccalaureato e licenza. Anche ai sacerdoti che avevano terminato la loro formazione nel Seminario Maggiore si aprì la possibilità di approfondire gli studi teologici per ottenere la laurea in teologia. Quindi si organizzò lo studio di teologia *extra moenia* diviso in tre sezioni: teologia speculativa, teologia storica e teologia pratica.

---

[1] P. Nitecki, *Teologia katolicka we Wrocławiu w nowej rzeczywistości geopolitycznej i kościelnej (od 1945 r. do dziś)*, w: *Wydział Teologii Katolickiej na Uniwersytecie Wrocławskim (1811-2011)*, red. M. Piela, Wrocław 2013, 78-79.

La Congregazione rivolse alle autorità dell'Accademico Studio Teologico a Breslavia la richiesta di mandare lo statuto, il piano di studi e le caratteristiche dei professori per ottenere il *nihil obstat*. La risposta fu inviata il 1° febbraio 1967 da mons. Paweł Latusek, vescovo ausiliare di Breslavia e rettore dello Studio Teologico Accademico nel Seminario Maggiore di Breslavia (*Rector Studii Theologiae Catholicae in Seminario Archiepiscopali Wratislaviae*). Il 22 febbraio 1968 arrivò la risposta da parte della Congregazione per i Seminari e le Università. In quel celebre documento il cardinale Gabriel-Marie Garrone, Prefetto della Congregazione, comunicò che lo Studio Teologico di Breslavia, trasferito dopo il 1945 alle strutture del Seminario Maggiore, costituiva una continuazione vera e propria della Facoltà teologica cattolica dell'Università di Breslavia. Questa continuazione aveva il carattere di successione legale. Gli studenti dello Studio Teologico Accademico secondo l'usanza già praticata potevano ricevere i gradi di baccalaureato e licenza in sacra teologia.

Il 7 marzo 1968 si svolse la solenne proclamazione di tale documento nella cappella del Seminario Arcivescovile Maggiore di Breslavia. Da quel momento lo Studio Teologico Accademico cominciò a ricevere una forma ancora più accademica. A partire dal 1969 fu pubblicata la rivista scientifica *Colloquium Salutis*, e dal 1° settembre 1970 il sacerdote prof. Józef Majka, molto conosciuto in Polonia, diventò Rettore della Pontificia Facoltà di Teologia a Breslavia. In quel tempo lo studio teologico fu diviso in quattro sezioni: filosofia cristiana, teologia positiva, teologia sistematica e teologia pratica.

Per me personalmente è molto interessante scoprire che lo studio biblico faceva parte della teologia positiva. Da quel momento lo studio di teologia si sviluppò ancor più velocemente. La prima difesa di una tesi di licenza avvenne l'8 ottobre 1970 e le prime difese delle tesi di baccalaureato ebbero luogo il 18 maggio 1970. Il 13 novembre 1972 venne rilasciato il permesso della Congregazione per l'Educazione Cattolica di conferire il dottorato in teologia. La prima discussione di una dissertazione dottorale ebbe luogo il 16 giugno 1976 alle ore 11.00.

Il nome "Pontificia" era già in uso, anche se la decisione ufficiale della Congregazione per l'Educazione Cattolica venne solo il 2 giugno 1974. Fu la risposta della Congregazione alla richiesta fatta dal cardinale Kominek, arcivescovo di Breslavia, in quel momento già deceduto. Si può dire che lo sforzo per l'indipendenza e il livello accademico della teologia a Wrocław fu ebbe successo grazie al cardinale Kominek. Il cardinale Karol Wojtyła diede un grande contributo a tali sforzi. Anch'egli aveva dovuto affrontare un problema simile, poiché anche a Cracovia la teologia fu cacciata dall'università dopo il 1947[2].

La situazione dell'educazione teologica in Polonia cambiò talmente dopo la cosiddetta "Tavola Rotonda" del 1989. Il 17 maggio 1989 la Camera dei Deputati adottò la

[2] G. Sokołowski, *Autonomiczne funkcjonowanie Wrocławskiego Wydziału Teologicznego (1968-2011)*, in *Wydział Teologii Katolickiej na Uniwersytecie Wrocławskim (1811-2011)*, 89-96.

legge che riguardava la relazione tra lo Stato e la Chiesa Cattolica. Sulla base di questa legge fu raggiunto un accordo tra il governo della Repubblica Popolare Polacca (PRL) e la Conferenza Episcopale Polacca sulla regolazione dello *status* delle Pontificie Scuole Superiori e la misura con la quale lo Stato riconosceva i titoli accademici e i titoli da esse rilasciati. L'accordo riconosceva la personalità giuridica della Pontificia Facoltà di Teologia a Breslavia. Gli studenti acquisirono il diritto a servizi sociali, un sostegno nel trasporto pubblico e prestazioni familiari allo stesso livello degli studenti delle università statali. Titoli professionali registrati, gradi e titoli accademici furono riconosciuti dallo Stato come equivalenti a quelli rilasciati dalle università statali. Il ministro dell'Istruzione Nazionale confermò che dal 30 settembre 1990 la Pontificia Facoltà di Teologia a Breslavia aveva il diritto di conferire i diplomi di dottorato e abilitazione nelle scienze teologiche. Il 16 febbraio lo stesso ministro ratificò che la PFT a Breslavia soddisfaceva le condizioni per lo svolgimento di studi di magistero nel campo della "teologia".

Il 6 giugno 2001 la Pontificia Facoltà di Teologia a Breslavia fu ammessa come membro al Collegio dei Rettori delle Scuole Accademiche[3]. Qui finisce la difficile storia dello studio della teologia a Breslavia, anche se la *Facoltà teologica* non ha ancora trovato il suo luogo nelle strutture della Università di Breslavia. Recentemente le autorità della Pontificia Facoltà di Teologia presero la decisione di erigere nuovi campi di studio: filosofia (dall'anno accademico 2011/12) e pedagogia (dall'anno accademico 2012/13).

2. La storia dello studio biblico come esempio dello sviluppo della teologia in Polonia negli anni 1945-2010

Il prof. Waldemar Chrostowski, illustre professore di Bibbia all'Università "Cardinale Stefan Wyszyński" a Varsavia, ha diviso la storia della teologia (biblica) in Polonia in quattro parti: 1) anni 1945-1962; 2) anni 1962-1978; 3) anni 1978-2003 e 4) dall'anno 2003[4].

Il primo periodo (anni 1945-1962) si estende dalla fine della Seconda guerra mondiale all'inizio del Vaticano II e si divide in due parti: anni 1945-1956 e anni 1956-1962. I primi anni del dopoguerra furono segnati progressivamente da rappresaglie

[3] Tamże, 99-100.

[4] Questa divisione ed elaborazione fu presentata durante la conferenza "La Bibbia nella vita della Chiesa in Polonia (1945-2010)". La nostra presentazione si basa su quest'intervento.

sempre più forti del regime comunista, il quale voleva impadronirsi completamente della vita dei polacchi. La seconda parte fu segnata da un certo disgelo politico.

Nel 1945 furono spostate in avanti, in maniera significativa, le frontiere occidentali del Paese; tuttavia, nello stesso periodo, la Polonia perse un'importante zona del territorio orientale, incorporata nell'Unione Sovietica (oggi quella terra si trova entro le frontiere di Lituania, Bielorussia e Ucraina), con le città universitarie di Vilnius e di Leopoli, centri spirituali e intellettuali della Polonia prima della guerra. I professori di quelle università, sopravvissuti alla guerra, si trasferirono in altre città (Cracovia, Torun, Breslavia), portando un enorme contributo allo sviluppo della scienza polacca del dopoguerra. In quel periodo emersero due grandi esigenze: l'integrazione di tutti i polacchi e l'organizzazione della vita nelle cosiddette "Terre Occidentali e Nordiche" che furono aggiunte alla Polonia dopo la caduta del Terzo Reich.

Poco dopo la fine della guerra, il 25 e il 26 settembre 1946, a Lublino si svolse un Convegno Teologico per prendere coscienza del numero delle perdite fra gli studiosi. La teologia e la scienza biblica cattolica rimasero in due facoltà universitarie statali (l'Università Jagellonica di Cracovia e l'Università di Varsavia), nell'Università Cattolica di Lublino (KUL) e nei Seminari maggiori che preparavano i candidati al sacerdozio. In quel periodo difficile rinasceva pian piano la vita scientifica. Gli ecclesiastici potevano recarsi all'estero, soprattutto in Italia, Francia e Germania, per ricevere l'istruzione specialistica in teologia. Un simile paradosso si ripeté anche successivamente, in un altro momento storico, il che si può considerare come uno dei tratti specifici della situazione polacca.

Negli anni 1953-1956, il Primate di Polonia, il cardinale Stefan Wyszyński, fu detenuto in quattro luoghi di isolamento. Nel 1954, le autorità dello Stato cancellarono le due facoltà teologiche (quella dell'Università Jagellonica di Cracovia e quella dell'Università di Varsavia) e istituirono al loro posto l'Accademia Teologica Cattolica (ATK) e l'Accademia Teologica Cristiana (ChAT) per i cristiani di altre confessioni, entrambe a Varsavia. Da quel momento, la ricerca scientifica cattolica e le attività didattiche nel campo teologico potevano essere realizzate solo all'Università Cattolica di Lublino (KUL) e all'Accademia Teologica Cattolica (ATK). Una delle conseguenze iniziali di tale situazione fu la debole collaborazione, se non proprio la mancanza di collaborazione in certi campi, fra i professori di quelle due sedi accademiche. Inoltre, la divulgazione del patrimonio scientifico teologico, cioè la condivisione dei frutti della ricerca, veniva ostacolata e in alcuni casi completamente impedita da una rigorosa censura sulle pubblicazioni.

Nell'estate del 1956 iniziò un "disgelo" politico, che comportò certi cambiamenti favorevoli. Nell'agosto di quell'anno, all'Università Cattolica di Lublino furono organizzati corsi per gli ecclesiastici sul tema della Sacra Scrittura nella vita pastorale. Cominciarono a vedere la luce le traduzioni del Nuovo Testamento in lingua polacca (Eugeniusz Dąbrowski, Seweryn Kowalski), stampate ad alta tiratura. Aumentò il

numero delle riviste e dei libri editi, sia tradotti in polacco sia scritti da autori nativi. Lentamente, ma in modo sistematico, si sviluppava la collaborazione fra i teologi che lavoravano all'Università Cattolica di Lublino ed all'Accademia Teologica Cattolica. Da Roma tornavano coloro che avevano studiato e si erano laureati presso il Pontificio Istituto Biblico, influenzando così, fortemente, l'ulteriore progresso della biblistica cattolica polacca. Nel 1959 si svolse a Cracovia il Seminario Scientifico dei Biblisti polacchi, che diede inizio alla tradizione, ancora attuale, dei Simposi annuali. Poco dopo, la Conferenza Episcopale Polacca (KEP) istituì la Sezione dei Biblisti polacchi, la cui attività ha contribuito all'integrazione di quell'ambiente ed allo scambio fruttuoso di idee e di esperienze.

Il secondo periodo (1962-1978) si estende dall'inizio del Vaticano II all'elezione di papa Giovanni Paolo II (16 ottobre 1978). Dal punto di vista delle ricerche bibliche, quella stagione fu segnata da un costante progresso nello sviluppo e nella promozione degli studi biblici.

Al Concilio Vaticano II parteciparono i cardinali Stefan Wyszyński e Karol Wojtyła, come pure molti altri vescovi polacchi, che poterono beneficiare di consultazioni teologiche e bibliche. La Chiesa cattolica in Polonia visse in quel periodo l'intensa preparazione per il Millennio del Battesimo della Polonia nel 1966. I biblisti si impegnarono nella preparazione e nelle celebrazioni del Millennio. L'elemento rilevante di questa solenne commemorazione fu l'edizione della Bibbia del Millennio, la prima traduzione collettiva di tutta la Sacra Scrittura dalle lingue originali in lingua polacca. I testi di tutte le collezioni e di tutti i libri furono corredati da introduzioni e commenti che rispecchiavano lo stato della scienza biblica di allora. La sfida della traduzione fu accettata non solo da biblisti ormai famosi, ma anche da quelli più giovani, che ancora continuavano a studiare le scienze bibliche.

Nel 1965 Stanisław Łach, primo fra i polacchi, divenne consultore della Pontificia Commissione Biblica. Si deve a lui l'iniziativa della pubblicazione di tutta la collana dei commentari ai libri biblici, conosciuta come "La Bibbia di Lublino".

Subito dopo il Vaticano II gli sforzi dei biblisti si concentrarono sull'obiettivo di introdurre l'insegnamento conciliare nei Seminari maggiori e nei due centri accademici.

Gli anni Settanta portarono un nuovo disgelo politico, con conseguenze nel campo della teologia. Incominciò una vera "primavera teologica" nella Chiesa cattolica in Polonia. La Sezione Biblica della Conferenza Episcopale Polacca (KEP), ormai ben consolidata, rese più dinamica la propria attività. Nel 1973 il cardinale Karol Wojtyła aprì a Cracovia la Pontificia Accademia Teologica come continuazione della Facoltà teologica dell'Università Jagellonica, chiusa nel 1954. Poco dopo, come abbiamo già notato sopra, furono istituite tre Pontificie Facoltà Teologiche a Varsavia, Poznań e Breslavia, autorizzate a conferire i titoli accademici riconosciuti dalla giurisdizione ecclesiastica. In conseguenza di tali cambiamenti favorevoli, crebbe il numero delle pubblicazioni scientifiche e scientifico-divulgative.

Il terzo periodo (1978-2003), quello più lungo perché abbraccia un quarto di secolo, si estende dall'elezione di papa Giovanni Paolo II (16 ottobre 1978) all'istituzione dell'Associazione dei Biblisti Polacchi (6 dicembre 2003). Si possono qui individuare due tappe, divise dall'anno 1989, in cui avvenne una radicale svolta politico-sociale nell'Europa centrale ed orientale.

L'elezione di Giovanni Paolo II diede impulsi determinanti per gli avvenimenti futuri. La nascita di "Solidarność" nel 1980 suscitò speranze che non rimasero vane e senza un influsso sulla teologia. L'introduzione dello stato di guerra (13 dicembre 1981) indebolì per un certo tempo la vita intellettuale e teologica, ma i pellegrinaggi del Papa nella propria patria ebbero un impatto enorme (1979, 1983). Una nuova "ondata" di biblisti si impegnò nel lavoro scientifico-didattico. La loro attività fu facilitata dal patrimonio scientifico dei predecessori, che permetteva di andare oltre la tematica introduttiva e oltre la presentazione storica del contesto della Bibbia, per occuparsi di una esegesi approfondita dei testi biblici con l'applicazione dei nuovi metodi di ricerca.

Si osserva, in riferimento al periodo in esame, un notevole aumento della presenza e dell'attività dei laici nella Chiesa e nel campo della teologia. Durante la metà degli anni '70, il numero degli studenti laici di teologia in Polonia salì a circa 400; ma nell'arco di dieci anni, quel numero si moltiplicò ulteriormente.

Con i profondi cambiamenti politici nel 1989 si creò un tale fervore nelle ricerche teologiche e bibliche da poter definire questo periodo come la "primavera biblica" dopo il Vaticano II. Con l'inizio degli anni '90 cominciarono a costituirsi le facoltà teologiche universitarie (Opole, Poznań, Olsztyn, Toruń, Katowice, Szczecin). Nell'autunno del 1999, l'Accademia di Teologia Cattolica (ATK) fu trasformata nell'Università "Cardinale Stefan Wyszyński" (UKSW). Continuavano a funzionare le Pontificie Facoltà Teologiche a Cracovia, a Breslavia e a Varsavia. Mai prima di allora lo *status* accademico delle scienze teologiche in Polonia era stato così alto, e fra i teologi di diverse specializzazioni primeggiavano i biblisti.

Il potenziale scientifico dei biblisti polacchi era stato notato e apprezzato all'estero già precedentemente, e a conferma di ciò arrivò l'invito a studiosi polacchi di far parte della Pontificia Commissione Biblica (in successione: Augustyn Jankowski OSB, Lech Stachowiak, Ryszard Rubinkiewicz SDB).

Il quarto periodo (dal 2003) in realtà comincia nel 2000. In quell'anno la Conferenza Episcopale Polacca concretizzò i pluriennali tentativi della Sezione Biblica di creare l'Associazione dei Biblisti Polacchi (SBP). Essa fu finalmente istituita il 6 dicembre 2003, durante l'incontro del gruppo fondatore a Varsavia.

Lo sviluppo della SBP è stato molto dinamico, ed attualmente l'Associazione è composta da 314 membri ordinari, fra cui oltre quaranta hanno ricevuto il titolo scientifico di professore, e più di cinquanta hanno conseguito il grado accademico di dottore abilitato (cifre aggiornate al gennaio 2017). Ogni anno, in diverse città, a turno, i simposi dei biblisti polacchi continuano a svolgersi. Tali incontri creano un'oc-

casione privilegiata per integrare ulteriormente l'ambiente dei biblisti, per iniziare una collaborazione o per sostenere delle amicizie. La fondazione della SBP, nonché l'elaborazione del suo statuto e di chiari regolamenti hanno dato impulso a iniziative analoghe, realizzate successivamente in altri ambienti teologici.

Conclusioni

Abbiamo notato come la storia della Pontificia Facoltà di Teologia di Wrocław sia stata strettamente collegata con la Facoltà Teologica Cattolica all'Università di Wrocław (Breslavia) che fu fondata nel 1702 e che nel 1811 si riunì con l'Università di Francoforte sull'Oder, detta Viadrina. Abbiamo anche notato che sin dall'inizio all'Università di Breslavia vi furono due Facoltà Teologiche, una cattolica e una evangelica. La storia della ricerca teologica all'Università di Wrocław fu interrotta dalla Prima e dalla Seconda guerra mondiale, ma sempre fu ripresa con nuove forze. Dopo la Seconda guerra mondiale Wrocław come capitale della Bassa Slesia passò dalla Germania alla Polonia. Purtroppo, i diritti e privilegi dell'Università tedesca non venivano rispettati dalle autorità statali polacche di quel periodo, in cui non c'era lo spazio per la Facoltà di Teologia. Le prime prove per salvarla furono fatte negli anni 1945-1948 da parte delle autorità ecclesiastiche. Il 16 luglio 1948 il Ministero della Pubblica Istruzione rispose così alla loro richiesta: «in questo stato di cose, non si vede la possibilità di creare una nuova Facoltà Teologica all'Università di Breslavia». La situazione cominciò a cambiare negli anni sessanta del XX secolo. Il 28 novembre 1964 la Congregazione dei Seminari e delle Università della Santa Sede approvò l'attività dello Studio Teologico Accademico a Breslavia nelle strutture del Seminario Maggiore. Concludendo, possiamo costatare che il documento della Congregazione di Seminari e Università del 22 febbraio 1968 fu cruciale per lo sviluppo dello studio teologico nella Bassa Slesia. Da quel momento si può datare l'inizio dell'esistenza della Pontificia Facoltà di Teologia, la quale dal 2 giugno 1974 poté fregiarsi dell'aggettivo "Pontificia".

Attraverso le quattro tappe che sono state evidenziate, a partire dal 1945 fino ad arrivare agli inizi del XXI secolo, quando vennero create diverse associazioni di teologi polacchi che cominciarono a lavorare indipendentemente dai centri europei dello studio teologico, si è dunque mostrato, seppur in termini sintetici, come la Polonia sia divenuta un vero e proprio centro dello studio teologico a livello internazionale, non solo europeo.

Riassunto

In Polonia, la ricerca teologica si è svolta sin dall'inizio delle università europee più antiche. Il 1° settembre 1364, papa Urbano V fondò l'Università di Cracovia e le conferì i medesimi privilegi delle altre università europee. Nel 1702 fu fondata a Breslavia l'Università Leopoldinum, unita nel 1811 con l'Università di Francoforte (Oder), chiamata Viadrina. Quest'ultima università, allora tedesca, svolse le sue ricerche e la sua attività scientifica fino al 1945, quando la Bassa Slesia fu integrata nella Polonia. Dopo molte difficoltà ed opposizioni da parte del governo comunista, soltanto il 22 febbraio 1968 la Santa Sede riconobbe la Facoltà pontificia di teologia come continuazione della Facoltà di teologia cattolica presente all'Università di Breslavia prima della guerra. Nonostante ciò, sin dal 1947, lo studio teologico veniva svolto a Breslavia (Wrocław), sia per candidati al sacerdozio sia per laici. Attualmente il Rettore della Facoltà pontificia di Teologia a Breslavia è membro del Collegio dei Rettori delle università di Breslavia (Wrocław) e di Opole. Sin dal 2011, la Facoltà forma non soltanto teologi, ma anche filosofi ed educatori.

Abstract

In Poland, theological research exists since the beginning of the oldest European universities. On September 1, 1364, Urban V founded the University of Cracow and granted him the same privileges as other European universities. In 1702 in Breslau (today: Wrocław) was founded the Lepoldinum University, which in 1811 united with the University of Frankfurt (Oder), called Viadrina. This university, then German, conducted its research and scientific activity until 1945, when Lower Silesia became part of Poland. After many difficulties and adversities from the communist government, only on February 22, 1968, the Holy See recognized the Pontifical Faculty of Theology as a continuation of the pre-war faculty of Catholic theology at the University of Wrocław. However, from 1947, a study of theology exists in Wrocław, both for candidates for the priesthood and for laity. Currently, the Rector of the Pontifical Faculty of Theology in Wroclaw is a member of the College of Rectors of Wrocław and Opole universities. Since 2011, the Faculty educates not only theologians, but also philosophers and educators.

Teologia ungherese: passato, situazione attuale e prospettive

Attila Puskás*

Come indica il titolo, questo saggio si prefigge di dare un'immagine sintetica della teologia ungherese. La prima parte si occuperà del passato prendendo in considerazione gli inizi medievali della teologia in Ungheria, il ruolo assai importante di Péter Pázmány, teologo e personaggio ecclesiale di grande rilievo nella storia della Chiesa e della teologia ungherese, nonché alcuni tratti caratteristici della teologia ungherese nel ventesimo secolo. Come secondo passo, si farà qualche osservazione riguardo alla situazione attuale della teologia in Ungheria sia dal punto di vista istituzionale sia da quello culturale. Procedendo su questa linea, giungeremo al punto centrale dell'indagine, cioè al tema della ricezione in Ungheria della teologia di Hans Urs von Balthasar. A tale proposito, si indicheranno alcune ragioni perché questa ricezione è diventata intensa nei recenti tempi nella teologia ungherese. Indagando sulle ragioni, si pone la questione su che cosa possiamo imparare oggi dal teologo di Basilea. La portata della risposta a questa domanda potrebbe essere rilevante non soltanto riguardo alla teologia ungherese, ma anche alla teologia cattolica come tale.

1. Le origini della teologia in Ungheria

Le origini dell'insegnamento della teologia in Ungheria risalgono all'alto medioevo, quando i domenicani si stabilirono a Buda ed organizzarono lo *studium generale* nel 1221 nel loro convento. Essi continuarono la loro attività fino agli anni 1530,

* Attila Puskás è sacerdote e teologo ungherese. Ha conseguito il dottorato in teologia a Budapest nel 1991 e in filosofia all'Università Gregoriana nel 1997. È docente di dogmatica all'Università Cattolica di Pázmány Péter. Uno dei suoi campi di ricerca è la teologia di Hans Urs von Balthasar. E-mail: puskas.attila@htk.ppke.hu.

quando le truppe turche cominciarono ad occupare la parte centrale del paese, inclusa la capitale. L'insegnamento della teologia in Ungheria a livello universitario ebbe inizio alla fine del XIV secolo alla facoltà teologica dell'università di Buda, fondata nell'epoca del regno del re ungherese Sigismondo di Lussemburgo (1387-1437). Al Concilio di Costanza (1414-1418) participarono sette professori ungheresi di questa facoltà teologica facenti parte della *natio* tedesca.

In seguito alle tensioni politiche tra il re e i nobili ungheresi, tuttavia, questa università di Buda cessò la sua attività dopo qualche decennio. L'università con la sua facoltà teologica fu trasferita a Pozsony, dove fu rifondata nel 1467 dal re ungherese Mattia (1458-1490) e dal primate d'Ungheria e arcivescovo di Esztergom Vitéz János, sotto il nome di *Academia Istropolitana*. Per motivi politici, però, anche quest'università chiuse le sue porte dopo un breve periodo di esistenza. Come già a partire dall'inizio del XIII secolo, gli studenti ungheresi dovettero frequentare di nuovo le università all'estero, quelle famose di Bologna, Padova, Parigi, Oxford, Praga, Cracovia e Vienna. Dopo il Concilio di Trento (1545-1563) e particolarmente nell'epoca dell'occupazione turca che durò un secolo e mezzo (1526-1699), furono tre i centri principali della formazione del clero ungherese e dell'insegnamento della teologia: Roma, Vienna e Nagyszombat (Trnava). In tutti e tre questi luoghi i gesuiti avevano in mano la direzione della formazione teologica. A Roma gli allievi del *Collegium Hungaricum*, fondato nel 1579, studiarono nel Collegio Romano. A Vienna i seminaristi del *Collegium Pazmaneum*, fondato dal cardinal Péter Pázmány nel 1623, compirono gli studi teologici all'università di Vienna[1].

Ma il centro più importante per l'insegnamento della teologia cattolica durante i secoli successivi divenne l'università fondata dallo stesso cardinal Péter Pázmány. Egli la istituì nel 1635 nella città di Nagyszombat, situata nella parte settentrionale dell'Ungheria, visto che Buda e Pest si trovavano in quell'epoca già da più di cent'anni sotto il dominio turco-ottomano. Tra gli studenti della facoltà teologica di quest'università si segnalarono anzitutto gli allievi del *Seminarium Antiquissimum* che fu eretto nella stessa città nel 1566 e che da allora fino alla fondazione dell'università svolse l'importante ruolo di essere la sede dell'insegnamento della teologia ungherese. A differenza delle università precedenti, quella fondata da Pázmány riuscì a sussistere a lungo nei secoli successivi ed è tuttora attiva. Essa ha alle spalle una storia di ormai quasi quattrocento anni, una storia piena di vicissitudini e movimenti, grazie soprattutto alle politiche degli Asburgo, sovrani dell'Ungheria per secoli.

Dopo la soppressione dell'ordine dei gesuiti (1773), Maria Teresa, regina d'Ungheria, fece trasferire l'università, insieme alla facoltà teologica e ad alcuni seminari, da Nagyszombat a Buda dove fu insediata nella fortezza reale. Sotto il regime del figlio di Maria Teresa, Giuseppe II (1780-1790), essa fu spostata da Buda a Pest, sull'altro lato

1 Cfr. J. Török, *A Hittudományi Kar története 1635-1999*, Budapest 1999, 3-20.

del Danubio, ed ancora oggi essa si trova in questa parte della capitale[2]. Nei decenni della dittatura, i comunisti cambiarono il nome dell'università togliendone il nome del fondatore Pázmány e lo sostituirono con il nome di Lóránd Eötvös, fisico ungherese di fama internazionale. Nel 1950 la facoltà teologica fu espulsa dall'università statale. In seguito la facoltà assunse il nome *Accademia Centrale di Teologia Cattolica Romana* e svolse la sua attività per quattro decenni nell'edificio del *Seminarium Centrale*, mantenendo il suo diritto di rilasciare il dottorato in teologia riconosciuto da Roma. Qualche anno dopo la svolta del sistema politico, nel 1992, proprio a partire da questa Accademia di Teologia Cattolica, la Conferenza Episcopale Ungherese riuscì a rifondare l'università istituita da Pázmány sotto il nome di *Università Cattolica Péter Pázmány*, con il permesso della Santa Sede. L'Università Pázmány possiede oggi quattro facoltà, quelle di Teologia, di Lettere, di Giurisprudenza e di Informatica[3].

L'originario fondatore dell'Università, Péter Pázmány (1570-1637), fu un personaggio di grande rilievo nella storia della Chiesa d'Ungheria e giocò un ruolo importante nella teologia ungherese. Battezzato protestante, si convertì da giovane alla Chiesa cattolica ed entrò nell'ordine dei gesuiti. Come gesuita, egli fece i suoi studi teologici nel Collegio Romano (1593-1596), dopo di che fu nominato professore di filosofia, poi di teologia a Graz (1603-1607). Come arcivescovo di Esztergom e primate dell'Ungheria egli divenne il *leader* del rinnovamento cattolico in Ungheria nel periodo della forte diffusione del protestantesimo. La sua attività perseguì una duplice finalità: quella di creare un clero ungherese che avesse una formazione teologica di alta qualità e dall'altra parte di riconvertire i nobili ungheresi dal protestantesimo alla fede cattolica e confermare i cattolici nella propria dottrina. Il cardinal Pázmány mise anche la sua teologia al servizio di questa duplice finalità.

Se da giovane professore a Graz insegnò ancora una *theologia scholastica speculativa* basandosi soprattutto sul tomismo spagnolo dell'epoca (Vitoria, Soto, Cano, Medina, Bañez, Suárez) e scrivendo in latino le sue opere, divenuto primate d'Ungheria si mise a fare una teologia sempre di più controversista e polemica in lingua ungherese. Un capolavoro in questo ambito fu la sua opera *Hodegus*[4] (*Isteni igazságra vezérlő kalauz*) che offrì una somma sistematica e sotto parecchi aspetti originale circa la posizione cattolica nei confronti delle dottrine protestanti. Con la sua struttura

---

2 Cfr. E. Hermann – E. Artner, *A Hittudományi Kar története 1635-1935. A Magyar Királyi Pázmány Péter Tudományegyetem története I.kötet*, Budapest 1938.

3 Cfr. P. Erdő, *A Pázmány Péter Katolikus Egyetem*, in Magyar Sion. Új folyam XI/LIII (2017/1) 3-24.

4 P. Pázmány, *Isteni igazságra vezérlő kalauz*, Pozsony 1613. L'opera fu pubblicata ancora due volte (1623, 1637) durante la vita dell'autore che lavorò su di essa fino alla fine della sua vita completendola notevolmente. Questo suo capolavoro si basa sotto certi aspetti sull'opera *Disputationes* del suo maestro Roberto Bellarmino e prende in prestito alcune considerazioni da Gregorio de Valencia, Francisco Suárez e Thomas Stapleton. Ciònonostante esso costituisce un lavoro originale nella sua struttura sistematica e parzialmente anche nel suo modo di argomentare.

tripartita – la conoscenza naturale di Dio e il fenomeno della religione in genere, il cristianesimo come la vera religione, la Chiesa cattolica come la vera Chiesa –, questa sua opera costituì un modello precursore della teologia fondamentale che si sviluppò solo un secolo dopo nella sua forma suddivisa in tre parti principali: *demonstratio religiosa*, *demonstratio christiana* e *demonstratio catholica*[5].

Inoltre, fu un grande merito di Pázmány quello di creare la lingua teologica ungherese scrivendo parecchie opere in questa lingua. Nonostante vi fossero state alcune iniziative in questa direzione già poco tempo prima di lui, fu Pázmány a contribuire per lo più alla formazione di tale lingua teologica. Come egli giocò un ruolo decisivo con la sua produzione teologica e linguistica nella storia della teologia ungherese, così anche la facoltà teologica dell'università da lui fondata svolse una missione importante lungo la storia della teologia in Ungheria e continua a farlo anche nel presente. A questo punto è opportuno mettere a fuoco alcuni aspetti della teologia ungherese così come essa si sviluppò lungo il ventesimo secolo.

2. La teologia ungherese nel ventesimo secolo

La teologia ungherese ha vissuto la sua epoca di fioritura nella prima met**à** del ventesimo secolo. Lo si doveva prima di tutto ai professori della Facoltà Teologica dell'Università-Pázmány, il cui valore era riconosciuto a livello internazionale. *Aisleitner József*, cattedratico di lingue bibliche ed orientali per decenni (1925-1950), acquistò enorme fama per aver decifrato dei testi ugariti archeologici. Sulla stessa cattedra insegnò *Kmoskó Mihály*, altro celebre studioso di lingue orientali. Il teologo domenicano *Horváth Sándor* (1942-1949) divenne noto all'estero grazie alle sue opere pubblicate in latino, tedesco ed italiano, scritte in prospettiva neotomista, su questioni di filosofia del diritto, di etica e di metafisica. Un altro personaggio di grande rilievo fu *Schütz Antal*, che insegnò dogmatica per tre decenni (1916-1946) in questa Facoltà. La sua opera in due volumi intitolata *Dogmatika* è davvero un capolavoro dello stile neoscolastico che vale la pena talvolta di consultare ancora oggi. Quando

---

[5] Di solito si fa risalire l'origine della teologia fondamentale alla teologia di Hugo Grotius (1583-1645), contemporaneo di Pázmány. In realtà egli compì la dimostrazione teologica soltanto circa la verità cristiana nel suo libro *De veritate religionis christianae* (1627) in cui sono assenti le altre due parti principali, quella della dimostrazione religiosa e quella della dimostrazione cattolica. La struttura tripartita della teologia fondamentale posteriore – religione, religione cristiana, Chiesa – è reperibile, a parte l'*Hodegus* di Pázmány, solo nella teologia di Pierre Charron (1541-1603), contemporaneo di Pázmány (P. CHARRON, *Les trois veritez contre les Athées, Idolatres, Juifs, Mahumetans, Hérétiques et schismatiques*, 1593). Cfr. J. REIKERSTORFER, *Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit*, in *Handbuch der Fundamentaltheologie* 4, Traktat: *Theologische Erkenntnislehre*, hrsg. W. Kern – H. J. Pottmeyer – M. Seckler, Freiburg im Bresgau 1988, 347-372, qui: 348 s.

Schütz pubblic**ò** la sua dogmatica in latino, il grande studioso tedesco della storia della scolastica, *Martin Grabmann*, scrisse nella sua recensione che essa era paragonabile solo alle opere dei pi**ù** grandi scrittori neoscolastici come *Diekamp*, *Hugon* o *Zubizaretta*. Sulla scia dell'enciclica *Aeterni Patris* di papa Leone XIII, i professori della facoltà **si misero** nel giro di breve tempo a studiare ed attualizzare l'eredità del Dottore Angelico. A tale scopo, essi fondarono l'«Associazione San Tommaso» (1892) e una rivista neotomista di nome «Periodica Filosofica» (*Bölcseleti Folyóirat*, 1886). Sotto il regime comunista, queste istituzioni non poterono continuare la loro attività, ma dopo la svolta politica si riaprì la possibilità di ricominciarla. L'*Associazione San Tommaso* poté dunque riprendere le sue mansioni ed è oggi attiva sotto la guida della nostra facoltà teologica.

A partire dalla metà del ventesimo secolo, il contesto politico e culturale è cambiato radicalmente nei paesi dell'Europa Centrale ed Orientale, ponendo la Chiesa e la teologia davanti a nuovi compiti. Nella nuova situazione storica è stata l'ideologia ateista dello stato comunista a costituire la sfida principale con la sua cosidetta «visione scientifica del mondo» e con l'ateismo umanistico. La teologia ungherese ha cercato di rispondere a questa sfida appoggiandosi soprattutto sulla teologia di *Karl Rahner*, e in genere, sul "tomismo trascendentale" (Lotz, Lonergan, Weissmahr). Con l'aiuto del metodo trascendentale, essa si è prefissa un triplice scopo: 1) argomentare a favore dell'esistenza di Dio a partire dal dinamismo intellettuale dello spirito dell'uomo; 2) dimostrare che l'esistenza di Dio non comporta nessuna minaccia nei confronti dell'esistenza umana, anzi, costituisce il fondamento e la garanzia della dignità umana; 3) mostrare che la teoria evoluzionista delle scienze naturali è compatibile con la fede cristiana. Tutto questo fa capire bene che tra i teologi cattolici del ventesimo secolo il punto di riferimento è stato appunto Rahner, le cui opere sono state tradotte in ungherese prima della caduta del sistema comunista[6].

L'altro fattore principale che ha determinato il nuovo contesto per la teologia ungherese a partire dagli anni sessanta-settanta è stato l'evento del Concilio Vaticano II[7]. Si può dire in modo sintetico che la ricezione della dottrina conciliare e l'attuazione delle sue riforme sono avvenute passo dopo passo, in maniera molto equilibrata e senza alcun estremismo. Il volume che comprendeva la traduzione di tutti i documenti conciliari con un breve commento introduttivo a ciascun documento è uscito solo dieci anni dopo il concilio[8]. La teologia ha ritenuto come suo compito principale quello di interpretare la dottrina conciliare e di trasmettere le idee soprattutto dei

---

6 Cfr. *Teológiai kisszótár* (1980), *A hit alapjai* (1983), *Az ige hallgatója* (1991), *A szeretetről* (1987), *Az élet imádságai* (1988), *Hit, remény, szeretet* (1991), *Mit jelent Jézust szeretni?* (1992), *Az Isten: rejtelem* (1994).

7 Cfr. M. Kránitz, *La teologia cattolica ungherese dopo il Concilio Vaticano II*, in Gregorianum 91/3 (2010) 510-525.

8 Cfr. *A Vatikáni zsinat tanítása*, Budapest 1975.

teologi che hanno contribuito in qualche modo alla redazione dei testi conciliari (H. de Lubac, Y. Congar, K. Rahner). Nell'insegnamento della dogmatica, al metodo neoscolastico è subentrato il metodo ermeneutico della prospettiva della storia di salvezza. Nell'introduzione di questo nuovo metodo nell'interpretazione moderata della dottrina conciliare *Gál Ferenc* (1961-1986), cattedratico di dogmatica, ha svolto un ruolo decisivo. Seguendo la linea principale degli autori del manuale *Mysterium Salutis*, egli ha contribuito al rinnovamento della teologia in Ungheria. Ma anche con questo rinnovamento la prima funzione della teologia ungherese è rimasta quella di aiutare la Chiesa a sopravvivere al sistema ateista del comunismo. La teologia si è dovuta concentrare proprio sull'essenziale.

A partire dagli anni settanta la teologia ungherese poteva avere un ulteriore aggancio con la teologia europea grazie al fatto che a poco a poco sempre più sacerdoti e seminaristi ungheresi potessero studiare a Roma come borsisti del Collegio Germanico-Ungarico o dell'Istituto Ecclesiastico Ungherese. Tornati in Ungheria, la maggior parte di loro è diventata docente di teologia. C'è stato però anche un altro fattore che ha aiutato notevolmente la teologia ungherese, ossia il contributo che i teologi ungheresi appartenenti a vari ordini religiosi hanno dato negli anni settanta ed ottanta, dopo essersi rifugiati all'estero. Nel 1950, lo stato comunista infatti aveva soppresso la grande maggioranza degli ordini religiosi. Molti religiosi sfuggiti alla persecuzione erano diventati professori di teologia in parecchi paesi del mondo (p. es. Alszeghy Zoltán, Békés Gellért, Farkasfalvy Dénes, Kereszty Rókus, Nemeshegyi Péter, Weissmahr Béla), insegnando in diverse università di fama mondiale: a Roma, a Dallas, a Londra, a Tokio, ecc. Grazie alla loro cooperazione, venne pubblicata in ungherese una serie di manuali teologici sotto il titolo di «Abbozzi teologici», comprendente sei volumi. Questa produzione offriva una sintesi di alta qualità della dogmatica e della teologia fondamentale. Quando ero seminarista, anch'io ne ho potuto approfittare.

3. La situazione attuale della teologia ungherese

Dopo la svolta politica del 1990, la situazione della vita ecclesiale e della produzione teologica è cambiata notevolmente dal punto di vista istituzionale e culturale. Per quanto riguarda il primo aspetto, va notato che oggi in Ungheria ci sono nove istituzioni in cui si insegna teologia cattolica; in sette di esse in connessione organica con la formazione sacerdotale, e in una nell'ambito della formazione religiosa. In ciascuna delle istituzioni si svolge anche l'insegnamento di teologia per i laici. Tre istituzioni svolgono la loro attività in forma di affiliazione a diverse università romane, ossia a Sant'Anselmo, alla Lateranense e all'Istituto Orientale. Sei istituzioni pubblicano una loro rivista teologica. Al di fuori di esse, vengono pubblicati ancora tre periodici di teologia. L'Istituto Religioso di Teologia, di nome "Sapientia", svolge una collabora-

zione con l'Università Statale di Economia di nome "Corvinus", in quanto offre un programma postgraduale sotto il titolo "Principi Sociali Cristiani nell'Economia". Nella teologia ungherese l'Istituto di Teologia Greco-Cattolico Sant'Atanasio svolge un ruolo peculiare, in quanto esso arricchisce la teologia latina con i tesori della tradizione orientale. La nostra Facoltà Teologica dell'Università Pázmány ha l'opportunità di cooperare con le altre facoltà della stessa università, soprattutto con quella di Lettere. Così ad esempio da parecchi anni funziona molto bene il gruppo comune di ricerca sulla storia della Chiesa, ma esiste anche una vivace collaborazione tra l'Istituto Orientalistico e la cattedra di lingue bibliche, nonché tra l'Istituto di Filosofia Cristiana e la cattedra di dogmatica. È una peculiarità della nostra Facoltà Teologica che nella scuola dottorale parallelamente al programma teologico si possa seguire anche quello di diritto canonico, fino al dottorato. Oltre alla rivista di lingua ungherese "Teologia", la Facoltà pubblica un'altra rivista di lingua straniera sotto il titolo "Folia Theologica et Canonica". La Facoltà dirige l'attività dell'Associazione San Tommaso, redige la versione ungherese della rivista "Communio" e organizza conferenze annuali per i docenti di teologia cattolica che insegnano in Ungheria o nei paesi vicini dove vivono minoranze ungheresi. I contenuti di queste conferenze vengono editi nei volumi della serie "Varia Theologica".

Dopo aver osservato alcuni tratti dell'aspetto istituzionale, ora prendiamo in considerazione l'aspetto culturale, cioè il contesto in cui oggi si fa teologia in Ungheria. Dopo la caduta del comunismo si affrontano nuove sfide. Il primo compito della teologia non è più la confutazione della critica ateista, ma il consolidamento della propria identità nei credenti e la promozione di una nuova evangelizzazione tra le persone che si erano allontanate dalla Chiesa e tra i non credenti. È cambiato anche il punto centrale nel dialogo. Coloro con cui si è in dialogo, non sono più principalmente gli atei convinti, ma delle persone che sono rimaste disorientate, quelle agnostiche o quelle che si interessano delle tradizioni religiose provenienti dall'Oriente. In questa situazione culturale si sperimenta come la teologia di Rahner non sia in grado di rispondere alle nuove sfide, o lo può fare solo in parte. In tale contesto si scopre sempre più la teologia di Hans Urs von Balthasar. Nell'ultimo decennio sono state tradotte parecchie opere del teologo svizzero, tra cui i volumi della *Herrlichkeit*. Sulla sua opera teologica si scrivono tesi dottorali, si tengono delle conferenze, si pubblicano libri. La teologia balthasariana entra a far parte sempre di più anche dell'insegnamento. Segni di questo sviluppo sono i corsi e i seminari tenuti su vari aspetti della sua teologia.

Ponendosi la domanda circa la causa di questo aumentato interesse, a mio parere, occorre cercare la risposta tenendo conto delle tendenze principali nella storia della teologia dei tempi moderni. Come è noto, nell'età moderna si sono verificate grandi rotture nella teologia cristiana e cattolica: una certa scissione tra l'esegesi storico-critica e l'interpretazione dogmatica della Sacra Scrittura; tra riflessione teologica ed esperienza di fede; tra teologia e filosofia; tra fede e ragione; tra dialogo e missione.

Certamente tra gli antefatti di queste rotture vanno annoverati non solo gli avvenimenti interni nella teologia, ma anche la sopravvalutazione del cosiddetto metodo scientifico delle scienze della natura che ha esercitato un influsso enorme sulla autocomprensione delle scienze umane, come spiega Hans Georg Gadamer nella sua opera *Verità e metodo*.

Nel sottofondo delle rotture teologiche si celava il dibattito con la modernità. Come rapportarsi con la modernità? Come trattare le proprie tradizioni? Come fare teologia in un'epoca che assume un atteggiamento critico verso alcuni aspetti della modernità, e dichiara di essere "postmoderna"? E soprattutto: come superare le grandi rotture nella teologia? Penso che la teologia balthasariana abbia il suo carattere attrattivo e la sua importanza attuale, proprio grazie al fatto che si mostra capace di superare le grandi rotture all'interno della teologia, offrendo un tentativo e un modello ispirante su come operare tale superamento. Nel paragrafo seguente ci proponiamo di riflettere su come si realizzi nella teologia di Balthasar il superamento delle rotture teologiche avvenute nell'epoca moderna.

4. Che cosa si può imparare dalla teologia di Hans Urs von Balthasar?

4.1. Riappropriazione e attualizzazione della tradizione

Come si può essere aperti alla novità e nello stesso tempo conservare la propria identità? Come fare dialogo e missione allo stesso tempo? A mio parere, la chiave per la risposta è da cercarsi soprattutto nel corretto rapporto con la propria tradizione. Alle radici delle rotture sopra menzionate si trova spesso la perdita della tradizione. Nel pensare e nel fare teologia dei Padri e dei Dottori medievali non ci furono rotture. Esegesi e dogmatica, riflessione ed esperienza di fede, teologia e filosofia, fede e ragione, dialogo e missione costituivano un'unità organica. Per superare le rotture all'interno della teologia, occorre una riappropriazione attualizzante della tradizione. Questa era la ferma convinzione di Balthasar e una delle finalità della sua opera.

Tenendo conto di tutto ciò, non ci sorprende il fatto che, leggendo i suoi scritti, ci troviamo subito nel grande alveo della tradizione. Ci scopriamo quasi all'improvviso all'interno di un dialogo vivo che egli instaura con alcuni grandi personaggi della fede: *Ireneo, Origene, Gregorio di Nissa, Dionigi, Massimo il Confessore, Bonaventura, Tommaso d'Aquino, Giovanni della Croce* e altri ancora. Balthasar è uno dei maggiori conoscitori delle opere dei Padri. Egli, insieme a de Lubac e Daniélou, è tra i teologi che hanno maggiormente contribuito a far riscoprire e conoscere la teologia patristica nel ventesimo secolo. Egli stesso ha tradotto parecchi testi latini e greci, pubblicando-

li con commenti introduttivi. Ha dedicato delle monografie ai suoi autori prediletti, alla teologia di *Ireneo, Origene, Gregorio di Nissa* e *Massimo il Confessore*.

Lo studio approfondito del modo di pensare esegetico, teologico e filosofico dei Padri, che furono in grado di trasmettere fedelmente il *proprium christianum* nel dialogo con la cultura della loro epoca, ha reso sensibile il teologo svizzero alla percezione e al discernimento ben fondati dei motivi, delle strutture e delle conseguenze delle correnti intellettuali contemporanee. Ciò gli ha permesso di possedere una misura critica anche nel valutare certe tendenze nella teologia moderna. Ricordiamo ad esempio la sua critica sul modo di interpretare l'esperienza religiosa in *Schleiermacher*. Nello stesso tempo tuttavia, la misura ultima nel discernimento critico è rimasta per lui sempre la Sacra Scrittura, alla luce della quale egli ha richiamato talvolta l'attenzione su certe tendenze unilaterali nelle tradizioni teologiche, cercando con coraggio di elaborare nuovi approcci da lui ritenuti necessari. Lo ha fatto per esempio nei confronti della tradizione agostiniana, in cui egli ha percepito una propensione alla spiritualizzazione esagerata nell'interpretazione dell'esperienza della fede.

Lo studio approfondito degli scritti patristici e il dialogo con i Padri si sono rivelati fecondi anche nella teologia sistematica di Balthasar. Basta riferirsi al fatto che la *Teologia Estetica* (*Herrlichkeit*, *Gloria*), come spiega l'autore stesso, non è altro che una ripresa attualizzante e uno sviluppo ulteriore della teologia patristica e medievale, in cui la contemplazione della gloria e bellezza divina aveva occupato un posto centrale. Anzi, il teologo svizzero modella la struttura della sintesi della sua teologia proprio ispirandosi alla tradizione patristico-medievale, quando plasma la sua Trilogia secondo il triplice ritmo dei trascendentali del bello (*pulchrum*), buono (*bonum*) e vero (*verum*). Si può dunque affermare che gli scritti di Balthasar ci aiutano a riscoprire, riappropriarci ed attualizzare gli splendidi tesori delle nostre tradizioni. La conoscenza profonda della tradizione e il dialogo con i Padri possono sviluppare in noi la capacità del discernimento, contribuire a confermare la propria identità e prepararci a presentare il *proprium christianum* nella missione e nel dialogo. La riappropriazione attualizzante della tradizione contribuisce altresì a superare la rottura che può sorgere tra un tradizionalismo rigido senza dialogo vero e un progressivismo liquido senza identità propria.

4.2. Interpretazione della Bibbia e riflessione sistematica

Un'altra ragione per cui la teologia balthasariana è attraente, a mio parere, è il suo modo di leggere le Sacre Scritture e di integrare tale lettura nella sua riflessione sistematica. Egli lo fa in una maniera che gli permette di superare la rottura tra l'esegesi critico-storica e l'interpretazione dogmatica della Bibbia. Forse non esageriamo dicendo che la sua teologia è caratterizzata da un massimalismo biblico, vale a dire dall'esigenza interiore di appropriarsi della rivelazione biblica nella sua interezza e

renderla parte della riflessione dogmatica. Da qui si comprende il fatto – non abituale nella teologia sistematica – che egli, nella sua *Estetica Teologica*, dedichi un intero volume alla *Teologia dell'Antica Alleanza* e un altro volume a sé stante alla *Teologia della Nuova Alleanza*. Ma possiamo affermare riguardo a tutta la teologia balthasariana che essa è principalmente di natura "esegetica", nel senso ampio del termine. Qualunque argomento teologico egli discuta, la base e la misura della sua riflessione rimane sempre la testimonianza biblica. Balthasar conosce bene e utilizza i risultati dell'esegesi storico-critica, ma percepisce altrettanto bene i limiti e l'insufficienza di questo metodo. Mette in luce le conseguenze dannose che un'esegesi storico-critica può avere se non è disposta all'autocritica. Balthasar va contro la concezione meramente storica della verità dei testi biblici, poiché tale concezione vuole comprendere questi testi solamente sulla base della ricostruzione storica della loro genesi e vuol far corrispondere il valore di verità di questi testi alla cronologia della loro nascita. Di conseguenza, essa ritiene che i testi posteriori abbiano un valore di verità secondario, anzi talora reputa che si possa prescindere da essi. Questo atteggiamento conduce in ultima analisi ad una lettura riduttiva e selettiva della Sacra Scrittura.

Al contrario, l'esegesi di Balthasar prende in considerazione l'intero corpo dei testi biblici. Egli preferisce mettere in rilievo i punti di convergenza e le connessioni organiche delle diverse testimonianze bibliche, come ad esempio le connessioni tra le tradizioni paoline e giovannee nel Nuovo Testamento. Non solo la "storicità" in sé, ma anche e soprattutto la "consonanza" è l'aspetto principale che determina il suo ideale ermeneutico della verità. Secondo questa ermeneutica, la verità della rivelazione nella sua interezza non si trova nel testo "cronologicamente anteriore", ma piuttosto nella "sinfonia" delle testimonianze dei testi biblici di origine diversa. Il titolo del suo opusculo *La verità è sinfonica* formula la sua visione generale della verità, ma può alludere anche a questa sua concezione ermeneutica della Bibbia. Nella visione di Balthasar infatti, il corpo dei testi biblici non costituisce un agglomerato dei diversi strati che si sovrappongono, ma è un'opera sinfonica in cui le diverse parti costituiscono un insieme armonioso. Di conseguenza, il compito dell'interpretazione biblica non si esaurisce nel lavoro "archeologico" dell'esegeta che cerca la verità negli strati storici più antichi dei testi, ma esige il lavoro del teologo che cerca di percepire la verità rivelata nella "consonanza", nella "sinfonia" delle diverse parti dei testi all'interno del corpo della Bibbia.

In ogni caso si può osservare che nell'ermeneutica balthasariana è la teologia giovannea che costitusce la parte principale dell'opera sinfonica. La gloria dell'amore divino, di cui non è pensabile nulla di maggiore, si è rivelata nel Figlio prediletto, esaltato sul legno della croce. Nella lettura balthasariana la gloria divina è la parte principale della sinfonia della Sacra Scrittura già nell'Antico Testamento. A ciò si collegano le altre parti secondarie, quelle del patto, della grazia, della sapienza, della giustizia, che alla fine sfociano nella testimoninza del vangelo di Giovanni. Il massimalismo

biblico e la concezione ermeneutica della verità basata sull'ideale della "sinfonia", a mio avviso, possono essere una fonte e un modello ispirante per una dogmatica che tenti di operare un'interpretazione sintetica della Sacra Scrittura.

4.3. Riflessione teologica ed esperienza di fede

Un intento fondamentale e costante della teologia balthasariana è il superamento della separazione tra riflessione teologica ed esperienza di fede, nonché il ristabilimento dell'unità spezzata tra teologia e spiritualità. Come è noto, il teologo svizzero, in diversi studi, ha affrontato il processo storico in cui da una parte si è sviluppato un razionalismo teologico e dall'altra si è formato un soggettivismo all'interno della spiritualità.

Tornando al modo di fare teologia dei Padri, Balthasar si è impegnato di sviluppare una dogmatica che mantenga in equilibrio gli aspetti speculativi e spirituali. Secondo la sua visione, la vita, l'esperienza e la missione dei santi sono davvero *locus theologicus* per la dogmatica. Egli incorpora «la teologia sperimentale dei santi» – quella di *Giovanni della Croce, Ignazio di Loyola, Teresa di Lisieux*, ecc. – nella sua riflessione, soprattutto nella sua soteriologia ed escatologia. Nel primo volume della sua *Estetica Teologica*, egli dedica lunghi capitoli all'interpretazione sistematica dell'esperienza cristiana. Balthasar ritiene che quest'ultima non sia altro che la partecipazione all'esperienza archetipica di Gesù Cristo. Mette in luce come la sequela di Cristo non significhi semplicemente imitare un esempio morale, ma condividere parzialmente e personalmente la sua esperienza, incluse la sua passione, morte e risurrezione. Non considera tuttavia l'esperienza come un evento privato tra il credente e Cristo, ma si rende conto della mediazione ecclesiale, cioè della "tradizione", nel senso di *tradere* l'esperienza. Quella di Maria, degli apostoli e dei santi nei confronti di Cristo non sono infatti esperienze di natura privata, ma sono fatte per essere trasmesse. La concezione di Balthasar vuole mostrare come l'esperienza cristiana si inserisca nella tradizione e nella comunità ecclesiale, collegandosi intrinsecamente con la missione personale. Così egli riesce a distinguere l'esperienza cristiana dalle esperienze spirituali e religiose in genere.

4.4. Fede e ragione, teologia e filosofia

Le rotture sopra menzionate all'interno della teologia sono collegate a una rottura ancora più vasta, ossia a quella tra fede e ragione, e in un certo senso ne sono le conseguenze. Se si dissolve il rapporto organico tra fede e ragione, si originano sia il dualismo tra l'esegesi storico-critica e la lettura dogmatica della Bibbia, sia la separazione della riflessione teologica dall'esperienza di fede. La questione circa il rapporto

della fede con la ragione e della teologia con la filosofia faceva parte della riflessione teologica cristiana fin dall'inizio, suscitando diverse risposte, ma l'origine della rottura profonda che fa tuttora sentire le sue conseguenze risale alla modernità.

Ebbene, per Balthasar tutto ciò è stato chiaro sin dall'inizio della sua opera teologica, e non soltanto sulla base della tradizione patristica e medievale, ma anche in forza delle sue considerazioni cristologiche: la teologia cattolica non può condividere né la visione dualistica che tiene lontana la filosofia dalla teologia, pensando che la filosofia sia superflua o addirittura dannosa per la teologia; né la posizione hegeliana che tende a sciogliere le verità di fede nel sapere filosofico. Nello stesso tempo, egli ritiene insufficiente anche la soluzione neoscolastica che interpreta il rapporto tra filosofia e teologia come quello del fondamento naturale con la sovrastruttura soprannaturale. Già i suoi scritti giovanili rendono testimonanza di come il teologo Balthasar abbia fin dall'inizio cercato decisamente quel modo di pensare filosofico che corrispondesse maggiormente alla forma e al contenuto della fede cristiana. Egli apprezza la forza speculativa della riflessione trascendentale, ma in ultima analisi non la ritiene sufficiente e adeguata alla forma della fede cristiana, vale a dire alla concretezza degli esseri creati, dell'esistenza umana, della storia della salvezza, e soprattutto alla concretezza dell'incarnazione e della croce di Cristo. In questa ricerca egli giunge alla conoscenza della filosofia di E. Przywara, G. Siewerth e F. Ulrich. In dialogo con loro e con i loro interlocutori principali – come san Tommaso, Hegel e Heidegger – egli elabora una visione filosofica in cui la fenomenologia che prende in considerazione la forma concreta dell'ente e dell'esistenza umana (*Gestaltlesendes Denken*), la metafisica che riflette sulla differenza ontologica tra ente ed essere, e la teologia che identifica l'ultima condizione di possibilità della differenza ontologica nell'atto creativo della Santissima Trinità, costituiscono un tutto organico, così come esso viene riassunto alla fine della seconda parte del suo volume *Nello spazio della metafisica* (*Im Raum der Metaphysik*), nel capitolo «Il miracolo dell'essere e la quadripartita differenza»[9].

Nella sua visione filosofica il mistero dell'esistenza umana e dell'essere rivelano il mistero dell'amore divino. Già nella sua opera precoce *Verità del mondo* (*Wahrheit der Welt*, 1947), Balthasar abbozza una fenomenologia della conoscenza umana che apre delle prospettive ontologiche, anzi metafisiche, quando nell'analizzare il fenomeno dello svelarsi degli enti mostra l'unità indissolubile tra verità, mistero e amore. Che fede e ragione, teologia e filosofia costituiscano un tutto organico nel pensiero balthasariano è dimostrato dal fatto stesso che questa sua opera è diventata più tardi il primo volume della *Teologica* (*Theologik*), vale a dire della terza parte della trilogia, fungendo così da introduzione filosofica ai volumi teologici ulteriori che presentano Cristo e lo Spirito Santo come la Verità stessa e lo Spirito della Verità.

---

9 H. U. von Balthasar, *Teológiai esztétika III/1/2. A metafizika terében*, Budapest 2008, 939-952.

4.5. Una sintesi aperta

Come è noto, Balthasar non ha scritto né trattati dogmatici nel senso corrente, né manuali di dogmatica. Egli si è astenuto dal tentativo di costruire un sistema onnicomprensivo di teologia, essendo fermamente convinto che i misteri della rivelazione di Cristo rompono ogni sistema di pensiero umano. Ciònonostante, pur non costruendo un sistema chiuso, il teologo svizzero ha creato una sintesi teologica aperta. La sua Trilogia – l'*Estetica Teologica,* la *Teodrammatica*, la *Teologica* – è infatti un'opera grandiosa del teologo cattolico più colto del ventesimo secolo, come ha detto di lui il suo maestro e amico Henri de Lubac. È una sintesi cattolica di dimensione e profondità eccezionali, paragonabile nella teologia protestante solo all'opera *Kirchliche Dogmatik* di Karl Barth. Come abbiamo notato sopra, attingendo alla tradizione patristica e medievale, Balthasar struttura la sua Trilogia secondo il ritmo dei trascendentali del vero (*verum*), del buono (*bonum*) e del bello (*pulchrum*), ma lo fa in una maniera creativa, interpretandoli in una sequenza inversa, dando la priorità al bello e mettendo il vero all'ultimo posto nella sua analisi. La concezione fondamentale della Trilogia si basa sui principi dell'analogia e dell'incarnazione, da cui consegue anche l'unità analogica della teologia e della filosofia. La metafisica della bellezza, bontà e verità dell'essere in quanto epifania, autodonazione e svelamento dell'essere, preparano lo spazio per l'interpretazione teologica della bellezza, bontà e verità di Dio, il cui centro assoluto è l'evento cristologico e il cui orizzonte ultimo è la vita trinitaria[10]. La Trilogia rispecchia e realizza in modo eminente l'intento fondamentale della teologia balthasariana, che consiste nel superamento delle grandi rotture teologiche. Balthasar ricongiunge la lettura critico-storica con la teologica della Bibbia, la riflessione teologica con l'esperienza di fede, la filosofia con la teologia. Lo fa reinterpretando ed attualizzando la tradizione che esige la creatività e dà spazio ai pensieri originali.

Conclusione

Sono passati trent'anni dalla morte del grande teologo cattolico Hans Urs von Balthasar. La sua grandiosa opera ci fa stupire, ci chiama a conoscerla e a stimarla. Malgrado la sua grandezza, certamente anche questa teologia può avere degli elementi discutibili – per esempio l'interpretazione della discesa di Cristo agli inferi o l'interpretazione delle esperienze mistiche – e ha di fatto i suoi limiti. Tra questi limiti possiamo annoverare anche il fatto che il dialogo con le scienze della natura non viene considerato nella sua opera. Dall'altra parte però, il modo in cui egli si fa

10 H. U. VON BALTHASAR, *Visszatekintés*, in *Számvetés*, Budapest 2004, 96.

interlocutore delle scienze umane, inserendole all'interno della sua teologia, assume una forma eccezionale e diventa un esempio ispirante. La discussione critica e l'integrazione feconda della teologia balthasariana nella teologia cattolica sono in corso da diversi anni, e la sua ricezione si prolungherà probabilmente ancora per altri decenni. In Ungheria, la conoscenza della teologia di Balthasar ha conosciuto un più intenso approfondimento dopo la svolta politica, nella nuova situazione storica in cui sotto certi aspetti la teologia rahneriana ha perso la sua importanza. Come altrove, così anche in Ungheria, la ricezione comprende sia la ricerca sulla teologia balthasariana, sia la sua utilizzazione parziale e critica nell'insegnamento teologico. Oltre a questa ricezione, però, riteniamo che sia altrettanto importante seguire lo stile balthasariano di fare teologia, vale a dire la *forma mentis* della sua opera. Come abbiamo cercato di mostrare in queste pagine, Balthasar è in grado di offrire un esempio di come si possano superare le grandi rotture teologiche, congiungere di nuovo l'esegesi storico-critica con la lettura teologica della Bibbia, la riflessione teologica con l'esperienza di fede, la teologia con la filosofia, il dialogo con la missione. Studiando le sue opere, si impara anche come poter avere un corretto rapporto con la tradizione attraverso la sua riappropriazione ed attualizzazione. Solo così, attualizzando la tradizione e superando le rotture, può nascere una vera sintesi teologica che abbia una reale forza, in grado di formare la vita cristiana e la vita ecclesiale. È di una tale sintesi che abbiamo soprattutto bisogno, specialmente in un'epoca come la nostra, in cui non solo i campi del sapere si disgregano, ma anche la vita umana si frantuma troppo facilmente.

Riassunto

Lo scopo principale dell'articolo sta nel dare un'immagine sintetica sulla teologia ungherese. La prima parte si occupa del passato, prendendo in considerazione gli inizi medievali della teologia in Ungheria, nonché alcuni tratti caratteristici della teologia ungherese nel ventesimo secolo. Come secondo passo, si farà qualche osservazione riguardo alla situazione attuale della teologia ungherese. Il punto centrale del discorso consiste nel mettere in chiaro le ragioni per cui la teologia di Hans Urs von Balthasar gode nei tempi recenti di una intensa ricezione in Ungheria. A tale proposito viene chiarito il contributo essenziale che von Balthasar ha offerto nel superare le grandi rotture verificatesi all'interno della teologia cristiana nella modernità: la scissione tra l'esegesi storico-critica e l'interpretazione dogmatica della Bibbia; tra riflessione teologica ed esperienza di fede; tra teologia e filosofia; tra fede e ragione; tra dialogo e missione. L'articolo propone il tentativo del teologo di Basilea come modello ispirante per operare tale superamento e quindi rapportarsi correttamente con la tradizione.

Abstract

The principal aim of the article is to offer a synthetic view of Ungarian theology. The first part refers about the past: it takes into consideration the Medieval beginnings of theology in Ungaria and some characteristic traits of Ungarian theology in the twentieth century. The second part makes some observations about the present situation of Ungarian theology. The central point of the argument elaborates the motives for the recent intensive reception of the theology of Hans Urs von Balthasar in Ungaria. Von Balthasar has made a substantial contribution to overcome the great ruptures within Christian theology in the modern time: the separation between the historic-critical exegesis and the dogmatic interpretation of the Bible; between theological reflection and the experience of faith; between theology and philosophy; between faith and reason, dialogue and mission. The article proposes the approach of the theologian from Basilea as an inspiring model how to overcome the separations and how to treat tradition.

Dumitru Stăniloae. Leben-Werk-Theologie

Jürgen Henkel
Herder, Freiburg im Breisgau 2017, 560 pp.

Die orthodoxe Theologie wird im Westen mehr und mehr bekannt, zum einen durch die Schriften mancher Theologen aus dem Westen selbst, aber vor allem dadurch, dass immer mehr Schriften bedeutender Theologen des Ostens in die Sprachen des Westens übersetzt und interpretiert werden. Zu den bedeutendsten orthodoxen Theologen des 20. Jahrhunderts wird zweifelsohne Vater Dumitru Stăniloae gezählt. Dem deutschsprachigen Publikum ist Vater Stăniloae dank der Übersetzung seiner dreibändigen Dogmatik durch den emeritierten Hermannstädter Prof. Hermann Pitters i(zwischen 1985-1995) bereits bekannt.

In der Folgezeit haben sich mehrere Theologen des Westens mit der Theologie des großen rumänischen Dogmatikers auseinandergesetzt, aber es fehlte weiterhin eine gesamte Darstellung des Werkes Stăniloaes für das deutsche Publikum. Dies wurde nun von dem besten Kenner Stăniloaes aus dem deutschsprachigen Raum, Jürgen Henkel, Pfarrer der Evangelisch-Luterischen Kirche in Bayern und Publizist, in seinem Buch: *Dumitru Stăniloae. Leben-Werk-Theologie*, Freiburg im Breisgau 2017, 560 Seiten, sehr gelungen nachgeholt. Dass Jürgen Henkel einer der besten Kenner Stăniloaes und der Rumänischen Orthodoxen Kirche heutzutage ist, unterstreicht auch Metropolit Serafim Joantă im seinem Vorwort (Zum Geleit):

> «Jürgel Henkel zählt zu den besten Kennern unserer Rumänischen Orthodoxen Kirche und zu den verständnisvollsten westlichen Interpreten der orthodoxen Theologie. Er vermittelt seit vielen Jahren in mehreren Büchern sowie vielen wissenschaftlichen Studien, Artikeln und Reportagen immer wieder hintergründig und fundiert den Lesern im deutschsprachigen Raum Informationen und Einsichten über Rumänien, unsere Kirche und Theologie und hat damit auch einen wertvollen Beitrag zur Verständigung und zum ökumenischen Dialog zwischen unseren Ländern, Kirchen und Theologien geleistet» (S. 15).

Nach einer kurzen Einleitung, in der der Autor die Rezeption von Vater Dumitru Stăniloae in Deutschland kurz präsentiert, folgt eine Darstellung des Lebens und

Wirkens (auf 22 Seiten verfasst) des großen Theologen Rumäniens. Der Autor hatte – wie er selber erwähnt – noch das Glück, dass die inzwischen verstorbene Tochter Stăniloaes, Lidia, manche Korrekturen und Ergänzungen zu diesem biographischen Teil vornehmen konnte (S. 28).

Im Folgenden wird auch ein Überblick über das theologische und publizistische Werk des Vaters Staniloae sehr knapp präsentiert.

In den folgenden 11 Kapiteln stellt Henkel «die zentralen Gedanken Dumitru Stăniloaes zu den klassischen theologischen Loci wie Trinitätslehre, Christologie, Anthropologie, Soteriologie und Eshatologie sowie spezielle Themen wie etwa dem Verhältnis von Askese und Mystik in der orthodoxen Theologie» vor (S. 65). Diese «Einführung in die Theologie von Dumitru Staniloae» bildet den Schwerpunkt des Buches.

Nach einem ersten Kapitel, der der Offenbarung Gottes gewidmet ist, stellt Henkel unter dem Titel «Am Anfang war die Liebe» die Lehre der Heiligen Dreifaltigkeit bei Dumitru Stăniloae vor. Schon am Anfang unterstreicht der Autor, dass für «die orthodoxe Kirche und Theologie die Trinitätslehre in Form des trinitarischen Dogmas, wie es sich im Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis in verbindlicher Lehrgestalt, gleichermassen Mitte und Grundlage wie Dreh- und Angelpunkt der gesamten Theologie» bedeutet. Hier erinnert Henkel, dass der frühere Patriarch von Rumänien, Teoctist, Vater Stăniloae als «Theologen der Heiligen Dreifaltigkeit par excellence» würdigte (S. 94).

Bevor Henkel die Lehre des großen rumänischen Theologen über die Heilige Dreifaltigkeit analysiert, präsentiert er die Quellen von Stăniloae: die klassischen Texte der Kirchenväter von der Antike bis zum Ende der Epoche der Patristik (vor allem Athanasius, die drei großen Kappadozier, Maximus Confessor und Johannes von Damaskus). Er unterstreicht, dass «die Heilige Trinität die höchste Form und das höchste Geheimnis der Existenz» für Dumitru Stăniloae bedeutet (S. 97). Er hebt auch die Tatsache hervor, dass «die orthodoxe Theologie die Trinitätslehre, die Christologie und die Pneumatologie überhaupt nie als voneinander isoliert zu verhandelnde und abstrakt zu reflektierende theologische Topoi», sondern «als im Glaubenvollzug gelebtes und in der Liturgie gefeiertes und gebetetes Dogma» versteht (S. 103).

Mit der Bemerkung, dass Vater Stăniloae, wie viele andere orthodoxe Theologen, der westlichen Theologie (vor und kurz nach dem zweiten Vatikanum) eine Geistesvergessenheit vorwarf, soll auch der rumänische Theologe zum Wort kommen:

> «Das abendländische Christentum misst dem Wirken des Heiligen Geistes in den Menschen nach der Himmelfahrt Christi oder des erhöhten Christus durch den Heiligen Geist fast keine Bedeutung bei. Hier ist ein Riss zwischen Christus und dem Heiligen Geist zu beobachten. Es wird ein separater Christus behauptet, ein Christus der Diskurse, statt des Christus aus der ungeschaffenen Gnade der Heiligen Sakramente, des Christus, der unser Subjekt mit der ungeschaffenen, heiligenden, verwandelnden und den Gläubigen auf eine höhere Ebene erhebenden

göttlichen Energie vereint. Allein die Orthodoxie spricht fortwährend vom lebensschaffenden und heiligenden Wirken des Heiligen Geistes» (S. 107). Am Ende des Kapitels unterstreicht Henkel durch ein Zitat von Stăniloae, dass der Glaube und das rechte christliche Leben an den Heiligen Geist gebunden sind: «Den Glauben an Christus oder das Wissen um die Gegenwart Christi ist nur durch den Geist möglich. Dies zeigt, wie sehr der Geist und Christus im Gläubigen vereint sind. (...) Die höchste Wirklichkeit aber, zu der alle im Geist gelangen müssen und können, ist die Liebe» (S. 112).

Nachdem Henkel in den ersten vier Kapiteln der Einführung, die Offenbarung, die Schrift und Tradition, die Trinitätslehre, die Schöpfungslehre, die Christologie und die Soteriologie des rumänischen «Ausnahmetheologen», wie er ihn merfach nennt, dargestellt hat, folgen drei Kapitel, in «denen die Quellen der Theologie Stăniloaes deutlich werden»: die Philokalie, die orthodoxe Spiritualität sowie die orthodoxe Liturgie. Hier wird auch die zwölfbändige Ausgabe der «Rumänischen Philokalie» (*Filocalie*) präsentiert, die zu den bedeutendsten Leistungen im monumentalen Gesamtwerk von Dumitru Stăniloae gehört, die zweifellos «eine bahnbrechende Übersetzungsarbeit» bedeutet hat. Wie der Autor mit viel Recht betont, hat «die Rumänische Philokalie von Dumitru Stăniloae die Rumänische Orthodoxe Kirche und ihre Spiritualität und Theologie wie kein anderes theologisches Werk geprägt» (S. 261).

Im achten Kapitel des Buches, das der Orthodoxen Spiritualität gewidmet ist, erinnert Henkel, auch als einer der besten Kenner der westlichen Theologie, wie schwierig für manche westliche Theologen es ist, den Begriff der Vergöttlichung zu verstehen:

«Kaum ein Terminus löst im Westen freilich auch derartiges Unverständnis aus wie dieser, vor allem, wenn er nicht richtig verstanden wird. Schnell wird dieses Konzept als anmaßende Überhöhung des Menschen bis zur Selbstvergötterung missinterpretiert, besonders von Seiten der protestantischen Theologie in ihrer starken Betonung der totalen Sündenverfallenheit des Menschen, die hier eine Verbindung von Werkgerechtigkeit und selbst herbeigeführter Erlösung bzw. eine Verwischung der Differenz zwischen Gott und Mensch vermuten kann» (S. 264).

Schon in den Vorbemerkungen des Kapitels unterstreicht Henkel die Tatsache, dass Vater Stăniloae in seinem gesamten Werk eine grandiose Verbindung aus Askese und Spiritualität auf der Basis der Schriften der Kirchenväter geschaffen hat. Henkel betont auch die Tatsache, dass Vater Stăniloae, nicht wie von manchen behauptet, schon vor Vater Pavel Florowski einen neopalamistischen und neopatristischen theologischen Einsatz hatte (S. 220 und 267).

Was die Askese angeht, unterstreicht Henkel, dass sie nicht nur zeitlichen Verzicht auf bestimmte Speisen, sondern eine «Lebenshaltung des Glaubens» bedeutet (S. 274). Vater Stăniloae hat sich vom falschen Mystizismus distanziert, indem er den Okkultismus, die Wahrsagerei, die Astrologie, die psycho-pathologischen Halluzinationen und die Unwissenheit kritisiert hat (S. 275-279).

Henkel scheut sich nicht auch Kritik auszuüben, wenn er behauptet, dass Stăniloae die anderen Konfessionen manchmal pauschalisiert: «Dabei reduziert er den Protestantismus häufig auf die wortzentrierte Dialektische Theologie im Umfeld von Karl Barth sowie ein kirchlich indifferentes individualistisches Christentum, den Katholizismus auf die mittelalterliche Scholastik und den Neuthomismus, die westliche Erlösungslehre der abendländischen Theologie auf die Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury», obwohl diese Konfessionen nicht in einer monolithischen «chemisch reinen» Form existieren! (S. 281).

Die Rolle des Heiligen Geistes im mystischen Geschehen wird sehr oft in den Schriften Stăniloaes unterstreicht, wie zum Beispiel in seinem Werk *Ascetica,* wo er sagt: «Der Geist bringt in die Schöpfung das innertrinitarische Leben und die Liebe ein, er erhöht die Schöpfung auf die Ebene der innertrinitarischen Liebe und der Vergöttlichung» (*Ascetica*, 38; S. 286). Auch wenn der Geist eine solche Rolle spielt, bleibt die Mittlerschaft Jesu zentral: «Niemand kann auf dem Weg zur mystischen Vereinigung mit Gott vorankommen, wenn er einen anderen Weg als Christus beschreitet (…) und niemand kann zu dieser Vereinigung jenseits von Christus gelangen» (S. 287).

Eine wichtige Komponente der orthodoxen Mystik wird im folgenden Zitat unterstrichen: «Der geistliche Aufstieg ist (…) ein Aufstieg im Inneren der Kirche auf den geistlichen Stufen der irdischen Kirche und auf denen der Kirche des Himmels. Es existiert kein anderer Aufstieg zu Gott als durch das Innere der Kirche» (Ascetica, 48) (S. 289). In den nächsten Seiten des Kapitels (S. 289-313) werden die Stufen des geistlichen Aufstiegs im Einzelnen behandelt, was wir den Interessierten, sehr zu lesen empfehlen.

Im neunten Kapitel wird ein anderes Buch von Stăniloae behandelt, das die Heiligung der liturgischen Gemeinde und ihre Vereinigung mit Christus und der Hl. Trinität vorstellt und auch die Krönung seines Werkes bedeutet: «Spiritualität und Gemeinschaft in der orthodoxen Theologie» (Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă).

Schon in der Einführung des Kapitels unterstreicht Henkel den großen Verdienst Stăniloaes, wenn er behauptet: «Einerseits ist es eine ganz besondere Leistung Stăniloaes, als systematischer Theologe hier einen groß angelegten Liturgie-Kommentar geschaffen zu haben. Doch dies braucht andererseits nicht zu verwundern, zeigt es doch, wie eng Dogmatik, Doxologie und Liturgie im Verständnis der orthodoxen Theologie zusammengehören» (S. 319).

Henkel, als guter Kenner der Theologie Stăniloaes, stellt fest, dass die Leitthemen des großen rumänischen Theologen auch in diesem Kommentar der Liturgie vortreten: «Dumitru Stăniloae sprengt in seiner kreativen Art, Theologie zu treiben, den Rahmen, den ihm die Gattung des Liturgie-Kommentars vorgibt. Seine Leitthemen Trinität und Christologie, Theologie der Liebe und der Gemeinschaftsgedanke

ziehen sich als ‚roter Faden' durch das gesamte Werk und durchdringen die lineare inhaltliche Reihenfolge nach der Liturgieordnung» (S. 320).

Die Wichtigkeit der Göttlichen Liturgie für die Gläubigen und Kleriker der Orthodoxen Kirche wird von Henkel mit dem folgenden Zitat Stăniloaes betont: «In der Göttlichen Liturgie steigt die Hl. Trinität am weitesten zu den Gläubigen herab und diese erleben die Begegnung mit ihr wie eine Vorwegnahme und bringen die Freude über diese Begegnung in den enthusiastischen Lobgesängen zum Ausdruck, die sie ihr darbringen» (Spiritualitate, 8; Henkel 323).

Henkel kennt sehr gut die Punkte, wo die orthodoxen Theologen die westliche Theologie als defizitär empfinden, wie zum Beispiel bei dem Terminus der Heiligkeit: «Das westliche Christentum macht von alters her eine Unterscheidung zwischen der Notion von heilig als *sanctus* und *sacer*. Sanctus bezieht sich auf Gott als Person; die zur Vollendung gelangten Gläubigen werden auch in der Römisch-Katholischen Kirche manchmal als Heilige bezeichnet, doch seit geraumter Zeit mehr als *beati*, wozu sie nach einem Akt der Seligsprechung erklärt werden» (Spiritualitate, 47, Henkel, 325).

Im zehnten Kapitel wird ein Thema analysiert, das für den abendländischen Menschen von großem Interesse ist: die Beziehung zwischen Orthodoxie, Volk, Nation und das Reich Gottes. In diesem Kapitel stellt Henkel die Position des grossen Theologen dar, indem er die drei einschlägige Werke zu diesen Themen vostellt: «Orthodoxie und Rumänismus» (Ortodoxie și Românism), «Der Uniatismus in Siebenbürgen» (Uniatismul din Transilvania) und «Reflexionen zur Spiritualität des rumänischen Volkes» (Reflecții despre spiritualitatea poporului român).

Weil den orthodoxen Kirchen und ihren Theologen gerne Nationalismus vorgeworfen wird, zeigt Henkel in seinem «Vorlauf» des Kapitels, wie unverzichtbar es ist, nicht zu schnell die Position Stăniloaes zu diesen Themen als «messianischen Nationalismus oder naiven Idealismus oder als schwärmerische Selbstverklärung des eigenen Volkes» zu verurteilen.

Um diese Beziehung zwischen der Nation und der Konfession richtig zu verstehen, beschreibt Henkel, noch bevor er die Position Stăniloaes analysiert, die Beziehung zwischen der Kirche und der Nation gemäß der «Sozialdoktrin» der Russischen Orthodoxen Kirche (2000), und geht auch auf den Standpunkt zweier orthodoxen Theologen ein: Vasile Leb und Theodor Nikolau (S. 357-370). Für ein noch besseres Verständnis der Sache, gibt Henkel einen kurzen Überblick über die Geschichte Rumäniens und Siebenbürgens. Auch die Koordinaten der Kirchengeschichte Rumäniens, die er sehr gut kennt[1], stellt Henkel weiterhin dar.

Am Ende dieser Vorstellung fasst Henkel kritisch seine Ergebnisse zusammen:

[1] Im Jahre 2007 hat Henkel das kompetenteste und aktuellste Buch über die Rumänische Kirche im deutschsprachigen Raum mit dem Titel: *Einführung in Geschichte und kirchliches Leben der Rumänischen Orthodoxen Kirche* (Forum Orthodoxe Theologie), Berlin-Münster 2007, herausgegeben.

«Viele seiner großen Werke werden als wichtige und unvergängliche Stimmen der authentischen orthodoxen Theologie der Erfahrung dauerhaft und nachhaltig rezipiert werden und den theologischen Olymp bereichern» (S. 468). Nicht dasselbe meint er aber über die Bücher, die die Verbindung zwischen Orthodoxie und Nation betreffen: «Von seinen Werken zur nationalen Frage und zum Verhältnis Nation, Volk und Kirche wird dies so nicht gelten und aussagbar sein. In diesen erweist er sich sehr stark als Kind seiner Epoche. Es sind sehr zeitbedingte und in vieler Hinsicht sehr subjektive Äußerungen des großen Theologen, die auch als solche ernst genommen werden wollen im Sinne theologiegeschichtlicher Zeitzeugnisse» (S. 468).

Das letzte Kapitel des Bandes betrachtet, wie die meisten Klassiker des Bereiches, die Theologie der letzten Dinge unter dem Untertitel: «Reich Gottes und Eschaton» (S. 470-526).

Im Epilog fasst Henkel nochmals zusammen, warum Stăniloae eine unerschöpfliche und unausgeschöpfte Quelle der orthodoxen Theologie ist und hebt die Verdienste des bedeutenden rumänischen Theologen hervor.

Mit der Überzeugung, dass Henkels Buch dem deutschsprachigen Publikum nicht nur zur Vertiefung der Theologie Stăniloaes, sondern auch zum Verständnis der orthodoxen Theologie im Allgemeinen helfen wird, empfehlen wir diesen sehr gelungenen Band mit der Warnung des Autors selbst: «Freilich muss sich vor allem der westliche Leser auch hüten, Stăniloae aus Sicht heutiger Prämissen und Prägungen ins Wort zu fallen» (S. 528).

Beim Lesen des Buches wird jedem klar werden, warum Stăniloae tatsächlich ein wesentlicher Promotor der patristischen, neopalamitischen und asketisch-mystischen Erneuerung und Renaissance der orthodoxen Theologie des 20. Jahrhunderts gewesen ist. Das wird der Fall sein, auch «wenn dies im Westen aufgrund der Sprachbarrieren noch nicht wirklich ausreichend erkannt und gewürdigt wurde» (S. 528).

Die Bresche der Sprachbarrieren wurde zuerst von Hermannstädter Professor Pitters und erneut und vertieft von Jürgen Henkel aufgezeigt. Trotzdem sind wir überzeugt, dass das Werk Stăniloaes in Zukunft viele Interessierte aus dem deutschsprachigen Raum erreichen wird. Das hier präsentierte Buch, das von Jürgen Henkel, einem der wichtigsten Vermittler zwischen der orthodoxen und der westlichen Theologie im deutschsprachigen Raum verfasst wurde, bietet hierfür einen sehr geeigneten Zugang.

Alexandru Nan

Introduzione all'aramaico biblico

Gregor Geiger
(SBF Analecta 85), Edizioni Terra Santa, Milano 2018, 118 pp.

Dopo tredici anni dalla pubblicazione della *Grammatica di aramaico biblico* di Pietro Magnanini e Pier Paolo Nava (2005), viene alla luce questa nuova opera del prof. Gregor Geiger destinata agli studenti di aramaico biblico con base in lingua italiana.

L'agile volumetto è nato dall'esperienza di insegnamento che l'autore ha svolto presso lo Studium Biblicum Franciscanum di Gerusalemme per una quindicina di anni. Sono, dunque, lezioni nate dalla scuola e per la scuola. Il materiale copre un corso semestrale di due ore settimanali. La materia è distribuita in dieci lezioni che percorrono tutta la morfologia della lingua; a queste si aggiungono alcune note di sintassi (lez. 11) e diversi testi in aramaico non biblico-masoretico (lez. 12).

Le prime lezioni di morfologia prevedono che lo studente abbia una buona base di ebraico biblico, quindi non viene data la tavola dell'alfabeto – che è la stessa dell'ebraico – e anche la lista delle vocali e delle consonanti con le loro caratteristiche è presupposta. Già nell'introduzione al volume viene anticipata la fonologia della lingua secondo il modello oggi in uso, cioè mostrando le differenze fra ebraico e aramaico, avendo presente l'arabo classico e la supposta forma proto-semitica. In questo aspetto il presente lavoro si distanzia dalla grammatica di Magnanini-Nava.

Dato questo presupposto, la prima lezione entra *in medias res* affrontando di seguito: il sostantivo (genere, stato e numero), il verbo forte (perf. e imperf. *peal*), la congiunzione *dî* e i pronomi personali indipendenti. Alla fine della lezione – come alla fine di ogni lezione – segue un vocabolario specifico per gli esercizi di questa parte. I testi sono costituiti da frasi prese integralmente dalla Bibbia aramaica, quindi vengono necessariamente chiariti con note.

La sintassi (pp. 77-79) è un confronto con la sintassi dell'ebraico biblico basandosi, in particolare, su una ricerca di Paolo Messina. Vengono prima mostrate le differenze principali fra sintassi aramaica ed ebraica; poi vengono presentati in breve alcuni aspetti del sistema verbale linguistico-testuale: l'atteggiamento linguistico

(narrazione-commento); la prominenza; l'asse temporale. A p. 79, in due tavole, vengono sintetizzate le funzioni dei singoli tipi di proposizione sia nella narrazione che nel commento. Anche questo approccio è innovativo rispetto a quello proposto in precedenza.

Il capitolo 12 (pp. 81-88), prezioso per allargare gli orizzonti dalla lingua biblica a quella dell'epoca di Gesù e del periodo successivo, contiene testi in aramaico non biblico-masoretico: il Padre Nostro secondo la ricostruzione consonantica del testo aramaico operata da J. Starcky, P. Grelot, J. Carmignac, É. Puech, M. J. Stève (testo ubicato nel sito del *Pater Noster*, sul monte degli Olivi) e secondo la versione siriaca Peshitta; un capitolo del Targum Onkelos (Gn 1); una lettera in aramaico di Bar Kochba proveniente da Naḥal Ḥever (deserto di Giuda). Questi testi sono preceduti dalla lista ragionata delle parole aramaiche che compaiono nel NT trascritte in caratteri greci. Il concetto che sta alla base di questa parte è che, dopo lo studio dell'aramaico biblico, lo studente di Scienze bibliche avrà a che fare con altri dialetti aramaici, quali l'aramaico targumico e il siriaco, i cui testi si potranno comprendere molto più facilmente avendo nel proprio bagaglio la lingua biblica.

Il vocabolario (pp. 89-111) elenca tutte le parole dell'aramaico biblico e contiene riferimenti morfologici (sono frequenti i confronti con l'ebraico), testuali (*ktiv* e *qre*) ed etimologici (influssi di accadico, persiano, greco).

Il volume si chiude con l'indice delle citazioni bibliche fra le quali, oltre alle molte citazioni di Daniele e Esdra, troviamo altri libri biblici sia dell'AT che del NT. Le non poche citazioni del NT fanno riferimento al cap. 12, là dove si tratta delle parole aramaiche trascritte in greco.

Il volume, per scelta dell'autore, funge insieme sia da manuale che da opera di consultazione: tante informazioni e soprattutto tante note in carattere minuscolo, in particolare nelle prime pagine, rischiano di appesantire la lettura; conviene dunque seguire l'indicazione dell'autore "ignorando", alla prima lettura, tante spiegazioni dettagliate poste in nota. Sarà il docente, di volta in volta, a richiamare l'attenzione degli studenti sulle cose veramente necessarie.

Auguriamo all'opera il successo che merita nella consapevolezza che questo lavoro contribuirà ad aprire nuovi orizzonti e apporterà nuovi stimoli allo studio dell'aramaico biblico.

Massimo Pazzini

La forma oltre la bellezza. Indagine sulla forma dell'*ethos* alla luce di alcuni autori contemporanei

Filadelfio Alberto Iraci
Prefazione di Pierangelo Sequeri (Dissertatio. Series Romana 3), Glossa, Milano 2017, 601 pp.

La reazione di R. M. Rilke che, di fronte al torso di Mileto al Louvre, sperimenta una chiamata a cambiare vita, è il singolare punto di partenza della tesi di Alberto Iraci. L'A. s'interroga, infatti, sulla pertinenza etica dell'esperienza estetica in un modo significativo, andando oltre l'approccio classico, secondo il quale è la bellezza a suscitare la reazione etica. L'opera d'arte, tuttavia, non è solo da contemplare nella sua bellezza, ma è da cogliere nella sua fonte, la forma. Ecco il senso del titolo.

Nell'introduzione, Iraci rileva l'importanza per la teologia morale di andare oltre l'intellettualismo, al fine di coinvolgere tutta la persona, compresa l'esperienza estetica e così ricomporre «il diastema di sensibilità e intelletto» (p. 14). La sua ricerca procede in tre tappe. Nella prima parte «L'emergenza dell'estetico» mette in rilievo l'importanza della dimensione estetica nella società contemporanea, mostrandone però l'ambiguità (pp. 21-134). Segue una seconda parte analitica, «L'*ethos* della forma», in cui, lasciandosi guidare da L. Pareyson, H. U. von Balthasar, G. Angelini (pp. 135-390), si mira a fondare l'etica a partire dalla forma. Infine in una terza tappa, «La forma dell'*ethos*», viene esaminato in quale modo la forma di Cristo penetri l'esperienza morale dell'uomo, per rileggere, in seguito, le diverse categorie morali nella prospettiva della ricerca svolta, sintetizzata dall'autore come modello morfologico della teologia morale (pp. 391-566).

Nel primo capitolo, «L'estetico tra fascinazione e fallimento» (pp. 23-54), l'A. rileva l'emergenza estetica del mondo contemporaneo e nello stesso tempo sottolinea la sua eccessiva enfasi e l'unilateralità del criterio estetico come unico parametro di discernimento, soprattutto quando viene compreso nell'ambito di un'antropologia individualista e soggettivista. Si tratta di considerare la via estetica e la sua preziosa qualità nel suo senso originario, come veicolo di senso. In un primo momento l'A. ripercorre il significato dell'estetica nella filosofia estetica come via di conoscenza, come promessa di senso, e la sua relazione con la fede, per mostrare come il dilagare dell'estetico nella società contemporanea nel contesto della postmodernità conduca

all'impoverimento della via estetica che si riduce alla ricerca di una gratificazione immediata. Conclude mostrando la difficoltà di pensare la relazione tra estetica ed etica, relazione che rimane conflittuale nel mondo dell'uomo contemporaneo, nel senso che l'estetica postmoderna perviene ad un *ethos* disimpegnato e fallimentare. Se è vero che la via estetica si presenta come via senza uscita nel contesto postmoderno, non si deve a nostro parere ridurre lo sguardo alla situazione occidentale, dimenticando il valore dell'estetica per le diverse culture africane, che percorrendo la via estetica come promessa di senso orientano tutta la propria vita religiosa e morale. Non c'è una riduzione dell'analisi al mondo occidentale?

Nel secondo capitolo, «La parabola esistenziale dell'esteta: il *Don Giovanni*» (pp. 55-85), l'A. presenta la figura di Don Giovanni secondo la lettura di Kierkegaard e la sua distinzione dei tre stadi della vita umana, di cui il primo corrisponde allo stato estetico dell'uomo che aspetta dalla vita il massimo di piacere e del quale il seduttore Don Giovanni è il prototipo. In una tappa ulteriore, vengono rilevati punti di contatto con il mondo contemporaneo, costituendo Don Giovanni «la grande figura del modo postmoderno alla ricerca di identità e che da sé non riesce a trovare una forma compiuta» (p. 81). Certo, l'estetico non può essere abolito, ma la deriva dell'estetizzazione della società postmoderna mette chiaramente in evidenza la necessità che l'estetica entri in relazione con l'ambito etico. Tuttavia, come ricorda giustamente l'A., l'avvicinamento tra l'estetica e l'etica è segnato dall'oblio dell'essere e da una debolezza antropologica. L'A. pone coraggiosamente la questione della possibilità di una riarmonizzazione dell'estetica contemporanea con l'etica, nell'ambito di un'etica non frammentata ma unitaria e unificatrice della vita che si lascia anche interpellare dall'etica cristiana.

Nel terzo capitolo, «*Status Quaestionis*» (pp. 86-134), procedendo in tre tappe, l'A. propone un approfondimento teoretico del rapporto esistente tra estetica ed etica. Si tratta di un capitolo fondamentale al quale riconosciamo grande valore per la riabilitazione della dimensione estetica nel discorso morale. Inizia con una chiarificazione terminologica dall'«estetico» all'«estetica», per definire quest'ultima come filosofia dell'esperienza sensibile, inserendola nella visione totale dell'essere. Nella seconda tappa suggerisce una ricerca sul fondamento del rapporto tra etica ed estetica, partendo dalla lettura di Kierkegaard per indicare le conclusioni che ne trae L. Pareyson in concomitanza con Kant sul valore del sublime. Kant congiunge l'arte con la risonanza morale della contemplazione estetica e «il ruolo efficace della contemplazione nella costituzione della persona come persona morale» (p. 98). Il bello è mediatore tra il senso e il sentimento morale, il sublime è espressione estetica della moralità e della risonanza morale della contemplazione, la perfezione morale è armonia tra sensibilità e razionalità che converge nell'idea dell'anima bella. L'A. risponde all'obiezione di fondo secondo cui non ci sarebbe comunicabilità tra etica ed estetica, ponendosi su due piani di razionalità diversa, dato che il buono e il bello sono sganciati

dall'essere. La sua risposta è molto pertinente in quanto mostra che la definizione dell'estetica adoperata dai critici si fonda sull'estetica come filosofia dell'arte. Esiste un errore metodologico iniziale, «perché non si è recuperato l'estetico nella sua originaria appartenenza all'esistenza umana e perciò l'unico discorso possibile si riduce alla limitata questione dell'eticità dell'arte o della moralità della bellezza» (p. 101). Si tratta invece di recuperare l'idea di un'estetica della vita buona, nella prospettiva di un'etica teologica esteticamente fondata. L'A. presenta il contributo di tre autori che hanno cercato, ciascuno secondo una prospettiva singolare, di pensare la relazione tra estetica e teologia: G. Chimirri (1988), A.-M. Jerumanis (2005), P. Cattorini (2010). E conclude con la *quaestionis positio*, proponendo l'introduzione della nozione di forma come categoria estetica, per fondare ulteriormente la reciprocità del legame tra etica ed estetica. Infatti, i tre autori analizzati si concentrano prevalentemente sulla potenza della bellezza, con una certa equivocità nel modo d'introdurre la categoria estetica. L'A. suggerisce di analizzare il perché dell'efficacia realmente etica della bellezza. Occorre allargare «il concetto della potenza del *pulchrum* al ruolo dell'intera esperienza estetica nella vita dell'uomo, di cui la percezione della bellezza costituisce un aspetto» (p. 131). In realtà, secondo l'A., «la bellezza si rivela come la qualità principale della *forma*» (p. 131). In questo senso, nella sua ricerca si offre di elaborare un *ethos* della forma a cui dedica la seconda parte.

Nel quarto capitolo, «La *Forma* nella teoria della formatività di Luigi Pareyson» (pp. 139-237), che introduce la seconda parte, l'A. pone le basi per il suo discorso, mostrando come l'apporto della sua filosofia estetica con la teoria della formatività e della sua riflessione sulla forma in relazione con la persona contribuisca a pensare meglio il rapporto con la bellezza in teologia morale. Lo studio della relazione esistente tra arte e morale offre la base per comprendere come la forza propulsiva della forma pervada ogni attività umana. E per Pareyson tutto è forma. Lo sono le persone in un momento del loro sviluppo, lo sono le opere del singolo. La forma sarà allora definita in una triplice declinazione come riuscita, come organismo che vive di vita propria e come modello, che diventa esempio e paradigma. L'A. fa emergere l'apporto del pensiero di Pareyson per la morale, mostrando che la bellezza «è una qualità della forma e, essendo la forma un principio operativo e vitale, la sua bellezza agisce operativamente nelle scelte di chi la contempla, così come la perfezione della forma è una perfezione dinamica» (p. 236). Ne risulta che il bello non è un'aggiunta al bene, un simbolo del bene, ma la moralità della forma s'irradia in maniera incontrovertibile, poiché bellezza e forma morale coincidono. La vita morale implica, pertanto, un esercizio di formatività per raggiungere la propria riuscita che a sua volta diventa modello ed esempio. In tal modo l'A. ha cercato di fondare la base estetica della morale e di tutto il processo morale dell'uomo che non separa il bello e il bene. L'estetica della forma di Pareyson si presenta di fatto come un arricchimento del pensare filosoficamente la dimensione morale dell'estetica. È un grande merito della ricerca

dell'A. avere mostrato come la forma nella teoria della formatività di Pareyson possa essere una base adeguata per pensare in particolare alcune categorie morali, come le categorie di trasformazione e conformazione, presenti nella teologia morale paolina e agostiniana.

Nel quinto capitolo, «La *forma Christi* nella Gloria di Hans Urs von Balthasar» (pp. 238-320), l'A. costruisce la sua proposta di un *ethos* della forma studiando il pensiero di Balthasar, in cui trova le basi per una concezione teologica della forma a partire della *forma Christi*, che è la forma riuscita per eccellenza. Per Balthasar la *forma Christi* contemplata richiede una verifica esistenziale. È tale forma la misura che diventa normativa dell'agire umano. Lo Spirito, principio d'azione della *forma Christi* in relazione con la risposta della fede, rende possibile la cristificazione. L'A. vede una comunanza con la forma pareysoniana nella duplice modalità d'azione dell'impressione della *forma Christi* evidenziata da Balthasar. La prima, la forma formante, è la forma nella quale il cristiano viene battezzato e introdotto non solo nella forma di Cristo, ma anche nella Chiesa, dove è chiamato a vivere secondo la *forma Christi*, rendendola visibile, diventando forma formata. L'A. afferma che «la vita divina della *forma Christi* si esprime nella vita ecclesiale e informa la Chiesa grazie all'azione dello Spirito, rendendola particolare luogo di epifania della sua bellezza» (p. 313). Conformazione, trasformazione, metamorfosi diventano il trinomio essenziale dell'estetica esistenziale teologica di Balthasar. Iraci osserva che è proprio la forma che unisce il nucleo fondamentale della fede all'assunto filosofico della forma come principio estetico, diventando la forma categoria teologica essenziale per la riflessione morale. La *forma Christi*, come forma indissolubilmente individuale, organica e in sviluppo, diventa la forma per eccellenza, in quanto forma dell'amore di Cristo rivelato sulla Croce. Dobbiamo riconoscere che la ricerca dell'A. avrebbe potuto approfondire maggiormente la dimensione agapica della *forma Christi* nella concezione di Balthasar, che viene menzionata solo in un paragrafo alla fine del capitolo. Limitandosi all'*Estetica teologica* di Balthasar, non coglie tutte le conseguenze per l'agire morale. È necessario, infatti, approfondire anche la *Teodrammatica*. Tutta la drammatica di Balthasar si presenta, in realtà, come una drammatica trinitaria dell'amore, che permette di aprire il discorso della forma alla dimensione della testimonianza e della missione, così importanti per il suo pensiero. La formazione cristiana è per Balthasar una personalizzazione teologica. Si aprirebbero, pertanto, ulteriori punti di contatto con il discorso di Pareyson e la relazione della forma con la persona. L'A. allude al tema della libertà, ma nella drammatica di Balthasar la relazione tra la *forma Christi* viene riletta all'interno del binomio libertà infinita e libertà finita.

Nel sesto capitolo, «La forma della vita secondo Giuseppe Angelini» (pp. 321-394), l'A. esamina la proposta teologico-morale del teologo moralista milanese per evidenziare come nella fede venga riconosciuta la *forma* della coscienza e dell'agire morale, essendo l'agire morale strutturato come un atto della fede. L'analisi del pen-

siero di Angelini merita un apprezzamento positivo. In un certo senso Angelini, a suo modo, esplicita ciò che Balthasar richiedeva alla teologia morale, cioè di fondare l'agire sulla fede. Nel desiderio di reagire alla deriva intellettualista della teologia e dell'individualismo della morale, Angelini si concentra sulla fede come *forma* di vita; la forma viene concepita come ciò che plasma profondamente la realtà. La mediazione pratica della coscienza, che richiede una nuova comprensione ontologica del soggetto morale attraverso la proposta di un'antropologia drammatica, si rivela molto proficua per recuperare l'esperienza umana, che viene riletta nella prospettiva della fede. Il passaggio dalle «verità da credere» alla «verità da vivere» offre la mediazione necessaria per pensare la fede come forma della vita. Lo spostamento verso una visione personalistica della fede, intesa come rapporto personale con Dio e non primariamente come un rapporto mentale, come verità staccate dalla persona, permette di rileggere le quattro categorie tradizionali. L'atto morale libero è forma concreta visibile, figura della grazia. La legge viene definita non come semplice ordinamento della ragione, ma come segnata dalle forme dell'esperienza umana e letta in relazione alla promessa. Chi pratica la legge fedelmente trova la sua felicità. La coscienza è chiamata coscienza del credente, in quanto la coscienza umana è attraversata dalla fede che è, dunque, considerata come *forma* della coscienza: è la fede che permette di passare alla coscienza morale. La coscienza credente diventa cristiana quando aderisce chiaramente alla rivelazione di Dio. La forma della fede permette una rilettura teologale del peccato che appare come abbandono del credito della promessa per lasciarsi tentare dal non mettere subito a rischio la propria vita. È rifiuto dell'evidenza pratica che impone all'uomo di credere. È rifiuto semplicemente del volere, è non accettazione della realtà umana come si dà, dell'invocazione di fede che da essa si alza. Per Angelini, si tratta di credere nella promessa del bene promettente che si intuisce come realizzabile. Angelini mette in evidenza come «è proprio la coscienza dell'uomo ad avere la forma, ossia l'intima struttura, della fede, poiché il soggetto agisce in maniera veramente libera quando esercita la fiducia nella promessa che il suo agire racchiude» (p. 389). L'A. sintetizza la sua analisi in questa conclusione: «La *forma* diventa così il termine medio tra fede e coscienza, tra coscienza credente e coscienza morale» (p. 390).

Nella terza parte che inizia con il capitolo settimo, «La dinamica della *forma Christi* nell'esperienza umana» (pp. 395-538), l'A. presenta la sua elaborazione sistematica dedicata alla dimensione estetica dell'etica. Il suo intento è recuperare l'estetica per la teologia morale attraverso la prospettiva dell'*ethos* della forma, cercare di mostrare quale sia la forma dell'*ethos*, quale sia «la forma che permette all'uomo di raggiungere la pienezza del suo essere e comprendere se e come questa forma possa realmente strutturare la sua esistenza» (p. 393). In un'ottima sintesi riprende l'apporto di Pareyson e di Balthasar ed elabora una fenomenologia della *forma Christi*. Individua lo svolgimento del processo morale in tre momenti: il momento estetico, il momento

ermeneutico, il momento pratico. Il momento estetico allude al sorgere della *forma Christi*, che genera piacere, suscita contemplazione e provoca meraviglia. L'A. evidenzia come la vera dinamica dell'emozione estetica consista nel persuadere più che nel sedurre e mira a condurre l'adesione personale ad una figura di senso, il tutto attraverso la mediazione pratica della coscienza. Egli recupera la riflessione di Angelini per sottolineare che il presupposto per accogliere la forma è la fede intesa come accoglienza di ciò che si rivela e il credito accordato ad una promessa. Così, «Chi viene a contatto con Cristo ne subisce il fascino e il sentimento di meraviglia che lo investe è il segno di una promessa a lui rivolta, presagio e anticipazione di una meta buona da raggiungere. E nella relazione con Cristo la promessa possiede un contenuto di salvezza» (p. 436). Il secondo momento, interpretativo, nasce dalla conversione del piacere estetico in un processo di ricerca, di indagine sulla forma. Secondo l'A., è il passaggio conclusivo del momento estetico che introduce l'essere, affascinato dalla bellezza, nella novità della forma oltre la bellezza. Dinanzi alla forma di Cristo si scoprono delle nuove coordinate di riuscita, tanto che la comprensione della riuscita di Cristo viene interpretata come modello paradigmatico dell'agire umano: «La forma drammatica di Cristo è bella di una bellezza etica che rivela l'azione buona di Dio, in cui Egli dona il proprio Figlio per la salvezza dell'uomo» (p. 450). L'A. arriva ad affermare che la vera bellezza, la bellezza compiuta che va oltre la bellezza, è quella che passa attraverso il dramma dell'azione (cfr. p. 453). Cristo è paradigma in quanto assume anche il dramma della morte rivelando all'uomo che il vero *ethos*, quello riuscito, è quello capace di vincere anche la morte nella sua accoglienza obbediente e amorosa. «Il suo agire diventa così modello paradigmatico di vita riuscita e compiuta e nell'obbedienza alla volontà del Padre rivela la regola della sua riuscita: Gesù propone la propria forma di vita, che si sintetizza nell'obbedienza amorevole alla volontà del Padre, per Lui concretizzatasi nella *kenosi* fino alla morte» (p. 459). La forma della figura di Gesù è espressione della sua identità filiale e obbediente. L'A. riconosce che la forma è formativa solo per chi non evita la familiarità irriverente che nasce dalla distrazione e dalla presunzione che precludono il processo ermeneutico. Solo togliendo tutti gli ostacoli tra sé e Cristo si scopre la forma come modello esemplare e paradigmatico e nasce il terzo momento pratico, quello della sequela della forma. L'A. prende giustamente come punto di partenza l'enciclica *Veritatis splendor*, dove Gesù Cristo viene presentato quale legge vivente e personale e costituisce precisamente il modo in cui Egli entra in relazione con la vita del cristiano. Iraci evidenzia due momenti di questa relazione: il primo, dal punto di vista del soggetto morale, implica l'imitazione obbediente alla forma di Cristo che lo attrae, il secondo, dal punto di vista dell'oggetto, vale a dire di Cristo che agisce nella vita del credente e che l'A. definisce come la potenza assimilatrice della forma donata. È proprio nella figliolanza obbediente, che lo porta a dare la sua vita, che Gesù realizza la forma. L'estetica della croce, la forma oltre la bellezza, diventa la chiave di volta nella vita del discepolo. L'A.

non manca di osservare che la forma come organismo, secondo la prospettiva di Pareyson, permette non solo di concepire la vita di Cristo nella sua relativa autonomia, ma significa anche che la forma continua ad operare ancora e sempre.

La presentazione del momento pratico ci sembra particolarmente ben riuscita e permette di comprendere con chiarezza in quale senso la *sequela Christi* è sequela della *forma Christi*. Si tratta di una bella sintesi dove confluiscono il pensiero di von Balthasar e di Pareyson. «La morale che ne sorge, dunque, sfugge a qualsiasi pretesa di estrinsecismo e soprattutto recupera la legge e la norma come richiami e codificazioni dell'esistenza vissuta secondo la *forma Christi*, in conseguenza del fatto che "seguire Cristo è il fondamento essenziale e originale della morale cristiana" (VS 19): è questo il cuore della vita morale e dell'esistenza cristiana» (p. 477). È notevole, in questa sintesi, l'integrazione del peccato come rifiuto della condizione fondamentale dell'imitazione di Cristo, che porta al dramma del fallimento. È anche particolarmente originale aver aggiunto un momento estetico alla fine del percorso che l'A. chiama il «ri-sorgere della forma» (p. 508) e che permette di ricentrare il discorso morale cristiano in modo convincente sulla forma risorta di Cristo nella resurrezione. È un modo molto fecondo di elaborare una teologia della testimonianza estetica. L'A. non manca di sottolineare che «la forma si può contemplare solo se diviene forma morale, la bellezza vale solo se diventa bellezza "etica"» (p. 515). La bellezza è degna di rispetto e di ammirazione, scrive l'A., «solo se si converte in scelta etica, ossia solo se è vista come bellezza della forma dinamica che mi ordina: tu devi cambiare vita!» (p. 515). Dobbiamo però rilevare che tale affermazione può essere interpretata in modo unilaterale, come se la bellezza non avesse un valore in sé, ma solo in funzione di un fine. La natura possiede una bellezza, una gloria che canta la gloria di Dio, ed è vero, come riferisce l'A. appoggiandosi su Balthasar, che ogni bellezza terrena deve morire, non per scomparire in una realtà senza forma, ma viene integrata nella forma che partecipa al processo di morte e resurrezione. Certamente, occorre sottolineare che l'A. si riferisce alla forma della testimonianza di vita cristiana, che rende vivibile la *forma Christi* e perpetua la sua vita. In questo senso è corretto dire che la *forma Christi* si contempla solo se diventa incarnata nella vita del cristiano, strutturandola in maniera morfologica, cristologia e teofanica. La proposta del cristianesimo come stile di vita di Ch. Theobald (*Il cristianesimo come stile*), giustamente rilevata dall'A., trova qui un'esplicitazione molto significativa. Rileviamo, in modo particolare, come metta in evidenza che la *forma Christi* assunta dal cristiano permette di integrare il paradosso della croce, che rimane uno scandalo per l'estetica mondana, ma nella forma di Cristo viene assunta nella *forma Crucis*. L'A. conclude questo capitolo centrale della sua ricerca con una esemplificazione sulla dinamica della forma, analizzando brevemente, ma in modo molto luminoso, la differenza tra una vita plasmata dalla *forma Christi* e riuscita come santità, quella di Teresa di Lisieux, e una vita fallita, quella di Don Giovanni.

Nell'ultimo capitolo, «Per un modello morfologico di teologia morale» (pp. 539-566), l'A. nella fase conclusiva del suo percorso ci offre una riflessione ricca di spunti per alcune aperture programmatiche, proponendo coordinate fondamentali per un nuovo modello di teologia morale e alcune riletture delle categorie fondamentali del discorso morale nella prospettiva dell'etica della forma. Tra le coordinate di questo modello vengono indicati diversi punti cardine. Il primo consiste nella centralità della *forma Christi* che è la forma fondante di ogni forma umana, «senza annullarle né confonderle, ma regolandole e mostrandone la giustezza o la deformità» (p. 543). A partire dalla centralità della *forma Christi*, indica poi una nuova formulazione per la teologia morale, vale a dire una teologia morale morfologica, che appare più adatta rispetto a quella di morale estetica. Egli definisce il contenuto in questo modo: «la necessità della forma può essere definita come l'evidenza fondamentale della vita morale di ogni uomo. Tale evidenza, nella vita del cristiano, si dichiara e si manifesta come necessità di conformazione alla *forma Christi*» (p. 541). L'A. è convinto che tale modello possiede una valenza universale e che è, dunque, possibile un dialogo con chi non riconosce la *forma Christi*, prendendo come punto di partenza il modello morfologico di esperienza morale e non quello legalistico-prescrittivo, recuperando così la processualità e la dinamicità della vita morale. Ne consegue, secondo l'A., che «in base alla forma di Cristo che segna l'essere di ogni uomo e ne struttura l'esistenza, l'agire morale si risolve e si concretizza nella realizzazione e nel compimento di questa forma». Egli esplicita l'agire morale in questo modo: «agisco in obbedienza alla forma che ho ricevuto creaturalmente e sacramentalmente, che ho percepito esteticamente e che agisce in me spiritualmente» (p. 546); e «La necessità della forma può essere definita come l'evidenza fondamentale della vita morale di ogni uomo. Tale evidenza, nella vita del cristiano, si dichiara e si manifesta come necessità di conformazione alla *forma Christi*» (p. 548).

Da tale prospettiva di teologia morale morfologica l'A. rilegge le differenti categorie della morale. «Posto come obiettivo di ogni vita morale, la *forma Christi* costituisce essenzialmente l'opera d'arte e la forma da realizzare per raggiungere la vita riuscita» (p. 551). Questo permette di far emergere meglio la relazione tra morale e santità, tra morale e vita spirituale e il carattere dinamico della vita morale che offre alla *forma hominis* la possibilità di relazionarsi sempre di più alla *forma Christi* per arrivare alla loro definitiva coincidenza. La coscienza, elemento fondamentale di ogni morale autenticamente umana, viene riletta «come il luogo dove si percepisce l'appello della *forma Christi*, la quale si rivela come promessa di vita riuscita della *forma hominis*» (p. 552). È proprio la coscienza morale che si concepisca come coscienza filiale attraverso l'atto di fede (come forma della coscienza) a potersi relazionare con la forma promessa che nel Figlio riceve la sua forma definitiva. La legge viene concepita alla luce di Cristo: «è la custode della forma e la guida che consente di raggiungere la promessa iniziale di salvezza e di riuscita» (p. 556). Rileviamo il rife-

rimento che l'A. fa a Chiavacci sulla libertà e la vita secondo lo Spirito, intesa come vita guidata dal discernimento dello Spirito. Una morale morfologica permette anche di concepire in modo corretto la relazione tra l'atto umano e il tempo, tenendo conto della complessità del processo, che investe l'azione umana chiamata all'eccellenza. Si tratta di recuperare il tempo dell'azione. Il fallimento offre una via per superare un approccio, spesso troppo unilaterale, al peccato come categoria negativa che rischia di costringere il peccatore in un atteggiamento di chiusura e di disperazione. Al contrario, nel cammino di conformazione esiste sempre un approccio che integra l'atto peccaminoso con tutta la sua gravità all'interno di un processo morale positivo di tutta la persona, impedendo all'uomo di chiudersi nella propria miseria e inserendolo attraverso la forza della forma in un processo di conversione permanente. Infine l'A. presenta il binomio sequela-fede nell'ottica di una morale morfologica: la fede come congenialità con la forma e la sequela come condizione dell'imitazione.

Apprezziamo il tentativo umile e coraggioso di Iraci per il rinnovamento della teologia morale come auspicato da *OT* 16. Egli non esita ad affermare che si tratta di un saggio sperimentale che non nega incertezze, essendo un ambito nuovo che richiede ulteriori verifiche. In linea con *Veritatis Splendor* prende atto della dimensione estetica della legge vivente che è Cristo, il quale attira a sé l'uomo per una vita riuscita alla gloria di Dio. Esplicita, anche a suo modo, ciò che Balthasar scriveva nel prologo delle sue *Nove tesi*: «Il cristiano che vive di fede ha il diritto di fondare il suo agire morale sulla sua fede». È proprio attraverso la dimensione estetica della fede che l'A. riesce, recuperando il pensiero filosofico della forma di Pareyson e l'estetica teologica di Balthasar, a rendere ragione della richiesta di Balthasar. Cosciente dell'emergenza del pensiero estetico, ma anche del rischio dell'estetismo della postmodernità, l'A., seguendo le intuizioni delle ricerche di altri autori sulla relazione tra morale ed estetica, porta avanti questo filone in modo convincente, mostrandosi tra l'altro capace di arricchire le ricerche precedenti con la categoria della forma pareysoniana. L'approccio dell'A. permette ugualmente di indicare una via feconda per superare un restringimento intellettualista della morale, che spesso conduce al legalismo e al rigorismo, laddove manchi l'integrazione della dimensione volitiva del soggetto che si muove verso il bene perché attratto dalla forma del bene, dalla promessa di una vita riuscita. A nostro parere qui viene offerta una chiave ermeneutica non oggettivista della lettura di *Veritatis Splendor*. Esiste tra l'oggetto e il soggetto una relazione che esprime la domanda del giovane ricco per una vita riuscita. Il capitolo I di *Veritatis Splendor* non viene sempre considerato come significativo per l'interpretazione dei due capitoli seguenti. Esso non è un'introduzione pensata per passare al capitolo II, dedicato a puntualizzare alcune deviazioni della morale. È proprio il capitolo I che mira a evitare letture distorte della morale cattolica ad accompagnare il soggetto credente, preso nella dinamica del già e del non ancora anche nel suo cammino morale, verso la piena realizzazione della propria vita secondo la *forma Christi*. Nel momento

attuale della discussione in teologia morale a seguito dell'*Amoris Laetitia*, invece di praticare un'ermeneutica di rottura, occorre a nostro parere rileggere *Veritatis Splendor*, facendone emergere le ricchezze nascoste, come la dimensione estetica della Verità e il desiderio di vita riuscita che permette di valorizzare la dimensione dinamica della morale cattolica e il contesto dell'eccellenza dell'amore e, dunque, della santità, all'interno del quale è necessario rileggere la morale cattolica.

André-Marie Jerumanis

Fuori dall'ombra. Voci su Clemente Rebora

Elisa Manni (a cura di)
Mimesis, Milano-Udine 2018, 228 pp.

Il volume curato da Elisa Manni, nota studiosa di Rebora e coordinatrice della sezione "Reboriana" del Rosmini Institute, costituisce un *unicum* nel panorama critico-letterario odierno in relazione alla figura del grande poeta e sacerdote Clemente Rebora. La *Premessa* della curatrice ne rivela l'intento: «mantenere viva l'attenzione attorno a Clemente Rebora e […] contribuire alla realizzazione di un proficuo e costante dibattito critico» (p. 8). La peculiarità del volume, che raduna voci diverse e competenti di alcuni fra i maggiori studiosi del poeta lombardo, si palesa già a partire dalla struttura. Dopo la *Premessa* trovano posto i profili bio-bibliografici degli autori, gli *abstract* in lingua inglese dei contributi e la *Prefazione* di Pietro Gibellini. Il volume si articola in quattro sezioni: la prima, intitolata *Critici e critica*, raccoglie i contributi di Gianni Mussini (*I* Canti Anonimi *nel cammino di Clemente Rebora*), Attilio Bettinzoli (*«Al tempo che la vita era inesplosa». Il punto sui «Canti anonimi»*), Adele Dei (*L'attesa di Clemente Rebora. Storia ed evoluzione di un tema poetico*), Matteo Giancotti (*Itinerario bibliografico per il libro [mancato] di poesie e prose sulla guerra*), Paolo Giovannetti (*Le* Prose liriche*: questioni storiche e metodologiche*), Matteo Munaretto (*Una questione di filologia d'autore. Sul testo dei* Canti dell'infermità *di Rebora*) e Gualtiero De Santi (*Il tronco del mistero. Rebora e la mistica spagnola nello specchio della critica*). La seconda sezione, dedicata agli editori e all'editoria, contiene un contributo su *Clemente Rebora all'insegna del pesce d'oro: edizioni Scheiwiller oppure* fase scheiwilleriana*?*, di Isotta Piazza. La terza sezione, *Un poeta sul poeta*, presenta un contributo del poeta contemporaneo Guido Oldani intitolato *Il realismo terminale e Clemente Rebora*. La sezione quarta, dedicata alle testimonianze, raccoglie uno scritto di padre Umberto Muratore, direttore del Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, dedicato a *Clemente Rebora a Cortevecchio: i primi bagliori sul sacerdozio*, e uno scritto di Franco Esposito, direttore della rivista «Microprovincia», su *Clemente Rebora tra Rosmini e Stresa*. Il volume si conclude con un'*Appendice*,

contenente un inedito di Rebora, affidata a Pigi Colognesi (*«Nelle faccende è l'idea» [un inedito reboriano]*), e una ricca *Bibliografia*.

Il volume contribuisce considerevolmente a riportare alla luce, o, per usare il titolo del medesimo, a riportare *fuori dall'ombra* l'intera figura di Clemente Rebora, la cui importanza poetica merita costantemente di essere ricordata nel panorama della letteratura italiana del Novecento, non meno della sua complessa e straordinaria vicenda biografica. Questo volume, in sintesi, contribuisce a riposizionare Rebora all'interno di un ampio dibattito, sempre attuale, sul valore stesso del "verso", quale veicolo di immagini che fanno vibrare l'esistenza umana.

Antonio Tombolini

La verità su Medjugorje. Il grande inganno

Marco Corvaglia
Lindau, Torino 2018, 360 pp.

I fedeli stanno ancora aspettando un chiarimento della Santa Sede a proposito dell'autenticità delle presunte apparizioni mariane provenienti da Medjugorje. Una tale decisione presuppone una preparazione da parte dei teologi e informazioni di base per le persone interessate. Per l'ambito italiano va già segnalata la pubblicazione recente del saggio di Donal Anthony Foley, un'edizione aggiornata della seconda edizione inglese[1]. In questo contesto è opportuno segnalare anche il saggio di Marco Corvaglia il quale offre l'edizione rinnovata e più ampia di una monografia già apparsa undici anni fa, con un titolo diverso (nel 2007). Corvaglia gestisce un sito internet con un'ampia documentazione critica su vari aspetti del fenomeno di Medjugorje, in italiano ed inglese (*L'illusione di Medjugorje*: www.marcocorvaglia.com). Una parte del materiale presente sul sito è stato trasferito nel nuovo libro, mentre molte informazioni complementari si trovano tuttora sulla pagina internet. Marco Corvaglia è laureato in lettere ed è insegnante. L'autore non è teologo, ma ha contribuito con grande rigore storiografico all'analisi del fenomeno di Medjugorje e ha fornito dati che dovrebbero essere studiati anche da chi non condivide tutte le conclusioni.

Il libro è dedicato alla memoria di Jean-Louis Martin (p. 7), un ex seguace delle presunte apparizioni mariane di Medjugorje, il quale ha scoperto durante il suo lungo soggiorno in Bosnia un massiccio inganno e ha poi contribuito al discernimento degli spiriti. Nell'introduzione Corvaglia esprime lo scopo benemerito «di basare, il più possibile, la ricostruzione degli avvenimenti su dati di fatto e documenti» (p. 10).

---

1 Cfr. D.A. FOLEY, *Comprendere Medjugorje. Visioni celesti o inganno religioso?* (Collana di Mariologia, 14), Siena-Lugano 2017, 504 pp. Vedi gli interventi durante le presentazioni pubbliche a Lugano, Seregno e Roma nel blog http://vigiliaealexandrinae.blogspot.ch: *Intorno a Medjugorje. La relazione del Professor Manfred Hauke per la presentazione del libro di D.A. Foley …*, in Vigiliae alexandrinae, 25.11.2017; *"Comprendere Medjugorje" di D. A. Foley. Metodi e contenuto. La relazione di Andrea Sandri …*, in Vigiliae alexandrinae, 1.12.2017; *Ancora sul fenomeno di Medjugorje. La relazione di don Giorgio Ghio …*, in Vigiliae alexandrinae, 8.12.2017.

All'esposizione vera e propria l'autore antepone una «Nota documentaria sui "messaggi" dei primi anni» (pp. 11-13). Si noti soprattutto l'utilizzo di una fonte importante inedita, la "Cronaca delle apparizioni" dei primi anni, tenuta dai padri francescani Vlasić e Barbarić, «consultabile presso gli archivi della diocesi di Mostar e della chiesa di Medjugorje» (p. 11). In seguito vengono presentati ancora altri documenti della Curia episcopale di Mostar, fonti accessibili al pubblico, ma inedite (p. 14).

Il primo dei nove capitoli è dedicato all'inizio del fenomeno: «Stranezze e contraddizioni: i primi dieci giorni» (pp. 15-53), un tema appositamente studiato nel numero precedente della RTLu (2/2018). Il cap. 2 si occupa dell'ulteriore sviluppo degli eventi (pp. 55-158). Lo sguardo panoramico si conclude con le vicende di P. Jozo Zovko, parroco di Medjugorje al tempo dell'inizio delle presunte apparizioni mariane (pp. 140-145). Il cap. 3 studia «I perché di una messa in scena» (pp. 158-181). L'autore giudica gli eventi "una messa in scena" ad opera dei presunti veggenti, «alcuni dei quali [furono] forse inizialmente vittime di una suggestione» (p. 159). Non è però offerta una discussione sulle spiegazioni alternative del fenomeno che prendono in considerazione anche l'aspetto spiritico.

Le presunte apparizioni non nascono da interessi economici, ma l'aspetto finanziario diventa un fattore importante per la continuazione degli eventi. I veggenti vivono dalle "apparizioni". Corvaglia descrive questo risvolto sotto la voce "Gospa S.p.A." (pp. 183-212). Tra i dettagli sconcertanti si trovano un'organizzazione quasi settaria, la cosiddetta "Caritas" di Birmingham (Stati Uniti), fondata sulla base delle "apparizioni" della veggente Marija (pp. 189-202), e l'utilizzo menzognero della "Gospa" da parte della veggente Vicka per costruire un albergo (pp. 202-209).

Il legame degli eventi di Medjugorje con apparizioni mariane riconosciute o meno è trattato nel cap. 5: «Veggenti in ricerca d'ispirazione» (pp. 213-249). Dopo il primo giorno delle presunte apparizioni i veggenti erano consapevoli delle diciotto apparizioni avvenute a Lourdes (pp. 214-216). Vicka racconta di avere pregato davanti alla statua della Madonna di Lourdes nella chiesa parrocchiale già prima degli eventi visionari del 1981 (pp. 215 s.). Sotto la voce «A scuola di estasi» l'autore descrive l'interazione di Vicka con la "Gospa" durante la visione dei primi giorni (le parole citate sono tratte da un nastro registrato) e la mette a confronto, rilevandone la differenza, con la presunta "estasi" affermata da Ivanka la quale presenta somiglianze rispetto alla (vera) estasi di santa Bernadette a Lourdes (pp. 216-220). Sono sorprendenti alcune somiglianze tra Medjugorje e le presunte mariofanie di Garabandal, tra le quali il ruolo del "Grande Segno" (pp. 220-226). Si trovano inoltre osservazioni interessanti sulla genesi dei messaggi nei primi anni (pp. 226-232). Al di là di Garabandal, si possono constatare varie somiglianze con le presunte apparizioni di Palmar de Troya (Spagna) che hanno portato ad un "Papa" alternativo al Vescovo di Roma (pp. 232-240); in questo contesto occulto compaiono già le formule «Grazie per aver risposto alla mia chiamata», «Pregate, pregate, pregate» e «Pace, pace, pace» (pp. 236-238).

Corvaglia pensa che i veggenti si siano "ispirati" a Palmar de Troya (p. 252); una somiglianza, però, non è automaticamente una dipendenza genetica. L'autore mette poi a fuoco i messaggi oggi più diffusi, quelli del 25 (Marija) e del 2 (Mirjana) di ogni mese (pp. 241-244). «Chissà per quale motivo la Gospa dovrebbe usare le domande retoriche quando parla con Mirjana e non quando parla con Marija» (p. 241). «Vicka, pur asserendo di avere apparizioni quotidiane dal 1981, è la veggente che ha dato meno messaggi di tutti …» (p. 244).

L'aspetto dei presunti miracoli è trattato nel cap. 6: «Prodigi e ingenuità» (pp. 251-281). Si notino le osservazioni sulla statua in bronzo del Cristo risorto davanti alla chiesa di Medjugorje (pp. 259-261), sui "miracoli del sole" (pp. 261-269) e sulle guarigioni (pp. 270-278).

Brevemente viene descritta la posizione della Chiesa (cap. 7: pp. 283-289). Poi l'autore si occupa delle conversioni che sono analizzate con un approccio scientifico (cap. 8: pp. 291-299). Più ampiamente, invece, Corvaglia descrive la fragilità degli esiti forniti dalle "indagini scientifiche" svolte sui veggenti (cap. 9: pp. 301-350), una critica condivisa tra l'altro dal dott. Giorgio Gagliardi che aveva partecipato agli esperimenti (p. 306). Per ulteriori analisi, l'autore segnala i volumi pubblicati, a partire dal 2010, dal neurologo Francesco D'Alpa (p. 306). Il volume si conclude con una bibliografia (pp. 351-356).

Marco Corvaglia offre un ampio dossier sugli eventi di Medjugorje. Non cerca un approfondimento filosofico e teologico che è lasciato ad altri. Quest'approfondimento, comunque, deve integrare i vari dati storici sui quali si è concentrato l'autore.

Manfred Hauke

Finito di stampare
nel mese di dicembre 2018
da Reggiani Arti Grafiche - Brezzo di Bedero (Varese)