

ANNALES  
THEOLOGICI

*Comitato di redazione*

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI (Direttore),  
ÁLVARO GRANADOS, GIULIO MASPERO,  
VICENTE BOSCH, ARTURO BELLOCQ

*Consiglio scientifico*

GRAZIANO BORGONOVO, ENRICO DAL COVOLO,  
PIERPAOLO DONATI, JOHANNES GROHE, ERMENEGILDO MANICARDI,  
PAUL O'CALLAGHAN, ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO, PIA DE SOLENNI,  
JOSÉ RAMÓN VILLAR

*Segretaria di redazione*

VERÓNICA ROLDÁN

*Direttore responsabile*

VITO REALE

\*

Le collaborazioni, le richieste di scambi con altre riviste  
e i libri in saggio per recensione vanno inviati al seguente  
indirizzo: Redazione di «Annales theologici»,  
Via dei Farnesi 83, I 00186 Roma, [annales@pusc.it](mailto:annales@pusc.it)

\*

*Imprimatur*: Vicariato di Roma, 1 luglio 2015

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 28 del 3 luglio 2007.

ISSN 0394-8226

Rivista associata all'Unione Stampa Periodica Italiana.



\*

Si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare  
alla Redazione e alla Casa editrice, alle norme specificate nel volume  
FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, redazionali & tipografiche*, Pisa · Roma, Serra, 2009<sup>2</sup>  
(Euro 34,00, ordini a: [fse@libraweb.net](mailto:fse@libraweb.net)). Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*,  
cit., è consultabile *Online* alla pagina «Pubblicare con noi» di [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net).

FACOLTÀ DI TEOLOGIA  
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ  
DELLA SANTA CROCE

# ANNALES THEOLOGICI

VOLUME 29 · ANNO 2015 · FASCICOLO II



PISA · ROMA  
FABRIZIO SERRA EDITORE  
MMXV

Rivista semestrale

\*

*Amministrazione e abbonamenti*

FABRIZIO SERRA EDITORE S.r.l.

Casella postale n. 1, succursale n. 8, I 56123 Pisa, fse@libraweb.net

*Uffici di Pisa:* Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,  
tel. +39 050 542332, fax +39 050 574888, fse@libraweb.net

*Uffici di Roma:* Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,  
tel. +39 06 70493456, fax +39 06 70476605, fse.roma@libraweb.net

\*

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o *Online* sono consultabili presso il sito Internet della casa editrice [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net).

*Print and/or Online official subscription rates are available at Publisher's web-site [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net).*

\*

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su c.c.p. n. 17154550 o tramite carta di credito (*American Express, Visa, Eurocard, Mastercard*).

\*

A norma del codice civile italiano, è vietata la riproduzione, totale o parziale (compresi estratti, ecc.), di questa pubblicazione in qualsiasi forma e versione (comprese bozze, ecc.), originale o derivata, e con qualsiasi mezzo a stampa o internet (compresi siti web personali e istituzionali, [academia.edu](http://academia.edu), ecc.), elettronico, digitale, meccanico, per mezzo di fotocopie, pdf, microfilm, film, scanner o altro, senza il permesso scritto della casa editrice.

*Under Italian civil law this publication cannot be reproduced, wholly or in part (included offprints, etc.), in any form (included proofs, etc.), original or derived, or by any means: print, internet (included personal and institutional web sites, [academia.edu](http://academia.edu), etc.), electronic, digital, mechanical, including photocopy, pdf, microfilm, film, scanner or any other medium, without permission in writing from the publisher.*

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2015 by *Fabrizio Serra editore*, Pisa · Roma.

*Fabrizio Serra editore* incorporates the Imprints *Accademia editoriale*, *Edizioni dell'Ateneo*, *Fabrizio Serra editore*, *Giardini editori e stampatori in Pisa*, *Gruppo editoriale internazionale* and *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*.

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

Stampato in Italia · Printed in Italy

# SOMMARIO

## STUDI

PIERPAOLO DONATI, <i>La vita come relazione e il suo enigma: un possibile dialogo fra sociologia e teologia</i>	245
MARIA EUGENIA OSSANDÓN, <i>I rapporti della Santa Sede con il Comitato Internazionale della Croce Rossa (1863-1930)</i>	275
VINCENZO ARBOREA, <i>La dimensione ecclesiale della fede secondo Henri de Lubac</i>	307

## NOTE

JOHANNES NEBEL, <i>Il cambiamento paradigmatico della riforma liturgica post-conciliare: dall'actio alla celebratio nella luce dei Padri Latini</i>	353
WENCESLAO VIAL, <i>La responsabilità nelle persone con dipendenze patologiche</i>	371
JUAN REGO, <i>La liturgia Culmen et fons actionis ecclesiae. Genesi di una provocazione conciliare</i>	393

## STATUS QUAESTIONIS

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, <i>Il miracolo e le scienze della natura. La teologia dell'azione divina nel dibattito interdisciplinare degli ultimi decenni</i>	429
<i>Recensioni</i>	473
<i>Libri ricevuti</i>	485
<i>Sommario del volume 29 (2015)</i>	487

STUDI

# LA VITA COME RELAZIONE E IL SUO ENIGMA: UN POSSIBILE DIALOGO FRA SOCIOLOGIA E TEOLOGIA

PIERPAOLO DONATI

SOMMARIO: I. *Introduzione: Le domande primordiali.* II. *La risposta delle relazioni.* III. *L'enigma relazionale.* IV. *L'essere della relazione.* V. *La sociologia relazionale.* VI. *Postmodernità o dopomodernità?* VII. *La matrice teologica.* VIII. *L'agire relazionale.* IX. *Conclusioni.*

## I. INTRODUZIONE: LE DOMANDE PRIMORDIALI

**D**A dove veniamo e dove andiamo? Queste domande primordiali rimandano a delle relazioni: le relazioni che ciascuno di noi ha con una origine e con una meta, ovvero con un/a fine (*an end*). A loro volta, i due termini dell'origine e del fine dell'esistenza umana rimandano al problema della loro relazione reciproca, supponendo che non possano essere completamente separati fra loro. E tuttavia, noi non vediamo queste relazioni, che non sono soltanto logiche.

Quando ci poniamo il problema di capire le nostre relazioni con il mondo, con gli altri e con la nostra stessa esistenza, finiamo per cercare le risposte nel riferirci a delle "cose", tirando in ballo i vincoli con altre persone, i condizionamenti di certe situazioni o anche, in certi casi, di entità misteriose, misteriche o addirittura magiche. Nel rispondere agli interrogativi del perché esistiamo e dove andiamo, l'atteggiamento più razionale è indubbiamente quello di andare alla ricerca di *ciò da cui* proveniamo (il termine *a quo*) e di *ciò a cui* tendiamo (il termine *ad quem*). Ma se la nostra origine fisica è facilmente riconducibile ai nostri genitori, questa risposta non ci basta: infatti, sorge subito la domanda "perché loro ci hanno generato?" Dire poi a che cosa tendiamo appare un compito improbo. Cerchiamo dei riferimenti in qualche meta, umana o non umana (in genere sovraumana), che però non ci soddisfa. Io penso che l'insoddisfazione nasca dal fatto che queste risposte lasciano in ombra il *quid* che ci lega ai termini a cui ci riferiamo. Siccome non vediamo le connessioni che abbiamo con essi, non comprendiamo i motivi per cui dovremmo credere alle risposte che ci diamo, le quali rimangono sempre sospese nel dubbio.

Insomma, le relazioni che ci legano alla nostra origine e al nostro destino sono un bel problema. Il problema, invero, consiste nel bisogno di rispondere al quesito della nostra identità (chi sono io? chi o che cosa voglio essere?). L'identità si forma nella relazione ad altro da sé, ma è proprio questo il punto difficile da affrontare.

Le difficoltà di dare risposte significative a queste domande stanno nel fatto che le ragioni della nostra esistenza non vengono esplicitate, rimangono oscure, silenti, latenti, quando non del tutto vuote, perché non sappiamo come relazionarci ad esse. Ragionare sulle cause e sui fini di ciò che ci fa esistere significa quasi sempre cercare qualcosa o qualcuno che sia ben concreto e identificabile, non certo una relazione. La relazione è considerata qualcosa di derivato, di residuale, comunque accidentale e impalpabile. Questo atteggiamento sembra naturale. Lo è, in effetti, quando non è sostenuto da una sufficiente riflessività. La realtà, infatti, va indagata con una certa competenza se vogliamo capire qualcosa di più di ciò che essa ci mostra ad occhio nudo. Con l'osservazione a prima vista non andiamo molto lontano, occorre scavare negli strati più profondi della realtà.

Conoscere la relazione che abbiamo con ciò che ci ha generati (e continua a generarci, ossia conoscere il perché siamo così) e con ciò a cui tendiamo (chi o che cosa vogliamo essere), e magari la relazione fra questi due termini, è necessario non solo per identificare meglio i due termini, ma anche per comprendere ciò che sta *fra di essi*, cioè la nostra concreta esistenza, passata, presente e futura. Tutto ciò rimane oscuro se non indaghiamo quella realtà nascosta che è la nostra relazione con ciò che è rilevante per noi. Certo, affrontare le relazioni che abbiamo con gli altri e con il mondo è difficile e spesso doloroso. Se lo è, ciò accade perché lì, nelle relazioni, giacciono gli enigmi della nostra vita.

## II. LA RISPOSTA DELLE RELAZIONI

La parola *enigma* deriva dal latino *aenigma* -ātis, che a sua volta deriva dal greco *ἀνίγμα* -ατος, dal tema di *ἀνίσσομαι*: «parlare copertamente». La realtà ci parla “copertamente”, senza scoprirsi, senza dirci il suo segreto. L'enigma si esprime con una frase di significato oscuro, una espressione ambigua o velata, che propone – attraverso immagini e allusioni – un concetto, una entità inspiegabile o incomprensibile, un mistero, o anche una parola che rimane da comprendere ovvero da indovinare. La frase “quell'uomo è un enigma” significa che è una persona di cui è impossibile comprendere le idee, i sentimenti, ciò che ha dentro di sé.

*L'enigma della vita umana sta nel fatto che la relazione implica uscire da sé stessi per incontrare un Altro che ci è ignoto e con cui non sappiamo cosa fare.* Anche gli animali non umani hanno questo problema, ma lo risolvono in base a condotte istintive e anche cognitive che gli esseri umani sono chiamati ad elaborare con tutt'altra riflessività, perché l'uomo è un animale simbolico e non si dà pace se non può dare significato a quello che fa. L'Altro è sempre uno sconosciuto per ciascuno di noi, ma, se non possiamo evitare la relazione con lui, è solo affrontando l'enigma di questa relazione che possiamo cercare di capire qualcosa su chi egli sia.

Il cuore dell'enigma insito nelle relazioni umane consiste in qualcosa che ci sfugge, che non riusciamo ad indicare, perché non ha un nome. Non riusciamo



ad afferrarlo. Sentiamo che la relazione con noi stessi, prima ancora che con gli altri, è un enigma. Il più delle volte reagiamo pensando a come evitarlo, a come rimuoverlo, o comunque a renderlo innocuo, indifferente.

Per esempio, quando in una coppia di fidanzati o di sposi non ci si comprende più, la cosa più semplice è uscire dalla relazione, magari con il pensiero di rimanere poi "amici". Oppure quando incontriamo per strada un povero che chiede aiuto sentiamo tutto l'imbarazzo di quella situazione e la nostra incapacità di relazionarci a lui, perciò tendiamo ad evitarlo. Lo stesso capita quando ci dobbiamo confrontare con qualcuno che la pensa all'opposto di noi, perché il semplice fatto di doverci confrontare è una esperienza irritante che contiene ragioni (l'enigma della relazione) che non comprendiamo. In tutti questi casi, non siamo capaci di affrontare la differenza. La differenza viene scansata, a meno che altri fattori non la trasformino in un conflitto aperto in cui speriamo di avere un certo esito. Il più delle volte, comunque, dietro le pressioni della cultura postmoderna, abbiamo imparato a immunizzarci dalle differenze, a metterle da parte. Ciò capita non solo in situazioni liminali, come nell'incontro con l'immigrato che vaga per strada, con il barbone, con chi è succube di una dipendenza da cui non riesce ad uscire, con chi proclama una "diversità" insostenibile e reclama il diritto al suo riconoscimento, ma capita anche nelle situazioni più comuni della vita ordinaria, nelle famiglie, negli incontri sui luoghi di lavoro, con gli amici.

Parlo dunque della esperienza quotidiana. Per esempio, pensiamo a che cosa capita quando conversiamo con altre persone. Ci rivolgiamo agli altri, scambiamo con loro delle parole, dei gesti, delle cose. Lo facciamo pensando a noi stessi e a loro come individui, perché vediamo gli individui (o crediamo di vederli) e non ci rendiamo conto delle relazioni che sono in campo. Sapere da dove veniamo noi e da dove vengono gli altri, e dove ciascuno tende, è qualcosa che rimane fuori campo. Troppo difficile e complicato pensare così. Ma il fatto di ignorare queste relazioni porta, alla fine, e paradossalmente, a stare "fuori di noi", anziché dentro di noi. Pensiamo di essere noi ad agire, mentre stanno agendo le nostre relazioni. Crediamo di affermare la nostra individualità, mentre è il contesto che ci porta altrove. Vorremmo dire o fare una cosa, mentre il contesto situazionale ce ne fa dire o fare un'altra.

La vita umana è appesa al filo delle relazioni, quelle con sé stessi, con gli altri e con il mondo. Eppure di queste relazioni ci curiamo assai poco. Le usiamo, ma non le pensiamo. Mentre sono loro, le relazioni, che costituiscono la fonte di tanti nostri dilemmi quotidiani. Da esse, infatti, prima che dalle "cose", derivano la nostra felicità o infelicità. Esse entrano necessariamente in campo quando dobbiamo dare un senso alle situazioni e fare delle scelte. Le persone, le situazioni e le "cose" influenzano certamente il nostro destino, ma decisivo è il modo in cui noi stessi ci relazioniamo al mondo. Quando ci sentiamo "gettati" *nostro malgrado* nel mondo, è lì che la relazione assume la veste di un enigma, diventa un interrogativo senza risposta.

L'enigma può essere semplicemente espresso con questa domanda: perché dobbiamo vivere con gli altri? Perché per realizzare ciò che amiamo e desideriamo dobbiamo passare attraverso gli altri che incontriamo sulla nostra strada? Perché l'essere umano non può vivere la sua vita per sé stesso e in sé stesso, senza dover rapportarsi agli altri?

Quando abbiamo un impatto duro con il mondo, è allora che avvertiamo in modo sensibile lo spazio che c'è "in mezzo" tra noi e la realtà che ci circonda. Se andiamo a sbattere contro una situazione difficile, ci rendiamo conto che, prima di quell'impatto, c'era una distanza che ci teneva lontani da quella situazione, e non ci faceva pensare alle sue conseguenze. Capita quando veniamo a sapere di persone conosciute che si sono suicidate, di gente che vive fra di noi in una povertà assoluta, di abusi e violenze contro i più deboli, e in generale della violazione di diritti umani e di situazioni catastrofiche. Solo allora ci rendiamo conto, perché "sentiamo", che esiste una cosa come "la relazione" con il mondo alla quale non abbiamo prestato abbastanza attenzione.

Se capita che una persona, magari un amico, ci faccia un torto (ossia, il nostro *Io* sbatte contro un muro), ci rendiamo conto che – al di là del comportamento dell'Altro – c'è in gioco qualcos'altro: è "ciò che sta fra di noi". Questo qualcosa dipende certamente da come ci comportiamo noi stessi e da come si comportano gli altri, ma chiede di essere considerato a parte, in sé e per sé, perché esiste e va oltre le nostre intenzioni. È una realtà che chiede attenzione in sé stessa e per sé stessa. Infatti, quando ci chiediamo "che cosa debbo fare?", in realtà stiamo dicendo a noi stessi "devo continuare a stare nella relazione o devo uscirne?", "cosa debbo fare di questa relazione?", "come trattare questo spazio-tempo fra me e l'altro?". Reagiamo agli individui, ma il gioco è sulle relazioni, anche se ciò avviene inconsapevolmente.

La modernità occidentale ha esaltato l'*Io* a scapito delle sue relazioni. Ha pensato di poter forgiare le relazioni sociali a suo piacimento. Anche quando ha pensato e pensa in termini sistemici, "il sistema" è inteso come strumento di liberazione dell'individuo, del Soggetto individuale o collettivo. Si è rifiutata di rispondere a quello che chiamo l'enigma della relazione, che consiste nel dover comprendere se e come si possa trovare una convergenza fra posizioni opposte o comunque se e come comporre i differenti, specie quando le differenze sembrano incompatibili e insormontabili (*les différends qui nous opposent*). Quando la modernità ha cercato di dare una risposta, ha creato nuovi problemi, vuoi perché la risposta è stata quella dello scontro, o di contratti stipulati e poi traditi, o ancora di giochi strategici finiti male.

Alla fine, la modernità ha rimosso la realtà – cioè lo spazio-tempo proprio – delle relazioni sociali, per creare un numero indefinito di relazioni, tutte virtuali, tutte possibili altrimenti, così da poter giocare con esse. Strategie fatali, come dice Jean Baudrillard? Dinamica funzionalista, come dice Luhmann? La spiegazione possiamo trovarla già nel mito greco, rappresentata da Perseo, il quale è riuscito a sopravvivere perché ha adottato una precisa strategia relazionale,

consistente nell'evitare lo sguardo mortale delle Gorgoni mediante un continuo cambiamento della propria posizione, in modo da non incrociare mai lo sguardo della Gorgone.<sup>1</sup> Non a caso la cultura oggi prevalente raccomanda proprio questo modo di vita (Luhmann la chiama "eurialistica"<sup>2</sup>) come soluzione dell'enigma della relazione: si tratta di quel modo di relazionarsi agli altri che consiste nel ritenere che non si possa e non si debba avere alcuna certezza di fronte ai problemi. Si sostiene che non si possa e non si debba parlare di "verità", perché le risposte ai problemi sono tutte provvisorie, indeterminate, incerte, relative ad un momento e ad un punto di vista particolare. La soluzione dei problemi, allora, viene trovata nell'evitare i problemi, nella capacità di scansarli, in attesa che i problemi (gli enigmi) si dissolvano da soli. Di conseguenza, i nostri modi di vita vanno incontro ad una crisi sempre più radicale, fatta di vuoti esistenziali e solitudini. La società del XXI secolo non potrà trovare nuove ragioni di esistere se non sarà capace di affrontare e rispondere all'enigma della relazione.

In questo saggio vorrei cercare di comprendere se e come ciò sia possibile. Se da una parte constatiamo che la modernità continua il suo cammino di erosione delle relazioni umane, dall'altra vediamo sempre riemergere il bisogno di nuove forme di sociabilità, in cui si possa vivere con fiducia, collaborazione, reciprocità fra le persone. Qualcuno dirà che si tratta di fantasie, di sogni, di utopie prive di speranza e di senso. Cercherò di spiegare perché le cose non stiano esattamente così. Non si tratta di ri/lanciare una qualche utopia astratta (altra cosa è l'utopia concreta), ma di leggere i segni di nuove dinamiche storiche che riportano la relazione sociale al centro dell'epoca in cui stiamo entrando.

La relazione diventa la soluzione anziché il problema. Se è vero che le relazioni sociali ci pongono degli enigmi e che gli enigmi contengono paradossi, alcuni risolvibili e altri irrisolvibili, allora dobbiamo apprendere a gestire i paradossi. I paradossi irrisolvibili possono essere affrontati non soltanto accettando

<sup>1</sup> Cfr. N. LUHMANN, *Sthenografia*, in R. GENOVESE (a cura di), *Figure del paradosso. Filosofie e teorie dei sistemi 2*, Liguori, Napoli 1992, 201-218.

<sup>2</sup> Com'è noto, nel mito greco le Gorgoni uccidono coloro i quali le fissano negli occhi. Tuttavia non sono tutte uguali. Infatti, Medusa è mortale, mentre Steno ed Euriale sono immortali. Luhmann (cfr. *ibidem*) interpreta questo mito nel modo seguente. Le Gorgoni rappresentano i paradossi (noi potremmo anche dire gli enigmi). Ci sono paradossi che possono essere risolti (è il caso di Perseo che uccide la Medusa), e altri che sono assolutamente irrisolvibili. Confrontarsi direttamente con questi ultimi vuol dire morire. Chi vuole risolvere un paradosso (enigma) irrisolvibile guardandolo in faccia ne rimane ucciso. Affrontando Euriale, però, Perseo sfugge alla morte perché adotta la strategia di cambiare sempre il suo punto di vista, in modo da evitare di incrociare lo sguardo della Gorgone. Luhmann ritiene che la società postmoderna, densa di paradossi perché sempre più complessa, possa sopravvivere solo adottando questa prospettiva – chiamata *eurialistica* –, in base alla quale i problemi insolubili della società (i suoi paradossi, come i suoi enigmi) debbono essere trattati in modo da evitare di affrontarli direttamente, il che significa cambiare continuamente il punto di vista rendendo tutto "relativo" (cioè adottando un relativismo radicale, ovvero un *relazionismo* radicale che viene esplicitamente proposto da tante parti: cfr. per esempio C. POWELL, F. DÉPELTEAU (eds.), *Relational Sociology. Ontological and Theoretical Issues*, Palgrave Macmillan, New York 2013), anziché assumere un punto di vista propriamente relazionale, il che comporta un'analisi della struttura *sui generis* di ogni relazione che non è fungibile con altre relazioni (cfr. P. DONATI, *Relational Sociology. A New Paradigm for the Social Sciences*, Routledge, London-New York 2011).

il relativismo assoluto per il quale basta cambiare continuamente e all'infinito il punto di vista per riuscire ad evitare i problemi, ma anche in altri modi. Per esempio adottando strategie "contro-paradossali".<sup>1</sup> Quando siamo presi in un *double bind*, la risposta contro-paradossale consiste innanzitutto nell'assumere un atteggiamento di compassione verso il doppio legame che ci opprime, e poi nel separare i due legami che si contraddicono fra di loro ridefinendoli come relazioni ad un altro termine e quindi modificando completamente la loro relazione iniziale.

Per esempio, è facile constatare che la cultura odierna ci impone come imperativo morale "devi essere libero", "devi essere te stesso liberandoti da ogni vincolo", "non devi dipendere altro che da te stesso". Questa prescrizione costituisce un *double bind* perché ci ingiunge un modo di agire che è preso in una trappola da cui non si può uscire: infatti, se ci comportiamo liberamente (con totale spontaneità), in realtà stiamo obbedendo al precetto, e se, viceversa, adempiamo il precetto (ci comportiamo per dovere), non siamo liberi.<sup>2</sup> Si tratta allora innanzitutto di sorridere di questa ingiunzione, e poi di ridefinire la libertà come scelta da chi dipendere anziché negare ogni dipendenza come invece comanda il codice semantico della tarda modernità secondo cui l'identità di Ego sta nel negare tutto ciò che è diverso da Ego [A = non (non-A)]. Infatti, non esiste un individuo umano che non dipenda da altri esseri umani e ovviamente dalle tante relazioni con essi. Una pura dipendenza dal proprio *Io* si chiama narcisismo, che porta all'autoconsumazione. Di conseguenza, l'obbligo morale viene ridefinito come autenticità delle scelte di dipendenza che facciamo, e come accettazione delle relative conseguenze. Il nostro agire è libero in quanto consiste nelle scelte di relazioni significative con il mondo.

Si tratta di esplorare un nuovo orizzonte, quello di una cultura delle relazioni interumane che sia capace di generare forme di vita sociale che siano tali da mettere le persone in condizioni di sapere e potere rispondere creativamente agli inevitabili enigmi del vivere insieme.

<sup>1</sup> Ne ho fornito un esempio in P. DONATI, *Famiglia e società del benessere: paradossi e contro-paradossi, mito e anti-mito*, in P. DONATI (a cura di), *Famiglia e società del benessere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 29-83.

<sup>2</sup> Il doppio legame indica una situazione in cui la comunicazione tra due individui uniti da una relazione emotivamente rilevante, presenta una incongruenza tra il livello del discorso esplicito (verbale, quel che vien detto) e un altro livello, detto metacomunicativo (non verbale, gesti, atteggiamenti, tono di voce), e la situazione sia tale per cui il ricevente del messaggio non abbia la possibilità di decidere quale dei due livelli ritenere valido (visto che si contraddicono) e nemmeno di far notare l'incongruenza a livello esplicito. Come esempio Gregory Bateson riporta l'episodio della madre che dopo un lungo periodo rivede il figlio, ricoverato per disturbi mentali. Il figlio, in un gesto d'affetto, tenta di abbracciare la madre, la quale si irrigidisce; il figlio a questo punto si ritrae, al che la madre gli dice: "Non devi aver paura ad esprimere i tuoi sentimenti". A livello di comunicazione implicita (il gesto di irrigidimento) la madre esprime rifiuto per il gesto d'affetto del figlio, invece a livello di comunicazione esplicita (la frase detta in seguito), la madre nega di essere la responsabile dell'allontanamento, alludendo al fatto che il figlio si sia ritratto non perché intimorito dall'irrigidimento della madre, ma perché bloccato dai suoi stessi sentimenti; il figlio, colpevolizzato, si trova impossibilitato a rispondere.

## III. L'ENIGMA RELAZIONALE

Che cosa è quella realtà per cui una persona è qualcuno (e non “qualcosa”)<sup>1</sup> per un'altra persona, ma non in quanto individuo? Per esempio, nel linguaggio di ogni giorno noi diciamo: questa persona è mia madre oppure mio padre, mio fratello oppure sorella, mio amico, mio collega di lavoro, mio vicino di casa, un socio della mia associazione, una persona che incontro al bar o ai giardini, e così via, riferendoci ad un significato che non riguarda le qualità individuali di quella persona. Che cosa è quella realtà per cui una certa persona è significativa per me, ma non per le sue qualità individuali?

È, appunto, l'enigma contenuto in ciascuna relazione, anche quella con i genitori o con i figli, con i colleghi di lavoro, con le persone che frequentiamo o conosciamo da vicino, le quali sono significative per me non solo per le qualità delle singole persone, ma anche – e in maniera distinta – per il genere di relazione che hanno per me. *Sono le qualità e le proprietà causali delle relazioni con quelle persone che le rendono significative per me*, a prescindere da come sento e giudico le loro qualità personali. L'enigma allude a qualcosa di difficile comprensione, ad una realtà che non vediamo a occhio nudo, ma esiste. Siamo figli di due genitori al di là di come sono le qualità personali dei nostri genitori. Lavoriamo con Tizio e abitiamo vicino a Caio, i quali sono significativi per noi, al di là del fatto che ci siano più o meno simpatici, per le relazioni di lavoro e di vicinato. Ma chi le vede queste relazioni? Tanto più che queste relazioni non appartengono né a me, né a questi altri.

Che cosa è quella realtà che appartiene a due o più persone, e solo a loro, ma non appartiene a nessuna di esse considerate separatamente? Di quale realtà stiamo parlando?

L'enigma a cui si riferiscono queste domande fa riferimento ad una socialità *sui generis* che è unica e irripetibile per gli esseri umani rispetto a tutti gli altri esseri viventi. Non può essere assimilata a quella degli animali e delle piante come alcuni ritengono.<sup>2</sup> Questa realtà si dà a prescindere dalla maggiore o minore consapevolezza che le persone ne possono avere, e su cui in ogni caso esse esercitano una certa riflessività, che però può anche essere fratturata o impedita.<sup>3</sup>

Una persona è qualcosa per un'altra persona a prescindere dalle sue qualità individuali per il fatto che c'è un legame che le accomuna. Esiste una realtà che appartiene a due persone, e solo a loro, senza essere proprietà di nessuna

<sup>1</sup> Anche gli esseri viventi non umani possono avere relazioni sociali. Per esempio, due cani che si incontrano spesso per strada e si riconoscono, magari giocano insieme, hanno una certa relazione. Ma non è umana, perché è solo delle persone umane essere “qualcuno” per altri (cfr. R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra “qualcosa” e “qualcuno”*, Laterza, Roma-Bari 2005).

<sup>2</sup> C'è chi oggi propone una sociologia relazionale unica per esseri umani e non-umani ignorando le differenze, anzi – in conformità con il “politicamente corretto” – abolendo il senso delle differenze (ad esempio si veda C. MCFARLANE, *Relational Sociology, Theoretical Inhumanism, and the Problem of the Nonhuman*, in POWELL, DÉPELTEAU (eds.), *Relational Sociology*, 45-66).

<sup>3</sup> M.S. ARCHER, *La conversazione interiore. Come nasce l'agire sociale*, Erickson, Trento 2006.

di esse. È la relazione che sta “fra” di esse. Apparentemente le unisce, ma fino ad un certo punto, perché esse sono pur sempre diverse, e quindi le accomuna solo per qualcosa che non è individuale, e che però viene all’esistenza solo con l’agire dell’individuo. La relazione, infatti, unisce e tiene distinte le persone nello stesso tempo. Questa realtà dipende dagli individui, perché sono essi che la accettano o meno, e la agiscono o meno. Ma non può essere compresa come un atto o un fatto degli individui. L’enigma della relazione sociale umana sta appunto in questo: essa è fatta “dagli” individui, ma non è fatta “di” individui.

Il bambino che nasce è un individuo, ma la sua esistenza viene da una relazione *fra* chi l’ha generato. Questa relazione generativa – anche nel caso dell’uso di tecniche artificiali – non può essere compresa come un fatto o un atto di due o più individui, perché è la loro relazione che ha generato il figlio, non la somma dei singoli atti individuali che sono stati necessari come cause del concepimento. L’enigma sta proprio in questa *differenza* (lo “scarto”) fra il contributo dei singoli e il fatto emergente. I singoli credono di generare il fatto emergente, ma non è così. È lì dove si annida l’enigma. I lavoratori di un’azienda credono di fare l’azienda, i membri di una famiglia credono che sono essi a fare la loro famiglia, i soci di una associazione credono di essere loro a fare l’associazione, i membri di una *social street* pensano che quest’ultima sia un loro prodotto, ma non è così. In questo “terzo” che sta fra gli individui e i fatti che essi generano si trova l’enigma della relazione.

La realtà delle relazioni con gli altri ci interroga e ci rende inquieti perché sappiamo che la relazione va per conto proprio, non obbedisce alle intenzioni individuali. Noi ci interroghiamo sul perché accadono certe cose nel contesto sociale in cui viviamo, e le imputiamo spesso agli individui, e altre volte alle strutture. Ma le strutture non agiscono da sole, mentre gli individui si rendono conto che i fenomeni sociali vanno ben oltre le loro intenzioni. Ciò che accade si presenta come un rebus. Prendiamo ad esempio i movimenti sociali, come le cosiddette “primavere arabe”. I movimenti di questo tipo sono prodotti da masse di individui che sembrano essere concordi nelle intenzioni e negli obiettivi, ma in tutti i casi storici ciò che è emerso non ha mai corrisposto a queste intenzioni e obiettivi, se non nella loro dimensione distruttiva.

Incontriamo per strada una persona e ci chiediamo: chi è questa persona per me? Vediamo una situazione critica e ci chiediamo: che cosa ho io a che fare con questa situazione? La realtà ci sollecita a rispondere indicandoci che c’è una relazione da stabilire, anche se non ci dice quale.

In un certo senso, mi si passi l’immagine che ha uno scopo puramente evocativo, quando ci poniamo la domanda “perché dobbiamo vivere con gli altri?” (perché *Io* debbo vivere con quelli che ho intorno) è come se ci trovassimo di fronte all’oracolo del mito greco che risponde alle nostre domande con un indovinello.<sup>1</sup> Ci chiediamo: perché dobbiamo convivere con queste altre persone,

<sup>1</sup> L’oracolo che ci è stato tramandato dal racconto greco ha una doppia valenza. È inteso come un

con questa gente, e l'oracolo (la realtà) ci risponde "prova a indovinare". Per esempio, volevi una vita di coppia, un compagno o una compagna di vita, e ti ritrovi una persona estranea e ostile; volevi un lavoro e adesso ti trovi a dover avere a che fare con dei colleghi che ti rendono difficile la vita: perché rimanere in questa condizione?

È come se, affrontando la realtà di una situazione in cui dobbiamo decidere che cosa fare con gli altri, l'esperienza ci dicesse: prova a rispondere tu, indovina qual è la risposta. Ossia: indovina un po' perché devi vivere con *quest'altra persona* in questa situazione, indovina quale relazione puoi o devi avere con *questi* altri che ti ritrovi intorno.

*L'oracolo da cui proviene l'enigma, nella mia visione, è la realtà stessa, non è un essere particolare, più o meno mitico, che ci inventiamo noi.*

Dire, come fanno tanti filosofi, che l'uomo è un essere sociale, che l'uomo non è un'isola, e tante altre espressioni simili non è di grande aiuto. Le sentenze filosofiche sono astratte e lasciano del tutto indeterminate le risposte agli interrogativi che ci vengono posti dall'enigma della relazione. Se vedo due amici che litigano, la filosofia morale mi dice che dovrei cercare di aiutarli a fare la pace, a trovare una soluzione giusta: ma qual è la relazione giusta che può far tornare la pace? Di fatto, la soluzione che la filosofia morale consiglia è il perdono, ma nella vita concreta colui che perdona per primo viene facilmente interpretato come un debole, come il perdente, e l'altra persona non di rado ne approfitta: è questa la soluzione? Oppure ancora: vedo un immigrato che mi chiede l'elemosina e mi chiedo: basta dargli un'elemosina o forse questa relazione è del tutto insufficiente? Quale relazione dovrei avere con le persone in questi casi?

La sensazione di trovarci di fronte a dei bisogni impalpabili e inespressi quando ci relazioniamo agli altri aumenta a dismisura nella nostra società, parallelamente all'affermarsi dell'individualismo come ideologia e prassi dominante. La cultura del cosiddetto "individualismo emancipatore" produce il suo contrario: genera il bisogno drammatico di capire perché non possiamo essere autosufficienti, ossia per quali motivi e con quali "ragioni" dobbiamo affrontare gli altri. Il che significa: quali relazioni dobbiamo o possiamo stabilire con essi. L'individualismo produce una condizione umana che possiamo chiamare "malattia spirituale" dell'autoreferenzialità, la quale è una patologia proprio perché nasce dall'incapacità o dal rifiuto di relazionarsi agli altri. La cultura in cui viviamo rimuove l'enigma della relazione.

La modernità soffre da molto tempo i sintomi di questa malattia. Ne abbiamo una rappresentazione nel quadro di Giorgio De Chirico *l'Enigma dell'oracolo* (1910). Il quadro raffigura una persona umana che, dopo aver interrogato l'oracolo, si rivolge verso il mondo tutta rinchiusa in sé stessa. L'oracolo si è pronunciato, ma non sappiamo come. Capiamo solo che non ha dato una ri-

essere o un ente considerato fonte di saggi consigli o di profezie, un'autorità infallibile, solitamente di natura spirituale, e nello stesso termine può riferirsi anche ad una predizione del futuro dispensata dagli dèi attraverso oggetti o forme di vita, cioè come un pronunciamento profetico.

sposta rassicurante. Tutto ciò che vediamo è che, dopo aver udito quanto ha detto l'oracolo, questa persona sembra essere presa dall'angoscia nel guardare il mondo. Dovendo affrontare il mondo, la persona si interroga su cosa deve fare, il che – dal mio punto di vista – significa che si sta chiedendo quale relazione instaurare con il mondo. A quali relazioni andrà incontro? Quale ne sarà il senso? Saranno buone o cattive? Dove porteranno? L'oracolo greco ci mette di fronte all'inquietudine più profonda della nostra esistenza. Noi gli chiediamo di svelarci un mistero (come vivere nel mondo) e lui risponde ponendoci un indovinello: *puoi realizzarti solo nella relazione con gli altri, ma devi risolvere l'enigma di questa relazione*. Ci spinge a scrutare il mondo senza darci alcuna sicurezza. Sembra dirci: la realizzazione di te stesso non sta nell'aver delle cose, ma nel vivere in un certo modo, nel trovare un *modus vivendi* che consiste nell'aver relazioni soddisfacenti con il mondo. È in gioco la tua felicità: ma dov'è, dove sta, la soluzione di quelle relazioni sociali che possono renderti felice?

La modernità gioca con l'enigma, ne è attratta. Un celebre aforisma di F.W. Nietzsche recita: «che cosa amerò se non ciò che è un enigma?» (*Et quid amabo nisi quod aenigma est?*). È proprio in relazione a questa attrazione che De Chirico si è chiesto: «che cosa amerò se non la metafisica delle cose?» (*Quid amabo nisi quod rerum metaphysica est?*, cartiglio dell'Autoritratto del 1919). In fondo, ragionare oggi sull'enigma della relazione vuol dire cercare una risposta a questi stessi interrogativi.

Mettersi “in relazione”, mettersi in una relazione determinata con altre persone, è sempre un problema. Spesso vediamo che c'è il rifiuto di relazionarsi agli altri. Questo è il cruccio della sociologia relazionale, è il suo “buco nero”, perché quando la relazione viene rifiutata, l'enigma appare in tutta la sua forza negativa di annichilimento, e non si sa davvero che cosa fare. La relazione diventa un punto (spazio-tempo) in cui tutto si annulla. Per quanto ci si sforzi di fare qualcosa per attivarla, non ne esce nulla. Pensiamo alla relazione con il tossicodipendente cronico o con lo schizofrenico seriamente malato, e più in generale con chi ha una riflessività completamente impedita. Non c'è modo di instaurare con questa persona una relazione significativa che riesca ad attivare una forma vitale di relazionamento al mondo.

Pensare coscientemente e attivamente come mettersi in relazione è il problema dei problemi della vita umana. Lo è perché l'atteggiamento istintivo, primario, è vedere le cose nella propria mente e considerarle e valutarle dal punto di vista della propria mente, cioè del sistema di osservazione che ha l'*Io*/Self. La ragione per cui è difficile mettersi in una relazione determinata, riflettere sulla relazione e sulle sue ragioni come ragioni differenti da quelle dell'*Io*, ossia assumere il punto di vista della relazione, sta nel fatto che la relazione è enigmatica, e noi ci fidiamo solo di noi stessi. L'*Io* non accetta facilmente di abbandonarsi alla relazione, perché ha paura di perdersi, e segue una specie di istinto di conservazione. Ma l'*oikéiosis* (il “vivere conformemente a natura” secondo un principio di auto-conservazione, tanto invocata da epicurei e stoici) non porta a nulla.



Attenzione: in realtà, l'*Io* percepisce la relazione in modo immediato, la "sente" senza mediazioni. Se vedo Davide ed Elena che passeggiano affettuosamente assieme, non penso forse che sono una coppia? Se vedo un uomo, una donna e un bambino andare a spasso assieme, non penso forse che quelle tre persone sono una famiglia? Quando sorge uno screzio con un figlio, un amico, un compagno di vita, non diciamo forse a noi stessi: *che ne sarà della mia relazione* con quel mio figlio, con quell'amico, con il/la compagno/a della mia vita? Ma il più delle volte l'*Io* percepisce la relazione in modo irriflessivo, senza una adeguata riflessività.

*Mettersi riflessivamente in relazione* è problematico perché questa azione solleva degli enigmi. Sono gli enigmi contenuti in quella relazione, nei quali si gioca il problema esistenziale del soggetto che deve agire.

Il fatto è che, proprio perché scegliere di vivere secondo una determinata relazione è spesso duro, difficile, costa rinunce, doloroso. Per questo gli uomini girovagano nel mondo lasciandosi spesso trascinare dalle relazioni anziché guidarle con fermezza verso il loro compimento. Prendiamo il caso di Ulisse, così come è raffigurato in un quadro di Arnold Böcklin, prigioniero nell'isola di Calipso. Ulisse è inquieto sul da farsi, è in attesa di Erme che venga a salvarlo. Ulisse vuole ritornare nella sua Itaca, pensa alla moglie e al figlio, ma è anche attratto dall'esplorare il mondo, vuole vedere nuove terre, è curioso di conoscere tante cose che lo affascinano, come ascoltare le Sirene, senza tuttavia perire. In ogni tappa del viaggio, deve decidere se ritornare subito a Itaca oppure no. Ulisse lo desidera, ma nello stesso tempo lo evita, perché sulla bilancia c'è il desiderio di un'altra relazione, quella con un mondo che gli promette di fargli vedere cose che nessun altro uomo ha mai potuto sperimentare. Di momento in momento, in una sequenza temporale che dura per molti anni, egli dà risposte alla sua meta, cioè Itaca, che non sono né un sì né un no netto, ma sono relazioni problematiche con il mondo all'orizzonte, affascinanti e insieme terribili come un enigma senza risposta.<sup>1</sup> Perché «vedo le cose migliori e le approvo, ma seguo le peggiori?», si chiedeva Ovidio (*Video meliora proboque, deteriora sequor*, *Metamorfosi*, VII, 20). Queste relazioni non sono di stretta utilità, né possono avere una risposta netta con un sì o con un no, perché la reazione a certe opportunità sono guidate dall'attrazione per i beni contenuti in quelle specifiche relazioni in un certo momento. Il lettore dirà: ma è sempre un accettare o un rifiutare la relazione che si desidera in un certo momento (è solo un feedback positivo o negativo, dice Margaret Archer). Sì, certamente. La rotta finale è quella diretta verso Itaca, ma intanto essa viene sospesa perché – nel frattempo – c'è un'altra relazione che prende il sopravvento. Ulisse vuole ritornare a Itaca, ma intanto sospende la relazione con la meta finale in attesa di sperimentare

<sup>1</sup> In termini sociologici, sono feedback relazionali nella fase T<sub>2</sub>-T<sub>3</sub> del processo morfogenetico: P. DONATI, *Social Mechanisms and Their Feedbacks: Automatic vs Relational Emergence of New Social Formations*, in M.S. ARCHER (ed.), *Generative Mechanisms Transforming Late Modernity*, Springer, New York 2015, 65-92.

un'altra relazione. Vediamo come in lui giochi l'enigma della relazione, che contiene sia l'attrazione (una promessa) sia l'avversione (la paura, il rischio di perdere qualcosa). Alla fine, Ulisse arriverà ad Itaca, ma dopo aver vissuto *nei* e *dei* feedback relazionali con le situazioni del momento, cioè considerando le "ragioni" di attrazione – al di là del rischio di perdere il ritorno – delle relazioni che ha incontrato, e in cui si è messo, prima del ritorno finale.

#### IV. L'ESSERE DELLA RELAZIONE

La risposta che diamo (o non diamo) all'enigma della relazione è la chiave della felicità o infelicità umana. La mia tesi sostiene che la soluzione dell'enigma va trovata nella relazione stessa, nell'entrare dentro la relazionalità umana, nello scoprire "l'essere della relazione". Questa espressione (l'essere della relazione) significa due cose: si riferisce sia all'essere che è *nella* relazione, sia al fatto che stare in quella relazione ci fa *esistere in un certo modo*, e non in un altro. È la *Wertbeziehung* di cui parla Max Weber. Essa porta con sé quegli enigmi fondamentali che rendono drammatica, e spesso tragica, la nostra vita. Nello stesso tempo, però, offre le risposte, forse nebulose e incerte come le profezie o l'attrazione del carisma, ma che comunque segnano una strada che promette di rendere la vita umana più degna di essere vissuta.

Nella relazione sociale, in quanto essa è e può essere solo umana, si trova infatti il segreto della nostra origine e del nostro destino. Lo è per tutti gli esseri viventi, ma in maniera del tutto peculiare per la persona umana. La risposta agli enigmi (da dove veniamo e dove andiamo, quali siano le ragioni per cui viviamo, in definitiva il senso del nostro destino) è scritta nelle nostre relazioni, che però non riusciamo a vedere, perché sono invisibili e immateriali. Per vederle – anche in sociologia – occorre assumere un punto di vista adeguato, che è ontologico e implica una osservazione che trascende ciò che è visibile e materiale.<sup>1</sup>

Occorre una nuova ontologia della relazione se dobbiamo trovare la strada da percorrere per dare un senso all'enigma che la cultura occidentale porta con sé fin dalle sue origini greche. Ma la strada è segnata da molti ostacoli.

<sup>1</sup> Dal punto di vista sociologico, questa trascendenza corrisponde al fatto che ogni cultura rimanda al suo "ambiente", che è quello delle "realtà ultime" – intese come quei valori ultimi che ispirano l'agire umano. Rispetto a queste realtà, per loro natura "religiose" in senso lato, ogni cultura deve continuamente ri-operare le sue distinzioni-guida (la *re-entry* di ciò che costituisce il fondamento di ogni valore o impegno al valore nell'agire) sul confine fra ciò che l'osservatore può vedere e ciò che è latente, nascosto (sta "sotto"), in quanto giustifica (o, se si preferisce, dà senso) al comportamento culturale. In termini tecnici, la trascendenza è l'operazione con cui si rientra la latenza dentro ciò che si è appena osservato come risultato della distinzione latente/non latente (l'operazione di distinguere la «Latenza della Latenza della Latenza», cioè rientrando la stessa distinzione in ciò che emerge dall'osservazione fatta in precedenza in un processo che va potenzialmente all'infinito, è quanto un soggetto riflettente di solito compie fattualmente quando cerca di dare un senso "ultimo" alle cose; in tale ricerca, i rimandi relazionali sono potenzialmente indeterminati: cfr. la ridefinizione relazionale di AGIL in P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, FrancoAngeli, Milano 1991, 257-260).

Il primo ostacolo è la tentazione di dire che ogni cosa esiste solo come relazione, che non esiste alcuna “sostanza”, nulla che abbia una consistenza in sé e per sé, nulla che non si risolva nella sola relazione.<sup>1</sup> Questa posizione è quella dei relazionisti per i quali il senso delle figure umane e delle cose è interamente risolto nelle e dalle transazioni che avvengono nelle diverse situazioni sociali. Una lettura di questo genere del quadro di De Chirico che ho citato non sarebbe sbagliata: infatti non sappiamo nulla dei tre protagonisti. L’oracolo è nascosto, la figura umana è girata di spalle e non si sa chi sia, nemmeno se è uomo o donna, e, per quanto immerso nella luce, il mondo degli uomini è lontano, non si scorge nulla di preciso. Di fatto, il sentimento che il quadro suscita è quello di una relazionalità angosciante fra i tre protagonisti. È questa relazionalità (soggettiva e transazionale), direbbero i relazionisti, che spiega il tutto del quadro.

Le cose stanno proprio così? Davvero i tre personaggi non hanno alcuna consistenza propria e l’immagine significa solo il sentimento angosciante che è suscitato dalla peculiare atmosfera che il quadro ci offre?

Penso di no. La relazione non annulla le sostanze, ma le forgia nel tempo sociale, cosicché dobbiamo sempre leggere la realtà come costituita da *sostanza e relazione quali co-principi dell’essere*, come sapientemente sostiene Giulio Maspero.<sup>2</sup>

Rimane sempre aperta la questione di quale ontologia sociale abbiamo bisogno per poter fare questa lettura della realtà, e se tale ontologia abbia o meno bisogno di una matrice trascendente. Troviamo qui due posizioni opposte.

Da un lato c’è chi ritiene che la relazionalità si costituisca e sia leggibile senza alcun bisogno né di una ontologia realista, né di una matrice teologica trascendente. In questa linea si colloca, Niklas Luhmann, il quale non parla della relazione come scambio e interdipendenza, ma come chiusura operativa e contemporaneamente come apertura cognitiva di ogni sistema. Ciò che lo accomuna ai relazionisti è l’uso di una formula olistica di totale immanenza dei processi sociali, che esclude il ricorso ad ogni formula di trascendenza nell’emergenza relazionale.<sup>3</sup> Luhmann afferma: «Il sistema (sociale) si forma, *etsi non da-*

<sup>1</sup> Si deve ad Antonio Rosmini l’affermazione, veramente ardita, secondo cui «la persona è una relazione sussistente», riferita non solo alle persone divine ma anche alle persone umane (*Teosofia*, libro III, sez. IV). L’affermazione di Rosmini va correttamente intesa. Nella mia prospettiva relazionale, tale affermazione è valida in quanto si può e si deve distinguere fra la relazione sussistente in Dio, che è *relazione generante*, e la relazione sussistente nella persona umana, che è *relazione generata*. Vale l’*analogia entis*, tenuto conto che in Dio non c’è corporeità, mentre la persona umana è un soggetto corporeo. La prospettiva di Rosmini è esaltante perché vede le ragioni della relazione (la ragione relazionale) nella persona umana come in quelle divine, mediante il ricorso alla riflessività delle/nelle relazioni (riflessività relazionale) (cfr. P. DONATI, *Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopo-moderno*, il Mulino, Bologna 2011).

<sup>2</sup> G. MASPERO, *Essere e relazione. L’ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2013.

<sup>3</sup> G. TEUBNER, *Self-subversive Justice: Contingency or Transcendence Formula of Law*, «The Modern Law Review» 72/1 (2009) 1-23.

*retur Deus*» [il sistema – che è relazione emergente, che si autocostruisce ovvero è autopoietico<sup>1</sup> – prende forma *anche se Dio non fosse dato*].<sup>2</sup>

Di diverso avviso è Tommaso d'Aquino, per il quale la relazione – come entità ontologica (in quanto è) – ha la sua ragion d'essere nella trascendenza. Secondo Tommaso, non solo Dio è relazione in sé, ma vive di relazionalità, interna ed esterna. Egli afferma: «In Dio, se facciamo astrazione dalle relazioni, non rimane nulla» (*In Deo abstracta relatione nihil manet*, *Sent.* I, 26, 2). Poiché la creazione è opera di Dio, la creazione è tutta relazionale. Laddove la creazione è continua, non limitata ad una origine iniziale. Il che significa che nulla viene all'esistenza se non attraverso/per/con la relazione che ha in sé un principio di trascendenza. La relazione ha una realtà propria (ontologia sociale realista) e saperla leggere richiede una matrice trascendente.

In queste due prospettive, tomista e luhmanniana, apparentemente opposte, c'è l'enigma della relazione che è arrivato sino a noi nel corso della storia. L'indovinello da sciogliere è questo: la relazione sociale nel mondo si autogenera (come dice Luhmann) oppure dipende da una formula di trascendenza (come dice Tommaso d'Aquino)?

La risposta non è semplice. In certo modo, si sarebbe tentati di affermare che entrambe le cose sono vere, ma non sullo stesso piano. Se ci poniamo di fronte al confronto fra queste due posizioni (chi sostiene che la relazione sociale si forma anche se Dio non esistesse e chi sostiene invece che, se Dio non è dato, la relazione – ontologicamente parlando – non viene all'esistenza), e ci chiediamo: “chi ha ragione?”, potremmo rispondere che hanno ragione entrambi, però da punti di vista totalmente diversi.

I primi (i “luhmanniani”) hanno ragione nel senso che è pur vero che le relazioni si formano “naturalmente”, e tuttavia, caso per caso, non è per nulla assicurato che si tratti di una relazione positiva e umanizzante, anzi è più probabile che accada il contrario. Per Luhmann la relazione è un fenomeno emergente, ma del tutto contingente e privo di distinzioni morali radicate in valori assoluti. Gli altri (coloro che si rifanno ad una matrice teologica) hanno ragione nel senso che si può empiricamente dimostrare che una dinamica emergenziale radicata nel trascendente genera dei beni relazionali che l'altra via non riesce a generare. Così come, però, può anche generare dei mali relazionali.

Possiamo ritenere questa prospettiva come una tesi da verificare. In breve, la tesi da dimostrare diventa che la relazione sociale abbia una sua dinamica autonoma sul piano delle cause “secondarie” in senso sociologico (intese come le cause empiriche contingenti che si dispiegano nello spazio-tempo, ossia nel contesto storico situato, da parte di agenti/attori e strutture sociali), ma non abbia una dinamica assoluta sul piano delle cause “primarie” in senso sociologico (intese co-

<sup>1</sup> «La relazione sociale deve essere intesa come un sistema emergente» (N. LUHMANN, *Il sistema sociale*, il Mulino, Bologna 1990, 210).

<sup>2</sup> Cfr. LUHMANN, *Il sistema sociale*, 207 e 210. La traduzione esatta di “Etsi non daretur” non è “come se Dio non esistesse”, ma “anche se Dio non esistesse”.

me cause che ineriscono alle potenzialità ontologiche di un ente nel suo venire all'emergenza come realtà *sui generis*).<sup>1</sup> Per questo motivo dobbiamo mettere alla prova l'idea che la relazione vitale, che è umana e sociale insieme (essendo l'umano e il sociale a loro volta in relazione), non possa avere la sua identità (cioè essere relazione *sui generis*) se non a certe condizioni, che sono quelle del suo poter essere (nel senso di *ex-sistere*) "stando fuori" dei termini che collega, *con poteri causali propri*.

Secondo la teoria sociologica dei sistemi (Luhmann), queste condizioni dipendono da come la relazione si costituisce in rapporto a ciò che la circonda, cioè il suo ambiente, per ridurre un eccesso di contingenze che possono mettere in crisi il sistema. La relazione è pertanto ridotta a comunicazione e solo a comunicazione, il che dissolve ogni sostanza, inclusa la struttura *sui generis* (la "natura sostanziale") delle concrete relazioni sociali. Dal punto di vista del paradigma relazionale, è invece importante considerare il livello ontologico (di ontologia sociale) delle condizioni che fanno esistere la relazione. Queste condizioni dipendono dalla natura dell'essere che è *nella* relazione.<sup>2</sup>

Al contrario della teoria sistemica luhmanniana, la sociologia relazionale risponde che, per vedere la soluzione dell'enigma, occorre una ontologia socia-

<sup>1</sup> Mi rendo conto di modificare qui la definizione di cause prime e seconde che sono date nella filosofia classica. Lo faccio perché mi occupo di concetti sociologici. Per esempio, che una famiglia sia strutturata in un certo modo dipende sia dalle cause empiriche del contesto in cui vive, che sono le cause seconde aperte alle contingenze (ad esempio: la famiglia poliandrica delle pianure mongoliche è stata chiaramente dovuta nel passato alle esigenze della transumanza), sia dalle cause che possono generare una famiglia e non un'altra cosa, che sono – sociologicamente – le cause prime (nel senso che non può emergere una famiglia se le relazioni non hanno una certa struttura, che ho chiamato il genoma sociale della famiglia, il quale deve essere presente – lo è anche nella famiglia poliginica o poliandrica – se deve essere una famiglia e non un'altra forma sociale; ovviamente, come ho spiegato altrove, il genoma sociale ammette una certa variabilità, che però ha dei limiti, per esempio consente varie relazioni uomo-donna, ma non ammette relazioni uomo-uomo o donna-donna altrimenti si ha una mutazione del genoma da una specie ad un'altra: cfr. P. DONATI, *Famiglia. Il genoma che fa vivere la società*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013).

<sup>2</sup> Come ci ricorda G. TANZELLA-NITTI, *L'ontologia di Tommaso d'Aquino e le scienze naturali*, «Acta Philosophica» 13 (2004) 137-155, da un lato Tommaso (S.Th. I, q. 45, a. 3) afferma che, in senso stretto, Dio non ha creato il mondo, bensì lo crea. La creazione non è un moto, né un mutamento, né un passaggio dalla potenza all'atto, in quanto è chiaro che il nulla non è l'essere in potenza e che l'atto stesso della creazione è un atto trascendente, la cui causa è fuori del tempo e il cui effetto è costituito nel tempo, insieme al tempo. La creazione, in quanto relazione, non "si aggiunge" ad un soggetto (la creatura), ma piuttosto, in certo modo, lo "costituisce": tale relazione è essa stessa una determinata realtà, la realtà appunto dell'ente *ut creatura*. Dall'altro, nel *De Potentia* (q. 3, a. 7, ad 7), Tommaso afferma: «La capacità naturale che è conferita alle cose naturali all'atto della loro creazione è in esse come una forma che ha l'essere fisso e stabile della natura: ma ciò che viene fatto da Dio nella cosa naturale, perché essa agisca effettivamente, è solo come un'intenzione, che ha un essere in un certo senso incompleto, come l'essere dei colori nell'aria e la capacità dell'arte nello strumento dell'artigiano [...]. Alla cosa naturale poté essere conferita la capacità sua propria come forma permanente in essa, ma non la forza con cui compiere azioni finalizzate quale strumento di una causa prima, a meno di concederle di essere il principio universale dell'essere. Inoltre, alla capacità naturale non poté essere data la possibilità di mettere in movimento sé stessa, né di conservare sé stessa nell'essere. Per cui, come allo strumento dell'artigiano non poté evidentemente essere concesso di agire senza il movimento dell'arte, così alla cosa naturale non poté essere concesso di agire senza l'attività divina».

le adeguate, che sorregga una epistemologia sociologica rispettosa della realtà. La sociologia relazionale propone una ontologia e una epistemologia ispirate al realismo critico, analitico e relazionale secondo il quale la relazione ha una struttura in sé la quale non è autosufficiente, ma dipende, proprio in quanto realtà relazionale, dalla relazione con altro da sé. Ma non dalla relazione con la cosa in sé (vista a prescindere dalle relazioni implicate nella situazione), bensì dalla relazionalità dell'Altro. La teoria sistemica può funzionare al livello della comunicazione, ma è insufficiente quando viene messa a confronto con la realtà fattuale tutta intera.

Per esempio, la relazionalità angosciante che troviamo nel quadro di De Chirico non è solo comunicazione fra tre figure indeterminate che vengono costituite ("indicate") dalla relazione solo come punti di riferimento simbolici della comunicazione. Quella relazionalità è (consiste in) un contesto strutturato in cui le tre figure giocano la loro parte autonoma, per quanto noi non possiamo vedere il loro effetto emergente.

La soluzione dell'enigma della relazione sta nel fatto che la costituzione di una relazione è necessaria per far sì che ogni termine della relazione possa ottenere *da essa* (non dall'altro termine) ciò che non potrebbe ottenere in nessun altro modo. La relazione non è solo il tramite (mezzo) per ottenere qualcosa attraverso lo scambio, e non è solo una dipendenza reciproca resa necessaria dalle circostanze. È per questo motivo che le relazioni non sono mai equivalenti fra loro. Il loro essere "possibili sempre altrimenti" non è disponibile quando la relazione è un fenomeno emergente unico, non standardizzabile, non riproducibile in modo automatico o autopoietico. Non esistono equivalenti funzionali per quelle relazioni che hanno una realtà *sui generis*.

## V. LA SOCIOLOGIA RELAZIONALE

La realtà più nascosta della vita umana può maturare come tale solo se passa attraverso forme sociali adeguate, cioè relazionalmente valide per esprimere e far fiorire l'*humus* dell'umano, cioè la relazionalità della vita buona. Le forme sociali sono adeguate quando rispettano e sviluppano la natura propria di ogni relazione vissuta in maniera riflessiva.

Quando parlo di *natura* della relazione intendo il suo principio interno di operazione. È questo principio operativo che giustifica l'asserzione secondo cui «all'inizio [di ogni realtà] c'è la relazione». Questa affermazione coincide con il principio ontologico che sta alla base della sociologia relazionale.<sup>1</sup> È in questo principio, su di esso, con o senza di esso, che si gioca il destino della ragione occidentale, e quindi della stessa "società occidentale".

La sociologia relazionale consiste nell'osservare che la società, ovvero qualsiasi fenomeno o formazione sociale (la famiglia, una impresa o società com-

<sup>1</sup> DONATI, *Teoria relazionale della società*, 80. L'affermazione è di carattere sociologico, e non dipende da una apparentemente analoga affermazione di carattere biblico-teologico che è alla base del pensiero di Martin Buber.

merciale, una associazione, lo Stato nazionale), inclusa la società globale, non è né una idea (o una rappresentazione o una realtà mentale) né una cosa materiale (biologica, fisica, tecnica, economica o di altro genere), ma è un complesso di relazioni sociali. Non è né un “sistema”, più o meno preordinato o sovrastante i singoli fatti o fenomeni, né un prodotto di azioni individuali aggregate o sommate fra loro, ma è un altro ordine di realtà: la società è relazione, e ogni formazione sociale – pensiamo anche ad internet – è fatta di relazioni sociali. Ogni società o forma sociale si distingue per il modo *sui generis* di combinare gli elementi che compongono quella che possiamo chiamare la sua “molecola sociale” costitutiva, laddove tali elementi interagiscono secondo certe dinamiche relazionali facendo emergere una struttura la quale può semplicemente riprodursi (morfofasi) oppure modificarsi in modo significativo (morfogenesesi) nel tempo.

Ogni società o forma sociale è dunque caratterizzata da una peculiare struttura relazionale, cioè dal fatto di configurare le relazioni in un modo proprio, *sui generis*. Se Ego e Alter, e in generale N partecipanti, vogliono creare e stare in una certa relazione, che non sia una semplice interazione o scambio del momento, devono convergere sugli scopi della relazione, ma lo fanno con mezzi, regole e anche valori attribuiti alla relazione che sono differenti. E che sono tanto più differenti quanto più consideriamo il fatto che, per ciascuno di questi elementi e per ciascun agente, ci sono “ambienti” diversi con cui ciascuno di essi si relaziona in forza della propria autonomia. Questa è la struttura di una relazione che si realizza come fenomeno emergente.<sup>1</sup> Non insisterò mai abbastanza nel ribadire il fatto che il bene comune (diversamente dai beni pubblici, come le strade, le piazze, i monumenti, i giardini, i musei, ecc.) non è “una cosa”, bensì è un bene relazionale, cioè consiste di relazioni, perché deve unire i diversi mantenendo le differenze.

Alla base di questa lettura del sociale, sta il *fatto* (non l’idea o la mera *figuration* o *fiction*) che la relazione sociale deve essere concepita non come una realtà accidentale, secondaria o derivata da altre entità (individui o sistemi), bensì come realtà di genere proprio. Tale realtà è dotata di una autonomia che consiste nel modo peculiare in cui vengono combinati gli elementi affettivi, cognitivi e simbolici. Affermare che “la società, anzi tutta la realtà umana, è relazione” può sembrare quasi ovvio, ma non lo è affatto ove l’affermazione sia intesa come presupposizione ontologica ed epistemologica generale e quindi si abbia coscienza delle enormi implicazioni che da essa derivano.

Ciò non significa in alcun modo aderire ad un punto di vista di relativismo culturale, anzi si tratta esattamente del contrario: la sociologia relazionale si fonda su una ontologia sociale realista e induttiva (non una metafisica astratta e deduttiva), che vede nelle relazioni il costitutivo di ogni realtà sociale secondo

<sup>1</sup> Per maggiori dettagli si veda P. DONATI, *Sociologia relazionale. Come cambia la società*, La Scuola, Brescia 2013, 294-320.

la loro propria natura. La sociologia relazionale non ha nulla a che fare con il *relazionismo* filosofico o sociologico.

#### VI. POSTMODERNITÀ O DOPOMODERNITÀ?

È in questa prospettiva che, a mio modesto avviso, possiamo e dobbiamo leggere il destino della razionalità occidentale e della forma di società che consegnerà a tale destino. Letta nell'ottica relazionale, la crisi della ragione occidentale sta qui: nel deficit di relazionalità in cui essa si dibatte e rischia di soccombere. Se l'Occidente non troverà una risposta plausibile all'enigma della relazione, la sua razionalità si corromperà sempre di più e alla fine si autosconfiggerà. Viceversa, rispondendo alla sfida dell'enigma, potrà trovare il suo rinnovamento e il suo rilancio.

La sfida cruciale di cui parlo viene oggi lanciata nei confronti della ragione occidentale, e al tipo di società che tale ragione sostiene, non tanto dalla "società multiculturale" intesa come realtà di mescolanza di varie culture, che è una ricchezza per tutti, ma dal *multiculturalismo* inteso come ideologia e come nuova dottrina politica.<sup>1</sup> Non si tratta di mettere in causa quella realtà di fatto, costituita da una società sempre più variopinta di tante etnie e lingue diverse, che fa incontrare persone appartenenti a culture differenti. Di per sé questi incontri possono aprire tante nuove e interessanti possibilità di arricchimenti reciproci.

Si tratta invece di mettere in discussione quel tipo di ideologia multiculturalista che propone una razionalità secondo la quale, andando ben oltre il giusto riconoscimento dell'uguaglianza morale e giuridica di tutte le persone umane, le differenze culturali dovrebbero essere riconosciute e trattate come tutte uguali per il semplice fatto che non sarebbe possibile esprimere alcuna valutazione su di esse, tantomeno di carattere comparativo. Lo slogan «tutti differenti, tutti uguali» (proprio del "politicamente corretto") non significa – come dovrebbe essere – l'uguale dignità di ogni essere umano, ma la pretesa che ogni differenza di comportamento, credenza, opinione, e così via, non solo abbia un uguale diritto all'esistenza, ma possa e debba godere dei medesimi diritti a prescindere da ciò che propugna e comporta. Il che significa rendere indifferenti (senza qualità specifica) i valori e le norme sociali, cioè rendere neutre le scelte di valore, salvo poi porre dei limiti quando questa neutralizzazione ha degli effetti negativi o non più tollerabili.

La pluralizzazione socioculturale inerente ai processi di globalizzazione si presenta come morfogenesi senza vincoli che modifica tutte le identità e tutti gli ambiti di vita delle persone. "Il plurale" viene generato come un insieme di differenze/diversità che rispondono a tipi di semantiche che ormai sfuggono alla comprensione della ragione occidentale moderna. La mia argomentazione è che la ragione occidentale non riesce più a governare questo processo di plura-

<sup>1</sup> Ho esposto e commentato tale ideologia in P. DONATI, *Oltre il multiculturalismo. La ragione relazionale per un mondo comune*, Laterza, Roma-Bari 2008, 91-122.



lizzazione senza limiti per il fatto che *non vede o non sa rispondere agli enigmi insiti nelle relazioni fra valori e norme sociali differenti e contrastanti fra loro*.

La società plurale tende a presentarsi come “caotica”, e nel migliore dei casi come “meticcia”. Per affrontare il pluralismo anomico che emerge in questa società – che io chiamo *dopo-moderna* ovvero *trans-moderna* – serve una nuova semantica delle differenze/diversità, del loro riconoscimento e della loro gestione pratica, il cui punto dolente sta nel riconoscimento e trattamento dell'enigma delle relazioni fra le differenze quando sembrano o sono di fatto inconciliabili.

La tesi che io sostengo è che questa semantica sia/debba essere di tipo “relazionale”, in un'accezione tutta da specificare. Il caso del multiculturalismo, inteso come ideologia (e non già come uno stato di cose), è emblematico di una visione *a-relazionale* del mondo quando giustifica un qualsiasi comportamento sulla base del fatto che si tratta semplicemente di una diversità culturale, come tale non giudicabile. Il fatto è che la ragione occidentale è arrivata ad un punto cieco, perché dietro l'apparente riconoscimento e rispetto delle “pluralità”, risulta incapace di far dialogare e far convivere le diverse culture, frammenta la società, produce relativismo culturale ed etico, rende vuota la democrazia. Il sincretismo culturale non offre propriamente una soluzione, bensì rappresenta piuttosto una certa modalità pratica per cercare di accomodare le differenze fin dove non vengono generate delle conseguenze inaccettabili.

In sintesi, la ragione occidentale si viene a trovare di fronte ad un bivio: è costretta ad implodere oppure a farsi relazionale. Queste alternative rappresentano i due tipi di “società plurali” che abbiamo davanti a noi: il “pluralismo vuoto” e il “pluralismo relazionale”. La differenza sta appunto nel fatto che il pluralismo vuoto è cieco di fronte all'enigma della relazione, mentre il pluralismo relazionale riconosce l'enigma e cerca di offrire una risposta plausibile.

Si tratta di esplorare il senso e le possibilità concrete di questa seconda via, quella di una “società relazionale” come espressione di una “ragione relazionale” che nasce da una nuova matrice ontologica, per la quale la sostanza e la relazione sono co-principi originari dell'essere.<sup>1</sup> La matrice ontologica è chiaramente resa disponibile da una matrice teologica.<sup>2</sup> Questa prospettiva fa da supporto ad un originale paradigma antropologico, detto appunto relazionale. È in questo paradigma relazionale che io propongo di trovare la soluzione all'enigma della relazione.

## VII. LA MATRICE TEOLOGICA

Io sostengo che solo una *specifica* matrice teologica può dare senso ad una ontologia che metta al centro della realtà la relazione. Nel dire questo, propongo di

<sup>1</sup> Cfr. MASPERO, *Essere e relazione*; P. CODA, M. DONÀ, *Pensare la Trinità. Filosofia europea e orizzonte trinitario*, Città Nuova, Roma 2013.

<sup>2</sup> Cfr. P. DONATI, *La matrice teologica della società*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

considerare la matrice teologica dal punto di vista sociologico come un “codice simbolico” che dà forma ad una cultura storicamente concreta.

Anche per le scienze sociali, e non solo teologiche o filosofiche, solo una ontologia relazionale consente di sciogliere l’enigma della relazione, in quanto mette in rilievo il fatto che l’unità del reale è relazionale, ossia consiste nella specifica relazionalità che contiene. Ciò che si dice sul piano della teologia cristiana (“Dio uno e trino”), ha un correlato sul piano della ontologia sociale.<sup>1</sup>

Occorre ovviamente usare questa prospettiva con sapienza, perché altrimenti si corre il rischio di tradurre la formula “uno perché trino” in una soluzione dialettica *à la* Hegel, come alcuni autori hanno fatto,<sup>2</sup> in quanto l’Uno di cui si parla sembra essere il prodotto del Trino (anche se non necessariamente secondo un processo del tipo tesi-antitesi-sintesi), il che non corrisponde al vero, perché Dio è “uno e trino” *insieme*,<sup>3</sup> grazie – aggiungo io – al “segreto” custodito nell’enigma della relazione. Infatti, a mio parere, si può e si deve dire non solo che Dio è “Uno perché trino”, ma anche che Dio è “trino perché uno”, cioè può articolarsi in una pluralità senza perdere la sua identità (*ipse, non idem*), per via delle qualità e proprietà causali della sua propria sostanza che è la relazionalità. Il che rende esplicita la *reversibilità* della natura divina fra l’essere una e l’essere relazionale. In ciò si evidenzia il *paradosso* a cui l’enigma della relazione allude, quando pone l’identità (l’Uno) nell’essere relazionale in sé e per distinzione con altro da sé. Siamo di fronte ad un paradosso *illuminante*, anziché essere accecante com’è invece lo sguardo delle Gorgoni.

Il paradosso di una matrice teologica che genera i paradossi della ragione nella vita sociale mentre allo stesso tempo li illumina può diventare comprensibile se lo leggiamo alla luce dello spirito contenuto nel Nuovo Testamento, in cui troviamo enunciati dei paradossi temporali (“il tempo è compiuto, ma tutto deve ancora compiersi”, cfr. Mc 1,14), dei paradossi, per così dire, spaziali («tu sei in me e io in te», Gv 17,21) e dei paradossi, per così dire, esistenziali («quando sono debole, è allora che sono forte», 2Cor 12,9-10). Lo spirito contenuto in queste affermazioni illumina la natura relazionale propria di Dio, nel quale la relazione non viene né dal basso né dall’alto, né da alcuna “parte”, perché esiste in sé, anzi è l’essere stesso di Dio, il quale è relazione pura.

A questo punto potremmo essere tentati di risolvere l’enigma della relazione dicendo che l’enigma si risolve nella reversibilità dei termini della relazione, nel senso che Io sono in quanto Dio viene in me, il tempo si compie in quanto ciò che era già previsto semplicemente si realizza, che la mia debolezza non è più

<sup>1</sup> Il grande interrogativo se sia possibile avere una ontologia sociale relazionale senza il riferimento ad una matrice teologica rimane, comunque, un fondamentale problema di ricerca scientifica.

<sup>2</sup> Cfr. J. SPLETT, *La dottrina della trinità in Hegel*, Queriniana, Brescia 1993. Una corretta e suggestiva visione relazionale è stata invece sviluppata da P. CODA, *Il negativo e la trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987; IDEM, *Per un’antropologia trinitaria*, in *Cattolici in Italia tra fede e cultura. Materiali per il progetto culturale*, Vita e Pensiero, Milano 1997, 193-202; IDEM, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Città Nuova, Roma 2003.

<sup>3</sup> Si veda G. MASPERO, *Uno perché trino*, Cantagalli, Siena 2011.

tale perché è Dio che opera in me. Dove va allora la differenza nell'unità della relazione che pure l'enigma contiene?

La relazione è uno spazio-tempo di unità e differenza che è dinamico in quanto i termini della relazione stanno assieme nella continua interazione reciproca e in quanto un legame non si forma se non c'è la differenza fra i termini. Ricordiamoci della "opposizione polare" di cui parla Romano Guardini.

Perciò occorre qui fare attenzione ad una certa mistica dell'Altro che può essere fuorviante, in particolare quella di E. Lévinas. L'idea che io sono l'Altro, ovvero che io sono nella misura in cui mi identifico totalmente con l'Altro e l'accolgo l'Altro in me stesso, cioè il rinvio ad una esperienza fondamentale generata dal volto d'Altri che costituisce la soggettività, ovvero la visione del primato assoluto dell'altro come unico spazio possibile alla costruzione dell'umanità, non è per nulla relazionale.<sup>1</sup> Tant'è che, secondo Lévinas, l'incontro tra me e l'altro non è una relazione sociale. Alquanto diversa è la prospettiva di P. Ricœur, che rinviene l'elemento costitutivo della identità soggettiva nella contrapposizione fra l'immediatezza dell'io e la mediatezza del Sé. Qui si apre un certo spazio per la relazione. L'accesso alla nostra identità più autentica non avviene attraverso un atto di introspezione intuitiva, ma attraverso una più lunga deviazione che implica il linguaggio, la capacità di agire, la narrazione, l'emergenza della responsabilità morale. Il sé, pronome accusativo e riflessivo, accede alla propria identità solo attraverso l'esperienza dell'alterità che lo attraversa.<sup>2</sup> Per uscire dagli equivoci della mistica dell'Altro come costitutivo di me stesso, occorre comprendere che tra me e l'altro c'è una relazione la quale, nel suo farsi, genera una relazione del Noi (*We-relation*) in cui troviamo una unità fra me e l'Altro che preserva la nostra differenza.<sup>3</sup>

Nel codice semantico del Dio Trinitario cristiano, la relazionalità fra le Persone divine è tale per cui il Padre e il Figlio generano una relazione-del-Noi che è la terza Persona, "spirano" lo Spirito d'Amore a loro consostanziale, lo Spirito Santo come *we-relation*, la quale indica che la relazionalità non si chiude in sé stessa, ma si apre e si diffonde per sua propria natura. La *donalità* dell'essere – il

<sup>1</sup> Si vede in ciò l'influenza della matrice teologica ebraica, che conferisce all'etica (in definitiva alla Legge) il primato sulla ontologia, la qual cosa porta ad una visione che sottovaluta il fondamento ontologico della relazione. Afferma Lévinas: «io non vorrei definire nulla attraverso Dio, giacché io conosco l'umano. È Dio che posso definire attraverso le relazioni umane, non l'inverso». In Lévinas, l'etica è la spia di un Dio presente e irraggiungibile, vicino e differente... «L'etica, al di là della visione e della certezza, delinea la struttura dell'esteriorità come tale. La morale non è un ramo della filosofia, ma la filosofia prima» (E. LEVINAS, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1983, 313).

<sup>2</sup> Come dice il titolo dell'opera di P. RICŒUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2011, il soggetto per cogliere sé stesso solo comprendendosi come altro attraverso gli atti che egli pone nel mondo, e che sono la manifestazione indiretta della sua identità, superando così il primato dell'autoreferenzialità. Il sé si comprende nella dialettica di atto ed interpretazione, con un movimento inevitabilmente ermeneutico. Ciò a cui Ricœur punta è una fenomenologia ermeneutica dell'*homo capax*, come egli lo definisce, che apra ad una comprensione del suo originale modo di essere, e quindi ad una ontologia della soggettività.

<sup>3</sup> Per maggiori dettagli si veda P. DONATI, *Which Engagement? The Couple's Life as a Matter of Relational Reflexivity*, «Anthropotes» 30 (2014) 217-250.

fatto che l'essere-nella/della-relazione nasce dal dono e senza dono non potrebbe esistere – genera la relazionalità come circuito allargato di doni reciproci che non può mai chiudersi tra due particolari, ma è necessariamente aperto alla reciprocità allargata che non può escludere nessuno che voglia prendervi parte. L'essere “è” (*ex-siste*) in quanto è “generativo”, ed è generativo perché è intrinsecamente donativo.

Quando Cristo dice «tutto quello che avete fatto a uno di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» (Mt 25,40), identificando sé stesso con i fratelli più piccoli, egli non vuol certo dire che gli uomini (i fratelli) siano lo stesso Cristo, ma vuol dire che tu hai fatto un'azione a Cristo perché ti sei relazionato all'Altro come Cristo si relaziona a lui, come lui lo ama. Non c'è sostituzione fra le persone di Cristo e dei fratelli, ma la loro identificazione con quella mediazione (reciprocità della fraternità) che è Cristo. La reciprocità, intesa come scambio simbolico o donazione reciproca, ha un fondamento cristologico.

La vita sociale che si espande attraverso quella che io chiamo la “ragione relazionale” nasce di qui.<sup>1</sup> Essa ha nella relazionalità del *Logos* quella radice ontologica che oggi siamo chiamati a scoprire *ex novo* nel mondo.

Beninteso, la vita relazionale in Dio è incommensurabile rispetto alla vita relazionale dell'esistenza umana. La prima non è soggetta a tutte le limitazioni a cui è soggetta la seconda. Certo, vale l'*analogia entis*,<sup>2</sup> per cui quanto più vediamo la somiglianza (che non è similitudine! e neppure “meno di una metafora” come sostiene U. Eco), tanto più ci troviamo di fronte all'abisso che li distingue. E tuttavia si tratta, a mio parere, di un abisso che non mette in antitesi il divino e l'umano (cioè escludendoli a vicenda, come avviene nel codice binario di Luhmann), bensì permette una comunicazione (*communicatio*) reciproca, il che – di nuovo – è comprensibile solo se si vede l'enigma della loro relazione, che esiste anche se sono termini incommensurabili.

Applicato al tema dell'educazione, il presente discorso è utile ad affrontare la cosiddetta “emergenza educativa”, che non è una condizione temporanea o di transizione, ma è ormai una caratteristica intrinseca e di lunga durata della nostra società. Il motivo sta nel carattere intrinsecamente problematico del modello educativo della modernizzazione, che si appunta sull'individuo e lo tratta con il codice libertà/uguaglianza (*lib/lab*) ignorando il carattere relazionale della società e della crescita umana.<sup>3</sup> Se si accetta questa diagnosi, occorre aderire all'idea che l'educazione delle nuove generazioni richiede un modello di socializzazione radicalmente nuovo rispetto alle epoche passate. Non è più sufficiente una educazione basata sulla trasmissione di un patrimonio culturale

<sup>1</sup> DONATI, *Oltre il multiculturalismo*, 91-122.

<sup>2</sup> Il concetto di *analogia entis*, secondo Erich Przywara, indica il rapporto doppio di trascendenza/immanenza tra Dio e le sue creature. Secondo tale autore, c'è una obiettiva difficoltà dell'uomo di comprendere questa “Trascendente immanenza” divina. A suo avviso, essa è accessibile solo attraverso l'intervento della grazia. La prospettiva relazionale non nega questo, ma legge la grazia come una relazione che può essere illuminata dalla ragione.

<sup>3</sup> Cfr. DONATI, *Sociologia relazionale*.

(fatto di “valori”) che viene acquisito e praticato attraverso gli “abiti” (*l’habitus*) dalle nuove generazioni. L’educazione necessita di confrontarsi con le relazioni umane e sociali, affrontando gli enigmi che esse comportano. Deve diventare una modalità di promuovere una nuova riflessività, da declinare in modo personale e sociale, attraverso la ragione relazionale. L’educazione non può più essere concepita come interiorizzazione di una cultura data in un contesto sociale, ma deve diventare una elaborazione riflessiva della cultura (e del sociale) in un mondo aperto e globalizzato. Ciò comporta che il sistema scolastico-formativo venga riconfigurato secondo una visione che, da apparato di controllo sociale, lo concepisca come un *servizio relazionale e riflessivo*.<sup>1</sup>

Uno slogan pubblicitario di *fundraising* che si trova sui giornali afferma: «Sii egoista, fai del bene agli altri!». Lo slogan enuncia un paradosso: la tua felicità sta nel rendere felici gli altri. In questa, come in tante altre ingiunzioni, viene proposta una relazione sociale che contiene un *enigma*: come può essere che facendo il bene degli altri io faccia del bene a me stesso? Se io mi spoglio dei miei beni, come posso stare meglio? Certamente questa relazione è *paradossale* se la vediamo dal punto di vista della società odierna che si basa sulla competizione globale, dove ci si aspetta che ognuno cerchi di massimizzare i propri interessi senza riguardo alle conseguenze che ricadono sugli altri. Chi enuncia l’enigma (da quale oracolo?) richiama una realtà sociologica che tutte le società sopravvissute nella storia hanno dovuto prima o poi riconoscere: e cioè che la società si regge su un circuito allargato di doni,<sup>2</sup> senza il quale la coesione sociale crolla e la società va incontro al deperimento e alla decadenza.

Ingiungere una relazione con sé stessi che consiste in una (apparente) contraddizione *in adjecto* (se vuoi bene a te stesso, rinunci a te stesso) porta a riconoscere che la relazione con sé stessi (conversazione interiore) deriva dal trattare gli altri in un certo modo, cioè dipende dalla conversazione esteriore (relazione sociale con gli altri): la felicità che io sperimento in me stesso dipende dalla felicità che sperimento negli altri come risultato della premura che ho messo nel relazionarmi a loro secondo l’etica del dono, cioè nell’aver prodotto un bene relazionale.<sup>3</sup>

Comprendere gli enigmi delle relazioni, come quello appena detto secondo cui “quando dai, ricevi”, “quando rinunci a te stesso, trovi te stesso”, significa saper vedere *una struttura relazionale latente che è nascosta allo sguardo diretto*. Questa è la sfida, che consiste nel confrontarci con la realtà latente delle relazioni.

Con un avvertimento. Vedere le relazioni e gli enigmi che portano con sé non è un esercizio facile e soprattutto non è sempre piacevole. Gregory Bateson

<sup>1</sup> P. DONATI, *La sfida educativa: analisi e proposte*, «Orientamenti Pedagogici» 57/4 (2010) 581-608.

<sup>2</sup> Altrimenti detto “scambio simbolico allargato”, di cui parlano tanti autori, tra cui M. Mauss, C. Lévi-Strauss, A. Caillé, J. Baudrillard, J. Godbout.

<sup>3</sup> Cfr. P. DONATI, R. SOLCI, *I beni relazionali. Che cosa sono e cosa producono*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

(1976) ha affermato che chi vede la relazione è allo stesso tempo benedetto e maledetto. Io interpreto questa frase nel senso che chi vede la relazione è benedetto in quanto riesce ad avere uno sguardo più profondo su ciò che connette le cose del mondo e le vicende umane, ma rischia molto, perché, se non riesce a sciogliere l'enigma, si verrà a trovare di fronte a paradossi che non lo renderanno più felice. In ogni caso, è di lì dove dovrà passare. Come ho scritto anni fa, «*la relazione, non la dualità o l'ambivalenza o altro, è "il gioco dei/sui giochi"*».<sup>1</sup> La relazione è un enigma, genera enigmi, ma così come li produce, offre anche la via per la loro risoluzione. In ogni caso, la relazione sociale non è un puro gioco. Di essa non si può dire quello che Wittgenstein diceva del gioco linguistico (nel saggio *Della certezza*): «qualcosa di imprevedibile ... voglio dire: non è fondato, non è ragionevole (o irragionevole). Sta lì, come la nostra vita...». Che le relazioni sociali seguano regole vaghe, sfuocate o ambigue fa parte dell'esperienza quotidiana di ciascuno di noi, così come la loro tendenza a polarizzarsi. Per esempio in codici binari, del tipo interno/esterno, simmetrico/asimmetrico, uguale/disuguale, buono/cattivo, ecc. che è il modo più banale di semplificare la realtà. Ma le relazioni sociali non possono essere, di norma, sempre e comunque *strutturalmente* incerte, ambigue o dicotomiche: il loro compito è di portare al di là delle ambiguità e delle dicotomie, cioè degli enigmi che pure esse stesse generano continuamente.

#### VIII. L'AGIRE RELAZIONALE

Per concludere, vorrei fare un esempio applicativo di quanto ho finora sostenuto con riferimento al tema della relazione fra umano e divino nella vita delle persone.<sup>2</sup>

Prendo le mosse da una prospettiva che è stata enunciata con questa frase:

Lì dove sono le vostre aspirazioni, il vostro lavoro, lì dove si riversa il vostro amore, quello è il posto del vostro quotidiano incontro con Cristo. È in mezzo alle cose più materiali della terra che ci dobbiamo santificare, servendo Dio e tutti gli uomini. Il cielo e la terra, figli miei, sembra che si uniscano laggiù, sulla linea dell'orizzonte. E invece no, è nei vostri cuori che si fondono davvero, quando vivete santamente la vita ordinaria.<sup>3</sup>

Questa prospettiva ci interroga ponendoci di fronte ad un enigma, perché dire che il finito e l'infinito si incontrano non già "lontano", in un orizzonte all'infinito (come è il divino trascendente), bensì qui e ora (*hic et nunc*), allude ad una concreta relazione fra umano e divino che è tutta da esplorare. Infatti, è noto che nei secoli passati la Chiesa ha indicato la santificazione nel distacco dal mon-

<sup>1</sup> DONATI, *Teoria relazionale della società*, 85.

<sup>2</sup> In questa sede il termine "divino" equivale a "soprannaturale" riferito al Dio cristiano, anche se è noto che il concetto di divino è più esteso e talvolta anche vago.

<sup>3</sup> Dall'omelia di J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amare il mondo appassionatamente*, in *Colloqui con Monsignor Escrivá*, Ares, Milano 1968, n. 116.

do e non certo nell'immersione in esso. È ben vero che, con il Concilio Vaticano II (*Gaudium et Spes*), la Chiesa ha cercato di riannodare la sua relazione con il "mondo" (leggi modernità) incitando i cristiani all'impegno politico e sociale. Ma questa relazione appare a tutt'oggi assai problematica. Soprattutto per il fatto che l'immersione nelle cose secolari (per esempio nella politica e nell'economia) dà esiti che, di fatto, molto spesso se non sempre, dimostrano di essere antitetici alla santificazione della vita ordinaria.

Chiaramente la prospettiva che ho citato, ancorché si giustifichi con il richiamo all'esperienza dei primi cristiani (ad es. nella *Lettera a Diogneto*), indica una strada che è nuova, e difficile da percorrere, in quanto sollecita a coniugare i due termini della relazione (umano e divino) senza separarli né confonderli in un'epoca storica nella quale il codice simbolico della relazionalità viene rimosso e represso in tutti gli ambiti di vita. Ma è esperienza diffusa che le persone tendono ad agire polarizzandosi sull'uno *oppure* sull'altro dei termini della relazione. E questo non certo da oggi. Anzi dai tempi in cui è nato il cristianesimo. Come leggiamo nell'episodio evangelico in cui Gesù sembra rilevare una opposizione fra l'agire di Marta e quello di Maria, anche l'uomo odierno tende a immergersi nelle cose pratiche *oppure* invece nella contemplazione. Quando facciamo una cosa perdiamo di vista l'altra. Non riusciamo a tenere la relazione. Tutti noi ci orientiamo ora all'una ora all'altra parte senza sapere come relazionare i due poli: se ci diamo alla contemplazione lasciamo da parte il mondo, se ci impegniamo nel mondo perdiamo il punto di vista contemplativo. Ecco l'enigma della relazione. Gesù dice «*porro unum est necessarium*»,<sup>1</sup> dunque sembra conferire il primato a Maria, ma è chiaro che Marta (l'attività umana, per far fronte ai bisogni terreni) ha anch'essa una sua necessità. E allora?

Il problema è quello di comprendere *come* deve essere questa relazione. È la struttura della relazione (il suo "senso", cioè: la finalità che la guida, il valore che la sostiene, la norma che la regola, i mezzi che usa) che costituisce il problema.<sup>2</sup> Per una soluzione illuminante può essere utile ispirarsi alla relazione fra Cristo uomo e Cristo Dio, *perfectus homo et perfectus Deus*<sup>3</sup> che resta indecifrabile per chi non ha una visione relazionale.

Della relazione fra l'umano e il divino, ovvero fra mondo e Chiesa, fra "il secolo" e la missione del popolo di Dio, parlano tutti i teologi, ma a me sembra che rimanga ancora da esplorare *la relazione in sé stessa*, la sua struttura, la sua dinamica, la sua relazionalità interna ed esterna. In generale, si è cercato di spiegare che cosa pertiene all'umanità e che cosa alla divinità, e come esse siano

<sup>1</sup> Gesù si rivolge a Marta, la quale, affannata in molte faccende, si lamenta che la sorella Maria rimanga seduta ai piedi del Signore ascoltando le sue parole: *Martha, Martha sollicita es et turbaris erga plurima. Porro unum est necessarium. Maria optimam partem elegit quae non auferetur ab ea* («Marta, Marta, tu ti affanni e t'inquieti per troppe cose. Ma una sola è necessaria. Maria ha scelto la parte migliore che non le sarà tolta», Lc 10,42).

<sup>2</sup> Sulla struttura della relazione cfr. P. DONATI, *Sociologia della relazione*, il Mulino, Bologna 2013.

<sup>3</sup> Cfr. M. VANZINI, *Il corpo risorto di Gesù Cristo nel dibattito teologico recente*, «Annales Theologici» 26 (2012) 153-220.

compatibili.<sup>1</sup> Per quanto io possa vedere, quasi sempre ci si è fermati davanti all'*enigma* della relazione fra l'umanità e la divinità di Cristo, asserendo che esiste e che è tale relazione che assicura agli uomini la fratellanza in Cristo.

Tuttavia, il problema della relazione come tale, cioè il ruolo che la relazionalità gioca nella vita umana e le sue connessioni con la vita soprannaturale è ancora un orizzonte da esplorare. L'*enigma* rimane tale.

La conferma viene dal fatto che, di fronte a questo *enigma* si sono fermati due giganti del pensiero teologico contemporaneo. Lo ha fatto Karol Wojtyła alla fine del suo *Persona e atto* quando conclude la sua opera affermando che «l'esperienza dell'uomo che "agisce insieme con gli altri" deve essere introdotta nella concezione della persona e dell'atto» e tuttavia aggiunge che «questa concezione aspetta ancora ulteriori elaborazioni».<sup>2</sup> Prosegue poi indicando il percorso di studio che egli suggerisce in questi termini:

C'è da chiedersi se in tal caso essa [concezione] sarà ancora la concezione della persona e dell'atto *oppure* quella della comunità o della relazione in cui in un'altra dimensione la persona e l'atto si svelano e si confermano. Tuttavia può sorgere la domanda se l'esperienza dell'agire «insieme con gli altri» non sia fondamentale e se, pertanto, la concezione della comunità e della relazione non debba già essere premessa nell'elaborazione della concezione della persona. Penso che l'interpretazione della comunità e della relazione interpersonale *non possa essere premessa* correttamente se non poggia già in qualche modo sulla concezione della persona e dell'atto, cioè su quella in cui dall'esperienza "l'uomo agisce" sia stata ricavata adeguatamente l'immagine della trascendenza della persona nell'atto. In caso contrario, nell'interpretazione della comunità e della relazione interpersonale possono essere facilmente trascurati alcuni aspetti di ciò che è costitutivo della persona e che sostanzialmente condiziona e insieme definisce la comunità e la relazione, proprio in quanto comunità e relazione tra persone. Quindi, sul piano metodologico e sostanziale, sembra giusta la soluzione che, *dando priorità alla concezione della persona e dell'atto*, cercherà sulla base di questa concezione un'interpretazione adeguata della comunità e della relazione interumana in tutta la sua ricchezza e differenziazione.<sup>3</sup>

In sostanza, così io leggo queste pagine, alla persona viene data una priorità ontologica e metodologica sulla relazione per giustificare la capacità di trascendenza dell'agire umano. Ma con ciò non si risolve l'*enigma* di cui ho lungamente discusso. Mi pare evidente che qui Wojtyła lasci del tutto aperto il problema di come individuare la rilevanza e la collocazione dello statuto ontologico della relazione rispetto a quello della persona e dell'atto, pur con il desiderio di far posto alla relazione. Rimane irrisolto il problema di come concepire l'essere della persona (*ens contingens*) e dell'atto *nella/con/per la relazione*. La sociologia relazionale chiarisce che la persona non si trascende nell'atto (in cui è e rimane sé stessa), ma si trascende nella relazione.

<sup>1</sup> Per esempio nell'opera bella e fondamentale di F. OCARIZ, *Cristo redemptor*, Eunsa, Pamplona 1992.

<sup>2</sup> K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, Lev, Città del Vaticano 1982, 335.

<sup>3</sup> Ivi, 335-36. Il corsivo è nostro.



Joseph Ratzinger, in vari scritti, mi sembra essersi spinto un po' più oltre. Egli afferma che «l'uomo è relazione e ha la propria vita e sé stesso solo nel modo della relazione. Da solo io non sono affatto me stesso, ma lo sono soltanto nel tu e mediante il tu. Essere veramente uomo significa stare nella relazione dell'amore, del da e del per. Invece il peccato significa turbare o distruggere la relazione. Il peccato è negazione della relazione...».<sup>1</sup> E tuttavia, pur dando tanto spazio alla relazione, anche nell'enciclica *Caritas in Veritate*, arriva a concludere che «un simile pensiero obbliga ad un *approfondimento critico e valoriale della categoria della relazione*»,<sup>2</sup> lasciando così ancora del tutto aperto il discorso, specie sul piano delle connessioni fra la metafisica e le scienze umane e sociali.

Sia Wojtyła sia Ratzinger hanno indicato delle strade di approfondimento che contribuiscono oggi alla apertura di una stagione di nuove riflessioni.<sup>3</sup> Tuttavia – a mio parere – ci troviamo ancora sulla soglia dell'enigma. Lo si vede quando si deve affrontare il tema di come conciliare l'impegno per il progresso umano e l'impegno per la sequela di Cristo, che, tradotto in termini ecclesiali, significa come relazionare la Chiesa ad un mondo sempre più secolarizzato, e, all'interno della Chiesa, fra gerarchia e laicato.

Per restare nel campo teologico-filosofico, l'enigma della relazione sta nel comprendere come si possa mantenere allo stesso tempo la *distanza* fra i due termini, il mondo soprannaturale e il mondo terreno (perché dire relazione vuol dire distanza), e nello stesso tempo mantenere la loro *unità*. Sembrano due operazioni contraddittorie. Come possono essere armonizzate?

Certamente l'unione non può essere una fusione, altrimenti vanno perdute le identità (sostanze) proprie di ciascun termine. Neppure può essere una separazione, altrimenti va perduta l'unità. E non può essere nemmeno una combinazione qualunque, che alterna ora un modo di essere ora l'altro, come chi interpreta l'*ora et labora* nel senso che c'è un tempo per pregare e un tempo per lavorare quali momenti che si alternano senza connettersi (relazionarsi) *realmente*. Cosa che vediamo capitare il più delle volte nella vita quotidiana, quando *Marta* (il lavoro) e *Maria* (la contemplazione) risultano essere due condotte di vita che non si possono vivere in modo unitario. Infatti, se si deve pregare bisogna distaccarsi dal mondo, dalla autonomia delle realtà terrene, e viceversa, se ci si deve preoccupare del mondo, occorre lasciare la preghiera. Se si dà preminenza a Dio occorre lasciare le cose terrene, se si dà preminenza al mondo Dio diventa una ruota di scorta. Come si risolve il problema?

Il fatto è che l'unità non è né una "cosa", né un'entità a sé stante, ma è una relazione fra due termini. L'unità è nella relazione. Pregare (*ora*) e lavorare (*la-*

<sup>1</sup> J. RATZINGER, *In principio Dio creò il cielo e la terra. Riflessioni sulla creazione e il peccato*, Lindau, Torino 2006, 98-99.

<sup>2</sup> BENEDETTO XVI, Enciclica *Caritas in Veritate*, 29 giugno 2009, n. 53.

<sup>3</sup> Si veda M. SODI, L. CLAVELL (a cura di), *Relazione? Una categoria che interpella*, Lev, Città del Vaticano 2012 e le proposte di G. MASPERO, *Dogma e santità: il rapporto tra creazione e Trinità alla luce di un'esperienza concreta della filiazione divina*, in J. LÓPEZ DÍAZ (a cura di), *San Josemaria e il pensiero teologico: atti del convegno teologico, Roma, 14-16 novembre 2013*, Edusc, Roma 2014, 171-216.

*bora*) sono due cose distinte e come tali non sono fondibili. E tuttavia non sono realtà antitetiche, in virtù del fatto che l'una è relazionata all'altra. È la *we-ness* della relazione, come fenomeno emergente, che consente di vedere l'unità dei distinti nella relazione. Per cui possiamo vedere che pregare e lavorare possono trovare una unità di vita non già nel senso che pregare sia la stessa cosa che lavorare e viceversa, ma nel senso che le due attività si ritrovano (distinte) nella *unitarietà della relazione vitale*. L'una cosa non coincide con l'altra, ma esse stanno in una certa relazione. In che senso può succedere questo? Come si può dare che un termine non solamente esista in relazione all'altro, ma *sia sé stesso solo se include relazionalmente l'altro*, pur essendo sé stesso e non l'altro?

Bisogna guardare dentro la relazione e dentro la sua peculiare struttura. Essa deve avere qualità, proprietà e poteri causali propri. Quali?

Deve mantenere l'autonomia dei termini e nello stesso tempo far emergere il loro bene relazionale. L'amicizia è l'esempio per eccellenza.

In linea generale, questa peculiare relazione è la *We-relation applicata ai due termini che chiamiamo lavoro* (o attività umane in generale della vita ordinaria) e *sguardo soprannaturale* (*preghiera*, ossia contemplazione, sguardo rivolto a Dio). In breve, la specificità dello spirito laicale cristiano (chi vive nel mondo per santificare il mondo senza farsi possedere dal mondo) consiste in questo: rivolgersi alle persone umane (tutte, di qualunque status, etnia, sesso, ecc.) dicendo loro che solamente in quanto soggetti relazionali<sup>1</sup> esse possono realizzarsi pienamente, e poi mostrando loro come e perché possono diventare soggetti relazionali nell'unità di vita, che non è una vita monolitica o abitudinaria, ma una vita spesa nel relazionarsi senza alienazioni a sé stessi, agli altri, al mondo, attraverso una peculiare riflessività.

## IX. CONCLUSIONI

Nella *Lettera ai Romani* (8,26-27) San Paolo scrive: «Lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza, perché nemmeno sappiamo che cosa sia conveniente domandare, ma lo Spirito stesso intercede con insistenza per noi con gemiti inesprimibili e colui che scruta i cuori sa quali sono i desideri dello Spirito poiché egli intercede per i credenti secondo i disegni di Dio».

Proviamo, senza voler essere irriguardosi, a sostituire alla parola "Spirito" la parola "Relazione". Avremo la seguente prospettiva: *la Relazione viene in aiuto alla nostra debolezza, perché nemmeno sappiamo che cosa sia conveniente domandare, ma la Relazione stessa intercede con insistenza per noi con gemiti inesprimibili e colui che scruta i cuori sa quali sono i desideri della Relazione*. Detto in altri termini: quando noi non sappiamo che cosa fare con gli altri e con le situazioni della vita, ossia quale relazione avere con il mondo contingente che ci circonda, allora ci

<sup>1</sup> Sul soggetto relazionale cfr. DONATI, *Sociologia relazionale*, 213-240 (*Il soggetto relazionale: definizione ed esempi*); P. DONATI, M. ARCHER, *The Relational Subject*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

sentiamo confusi, deboli, fragili, tristi, in crisi. Ogni situazione esistenziale in cui veniamo a trovarci, ogni incontro con qualcosa e soprattutto con qualcuno che ci mette in difficoltà, sono relazioni che ci interrogano. Di solito noi non pensiamo queste situazioni in termini di relazioni, perché vediamo solo individui, cose e problemi, cose che non vanno. Dobbiamo affrontare qualcosa (una situazione) o qualcuno (persone intorno) e ci chiediamo che cosa fare. Ma in realtà, dietro la sfida delle cose e delle persone, c'è una sfida che non vediamo, ed è la sfida più importante. È la sfida della relazione in gioco.

Accettare la relazione in cui ci troviamo così com'è, oppure cambiarla, o forse romperla? Non sappiamo bene che cosa fare. La risposta sta nel cambiare prospettiva e chiedersi: non è forse la Relazione stessa, quella che è in gioco, che geme e che, nella sua sofferenza, ci indica una strada per uscire da noi stessi e dai nostri enigmi? Questa strada la conosce chi sa leggere nel cuore dell'uomo, perché il cuore – diversamente dalla mente – ha bisogno di relazioni, cerca relazioni, è insoddisfatto se non trova la relazione che lo appaga. La relazione parla al cuore dell'uomo, e le dice il senso della vita che la mente cognitiva non riesce spesso a vedere. Essa parla segretamente e senza strepito di parole, ma non c'è nulla di più chiaro di quei gemiti "inespressi". La relazione sociale umana, infatti, prima che sui concetti (che sono un mezzo strumentale), cerca dei simboli (la rappresentazione dell'Altro come buono e amico oppure cattivo e ostile) in cui credere, in cui riporre la propria fiducia, oppure no. La Relazione dice a noi che cosa essa desidera perché il suo desiderio è il nostro bene, quando essa è vitale e generativa. Certo, questo non sempre accade, perché il gemito della relazione può indicare che essa porta con sé dei mali, i mali relazionali, nel qual caso va evitata. In ogni caso, è lì, ascoltando i gemiti della relazione che si scioglie l'enigma: nella visione di san Paolo, quando è sicuro il legame di filiazione divina, è lì dove si comprende che cosa dobbiamo fare con gli altri e con il mondo per non rimanere prigionieri degli enigmi della vita umana.

Bisogna educare il cuore dell'uomo a saper leggere la relazione che ci lega al contesto della nostra esistenza e in cui giace la vita, cioè la *Relazione vitale*. Per avere la conoscenza di cosa fare e dove andare occorre corrispondere al desiderio, alla tensione di vita, che è in quella Relazione, occorre saper trattare la *Relazione vitale*. Perché è essa l'enigma da sciogliere, non la cosa da fare o le persone a cui ci riferiamo o "il problema" che abbiamo di fronte. L'esistenza umana non ha senso in sé, né nelle cose, né nelle persone che ci circondano in quanto tali, ma lo trova nella *Relazione vitale*, quella che dà il senso alla vita perché lo possiede in sé stessa. La vita è nell'enigma della relazione. L'enigma della relazione racchiude il senso della vita.

#### ABSTRACT

Le domande più profonde della persona umana circa la sua esistenza e il suo destino evocano degli enigmi in quanto implicano delle relazioni vitali che rimangono nascoste, invisibili, latenti. La cultura oggi dominante in Occidente immunizza le persone da que-

ste relazioni, per affermare il cosiddetto 'individualismo emancipatore'. In tal modo, le relazioni diventano una realtà ancor più enigmatica. Il fatto di non vedere, e tantomeno saper gestire, le relazioni umane e sociali genera malesseri soggettivi e patologie sociali. Questi processi possono essere affrontati solo mediante una più profonda consapevolezza che la relazione contiene (ed è) un enigma perché è generata dagli individui ma non è fatta di individui, in quanto sempre eccede gli atti da essi posti. Il suo compito è quello di unire i differenti senza però annullare le differenze, ma anzi rispettando le differenze. Questo compito richiede lo sviluppo della riflessività relazionale, dalla quale dipende la felicità delle persone. Nucleo della questione è l'essere della relazione e, quindi, la risposta alla domanda se questa realtà immanente si autogenera (Luhman) o viene all'esistenza perché si riferisce relazionalmente ad una Realtà trascendente (Tommaso). La ragione occidentale si trova di fronte ad un bivio: può continuare a negare il carattere vitale della relazione oppure invece riconoscerlo in quanto riconducibile ad una matrice teologica sottostante all'essere sociale stesso. Solo questa seconda via consente di trattare la dimensione paradossale insita nella relazione stessa, dalla quale dipende anche la possibilità di declinare un'autonomia del mondo in modo non dialettico rispetto a Dio.

Human person's deepest questions concerning her own existence and destiny are perplexing inasmuch as they entail vital relationships that are hidden, invisible, and latent. The dominant culture in the West today immunizes people from these relationships, thus spreading the so-called 'emancipatory individualism'. In this way, these relationships become even more enigmatic. The failure to see, let alone know how to manage, human and social relationships generate subjective malaise and social pathologies. These issues can only be addressed through a deeper awareness of the fact that the human relationship itself contains (and is) an enigma because it is generated *by*, but not made up *of*, individuals, and exceeds their own actions. Its task is to unite that which is different without eliminating differences, while simultaneously respecting those differences. To do so requires the development of relational reflexivity, on which human beings' happiness depends. The core of the matter is the existence of the relationship and, therefore, whether this immanent reality generates itself auto-poietically (Luhman) or comes into existence because it refers relationally to a transcendent Reality (Thomas). Western thought finds itself at a crossroads: it can either continue to deny the vital nature of social relationships, or instead recognize it as amenable to a theological matrix underlying the social being itself. Only the latter permits us to deal with the paradoxical dimensions inherent in the vital relationships proper to human existence. Only such a (relational) matrix offers the chance of articulating the world's non-dialectical autonomy in relation to God.

# I RAPPORTI DELLA SANTA SEDE CON IL COMITATO INTERNAZIONALE DELLA CROCE ROSSA (1863-1930)

MARIA EUGENIA OSSANDÓN

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Il «prudente riserbo» della Santa Sede (1863-1914)*. III. *L'appoggio vicendevole durante la Grande Guerra (1914-1918)*. IV. *«Collaborare sul terreno della carità» nel primo dopoguerra (1918-1928)*. V. *Raffreddamento dei rapporti (1928-1930)*. VI. *Considerazioni finali*.

## I. INTRODUZIONE

DA una ricerca relativa all'azione umanitaria svolta durante la Grande Guerra è emerso che la Santa Sede e il Comitato Internazionale si misero in contatto per promuovere alcuni interventi di soccorso.<sup>1</sup> L'interesse a conoscere gli inizi e la modalità di questa collaborazione ci ha portato a risalire alle origini dell'istituzione ginevrina, nel 1863; poi, la ricerca si è spinta fin dove erano accessibili i documenti custoditi in archivio.<sup>2</sup>

Finora sono pochi gli studi pubblicati sul rapporto tra la Santa Sede e il Comitato Internazionale della Croce Rossa. Il primo è stato un libro di ridotta distribuzione, perché diretto agli studenti della Pontificia Accademia Ecclesiastica, intitolato *Santa Sede e Croce Rossa, 1863-1953*.<sup>3</sup> L'anonimo autore presenta in modo documentato i fatti più rilevanti della storia di quelle relazioni. Recentemente è stato pubblicato un libro sull'azione umanitaria della Santa Sede, che riguarda anche i rapporti con il Comitato Internazionale, ma non si centra su di essi.<sup>4</sup> Lo stesso si può dire dello studio sull'azione umanitaria della Croce Rossa durante la Seconda Guerra Mondiale, che dedica parte di un capitolo ai rapporti con la Santa Sede.<sup>5</sup> Esiste un'altra opera, che si occupa

<sup>1</sup> Cfr. M.E. OSSANDÓN, *Una aproximación a la acción humanitaria de la Santa Sede durante la Primera Guerra Mundial a partir de fuentes publicadas*, «Annales Theologici» 23 (2009) 311-352.

<sup>2</sup> Negli archivi vaticani non sono ancora disponibili i documenti riguardanti il periodo del pontificato di Pio XII, tranne quelli che appartengono alla Seconda Guerra Mondiale. Le carte dei nunzi che hanno iniziato prima del 1939 la loro funzione diplomatica, ma l'hanno conclusa dopo quella data, sono chiuse alla consultazione degli studiosi.

<sup>3</sup> Cfr. *Santa Sede e Croce Rossa, 1863-1953*, Tipografia Poliglotta Vaticana, [Roma] 1954.

<sup>4</sup> Cfr. G. PAOLINI, *Offensive di pace. La Santa Sede e la prima guerra mondiale*, Polistampa, Firenze 2008.

<sup>5</sup> Cfr. S. PICCIAREDDA, *Diplomazia umanitaria. La Croce Rossa nella Seconda guerra mondiale*, il Mulino, Bologna 2003.

dei rapporti tra ambedue le istituzioni dal 1947, ma ha un'impostazione più giuridica che storica.<sup>1</sup>

La presente ricerca è poggiata sull'analisi del carteggio tra la Segreteria di Stato vaticana e il Comitato Internazionale della Croce Rossa, oltre ad altre fonti pubblicate.<sup>2</sup> La corrispondenza attiva e passiva tra queste istituzioni si conserva completa presso il Vaticano, seppure sparsa nei diversi archivi (l'Archivio Segreto Vaticano: fondi Segreteria di Stato, Archivi delle Rappresentanze Pontificie; l'Archivio Storico della Seconda Sezione della Segreteria di Stato o Sezione Rapporti con gli Stati); invece, risulta incompleta nell'archivio del Comitato Internazionale a Ginevra.

La scelta di esaminare una corrispondenza limitata a questi due organismi si deve alla loro posizione dentro dell'istituzione più ampia che li comprende. Nella Chiesa cattolica, i rapporti con gli Stati si svolgono al livello della Santa Sede, vale a dire il Romano Pontefice e la Segreteria di Stato. Per quanto riguarda la Croce Rossa, organismo molto ramificato, era il Comitato Internazionale, sito a Ginevra, l'entità centrale durante il periodo analizzato. Il Comitato nacque nel 1863 e promosse la creazione di società nazionali, che poi riconobbe come parti del movimento: in ogni Paese si costituiva un comitato centrale a capo delle società locali, il quale manteneva i rapporti con l'ente a Ginevra. La Santa Sede ricevette comunicazioni sia dalle società nazionali e locali della Croce Rossa – specialmente italiane – sia dal Comitato Internazionale. Soltanto con quest'ultimo gli scritti riguardavano le politiche di azione umanitaria.

La ricerca ha compreso settanta anni – dall'origine del Comitato nel 1863 fino alla documentazione accessibile – ricchi di avvenimenti per la Chiesa e l'Europa: nel 1870 ebbero fine gli Stati Pontifici, nel 1929 si firmarono i Patti Lateranensi, che chiusero la Questione Romana. Sono gli anni dei processi di unificazione dell'Italia e della Germania, della Prima Guerra Mondiale, della caduta dei grandi imperi e della nascita delle nuove nazioni dell'est europeo, della Rivoluzione russa e della creazione dell'URSS. Insieme ai cambiamenti geopolitici, l'Europa subì una crisi culturale segnata dall'incertezza e dalla sfiducia, che portò ad una nuova riflessione sulle fondamenta della cultura e della pace. In ambito economico, la crisi fu segnata dal crollo della borsa a New York nel 1929.

L'ampiezza del periodo storico considerato ha permesso l'individuazione di quattro fasi nei rapporti tra le due istituzioni: ogni fase risponde ad esigenze diverse e si caratterizza per ragioni e atteggiamenti diversi.

<sup>1</sup> Cfr. R.-B. TRAUFFER, *Les relations entre le Saint-Siège et le Comité International de la Croix-Rouge. Les relations postérieures à 1947 avec une présentation complémentaire du rôle du Saint-Siège dans les Conférences internationales de la Croix-Rouge et une note sur le développement du Droit international humanitaire*, Dissertation ad doctoratum in facultate Iuris Canonici apud Pontificiam Universitatem S. Thomae, Romae 1980.

<sup>2</sup> L'articolo qui presentato offre una sintesi della tesi dottorale presso la Pontificia Università della Santa Croce: M.E. OSSANDÓN, «Colaborar en el terreno de la caridad». *Relaciones entre la Santa Sede y el Comité Internacional de la Cruz Roja entre los siglos XIX y XX*, Edusc, Roma 2014.

## II. IL “PRUDENTE RISERBO” DELLA SANTA SEDE (1863-1914)

Il Comitato Internazionale della Croce Rossa nacque a Ginevra nel 1863. Il 17 febbraio di quell'anno si riunirono Gustave Moynier, presidente della Società di Utilità Pubblica della città, Henry Dunant,<sup>1</sup> uomo d'affari, Guillaume-Henri Dufour, generale dell'esercito federale svizzero, Louis Appia e Théodore Maunoir, medici. Il loro obiettivo era studiare come portare avanti le idee del Dunant: questi voleva creare gruppi di volontari per l'assistenza sanitaria ai soldati malati o feriti durante le campagne militari e promuovere una legge internazionale, che riconoscesse la neutralità dei feriti e del personale sanitario durante i conflitti.<sup>2</sup> Il gruppo dei cinque ginevrini calvinisti si diede il nome di *Comité International de Secours aux Blessés*, che nel 1875 si mutò in *Comité International de la Croix-Rouge*.<sup>3</sup>

Riguardo al loro primo scopo, i membri del Comitato scrissero a uomini di Stato, filantropi, medici e ufficiali militari. Dunant si recò a Berlino per partecipare al Congresso di Statistica nel settembre 1863; poi, dato che un congresso di beneficenza a Berlino – in occasione del quale avrebbero voluto far conoscere l'iniziativa – era stato sospeso, decisero direttamente di convocare una riunione internazionale a Ginevra.<sup>4</sup>

L'incontro di Ginevra ebbe luogo dal 26 al 29 ottobre 1863, vi parteciparono ventisette delegati e rappresentanti di Paesi e organizzazioni di assistenza, oltre ai cinque membri del Comitato. La riunione segnò l'inizio di una rapida diffusione di società di volontari, soprattutto in ambiente tedesco, dove il kaiser Guglielmo II diede ad esse un ampio sostegno. Nel volgere di dieci anni in Europa nacquero ventiquattro società nazionali di assistenza sanitaria, composte dai volontari.<sup>5</sup>

La proposta di Henry Dunant di creare corpi di soccorso con personale volontario nei campi di battaglia rappresentava una novità: si trattava di personale laico, che collaborava con le truppe militari, rimanendo nella retroguardia. Fino a quel momento, in Europa, l'assistenza sanitaria *in loco* era stata svolta da uno scarso personale medico e dai religiosi concentrati negli ospedali o ai servizi di ambulanza, svolti con carri trainati da forza umana o animale.

<sup>1</sup> Jean-Henri Dunant (1828-1910). Egli firmava J. Henri e poi Henry. Era membro della Società Evangelica di Ginevra e vi creò un gruppo che si riuniva a meditare la Bibbia e assistere gli ammalati, che poi prese il nome di Unione Cristiana di Giovani (1852). Nel 1859, durante la guerra franco-austriaca, si trovò a Castiglione, dove arrivavano centinaia di soldati feriti dalla battaglia di Solferino, e – insieme agli abitanti del paese – si dedicò a dare loro soccorso.

<sup>2</sup> Cfr. J.H. DUNANT, *Un souvenir de Solferino*, Imprimerie Jules-Guillaume Fick, Genève 1862.

<sup>3</sup> Cfr. Seduta del 20 dicembre 1875, in J.-F. PITTELOU (éd.), *Procès-verbaux des séances du Comité international de la Croix-Rouge. 17 février 1863-28 août 1914*, Société Henry Dunant / Comité international de la Croix-Rouge, Genève 1999.

<sup>4</sup> Cfr. sedute del 25 agosto e 20 ottobre 1863, in *ibidem*.

<sup>5</sup> Nel 1869 le società locali germaniche si unirono sotto un comitato nazionale a Berlino. In Prussia le società locali erano 85. Cfr. PITTELOU (ed.), *Procès-verbaux*, 747; P. BOISSIER, *Histoire du Comité International de la Croix-Rouge. De Solferino a Tsoushima*, Plon, Paris 1963, 119-120. Nel 1914, le società nazionali erano 56, sparse nei cinque continenti.

Grazie al carisma di Dunant, ai contatti di Dufour nel mondo diplomatico e militare, al lavoro di Moynier, nonché alla sensibilità di una società evangelica che si sforzava di alleviare i problemi sociali del tempo, l'idea di Dunant si diffuse velocemente, anche perché rispondeva a un bisogno molto sentito. Occorre aggiungere che il prestigio e il carattere internazionale delle iniziative protestanti nel mondo europeo dell'Ottocento favorirono la propagazione del progetto.

Nell'incontro di ottobre si accordò pure di convocare una riunione diplomatica allo scopo di raggiungere il secondo obiettivo del Comitato: la creazione di una normativa internazionale, che proteggesse i feriti e gli assistenti sanitari durante i conflitti.

Il Consiglio Federale svizzero convocò l'assemblea diplomatica, che si svolse dall'8 al 22 agosto 1864 a Ginevra con il nome di Conferenza Internazionale per la Neutralizzazione dei Servizi Sanitari Militari in Campagna. Vi parteciparono i delegati di sedici Stati e i presidenti dei nove comitati centrali dei Paesi dove esistevano società nazionali di soccorso ai feriti. Le conclusioni a cui approdaron furono: il riconoscimento dell'esigenza di protezione, durante i conflitti, di determinati mezzi di ricovero (come ospedali e ambulanze militari) o di determinate persone (come i soldati malati, il personale di soccorso e i cappellani nell'esercizio delle loro funzioni, gli abitanti del luogo durante i soccorsi ai feriti), la possibilità di rimpatrio dei militari feriti e malati (inabili per il servizio militare). Tutti i militari feriti e malati avrebbero dovuto essere soccorsi, a prescindere dalla loro nazionalità. Fu concordato pure che il segno d'identificazione dei beni e del personale sanitario fosse una croce rossa su sfondo bianco. La Convenzione non prevedeva un sistema di controllo o di sanzioni per chi contravvenisse a quanto stabilito e non faceva menzione dei corpi di infermieri volontari. Le conclusioni furono firmate dai rappresentanti di dodici Governi e il protocollo rimase aperto alla firma degli altri con il supporto del Comitato Internazionale.

Il Governo elvetico, con l'appoggio della Francia, si era rivolto a tutti gli Stati europei, agli Stati Uniti, al Messico e al Brasile, per invitarli a partecipare a tale convegno. All'invito per il Governo pontificio aveva fatto seguito pochi giorni dopo una lettera dell'ambasciatore francese presso la Santa Sede, con cui comunicava che l'imperatore appoggiava quell'iniziativa umanitaria e chiedeva al Romano Pontefice di associarsi a lui. Il segretario di Stato rispose declinando l'invito:

il Governo della Santa Sede, per sua natura pacifico, ed alieno perciò da intraprese guerresche non potrebbe apportare un notevole concorso nelle discussioni che per uno scopo sì commendevole si propone d'intraprendere il Congresso generale in Ginevra, ed è perciò che atteso l'addetto motivo non era in grado di prestarsi all'invito. Purtuttavia non ho lasciato di aggiungergli che il Governo pontificio apprezzerà i provvedimenti da adottarsi, né mancherà di promuovere tutte le disposizioni che sono in suo potere affinché l'assistenza religiosa non venga meno ai miseri sofferenti ne' momenti supremi.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Lettera del card. Giacomo Antonelli, segretario di Stato, al conte Eugène Sartiges, ambasciatore francese presso la Santa Sede, 22 luglio 1864, minuta in Archivio Segreto Vaticano [in avanti ASV],



La situazione della Chiesa in Svizzera era particolarmente delicata durante l'800. Infatti, negli anni Trenta l'ambiente era anticattolico a causa dell'atteggiamento dei protestanti e, perfino, dei liberali radicali cattolici, che erano contro la Chiesa di Roma.

Tra i cristiani riformati sorse un movimento di ritorno alla dottrina chiamato Risveglio, col fine di superare una crisi dogmatica. Dopo un primo momento di opposizione, i liberali protestanti della Chiesa nazionale si unirono successivamente al movimento nello zelo contro i cattolici. Nel novembre 1847 scoppiò la guerra civile del Sonderbund, denominazione corrispondente all'alleanza dei cantoni cattolici che cercavano nell'unione la difesa dei loro diritti. La Dieta, che aveva ordinato ai cantoni di dissolvere quella lega, davanti al loro rifiuto, rispose con la forza militare. Il conflitto armato durò tre settimane e finì con la disfatta dei cattolici. Nei cantoni cattolici si organizzarono governi liberali e i gesuiti furono espulsi dai territori svizzeri. Nel 1848 fu varata una nuova costituzione e la Svizzera passò da una confederazione statale ad uno Stato federale. Il nuovo ordine rispettava la libertà di culto e dava ai cantoni più autonomia di organizzazione scolastica ed ecclesiastica, aspetti che stavano all'origine del conflitto appena superato. Tuttavia, perlopiù i liberali radicali controllavano i governi cantonali e cercavano di controllare le questioni ecclesiastiche.

A questa situazione critica, si aggiunse la reazione contro la Chiesa cattolica dopo il concilio Vaticano I. Nel 1872 fu deposto ed espulso il vescovo Eugène Lachat, che aveva scomunicato un parroco contrario al dogma dell'infallibilità pontificia. Poi, nel 1873, la nomina di un nuovo vicario apostolico per Ginevra senza l'accordo del Governo provocò l'espulsione del neo nominato mons. Gaspard Mermillod, e le questioni ecclesiastiche sottostettero al controllo del potere civile. Pio IX protestò, ed il Governo federale determinò la fine dei rapporti diplomatici ed espulse mons. Giovanni Battista Agnozzi, allora incaricato d'affari con sede a Lucerna.

Nel 1874 fu revisionata la costituzione federale del 1848 e quindi rafforzati i vincoli riguardanti i cattolici: fu previsto il consenso della federazione svizzera per erigere nuove diocesi, furono vietati la fondazione di nuovi conventi e il ristabilimento di quelli soppressi, la scuola primaria rimase sottoposta allo Stato e l'autorità civile acquisì l'esclusività sul matrimonio.

Pochi anni dopo, nel 1876, i radicali costituirono – grazie alle favorevoli condizioni create dalla nuova costituzione – la Chiesa cristiano-cattolica: nacque lo scisma svizzero.

In questo clima si comprende che la Santa Sede nel 1864 avesse indicato al suo rappresentante in Svizzera, mons. Giuseppe Bovieri, di agire nei confronti del

Segr. Stato, 1897, rub. 254, fasc. 1, f. 15rv. La lettera del card. Giacomo Antonelli a Jakob Dubs, presidente della Confederazione svizzera ha simile contenuto, 23 luglio 1864, minuta in ASV, Segr. Stato, 1897, rub. 254, fasc. 1, ff. 12rv.

Comitato Internazionale con un prudente riserbo.<sup>1</sup> Si manifestava il sospetto verso le iniziative filantropiche, soprattutto di origine protestante, come rilevava più avanti il nunzio in Francia, consapevole del pericolo dell'indifferentismo religioso che una tale collaborazione poteva propiziare. Infatti, nel 1868, il nunzio Flavio Chigi avvertì il segretario di Stato che sarebbe arrivato un nuovo invito ad aderire alla convenzione di Ginevra da parte del Governo francese e suggeriva di parteciparvi, imprimendo all'iniziativa un significato cattolico e sottolineando, per esempio, la pratica della carità cristiana.<sup>2</sup>

La Santa Sede aderì alla Convenzione di Ginevra nel maggio 1868 per assicurare l'assistenza religiosa ai feriti in guerra,<sup>3</sup> consapevole, allo stesso tempo, di far cosa gradita al Governo di Francia, che aveva interposto i suoi uffici.<sup>4</sup>

Pochi mesi dopo, ad agosto, la Santa Sede ricevette un nuovo invito a partecipare ad una riunione internazionale a Ginevra per lo studio della modifica di alcuni articoli della Convenzione, in modo da estenderne gli effetti anche alle guerre marittime. La risposta pontificia declinava ancora una volta l'invito, ma comunicava la disponibilità a sottoscrivere le conclusioni, come già aveva fatto riguardo alla conferenza del 1864.<sup>5</sup> Purtroppo, in questa circostanza non tutti i Governi ratificarono le conclusioni della conferenza. La Santa Sede, mentre attendeva la risposta ufficiale dei Governi per poter dare la sua adesione, subì l'espulsione del suo rappresentante a Lucerna nel 1873.

Negli anni successivi, il Governo pontificio ricevette qualche informazione sui diversi comitati nazionali della Croce Rossa: nel 1873 dalla Baviera, nel 1892 dalla Francia, nel 1894 dalla Spagna e nell'anno successivo dall'Impero austro-

<sup>1</sup> «Divido però appieno con Lei le riflessioni che saggiamente aggiungerò circa il fondo di una istituzione la quale dimentica affatto della importanza religiosa, si occupa solo del bene materiale de' sofferenti. Quindi è che per siffatta ragione Ella dovrà osservare sull'oggetto un prudente riserbo, e tenersi per così dire in disparte, schivando all'opportunità ogni atto di adesione», lettera del card. Giacomo Antonelli a mons. Giuseppe Bovieri, 9 aprile 1864, minuta in ASV, Segr. Stato, 1897, rub. 254, fasc. 1, f. 4r. Tuttavia, negli accordi del 1864, art. 2, si contemplava l'azione dei cappellani nell'assistenza ai feriti.

<sup>2</sup> Cfr. lettera di mons. Flavio Chigi al card. Giacomo Antonelli, 28 febbraio 1868, in ASV, Segr. Stato, 1897, rub. 254, fasc. 1, ff. 34r-35r.

<sup>3</sup> «Il Santo Padre mi ha ordinato di dichiarare all'E. V. che anche il Governo pontificio aderisca alla Convenzione internazionale sottoscritta in Ginevra il 22 agosto 1864, di cui si è fatta menzione e di fare in pari tempo conoscere che Egli come Capo supremo della religione cattolica si è indotto a ciò principalmente, perché resti più facilmente e regolarmente provveduto all'assistenza religiosa dei feriti», lettera del card. Giacomo Antonelli a Eugène Sartiges, 9 marzo 1868, minuta in ASV, Segr. Stato, 1897, rub. 254, fasc. 1, f. 41rv.

<sup>4</sup> Cfr. rapporto sulla Convenzione di 1864, senza data, in ASV, Segr. Stato, 1897, rub. 254, fasc. 1, ff. 71r-72v.

<sup>5</sup> «Il Governo della S. Sede, come Ella ben sa, atteso il suo carattere pacifico è ben lontano dal muover guerra, laonde non può in guisa alcuna equipararsi agli altri governi, ed è per tal motivo che non vede il bisogno di farsi rappresentare nella divisata riunione. Purnon dimeno, siccome il Governo pontificio s'indusse ad aderire semplicemente al Trattato di Ginevra del 22 agosto 1864, nella vista che resti più facilmente e regolarmente provveduto all'assistenza religiosa de' feriti, così può ritenersi che aderirà a quelle altre deliberazioni che si prenderanno nella proficua assemblea in continuazione della prima», lettera del card. Giacomo Antonelli a Jakob Ulrich, presidente della Confederazione svizzera, 5 settembre 1868, minuta in ASV, Segr. Stato, 1897, rub. 254, fasc. 1, f. 69v.

ungarico. Soltanto il nunzio di Monaco di Baviera riferiva un aspetto negativo: l'associazione promuoveva la preparazione di infermiere laiche, forse con il proposito nascosto di sostituire le religiose negli ospedali.<sup>1</sup> Infatti, per la Germania erano i tempi del *Kulturkampf*, in cui la Chiesa vide la soppressione di numerose istituzioni conventuali.

Le informazioni arrivate dalla Francia e dalla Spagna, invece, manifestavano la collaborazione attiva dei cattolici anche a livello di governo.<sup>2</sup> Infine, una comunicazione da Vienna informava che l'associazione sorta nella Moravia era conservatrice.<sup>3</sup> A poco a poco, si moltiplicarono le lettere inviate alla Segreteria di Stato da piccole organizzazioni locali della Croce Rossa, formate da cattolici, che manifestavano venerazione al papa e chiedevano qualche segno di affetto (un autografo, una foto, un regalo da mettere in palio per una tombola).

Tra quelle lettere, ce n'è fu una in particolare. Mons. Augustin Egger nel maggio 1896 chiedeva qualche segno di affetto per Henry Dunant. Il vescovo di San Gallo aveva ricevuto tale richiesta dal giornalista cattolico Georg Baumberger, che nell'anno precedente aveva redatto un articolo sul Dunant, ripresentandolo all'opinione pubblica come il fondatore della Croce Rossa.<sup>4</sup> Infatti, lo stesso Dunant avrebbe desiderato ricevere qualche manifestazione di gratitudine dal Romano Pontefice, senza però che ciò significasse un cambiamento della sua fede religiosa.<sup>5</sup> Qualche settimana dopo Dunant ricevette un chirografo da Leone XIII con la scritta *Fiat pax in virtute tua Deus* ed egli rispose commosso e riconoscente al vescovo di San Gallo il 25 maggio.<sup>6</sup>

L'atteggiamento riservato della Santa Sede nei confronti del neonato Comitato Internazionale della Croce Rossa dev'essere inteso non soltanto come espressione di prudenza verso una nuova entità, di cui non si conosceva ancora l'effettivo impegno, né la portata, ma si deve considerare anche il clima religioso piuttosto ostile nei confronti della Chiesa, soprattutto a Ginevra, dove era nato il Comitato. Lo Stato svizzero e il Governo cantonale avevano una

<sup>1</sup> Cfr. lettera di mons. Pier Francesco Meglia al card. Giacomo Antonelli, 28 maggio 1873, in ASV, Segr. Stato, 1897, rub. 254, fasc. 1, ff. 142r-143r.

<sup>2</sup> Cfr. lettera del card. Mariano Rampolla del Tindaro al barone Elisée de Montagnac, 19 febbraio 1892, minuta in ASV, Segr. Stato, 1897, rub. 254, fasc. 1, f. 178r; lettera di mons. Serafino Cretoni, nunzio a Madrid, al card. Mariano Rampolla del Tindaro, 12 marzo 1894, in ASV, Segr. Stato, 1897, rub. 254, fasc. 1, ff. 190r-193r.

<sup>3</sup> Cfr. lettera di mons. Antonio Agliardi, nunzio a Vienna, al card. Mariano Rampolla del Tindaro, 1 febbraio 1895, in ASV, Segr. Stato, 1897, rub. 254, fasc. 1, ff. 201r-202r.

<sup>4</sup> L'attività finanziaria di Henry Dunant era crollata ed egli fu condannato come principale responsabile del fallimento dal Tribunale commerciale di Ginevra. Per evitare qualche ombra sul Comitato Internazionale, Moynier allontanò Dunant dalla Croce Rossa e fece sparire la sua figura dalla storia dell'istituzione. Dunant visse nella miseria e, malato, trovò accoglienza in un ospedale a Heiden, un paesino in Svizzera. Un suo amico lo presentò a Baumberger nel 1895. Cfr. F. GIAMPICCOLI, *Henry Dunant. Il fondatore della Croce Rossa*, Claudiana, Torino 2009, 172.

<sup>5</sup> Dunant era protestante, ma dopo il fallimento commerciale abbandonò tale confessione e finì per dichiararsi discepolo di Cristo del primo secolo. Sulla fede religiosa di Dunant, cfr. *ivi*, 195-210.

<sup>6</sup> Cfr. lettera di Henry Dunant a mons. Augustin Egger, 21 maggio 1896, in ASV, Segr. Stato, 1897, rub. 254, fasc. 1, ff. 210r-211r.

politica di forte controllo sulle istituzioni religiose ed il vescovo di Losanna e Ginevra lavorava per ottenere una miglior situazione in favore della Chiesa cattolica.

Bisogna rilevare che, in questo periodo, la comunicazione tra la Santa Sede e il Comitato non fu mai diretta. Essa si realizzò principalmente attraverso il Governo elvetico, che si rivolse al Governo pontificio – come agli altri – per ottenere l'adesione alla Convenzione di Ginevra del 1864. Infatti, il Comitato ginevrino era consapevole che, non avendo poteri ufficiali di rappresentanza, doveva rivolgersi al proprio Stato per organizzare una conferenza diplomatica.

In virtù dell'adesione alla suddetta convenzione nel 1868, la Santa Sede avrebbe dovuto essere invitata alla conferenza internazionale delle associazioni nazionali della Croce Rossa del 1869, a Berlino. Ma il Vaticano ricevette notizia dal Governo austro-ungarico – a cui interessava la presenza di un delegato pontificio – della mancata convocazione. Il cardinale segretario di Stato rispose che, seppur fosse stato convocato, lo Stato pontificio non avrebbe inviato un proprio rappresentante, date le sue peculiarità rispetto agli altri Governi.<sup>1</sup> Negli anni successivi il Vaticano non è stato più invitato a partecipare, forse perché sparito come Stato nel 1870, forse perché la risposta del 1869 si è ritenuta valida per le successive occasioni. Comunque, la convocazione spettava ai Governi ospitanti, non al Comitato.<sup>2</sup>

Ad ogni modo, sembra che la causa dell'atteggiamento della Santa Sede nei confronti del Comitato ginevrino non fosse quella riportata nel libro *Santa Sede e Croce Rossa*. Lì si afferma che «la mentalità dominante alla fine del secolo scorso, l'impero della massoneria e lo spirito settario, che animò talvolta i dirigenti del Comitato Internazionale della Croce Rossa, non contribuirono del resto a favorire un maggiore e più diretto interessamento da parte della Santa Sede, la quale non partecipò alle prime Conferenze internazionali». <sup>3</sup> In realtà, si tratta di un giudizio, che appare più confacente alla società svizzera che al Comitato, mentre le motivazioni del Governo pontificio per declinare la propria partecipazione alle diverse iniziative promosse dalla Croce Rossa si riferivano piuttosto alla sua natura di Stato pacifico, cui non competevano gli aspetti pratici dello svolgimento delle guerre.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Cfr. lettera del card. Giacomo Antonelli al conte Ferdinand Trauttmansdorff, 30 marzo 1869, minuta in ASV, Segr. Stato, 1897, rub. 254, fasc. 1, ff. 99r-100r.

<sup>2</sup> La prima conferenza internazionale ebbe luogo a Parigi nel 1867; la Santa Sede non aveva ancora aderito alla Convenzione. Le successive riunioni furono a Berlino (1869), Ginevra (1884), Karlsruhe (1887), Roma (1892), Vienna (1897), San Pietroburgo (1902), Londra (1907), Washington (1912).

<sup>3</sup> *Santa Sede e Croce Rossa*, 39.

<sup>4</sup> Anche se gli Stati Pontifici avevano un esercito, esso subì diverse trasformazioni sotto il pontificato di Pio IX e finì per opporre una simbolica resistenza all'attacco delle forze garibaldine nel settembre 1870. Cfr. A. VIGEVANO, *La fine dell'esercito pontificio*, Stabilimento poligrafico per l'amministrazione della guerra, Roma 1920.

## III. L'APPOGGIO VICENDEVOLE DURANTE LA GRANDE GUERRA (1914-1918)

Benedetto XV fu elevato al soglio pontificio nel settembre 1914.<sup>1</sup> Egli fu risoluto nel condannare la guerra. Nei suoi messaggi si diresse a cattolici e a non cattolici, ai Governi belligeranti e a quelli neutrali, per cercare di raggiungere la pace e lenire le sofferenze attraverso la preghiera e l'azione diplomatica, nonché il soccorso solidale.

La situazione del Vaticano era precaria, perché la sua esistenza era riconosciuta dallo Stato italiano tramite la Legge delle Guarentigie, non accettata dalla Santa Sede. Quella legge neppure contemplava il *casus belli*. Nel 1915, quando l'Italia si schierò dalla parte dell'Intesa, i rappresentanti diplomatici degli Imperi centrali presso la Santa Sede dovettero abbandonare Roma, perché la loro sicurezza non poteva essere garantita. Non c'erano rapporti diplomatici con le altre potenze belligeranti e quindi la Santa Sede dovette chiedere ai vescovi più importanti dei Paesi di fungere da intermediari presso i Governi. La legislazione italiana contemplava l'arruolamento di tutti gli uomini senza eccezioni e pertanto furono chiamati alle armi sacerdoti e laici, che lavoravano in curia. Durante la guerra addirittura tutta la corrispondenza pontificia fu sottoposta a censura. Il Vaticano subì parecchie volte l'accusa di disfattismo, di affievolire lo sforzo militare italiano e di collaborare in favore degli Imperi centrali. Aderendo all'Intesa, il Governo italiano chiese l'inserimento di una clausola segreta nel Patto di Londra, che sancisse l'esclusione della Santa Sede dalle trattative di pace alla fine del conflitto. Il Governo evitò pure di far menzione della partecipazione del Vaticano alle negoziazioni umanitarie.

Nonostante queste difficoltà, il papa Benedetto XV si propose di lavorare per raggiungere la pace e mitigare le sofferenze della guerra. Riguardo al primo scopo, l'azione diplomatica mirò inizialmente ad evitare l'entrata dell'Italia in guerra e successivamente a cercare di trovare alcuni punti di intesa tra i Governi. Il momento culminante fu la nota rivolta ai governanti dei Paesi belligeranti del 1° agosto 1917, che non ebbe successo. Riguardo al secondo scopo, la Santa Sede riuscì a fare molto in favore delle vittime.

L'azione umanitaria pontificia si sviluppò in modo da far fronte alle diverse esigenze e sfide per il soccorso delle vittime della guerra.<sup>2</sup> Sin dall'inizio, l'obiettivo era soccorrere tutti, senza far distinzioni di religione, nazionalità, lingua o condizione sociale. Pur essendo lo scopo elevato, bisognava accontentarsi di mete raggiungibili. Per questo motivo alcune richieste apparivano assai ridotte. Ad esempio, riguardo ai prigionieri di guerra, all'inizio si chiese la liberazione dei prigionieri, malati o feriti, inabili per il servizio militare, poi si negoziò la

<sup>1</sup> Giacomo Della Chiesa (1854-1922), fu addetto alla Segreteria di Stato come minutante e poi divenne sostituto, durante il pontificato di Leone XIII e di Pio X. A dicembre 1907 fu nominato vescovo di Bologna e nel 1914 creato cardinale.

<sup>2</sup> Cfr. G. PAOLINI, *Offensive di pace*, 200-416; M.E. OSSANDÓN, *Una aproximación a la acción humanitaria*, 311-352.

liberazione dei feriti e dei malati da trasferire in Paesi neutrale, in modo da non alimentare i fronti militari, alla fine si cercò di rimpatriare tutti coloro che erano prigionieri da lungo tempo (a cominciare dai padri di famiglie numerose).

Per essere accolte dai Governi le richieste dovevano essere presentate in modo accettabile. In linea di massima, gli Stati belligeranti non erano disposti a liberare i prigionieri, perché costituivano un mezzo di pressione sul nemico. Le potenze centrali avevano più prigionieri e approdare ad un accordo tra gli schieramenti non fu affatto facile: gli uni chiedevano lo scambio a testa, gli altri secondo categoria (grado per grado, senza badare ai numeri).

Diversamente da ciò che accadde quando l'azione diplomatica ebbe come scopo il raggiungimento della pace, quando agì con obiettivi umanitari la Santa Sede fu ascoltata e divenne mediatrice tra gli Stati belligeranti. Dopo il conflitto mondiale e grazie all'assistenza a persone di diversa nazionalità e religione, fu riconosciuta la sua posizione imparziale e sovranazionale.

In questa immane tragedia vi fu un grande lavoro di assistenza. E la Santa Sede non fu l'unica ad agire. I Paesi non combattenti svolsero diversi ruoli nell'azione umanitaria. La Spagna, la Danimarca, la Svezia e gli Stati Uniti (prima di partecipare attivamente alla guerra) avevano facoltà di poter visitare i campi di prigionia come protettori di una potenza belligerante. Il re di Spagna fu uno dei principali destinatari delle lettere di quanti chiedevano la sua intercessione per ricevere notizie dei parenti al fronte o in prigionia. La Svizzera e poi, in misura minore, l'Olanda, la Svezia, la Danimarca e la Spagna, accolsero militari malati e feriti in modo da prestare loro assistenza medica fuori dai campi di prigionia e intrapresero trattative diplomatiche per iniziative di beneficenza.

La Svizzera spiccò tra i non combattenti grazie alla sua condizione di Paese neutrale. Per il Governo la neutralità era indispensabile alla sua propria esistenza, dato che tra gli Svizzeri c'era sia chi appoggiava gli Imperi centrali, sia chi appoggiava l'Intesa. Schierarsi con una di queste alleanze avrebbe decretato la fine della Confederazione. Il Governo federale, pertanto, non si accontentò di un atteggiamento passivo, ma si dedicò a svolgere un ampio lavoro diplomatico e di soccorso, aprendo le porte del territorio ai rimpatriati e mettendo a disposizione strutture ospedaliere e personale sanitario per accogliere migliaia di malati e feriti.<sup>1</sup> La Svizzera si riempì di rappresentanti di Governi e di uffici d'informazione e di soccorso, diventando il centro dell'azione umanitaria.

Anche la Santa Sede inviò un suo rappresentante a Berna nel 1915. Non era però ufficiale, perché non era ancora arrivato il momento di riannodare i rapporti.<sup>2</sup> Con l'accordo del Governo svizzero, mons. Francesco Marchetti-Selvag-

<sup>1</sup> Il numero totale dei trasferiti in Svizzera, durante tutta la guerra, fu di 68.000 militari. Cfr. E. BONJOUR, *Storia della neutralità svizzera. Compendio*, Casagrande, Bellinzona 1981, 108.

<sup>2</sup> La corrispondenza con il Governo sui rapporti diplomatici in questo periodo fu tenuta tramite l'amministratore apostolico di Lugano, ed è stata pubblicata in G. QUIRICO, *Il Vaticano e la guerra, iniziative diplomatiche umanitarie di indole generale del Santo Padre Benedetto XV*, Luigi Buffetti, Roma 1921, 318-330.

giani fu nominato rappresentante ufficioso della Santa Sede per condurre in Svizzera i prigionieri di guerra da ricoverare negli ospedali e per la corrispondenza diplomatica pontificia con i diversi Paesi belligeranti.<sup>1</sup>

La Prima Guerra Mondiale fu una pietra miliare nella storia del Comitato Internazionale della Croce Rossa di Ginevra. Scoppiata la guerra, il 27 agosto 1914 il Comitato creò l'Agenzia Internazionale per i Prigionieri di Guerra. Essa fu subito accettata e riconosciuta dalle potenze belligeranti. Al suo interno, poco tempo dopo, nacque una sezione per i prigionieri civili, che non ebbe la stessa accettazione, stante l'assenza di convenzioni al riguardo. Infatti, i prigionieri civili costituirono una novità di questo conflitto.

Il lavoro svolto dal Comitato Internazionale durante la Grande Guerra si potrebbe riassumere in tre compiti: informazione, sforzi per migliorare la situazione dei prigionieri e azione diplomatica per far attuare gli accordi internazionali. Infatti, il Comitato diventò un attivo intermediario neutrale tra i Paesi belligeranti ed in tal modo ottenne alcune misure in favore dei prigionieri militari e civili. L'assistenza ai feriti nel campo di battaglia fu un compito affidato alle società nazionali.

Tra le attività svolte dal Comitato furono di particolare importanza le visite ai campi di prigionia, derivanti dalle richieste di alcune potenze, che volevano accertarsi del trattamento riservato ai propri prigionieri. I campi di concentramento della Prima Guerra non furono mai luoghi di sterminio, ma semplicemente enormi aree predisposte per ricevere i prigionieri. Purtroppo, i campi destinati ai soldati erano sprovvisti dei requisiti minimi di accoglienza: essi erano alloggiati in baracche con giacigli di paglia, sprovvisti di abiti o scarpe per cambiarsi e il cibo era scarso. Questi campi, affollati di soldati, diventarono focolai d'infezioni, specialmente di tifo esantematico e tubercolosi. Le visite dei delegati della Croce Rossa (un membro del Comitato Internazionale oppure di una società nazionale), precedute o accompagnate dalla visita dei rappresentanti dei Paesi neutrali, di solito finivano con un rapporto, che, consegnato agli Stati coinvolti, permetteva di mettere in pratica alcune misure umanitarie concordate tra quei Governi. Le ispezioni non avevano una giustificazione giuridica, ma poggiavano sull'accordo tra le parti. Servivano soprattutto per avere informazioni precise sulla situazione dei prigionieri ed erano importanti per porre fine alla politica delle rappresaglie, spesso attuate senza una reale ragione.

Tra i miglioramenti che si potevano ottenere, c'era l'assistenza religiosa.<sup>2</sup> L'Agenzia Internazionale partecipò alle richieste dei sacerdoti o dei pastori protestanti per aiutare italiani in Austria, austroungarici in Italia, tedeschi in Fran-

<sup>1</sup> Cfr. G. QUIRICO, *Il Vaticano*, 77-82; F. PANZERA, *Benedetto e la Svizzera negli anni della Grande Guerra*, «Schwiezerische Zeitschrift für Geschichte» 43 (1993) 323-330. Francesco Marchetti-Selvaggiani (1871-1951), visse in Svizzera da luglio 1915 fino 1918. Internunzio in Venezuela (dal 1918) e nunzio a Vienna (dal 1920), tornò a Roma chiamato a svolgere diversi incarichi nella curia romana. Fu creato cardinale nel 1930 e nominato prefetto della Congregazione Cerimoniale nel 1948.

<sup>2</sup> Cfr. A. MONTICONE, *La croce e il filo spinato. Tra prigionieri e internati civili nella Grande Guerra 1914-1918. La missione umanitaria dei delegati religiosi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013.

cia e francesi in Germania. Diede voce, attraverso il suo settimanale *Nouvelles*, alle esigenze nei campi di prigionia.

Il Comitato Internazionale si dedicò a far rispettare la Convenzione di Ginevra e la sua applicazione alle guerre marittime, raggiunta nella x Convenzione de L'Aia (1907). Nel suo «Bulletin», rivista ufficiale del Comitato, erano pubblicate le rimostranze e le denunce di mancata osservanza degli accordi internazionali e la risposta dei Governi a quelle denunce. Il Comitato alzò la sua voce parecchie volte, per chiedere ai Paesi belligeranti l'applicazione di misure umanitarie.<sup>1</sup>

La Santa Sede si mise in contatto con il Comitato Internazionale della Croce Rossa dopo il primo successo diplomatico umanitario. Il 31 dicembre 1914, il papa Benedetto XV rivolse ai governanti dei Paesi belligeranti un appello, per invitarli a realizzare uno scambio di prigionieri inabili (*grandes blessés*). Questa lettera fu la spinta necessaria per mettere in moto le trattative. Il Comitato Internazionale aveva già formulato un tale invito alla luce della Convenzione di Ginevra, ma non aveva ricevuto riscontri positivi. Invece, l'iniziativa del Santo Padre ebbe successo. A metà gennaio un sacerdote svizzero suggerì che la Santa Sede porgesse le congratulazioni per il risultato ottenuto al presidente del Comitato Internazionale, che aveva fatto il primo tentativo. Per il padre Blanchard una iniziativa del genere sarebbe stata molto utile ad aumentare il prestigio della Chiesa cattolica a Ginevra e avrebbe contribuito a far apprezzare la persona del Papa nella società protestante.<sup>2</sup>

Quindi, Gustave Ador,<sup>3</sup> presidente del Comitato Internazionale dal 1910, ricevette una lettera del Vaticano datata 19 febbraio 1915. Il segretario di Stato porgeva «le felicitazioni e l'encomio dell'Augusto Pontefice» e aggiungeva che «Sua Santità [gli] augurava di continuare con generosità e con fiducia a dedicare in favore dei miseri tutta la sua benefica attività».<sup>4</sup>

Con la sua risposta il presidente Ador comunicava la positiva impressione da parte del Comitato nel ricevere una lettera di apprezzamento di Benedetto XV per l'opera di assistenza svolta: quella dimostrazione di simpatia e la benedizio-

<sup>1</sup> Furono sette gli appelli riguardanti la guerra diretti ai capi di Stati. Tutti furono pubblicati sia nella rivista «Nouvelles de l'Agence internationale des prisonniers de guerre» che nel «Bulletin International des Sociétés de la Croix-Rouge» del Comitato [in avanti «Bulletin»].

<sup>2</sup> Cfr. lettera de J.-G. Blanchard al card. Pietro Gasparri, 13 gennaio 1915, in ASV, Segr. Stato, Guerra, fasc. 37, ff. 3r-4v.

<sup>3</sup> Gustave Ador (1845-1928), ginevrino, protestante. Avvocato, membro del Partito Liberale. Si incorporò al Comitato Internazionale della Croce Rossa [in avanti CICR] nel 1870, accanto a Gustave Moynier, suo zio. Ricoprì il ruolo di presidente del Comitato, succedendo a Moynier, dal 1910, fino al 1928. Fu eletto membro del Consiglio Federale nel 1917 e in quel periodo subentrò come presidente interino del CICR, Édouard Naville.

<sup>4</sup> Minuta della lettera del card. Pietro Gasparri a Gustave Ador, 19 febbraio 1915, in ASV, Segr. Stato, Guerra, fasc. 37, ff. 7r-8r. Pietro Gasparri (1852-1936), insegnò Diritto Canonico all'*Institut catholique* de Parigi. Arcivescovo dal 1898, fu delegato apostolico in Bolivia, Perù ed Ecuador. Dal 1901, fu segretario della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari. Si dedicò alla preparazione del codice di diritto canonico promulgato nel 1917. Segretario di Stato (dal 1914) di Benedetto XV e di Pio XI fino a 1930. Avviò e concluse le trattative che portarono ai Patti Lateranensi (1929).



ne pontificia erano un prezioso incoraggiamento a perseverare in quella attività di carità cristiana.<sup>1</sup>

Ebbe inizio così un carteggio con il Comitato Internazionale per scopi umanitari, che rivela un vicendevole appoggio in quegli anni travagliati.

A novembre il card. Gasparri si rivolse di nuovo ad Ador a proposito dell'appello che il Comitato aveva inviato ai capi di Stato per chiedere una sospensione delle armi, che permettesse di seppellire i morti e identificare le vittime. Siccome l'appello era stato inviato pure alla Santa Sede, il cardinale rispondeva a nome del Papa, affermando che era stato «di vivo conforto» al cuore del Romano Pontefice. La Santa Sede aveva già provato due volte, nel dicembre 1914 e nel maggio 1915, ma la tregua non era stata accettata per motivi militari.<sup>2</sup> Per questo motivo, il cardinale poteva affermare che di quel successo:

il primo a goderne sarebbe l'Augusto Pontefice, che delle ansiose famiglie, e delle giovani vite travolte dal turbine della guerra sente sul Suo cuore di Padre, tutto lo spasimo e lo schianto: il primo a felicitarsene colla Signoria Vostra sarebbe ancora il Papa che per tale riuscita, mentre le promette il Suo pieno appoggio, le porte i migliori auguri e le invoca dall'alto le più elette benedizioni.<sup>3</sup>

Ador rispose ringraziando per l'approvazione pontificia.<sup>4</sup> Ma gli Stati belligeranti risposero all'appello del Comitato, adducendo le stesse motivazioni già opposte alla Santa Sede.

Durante il mese di novembre del 1915, il Comitato iniziò alcune trattative presso le autorità tedesche, per permettere la comunicazione tra le zone occupate e le zone libere in Francia. Per raggiungere tale scopo il Comitato cercò il sostegno diplomatico di Paesi neutrali. La richiesta alla Santa Sede giunse tramite un ministro svedese, il conte Carl August Ehrensvaerd, che si rivolse a mons. Marchetti-Selvaggiani.<sup>5</sup> La Santa Sede mise il ministro al corrente delle

<sup>1</sup> «Profondément touché de ce témoignage de sympathie et de la bénédiction dont Sa Sainteté accompagne nos charitables efforts, le Comité International prie Votre Eminence de déposer ses respectueux hommages aux pieds du Saint-Père, et de lui dire combien l'approbation de Sa Sainteté est pour lui un précieux encouragement à persévérer dans une œuvre de charité chrétienne, qui cherche à diminuer les souffrances résultant de la guerre», lettera di Gustave Ador al card. Pietro Gasparri, 1 marzo 1915, in ASV, Segr. Stato, Guerra, fasc. 37, f. 5v; minuta in Archive du Comité International de la Croix-Rouge [in avanti ACICR], A, C G1 A, 02-17, 28 febbraio 1915.

<sup>2</sup> La prima proposta di tregua e il suo fallimento furono commentati da Benedetto XV nell'allocuzione *Di accogliere*, 24 dicembre 1914, «Acta Apostolicae Sedis» [in avanti «AAS»] 6 (1914) 696. Quell'iniziativa si arrestò ad un tentativo di carattere ufficioso, costatato l'esito negativo del sondaggio presso i Governi. Il tentativo del maggio 1915 – e poi un altro nel marzo 1918 – si fermò dopo la prima risposta negativa, cfr. N. RENOTON-BEINE, *La colombe et les tranchées. Les tentatives de paix de Benoît XV durant la Grande Guerre*, Cerf, Paris 2004, 24, 357-360.

<sup>3</sup> Minuta della lettera del card. Pietro Gasparri a Gustave Ador, 15 novembre 1915, in ASV, Segr. Stato, Guerra, fasc. 478/1, ff. 5r-6r.

<sup>4</sup> Cfr. lettera di Gustave Ador a mons. Francesco Marchetti-Selvaggiani, 20 novembre 1915, in ASV, Segr. Stato, Guerra, fasc. 478/1, f. 12v.

<sup>5</sup> Cfr. lettera di mons. Francesco Marchetti-Selvaggiani al card. Pietro Gasparri, 8 dicembre 1915, minuta in ASV, Arch. Nunz. Svizzera, busta 2, fasc. 4, ff. 174r-175r.

trattative, che il card. Felix von Hartman, arcivescovo di Colonia, stava intraprendendo presso il Governo.<sup>1</sup>

Nel gennaio del 1916 Ador venne in visita al Vaticano e fu ricevuto in udienza privata da Benedetto XV. Il tema della riunione fu l'assistenza umanitaria: entrambi, dopo l'esperienza di un anno e mezzo di lavoro diplomatico, erano consapevoli degli ostacoli da superare. Nel corso di un colloquio di circa venti minuti si trattò dell'isolamento delle popolazioni nelle zone occupate, dell'internamento dei tubercolotici in Svizzera e della necessità di ottenere l'autorizzazione del Governo tedesco per gli approvvigionamenti di pane ai prigionieri.<sup>2</sup> Ador fu molto grato dell'udienza, come ricordò al cardinale Gasparri nella lettera successiva.

Infatti, nel maggio successivo fu il presidente Ador a prendere la penna e a rivolgersi al segretario di Stato vaticano, per congratularsi di un comune successo: la Germania e la Gran Bretagna erano pervenute ad un accordo per il trasferimento in Svizzera di un primo gruppo di soldati malati e feriti. Ador si augurava di ottenere un trasferimento di maggiori proporzioni.

A questo punto, anche se può sembrare scontato, è necessario sottolineare che il lavoro diplomatico umanitario era condotto separatamente: risultava più efficace far pervenire le medesime richieste umanitarie con istanze autonome. Per questo motivo, il Comitato Internazionale si rivolgeva sia ai Governi che alla Santa Sede per far conoscere le sue proposte, chiedendo a tutti un sostegno diplomatico.

Ad esempio, il 12 luglio 1916 il Comitato Internazionale fece un appello internazionale per mettere fine alle rappresaglie esercitate sui prigionieri. La lettera circolare arrivò anche alla Segreteria di Stato e il card. Gasparri preparò una risposta, che attraverso mons. Marchetti-Selvaggiani pervenne a Berna, in cui affermava «che il Santo Padre lodava e incoraggiava siffatto appello all'umanità».<sup>3</sup> Il rappresentante pontificio spiegò al suo superiore di aver scritto ad Ador con le stesse parole indicate, omettendo però una frase, perché «io – diceva –, e quindi la Santa Sede, già da tempo [...] mi occupavo della questione delle rappresaglie, e per ciò su tale soggetto l'iniziativa non è tutta della Croce-Rossa».<sup>4</sup> Lo sforzo per eliminare le rappresaglie si protrasse fino alla fine della guerra, ma grazie alle trattative furono soppressi alcuni campi in Francia e in Germania creati a tale scopo.

<sup>1</sup> Cfr. lettera di mons. Francesco Marchetti-Selvaggiani al card. Pietro Gasparri, 21 dicembre 1915, minuta in ASV, Arch. Nunz. Svizzera, busta 2, fasc. 4, f. 173r.

<sup>2</sup> Cfr. «L'Osservatore Romano», 9 gennaio 1916, 3; seduta del 13-14 gennaio 1916, in ACICR, A PV.

<sup>3</sup> Lettera del card. Pietro Gasparri a mons. Francesco Marchetti-Selvaggiani, 29 luglio 1916, in ASV, Arch. Nunz. Svizzera, busta 7, fasc. 26, f. 412r.

<sup>4</sup> Lettera di mons. Francesco Marchetti-Selvaggiani al card. Pietro Gasparri, 2 agosto 1916, in Archivio Storico della Segreteria di Stato, Sezione per i Rapporti con gli Stati, [in avanti S.RR.SS.], Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari [in avanti AA.EE.SS.], III, Stati Ecclesiastici, pos. 1368, fasc. 516, f. 48r.

La lettera successiva del Comitato Internazionale rivolta alla Santa Sede riguardava un'iniziativa per la liberazione dei soldati prigionieri da lungo tempo. La missiva era del 28 aprile 1917 e accompagnava un appello diretto ai capi degli Stati belligeranti. Non era questa la prima azione adottata per liberare quei disgraziati: nell'anno precedente altri tentativi erano stati fatti sia dalla Santa Sede, sia dal Comitato. Purtroppo, a causa della strumentalizzazione dei prigionieri, la situazione non aveva avuto gli esiti sperati e alcuni erano rimasti internati sin dal 1914. La lunga permanenza in prigione causava spesso una particolare patologia psichica, chiamata malattia del reticolato, che iniziava con uno stato di malinconia che poteva degenerare in nevrosi, pazzia, fino al suicidio.<sup>1</sup> Le proposte di rimpatrio dovevano essere attentamente studiate, perché si trattava di liberare uomini in linea di massima abili per il servizio militare. Per questo motivo tutte le trattative tra gli Stati ebbero un andamento molto lento. Ad esempio, il Vaticano si adoperò per liberare soldati e sottoufficiali francesi e tedeschi, facendoli passare attraverso la Svizzera prima di rimpatriarli; analogamente, il Comitato cercava di rimpatriare tutti quelli che erano in prigione da due anni e padri di tre figli.

Nell'aprile del 1917 era avvenuto il primo trasferimento in Svizzera di prigionieri francesi e tedeschi, tutti padri di famiglia, ma il Comitato, con il suo appello, sperava di aumentare il numero dei rimpatriati, perché la situazione nei campi di concentramento dei soldati era penosa. Il card. Gasparri, a nome del papa Benedetto XV, rispose subito, dichiarandosi disponibile ad appoggiare questa e ogni altra iniziativa, che potesse alleviare le sofferenze della guerra.<sup>2</sup>

Siccome le trattative tra i Governi si erano fermate, a settembre il Comitato convocò una riunione di società nazionali della Croce Rossa appartenenti ai Paesi neutrali. La riunione ebbe luogo tra l'11 e il 14 settembre a Ginevra. Erano presenti i rappresentanti delle società nazionali della Danimarca, della Spagna, della Svezia, della Svizzera, della Norvegia e dell'Olanda, nonché il segretario particolare del re spagnolo, che fungeva da direttore dell'agenzia in favore dei prigionieri di guerra, istituita dal sovrano. Si decise di non invitare la Santa Sede, per evitare che l'incontro sembrasse una riunione politica e fosse scambiato per un'iniziativa pacifista.<sup>3</sup> Il Vaticano comunicò al Comitato il suo disaccordo, probabilmente tramite il rappresentante a Berna.<sup>4</sup>

Ad ogni modo, l'allora presidente interino Édouard Naville<sup>5</sup> inviò le conclusioni della conferenza, unite ad una lettera, con la quale si chiedeva l'appoggio

<sup>1</sup> Cfr. U. HINZ, *Prigionieri*, in S. AUDOIN-ROUZEAU, J.-J. BECKER, *La prima guerra mondiale*, Giulio Einaudi, Torino 2007 (Paris 2004), I, 353.

<sup>2</sup> Cfr. lettera del card. Pietro Gasparri a Gustave Ador, 6 maggio 1917, in ACICR, CS, 2; minuta in S.RR.SS., AA.EE.SS., III, Svizzera, pos. 507, fasc. 284, f. 8r. La notizia della risposta pontificia fu pubblicata, insieme ad altre riposte di personalità, nel «Bulletin» 48 (1917) 221-222.

<sup>3</sup> Cfr. «Bulletin» 48 (1917) 359.

<sup>4</sup> Cfr. seduta del 10 settembre 1917, in ACICR, A PV.

<sup>5</sup> Édouard Naville (1844-1926), professore di Egittologia presso l'Università di Ginevra, membro del CICR dal 1898 al 1922, fu il vicepresidente dal 1915. Egli funse da presidente durante la nomina di Gustave Ador al Consiglio Federale Svizzero (1917-1918).

del Papa, dato che la sua voce sarebbe ascoltata da molti capi di Stati.<sup>1</sup> Undici giorni dopo, Naville si rivolse di nuovo alla Santa Sede per trasmettere al cardinale segretario di Stato il Protocollo stilato dalla conferenza riunita a Ginevra nell'intento di farlo arrivare a Benedetto XV. La proposta consisteva nel promuovere una liberazione su vasta scala dei militari in prigione da almeno un anno e mezzo, a condizione che essi non fossero inviati di nuovo al fronte di guerra. Gasparri rispose alla prima di queste lettere:

Vostra Signoria intenderà di leggeri come siffatta proposta od appello abbia incontrato il più ampio consenso della medesima Santità Sua, la quale [...] assai volentieri, nel caso presente, encomia ed incoraggia la provvida iniziativa della sullodata Conferenza a beneficio di tanti militari, esposti agli effetti perniciosi d'una prolungata prigionia.<sup>2</sup>

Purtroppo l'accordo tra la Germania e la Francia entrò in vigore tardi, a maggio del 1918. I militari internati nella Svizzera poterono rientrare nei loro Paesi, ma furono pochi i soldati beneficiati da questo patto, perché l'armistizio di novembre sospese il rimpatrio dei prigionieri delle potenze vinte fino alle convenzioni di pace. Le negoziazioni diplomatiche per arrivare ad un simile accordo tra l'Italia e le potenze centrali furono assai difficili. I prigionieri italiani subivano il blocco alimentare imposto dall'Intesa. Inoltre, i recinti stipati erano focolai di tubercolosi e di tifo esantematico. Il Governo di Roma insistette sulla responsabilità delle potenze centrali di cibare e di curare i prigionieri italiani secondo il regolamento internazionale e non fece nulla per migliorare le loro condizioni. Invece, la Francia e l'Inghilterra si organizzarono per far pervenire ai loro connazionali pacchi di cibo e di vestiti, raccolti col finanziamento dei Governi e spediti in vagoni scortati dai rappresentanti di Paesi neutrali, affinché giungessero ai soldati. Il Governo italiano, al contrario, impedì l'organizzazione di tali aiuti.<sup>3</sup> Benedetto XV e il cardinale Gasparri seguirono da vicino la grave situazione dei prigionieri e si impegnarono, tramite il barone Carlo Monti, rappresentante ufficioso presso il Governo, per cercare di cambiare l'orientamento del presidente del Consiglio.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> «Nous savons à quel point toutes les questions humanitaires touchent le cœur de Sa Sainteté, c'est pourquoi nous en appelons à son puissant secours; et lui demandons de vouloir bien faire entendre sur ce sujet si poignant, et en accord avec nous, sa grande voix qui certainement retentira au loin, et sera entendue de nombreux chefs d'États», lettera di Édouard Naville, presidente interino del CICR, al card. Pietro Gasparri, 17 settembre 1917, in S.RR.SS., AA.EE.SS., III, Svizzera, pos. 507, fasc. 284, f. 91v; minuta in ACICR, A, C G1 A, 09-10.

<sup>2</sup> Lettera del card. Pietro Gasparri a Édouard Naville, 1 ottobre 1917, in ACICR, A, C G1 A, 09-19; minuta in S.RR.SS., AA.EE.SS., III, Svizzera, pos. 507, fasc. 284, f. 10rv.

<sup>3</sup> La responsabilità cadde sul Governo di Orlando e il Comando Supremo, cfr. G. PROCACCI, *Soldati e prigionieri italiani nella Grande Guerra. Con una raccolta di lettere inedite*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, 175, 187; A. GIBELLI, *La Grande Guerra degli italiani, 1915-1918*, Sansoni, Milano 1998, 130-131. Su 600.000 prigionieri italiani, 100.000 non tornarono; nel 90% dei casi morirono di malattia (non per ferite di guerra). La cifra non comprende i morti per tubercolosi rimpatriati prima e dopo l'armistizio. I morti per malattia furono principalmente soldati; tra gli ufficiali i decessi per malattia furono 480 o 550, secondo le diverse fonti. Cfr. PROCACCI, *Soldati*, 174-175.

<sup>4</sup> Il barone Carlo Monti (1851-1924), amico d'infanzia di Benedetto XV, era direttore generale del

La successiva richiesta d'appoggio del Comitato Internazionale si riferiva agli ufficiali prigionieri di guerra. Allegato alla lettera di Naville c'era un appello in favore degli ufficiali prigionieri, con il quale si chiedeva maggior fiducia nei loro confronti.<sup>1</sup> Quest'iniziativa però non ebbe risposta dalla Santa Sede, probabilmente a causa dell'urgenza di altre situazioni più gravi, come quella dei soldati prigionieri.

Nel febbraio del 1918 il segretario di Stato ebbe notizia tramite mons. Marchetti-Selvaggiani di una nuova iniziativa umanitaria. Il Comitato Internazionale si era rivolto ai capi degli Stati belligeranti per chiedere la soppressione dei campi detti di propaganda, dove – così affermava il Comitato – si faceva pressione sui militari, affinché abbandonassero la propria bandiera e si schierassero dall'altra parte. La circolare non era stata spedita direttamente alla Santa Sede, ma al rappresentante pontificio a Berna. Questi, nell'inviarla al suo superiore, commentava che la Santa Sede «non avrebbe potuto farsi iniziatrice di una simile proposta senza venire accusata di parzialità» e che «in tale affare hanno tutti più o meno peccato, commettendo in certi casi delle vere enormità».<sup>2</sup> Il cardinale confermò che non era opportuno che la Santa Sede desse pubblicamente il suo appoggio, ma egli poteva lodare e favorire personalmente quella proposta.<sup>3</sup>

Le ultime lettere tra Naville e il cardinale Gasparri si riferivano all'uso del gas velenoso nei combattimenti. Il Comitato Internazionale si rivolse ancora una volta agli Stati belligeranti, affinché fossero evitate le grandi calamità conseguenti all'uso dei gas velenosi.<sup>4</sup> Gasparri, a nome di Benedetto XV, rispose effusivamente: il Papa applaudiva quella generosa iniziativa e ne augurava un felice esito.<sup>5</sup>

Anche in questa lettera, così come nella prima del 1915, si affermava la soddisfazione del Papa di poter contare su un gruppo di persone in Svizzera, che as-

Fondo per il Culto (1908-1923). Era stato scelto dal Papa come intermediario per i rapporti con il governo. Il diario del barone attesta, a partire dal 9 marzo 1916 in poi, la preoccupazione del Papa e le frequenti conversazioni del barone con il cardinale Gasparri per soccorrere gli italiani in prigione ed ottenere il consenso del Governo al rimpatrio. Cfr. A. SCOTTÀ, *La conciliazione ufficiosa. Diario del barone Carlo Monti "incaricato d'affari" del governo italiano presso la Santa Sede (1914-1922)*, Lev, Città del Vaticano, 2 voll.

<sup>1</sup> Cfr. lettera di Édouard Naville al card. Pietro Gasparri, 15 ottobre 1917, in ASV, Arch. Nunz. Svizzera, busta 7, fasc. 25, f. 56r.

<sup>2</sup> Lettera di mons. Francesco Marchetti-Selvaggiani al card. Pietro Gasparri, 2 febbraio 1918, in S.RR.SS. AA.EE.SS., III, Svizzera, pos. 518, fasc. 285, f. 72r.

<sup>3</sup> Cfr. lettera del card. Pietro Gasparri a mons. Francesco Marchetti-Selvaggiani, 8 marzo 1918, in S.RR.SS., AA.EE.SS., III, Svizzera, pos. 518, fasc. 285, f. 74r. Sulla campagna contro l'azione della Santa Sede durante la guerra, cfr. BENEDETTO XV, lettera *Maximas inter* al card. Andrea Carlo Ferrari e i vescovi della regione lombarda, 22 maggio 1918, «AAS» 10 (1918) 273-275; G. JARLOT, *Doctrine pontificale et histoire. L'enseignement social de Léon XIII, Pie X et Benoît XV vu dans son ambiance historique (1878-1922)*, Presses de l'Université Grégorienne, Rome 1964, 387-389.

<sup>4</sup> Cfr. lettera di Édouard Naville al card. Pietro Gasparri, 7 febbraio 1918, in S.RR.SS., AA.EE.SS., III, Svizzera, pos. 520, fasc. 286, f. 16rv; minuta in ACICR, A, CS, 8.

<sup>5</sup> Cfr. lettera del card. Pietro Gasparri a Édouard Naville, 24 febbraio 1918, in ACICR, A, CS, 8; minuta in S.RR.SS., AA.EE.SS., III, Svizzera, pos. 520, fasc. 286, ff. 19r-20v.

secondasse l'opera apostolica intrapresa dalla Santa Sede in favore delle vittime della guerra. In realtà, da un punto di vista cronologico non è sempre agevole discernere se la Santa Sede avesse anticipato il Comitato o viceversa. Per i ginevrini era stato il Comitato a proporre per primo alcune misure umanitarie, come, ad esempio, la soppressione dell'uso del gas. Tuttavia, nella lettera di risposta Gasparri affermava che, anche se Benedetto XV appoggiava tale iniziativa, tuttavia erano stati in realtà i membri del Comitato ad assecondare il Papa. Si potrebbe dire che per il cardinale, l'iniziativa fondamentale nell'azione umanitaria competeva soltanto al Papa, in quanto vicario di Cristo, fonte di carità. Perciò il soggetto delle frasi con il verbo assecondare era sempre il Papa, non la Santa Sede. Mentre singole e specifiche proposte avrebbero potuto essere accolte dal Papa, da chiunque formulate.

#### IV. «COLLABORARE SUL TERRENO DELLA CARITÀ» NEL PRIMO DOPOGUERRA (1918-1928)

Finita la guerra, altre calamità richiamarono l'azione umanitaria sia della Santa Sede che del Comitato Internazionale.

Gli armistizi permisero soltanto il rimpatrio dei prigionieri delle potenze vincitrici; invece gli altri militari rimasero lontani dai loro Paesi, finché furono firmati gli accordi di pace. All'inizio il rientro dei soldati smobilitati e dei prigionieri liberati ebbe luogo in modo caotico; poi, le potenze dell'Intesa formarono una commissione di rimpatrio. Il processo ebbe una durata di tre mesi a causa della mancanza di mezzi di trasporto, del disordine amministrativo tedesco seguito alla sconfitta e dell'epidemia d'influenza.<sup>1</sup> La Russia, essendosi ritirata dalla guerra, non fu coinvolta nelle problematiche del rimpatrio degli eserciti e dei prigionieri dell'Intesa, e comunque – travolta dal caos della rivoluzione bolscevica e delle altre guerre – poco avrebbe potuto fare al riguardo. Più di un milione di soldati russi iniziarono alla rinfusa il viaggio di ritorno, molti dei quali avevano contratto malattie contagiose. Le autorità agevolavano il loro passaggio verso est per evitare il contagio e i disordini, molti russi morirono durante il tragitto, altri decisero di tornare indietro. Purtroppo nei campi di prigionia tedeschi non c'era nessuna organizzazione, nessuno si poteva prendere cura di loro, anche perché non erano più prigionieri. Una commissione di alleati preparò il loro rientro, per evitare che ingrossassero le fila dell'Esercito Rosso fuori della Russia.<sup>2</sup>

Analoga situazione vissero i soldati delle potenze centrali prigionieri in Russia. Il Governo li aveva liberati, ma dovevano gestire da soli il proprio rientro. A causa della confusa situazione del Paese si trovarono in balia dei cambiamenti politici e furono nuovamente fatti prigionieri o trattenuti in ostaggio, ritenuti

<sup>1</sup> Cfr. A. DURAND, *Histoire du Comité International de la Croix-Rouge. De Sarajevo à Hiroshima*, Institut Henry-Dunant, Genève 1978, 88-89.

<sup>2</sup> Cfr. R.-M. FRICK-CRAMER, *Repatriation of Prisoners of War from the Eastern Front after the War of 1914-1918 (1919-1922)*, CICR, Geneva 1944, 4, 22-24.

spie e traditori. La mancanza di un governo unitario rese ancor più complicate le trattative per il loro rimpatrio: a Mosca c'era un governo sovietico, in Siberia alcuni paesi dipendevano da Mosca, altri dalle autorità locali, altri dal Governo di Aleksandr Vasilyevich Kolchak, altri dal Giappone. Addirittura, i prigionieri dipendevano dalle missioni belliche alleate del Lontano Est, e dovevano attendere le decisioni della Conferenza della Pace sui prigionieri delle potenze vinte.<sup>1</sup>

La deplorabile condizione di questi uomini, che cercavano di tornare alle loro case, fu causa della veloce diffusione di malattie nell'Europa centrale e di disordini nelle zone ancora non pacificate.

Dopo la ratifica del Trattato di Versailles nel gennaio del 1920, si rese necessario organizzare il rientro dei militari e la Società delle Nazioni nell'aprile successivo creò un'apposita commissione, i cui lavori avrebbero riguardato anche i prigionieri di guerra delle potenze sconfitte. A capo della commissione fu nominato Fridtjof Nansen, esploratore polare norvegese. Il suo compito sarebbe stato quello di pianificare il ritorno non soltanto dei sopraccitati prigionieri, ma anche dei bulgari che si trovavano in Grecia e nel Regno dei Serbi, Croati e Sloveni, nonché dei francesi, inglesi e americani ancora in Russia e in Cecoslovacchia. Per questo enorme lavoro, la commissione, chiamata Alto Commissariato della Società delle Nazioni, contò sul valido aiuto del Comitato Internazionale della Croce Rossa, che se ne occupava sin dal termine della guerra.

Gli accordi di pace con le potenze vinte inclusero alcune clausole di trasferimento obbligato delle popolazioni, in modo da far scomparire le minoranze etniche in ogni Paese. Le migrazioni forzate e quelle volontarie, per sfuggire dalla guerra, fecero sì che il numero di rifugiati della Grande Guerra si alzasse a più di dieci milioni di persone, il che ebbe conseguenze economiche e socio-politiche difficili da affrontare in ciascun Paese.<sup>2</sup>

La Germania e l'Austria subirono un blocco commerciale sin dai primordi della guerra e fino alla ratifica del trattato di pace. A quella dura condizione si aggiunse una grave siccità, che danneggiò numerose coltivazioni in Europa orientale, cosicché la fame fece strage. Le informazioni più drammatiche si riferirono dapprima all'Austria, e più tardi all'Ucraina e la Russia, ma non si trattò degli unici Paesi. Le diverse associazioni di soccorso che sorsero non furono sufficienti; quindi, fu creato il Comitato Internazionale di Soccorso per la Russia, diretto da Nansen, ad iniziativa del Comitato Internazionale della Croce Rossa e della Lega delle Società della Croce Rossa.<sup>3</sup>

Un altro motivo di preoccupazione fu la protezione dell'infanzia. Non si trattava soltanto di risolvere la situazione degli orfani, moltiplicati dalla guerra, ma di soccorrere tanti bambini malnutriti ed esposti a rischi sociali. Tra molte associazioni, nel 1919 nacque a Londra *The Save the Children Fund*. La sua promotri-

<sup>1</sup> Cfr. *ivi*, 5.

<sup>2</sup> Cfr. P. NIVET, *Rifugiati*, in AUDOIN-ROUZEAU, BECKER, *La prima guerra mondiale*, II, 229-241.

<sup>3</sup> La Lega ebbe inizio nel 1919, e fu ad iniziativa di Henry Davison, presidente del comitato di guerra della Croce Rossa americana.

ce, Eglantyne Jebb, cercò l'appoggio di diverse autorità civili ed ecclesiastiche. Animata da questo scopo, fu ricevuta da Benedetto XV, che indisse una colletta mondiale a favore dei bambini per il 28 dicembre di quell'anno. La Jebb si mise in contatto anche con il Comitato Internazionale della Croce Rossa e con il Comitato Internazionale di Soccorso ai Bambini (con sede in Svizzera). Fu creata di conseguenza l'Unione Internazionale di Soccorso ai Bambini con sede a Ginevra.<sup>1</sup> L'Unione era organizzata come una federazione di enti di soccorso allo scopo di promuovere una raccolta di fondi centralizzata e finanziare azioni di carità. Tra i membri del comitato d'onore c'erano Gustave Ador e mons. Luigi Maglione,<sup>2</sup> subentrato al posto di mons. Marchetti-Selvaggiani a Berna. Il tesoriere generale dell'Unione era William MacKenzie, cattolico d'origine irlandese, delegato del cardinale Bourne, arcivescovo di Westminster.

Finita la guerra, la Santa Sede si adoperò, affinché fossero visitati ancora una volta i campi di prigionia e continuò a chiedere la liberazione di quanti erano ancora reclusi. Diede il suo appoggio alla richiesta del Consiglio Federale svizzero, che a sua volta sosteneva il Comitato Internazionale della Croce Rossa. In questa faccenda, il ruolo della Santa Sede fu secondario, visto che il promotore dell'iniziativa era il Comitato ginevrino.

Per aiutare l'Austria a fronteggiare i gravosi problemi post bellici, Benedetto XV nominò nunzio a Vienna mons. Marchetti-Selvaggiani, in virtù della sua lunga esperienza nell'azione umanitaria e dello zelo mostrato. Più avanti, nel 1921, il Papa chiese alla Segreteria di Stato di intraprendere un'azione diplomatica in favore di quella nazione, che altrimenti non avrebbe trovato la forza per risollevarsi dalla crisi, che stava attraversando.<sup>3</sup>

Con lo stesso proposito, il Papa si rivolse al segretario di Stato, affinché mobilitasse più Paesi per aiutare sollecitamente il popolo russo che moriva di fame.<sup>4</sup> E nel 1922 dispose l'invio di donazioni in denaro ai greci e agli armeni dell'Anatolia, che versavano in condizioni di miseria, e inviò a Costantinopoli il nunzio di Bucarest, per recare conforto ai bisognosi.<sup>5</sup> Continuò a convogliare l'azione e gli aiuti ai bambini sofferenti tramite *The Save the Children Fund* ed ebbe un

<sup>1</sup> L'Unione Internationale de Secours aux Enfants [in avanti UISE] era conosciuta in ambito internazionale come *International Save the Children Fund*.

<sup>2</sup> Luigi Maglione (1877-1944) fu nominato rappresentante ufficioso della Santa Sede presso il Governo elvetico nel 1918, per continuare il lavoro svolto da mons. Marchetti-Selvaggiani. Nel 1920 fu nominato nunzio in Svizzera, e nel 1926 si recò in Francia per svolgere lo stesso ruolo. Nel 1935 fu creato cardinale e, dopo aver lavorato in diversi dicasteri pontifici, fu nominato segretario di Stato nel 1939.

<sup>3</sup> Cfr. lettera di Benedetto XV al segretario di Stato, card. Pietro Gasparri, *La singolare*, 24 gennaio 1921, in U. BELLOCCHI, *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740*, VIII, Benedetto XV (1914-1922), Lev, Città del Vaticano 2000, 440-441.

<sup>4</sup> Cfr. lettera di Benedetto XV al segretario di Stato, card. Pietro Gasparri, *Le notizie*, 5 agosto 1921, «AAS» 13 (1921) 428-429. Sui soccorsi inviati dal Vaticano alla Russia, cfr. G. PETRACCHI, *La missione pontificia di soccorso alla Russia (1921-1923)*, in *Santa Sede e Russia da Leone XIII a Pio XI*, Lev, Città del Vaticano 2002, 122-180.

<sup>5</sup> Cfr. Y. DE LA BRIERE, *L'organisation internationale du monde contemporain et la papauté souveraine*, première série, Spes, Paris 1924, 123.



delegato presso l'Unione Internazionale di Soccorso ai Bambini nella persona del nunzio a Berna.

Nel dicembre del 1919 Gustave Ador riprese i contatti con la Santa Sede, sospesi dagli avvenimenti di fine 1918. Egli si rivolse a Benedetto XV per chiedergli il sostegno in favore dei prigionieri in Siberia.<sup>1</sup> Unito alla lettera, Ador inviava l'appello rivolto ai presidenti delle società nazionali della Croce Rossa per spingerli a darsi da fare per il rimpatrio di questi prigionieri, dato che la mancanza di mezzi di trasporto e la scarsità di denaro avrebbero prolungato ulteriormente la loro già drammatica situazione. La lettera di Ador fu pubblicata su «L'Osservatore Romano» il 2 gennaio 1920. Nell'articolo di commento si spiegava che la Santa Sede, proprio nel momento in cui era arrivata la lettera del presidente Ador, stava per rivolgersi al Comitato Internazionale, perché aveva ricevuto una simile petizione dalle società nazionali della Croce Rossa austriaca ed ungherese. Nell'articolo si aggiungeva che il Papa aveva già adottato le prime iniziative per ottenere i consensi delle autorità di quelle nazioni, onde permettere un'efficace realizzazione dell'azione umanitaria.<sup>2</sup>

Nei mesi successivi i rapporti con il Comitato si intensificarono: ad ottobre il cardinal Gasparri affidava alla Nunziatura svizzera le iniziative per ottenere la liberazione di un gruppo di trecento polacchi imprigionati in Russia dal mese di aprile, data la mancata applicazione dell'amnistia decretata da Lenin il 1° maggio. Il segretario mons. Egidio Lari, in assenza di mons. Maglione, assunse informazioni per sapere quale sarebbe stata l'istituzione più adatta a tale scopo. Ricevette conferma che l'unica istituzione adatta ad agire in quei luoghi era il Comitato Internazionale della Croce Rossa. Lari si rivolse direttamente ad Ador, ricordando i grandi servizi resi all'umanità dal Comitato, e gli chiese di volersi occupare della liberazione del gruppo di polacchi.<sup>3</sup> La Nunziatura ricevette un'immediata e calorosa risposta firmata da Edmond Boissier, membro del Comitato, con la quale si manifestava la felicità per il nuovo incontro con i rappresentanti della Santa Sede sul terreno della carità.<sup>4</sup>

Nel frattempo, mons. Maglione, che aveva ricevuto l'elenco dei nominativi dei prigionieri, lo spedì a William MacKenzie, chiedendogli di farlo arrivare al Comitato Internazionale della Croce Rossa. Édouard-Auguste Frick, delegato generale del Comitato, scrisse a MacKenzie, augurando una collaborazione più stretta con la Santa Sede nelle opere di carità.<sup>5</sup> La lettera di Frick fu spedita alla

<sup>1</sup> Cfr. lettera di Gustave Ador a Benedetto XV, 16 dicembre 1919, in S.RR.SS., AA.EE.SS., III, Svizzera, pos. 551, fasc. 296, f. 24r.

<sup>2</sup> Cfr. «L'Osservatore Romano», 2 gennaio 1920, 1. Quest'articolo fu commentato nella «Revue International de la Croix-Rouge» [in avanti RICR] 2 (1920) 63-65.

<sup>3</sup> Cfr. lettera di mons. Egidio Lari a Gustave Ador, 8 ottobre 1920, minuta in ASV, Arch. Nunz. Svizzera, busta 46, fasc. 170, ff. 11r-12v.

<sup>4</sup> Cfr. lettera di Edmond Boissier a mons. Egidio Lari, 11 ottobre 1920, in ASV, Arch. Nunz. Svizzera, busta 46, fasc. 170, f. 13rv.

<sup>5</sup> Cfr. lettera di Édouard-Auguste Frick a William Andrew MacKenzie, 29 novembre 1920, in ASV, Segr. Stato, Guerra, fasc. 393/2, ff. 232r-233r.

Segreteria di Stato da Maglione e il cardinale Gasparri rispose ringraziando per l'accoglienza che la richiesta pontificia aveva trovato; faceva anche sapere che la Santa Sede avrebbe agevolato tutte le iniziative di carità, che avrebbe promosso il Comitato.<sup>1</sup> A questa lettera rispose a sua volta Ador, il quale si mostrò riconoscente, assicurò che si sarebbero occupati volentieri della liberazione degli ostaggi e dei prigionieri, rinnovando l'auspicio di collaborare con la Santa Sede sul terreno della carità cristiana.<sup>2</sup>

Durante il 1921 la Santa Sede inviò al Comitato quindici lettere, con cui si chiedeva la ricerca dei vari dispersi in Russia. Dal Comitato arrivò sempre un riscontro e, quando era possibile, l'informazione richiesta. Si trattava di lettere di carattere formale, ci si limitava ai dati da chiedere oppure da consegnare.

Diversa fu, invece, la lettera sul rimpatrio degli italiani dalla Russia (quelli che avevano combattuto nell'esercito austro-ungarico, per trovarsi nelle province sottomesse all'Impero), inviata dal Comitato ginevrino al Vaticano in quell'anno. Questa lettera era una manifestazione autentica di cortesia e di apprezzamento nei confronti del Vaticano.<sup>3</sup>

In questo periodo, per avere informazioni, si da essere opportunamente ragguagliata, la Santa Sede utilizzò anche altri sistemi, ma non sempre con successo. Ad esempio, confidò sull'intermediazione del barone Monti presso il Governo italiano, o del visitatore apostolico in Ucraina.

Durante il 1922 il carteggio tra la Santa Sede e il Comitato riguardo alla ricerca dei dispersi in Russia si ridusse. In quel periodo le richieste del Vaticano furono indirizzate dalla Nunziatura all'Unione Internazionale di Soccorso ai Bambini, strettamente legata al Comitato Internazionale.<sup>4</sup> Nel 1923 non ci fu alcuna comunicazione per motivi umanitari; più avanti ne arrivarono nuove saltuariamente. Infine, nel 1930 il carteggio sui dispersi in Russia ebbe termine, perché cambiò il sistema di richiesta d'informazione: per i prigionieri di guerra occorreva rivolgersi agli appositi uffici di Berlino e di Vienna e, solo se si fosse trattato di civili dispersi, il richiedente poteva rivolgersi direttamente al Comitato Internazionale.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Cfr. lettera del card. Pietro Gasparri a Édouard-Auguste Frick, 31 dicembre 1920, in ACICR, A, C G1 A, 02-17 e copia in ASV, Arch. Nunz. Svizzera, busta 46, fasc. 170, f. 22rv.

<sup>2</sup> Cfr. lettera di Gustave Ador al card. Pietro Gasparri, 29 gennaio 1921, in ASV, Segr. Stato, Guerra, fasc. 166, 74r-75r, copia in ACICR, A, C G1 A, 02-17.

<sup>3</sup> Cfr. lettera di Jacques Chenevière al card. Pietro Gasparri, 9 dicembre 1921, in ASV, Segr. Stato, 1922, rub. 244, fasc. 1, ff. 11r-15r. Sulla situazione degli italiani arruolati nell'esercito austro-ungarico, prigionieri di guerra in Russia, cfr. G. BAZZANI, *Soldati italiani nella Russia in fiamme 1915-1920*, Legione Trentina, Trento 1933; M. ROSSI, *I prigionieri dello zar. Soldati italiani dell'esercito austro-ungarico nei lager della Russia (1914-1918)*, Mursia, Milano 1997.

<sup>4</sup> Le lettere erano rivolte a William MacKenzie, tesoriere generale, e non al presidente. Sulla stretta unione tra il CICR e l'UISE (abituamente i delegati del CICR erano pure delegati dell'UISE), cfr. A. DURAND, *Histoire*, 133-136; J.-P. GAUME, *L'Unione internazionale de secours aux enfants*, in R. DURAND (ed.), *Gustave Ador. 58 ans d'engagement politique et humanitaire*, Fondation Gustave Ador, Genève 1996, 476-479.

<sup>5</sup> Cfr. lettera di Nathalie Posnanski a mons. Pietro Di Maria, 17 aprile 1930, in ASV, Arch. Nunz. Svizzera, busta 77, fasc. 214, f. 28r.

Non sarebbe corretto affermare che la minore corrispondenza fosse dovuta alla morte di Benedetto XV, a gennaio 1922. Infatti, nella rivista del Comitato si resero omaggi alla sua figura: si ricordava l'accoglienza pontificia offerta al presidente Ador nel 1915, le encicliche in favore dei bambini e la sua costante preoccupazione per le vittime della guerra e del dopoguerra.<sup>1</sup> Nel numero successivo della rivista ci si augurava di poter contare sul nuovo romano pontefice, Pio XI, come un altro buon samaritano.<sup>2</sup> Papa Ratti apprezzava il lavoro di carità svolto dal Comitato, come avrebbe manifestato in una lettera all'arcivescovo di Genova in occasione della conferenza internazionale che si sarebbe celebrata ad aprile per esaminare i rapporti con la Russia. In quella lettera il Papa utilizzò il motto del Comitato ginevrino, *inter arma caritas*, per indicare una chiamata all'azione con carità cristiana nell'incontro internazionale.<sup>3</sup>

La corrispondenza per l'azione umanitaria diradò fino a sparire, perché si era concluso il periodo dell'emergenza; tuttavia, il carteggio si mantenne per altri motivi.

Infatti, mons. Maglione fu invitato alla x Conferenza Internazionale in qualità di esperto in materia di assistenza e di filantropia, con voto consultivo. La conferenza avrebbe avuto luogo dal 30 marzo al 7 aprile 1921. Il nunzio chiese la corrispondente autorizzazione alla Segreteria di Stato, aggiungendo che la convocazione era un «segno di massima considerazione» nei confronti della Santa Sede.<sup>4</sup> Gasparri gli rispose positivamente.<sup>5</sup> Dopo la riunione Maglione spedì tutta la documentazione della conferenza, nel corso della quale era stato riconosciuto il ruolo della Santa Sede in favore del rimpatrio dei prigionieri di guerra ed il rappresentante pontificio era stato ben accolto.<sup>6</sup> Sembravano lontane le atmosfere ostili verso la Santa Sede vissute dall'incaricato d'affari a Berna nel 1873.

A maggio del 1923 arrivò l'invito per la partecipazione alla xi Conferenza Internazionale, anche questa volta con voto consultivo. Maglione, nel chiedere una nuova autorizzazione, ricordò al cardinale la partecipazione dell'anno precedente. Il segretario di Stato rispose anche questa volta positivamente, aggiungendo tuttavia la raccomandazione di agire con cautela. Infatti, dall'anno scorso la Santa Sede seguiva le vicende relative alle problematiche interne del movimento della Croce Rossa.

<sup>1</sup> Cfr. É. CLOUZOT, *Mort de S.S. Benoît XV*, «RICR» 4 (1922) 130-132.

<sup>2</sup> Cfr. V. GLOOR, *Le pape Pie XI*, «RICR» 4 (1922) 227. Victor Gloor era delegato del Comitato in Polonia e lì ebbe occasione di incontrare a più riprese il futuro Papa. Ambrogio Damiano Achille Ratti (1857-1939), fu prefetto della Biblioteca Ambrosiana e successivamente di quella Vaticana; dal 1918 fu visitatore apostolico in Polonia e Lituania e dal 1919 nunzio a Varsavia. A 1921 fu nominato arcivescovo di Milano e creato cardinale.

<sup>3</sup> Cfr. lettera di Pio XI a mons. Giosuè Signori, arcivescovo di Genova, 7 aprile 1922, «AAS» 14 (1922) 217-218.

<sup>4</sup> Cfr. lettera di mons. Luigi Maglione al card. Pietro Gasparri, 13 febbraio 1921, in ASV, Segr. Stato, 1921, rub. 254, fasc. 1, f. 79rv.

<sup>5</sup> Cfr. lettera del card. Pietro Gasparri a mons. Luigi Maglione, 18 febbraio 1921, in ASV, Arch. Nunz. Svizzera, busta 43, fasc. 159, f. 5r.

<sup>6</sup> Cfr. lettera di mons. Luigi Maglione al card. Pietro Gasparri, 13 aprile 1921, in S.RR.SS., AA.EE. SS., III, Svizzera, pos. 579, fasc. 302, ff. 2r-5r.

Nella XI Conferenza, svoltasi dal 28 agosto fino al 1° settembre, il nunzio rese nota l'esistenza di un errore protocollare in quanto egli avrebbe dovuto partecipare con voto deliberativo quale delegato di un Paese firmatario con diritto di precedenza sugli altri.<sup>1</sup>

Alla successiva conferenza internazionale, che ebbe inizio il 7 ottobre 1925, mons. Maglione poté partecipare con voto deliberativo.<sup>2</sup> L'anno successivo mons. Maglione si trasferì a Parigi come nunzio. In Svizzera fu sostituito da mons. Pietro Di Maria.

#### V. RAFFREDDAMENTO DEI RAPPORTI (1928-1930)

Durante la guerra le società nazionali della Croce Rossa si schierarono a sostegno della causa dei loro Paesi. Il Comitato Internazionale si mantenne neutrale durante il conflitto e vide sorgere nell'immediato dopoguerra tra i vincitori la Lega delle società della Croce Rossa.

La Lega si presentò come *leader* della nuova azione per i tempi di pace, che si stavano inaugurando. Il suo programma d'azione contemplava in primo luogo la riorganizzazione del comitato direttivo del movimento in favore della più ampia rappresentanza delle società nazionali e di un più marcato carattere internazionale, nonché di una maggiore centralizzazione del potere della direzione del movimento per favorire un'azione più efficace. In secondo luogo, si proponeva di allargare la sua missione di soccorso alle vittime delle catastrofi e alla prevenzione delle malattie attraverso un'efficace collaborazione con i servizi di sanità pubblica ed una vasta campagna di educazione sanitaria e, in particolare, d'igiene. Il Comitato Internazionale avrebbe continuato a funzionare in tempi di guerra.

La Lega, inoltre, promosse la creazione di nuove società nazionali nei Paesi in cui ancora queste non erano costituite. A questo punto, il Comitato reagì ricordando alle società esistenti il proprio ruolo di fronte alla nascita delle nuove società e le caratteristiche fondamentali del movimento, vale a dire imparzialità ed universalità, mete tutte da raggiungere nel caso della Lega.

Internazionalizzare la composizione del quadro direttivo significava, agli occhi del Comitato, mettere a repentaglio la neutralità politica, già assicurata dalla composizione ginevrina dei suoi membri (nominati per cooptazione).

Siccome sia la Lega che il Comitato si ritenevano i dirigenti centrali del movimento, occorre trovare una soluzione adeguata. I rapporti tra i due organi erano formali, talora tesi, e non si riusciva a trovare un accordo. La crisi fu risolta nel 1928 con la creazione della Croce Rossa Internazionale e la promulgazione degli statuti. Il Comitato avrebbe mantenuto le sue funzioni e le sue qualità

<sup>1</sup> Cfr. lettera di mons. Luigi Maglione al card. Pietro Gasparri, 6 settembre 1923, minuta in ASV, Arch. Nunz. Svizzera, busta 43, fasc. 160, ff. 145r-150v. Il Congresso di Vienna di 1815 aveva sancito il diritto di precedenza del nunzio apostolico.

<sup>2</sup> Cfr. lettera del card. Pietro Gasparri a mons. Luigi Maglione, 27 maggio 1925, in ASV, Arch. Nunz. Svizzera, busta 43, fasc. 161, f. 6r. Il cardinale autorizzò la partecipazione alla Conferenza con le abituali misure di prudenza.

essenziali. La Lega fu riconosciuta come federazione delle società nazionali, governata da un comitato esecutivo composto da rappresentanti delle società. Lo scopo principale della Lega sarebbe consistito nel perfezionare l'organizzazione delle società nazionali e nello sviluppo dei programmi di prevenzione. L'organismo di maggiore autorità sarebbe stata la Conferenza Internazionale, convocata ogni quattro anni e composta dai membri del Comitato Internazionale e della Lega, dai rappresentanti delle società nazionali e dai delegati dei Paesi firmatari della Convenzione di Ginevra del 1864, tutti con voto deliberativo.<sup>1</sup>

Durante i primi anni di questa crisi interna la Santa Sede comunicava con il Comitato sulla ricerca dei dispersi in Russia e su altre azioni umanitarie, nonché sulle conferenze internazionali organizzate dal Comitato. Ignara della situazione, la Santa Sede ricevette, tramite il nunzio in Francia, mons. Bonaventura Cerretti, l'invito ad intervenire in una riunione della Lega. L'iniziativa era dei dirigenti della Croce Rossa francese, che si rivolgevano al nunzio per ricevere un appoggio dalla Santa Sede. Secondo quanto fu spiegato al nunzio, finita la guerra la Croce Rossa francese esigeva che la società tedesca facesse un atto di ripudio riguardo ai metodi utilizzati dalla Germania nel conflitto per poter essere ammessa nella Lega. Le altre società nazionali, inizialmente d'accordo con i francesi, avevano successivamente cambiato idea. La società francese si rendeva conto che, mantenendo questa posizione, avrebbe rischiato di rimanere isolata, ma non trovava il modo di favorire una riconciliazione senza perdere la propria reputazione. I francesi chiedevano allora al nunzio la possibilità di un discreto intervento della Santa Sede, che giustificasse il cambio di opinione della Croce Rossa francese. Mons. Cerretti suggerì al cardinale Gasparri che si poteva esercitare questo buon ufficio con una lettera diretta a colui che avrebbe assunto la presidenza della prossima assemblea della Lega, che si sarebbe riunita alla fine del mese a Ginevra.<sup>2</sup>

La lettera scritta da Gasparri a nome di Pio XI, datata 22 marzo 1922 e diretta al presidente della II Assemblea della Lega delle società nazionali, fu letta nel corso della seduta: il Papa si complimentava con la Lega per il bene fatto ed augurava un buon lavoro durante le sessioni. Il simbolo della croce rossa doveva ricordare che un unico sentimento incoraggia i cuori: la pietà, la carità universale di cui faceva esempio il Salvatore del genere umano. L'unione nello stesso ideale di bontà avrebbe avvicinato le anime. Le società nazionali della Croce Rossa erano chiamate a stringere i loro vincoli di fratellanza e di solidarietà. Per avanzare in questo cammino – aggiungeva il cardinale – il Papa invitava la nobile assemblea a rincontrarsi nel seno della Lega, dimenticando le divergenze passate e senza far distinzioni di nazionalità.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Cfr. J. PICTET, *La Croix-Rouge e les Conventions de Genève*, «Recueils des cours» 76 (1950) 14-20.

<sup>2</sup> Cfr. lettera di mons. Bonaventura Cerretti al card. Pietro Gasparri, 15 marzo 1922, in S.RR.SS., AA.EE.SS, IV, Svizzera, pos. 205, fasc. 7, ff. 20r-22v. Bonaventura Cerretti (1872-1933), addetto alla Segreteria di Stato dal 1902, nunzio a Parigi dal 1921, creato cardinale nel 1925.

<sup>3</sup> Cfr. lettera del card. Pietro Gasparri al presidente della II Assemblea della Lega delle Società

I partecipanti alla riunione accolsero con favore la lettera di Pio XI. La Croce Rossa francese dichiarò che non si sarebbe opposta all'ammissione della società nazionale tedesca alla Lega ed il Consiglio Generale di essa esprime gratitudine al Romano Pontefice.<sup>1</sup>

Quasi un anno dopo, nel gennaio del 1923, il segretario generale della Lega, René Sand, si rivolse al cardinale segretario di Stato, chiedendogli qualche parola di sostegno alla Lega da parte del Papa in occasione della prossima conferenza panamericana della Croce Rossa.<sup>2</sup> Gasparri trasmise alla Lega l'apprezzamento del Papa per la diffusione di opere come la Croce Rossa, che diffondevano lo spirito solidale nel mondo. Il cardinale avvertiva che quella solidarietà sarebbe stata efficace se vivificata dai principi divini della religione cristiana, la cui massima espressione era proprio la croce, emblema del movimento.<sup>3</sup>

Pochi mesi dopo questa lettera, mons. Maglione ebbe occasione di ricevere a Berna due persone del Comitato Internazionale. Il primo, il cattolico Raymond Schlemmer, desiderava illustrare personalmente uno scritto, indirizzato sia a Pio XI che al nunzio stesso, riguardante la situazione interna del Comitato. Egli era preoccupato per la comparsa di interessi utilitaristici e concezioni materialistiche e temeva che l'influsso della Lega, da cui provenivano gli elementi nocivi, danneggiasse il movimento.<sup>4</sup> Il secondo, membro del Comitato, Jacques Chenevière, gli chiese un consiglio sui rapporti tra il Comitato e la Lega. Dopo i due incontri Maglione scrisse una lunga lettera al suo superiore, in cui concludeva che in fondo si trattava di ottenere l'appoggio della Santa Sede per il Comitato. Gasparri rispose che, d'accordo con l'opinione del nunzio, «la questione sorta [...] era di natura troppo delicata perché la S. Sede potesse, sia pure indirettamente, influire a favore di una delle parti».<sup>5</sup>

Dopodiché la Santa Sede fece un passo indietro nei rapporti con la Lega. Mentre il nunzio in Svizzera era invitato a partecipare alle conferenze internazionali organizzate dal Comitato, il nunzio in Francia era invitato alla III Assemblea del Consiglio Generale della Lega.

L'invito ad essa arrivò a febbraio e il giorno stesso mons. Cerretti chiese l'autorizzazione alla partecipazione alla Segreteria di Stato.<sup>6</sup> Il cardinale rispose ne-

della Croce Rossa, Antoine Depage, 22 marzo 1922, minuta in S.RR.SS., AA.EE.SS, IV, Svizzera, pos. 205, fasc. 7, ff. 31r-32r.

<sup>1</sup> Cfr. «La Liberté» (Friburgo, Svizzera), 29 marzo 1922, 2.

<sup>2</sup> Cfr. lettera di René Sand al card. Pietro Gasparri, 18 gennaio 1923, in S.RR.SS., AA.EE.SS, IV, Svizzera, pos. 205, fasc. 7, ff. 67r-68r.

<sup>3</sup> Cfr. lettera del card. Pietro Gasparri a René Sand, 15 marzo 1923, minuta in S.RR.SS., AA.EE.SS, IV, Svizzera, pos. 205, fasc. 7, f. 70rv.

<sup>4</sup> Cfr. lettera di Raymond Schlemmer, delegato generale del CICR, a mons. Luigi Maglione, 26 luglio 1923, in ASV, Arch. Nunz. Svizzera, busta 43, fasc. 160, ff. 7r-8r.

<sup>5</sup> Lettera del card. Pietro Gasparri a mons. Luigi Maglione, 10 ottobre 1923, in ASV, Arch. Nunz. Svizzera, busta 43, fasc. 160, f. 152r.

<sup>6</sup> Cfr. lettera di Claude Saint-Paul a mons. Bonaventura Cerretti, 20 febbraio 1924, in S.RR.SS., AA.EE.SS., IV, Svizzera, pos. 205, fasc. 8, ff. 4r-5v; lettera di mons. Bonaventura Cerretti al card. Pietro Gasparri, 20 febbraio 1924, in S.RR.SS., AA.EE.SS., IV, Svizzera, pos. 205, fasc. 8, f. 3rv.

gativamente: la situazione, che in passato aveva consigliato un rapporto più stretto con alcune istituzioni, era mutata:

È, infatti, evidente che di fronte alle impellenti necessità della guerra o dell'immediato dopoguerra, era necessario operare, lasciando da parte ogni questione. Ora, però, mentre da una parte, si vanno diminuendo le necessità suddette, si prospettano nello stesso tempo per le Assemblee della Croce Rossa altri problemi – come ad es. l'assistenza alla gioventù, ecc. – i quali sono di carattere prettamente morale. Tali argomenti, dati i principi di gran parte dei convenuti, è prevedibile che vengano trattati e risolti in modo non conforme alle dottrine immutabili della religione cattolica. Per questa ragione la Santa Sede non intende inviare un suo rappresentante alla prossima riunione del Consiglio della Lega delle Società della Croce Rossa.<sup>1</sup>

Sand, nell'apprendere che la Santa Sede non avrebbe inviato nessun delegato all'assemblea, suggerì al nunzio di inviare una lettera al presidente del Consiglio Generale, come già era accaduto nel 1922. Sand aggiunse che nella riunione non si sarebbe trattato alcun argomento che il rappresentante della Santa Sede non potesse sottoscrivere e che la Croce Rossa si era diffusa in Paesi profondamente cattolici, come erano quelli dell'America Latina.<sup>2</sup> Gasparri si mostrò riconoscente verso Sand, ma non ritenne opportuno far pervenire la lettera. Suggerì invece al nunzio Cerretti di riferire a Sand, non per iscritto, che la Santa Sede si compiaceva dell'opera di carità cristiana e di benessere sociale, che promuoveva la Lega.<sup>3</sup>

Il nunzio Cerretti non ricevette nuovi inviti alle riunioni generali della Lega, né alcun'altra documentazione dell'istituzione.

Mons. Maglione, al contrario, fu invitato alla x, xi e xii Conferenza internazionale della Croce Rossa (tutte organizzate dal Comitato e tenute a Ginevra) e ricevette dal Comitato alcune lettere circolari, con le quali si dava notizia alle società nazionali dell'organizzazione internazionale del movimento (vale a dire, dei rapporti con la Lega).

Nel 1926 cambiò il nunzio a Berna e a marzo del 1928 morì Gustave Ador. Gli succedette alla guida del Comitato Max Huber, avvocato di Zurigo, protestante.

La XIII Conferenza internazionale della Croce Rossa ebbe luogo a L'Aia nell'ottobre del 1928: pertanto, fu convocata dal Governo olandese. L'invito a partecipare arrivò alla Santa Sede attraverso l'internunzio. Nel trasmetterla, mons. Lorenzo Schioppa informò che era scoppiata un'accesa polemica sulla Croce Rossa olandese, perché il vescovo di Roremonda aveva proibito ai cattolici di farne parte. I giornali non cattolici accusavano il vescovo di essere intolle-

<sup>1</sup> Lettera del card. Pietro Gasparri a mons. Bonaventura Cerretti, 7 marzo 1924, in ASV, Arch. Nunz. Parigi, busta 392, fasc. 307, f. 41rv.

<sup>2</sup> Cfr. lettera di mons. Bonaventura Cerretti al card. Pietro Gasparri, 28 marzo 1924, in S.RR.SS., AA.EE.SS., iv, Svizzera, pos. 205, fasc. 8, ff. 9r-10r.

<sup>3</sup> Cfr. lettera del card. Pietro Gasparri a mons. Bonaventura Cerretti, 2 aprile 1924, in ASV, Arch. Nunz. Parigi, busta 392, fasc. 307, f. 46rv.

rante, ingiusto e non riconoscente verso un ente che aveva compiuto tanto bene durante la Grande Guerra, senza fare distinzioni religiose. Inoltre, la notizia aveva ferito il sentimento patrio e monarchico, perché il principe consorte era il presidente della società nazionale.

Il cardinal Gasparri ringraziò per la notizia e, senza accennare alla conferenza, chiese a mons. Schioppa di rivolgersi al vescovo, mons. Laurentius Schrijnen da parte del Papa, affinché comunicasse «quali sono i motivi che hanno ispirato l'editto col quale V.E. proibisce ai cattolici della sua diocesi di far parte e di cooperare in qualsiasi modo alla Croce Rossa. E ciò perché il Santo Padre pensa che questi motivi possano per avventura meritare anche più larga considerazione e applicazione».<sup>1</sup>

Mons. Schrijnen nella sua risposta spiegava che la notizia sui giornali era frutto di un fraintendimento. Erano i parroci ad applicare con prudenza la misura. Il principale problema nei confronti della Croce Rossa, in fondo, era la concorrenza: la Croce Rossa voleva costruire un ospedale nella diocesi, in cui già funzionava un ospedale cattolico. Questo, secondo il vescovo, avrebbe significato la fine delle organizzazioni cattoliche di assistenza presenti nella diocesi. Un altro motivo era nella propagazione di idee tra la gioventù, che – poiché era sorta un'associazione giovanile ed un giornale del movimento – egli riteneva empie e scandalose.<sup>2</sup>

Contemporaneamente alla Segreteria di Stato pervenne una missiva della baronessa Hélène de Bisping, che rispondeva ad un prelado della curia, il quale le aveva chiesto qualche informazione sulla Croce Rossa. La baronessa, che aveva fatto parte della Croce Rossa polacca, dava notizia che dopo la guerra il prestigio del movimento era così accresciuto che tutti, massoni, giudei, cristiani e socialisti, aspiravano a ricoprire ruoli di riguardo al suo interno. Infatti, la Lega era composta da persone di diversa religione e creava un ambiente favorevole alla massoneria. Inoltre, era in stretto rapporto con la Società delle Nazioni. Il principale campo d'azione della Lega erano le sezioni giovanili delle società nazionali. Da ultimo, la nobildonna segnalava che i fini della Lega – etica sociale e amore per il prossimo – si collocavano al livello umano, mentre la tendenza verso il cristianesimo era astratta.<sup>3</sup>

La Santa Sede non inviò nessun rappresentante alla XIII Conferenza, ma la Segreteria di Stato ricevette parecchia documentazione dalla Conferenza, raccolta da mons. Schioppa. Questo materiale fu apprezzato e valutato ai fini di una eventuale pubblicazione.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Lettera del card. Pietro Gasparri a mons. Lorenzo Schioppa, 2 gennaio 1928, in ASV, Arch. Nunz. Olanda, busta 89, fasc. 3, foglio non numerato.

<sup>2</sup> Cfr. lettera di mons. Laurentius Iosephus Antonius Hubertus Schrijnen al card. Pietro Gasparri, 11 gennaio 1928, in ASV, Segr. Stato, 1928, rub. 328, fasc. 3, ff. 207r-208r.

<sup>3</sup> Cfr. lettera di Hélène de Bisping a destinatario sconosciuto, 11 gennaio 1928, in ASV, Segr. Stato, 1928, rub. 328, fasc. 3, ff. 203r-204v.

<sup>4</sup> Cfr. lettera del card. Pietro Gasparri a mons. Lorenzo Schioppa, 9 dicembre 1928, in ASV, Arch. Nunz. Olanda, busta 89, fasc. 3, foglio non numerato.



Il Vaticano mantenne il medesimo atteggiamento allorché giunse il successivo invito per la Conferenza del 1930, che si sarebbe svolta a Bruxelles. La documentazione conservata nell'archivio del nunzio in Belgio è ad oggi inaccessibile. Pertanto si può solo ipotizzare che la mancata presenza della Santa Sede sia da addebitarsi alle informazioni negative riguardanti la Croce Rossa giunte alla Segreteria di Stato.<sup>1</sup> Oltre alle suddette notizie, altre ne pervennero in sede vaticana, che alludevano ad influenze massoniche. Ad esempio, mons. Pietro Di Maria, nunzio in Svizzera, in occasione dell'invio di soccorsi in denaro ai prigionieri nell'URSS, riferiva che «il Comitato Centrale della Croce Rossa, a motivo della recente estesa penetrazione massonica, non sembrerebbe più presentare tutti i caratteri desiderabili di completa fiducia».<sup>2</sup>

Invece, alla XIV Conferenza, che ebbe luogo a Tokio nel 1934, intervennero un sacerdote e due laici in rappresentanza della Santa Sede, ma in qualità di uditori, pur essendo la Santa Sede consapevole del suo diritto ad una piena partecipazione, così come gli altri Stati firmatari della Convenzione di Ginevra. All'inizio si ritenne più opportuno non presenziare, dato il carattere tecnico dell'assemblea; poi però l'opportunità di far conoscere l'esistenza della Chiesa cattolica in quel Paese non cristiano divenne l'argomento determinante in favore della presenza dei delegati pontifici. Il delegato apostolico in Giappone, mons. Paolo Marella, fu pregato di comunicare al principe Iesato Tokugawa, presidente del comitato centrale della Croce Rossa giapponese, che in Vaticano si guardava con simpatia all'opera di quest'associazione, che tanto si prodigava per alleggerire le sofferenze umane.<sup>3</sup>

Prima dell'inizio della Conferenza, Étienne Clouzot, capo della segreteria del Comitato Internazionale della Croce Rossa, scriveva a mons. Pizzardo ricordando il loro incontro con il vicepresidente del Comitato, Georges Werner, avvenuto nel marzo del 1934. In quell'occasione si trattò del concetto di neutralità e del suo significato in ambito religioso.<sup>4</sup>

Scoppiata la seconda guerra mondiale, i rapporti tra la Santa Sede e il Comitato Internazionale si svolsero in un clima di collaborazione. Infatti, il segretario di Stato era allora il card. Luigi Maglione, esperto conoscitore del Comitato Internazionale della Croce Rossa.

<sup>1</sup> Cfr. lettera di mons. Clemente Micara a mons. Giuseppe Pizzardo, segretario della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, 28 ottobre 1929, in S.RR.SS., AA.EE.SS., IV, Svizzera, pos. 205, fasc. 8, f. 29r. Nell'anonima opera *Santa Sede e Croce Rossa* non si afferma nulla al riguardo, si dichiara soltanto che «la Segreteria di Stato non credette tuttavia opportuno accettare l'invito, pur non mancando di interessarsi poi dei lavori e delle risoluzioni adottate dalla Conferenza», 51.

<sup>2</sup> Lettera di mons. Pietro Di Maria al card. Eugenio Pacelli, 3 marzo 1930, in ASV, Segr. Stato, 1930, rub. 181, fasc. 2, ff. 34r-35r.

<sup>3</sup> Cfr. foglio senza firma, né data, in S.RR.SS., AA.EE.SS., IV, Svizzera, pos. 205, fasc. 8, f. 46r. Altri dati sulla partecipazione dei delegati alla XV Conferenza Internazionale della Croce Rossa a Tokio in *Santa Sede e Croce Rossa*, 52-55. La documentazione della Delegazione Apostolica in Giappone conservata nell'ASV non è ancora aperta alla consultazione.

<sup>4</sup> Cfr. lettera di Étienne Clouzot a mons. Giuseppe Pizzardo, 19 ottobre 1934, in S.RR.SS., AA.EE.SS., IV, Svizzera, pos. 205, fasc. 8, f. 47r.

## VI. CONSIDERAZIONI FINALI

Dal punto di vista dei Romani Pontefici i rapporti con il Comitato Internazionale ebbero le seguenti caratteristiche.

Durante il pontificato di Pio IX la Santa Sede ebbe scarso interesse nei confronti del nuovo Comitato: nato nella Ginevra calvinista, dove la Chiesa subiva forti ostilità, l'organismo era composto da protestanti. La Convenzione di Ginevra, secondo la Segreteria di Stato, si limitava alla salute del corpo e a questo scopo si poteva già contare su parecchie istituzioni religiose. Dopo qualche anno la Santa Sede aderì alla Convenzione come si è detto. La fine degli Stati Pontifici non cambiò nulla nei rapporti con il Comitato, perché di fatto non c'erano: la comunicazione relativa alla Convenzione era intrattenuta con il Governo elvetico. Nel 1873, quando il Governo ruppe i rapporti diplomatici, le distanze si rafforzarono.

Durante il pontificato di Leone XIII la Segreteria di Stato ricevette informazioni sulle società nazionali della Croce Rossa. La politica di avvicinamento del papa Pecci nei confronti degli Stati, che non avevano rapporti diplomatici con il Vaticano, poggiava molto sui vescovi. Questo potrebbe spiegare perché il vescovo di San Gallo si fosse rivolto alla Segreteria di Stato per chiedere un segnale di riconoscenza verso Henry Dunant, segnale che Leone XIII fece arrivare subito.

Sotto il pontificato di Pio X non abbiamo notizie riguardo ai rapporti con la Croce Rossa: da ciò si deduce uno scarso interessamento.

Benedetto XV, eletto allo scoppio della guerra e noto per la sua attenzione verso i più bisognosi, non indugiò a mettere in moto la diplomazia vaticana per lenire le sofferenze delle vittime e cercare la desiderata pace. La Santa Sede si mise in contatto con il Comitato Internazionale della Croce Rossa. Il carteggio, che ebbe inizio durante la Grande Guerra, divenne più abbondante nel primo dopoguerra.

I rapporti continuarono con un segno positivo sotto il pontificato di Pio XI, che aveva conosciuto la Croce Rossa durante il suo soggiorno in Polonia. La continuità con la linea del suo predecessore fu garantita dalla permanenza del card. Pietro Gasparri a capo della Segreteria di Stato fino al 1930. I cambiamenti sociali, la crisi del Comitato e probabilmente l'informazione negativa sulla Croce Rossa che giunse in Vaticano e che coincise con la presa di posizione del papa Ratti nei confronti del movimento ecumenico di matrice protestante, portarono ad un raffreddamento nei rapporti. Mentre non sembra che i Patti Lateranensi possano aver influito in qualche modo su queste relazioni.

In queste righe, sintesi di un lavoro più approfondito, si presentano *en passant* aspetti della posizione della Santa Sede nel complessivo assetto dei rapporti tra Paesi e la sua evoluzione. Il governo di Pio IX fu caratterizzato dallo sforzo, mostrato soprattutto in occasione della firma della Convenzione di Ginevra, di far comprendere che gli Stati Pontifici non erano uno Stato come gli altri, ma si di-

stinguevano per la particolarità della propria condizione pacifica. La politica di Leone XIII, che cercava di porre la Santa Sede a capo dell'ordine internazionale quale guida e arbitro nei conflitti, fu continuata da Benedetto XV. Alla fine del suo pontificato, la Santa Sede riuscì a presentarsi come ente *super partes*, grazie, appunto, all'azione umanitaria svolta durante la guerra. Perciò, una delle prime conseguenze fu la riapertura della Nunziatura in Svizzera nel 1920 e l'inizio di una serie di concordati con le nazioni, comprese quelle sorte dalla risistemazione della carta politica.

Riguardo al fulcro dei rapporti con il Comitato Internazionale della Croce Rossa, si è messo in evidenza che esso è consistito nel soccorso umanitario. Il primo contatto diretto fu iniziativa della Santa Sede di congratularsi con il Comitato per la proposta rivolta agli Stati belligeranti di scambiare i prigionieri inabili al servizio militare, anche se la proposta non ebbe un esito positivo. Il fondamento del rapporto e del reciproco sostegno tra Vaticano e Croce Rossa non fu la Convenzione di Ginevra. La Santa Sede aveva dato la sua adesione con lo scopo di assicurare la presenza dei cappellani nel campo di battaglia, ma nel carteggio non comparve mai questo argomento; la Chiesa adoperò i suoi mezzi per assistere spiritualmente i cattolici e chiunque lo desiderasse. Non ci fu nessuno strumento legale a condizionare i contatti tra la Santa Sede e il Comitato, ma esclusivamente il desiderio, reso manifesto da entrambe le parti, di adempiere un servizio di carità nei confronti delle vittime. Infatti, dal 1890 il motto adottato dal Comitato era *inter arma caritas*, vera ispirazione dell'azione svolta durante la Grande Guerra. La Santa Sede, da parte sua, iniziò quei rapporti «lasciando da parte ogni questione» – come affermò il card. Gasparri *a posteriori* – data la priorità del soccorso alle vittime della guerra e delle carestie del dopoguerra. Allorché l'urgenza fu superata e per aiutare i bisognosi erano sufficienti i mezzi ordinari, i rapporti tra la Santa Sede e la Croce Rossa diradarono. Il Vaticano non mancò di continuare a lodare l'azione di beneficenza portata avanti dalla Croce Rossa.

Le differenze dottrinali e morali costituirono il motivo per declinare l'invito a partecipare alla Assemblea Generale della Lega delle Società della Croce Rossa, svoltasi nel 1924. Tuttavia, la Santa Sede non usò lo stesso criterio riguardo alla XII Conferenza Internazionale, tenutasi nel 1925 ed organizzata dal Comitato Internazionale. Due ragioni potrebbero spiegare il diverso atteggiamento. La prima: in Vaticano erano giunte notizie negative riguardanti sia la Lega che il Comitato. La seconda: il Vaticano aveva fino ad allora potuto contare a Berna su mons. Maglione, che aveva alle spalle una lunga esperienza di lavoro umanitario, conosceva bene i membri del Comitato e sapeva muoversi nell'ambiente svizzero, mentre mons. Cerretti, a Parigi, non aveva esperienza sugli argomenti che si sarebbero discussi nella riunione della Lega, né conosceva i suoi membri. Quando le conferenze internazionali della Croce Rossa erano organizzate dal Comitato a Ginevra, vi partecipava mons. Maglione; alle successive (nel 1928 e 1930) i rappresentanti ufficiali del Vaticano furono assenti.

Sorprende, da ultimo, che la Santa Sede abbia intrattenuto una comunicazione cordiale ed abbia collaborato con i protestanti in un periodo in cui i rapporti tra cattolici e cristiani riformati erano malvisti, perché ritenuti pericolosi. La Santa Sede ebbe occasione di constatare direttamente gli aspetti positivi ed i limiti di tale collaborazione (come la diffusione della dottrina protestante unita ai programmi di beneficenza o a programmi di educazione della salute). Gli aspetti positivi rappresentarono in qualche misura un passo avanti verso la valutazione dei rapporti con i non cattolici nell'ambito della carità, favoriti dal concilio Vaticano II.<sup>1</sup>

#### ABSTRACT

Sintesi della storia dei rapporti tra la Santa Sede e il Comitato Internazionale della Croce Rossa, nel periodo che comprende l'inizio del Comitato Internazionale a Ginevra fino agli anni Trenta, prima dell'auge dei totalitarismi. Si presenta l'evoluzione della politica vaticana nei confronti del Comitato ginevrino, che partì con una certa cautela mista a sospetto (per l'origine protestante dell'istituzione) fino a giungere, durante la Prima Guerra Mondiale, a un'intensa collaborazione sul terreno della carità. Negli ultimi anni considerati nell'articolo, i rapporti tra le due istituzioni si affievolirono.

A summary of the history of relations between the Holy See and the International Committee of the Red Cross, in the period comprising the start of the International Committee in Geneva until the thirties and the rise of totalitarianism. It presents the evolution in the Vatican's policy towards the Geneva Committee, which started cautiously and with some suspicion (owing to the Protestant origin of the institution) until, during the First World War, it reached a level of close collaboration on the ground in charitable activity. The relationship between the two institutions, which declined in the latter years, is also treated in the article.

<sup>1</sup> Cfr. Decreto *Unitatis redintegratio*, n. 12, «AAS» 57 (1965) 90-112.

# LA DIMENSIONE ECCLESIALE DELLA FEDE SECONDO HENRI DE LUBAC

VINCENZO ARBOREA

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Alcune considerazioni sulla mediazione della Chiesa alla luce del recente Magistero della Chiesa*. 1. La mediazione della Chiesa nella storia della salvezza. 2. La mediazione e la relazionalità della persona umana. 3. La Chiesa e la trasmissione del contenuto della fede (*fides quae creditur*). III. *La mediazione della Chiesa nella genesi e nello sviluppo della fede in Henri de Lubac*. 1. La fede nasce dall'incontro personale con Dio nella Chiesa. 2. La Chiesa come "luogo" della pienezza della fede. 3. Due possibili obiezioni alla mediazione della Chiesa. 4. La fede del credente è l'unica fede della Chiesa. IV. *La dimensione ecclesiale della fede del teologo*. 1. La Tradizione, forza vitale della Chiesa. 2. La fede esercitata dal teologo nel suo lavoro. 3. Il compito del teologo nella Chiesa. 4. La missione del teologo tra dogma e mistero. 5. Il lavoro del teologo tra Sacra Scrittura, Magistero e Tradizione. – V. *Conclusioni*.

## I. INTRODUZIONE

SCOPO di questo studio è l'analisi di alcuni aspetti del pensiero del teologo francese Henri de Lubac (1896-1991)<sup>1</sup> sul significato della mediazione della Chiesa nella genesi e nello sviluppo della fede, e sulle conseguenze che ne derivano per il lavoro del teologo. Esaminando il rapporto fra aspetto comunitario-ecclesiale e dimensione personale-individuale della fede, anche in merito alla configurazione dei suoi contenuti, ci proponiamo di identificare quale sia – secondo il teologo gesuita – lo spazio per l'autonomia della ricerca teologica, in armonia con la Tradizione, la Sacra Scrittura e il Magistero.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Tra le opere sul pensiero e sulla vita di de Lubac, si veda la biografia in quattro volumi di Georges Chantraine, purtroppo incompleta del terzo volume relativo agli anni 1930-1960 a causa del suo decesso improvviso avvenuto nel 2010: G. CHANTRAINE, *Henri de Lubac, 1 – De la naissance à la démobilisation (1896-1919)*, Études lubaciennes, Cerf, Paris 2007; IDEM, *Henri de Lubac, II – Les années de formation (1919-1929)*, Études lubaciennes, Cerf, Paris 2009; G. CHANTRAINE, M.-G. LEMAIRE, *Henri de Lubac IV – Concile et après-Concile (1960-1991)*, Études lubaciennes, Cerf, Paris 2013. Si veda anche H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Culture et vérité, Namur 1992<sup>2</sup>; A. RUSSO, *Henri de Lubac*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994; J.-P. WAGNER, *Henri de Lubac*, Cerf, Paris 2001.

<sup>2</sup> Cfr. CDF, Istruzione *Donum veritatis* sulla vocazione ecclesiale del teologo, 24 maggio 1990, «AAS» 82 (1990) 1550-1570. Sulla teologia dell'atto di fede si vedano, a titolo di esempio: R. FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità – Saggio di teologia fondamentale*, Edb, Bologna 2002<sup>8</sup>, 163-212; H. FRIES, *Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1987, 16-202; A. MANARA, *La fede e i suoi fondamenti: la teologia fondamentale oggi*, Edb, Bologna 1994, 247-422; P. NEUNER, *La fede principio soggettivo della conoscenza teologica*, in W. KERN, H. J. POTTMAYER, M. SECKLER (a cura di), *Corso di teologia fondamentale, 4. Trattato di gnoseologia teologica*, Queriniana, Brescia 1990, 47-67; M. SECKLER, *La teologia come scienza della fede*, in KERN, POTTMAYER, SECKLER (a cura di), *Corso di teologia fondamentale, 4.*

L'obbedienza della fede (cfr. Rm 1,5) risposta libera e consapevole dell'uomo a Dio che si rivela in Gesù Cristo, si articola, infatti, nell'equilibrio fra un aspetto personale-individuale, uno contenutistico e un terzo comunitario-ecclesiale: il cristiano pronuncia «Io credo» con la Chiesa e, nella Chiesa, «Noi crediamo».<sup>1</sup>

La Commissione Teologica Internazionale, nel recente documento *Il sensus fidei nella vita della Chiesa* (2014), dopo aver mostrato come nel Nuovo Testamento la fede è risposta alla Parola di Dio (cfr. nn. 8-10), si sofferma sul rapporto tra dimensione personale ed ecclesiale della fede (cfr. nn. 11-12):

Le Scritture mostrano che la dimensione personale della fede si integra nella dimensione ecclesiale; si ritrova allo stesso tempo il singolare e il plurale della prima persona: “Noi crediamo” (cfr. Gal 2,16) e “Io credo” (cfr. Gal 2,19-20). Nelle sue lettere, Paolo riconosce la fede dei credenti come una realtà allo stesso tempo personale ed ecclesiale. Egli insegna che chiunque confessa che “Gesù è il Signore” è ispirato dallo Spirito Santo (1Cor 12,3). Lo Spirito incorpora ogni credente nel corpo di Cristo e gli dona un compito speciale con il fine di edificare la Chiesa (cfr. 1Cor 12,4-27). Nella lettera agli Efesini, la confessione del solo e unico Dio è legata alla realtà di una vita di fede nella Chiesa (cfr. Ef 4,4-6).<sup>2</sup>

Se, specie per la peculiare sensibilità individuale sviluppatasi nella cultura occidentale contemporanea, l'aspetto della risposta personale è di immediato accesso, di più difficile comprensione resta la necessità della dimensione comunitaria della risposta di fede. Ci si muove, comunque, tra l'esaltazione della libertà del soggetto con la sua capacità individuale di aderire alla chiamata di Dio, che può giungere fino a misconoscere una significatività all'aspetto comunitario, e la magnificazione della componente ecclesiale, fino quasi ad assorbire la responsabilità del soggetto nella comunità. Il contenuto della fede – che cosa credo e che cosa crediamo – è parte della posta in gioco tra queste due polarità.<sup>3</sup>

Nel corso del suo sviluppo storico la teologia ha argomentato e giustificato, in modo sempre più profondo e articolato, la necessità della dimensione ecclesiale della fede, aiutata in particolare – negli ultimi decenni – dalla portata

*Trattato di gnoseologia teologica*, 204-280; F. ARDUSSO, *Fede (L'atto di)* in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti 1977, 176-191; J. PIEPER, *Sulla fede*, Morcelliana, Brescia 1963.

<sup>1</sup> Il Catechismo della Chiesa Cattolica intitola «Io credo» – «Noi crediamo» la Sezione Prima della Parte Prima, dedicata alla Professione di Fede (cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Lev, Città del Vaticano 1997, nn. 26-184).

<sup>2</sup> CTI, *Il sensus fidei nella vita della Chiesa*, Lev, Città del Vaticano 2014, n. 11.

<sup>3</sup> Cfr. FRIES, *Il senso della Chiesa secondo il cristianesimo odierno* in KERN, POTTMAYER, SECKLER (a cura di), *Corso di teologia fondamentale*, 3. *Trattato sulla Chiesa*, 11-25. Si veda anche CTI, *La teologia oggi: prospettive, principi e criteri*, Lev, Città del Vaticano 2012, n. 13: «“Fede” è sia l'atto di credere o confidare, sia ciò che è creduto o professato, rispettivamente *fides qua* e *fides quæ*. Entrambi gli aspetti operano in una unità inscindibile, poiché la fiducia è adesione a un messaggio con un contenuto intelligibile, e la professione non può essere ridotta a semplici parole prive di contenuto, ma deve venire dal cuore».

ecclesiologica del Concilio Vaticano II, ritenuto autorevolmente «un Concilio sulla fede».<sup>1</sup>

La scelta di de Lubac deriva dal suo essere annoverato tra i teologi che hanno contribuito in modo più efficace alla maggiore consapevolezza che la Chiesa ha assunto di se stessa nel corso del xx secolo.<sup>2</sup> Inoltre, la sua vicenda personale legata alla pubblicazione di *Surnaturel. Études historiques* (1946) e alle incomprendimenti che ne derivarono, rende di interesse il suo pensiero sulla natura della ricerca teologica, sul compito del Magistero della Chiesa, sul significato del legame tra libertà di ricerca e obbedienza alle indicazioni dell'autorità ecclesiale.<sup>3</sup>

Alcune riflessioni sulla mediazione della Chiesa, intesa come “luogo” della fede, ancorate ad alcuni testi del recente Magistero, fanno da cornice al contributo di de Lubac sulla genesi e sullo sviluppo della fede nel credente e nel teologo.

## II. ALCUNE CONSIDERAZIONI SULLA MEDIAZIONE DELLA CHIESA ALLA LUCE DEL RECENTE MAGISTERO DELLA CHIESA

La tentazione di separare la fede in Gesù Cristo, l'adesione personale ed esistenziale al Verbo di Dio fatto uomo, e la Chiesa, realtà umana e divina, si ripresenta periodicamente nel corso della storia:

Ancora oggi qualcuno dice: “Cristo sì, la Chiesa no”. Come quelli che dicono “io credo in Dio ma non nei preti”. Ma è proprio la Chiesa che ci porta Cristo e che ci porta a Dio; la Chiesa è la grande famiglia dei figli di Dio. Certo ha anche aspetti umani; in coloro che la compongono, Pastori e fedeli, ci sono difetti, imperfezioni, peccati, anche il Papa li ha e ne ha tanti, ma il bello è che quando noi ci accorgiamo di essere peccatori, troviamo la misericordia di Dio, il quale sempre perdona.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Cfr. FRANCESCO, Lettera Enciclica *Lumen fidei*, 29 giugno 2013, n. 6, «AAS» 105 (2013) 558: «Il Vaticano II è stato un Concilio sulla fede, in quanto ci ha invitato a rimettere al centro della nostra vita ecclesiale e personale il primato di Dio in Cristo».

<sup>2</sup> Cfr. J. DANÉLOU, *Et qui est mon prochain?*, Stock, Paris 1974, 91-92: «il Padre de Lubac ha voluto ritrovare la continuità del pensiero della Chiesa, appoggiandosi sullo studio dei Padri e prolungandone la riflessione sulla visione cristiana della storia. [...] È proprio in questo che il pensiero del Padre de Lubac mi sembra essere il più importante del nostro secolo, il solo capace di costituire la base di una visione, di una sintesi teologica attuale». Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Il Padre Henri de Lubac. La tradizione fonte di rinnovamento*, Jaca Book, Milano 1977, 26.

<sup>3</sup> Sono stati analizzati i seguenti testi di Henri de Lubac: *Cattolicismo: aspetti sociali del dogma*, Jaca Book, Milano 1979 (edizione originale: *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris 1938); *Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979 (edizione originale: *Méditation sur l'Église*, Aubier-Montaigne, Paris 1952); *Paradosso e mistero della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979 (edizione originale: *Paradoxe et Mystère de l'Église*, Aubier-Montaigne, Paris 1967); *La rivelazione divina e il senso dell'uomo: commento alle costituzioni conciliari “Dei Verbum” e “Gaudium et spes”*, Jaca Book, Milano 1985 (il volume raccoglie due contributi del 1968: *La Révélation divine – Commentaire du Préambule et du chapitre I de la constitution dogmatique Dei Verbum*, Cerf, Paris 1968 e *Athéisme et sens de l'homme, une double requête de “Gaudium et spes”*, Cerf, Paris 1968); *La foi chrétienne: essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Aubier-Montaigne, Paris 1970<sup>2</sup>. Per le vicende legate a *Surnaturel* si veda per esempio WAGNER, *Henri de Lubac*, 21-27.

<sup>4</sup> FRANCESCO, *Udiienza generale*, 29 maggio 2013, «L'Osservatore Romano», 30 maggio 2013, 7. Già

L'uomo contemporaneo – e il teologo con lui –, anche nel caso in cui mantenga un'apertura al trascendente e si muova in un orizzonte di fede, oscilla tra un'impostazione individualista del rapporto con il Dio Trascendente e un approccio socio-comunitario che vede con fastidio ogni forma di autorità, di istituzione, di organizzazione, quasi che l'ordine, e la gerarchia, non possano essere compatibili con l'azione dello Spirito che «soffia dove vuole» (cfr. Gv 3,8) e che non può restare ingabbiato nei canoni di un Codice.<sup>1</sup>

La storia dimostra come gli aspetti umani della Chiesa, «difetti, imperfezioni, peccati» presenti nei Pastori («anche il Papa li ha e ne ha tanti») e nei fedeli, possano condurre allo scandalo e al rifiuto dell'istituzione o a un radicale desiderio di riforma che può giungere – come di fatto è giunto – alla rottura, alla divisione, allo scisma.<sup>2</sup>

Papa Francesco traccia una possibile strada da percorrere per evitare che lo scandalo giunga al rigetto della Chiesa: «quando noi ci accorgiamo di essere peccatori, troviamo la misericordia di Dio».<sup>3</sup> Questa considerazione appare slegata dal discorso e non sembra utile a risolvere la dichiarata antinomia “Cristo sì, la Chiesa no”. Indica però un legame decisivo: la consapevolezza dell'essere peccatori, nell'apertura alla grazia del perdono di Dio, consente di superare il giudizio di condanna nei confronti dei peccati, dei difetti, delle imperfezioni dell'altro. Si comprende così che il carattere umano e divino della Chiesa comporta la presenza, nell'elemento umano, di queste debolezze e malizie che però non compromettono la necessaria mediazione della Chiesa perché «è proprio la Chiesa che ci porta Cristo e che ci porta a Dio».<sup>4</sup> La storia insegna che è l'opera di singoli leader ad aver creato le divisioni più dolorose all'interno della Chiesa; solo un cuore umile, consapevole del proprio essere peccatore, disponibile a riconoscere il bisogno universale della misericordia di Dio è in grado di superare la logica del giudizio e della condanna e a far prevalere il bene dell'unità sulle proprie convinzioni radicali.

È un'illusione pensare di vivere con Gesù Cristo, di giungere a Dio, senza la mediazione della Chiesa e questo perché «la Chiesa è la grande famiglia dei figli di Dio»<sup>5</sup> alla quale – grazie al Battesimo – tutti noi cristiani apparteniamo.

Pio XII in un celebre discorso aveva evidenziato il grande rischio nascosto nella dissociazione tra Cristo e la Chiesa: «Oh, non chiedeteCi qual è il “nemico”, né quali vesti indossi. [...] È un “nemico” divenuto sempre più concreto, con una spregiudicatezza che lascia ancora attoniti: Cristo sì, Chiesa no. Poi: Dio sì, Cristo no. Finalmente il grido empio: Dio è morto; anzi: Dio non è mai stato» (Pio XII, *Discorso di Sua Santità Pio XII – Agli Uomini di Azione Cattolica – Nel xxx della loro unione*, 12 ottobre 1952, «AAS» 44 (1952) 832).

<sup>1</sup> Una visione della problematica è rintracciabile in M. KEHL, *La Chiesa come istituzione*, in KERN, POTTMEYER, SECKLER (a cura di), *Corso di teologia fondamentale*, 3. *Trattato sulla Chiesa*, 200-225.

<sup>2</sup> Cfr. per esempio V. CONZEMIUS, *La critica della Chiesa*, in KERN, POTTMEYER, SECKLER (a cura di), *Corso di teologia fondamentale*, 3. *Trattato sulla Chiesa*, 26-48; L. VOGEL, *Chiesa luterana* e F. FERRARIO, *Chiese riformate* in G. CALABRESE, P. GOYRET, O.F. PIAZZA, *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 158-162 e 199-202.

<sup>3</sup> FRANCESCO, *Udienza generale*, 29 maggio 2013.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*.



### 1. *La mediazione della Chiesa nella storia della salvezza*

La storia della salvezza mostra il senso della mediazione della Chiesa e la sua necessità. Nell'Antico Testamento «emerge la figura di Mosè, il mediatore. [...] Con questa presenza del mediatore, Israele ha imparato a camminare unito. L'atto di fede del singolo si inserisce in una comunità, nel "noi" comune del popolo che, nella fede, è come un solo uomo, "il mio figlio primogenito", come Dio chiamerà l'intero Israele (cfr. Es 4,22)».<sup>1</sup>

Nel Nuovo Testamento, la fede giunge a pienezza in Gesù Cristo, «mediatore e la pienezza di tutta intera la rivelazione».<sup>2</sup> Così «la volontà salvifica universale di Dio viene strettamente collegata all'unica mediazione di Cristo: "[Dio] vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità. Uno solo, infatti, è Dio e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti" (1Tm 2,4-6)».<sup>3</sup> Questa unica mediazione universale e salvifica «appartiene alla Chiesa, inseparabilmente unita al suo Signore. Gesù Cristo, infatti, continua la sua presenza e la sua opera di salvezza nella Chiesa e attraverso la Chiesa (cfr. Col 1,24-27), che è suo Corpo (cfr. 1Cor 12,12-13,27; Col 1,18)».<sup>4</sup> La mediazione della Chiesa è la stessa mediazione di Cristo perché, così come il capo e il corpo di un organismo vivo non possono essere separati, «Cristo e la Chiesa non possono essere confusi ma neanche separati, e costituiscono un unico "Cristo totale"».<sup>5</sup>

Le affermazioni della *Dominus Iesus* sono in continuità con l'insegnamento conciliare sul rapporto tra l'unica mediazione di Cristo e la Chiesa così enunciato nel n. 8 della *Lumen gentium*:

Cristo, unico mediatore, ha costituito sulla terra e incessantemente sostiene la sua Chiesa santa, comunità di fede, di speranza e di carità, quale organismo visibile, attraverso il quale diffonde per tutti la verità e la grazia. Ma la società costituita di organi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, l'assemblea visibile e la comunità spirituale, la Chiesa terrestre e la Chiesa arricchita di beni celesti, non si devono considerare come due cose diverse; esse formano piuttosto una sola complessa realtà risultante di un duplice elemento, umano e divino.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> FRANCESCO, *Lumen fidei*, n. 14.

<sup>2</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Divina rivelazione *Dei Verbum*, 18 novembre 1965, n. 2, «AAS» 58 (1966) 818.

<sup>3</sup> CDF, Dichiarazione *Dominus Iesus*, 6 agosto 2000, n. 13, «AAS» 92 (2000) 754. Cfr. A. DUCAY, *Un solo mediatore?: pensare la salvezza alla luce della «Dominus Iesus»*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2003, 173-181.

<sup>4</sup> CDF, *Dominus Iesus*, n. 16.

<sup>5</sup> *Ibidem*. Cfr. per esempio, AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos* 74, 4: «Ecco il Cristo totale, capo e corpo, uno solo formato da molti... Sia il capo a parlare, o siano le membra, è sempre Cristo che parla: parla nella persona del capo, parla nella persona del corpo». Si veda anche: AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos* 90, 2, 1.

<sup>6</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, n. 8, «AAS» 57 (1965) 12.

## 2. La mediazione e la relazionalità della persona umana

La necessità della mediazione della Chiesa non è legata solo a ragioni storiche, alla distanza spazio-temporale tra noi e gli eventi della vita di Gesù. La trasmissione della fede passa senz'altro anche attraverso l'asse del tempo e il succedersi delle generazioni: il volto di Gesù giunge a noi attraverso una catena ininterrotta di testimoni. Ciò dimostra che una concezione dell'uomo che lo intenda come individuo isolato, animato dalla pretesa di trovare in sé – autonomamente – la sicurezza del suo conoscere, non consente di attingere al “vero Gesù”. Non è possibile vedere e attingere da soli, in modo indipendente, alla verità di ciò che è accaduto in epoche così distanti nel tempo: «Il passato della fede, quell'atto di amore di Gesù che ha generato nel mondo una nuova vita, ci arriva nella memoria di altri, dei testimoni, conservato vivo in quel soggetto unico di memoria che è la Chiesa».<sup>1</sup>

La necessità degli altri, dei testimoni, e quindi della mediazione, è dovuta, non solo a ragioni empirico-pragmatiche, ma alla modalità propria della conoscenza umana legata alla relazionalità della persona perché «a partire da una concezione individualista e limitata della conoscenza non si può capire il senso della mediazione, questa capacità di partecipare alla visione dell'altro, sapere condiviso che è il sapere proprio dell'amore».<sup>2</sup>

Si intravede un legame tra le categorie di *relazione* e di *mediazione*: la necessità della mediazione deriva dal fatto che la persona è *essere in relazione*. Nei limiti dell'analogia, è forse possibile rintracciare un parallelo trinitario per questo legame: il rapporto tra il Padre e il Figlio non può che darsi nello Spirito Santo “così come” il rapporto tra il fedele e Gesù Cristo non può che darsi nella Chiesa.

«Nella fede, l'“io” del credente si espande per essere abitato da un Altro, per vivere in un Altro, e così la sua vita si allarga nell'Amore. Qui si situa l'azione propria dello Spirito Santo» e «in questo modo l'esistenza credente diventa esistenza ecclesiale».<sup>3</sup> L'azione propria dello Spirito Santo è costitutiva della Chiesa e fa sì che l'esistenza del credente non sia isolata, individuale e autonoma, ma ecclesiale perché partecipa della comunione fondata nel mistero trinitario. Ciò non annulla la personalità del fedele perché il fatto che tutti i credenti in Cristo formino il suo unico corpo che è la Chiesa non riduce «il credente a semplice parte di un tutto anonimo, a mero elemento di un grande ingranaggio, ma sottolinea piuttosto l'unione vitale di Cristo con i credenti e di tutti i credenti tra loro (cfr. Rm 12,4-5)».<sup>4</sup> È la natura della Chiesa come *comunione*, come «grande famiglia dei figli di Dio».<sup>5</sup>

Al di fuori della Chiesa, compresa nella sua realtà profonda, «la fede perde la sua “misura”, non trova più il suo equilibrio, lo spazio necessario per sorregger-

<sup>1</sup> FRANCESCO, *Lumen fidei*, n. 38.

<sup>2</sup> *Ibidem*, n. 14.

<sup>3</sup> *Ibidem*, nn. 21-22.

<sup>4</sup> *Ibidem*, n. 22.

<sup>5</sup> FRANCESCO, *Udiienza generale*, 29 maggio 2013. Cfr. anche CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 9/3.

si. La fede ha una forma necessariamente ecclesiale, si confessa dall'interno del corpo di Cristo, come comunione concreta dei credenti. È da questo "luogo" ecclesiale che essa apre il singolo cristiano verso tutti gli uomini». <sup>1</sup> Nella fede, Dio, attraverso la sua Parola *mediata* dalla Chiesa – corpo di Cristo e popolo di Dio –, stabilisce una relazione *immediata* con l'umanità e con l'uomo, rendendolo partecipe della sua natura divina. <sup>2</sup>

Il Concilio nel n. 8 della *Lumen gentium* stabilisce un'analogia tra l'assunzione della natura umana da parte del Verbo nell'incarnazione e il rapporto tra l'organismo sociale della Chiesa e lo Spirito di Cristo:

Per un'analogia che non è senza valore, quindi, [la Chiesa] è paragonata al mistero del Verbo incarnato. Infatti, come la natura assunta serve al Verbo divino da vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, così in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa serve allo Spirito di Cristo che la vivifica, per la crescita del corpo (cfr. Ef 4,16). <sup>3</sup>

La mediazione della Chiesa trova il suo fondamento, quindi, nella natura stessa dell'auto-comunicazione di Dio e cioè nell'assunzione della natura umana nell'incarnazione del Verbo. L'impossibilità di una fede isolata, autonoma e chiusa è così espressa dalla *Lumen fidei*:

È impossibile credere da soli. La fede non è solo un'opzione individuale che avviene nell'interiorità del credente, non è rapporto isolato tra l' "io" del fedele e il "Tu" divino, tra il soggetto autonomo e Dio. Essa si apre, per sua natura, al "noi", avviene sempre all'interno della comunione della Chiesa. [...] È possibile rispondere in prima persona, "credo", solo perché si appartiene a una comunione grande, solo perché si dice anche "crediamo". Questa apertura al "noi" ecclesiale avviene secondo l'apertura propria dell'amore di Dio, che non è solo rapporto tra Padre e Figlio, tra "io" e "tu", ma nello Spirito è anche un "noi", una comunione di persone. Ecco perché chi crede non è mai solo, e perché la fede tende a diffondersi, ad invitare altri alla sua gioia. <sup>4</sup>

È verità di evidenza che nessuno né può credere da solo, né può vivere da solo: così come si riceve l'esistenza da altri, anche la fede la si riceve da altri. Ci si può chiedere perché sia così; perché l'uomo sia stato creato come *essere in relazione*, bisognoso in tutto dell'altro; e perché questa relazione non sia soltanto biunivoca, tra un "io" e un "tu", ma richieda una mediazione. La *Lumen fidei* afferma che è la relazione d'Amore tra il Padre e il Figlio nello Spirito Santo a illuminare le caratteristiche della relazionalità della persona umana: dove c'è un rapporto

<sup>1</sup> FRANCESCO, *Lumen fidei*, n. 22.

<sup>2</sup> Cfr. 2Pt 1,4 e CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 2.

<sup>3</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 8. È bene precisare che «permane una differenza sostanziale tra l'incarnazione in senso pieno del Verbo in Gesù Cristo e l'incarnazione in senso analogico del Verbo nella Chiesa. Nel primo caso Gesù Cristo è la Parola di Dio [...]. Nel secondo caso la Chiesa è abitata dalla parola di Dio, essa è "segno e sacramento" di questa parola, che può rendere presente esclusivamente per la presenza viva del Risorto e l'assistenza dello Spirito Santo» (R. DEL RICCIO, *Parola e Chiesa* in CALABRESE, GOYRET, PIAZZA, *Dizionario di ecclesiologia*, 1012).

<sup>4</sup> FRANCESCO, *Lumen fidei*, n. 39; cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 166.

tra un "io" e un "tu" si genera sempre una comunione d'amore, e quindi un "noi"; il semplice fatto di dire "io credo in te" genera di per sé una comunione di persone inclusiva che è la Chiesa: "noi crediamo". Si ritrova il fondamento trinitario del legame tra le categorie di *relazione* e di *mediazione*.

La fede non può essere considerata un fatto privato perché non lo è né per la sua origine, né per il suo sviluppo, né per il suo fine, sia in chiave *fenomenica*, sia in chiave *costitutivo-ontologica*. L'osservazione fenomenica dimostra l'impossibilità della generazione della fede e della sua crescita in assenza di una comunità comunque strutturata e ciò rimanda al dato costitutivo-ontologico.

La relazione *personale* tra il fedele e Gesù Cristo è essenziale e imprescindibile nella vita di fede, ma nasce, si sviluppa e si compie nella Chiesa. I motivi che rendono necessaria la mediazione della Chiesa nella fede sono: (a) l'annuncio che avviene sempre attraverso un soggetto che offre la sua testimonianza (cfr. Rm 10,14); (b) la crescita e la trasmissione della fede, perché la fede ha una dimensione ineludibile di contenuto che si riceve nella viva Tradizione di una comunione di credenti (p.e. mediante la catechesi); (c) il fine ecclesiale della fede e cioè la salvezza di tutta l'umanità riunita in Cristo (cfr. 1Tm 2,4).

La mediazione della Chiesa è però ancora più necessaria per la *natura* stessa della mediazione richiesta dall'atto di fede, fondata nella vita della Santissima Trinità e nella logica dell'assunzione dell'umanità da parte del Verbo nell'incarnazione.<sup>1</sup>

### 3. La Chiesa e la trasmissione del contenuto della fede (*fides quae creditur*)

La mediazione della Chiesa nella trasmissione del *contenuto* della fede (*fides quae creditur*) garantisce il legame indispensabile tra fede e verità:

L'uomo ha bisogno di conoscenza, ha bisogno di verità, perché senza di essa non si sostiene, non va avanti. La fede, senza verità, non salva, non rende sicuri i nostri passi. [...] Richiamare la connessione della fede con la verità è oggi più che mai necessario, proprio per la crisi di verità in cui viviamo.<sup>2</sup>

L'uomo contemporaneo guarda con sospetto «la verità grande, la verità che spiega l'insieme della vita personale e sociale». <sup>3</sup> L'uomo postmoderno sembra non interessarsi più alla domanda sul tutto, rassegnato a una vita trascorsa in una prospettiva di decadente *immanenza* nella quale la *Trascendenza* è vista, secondo l'impostazione nietzschiana, come un grande inganno, un sonno, anzi un vero e proprio letargo, nel quale l'umanità apollinea è decaduta, impaurita dal dover affrontare la vita con il suo dinamismo dionisiaco.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ciò trova una corrispondenza nel fatto che il Concilio Vaticano II ha utilizzato più volte due immagini, ben presenti in tutta la Tradizione e nei Padri, per illustrare la realtà personale della Chiesa come mediatrice: la Chiesa come *madre* e la Chiesa come *sposa* (cfr. per esempio CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, nn. 8 e 23 e CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, nn. 6, 9, 39, 44, 64).

<sup>2</sup> FRANCESCO, *Lumen fidei*, nn. 24-25.

<sup>3</sup> *Ibidem*, n. 25.

<sup>4</sup> Henri de Lubac ha dedicato all'analisi del pensiero di Nietzsche una parte del suo volume *Il dramma dell'umanesimo ateo* edito per la prima volta nel 1944; de Lubac studia l'ateismo contempo-

Il tema della verità della fede è quindi decisivo. È troppo facile per l'uomo dionisiaco, svegliatosi ormai dal sonno del dogmatismo, ridurre a chiave antropologica immanente le risposte che il cristianesimo offre, se interpretate solo nella loro dinamica di bisogno di senso per l'uomo. Ma se la *pretesa di verità* della fede è di tipo *cosmico-escatologico* e non solo *antropologico*, se la domanda di verità è quella sull'origine e sul fine di tutto, allora la riflessione e l'argomentazione può coinvolgere l'uomo postmoderno in un dialogo costruttivo.

Diventa così decisiva la domanda sul valore della conoscenza proprio della fede.

La fede conosce in quanto è legata all'amore, in quanto l'amore stesso porta una luce. La comprensione della fede è quella che nasce quando riceviamo il grande amore di Dio che ci trasforma interiormente e ci dona occhi nuovi per vedere la realtà. [...] Chi ama capisce che l'amore è esperienza di verità, che esso stesso apre i nostri occhi per vedere tutta la realtà in modo nuovo, in unione con la persona amata. [...] Si tratta di un modo relazionale di guardare il mondo.<sup>1</sup>

Il riferimento è a Rm 10,10: «con il cuore si crede», dove per cuore si intende – in senso biblico – il centro dell'uomo dove convergono intelletto, volontà e affettività; corpo e spirito; interiorità e apertura al mondo e agli altri. «La fede trasforma la persona intera, appunto in quanto essa si apre all'amore. È in questo intreccio della fede con l'amore che si comprende la forma di conoscenza propria della fede, la sua forza di convinzione, la sua capacità di illuminare i nostri passi».<sup>2</sup> Questa luce dell'amore che è propria della fede può illuminare le domande profonde sulla verità dell'uomo, anche dell'uomo postmoderno; infatti se «la verità è la verità dell'amore, se è la verità che si schiude nell'incontro personale con l'Altro e con gli altri, allora resta liberata dalla chiusura nel singolo e può fare parte del bene comune, [...] può arrivare al cuore, al centro personale di ogni uomo».<sup>3</sup>

Per superare il circolo ermeneutico antropocentrico e immanente nel quale la fede e l'amore si riducono a semplice certezza soggettiva e per scoprire l'Amore nella sua verità, è necessario riconoscere il primato dell'iniziativa di Dio, la *novità* della Parola di Dio che si rivela nella storia e nella Chiesa come *principio oggettivo* della conoscenza teologica e antropologica. La fede, risposta libera dell'uomo alla rivelazione dell'Amore di Dio (cfr. 1Gv 4,16), è quel *principio soggettivo* della conoscenza che riconosce l'oggettività del contenuto della fede della Chiesa. È questo il "luogo" della necessaria mediazione trinitaria della Chiesa: senza la Chiesa, senza la sua memoria, senza la vita dello Spirito di Dio, senza l'Eucaristia – "legame" tra l'immanenza del mondo e la Trascendenza di Dio – la fede dell'individuo si riduce a mera certezza soggettiva.

raeano attraverso il pensiero di Nietzsche, Feuerbach e Comte posti a confronto con due pensatori cristiani, Kierkegaard e Dostoevskij (cfr. H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Jaca Book, Milano 1992).

<sup>1</sup> FRANCESCO, *Lumen fidei*, n. 26.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*, n. 34.

La concezione individualistica della fede che la riduce a un'opinione soggettiva, negandone la sua forma ecclesiale, sembra derivare da un'idealizzazione – tipica della modernità – dovuta a una limitata comprensione della natura relazionale dell'essere umano, fondata sul dato creaturale (cfr. Gn 1,26-27), sulla logica dell'incarnazione e sulla rivelazione della vita intratrinitaria (cfr. Gv 15,9).

La fede «nasce da un ascolto ed è destinata a pronunciarsi e a diventare annuncio».<sup>1</sup> Accogliendo il dono dell'Amore di Dio Padre in Gesù Cristo, il credente è trasformato, grazie alla fede e all'azione dello Spirito Santo nella Chiesa, in testimone che – con la sua vita e le sue opere – assume un modo nuovo di vedere il mondo e proclama le opere ammirevoli di Dio: «Un tempo voi eravate *non-popolo*, ora invece siete popolo di Dio» (1Pt 2,10).

Esiste un'unità profonda tra l'atto con cui si crede e i contenuti a cui diamo il nostro assenso. [...] la conoscenza dei contenuti da credere non è sufficiente se poi il cuore, autentico sacrario della persona, non è aperto dalla grazia che consente di avere occhi per guardare in profondità e comprendere che quanto è stato annunciato è la Parola di Dio. Professare con la bocca, a sua volta, indica che la fede implica una testimonianza ed un impegno pubblici. Il cristiano non può mai pensare che credere sia un fatto privato. [...] La fede, proprio perché è atto della libertà, esige anche la responsabilità sociale di ciò che si crede. [...] La stessa professione della fede è un atto personale ed insieme comunitario. È la Chiesa, infatti, il primo soggetto della fede.<sup>2</sup>

### III. LA MEDIAZIONE DELLA CHIESA NELLA GENESI E NELLO SVILUPPO DELLA FEDE IN HENRI DE LUBAC

L'amore per la Chiesa, pienamente radicata nel mistero della Santissima Trinità, è come la nota di fondo che caratterizza la vita e l'opera di Henri de Lubac.<sup>3</sup> Il titolo della sua prima opera di rilievo (*Cattolicesimo: aspetti sociali del dogma*) è, a questo proposito, emblematico: la fede cattolica, pur essendo personale, non è individualista perché nasce grazie alla Chiesa, è vissuta nella Chiesa, cresce e si sviluppa con la Chiesa.

Ci si rimprovera d'essere individualisti anche nostro malgrado, a causa della logica della nostra fede, quando in realtà il cattolicesimo è essenzialmente sociale. Sociale nel senso più profondo della parola: non soltanto per le sue applicazioni nel campo delle istituzioni naturali, ma prima di tutto in se stesso, nel suo centro più misterioso, nell'essenza della sua dogmatica. Sociale a tal punto che avrebbe dovuto sempre apparire un pleonasma l'espressione "cattolicesimo sociale".<sup>4</sup>

La sua passione per i Padri della Chiesa e il ricorso frequente alle loro opere, non sono soltanto indice di erudizione, ma mostrano innanzi tutto la consa-

<sup>1</sup> FRANCESCO, *Lumen fidei*, n. 22.

<sup>2</sup> BENEDETTO XVI, Lettera Apostolica *Porta fidei*, 11 ottobre 2011, n. 10, «AAS» 103 (2011) 728-729.

<sup>3</sup> Balthasar dirà che la Chiesa presso de Lubac è «presente dappertutto, proprio come è avvenuto nei Padri, come se fosse un presupposto scontato» (BALTHASAR, CHANTRAINE, *Le Cardinal de Lubac*, 122). Cfr. M. SPRIZZI, *De Lubac: l'identità ecclesiale del cristiano*, Paoline, Milano 2004.

<sup>4</sup> DE LUBAC, *Cattolicesimo*, xxiii.

pevolezza della Chiesa come realtà viva, nata storicamente a Gerusalemme, nella quale lo Spirito di Dio agisce. Da qui nasce il desiderio di conoscerne la storia attraverso le vite e le opere dei protagonisti di ogni epoca e in particolare di coloro che hanno assecondato lo Spirito nel porre le fondamenta di questo edificio che cresce nel corso dei secoli e che ha la missione di raccogliere tutta l'umanità di tutti i tempi e di riportarla a Dio Padre in Cristo per mezzo dello Spirito Santo.<sup>1</sup>

De Lubac è un *innamorato* della Chiesa perché vi riconosce l'unione profonda con Gesù Cristo:

Se Gesù Cristo non è la sua ricchezza, la Chiesa è miserabile. La Chiesa è sterile se lo Spirito di Gesù Cristo non la feconda. [...] È senza bellezza, se non rispecchia l'unica bellezza del Volto di Gesù Cristo [...]. È menzogna tutta la sua dottrina, se essa non annuncia la verità che è Gesù Cristo. È vana tutta la sua gloria, se essa non la fa consistere nell'umiltà di Gesù Cristo. [...] Non rappresenta nulla per noi, se essa non è per noi il sacramento, il segno efficace di Gesù Cristo.<sup>2</sup>

Se l'immagine della Sposa descrive in modo adeguato il mistero della profonda relazione tra Gesù Cristo e la Chiesa (cfr. Ef 5,25-32), l'immagine della Chiesa come madre sembra essere quella prediletta da de Lubac nel descrivere il rapporto tra il credente e la Chiesa.<sup>3</sup>

Le categorie che egli usa più frequentemente nel descrivere la realtà della Chiesa sono quelle di paradosso e di mistero.<sup>4</sup> Dinanzi alle contraddizioni che emergono dall'analisi della storia e dalle vicende dell'attualità della Chiesa, la sua intuizione sta nel superare la tentazione del contrasto dialettico per passare su un piano diverso che legge gli elementi, in apparente contrapposizione, come componenti di una realtà paradossale che apre verso il mistero: «il mistero della Chiesa riassume in sé tutto il Mistero. Esso è per eccellenza il nostro mistero».<sup>5</sup>

### 1. La fede nasce dall'incontro personale con Dio nella Chiesa

Nel senso in cui la intende la Sacra Scrittura, e in particolare il Nuovo Testamento, «la fede è ciò che fa il cristiano»;<sup>6</sup> i cristiani sono coloro che credono e i

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, xxvi. Per approfondire la presenza dei Padri in *Cattolismo* cfr. D. BERTRAND, *Patriстique et apologetique – Catholicisme*, «Bulletin de l'Institut catholique de Lyon», 166 (1997).

<sup>2</sup> DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, 147-148. Il testo è ricco di note con riferimenti ai Padri: Ireneo, Origene, Ambrogio, Agostino.

<sup>3</sup> Cfr. paragrafo *Mater Ecclesia* in DE LUBAC, *Cattolismo*, 34-38 e capitolo *Ecclesia Mater* in IDEM, *Meditazione sulla Chiesa*, 161-192.

<sup>4</sup> Sarà proprio questo il titolo di una delle sue opere dedicate alla Chiesa: *Paradoxe et Mystère de l'Église*. Cfr. J.-P. WAGNER, *La théologie fondamentale selon Henri de Lubac*, Cerf, Paris 1997, cap. 8, *Mystère et paradoxe – Les exigences du langage théologique*, 201-227.

<sup>5</sup> DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, 22.

<sup>6</sup> IDEM, *La foi chrétienne*, 192.

battezzati sono chiamati «fedeli»;<sup>1</sup> credente è sinonimo di cristiano e di santo.<sup>2</sup> «La fede [...] è tutto il cristianesimo».<sup>3</sup> La fede nasce dall'esperienza dell'incontro con Dio che si rivela nella Persona di Cristo, avvenimento decisivo che si pone all'inizio dell'essere cristiano quando l'uomo risponde nella libertà, con l'obbedienza della fede.

Quando io credo in Dio, quando io gli dono la mia fede, quando – nella risposta alla sua iniziativa – io mi affido a lui dal profondo del mio essere, si stabilisce tra lui e me un vincolo di reciprocità di tale natura, che la parola “fede” si può applicare a ciascuno degli interlocutori. [...] In effetti, si tratta dell'incontro di due persone, le cui relazioni reciproche sono pienezza di presenza, totalità di impegno.<sup>4</sup>

Credere *in* Dio, aver fede *in* Lui, vuol dire affidarsi a Lui dal profondo del proprio essere. La fede cristiana non è semplice credenza, né soltanto adesione intellettuale ad alcuni contenuti che riteniamo veri in base alla qualità e all'autorità del testimone; la fede è «un atto essenzialmente personale che impegna, se è ben compreso, la parte più profonda dell'essere»;<sup>5</sup> è rivelazione, comunicazione della stessa vita di Dio. Proprio per questo il cristianesimo conierà l'espressione *credere in*, per sottolineare l'esclusività dell'atto di fede che può essere rivolto soltanto a Dio.<sup>6</sup>

La fede cristiana, con la sua chiamata alla partecipazione alla vita trinitaria, corrisponde al fine della persona umana: l'uomo si comprende, si compie, si realizza solo nella fede che «è essenzialmente una risposta: la risposta [...] alla Parola di Dio che rivela e che rivelandosi, si rivela».<sup>7</sup> La parola *fede* suggerisce fiducia totale, appoggio fermo sulla certezza dell'amore e della fedeltà di Dio, attesa, piena di speranza, dell'aiuto di Dio: «in una parola: Amen a Dio».<sup>8</sup>

De Lubac, in sintonia con la Tradizione che si richiama a Paolo (cfr. «*fides ex auditu*» di Rm 10,17), è consapevole che questo incontro personale tra l'uomo e Dio nasce con l'ascolto della Buona Novella, annunciata dalla Chiesa. La Chiesa è quindi il “luogo” in cui – attraverso l'annuncio della Parola – l'uomo può incontrare Dio che si rivela in Gesù Cristo. De Lubac, senza condividere l'insieme

<sup>1</sup> Cfr. At 2,44; 4,32; 5,14; 10,45.

<sup>2</sup> Cfr. 2Cor 6,15; Col 1,1; Ef 1,1; 2Ts 1,10; 1Tm 4,1.6.

<sup>3</sup> DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 192. De Lubac qui si riferisce agli insegnamenti di Paolo, ma per la rilevanza indiscussa dell'insegnamento paolino, la si può intendere in senso generale.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 165. Cfr. BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica *Deus caritas est*, 25 dicembre 2005, n. 1, «AAS» 98 (2006) 217.

<sup>5</sup> DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 163.

<sup>6</sup> Cfr. IDEM, *Meditazione sulla Chiesa*, 16. Cfr. IDEM, *La foi chrétienne*, 330: «Una nuova idea di Dio, una nuova idea dell'uomo, una nuova idea delle relazioni tra l'uomo e Dio: ecco ciò che conteneva in germe il primo atto di fede cristiana il cui annuncio fu operato mediante Israele. E questo atto, nella sua novità, non era una idea, ma realtà. Si trattava di un incontro, dell'*incontro* verso il quale si era messa in marcia tutta l'avventura dell'universo. Questo stesso incontro che, quando lo si considera da parte dell'uomo è chiamato *fede*, si chiama – considerato dalla parte di Dio – rivelazione. La rivelazione, che è interpellanza personale dell'uomo da parte di Dio, suscita anche nell'uomo una risposta personale: la fede. Così si stabilisce una relazione che dobbiamo chiamare reciproca: una relazione che, più tardi e a ragione, si designerà come relazione interpersonale».

<sup>7</sup> *Ibidem*, 164.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 166.



dell'ecclesologia di Barth, evidenzia un punto di convergenza con il teologo protestante facendo sua questa considerazione:

Dinanzi a Gesù Cristo non vi sono prima i credenti e dopo, formata da loro, la Chiesa. Ma prima c'è la Chiesa; dopo, per lei e in lei, i credenti. Senz'altro, Dio è così poco vincolato alla Chiesa come lo è alla Sinagoga. Però quelli che ricevono la rivelazione, sì che lo sono: sono nella Chiesa nella misura in cui vi è una Chiesa e non esistono senza la Chiesa o fuori di lei. E per Chiesa non bisogna intendere unicamente la riunione interiore e invisibile di coloro che Dio, in Gesù Cristo, chiama suoi, ma anche la riunione esterna e visibile di coloro che nel tempo hanno ascoltato e confessato ciò che hanno udito.<sup>1</sup>

Oltre al primato della Chiesa sui credenti, si afferma qui l'asimmetria tra la libertà di Dio rispetto alle forme nelle quali Egli storicamente si rivela agli uomini (la Sinagoga, la Chiesa) e la necessità per l'uomo di accogliere la rivelazione proprio nella forma storica che Dio sceglie (l'Antica e la Nuova Alleanza). L'essere credente si dà nella Chiesa e per la Chiesa, dotata di una dimensione visibile ed esterna che completa necessariamente quella interiore e invisibile.

De Lubac identifica due momenti nei quali la Chiesa, erede degli Apostoli, gioca un ruolo centrale nel percorso di iniziazione cristiana: l'annuncio del Vangelo e la risposta della fede che si manifesta nel battesimo, inizio della vita del cristiano nella Chiesa.<sup>2</sup>

La Chiesa ha la missione di annunciare la Buona Novella, il Vangelo, e «non le idee più o meno personali di tizio o di caio, non le riflessioni più o meno profonde che provengono da un qualsivoglia gruppo, ma la parola di salvezza che ella riceve dal suo Maestro».<sup>3</sup>

Il contenuto dell'annuncio, l'oggetto della rivelazione divina, è Gesù Cristo, è la Parola di Dio, è Dio stesso: «Dio si rivela all'uomo. [...] Il modo con il quale Dio si rivela è dunque la manifestazione di Se stesso in Gesù Cristo [...] visto, udito, toccato, di Gesù Cristo contemplato. È con la sua presenza attiva, è con il suo essere che Egli rivela Dio, il Padre».<sup>4</sup> La sostanza della rivelazione non consiste nell'insegnamento di una dottrina ma nel manifestarsi di una Presenza in mezzo agli uomini: «Noi abbiamo visto la sua gloria» (Gv 1,18); ecco perché la fede è un *credere in Deum*.

La fede non può essere, parlando in senso proprio, fede *nella* Chiesa. La Chiesa non esige questo tipo di risposta perché è consapevole che l'atto di fede si può dirigere soltanto a Dio. Così come nell'Antico Testamento il profeta *indica* il Dio dell'Alleanza – e non se stesso – come centro e cuore della fede di Israele,

<sup>1</sup> K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, 1, 2, 230-231 citato in DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 218-219.

<sup>2</sup> Cfr. DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 227-229. <sup>3</sup> *Ibidem*, 227.

<sup>4</sup> DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 10-11. È impossibile dissociare la rivelazione dal suo fine (cfr. Gv 17,3): «l'oggetto rivelato non consiste in nozioni [...] Dio si rivela all'uomo allo scopo di unirlo a Sé e di comunicargli la sua Vita; in vista cioè della salvezza dell'uomo: *propter nos homines et propter nostram salutem*» (DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 18-19). Tommaso dirà che «l'oggetto essenziale della fede è ciò per cui si diventa beati» (S.Th. II-II, 2, 5).

il Nuovo Testamento mostra che né la Chiesa, né nessuno dei suoi rappresentanti e membri può essere oggetto dell'abbandono totale della fede, richiesto da Dio in modo esclusivo come risposta di reciprocità dinanzi all'atto supremo della sua donazione a ogni uomo.<sup>1</sup> La fede, intesa come risposta alla predicazione fedele della Chiesa, è adesione a questo *fatto*: a Gesù Cristo, Parola di Dio incarnata, crocifissa e risorta.<sup>2</sup>

Il cristiano è colui che ha ascoltato e ha creduto: ha accolto nella fede l'annuncio del Vangelo compiuto dalla Chiesa e ha ricevuto così il battesimo, inizio della nuova vita: «la confessione del battesimo non è altro che l'ingresso nella relazione viva dell'alleanza con Dio».<sup>3</sup> Mediante il battesimo, la Chiesa – corpo di Cristo, animato dal suo Spirito – ha infuso nel fedele la sua vita che è la stessa vita di Cristo. Il cristiano, mediante il battesimo, diventa membro di questo corpo che è la Chiesa intera, unita al suo Capo così come i membri di un corpo sono uniti alla testa e così come la sposa è unita allo sposo: «Da quel momento, anch'io aderisco a Cristo, non più soltanto attraverso una Chiesa con la quale non mi vincolerebbe altro che un legame esteriore di dottrina e di autorità, ma nella Chiesa, attraverso la sua mediazione, grazie allo stesso Spirito che la assiste dal di fuori e che mi ispira dal di dentro».<sup>4</sup>

Con il battesimo, il legame con la Chiesa – che inizialmente sembra un vincolo che dall'esterno genera l'adesione a una dottrina e la sottomissione a un'autorità – assume la configurazione di mediazione necessaria perché solo attraverso la mediazione della Chiesa dovuta all'azione dello Spirito, il fedele può aderire a Cristo e vivere la sua stessa vita. Per questo la Chiesa non è solo un raggruppamento di battezzati, ma è il nuovo popolo di Dio, la *comunione* dei credenti in Gesù Cristo: «l'esperienza della Chiesa diventa la nostra esperienza, come la sua vita si è trasformata nella nostra vita».<sup>5</sup>

Il battesimo è l'inizio di quell'approfondimento della relazione con la Chiesa «che si compie nella misura in cui la fede della Chiesa si approfondisce e si interiorizza nel fedele».<sup>6</sup> La crescita della fede della Chiesa nel fedele si compie anche attraverso l'ascolto della Parola: il cristiano è sempre colui che ascolta la Parola che la Chiesa annuncia, è sempre «uditore della Parola».<sup>7</sup> La fede nasce

<sup>1</sup> Cfr. DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 226. In *Meditazione sulla Chiesa* leggiamo: «Dicendo: "credo la santa Chiesa cattolica" noi non proclamiamo la nostra fede "nella Chiesa", ma "alla Chiesa", e cioè alla sua esistenza, alla sua realtà soprannaturale, alla sua unità, alle sue prerogative essenziali. [...] Nel senso pieno e forte dell'espressione, infatti, noi non crediamo e non possiamo credere – cioè aver fede – che in Dio solo, Padre, Figlio e Spirito Santo» (IDEM, *Meditazione sulla Chiesa*, 15-16).

<sup>2</sup> IDEM, *La foi chrétienne*, 226.

<sup>3</sup> H.U. VON BALTHASAR, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation*, 1, Aubier, Paris 1965, 185-189 citato in DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 228.

<sup>4</sup> DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 229. È evidente il riferimento alla dottrina di San Paolo: cfr. per esempio Rm 6,3-5; 1COR 12,12-27; Ef 1,22-23; 5,22-33; Col 1,18.24, ecc.

<sup>5</sup> DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 229. Cfr. IDEM, *Meditazione sulla Chiesa*, 28-29.

<sup>6</sup> IDEM, *La foi chrétienne*, 228.

<sup>7</sup> Henri de Lubac conosce le opere di Karl Rahner e il suo testo *Hörer des Wortes*, Kösel, München 1941 (traduzione italiana K. RAHNER, *Uditori della Parola*, Borla, Roma 1977).

dall'ascolto; si nutre, cresce, si sviluppa e diventa sempre più profonda e autentica attraverso l'ascolto della Parola e grazie all'azione dello Spirito che si compie principalmente attraverso i sacramenti e nell'Eucaristia in modo specialissimo.<sup>1</sup>

## 2. La Chiesa come "luogo" della pienezza della fede

La fede nasce dall'incontro personale tra Dio e l'uomo che avviene nella Chiesa, attraverso l'ascolto del Vangelo, e si traduce nel battesimo con il quale il credente inizia la sua vita in Cristo:

Parliamo di fede. Diciamo: "Credo in Dio". Però questa fede, nella sua pienezza, dove si trova? Questa formula, dove si ritrova compiuta nella sua perfezione? Certamente non in me stesso, nel mio essere individuale. Non si trova in nessuno dei miei fratelli. [...] Chi è quindi questo "Io" che può affermare sempre con umile ma piena sicurezza: "(Io) credo in Dio, (Io) credo in Gesù Cristo"? Chi è questo essere che, con lo slancio della sua fede, senza cedimenti, senza ingannevoli illusioni, senza riserve, aderisce a Cristo, come la sposa aderisce al suo sposo? Chi è, in senso proprio, questa Sposa che il Verbo di Dio ha scelto per sé e alla quale si è unito incarnandosi nella carne mortale e che egli "acquistò per sé attraverso il suo sangue"? Questo "Io" che crede in Gesù Cristo non può essere che la Chiesa di Gesù Cristo, [...] la comunità stessa dei credenti, creata dal potere della Parola, animata dallo Spirito di Cristo e nella quale ciascuno di noi è partecipe, anche se non contribuisce a formarla. Soltanto in lei, nella Chiesa, si trova questa pienezza e questa perfezione costante della fede, ricevuta da Dio. [...] Il nostro *Credo* non è il credo di credenti isolati.<sup>2</sup>

De Lubac afferma che soltanto nella Chiesa è possibile ritrovare la pienezza e la perfezione della fede, ricevuta da Dio. Per questo il *Credo* dei cristiani non è quello di soggetti isolati. L' "Io" che crede è, innanzi tutto, la Chiesa che è qui presentata come Sposa del Verbo, comunità dei credenti creata dalla Parola e animata dallo Spirito, colei che riceve la pienezza della fede.

Il credente è parte della Chiesa, ma non è lui a formarla. Il verbo "formare" va qui inteso nel senso di "dare forma" e non di "formare parte", "essere parte di un insieme". La Chiesa non si può intendere come una semplice comunità di persone animate da un fine comune e da un orizzonte condiviso, per quanto nobile e soprannaturale. Non è il singolo credente a "formare" la Chiesa perché la riceve da Dio; grazie alla fede e nella fede, egli partecipa a una realtà che lo precede non solo cronologicamente, ma ontologicamente.<sup>3</sup>

La Chiesa sarà dunque la *comunione* di tutti coloro che, avendo ascoltato direttamente gli Apostoli o i loro successori, avranno creduto alla Parola. La Chiesa sarà cioè la comunione di tutti i fedeli di Gesù Cristo, dei cristiani, incaricati a loro volta di trasmet-

<sup>1</sup> Cfr. p.e. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, 93.

<sup>2</sup> IDEM, *La foi chrétienne*, 217. L'Autore specifica che la perfezione della fede della Chiesa in pellegrinaggio verso la perfetta unione con Cristo, è una perfezione di tendenza e di orizzonte, piuttosto che una pienezza già acquisita.

<sup>3</sup> Cfr. IDEM, *Meditazione sulla Chiesa*, 29: «La Chiesa è una istituzione che perdura, in virtù della forza divina ricevuta dal suo Fondatore. Più che una istituzione, è una Vita che si comunica».

tere ciò che avranno così ricevuto. [...] Esiste dunque una stretta correlazione tra la Parola di Dio e il Popolo di Dio; con il messaggio che porta e con gli effetti che produce questa Parola crea la comunità della salvezza che non esiste al di fuori di essa. Gli uomini sono chiamati, convocati mediante la predicazione del Vangelo di Cristo e da questa *convocatio* nasce la *congregatio* dei cristiani, ossia la Chiesa.<sup>1</sup>

La Chiesa non è solo una comunione tra gli uomini, ma è il segno della comunione con il Padre e con il Figlio suo Gesù Cristo nello Spirito Santo, che porta alla pienezza di gioia.

### 3. Due possibili obiezioni alla mediazione della Chiesa

A più riprese nella storia si sono presentate alcune obiezioni alla necessità e all'opportunità della mediazione della Chiesa.<sup>2</sup> Considerando la Chiesa sia nel suo aspetto di comunione dei credenti, sia come istituzione peculiare, si possono sintetizzare queste critiche in due formulazioni.

La prima obiezione è: perché la necessità di una tutela istituzionale che garantisca l'annuncio della Parola? Non potrebbe essere il singolo fedele ad annunciare la parola che si riferisce al *fatto* della Parola di Dio incarnata, crocifissa e risorta, senza la necessità di una istituzione?

La seconda obiezione è quella propria dell'*individualismo*: perché Dio non comunica e non si comunica *direttamente* a ogni uomo? Perché la necessità della mediazione della comunità dei credenti radunata dalla Parola e animata dallo Spirito di Cristo?

Alla prima obiezione sulla tutela della pienezza della fede, de Lubac risponde affermando che la Chiesa ha proprio il compito di garantire l'annuncio della verità salvifica, evitando che si scada in interpretazioni arbitrarie. La Chiesa, proprio perché è erede degli Apostoli, ha la responsabilità della fedeltà ai Dodici e – in ultima analisi – a Cristo; il suo compito è trasmettere l'insieme delle verità nelle quali la parola di salvezza si esprime, consegnandolo «nello stato di esplicitazione nel quale attualmente lo possiede». Così «le formule nelle quali la Chiesa ha precisato l'oggetto della sua fede si sono tradotte nelle formule della mia propria fede».<sup>3</sup> Vi è quindi una stretta corrispondenza tra (1) la fede del singolo e il suo oggetto, (2) le formule che esprimono l'oggetto della fede del singolo, (3) le formule che esprimono l'oggetto della fede della Chiesa, (4) la fede della Chiesa e il suo oggetto.

Se è vero che la fede cristiana non è solo un *credere a*, ma è essenzialmente un *credere in*, è anche vero che, perché la fede non resti una forma vuota, è necessario che si nutra con contenuti oggettivi, con le *credenze*. «*Credo in e credo quod*

<sup>1</sup> IDEM, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 14. Cfr. IDEM, *Cattolismo*, 36: «essere "chiamato" vuol dire essere chiamato a far parte della Chiesa. [...] Essa è *convocatio* prima d'essere *congregatio*». Il riferimento è a Isidoro di Siviglia (+636): «*Ecclesia vocatur proprie, propter quod omnes ad se vocet, et in unum congreget*» (ISIDORO, *De ecclesiasticis officiis*, 1, 1 – PL 83, 739-740).

<sup>2</sup> Una visione sintetica della problematica si può ritrovare nel capitolo III di *Meditazione sulla Chiesa* dal titolo "I due aspetti dell'unica Chiesa" (pp. 49-76).

<sup>3</sup> DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 227.

sono uniti in un unico e solo atto. [...] La fede personale è allo stesso tempo – e con ogni necessità – fede obiettiva, credenza».<sup>1</sup> Il carattere personale e l'aspetto noetico sono necessari entrambi nella fede cristiana: l'obbedienza della fede non si può dare senza l'adesione intellettuale «a una serie di azioni rivelate, la cui conoscenza è ricevuta mediante la predicazione apostolica. [...] La Scrittura disconosce questo ente di ragione che sarebbe una fede senza credenze».<sup>2</sup> È necessario mostrare l'unità delle credenze nella fede e far vedere come l'unico Dio, Uno e Trino, si rivela nelle sue opere – creazione, redenzione, santificazione – e come, attraverso le opere, la nostra fede giunge alla Trinità.

Il teologo francese stigmatizza il pericolo dell' "estrinsecismo" identificato in quelle dottrine che «trasformano l'obbedienza della fede in una fede di pura obbedienza».<sup>3</sup> Sono coloro che difendono nella Chiesa un'unità di costrizione che nasce dal solo vincolo di una trasmissione e di un'autorità visibili, dimenticando completamente lo Spirito di Cristo e affogando la libertà cristiana. La necessità della "Chiesa istituzione" e della sua autorità nasce come conseguenza della necessità di essere fedeli a Cristo e al suo Vangelo, sempre nell'ascolto della Parola e nella docilità allo Spirito di Cristo, per evitare di cadere in un estrinsecismo autoritario che – una volta rigettato – potrebbe condurre a un atteggiamento peggiore che egli non esita a definire «anarchia spirituale».<sup>4</sup>

Alla seconda obiezione, tipica dell'*individualismo*, che nega la necessità della Chiesa come "luogo" della fede, de Lubac risponde in modo articolato.

Una prima considerazione parte da un'esperienza che si compie spesso nella vita del credente: «ciascuno di noi si trova allo stesso tempo "chiamato all'umiltà" nel riconoscere che la sua fede individuale è sempre rachitica e mancante rispetto alla fede della Chiesa, e ingigantito, liberato da queste ristrettezze, nel sapere che malgrado tutto partecipa alla realtà piena di questa fede».<sup>5</sup> Il credente è sempre consapevole che la sua fede è sempre bisognosa di conferma, di sostegno, di alimento, di certezza; da solo il credente si ritroverebbe dubbioso, spaesato, impaurito, incerto; la pienezza della fede, che non può raggiungere da solo e che trova solo nella Chiesa, è ciò che lo rende libero, lo rende un gigante.

Una seconda considerazione si fonda sulla natura sociale dell'essere umano:<sup>6</sup> così come un uomo considerato singolarmente, isolato, senza il suo simile, non sarebbe un uomo, allo stesso modo, un cristiano isolato, separato dalla comunione dei santi, non sarebbe un cristiano. Pensare a una fede cristiana vissuta nella logica dell'*individualismo* è del tutto contraddittorio sia rispetto alla realtà

<sup>1</sup> *Ibidem*, 168-169.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 169. Cfr. *ibidem*, 167: «una pretesa esaltazione della fede che passi dall'eliminazione delle credenze, sarebbe in realtà, la sua rovina». Cfr. anche IDEM, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 104 e ss. ove nel commento a *Dei Verbum* n. 5 mostra come il Concilio abbia superato la contrapposizione tra la fede-fiducia luterana, o il sentimento religioso del modernismo, e l'aspetto cognitivo della fede.

<sup>3</sup> Cfr. DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 230. Si veda anche *ibidem*, 270 e ss.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 231.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 218.

<sup>6</sup> Su questo si veda il capitolo di *Cattolicesimo* dedicato a "Persona e società".

stessa di Cristo, capo del corpo che è la Chiesa di cui ogni cristiano è membro, sia alla stessa natura umana aperta alla socialità. Si comprende così quale sia il senso in cui de Lubac possa far propria questa espressione di Barth: «la fede della quale è oggetto Gesù Cristo è la fede della comunità».<sup>1</sup> Non è possibile credere *in* Gesù Cristo se non nella Chiesa e con la Chiesa anche perché il vivere dell'uomo comporta una dimensione ineliminabile di socievolezza. Il carattere personale della fede non può scadere in *individualismo*.

#### 4. La fede del credente è l'unica fede della Chiesa

Allontanarsi dalla Chiesa per seguire un percorso solitario di fede individuale, è difficilmente compatibile con il credere a quel Dio che si è rivelato in Cristo perché noi fossimo in comunione con coloro che ci trasmettono il suo messaggio e, per mezzo di loro, con Lui (cfr. 1Gv 1,2-3).

Il credente trova la fede in Cristo in questo “luogo”, in questa “casa”, in questa “dimora” che è la Chiesa: «La fede del cristiano è, e non può fare a meno di esserlo, una partecipazione a questa fede comune della Chiesa. Proprio attraverso la mediazione della Chiesa, proprio dentro la Chiesa, è dove il cristiano può affermare con piena verità: “(Io) credo in Dio”».<sup>2</sup> Anche se la fede del credente non è fede *nella* Chiesa, essa è sempre «la fede ricevuta da lei e alla quale io partecipo secondo la mia misura».<sup>3</sup>

Per esprimere pienamente la profondità e l'interiorità del legame tra il credente e la Chiesa l'immagine più adeguata per de Lubac – per altro basata su una lunga tradizione e non rigettata dai riformatori del XVI secolo – è quella della maternità: la Chiesa è madre che “genera secondo la fede” e “per la fede”; la Chiesa alimenta i suoi figli con la sua fede vivificante:<sup>4</sup> «Guarda il seno della madre Chiesa; guarda come ella geme e soffre per partorirti e farti giungere alla luce della fede».<sup>5</sup>

L'azione dello Spirito Santo, che opera nella Chiesa e la vivifica, garantisce l'unicità della fede a partire dalla *confessione* di Pietro fino ad oggi, illumina e unisce tra loro i veri credenti nel partecipare oggettivamente della stessa fede.<sup>6</sup> Anche se vi sono moltissimi credenti, tanti modi diversi di fare teologia, come tante diverse spiritualità, «tuttavia, ovunque vi siano dei cristiani autentici, la fede è – in ciascuno di loro – sostanzialmente la stessa. [...] La loro fede è unica. E questa fede, nella singolarità unica del suo principio, è ciò che li unisce».<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Cfr. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, 1, 2, 230-231 citato in DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 218-219.

<sup>2</sup> DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 221. Cfr. anche IDEM, *Meditazione sulla Chiesa*, 20.

<sup>3</sup> IDEM, *La foi chrétienne*, 227.

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, 232. I riferimenti sono a IRENEO, *Adversus Hæreses*, 3, prefazio e 24, 1 – PG 7, 843 e 966; AGOSTINO, *Sermo* 213, 7 – PL 38, 1063-64; EPIFANIO LATINO – PL Suppl., 3, 878-879, ecc.

<sup>5</sup> AGOSTINO, *Sermo* 216, 7 – PL 38, 1080: «Ecce uterus matris Ecclesiae, ecce ut te pariat atque in lucem fidei producat, laborat in gemitu suo», citato in DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 234.

<sup>6</sup> Cfr. DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 126.

<sup>7</sup> IDEM, *La foi chrétienne*, 264.

L'unità nella fede – costitutiva della Chiesa – non si può ridurre a un semplice accordo su un insieme di contenuti da credere (unità del dogma), ma va ben oltre e trova il suo fondamento nel mistero di Dio (unità del mistero): «Questa unità oggettiva della fede non è solo unità del dogma: è allo stesso tempo l'unità del mistero».<sup>1</sup>

Si disegna così uno dei compiti che Dio affida alla sua Chiesa – nel suo aspetto istituzionale –: essere custode dell'unità della fede che non è «una semplice unità esterna, un'unità che nasce dal fatto che lo stesso Magistero è colui che propone al fedele una lista indivisibile».<sup>2</sup> È legittimo che l'autorità costituita vegli per mantenere la coesione della comunità cristiana, ma è allo stesso tempo essenziale riconoscere l'unità oggettiva della fede come un dono che la Chiesa riceve e che non è lei a *creare*.

L'unità oggettiva della fede ha radici più profonde. Questa unità si impone a tutti, tanto a coloro che esercitano il Magistero come a coloro che ne ricevono gli insegnamenti. La Chiesa stessa, la Chiesa intera è colei che crede. Tutta la Chiesa è misurata dall'unica Parola. La sua indispensabile mediazione non trasforma la Chiesa in un intermediario tra Dio e il credente. Nella Chiesa e per la Chiesa, Dio si dà immediatamente a colui che crede in Lui.<sup>3</sup>

Per de Lubac, la radice dell'unità della fede è il mistero di Dio e cioè lo Spirito Santo che vivifica la Chiesa: Dio è la fonte unica della rivelazione; l'unità è un dono dello Spirito alla sua Chiesa che non nasce dalla volontà degli uomini, né può essere ottenuta attraverso un accordo tra le parti. L'unità della fede non è creata dalla Chiesa, ma è ricevuta da Dio e per questo non è solo unità del dogma ma anche e soprattutto unità del mistero. Ne deriva che è tutta la Chiesa a credere e a essere in ascolto della Parola: la distinzione di missione e funzione, tra Magistero e fedeli, non comporta una distinzione nell'obbedienza della fede dovuta a Dio. Per questo la mediazione della Chiesa è indispensabile perché solo nella Chiesa e per la Chiesa Dio si dona immediatamente al credente.

De Lubac pone qui la distinzione centrale tra mediazione e intermediazione: la Chiesa non è *intermediaria* tra Dio e il credente. La realtà della donazione *immediata* di Dio alla creatura, nella Chiesa e per la Chiesa, può spiegarla. La Chiesa, infatti, è mediatrice necessaria e universale della salvezza, perché Dio l'ha costituita come Corpo mistico di Cristo, unico mediatore tra Dio e gli uomini. La Chiesa non è “realtà altra” che si *pone tra* l'uomo e Dio perché è il “luogo” in cui «incomincia questa riunione di tutti nella Trinità»;<sup>4</sup> la Chiesa è «piena della Trinità»<sup>5</sup> e per questo è mediatrice, ma non intermediaria.

[La Chiesa] rimane costantemente presente al dialogo dell'anima col suo Signore. Interviene attivamente in ognuna delle sue fasi, senza per altro ostacolarne l'intimità, ma al contrario garantendola. [...] Chi, cedendo alla seduzione di un facile spiritua-  
lismo, volesse scuotere la Chiesa come un giogo o volesse eliminarla come un inter-

<sup>1</sup> *Ibidem*, 278.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 273.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 274.

<sup>4</sup> *IDEM*, *Meditazione sulla Chiesa*, 162.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

mediario ingombrante, ben presto non abbraccerebbe più che il vuoto o finirebbe per abbandonarsi ai falsi dei.<sup>1</sup>

L'obbedienza della fede (cfr. Rm 1,5) non è sottomissione puramente esterna a un'autorità, non equivale a consegnarsi a una sorta di tirannia nella quale «l'esercizio della fede si riduce a non osare contraddire i misteri incomprensibili, rispetto ai quali una certa sottomissione vaga non costa nulla»:<sup>2</sup> non consiste nel subire il dogma senza viverlo, cadendo così in un perfetto conformismo che non ha nulla a che vedere con l'essere cristiano. L'obbedienza della fede è un fatto interiore (cfr. *obædistis ex corde* di Rm 6,17) che porta ad assimilare meglio il dogma, la sua sostanza, «vincola il credente a questo "oggetto" che è Dio stesso, il Padre del Signore nostro Gesù Cristo».<sup>3</sup> Non si tratta di trasformare o modellare a proprio gusto, o secondo il comune sentire di alcuni gruppi di pressione, il contenuto della fede, ma non è neppure accettabile un *estrinsecismo* che vede nel dogma una sorta di monolite che dall'esterno impone un assenso a verità incomprensibili.<sup>4</sup>

Per il teologo francese, la strada per educare e sostenere la fede non è quella della sottomissione a un'autorità *estrinseca* che mi sottopone una lista di affermazioni alla quale porgere un assenso pubblico e formale, ma è quella dell'esercizio dell'obbedienza interiore che porta a un'identificazione personale con la verità di fede che poi si tradurrà necessariamente nella professione di fede pubblica secondo la forma nata nella Tradizione della Chiesa.

Il rifiuto delle posizioni di tipo *estrinsecista* porta de Lubac a sostenere l'uguaglianza di tutti i credenti nella fede: «prima di insegnare con autorità secondo gli obblighi della loro funzione, i vescovi e il papa devono credere umilmente, personalmente, come qualsiasi altro fedele».<sup>5</sup> Anche se le diversità nel modo di credere e nella comprensione intellettuale della fede e nel modo di presentarla concettualmente sono innegabili, «tutti sono uniti nella misura della loro partecipazione a una fede unica che è la fede della Chiesa. Tutti costoro hanno ricevuto la stessa iniziazione, l'unica iniziazione cristiana. E questo non diminuisce in nulla l'autorità di coloro che hanno ricevuto la missione di governare e di insegnare e che mancherebbero al loro primissimo dovere se non esercitassero strenuamente, come un servizio dovuto a tutti, questa missione sacra».<sup>6</sup>

La presenza della Chiesa nel cammino della fede che il cristiano intraprende con il battesimo e la professione di fede è presenza dello Spirito di Dio che mostra la via dell'obbedienza della fede ed educa all'ascolto della Parola di Dio tutti i fedeli, indipendentemente dalla funzione che esercitano nel Corpo mistico di Cristo. Accanto alla diversità di ministeri, carismi, funzioni che la natura stessa della Chiesa comporta, egli evidenzia l'uguaglianza radicale di ogni uomo, di ogni fedele dinanzi alla grandezza di Dio e al suo disegno salvifico.

<sup>1</sup> *Ibidem*, 137.

<sup>2</sup> Cfr. IDEM, *La foi chrétienne*, 230. Si veda anche *ibidem*, 270 e ss. Cfr. anche IDEM, *Meditazione sulla Chiesa*, 60.

<sup>3</sup> IDEM, *La foi chrétienne*, 276.

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 270-271.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 271.



## IV. LA DIMENSIONE ECCLESIALE DELLA FEDE DEL TEOLOGO

La riflessione sulla dimensione ecclesiale della fede nella vocazione del teologo parte dalla concezione di Tradizione del teologo francese, per poi soffermarsi sull'importanza della fede nel lavoro del teologo e sull'equilibrio tra sviluppo del dogma e approfondimento del mistero.

1. *La Tradizione, forza vitale della Chiesa*

Nell'introduzione a *La foi chrétienne* de Lubac riassume la sua posizione teologica sul corretto approccio del credente dinanzi ai cambiamenti e sul senso della fedeltà alla Tradizione.

Il credente è capace di osservare [...] i cambiamenti di mentalità, gli spostamenti di interesse, le variazioni del linguaggio. Il credente, anche se non può diventare succube delle diverse teorie [...], non può rimanere insensibile agli effetti dell'evoluzione storica della cultura o delle culture, al lavoro teologico e talvolta anche all'espressione della sua fede. E, se egli stesso non se ne rendesse conto, il Magistero che lo guida gli farebbe comprendere che vi sono aggiornamenti che, in alcune circostanze, sono una necessità; e che condannerebbe se stesso a un deperimento mortale se non aderisse mai ad adattare nulla, a cambiare nulla. Ma allo stesso tempo, vede con una luce chiarissima che il tesoro che egli ha ricevuto in eredità non è il frutto di una cultura deperibile. La Tradizione cristiana, questa forza vitale a cui egli partecipa, è radicata nell'eterno. Anche se il cristiano si sforza di essere fedele, la novità che ringiovanisce il suo cuore non è esposta ai morsi del tempo. E così non sente la tentazione di rivaleggiare in un certo tipo di scalata alla quale alcuni, attorno a lui, si dedicano [...] C'è qualcosa che egli conosce in anticipo: nelle parole del *Credo* – *Credo* che recita insieme ai suoi fratelli, dopo che lo hanno fatto tante e tanti – ci sono infinitamente più profondità in riserva e attualità in potenza che in tutte le spiegazioni o in tutte le riduzioni critiche che pretendessero di "superarlo".<sup>1</sup>

De Lubac sostiene che la risposta del credente al cambiamento sociale, culturale, di ambiente – e anche teologico – non può essere l'indifferenza e l'insensibilità; ma non può neanche tradursi in un assecondare, senza ponderata e seria riflessione e valutazione, le mode correnti, anche quelle teologiche.<sup>2</sup> Quand'anche il credente non reagisse al cambiamento, è compito del Magistero far comprendere la necessità e l'improrogabilità di alcuni mutamenti. Ciò vuol dire che

<sup>1</sup> IDEM, *La foi chrétienne*, 9-10. Si è scelto di tradurre l'espressione originale francese «force vivante» con «forza vitale» perché in italiano rende più correttamente il significato originale rispetto alla traduzione letterale «forza vivente».

<sup>2</sup> Cfr. CDF, *Donum veritatis*, n. 10: «È compito del teologo assumere dalla cultura del suo ambiente elementi che gli permettano di mettere meglio in luce l'uno o l'altro aspetto dei misteri della fede. Un tale compito è certamente arduo e comporta dei rischi, ma è in se stesso legittimo e deve essere incoraggiato». Si indicano in nota alcuni riferimenti ai testi del Magistero recente (e in particolare alla *Donum veritatis*) che mostrano una certa sintonia con le tesi del teologo francese.

il Magistero ha un compito di vigilanza e di guida nell'identificare quei cambiamenti impellenti che vanno adottati.<sup>1</sup>

Per de Lubac, l'immobilismo e cioè il non voler cambiare nulla, il non voler adattare nulla, condannerebbe il credente a un «deperimento mortale». A maggior ragione ciò vale per il Magistero, visto il ruolo di guida e di vigilanza appena evidenziato.

La Tradizione cristiana è, per il teologo francese, una «forza vitale» che ha le sue radici in Dio, in ciò che è eterno;<sup>2</sup> non è il semplice accumularsi nel tempo di formule, di conoscenze, di spiegazioni: «La Tradizione non deve essere compresa esclusivamente come un deposito che accumula il passato conservato»;<sup>3</sup> la novità cristiana, infatti, non è succube del tempo e ciò è compatibile con il fatto che le parole del *Credo* abbiano una validità che supera qualsiasi lettura critica e qualsiasi spiegazione.

Che cosa voglia dire nella Chiesa *aggiornamento, adattamento, essere al passo con i tempi*, è una domanda alla quale è difficile rispondere. De Lubac si muove con equilibrio tra la posizione estrema di chi interpreta la fedeltà in chiave di immobilismo e di resistenza al cambiamento e la posizione di chi assume acriticamente ogni apparente novità socio-culturale, teologica, piegando ai gusti della moda ciò che è invece tesoro della Tradizione.<sup>4</sup> Egli riconosce al Magistero il compito di guidare il credente nel saper riconoscere quelli che sono i cambiamenti da adottare, proprio per impedire che la fede, corrispondente alla novità sempre radicale del Vangelo, sia soggetta a una consunzione mortale. Il Magistero non è un guardiano sospettoso di ogni novità, ma un attento discernitore dei segni che è capace di leggere e interpretare in anticipo.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, n. 21: il Magistero «insegna autenticamente la dottrina degli Apostoli e, traendo vantaggio dal lavoro teologico, respinge le obiezioni e le deformazioni della fede, proponendo inoltre con l'autorità ricevuta da Gesù Cristo nuovi approfondimenti, esplicitazioni e applicazioni della dottrina rivelata» [Il corsivo è nostro].

<sup>2</sup> Nella *Donum veritatis* il termine "Tradizione" è affiancato dall'espressione "viva della Chiesa" quasi a costituire una sorta di locuzione "Tradizione viva della Chiesa" (ivi, n. 6 e n. 21). La *Dei Verbum*, su 14 ricorrenze del termine "Tradizione", usa una sola volta la locuzione «viva Tradizione di tutta la Chiesa» (CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 12) e ben 8 volte l'espressione «Sacra Tradizione». Il concetto di Tradizione viva, al di là della locuzione impiegata, è comunque fortemente presente in *Dei Verbum*: «Questa Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo» (ivi, n. 8 ove in nota si cita il cap. 4 della *Dei Filius* del Concilio Vaticano I: «Crescano dunque e gagliardamente progrediscano, lungo il corso delle età e dei secoli, l'intelligenza e la sapienza, sia dei secoli, sia degli uomini, come di tutta la Chiesa, ma nel proprio settore soltanto, cioè nel medesimo dogma, nel medesimo significato, nella medesima affermazione»).

<sup>3</sup> DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 97.

<sup>4</sup> Cfr. anche *ibidem*, 100-101: «Se Gesù Cristo è il termine della storia sacra, la sua venuta nel mondo non è che l'inaugurazione dei suoi misteri. L'universale sufficienza dell'unica Parola è ben lontana dal chiuderci in un ordine fisso [...]. Riconoscerla come unica e definitiva non significa tenere fermo il culto di un passato che dovrebbe sopravvivere a se stesso senza nuove accoglienze, senza invenzioni, senza progressi, senza rinnovamenti. [...] Il Cristo è capace di abbracciare ogni cosa e il suo Spirito è capace di rinnovare tutto. [...] Un ripiegamento timoroso è indegno di un cristiano».

<sup>5</sup> Cfr. IDEM, *Cattolicesimo*, 235-236. Qui, nel capitolo x – "La situazione presente", de Lubac indica

La Tradizione è qui concepita come una realtà vitale, una «forza vitale». Pur essendo radicata nell'eterno, è tutt'altro che immobilismo. Tradizione non è semplicemente tramandare: «I secoli più nutriti di tradizione parlavano poco della Tradizione. Ne erano impregnati. Ne vivevano. [...]. La Tradizione non era per essi il passato, ma il presente. Più che un oggetto di studio era la forma del loro pensiero».<sup>1</sup> Il radicamento in Dio dimostra che la vitalità della Tradizione nella Chiesa è il frutto dell'azione dello Spirito Santo nella Chiesa.

Il Magistero non è un organo che tutela un'istituzione umana organizzata attorno a leggi e principi che definiscono una dottrina e organizzano risorse e mezzi per raggiungere uno scopo. La vita dello Spirito nella Chiesa fa sì che il Magistero sia capace di mostrare sempre meglio agli uomini di tutti i tempi quella novità del Vangelo che trascende la volatilità del tempo.<sup>2</sup> Se è vero che ci sono cambiamenti necessari, non tutto può cambiare nella fede della Chiesa e nella sua formulazione: il testo del *Credo* è un esempio eloquente che testimonia la realtà della Tradizione come «forza vitale» che è sempre in grado di manifestare la fede e il suo contenuto, ma dall'altra indica che l'azione dello Spirito è tale da manifestarsi nella stabilità delle parole che enunciano la fede.<sup>3</sup>

Si potrebbe pensare che questa impostazione del teologo francese tradisca un atteggiamento troppo aperto all'innovazione e che, così facendo, presti il fianco ad alcune ripetute accuse che sono state rivolte alla Chiesa cattolica.<sup>4</sup> Una riprova della infondatezza di questo timore si ritrova nel modo in cui de Lubac risponde all'accusa della cosiddetta ellenizzazione del cristianesimo.<sup>5</sup> Quando egli parla dell'incontro della fede cristiana delle origini con la cultura intellettuale dell'Impero Romano, afferma che è stato il cristianesimo a trasformare la cultura romana, mediante un processo di assimilazione, e non viceversa: «in questo incontro di una cultura intellettuale con il dato primitivo della fede non è la prima che riesce a trasformare la seconda, ma in realtà è la seconda che

nella "controversia" uno dei nemici della vera teologia: «Abbiamo troppo imparato il nostro catechismo contro Lutero, contro Baio o anche contro Loisy».

<sup>1</sup> IDEM, *Meditazione sulla Chiesa*, 5.

<sup>2</sup> Cfr. CDF, *Donum veritatis*, n. 21: il compito pastorale del Magistero «ha lo scopo di vigilare perché il Popolo di Dio rimanga nella verità che libera»; il termine vigilanza evoca un approccio ancora difensivo, ma il rimanere «nella verità che libera» evoca tutto il significato positivo e vitale di Gv 8,32. La *Dei Verbum*, parlando del servizio che il Magistero rende alla Parola di Dio non utilizza il termine «vigilare», ma propone le tre espressioni: «piamente ascolta, santamente custodisce e fedelmente espone» (cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 10).

<sup>3</sup> Si pensi ai secoli di riflessione teologica necessari per arrivare alla formula del *Credo niceno-costantinopolitano*. Sulla necessità di un unico simbolo della fede si veda K. RAHNER, *Hérésies dans l'Église actuelle? Au service de la parole de Dieu*, Duculot, Glemboux 1968, 420-422 citato in DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 406-407.

<sup>4</sup> Si pensi ai tanti detrattori della Chiesa cattolica – dalla critica razionalista di Voltaire a quella positivista di Joseph Ernest Renan e della sua popolare *Vie de Jésus* – che hanno cercato di mostrare come la fede della Chiesa non sia altro che un prodotto dell'evoluzione culturale, sociale, ambientale e che il fondamento storico in Gesù di Nazaret sia discutibile, debole se non addirittura inesistente.

<sup>5</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ai rappresentanti del mondo scientifico*, Aula Magna dell'Università di Regensburg, 12 settembre 2006, *Enchiridion Vaticanum* 23, Edb, Bologna 2008, 1442-1469.

trasforma la prima, assimilandola. *Non me mutabis in te, sed tu mutaberis in me*». <sup>1</sup> Risponde con fermezza alle accuse di ellenizzazione che l'illuminismo ha rivolto al cattolicesimo dicendo che «i Padri della Chiesa non si erano posti il problema dell'adattamento del messaggio cristiano a una cultura; né quello della sua traduzione in un determinato linguaggio. Ciò che guidò loro nell'elaborazione dottrinale, che poi sfociò nelle definizioni conciliari, fu l'anelito di rimanere integralmente fedeli alla rivelazione che gli era stata trasmessa». <sup>2</sup> Non c'è nulla di più contrario alla storia che affermare che la divinizzazione di Cristo sia il frutto dell'influenza delle concezioni ellenistiche. Si può piuttosto dimostrare che fu proprio il cristianesimo, con la fede nella Trinità e nell'incarnazione del Verbo, a modificare «l'*homo classicus* fino alle sue stesse strutture mentali perché fecero penetrare in lui la forza della novità cristiana». <sup>3</sup>

Questo esempio dimostra l'onestà intellettuale e la forza argomentativa che de Lubac ha maturato attraverso lo studio attento dei Padri che gli consente di difendere la Chiesa con un metodo storico che ha la sua forza nel ricorso alle fonti. <sup>4</sup> La concezione della Tradizione come realtà viva, «forza vitale» che nasce dall'azione dello Spirito nella Chiesa, gli consente di mantenere una posizione equilibrata tra fedeltà a ciò che è perenne nella fede e i necessari cambiamenti che la natura storica dell'uomo comporta: «Altra cosa è il progresso della rivelazione fino al suo compimento perfetto nel Cristo, altra cosa è la trasmissione, lo sviluppo o l'attualizzazione della dottrina». <sup>5</sup>

## 2. La fede esercitata dal teologo nel suo lavoro

Il lavoro del teologo «non ha valore se non è un lavoro compiuto nella fede». <sup>6</sup> È un'attività che si inserisce pienamente dentro la Chiesa: «ciò che cerca sempre, in fin dei conti, è di definire la fede della Chiesa». <sup>7</sup> Una teologia priva di fede – nella triplice dimensione personale, ecclesiale e noetica – sarebbe al più una «filosofia della religione» che, per la Chiesa, potrebbe avere solo un certo interesse indiretto, accessorio.

Ricordando la forza degli insegnamenti di Paolo ai Corinti (cfr. 1Cor 4,1.11.16) de Lubac afferma che «contrariamente a certe pretese che si fanno avanti periodicamente, non c'è competenza di ordine scientifico né qualificazione dottorale che dispensino dalla sottomissione, secondo le norme riconosciute, a coloro che

<sup>1</sup> Cfr. DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 293.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 294.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 293. Cfr. anche IDEM, *Cattolicesimo*, 15.

<sup>4</sup> Sul «metodo storico» di de Lubac cfr. WAGNER, *Henri de Lubac*, 59-73.

<sup>5</sup> DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 97. *Dei Verbum* n. 24 si muove con equilibrio nel definire il rapporto tra ciò che è perenne – legato alla Parola di Dio scritta, inseparabile dalla Tradizione – e il lavoro della teologia che «ringiovanisce» la verità del Vangelo.

<sup>6</sup> DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 259. Cfr. CDF, *Donum veritatis*, n. 8: «Poiché oggetto della teologia è la Verità, il Dio vivo ed il suo disegno di salvezza rivelato in Gesù Cristo, il teologo è chiamato ad intensificare la sua vita di fede e ad unire sempre ricerca scientifica e preghiera». «La libertà propria alla ricerca teologica si esercita all'interno della fede della Chiesa» (ivi, n. 11).

<sup>7</sup> DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 259.

sono i guardiani della fede». <sup>1</sup> Nella Chiesa non vi sono due categorie di cristiani: quelli che devono obbedire al Magistero e coloro che – avendo accesso alla scienza teologica – non devono obbedire se non alla propria coscienza informata dalla forza della verità. La coscienza del teologo non può pensare di creare la verità di fede in autonomia, ma deve riconoscere questa verità nell'azione dello Spirito che vivifica tutta la Chiesa; non può cadere nell'errore di pensare di poter essere interprete dello Spirito in contrapposizione dialettica con il Magistero. <sup>2</sup> «Al contrario, il vero teologo considera la sua appartenenza alla Chiesa come il principio di libertà suprema, di libertà situata più in là di ogni letteralismo, di ogni opportunismo, di ogni conformismo perché quanto più si avvicina alla Chiesa con il cuore, tanto più trova in lei lo Spirito»: <sup>3</sup> se c'è vera fede, il teologo finirà con l'avvicinarsi alla Chiesa con il cuore e solo così potrà riconoscere la presenza dello Spirito e ascoltarne la voce. <sup>4</sup>

Il *paradosso* come *categoria* per accostarsi al mistero di Dio e della Chiesa è lo strumento che de Lubac usa per superare l'impostazione dialettica, tipica della modernità nel pensiero occidentale. La dialettica porta alla contrapposizione tra libertà e fedeltà, tra impegno vitale e imposizione dall'esterno di una verità cui aderire, mentre il paradosso sposta il piano della riflessione su un livello diverso, aiutando a comprendere come sia possibile coniugare realtà apparentemente inconciliabili.

Tutto il Dogma, così, non è che una serie di "paradossi", che sconcertano la ragione naturale, e richiamano non un'impossibile prova, ma una giustificazione riflessiva. [...] Lo spirito contro la sua pigrizia naturale è come forzato a sorpassare il piano superficiale in cui si dispiegano le contraddizioni, per penetrare in regioni più profonde dove ciò che gli era scandalo si trasforma in tenebre luminose. <sup>5</sup>

Per de Lubac, il principio che consente l'unità tra libertà del teologo e obbedienza al Magistero è l'azione vitale dello Spirito Santo nella Chiesa che «è come il sangue che scorre in tutto l'organismo, è come l'anima che vivifica e unifica questo grande Corpo. È presente ed è attivo, se lo vogliamo accogliere, nell'intera comunità dei cristiani». <sup>6</sup> L'autorità nella Chiesa non nasce da un consenso democratico, né da un'imposizione autoritaria di tipo assolutista; è la conseguenza della missione ricevuta da Cristo «di essere la Voce che esprime l'unica

<sup>1</sup> *Ibidem*. Sul dissenso nell'ambito del lavoro teologico si veda CDF, *Donum veritatis*, nn. 32-41.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, n. 38.

<sup>3</sup> DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 260. «Soltanto occorre non dimenticare che, se la sottomissione al Magistero è davvero ciò che deve essere, essa non resta interamente estrinseca, ma opera nel credente una partecipazione reale alla fede della Chiesa stessa, in continuità con quella degli Apostoli. L'innegabile diversità [...] tra la fede di Pietro e quella di un fedele d'oggi, non impedisce dunque l'identità profonda. Da una parte come dall'altra infatti il medesimo Spirito è all'opera. Per parlare come gli antichi, l'anima credente è sempre, nella misura stessa della fede, *anima ecclesiastica*. Non c'è che una sola Fede» (IDEM, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 106 e nota 4).

<sup>4</sup> Sull'amore alla Chiesa come condizione essenziale della coscienza del teologo cfr. CDF, *Donum veritatis*, n. 38.

<sup>5</sup> DE LUBAC, *Cattolicesimo*, 248.

<sup>6</sup> IDEM, *La foi chrétienne*, 260.

fede di tutti e di essere il Gesto che guida lungo il cammino in cui tutto il Corpo si ritrova impegnato». <sup>1</sup>

Il teologo – se non dimentica l'importanza dell'umiltà – riconosce che lo Spirito che parla nell'intimità di ciascuno è lo stesso Spirito che vive nella Chiesa e che sostiene e garantisce l'autorità del Magistero. È l'unico Spirito di Cristo che guida tutta la Chiesa e che tutti dobbiamo imparare a saper ascoltare.

Non si tratta tanto di ricercare un rapporto di contiguità, di composizione tra obbedienza e libertà, quanto di assumere una prospettiva diversa, spostandosi su un piano differente, e arrivando così a fondere questi due poli in apparente contrasto nell'unità che deriva dall'azione dell'Unico Spirito di Dio:

Inquadrando così la riflessione teologica o qualsiasi altra forma di attività cristiana, il cristiano, che non vuole sottrarsi all'obbedienza della fede, comprende che non può risparmiarsi l'obbedienza alla Chiesa. Né l'iniziativa né la ricerca gli risultano chiuse per questo motivo. Semplicemente, in questo modo, egli supera quell'illusione che non gli lascia vedere nella Chiesa se non le forme esterne dell'organizzazione e, in queste, soltanto i difetti. Semplicemente così egli rifugge dai pensieri fluttuanti e dalle delusioni che nascono dall'assecondare una riflessione totalmente interiore o da un adattamento perpetuo ai pensieri mondani. Semplicemente così la sua fede diventa pienamente reale. Egli si trasforma veramente in uomo della comunità cattolica, passando attraverso questa rude scuola del concreto. Allora lo Spirito di Cristo, lontano dal lasciarlo freddo nella sua adesione alla Chiesa, lo innalza insieme a lei, nell'oscurità di una fede più pura verso il Mistero di Dio. <sup>2</sup>

### 3. Il compito del teologo nella Chiesa

Per de Lubac, il principio che ispira la concezione del lavoro del teologo è l'uguaglianza dei fedeli nella Chiesa, conseguenza che nasce dall'unità della fede: tutti – in quanto credenti e a prescindere dalle differenti funzioni – professiamo la fede con il *Credo* e viviamo nell'ascolto della Parola e nell'obbedienza della fede. Grazie all'azione dello Spirito Santo, «l'unica fede di Pietro è quella che vive e si propaga attraverso il corpo della Chiesa. [...] In tutto questo grande corpo e in ogni fedele vi è la stessa vita. Questo è, né più né meno, ciò che gli antichi chiamavano la *fides ecclesiastica*». <sup>3</sup> Ciò non è in contraddizione con il fatto che nella Chiesa vi siano compiti e carismi diversi. <sup>4</sup> Il lavoro del teologo è uno di questi, un compito specifico che richiede fedeltà allo Spirito di Cristo che vive nella Chiesa. <sup>5</sup>

De Lubac ricorda che i teologi sono forse tra coloro che – nel corso della storia della Chiesa – sono stati più soggetti alla tentazione di assumere atteggiamenti di superiorità. Dimenticando la propria condizione di fedeli e cercando,

<sup>1</sup> *Ibidem*.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 261. Sull'azione dello Spirito Santo come artefice dell'unità nella verità del Popolo di Dio cfr. CDF, *Donum veritatis*, n. 3.

<sup>3</sup> DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 264.

<sup>4</sup> Cfr. IDEM, *Meditazione sulla Chiesa*, 90.

<sup>5</sup> Cfr. CTI, *La teologia oggi*, n. 100.

nel proprio pensiero e nelle proprie idee, la luce necessaria per la vita, correvano il rischio «di costituirsi, in nome della scienza come una specie di potere parallelo o anche dominante; di dimenticare che se la loro “scienza” non è al servizio della fede di tutti, non hanno diritto al titolo di teologo cattolico; di dimenticare che devono scrutare la tradizione cristiana e formarsi alla scuola di questa tradizione prima di costruire le proprie teorie [...] come se la loro competenza li dispensasse dal mostrarsi docili all’unico Magistero autentico e di aprirsi alle ispirazioni dello Spirito». <sup>1</sup> Cadere in questa logica, porta il teologo lungo un piano inclinato verso il basso che lo rende cieco e trasforma la teologia in una gnosi. <sup>2</sup>

Il primo aspetto della teologia che de Lubac ricorda è il carattere di “servizio alla fede di tutti”: la teologia non è un sapere iniziatico per iniziati; il suo scopo non è un’erudizione fine a se stessa, né un lavoro di critica testuale o di analisi storica. La teologia non è un sapere chiuso, inaccessibile a chi non si doti di strumenti adeguati. Se è vero che è indispensabile una dedizione profonda, uno studio attento delle fonti, una padronanza di conoscenza specifiche che non sono accessibili a tutti, è altrettanto chiaro che il frutto del lavoro teologico deve essere al servizio della fede di tutto il popolo di Dio, senza distinzioni tra credenti presunti eruditi e credenti dalla fede semplice. La storia stessa della santità nella Chiesa dimostra quanto sia pretestuoso pensare che la santità sia legata all’erudizione e alla capacità di concettualizzare la fede: «La fede delle anime più umili, delle meno capaci di speculazione razionale, può essere spiritualmente più luminosa, più pura di quella di molti intellettuali talvolta tentati di sorriderne. [...] L’azione del “pneuma” non si misura dalle capacità del *nous*. [...] Filosofi o no, questi sono i veri testimoni di Dio, coloro nei quali agisce lo Spirito, il solo che conosce le cose di Dio e ne scruta le profondità». <sup>3</sup>

Il teologo ha la missione di fecondare la vita di fede di tutto il popolo cristiano; <sup>4</sup> ha lo scopo di aiutare il credente a rispondere alle domande che nascono dal fatto di essere immerso in un mondo storico che costantemente lo interroga e lo pone in discussione. *Fare della teologia* non significa solo *organizzare delle verità*, ma significa anche e soprattutto verificare la potenza esplicativa delle verità della fede. Significa cercare di vedere tutte le cose nel mistero del Cristo: «La Chiesa non vuole conoscere che Lui; nell’attesa del suo ritorno, essa cerca soltanto di approfondire le ricchezze insondabili del Verbo incarnato, centro e sintesi del mistero della rivelazione». <sup>5</sup>

Il secondo aspetto del lavoro teologico è il suo rapporto con la Tradizione: la comprensione di cosa sia la Tradizione – nel disegno di Dio e quindi nella Chie-

<sup>1</sup> DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 271-272.

<sup>2</sup> Cfr. FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 94.

<sup>3</sup> DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell’uomo*, 247-248.

<sup>4</sup> Cfr. CDF, *Donum veritatis*, n. 11: riprendendo precedenti insegnamenti di Giovanni Paolo II e Paolo VI, si definisce la teologia come «servizio molto disinteressato alla comunità dei credenti».

<sup>5</sup> DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell’uomo*, 99.

sa – è imprescindibile per ogni discorso teologico. A sua volta solo una concezione della Chiesa aperta al mistero e vivificata dall'azione dello Spirito Santo, può aiutare il teologo a comprendere il senso del suo lavoro.<sup>1</sup>

La Tradizione della Chiesa non rappresenta per de Lubac un vincolo, un limite al suo lavoro di ricerca e allo sviluppo delle sue teorie, ma la fonte – che perennemente si rinnova perché è «forza vitale» – cui abbeverarsi per cercare di approfondire il mistero di Dio che si rivela in Cristo.<sup>2</sup> Già nel 1938 in *Cattolicesimo*, parlando dei segnali di rinnovamento che emergevano nella teologia cattolica, e in particolare del ritorno ai Padri, segnalava come non fosse sufficiente «copiare l'antichità cristiana e il medioevo», ma fosse necessario «uno sforzo d'assimilazione trasformatrice». <sup>3</sup> E proseguiva: «senza crederci superiori ai nostri Padri, dobbiamo dare alla Chiesa lo stile nostro, cioè quello che risponde alle nostre necessità, ai nostri problemi». <sup>4</sup> La strada da percorrere non è quella di un ritorno nostalgico al passato, «chimera che genera gli scismi, o puerilità che dissecca lo spirito» o ancora «fuga in un passato morto». <sup>5</sup> Sarebbe molto dannoso rigettare le acquisizioni della ricerca scientifica, le chiarificazioni cui tanti secoli di controversie hanno condotto; non si tratta di rinnegare la modernità o l'individualismo, ma di sormontarli, senza cadere in visioni totalizzanti e negative che considerano la modernità come un insieme di errori e come un'epoca di triste decadenza: «È un'illusione, questa, una tentazione, alla quale abbiamo anche troppo ceduto». <sup>6</sup>

La via da seguire consiste prima di tutto nel riconoscere «l'estrema diversità delle teorie che [...] sono state professate durante la nostra storia cristiana» e il fatto che dipendano «da uno stato sociale, intellettuale, culturale, sempre in movimento»; solo dopo si potrà «con tutta sicurezza, ammirare l'imponente unità della vasta corrente tradizionale, che porta nei suoi flutti continuamente rinnovati, pura di ogni contaminazione, la medesima indefettibile fede. [...] soltanto allora sentiremo in tutta la sua profondità l'intimità della nostra comunione con tutti in questo medesimo Dogma, di cui tutti essi vivevano, come ne viviamo noi oggi: *in eadem doctrina eademque sententia*». <sup>7</sup>

In questo lavoro il teologo può cadere nello *storicismo* e nella tentazione di *relativizzare* il dogma. De Lubac, consapevole di questo rischio, desidera assu-

<sup>1</sup> Cfr. CTI, *La teologia oggi*, nn. 25-32.

<sup>2</sup> Cfr. FRANCESCO, *Udienza alle Comunità della Pontificia Università Gregoriana, del Pontificio Istituto Biblico e del Pontificio Istituto Orientale*, 10 aprile 2014: «Il teologo che si compiace del suo pensiero completo e concluso è un mediocre. Il buon teologo e filosofo ha un pensiero aperto, cioè incompleto, sempre aperto al *maius* di Dio e della verità, sempre in sviluppo, secondo quella legge che san Vincenzo di Lerins descrive così: "*annis consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate*" (VINCENZO DI LERINS, *Commonitorium primum*, 23 – PL 50, 668): si consolida con gli anni, si dilata col tempo, si approfondisce con l'età». <sup>3</sup> DE LUBAC, *Cattolicesimo*, 245. <sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*. Cfr. CDF, *Donum veritatis*, n. 32 ove si identifica nell'ideologia del liberalismo filosofico, e nel conseguente individualismo, uno dei fattori che conducono a un'errata concezione della Tradizione e della libertà di ricerca del teologo. <sup>7</sup> DE LUBAC, *Cattolicesimo*, 245.



mere la modernità per superarla, senza cedere alla tentazione del conflitto permanente che porta a rigettare completamente anche ciò che di buono il mondo moderno ha. Questo lavoro di discernimento «reclama un insieme di virtù opposte, condotte le une e le altre a un alto grado d'eccellenza, e puntellate le une sulle altre fino a un estremo grado di tensione».<sup>1</sup> Questo compito è più delicato rispetto a quello di altri periodi del cristianesimo: «È necessario anche, per evitare equivoci, un discernimento più acuto. Così, l'opera che oggi s'impone, è, per più riguardi, più delicata di quella che s'imponeva al tempo dei Padri, al tempo di S. Tommaso d'Aquino, o anche al tempo dell' "umanesimo"».<sup>2</sup> Ogni slancio di rinnovamento nella ricerca teologica richiede equilibrio e prudenza per evitare che sia futile o dannoso. Si apre così lo spazio per il compito del Magistero nei confronti della teologia.<sup>3</sup>

Il terzo aspetto del lavoro teologico evidenziato da de Lubac è la necessità della docilità al Magistero autentico che gode dell'assistenza e delle ispirazioni dello Spirito.<sup>4</sup> Il teologo non può pensare che la sua "scienza" possa essere superiore alla Tradizione, né che le sue teorie siano in qualche senso "superiori" agli insegnamenti del Magistero. Altrimenti il teologo può finire con il considerarsi "amministratore dei misteri di Dio" (cfr. 1Cor 4,1) e incorrere così in due possibili errori: il primo è la tentazione di esercitare un'indebita pressione sul Magistero perché canonizzi le proprie tesi;<sup>5</sup> il secondo è cadere nella trappola del conflitto dialettico, arrivando a considerare il Magistero come un rivale, un nemico da combattere, finendo con l'aizzare l'opinione pubblica contro di lui.<sup>6</sup> De Lubac così glossa: «questo tipo di tentazioni può continuare a esser attuale; è qualcosa di cui tutti ci possiamo rendere conto facilmente. Ogni volta che questo modo di agire ottiene un qualche successo, allora si colpisce l'unità della fede vissuta nella Chiesa».<sup>7</sup> Una sommaria conoscenza della storia della Chiesa del xx secolo offre numerosi esempi di conflitti dialettici tra teologia e Magistero in cui i meccanismi dell'opinione pubblica sono stati strumentalizzati contro il bene della Chiesa. Più difficile è forse individuare i casi in cui i teologi abbiano esercitato una pressione sul Magistero per ottenere un'approvazione delle proprie tesi. È lecito chiedersi se qui de Lubac non intenda alludere alla polemica che causò la pubblicazio-

<sup>1</sup> *Ibidem.*

<sup>2</sup> *Ibidem.*

<sup>3</sup> Cfr. CDF, *Donum veritatis*, n. 21 ove si afferma che Magistero e teologia hanno lo stesso fine ultimo («conservare il Popolo di Dio nella verità che libera e farné così la "luce delle nazioni"») ed è proprio il comune servizio alla Chiesa che genera la relazione tra il teologo e il Magistero.

<sup>4</sup> Cfr. DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 272-273. Cfr. CDF, *Donum veritatis*, n. 21; CTI, *La teologia oggi*, n. 37.

<sup>5</sup> Cfr. CDF, *Donum veritatis*, n. 30: «Il teologo eviterà di ricorrere ai mass-media invece di rivolgersi all'autorità responsabile, perché non è esercitando in tal modo una pressione sull'opinione pubblica che si può contribuire alla chiarificazione dei problemi dottrinali e servire la verità».

<sup>6</sup> Sul fenomeno del dissenso cfr. CDF, *Donum veritatis*, nn. 32-41 e in particolare n. 33. La Commissione Teologica Internazionale (CTI) segnala nei nn. 37-44 di *La teologia oggi* come debba impostarsi un rapporto di feconda collaborazione tra Magistero e teologia.

<sup>7</sup> DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 272-273.

ne di *Surnaturel* del 1946 e alla possibile influenza di alcuni teologi su Pio XII affinché inserisse nella *Humani generis* una condanna delle tesi sostenute dal teologo francese.

Per de Lubac il teologo ha la libertà di affermare le sue tesi con convinzione, ma dinanzi a un possibile conflitto con il Magistero, o dinanzi alla tentazione di condizionarlo con la sua eventuale influenza, dovrà avere la sensibilità di accorgersi che così colpisce, ferisce, attacca l'«unità della fede vissuta nella Chiesa». L'unità della fede, l'unità della tradizione, l'unità della Chiesa, l'unità del Corpo di Cristo, l'unità di Cristo e l'unità di Dio sono strettamente intrecciate tra di loro. L'unità è un bene supremo che la Chiesa ha ricevuto da Dio e che essa ha la missione di tutelare attraverso il suo Magistero.<sup>1</sup> Il teologo francese ha saputo dimostrare questa sensibilità, evitando di trasformare delle incomprensioni e delle differenti impostazioni teologiche in conflitto e in polemica, consapevole della grandezza del bene dell'unità della fede.

#### 4. La missione del teologo tra dogma e mistero

Accanto alla nozione di Tradizione come «forza vitale», vi sono altre due realtà importanti per comprendere come de Lubac intenda il lavoro del teologo: il dogma e il mistero. Dopo aver descritto l'evoluzione del termine “dogma” a partire dall'uso nella lingua greca fino al significato odierno, egli propone questa definizione: «Si tratta dell'insieme della verità cristiana in quanto è ricevuta dalla fede, appoggiata sull'autorità di Dio, della quale la Tradizione della Chiesa, precisata o meno da una definizione da parte dell'autorità, è – per noi – la messaggera».<sup>2</sup>

De Lubac riconosce in Dio e nella Sua autorità il centro del dogma; il punto d'appoggio della fede è Dio che rivela se stesso;<sup>3</sup> la Tradizione della Chiesa ha la missione di trasmettere questo messaggio; l'autorità del Magistero ha la funzione di definire e di precisare l'insieme della verità cristiana ed esercita questo compito quando è necessario. La nozione di dogma è in relazione immediata con l'autorità, ma più che con l'autorità del Magistero, con l'autorità di Dio stesso.<sup>4</sup> Per questo, pensare che il credente abbia la libertà di scegliere tra i dogmi quelli che più gli sembrano attuali e convincenti, lasciando da parte ciò che

<sup>1</sup> Sul rapporto tra salvaguardia del bene supremo dell'unità e legittimo pluralismo teologico si veda CDF, *Donum veritatis*, n. 34 e CTI, *La teologia oggi*, n. 2.

<sup>2</sup> DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 281. Per un approfondimento sul dogma nella vita della Chiesa rimandiamo a CTI, *L'interpretazione dei dogmi* (1990) in IDEM (a cura di), *Documenti 1969-2004*, 380-421. Per il tema specifico del rapporto tra Magistero e Teologia segnaliamo IDEM, *Magistero e teologia* (1975) in IDEM (a cura di), *Documenti 1969-2004*, 95-113.

<sup>3</sup> Sulla centralità dell'idea di Dio in de Lubac rimandiamo a WAGNER, *La théologie fondamentale selon Henri de Lubac*, 247-251 e a IDEM, *Henri de Lubac*, 111-128.

<sup>4</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 10: «L'ufficio poi d'interpretare autenticamente la parola di Dio, scritta o trasmessa, è affidato al solo Magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo». Cfr. anche CDF, *Donum veritatis*, n. 13.

giudica ormai poco rispondente alle sfide del mondo contemporaneo, vuol dire non aver compreso la realtà del dogma.<sup>1</sup>

La verità cristiana e la realtà del cristianesimo sono molto distanti dall'autoritarismo e dal dogmatismo, concezioni superficiali che finirebbero con l'essere odiose. Per questo è necessario comprendere la complementarità tra dogma e mistero: è la nozione di mistero che ci aiuta a spostare lo sguardo dall'autorità del Magistero alla verità, dal soggetto che la propone all'oggetto della fede. Il dogma *constituisce* l'unità della fede a partire dalla sua origine e cioè a partire dall'autorità di Dio che si riflette nell'autorità del Magistero. Il mistero *constituisce* l'unità della fede interiormente e cioè a partire dalla sua sostanza, da ciò che la fede propone come oggetto, come verità a cui la persona si consegna.

Si presenta non solo alla nostra adesione, ma anche alla nostra meditazione, come una realtà totale. È, come diceva Sant'Ireneo "il corpo integro dell'opera del Figlio di Dio" (*integrum Corpus operis Filii Dei*) o, secondo la formula più densa di san Paolo, "il Mistero di Cristo" (Ef 3,4). Nella sua unità piena e non disgregabile, il dogma non può essere né aumentato né diminuito. È, in Cristo, e attraverso di lui, il Mistero di Dio che si rivela e si offre all'uomo per attrarlo verso di lui.<sup>2</sup>

Sul rapporto tra Trinità immanente (quella che i Padri definivano semplicemente come *Teologia*) e Trinità economica (*Economia* nel linguaggio dei Padri), de Lubac sembra dire che il dogma è, nell'*Economia*, la traduzione di ciò che è in sé il mistero nella *Teologia*; infatti a proposito del mistero dice: «In termini che già conosciamo, diremo che è il mistero dell'Economia e, per suo mezzo, in una forma che rimane sempre inseparabile da quella, il mistero della Teologia».<sup>3</sup> Prosegue poi: «I dogmi cristiani sono lo spiegamento dell'unico mistero perché non dicono altro che una cosa: che Dio si è comunicato a noi per mezzo di Gesù Cristo nel suo Spirito, così come è in se stesso».<sup>4</sup>

Limitandosi a citare Rahner, egli sembra spingersi verso un'identificazione simmetrica tra *Teologia* ed *Economia* che può lasciare perplessi perché pare non riconoscere l'*asimmetria* che è sempre necessario salvaguardare nel rapporto tra Creatore e creazione, anche all'indomani della rivelazione storica attraverso il Verbo incarnato. Ampliando però lo sguardo su tutta la sua opera, la sua posi-

<sup>1</sup> DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 281-282. Daniélou – che de Lubac cita a sostegno della sua tesi – dirà: «Il carattere del dogma [...] è lo stesso, qualunque sia l'importanza relativa di tale verità» (J. DANIELOU, *La profession de foi de Paul VI*, «Études», 1968, 602).

<sup>2</sup> DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 283. Cfr. anche IDEM, *Meditazione sulla Chiesa*, 10: «Come la fede è una nel suo principio formale perché il credente aderisce a tutti gli articoli a motivo di un unico termine medio, che è la Verità prima, così il Mistero cristiano, che forma l'oggetto o il contenuto della fede, è in se stesso egualmente uno. Sotto la molteplicità delle formule che si moltiplicano nel corso dei secoli, esso si offre sempre alla nostra adesione come una realtà totale, che queste formule accerchiano da ogni parte senza potere mai né esaurirla né, tanto meno, frazionarla. [...] Le diverse parti del dogma sono dunque talmente "intrecciate tra di loro" che ogni errore a riguardo di una di esse si ripercuote necessariamente sul corpo intero. Mentre uno dei modi di pervenire alla "intelligenza della fede", che non è un lusso ma una necessità, consiste nel considerare le varie parti nelle reciproche connessioni».

<sup>3</sup> IDEM, *La foi chrétienne*, 284.

<sup>4</sup> *Ibidem* ove de Lubac fa riferimento al pensiero di Karl Rahner.

zione appare più equilibrata. Egli è contrario all'estrinsecismo e all'apofatismo radicale: afferma che l'*Economia* non ha senso senza la *Teologia*, perché il mistero dell'*Economia* ci introduce nel mistero della *Teologia* e la conoscenza dell'opera di Dio non smette di fornirci una qualche luce indiretta su Dio stesso. Questa luce indiretta compie più la funzione di rigettare molte idee indegne o mancanti, piuttosto che illuminare il credente in modo positivo.<sup>1</sup> Allo stesso tempo però de Lubac salva l'inesauribilità del Mistero divino: «In una parola anche se l'*Economia* ci ha aperto il cammino che conduce alla *Teologia*, questa continua a conservare in ultima istanza il senso più bello che ha nella lingua cristiana: quello della lode e dell'adorazione silenziosa nel riconoscimento del Mistero insondabile». <sup>2</sup> Il Mistero di Dio non può essere sondato, esaurito e *spiegato* del tutto dall'*Economia*. D'altra parte è essenziale – contro ogni apofatismo radicale – che il dogma (e cioè l'*Economia*) corrisponda al mistero (e cioè alla *Teologia*).

Riferendosi a Lutero e al suo concentrarsi sull'azione salvifica di Cristo, a discapito di ogni riflessione sull'essere di Cristo, de Lubac afferma:

Per il cattolicesimo, l'affermazione dogmatica, senza costituire di per sé l'atto di fede, è essenziale per alimentarlo e orientarlo. Questa affermazione salvaguarda sempre il *prima* dell'essere obiettivo sul significato e sulle appropriazioni personali. [...] Bisogna sapere ciò che Cristo è in se stesso se vogliamo comprendere la sua funzione. Il carattere dottrinale della fede non è nemico del suo carattere esistenziale: per non essere illusorio o un semplice ripiegamento antropocentrico, quest'ultimo suppone sempre quell'altro.<sup>3</sup>

Il riferimento è a Cristo, ma l'argomentazione si può applicare al mistero di Dio: il fatto che la fede sia un atto personale di abbandono a Dio (carattere esistenziale) è in piena sintonia con il riconoscere la Paternità di Dio, la divinità del Verbo incarnato, il dono dello Spirito Santo che procede dal Padre e dal Figlio, ecc. (carattere dottrinale). Un apofatismo radicale – sembra dire de Lubac – finirebbe con il togliere ogni significato oggettivo al dogma che potrebbe essere considerato solo un ripiego antropologico e non l'apertura verso il mistero di Dio.

Nel rapporto tra dogma e mistero, la nozione di rivelazione riveste un'importanza centrale per il lavoro del teologo. La storia della teologia degli ultimi due secoli manifesta un certo influsso dello *storicismo* sul concetto di rivelazione.<sup>4</sup> De Lubac è cauto nello sposare acriticamente questa impostazione perché vede affacciarsi il rischio del relativismo gnoseologico: un'accettazione aprioristica e superficiale della prospettiva storica «equivarrebbe a negare la rivelazione di Dio in Cristo». <sup>5</sup> Prendendo le distanze dalle deviazioni di Bultmann e dello storicismo, egli dedica – nel commento alla *Dei Verbum* – alcune pagine al concetto di *storia della salvezza*:

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, 124.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 129.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 118.

<sup>4</sup> Cfr. R. LATOURELLE, *Teologia della rivelazione*, Cittadella, Assisi 1991<sup>9</sup> (Edizione originale: *Théologie de la Révélation*, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1966).

<sup>5</sup> DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 285.

La salvezza ci è stata sì rivelata nella storia, da una serie di *fatti divini*, per cui si è egualmente in diritto di parlare di una storia che ci porta la salvezza. Non si dimenticherà, tuttavia, che si tratta di una salvezza che supera la storia per introdurci nel seno della vita divina, e che per conseguenza già ci annuncia la rivelazione. [...] Dio si rivela agli uomini come loro salvatore intervenendo nella loro storia, li salva attraverso la storia, ma questo evidentemente non significa che l'oggetto ultimo della salvezza, come quello della rivelazione, sia ancora della storia. [...] il nostro Dio non sarebbe veramente il Dio salvatore se non si affermasse nella sua trascendenza in rapporto alla storia della salvezza. [...] Tutta la storia della salvezza culmina in un punto che, insieme, la compie e la trascende. [...] Il vertice di questa storia della salvezza è l'incarnazione del Verbo di Dio. [...] La vita, la morte e la risurrezione di Gesù Cristo sono la storia della salvezza verso la quale tendeva, ed era indicata da tutto quello che è venuto prima, e di cui testimonia tutto quello che segue.<sup>1</sup>

Se è vero che «Dio si rivela nella storia» è anche vero che «il *Simbolo* non lascia nessun ulteriore mistero da scoprire»;<sup>2</sup> ma occorre fare attenzione a non confondere il carattere definitivo del nostro *Credo* con un immobilismo fissista della verità: «la verità totale che il *Simbolo* racchiude nel suo cerchio è – per eccellenza – verità viva e vivificante. È una verità indefinitamente feconda»,<sup>3</sup> unica in se stessa e nel soggetto che la accoglie.

Questa verità è principio di un duplice progresso che de Lubac riconosce propriamente come “intelligenza della fede”. Il primo progresso è lo sviluppo del dogma che nasce dal fatto che le implicazioni oggettive dell'unica verità possono essere esplicitate senza mai essere del tutto esaurite. Il secondo progresso è l'approfondimento del mistero, frutto dello sguardo interiore del credente che non esaurisce mai questa verità.<sup>4</sup>

Afferma de Lubac: «Tutto è compiuto in Gesù Cristo. In Lui, la rivelazione divina – così come la redenzione del mondo – è definitivamente acquisita». <sup>5</sup> La vita dello Spirito Santo nella Chiesa «assicura per sempre nella Chiesa la permanenza e l'efficacia della Parola di Gesù e ci offre la sua intelligenza, la rende feconda in noi, così come ci santifica per effetto del suo Sacrificio». <sup>6</sup> Il fatto che lo Spirito vivifichi la Chiesa e, con la sua presenza e la sua azione, compia l'ope-

<sup>1</sup> IDEM, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 45-48. Sempre a proposito dell'azione di Dio nella storia in *Cattolismo* si legge: «Dio agisce nella storia. Dio si rivela per mezzo della storia. Più ancora, Dio s'inserisce nella storia conferendole così una “consacrazione religiosa”, che obbliga a prenderla sul serio. Le realtà storiche hanno comunque una profondità, si devono comprendere spiritualmente; e, in cambio, le realtà spirituali appaiono in divenire, devono comprendersi storicamente. La Bibbia che contiene la rivelazione della salvezza, contiene dunque, a modo suo, anche la storia del mondo. [...] Così la leggevano i Padri della Chiesa» (IDEM, *Cattolismo*, 117).

<sup>2</sup> IDEM, *La foi chrétienne*, 285. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 4.

<sup>3</sup> DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 286.

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, 286-287. Sulla teologia come “intelligenza della fede” cfr. CDF, *Donum veritatis*, nn. 1, 6, 11 e CTI, *La teologia oggi*, nn. 16-19.

<sup>5</sup> DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 287. Cfr. IDEM, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 92: «Se Gesù Cristo è la pienezza e il vertice della rivelazione divina, [...] ne deriva che con Cristo la storia della rivelazione è giunta al suo termine».

<sup>6</sup> IDEM, *La foi chrétienne*, 287.

ra della santificazione «non deve portarci a disconoscere l'assoluta sufficienza oggettiva, il carattere unico e definitivo della redenzione compiuta sul Calvario». <sup>1</sup> Allo stesso modo, la sua funzione di "datore di luce" non deve portarci a pensare che la rivelazione divina nel mondo sia un processo continuo, come se la rivelazione compiutasi in Cristo non fosse altro che una tappa, priva di carattere unico e definitivo.

Sviluppo del dogma e approfondimento del mistero sono frutti della vita dello Spirito nella Chiesa che la santifica e la illumina. Lo Spirito di Cristo consente di penetrare nelle profondità di Cristo, ma non condurrà mai oltre Cristo. Lo Spirito Santo non aggiunge nulla al messaggio di Cristo, né lo supera, né lo trasforma, semplicemente lo rende esplicito, lo manifesta, lo *spiega* senza andare mai oltre il *Credo*. <sup>2</sup>

Si comprende così il senso nel quale va inteso il concetto di "evoluzione del dogma": «Se il dogma è immutabile nella sua essenza, la teologia non è mai una cosa fatta». <sup>3</sup> De Lubac spiega come il concetto di "evoluzione del dogma" fosse già presente nei tempi antichi, ma afferma che «questi personaggi dell'Antichità comprendevano, molto meglio dei moderni, il carattere *sui generis*, sempre relativo, di tale evoluzione. Avevano ordinariamente una coscienza molto viva della totalità concreta vissuta a partire dall'origine. Sentivano meglio di noi che l'esplicitazione della dottrina e le vicissitudini concettuali alle quali la sottomettono i tempi, sono sempre dominate da questa rivelazione unica e definitiva che la Tradizione della Chiesa trasmette età dopo età con gli occhi rivolti a Cristo». <sup>4</sup>

Specie nella modernità, si sono attribuiti dei significati non corretti al concetto di evoluzione parlando di "progresso continuo", "crescita", "sviluppo lineare", quasi che vi sia una perpetua reazione dinanzi ai dati ambientali. De Lubac chiarisce in quale senso si possa parlare di progresso nella rivelazione: «Se nella rivelazione vi è progresso, questo progresso è legato ad avvenimenti che la Parola di Dio annuncia, realizza, interpreta. È la stessa Parola che, da una parte, realizza i disegni di Dio nella storia e, dall'altra, si traduce in parole umane sulle labbra di coloro che sono inviati da Dio per fare comprendere, mediante i fatti, il significato di questa rivelazione». <sup>5</sup>

Non vi è quindi antagonismo tra una *rivelazione-conoscenza* e una *rivelazione-avvenimento*, ma un processo di mantenimento, di protezione e attualizzazione della fede che conduce a una precisione crescente. È un processo che nasce dalla necessità di difendere la fede dagli errori e di purificarla: «Ma non è la fede che si adatta, più o meno bene, al quadro delle concezioni prese in prestito: è tutto l'insieme di queste concezioni che si adatta alla fede». <sup>6</sup> Il vino nuovo della fede

<sup>1</sup> *Ibidem*.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 288-289.

<sup>3</sup> IDEM, *Cattolicesimo*, 246.

<sup>4</sup> IDEM, *La foi chrétienne*, 291; cfr. IRENEO, *Adversus Hæreses*, 3, 1, 1 – PG 7, 944 A B.

<sup>5</sup> DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 29-30.

<sup>6</sup> IDEM, *La foi chrétienne*, 292. Questo è il senso corretto in cui leggere questa affermazione del nostro Autore: «La rivelazione deve essere messa in relazione costante con gli avvenimenti del mondo, con le diverse culture dei popoli dove la Chiesa si edifica nel corso dei secoli» (IDEM, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 97).

trasforma gli otri vecchi: «gli strumenti forgiati dalla cultura umana patiscono con l'uso una rifusione orientata alla loro applicazione indispensabile, però singolare, paradossale, imprevedibile, al dato rivelato». <sup>1</sup> Questa attività, nei tempi apostolici e dei Padri, portò alla formulazione del dogma ed è proseguita poi nel lavoro teologico: «solo che questa attività si esercita sempre all'interno del cerchio. I risultati ai quali potrà giungere si potranno moltiplicare e a volte sostituirsi gli uni con gli altri, ma non aggiungono nulla di sostanziale alla pienezza dei tempi apostolici che si riflette nel *Simbolo*». <sup>2</sup>

«Se il dogma è immutabile nella sua essenza, la teologia non è mai una cosa fatta». <sup>3</sup> Riferendosi ai cosiddetti *nuovi dogmi*, de Lubac afferma che non costituiscono *articoli di rivelazione*. Anche se queste proposizioni dovessero moltiplicarsi, non è per aggiungere un numero più grande di articoli cui prestare il proprio assenso, quanto per esprimere meglio l'unica verità della fede: «Chi si opponesse per principio a questa crescita delle proposizioni nelle quali si esprime la nostra fede, ignorerebbe il compito delle stesse nel disconoscere tanto le leggi dell'intelligenza umana come le contingenze della storia e della natura della stessa fede». <sup>4</sup>

Accanto all'evoluzione del dogma vi è l'altro movimento che de Lubac denomina approfondimento del mistero. Lo sviluppo del dogma è un percorso nel quale i risultati si sommano nel tempo e si costruiscono in continuità dato che il teologo lavora a partire dai risultati acquisiti da chi lo ha preceduto. Il movimento di approfondimento del mistero, invece, ha una logica diversa perché è indipendente dal corso della storia, i suoi risultati non si sommano, anche se possono avere una fecondità indefinita. È un movimento che riconduce sempre al centro: «tende a ricomporre o a riscoprire l'unità in mezzo alla semplicità dello sguardo contemplativo. È il passaggio dalla parola laboriosa e molteplice al raccoglimento unificato del silenzio». <sup>5</sup> Nella spiegazione del dogma, il teologo cerca di penetrare nella fede, di esplorare le sue dimensioni, i suoi contorni, di esplicitare le premesse e di svilupparne le conseguenze. Nell'approfondimento del mistero «è la fede che penetra nell'anima. E tanto più vi penetra, tanto più nel semplificarla, si semplifica essa stessa fino a trasformarsi nell'inesprimibile». <sup>6</sup> Si giunge così alla *teologia negativa* intesa come «un passaggio continuo dalla luce alle tenebre, dalla parola al silenzio, da una luce più luminosa e da una parola più intellegibile, alle tenebre più spesse e al

<sup>1</sup> IDEM, *La foi chrétienne*, 292. È un processo che de Lubac spiega ricorrendo al solecismo (cambiamento linguistico nato per esprimere la novità del cristianesimo) e all'uso fatto dalla fede cristiana dei concetti provenienti dalla cultura greca, ripensandoli e rifondandoli (cfr. *ibidem*, 307-337).

<sup>2</sup> *Ibidem*, 295.

<sup>3</sup> IDEM, *Cattolicesimo*, 246.

<sup>4</sup> IDEM, *La foi chrétienne*, 296.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 299.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 299-300. Per questo Sant' Ambrogio dice: «Il segno di Dio sta nella semplicità della fede» (citato in *ibidem*) e Agostino aggiungerà (AGOSTINO, *De civitate Dei*, 12, 18 – PL 41, 368): «*Quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur*». «*Si comprehendisti, non est Deus. Si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti. Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti*» (AGOSTINO, *Sermo* 52, 16 – PL 38, 360). «*Si finisti, non est Deus*» (AGOSTINO, *Sermo* 53, 12 – PL 38, 370).

silenzio più denso». <sup>1</sup> Tenebre e silenzio non sono un vuoto, ma una pienezza «perché ciò che li genera è la fedeltà alla luce e alla parola. E così portano in se stessi – più viva mano a mano che lo spirito del credente le approfondisce – l'affermazione della Luce inesauribile e della Parola perfetta». <sup>2</sup>

Per de Lubac, piuttosto che di *teologia negativa*, occorrerebbe parlare semplicemente di *teologia* perché è questo il senso più antico e più profondo e necessario della parola, quello dell'approfondimento del mistero che passa dalla strada della preghiera e della contemplazione «perché chi medita il mistero di cui vive, per quanto lontano possa giungere lo sforzo della sua intelligenza, non cerca lì una soddisfazione razionale analoga a quella che potrebbe offrirgli la conoscenza perfetta di un oggetto che si domina». <sup>3</sup> In questo modo il teologo finirebbe solo per ritrovare se stesso. Invece una retta "intelligenza della fede" conduce «con pienezza accresciuta al più positivo tra gli atti, quello al quale ogni fedele si ritrova iniziato dalla Liturgia: la confessione della fede che si perfeziona nell'adorazione silenziosa». <sup>4</sup>

Sul rapporto tra teologia e santità, <sup>5</sup> de Lubac sembra suggerire un circolo virtuoso tra il lavoro intellettuale di sviluppo del dogma e la logica del mistero che non si esaurisce mai. Il primo è un lavoro di spiegazione della dottrina della fede e del contenuto del *Credo*, secondo le categorie del pensiero umano che dialoga con la cultura di ogni tempo integrandola positivamente per esprimere sempre meglio l'unica verità cristiana, l'unica fede. La logica inesauribile del mistero è accessibile con la preghiera, con la contemplazione, con lo sguardo mistico di chi lascia che la fede penetri nell'anima e che lo Spirito agisca in lui.

È un circolo virtuoso perché l' "intelligenza della fede" è fatta di entrambi i movimenti che si sostengono a vicenda; è un rapporto analogo alla fede vista come adesione personale ed esistenziale a Dio che si rivela in Cristo (*credere in Deum*) e alla fede vista come contenuto e verità (*credere Deum* e *credere Deo*).

La fede di un determinato individuo può essere o credersi illuminata e pura ma nello stesso tempo debole, astratta per così dire, evanescente, devitalizzata, incapace di sollevare un granello di polvere. È quello che avviene, o rischia di avvenire, quando lo sforzo di purificazione intellettuale non è accompagnato dall'approfondimento vissuto nella preghiera, se è vero che la fede non è un assenso qualsiasi dato a dei valori o a delle verità, ma adesione personale al Dio vivente. <sup>6</sup>

Il teologo non può limitarsi al primo momento, quello dello sviluppo del dogma; è necessario intraprendere il cammino della contemplazione, della preghiera, dell'approfondimento del mistero per evitare che il lavoro intellettuale fini-

<sup>1</sup> DE LUBAC, *La foi chrétienne*, 301. De Lubac dice che il termine *teologia negativa* può essere ambiguo e precisa che non sta parlando di quell'approccio filosofico che porta all'agnosticismo, all'ateologia o addirittura all'ateismo (cfr. *ibidem*, 301). <sup>2</sup> *Ibidem*, 301. <sup>3</sup> *Ibidem*, 304.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 305.

<sup>5</sup> Cfr. CDF, *Donum veritatis*, nn. 7, 8, 9 e H.U. VON BALTHASAR, *Teologia e santità*, in *Verbum caro. Saggi teologici*, 1, Morcelliana, Brescia 1985<sup>4</sup>, 200-229 (edizione originale del 1948).

<sup>6</sup> DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 244.



sca con l'essere solo una ricerca vana di se stesso e della propria soddisfazione razionale.<sup>1</sup>

Nel duplice progresso dello sviluppo del dogma e dell'approfondimento del mistero, il teologo si ritrova, insieme allo stesso Magistero, dinanzi alla trascendenza della Parola. Nelle conclusioni del commento alla *Dei Verbum*, de Lubac pone in rilievo come la costituzione conciliare abbia contribuito a una visione più completa della rivelazione nella quale i fatti compiutisi nella storia trovano una corrispondenza nell'azione dello Spirito nel cuore di ogni uomo:

Per il Concilio, l'oggetto della rivelazione è Dio stesso; ma questo Dio vivente è intervenuto nella storia degli uomini, e in essa si è dato dei testimoni, e questi testimoni ci rimandano tutti al Testimone per eccellenza, a quel Testimone vero e fedele, che è la sua Parola incarnata. L'oggetto primo della mia fede non consiste in una lista di verità, intellegibili o non: esso si trova nel rapporto più intimo con il mio essere e mi è sorgente di luce per quanto attiene al mio destino divino. Se questo oggetto mi è, nel senso etimologico del termine, incomprendibile [...] ciò dipende dal fatto che esso mi stringe a sé più di quanto io lo abbracci e questo abbraccio è l'abbraccio di una Persona vivente.<sup>2</sup>

Dio rivela se stesso e si rivela nella storia; Egli sceglie dei testimoni che rimandano a Gesù Cristo, la Parola incarnata; l'oggetto della fede non è quindi un elenco di verità più o meno intellegibili, ma «si trova nel rapporto più intimo con il mio essere» e cioè nel rapporto personale con Gesù che in ogni credente nasce grazie al battesimo e cresce con l'aiuto dell'azione dello Spirito; l'oggetto della fede è «sorgente di luce» che indica il «destino divino» dell'uomo: la partecipazione alla vita stessa di Dio. Questo "oggetto" è però "incomprendibile" perché «esso mi stringe a sé più di quanto io lo abbracci e questo abbraccio è l'abbraccio di una Persona vivente». Il teologo gesuita non si limita a presentare delle piacevoli considerazioni spirituali perché il suo scopo è trarre quella che definisce «una conseguenza di grandissima importanza»:

Vi è dunque, ed è questa una conseguenza di grandissima importanza, una trascendenza permanente di questa Parola personale e dell'espressione che si è data da se stessa, cioè della sua rivelazione, non soltanto in rapporto a tutte le nostre concezioni puramente umane, ma anche e in primo luogo, in rapporto ai diversi enunciati dogmatici che derivano dalla sua sorgente e cercano, per così dire, di accerchiarla. Tali enunciati possono essere senza dubbio autentici, quando costituiscono degli articoli di fede, possono anzi essere infallibili e irreformabili, perché sono formulati, come dice san Tommaso, *quasi ex persona totius Ecclesiae* (*S.Th.* II-II, 1, 9, 3) e nessun vero cattolico penserebbe mai di metterli in discussione. E tuttavia, essi non sono né rivelati, né ispirati in se stessi. Sono articoli di fede, non immediatamente di rivelazione. Essi non abbracciano, ognuno per conto proprio, che una parte della Parola di Dio e

<sup>1</sup> Cfr. AGOSTINO, *De Trinitate*, 15, 28, 51 citato da de Lubac: «Liberami, o mio Dio, dalla moltitudine di parole di cui soffro nell'interno della mia anima misera alla tua presenza e che si rifugia nella tua misericordia. Infatti non tace il pensiero, anche quando tace la mia bocca».

<sup>2</sup> DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 161.

anche nella loro totalità, non riproducono mai interamente questa Parola, sola Parola assoluta, inesauribile. La Parola di Dio trascende tutta la vita della Chiesa, fino agli atti più solenni del Magistero.<sup>1</sup>

Egli afferma che la trascendenza permanente della Parola personale – il Verbo di Dio, la Seconda Persona della Santissima Trinità – continua ad essere tale anche nella sua rivelazione e cioè nell'«espressione che si è data da se stessa», nel Verbo fatto carne, Gesù Cristo, Vero Dio e Vero Uomo. Egli afferma che il Verbo, essendo Dio, è assolutamente trascendente, ma che, anche nella sua rivelazione, nella sua incarnazione, resta permanentemente trascendente.

Ciò comporta che «tutte le nostre concezioni puramente umane» non possono descrivere, comprendere, spiegare ciò che è permanentemente trascendente, ma anche «i diversi enunciati dogmatici», per quanto provenienti dalla divina sorgente, non riescono comunque ad *accerchiarla*. Ciò non toglie che questi enunciati siano autentici, infallibili, irreformabili: sono articoli di fede, ma non immediatamente di rivelazione. È impossibile metterli in discussione, ma non hanno la pretesa di abbracciare l'intero di Dio, perché Dio – anche in Gesù Cristo – trascende sempre ciò che l'uomo può esprimere con il suo linguaggio. Del resto «la grande teologia non si è mai limitata a commentare e giustificare dei testi, la cui autorità, per quanto assoluta, non impedisce il loro carattere occasionale, frammentario, e spesso più negativo che positivo».<sup>2</sup> Ne deriva che neanche nella loro totalità gli articoli di fede, presi nel loro insieme, sono in grado di riprodurre interamente la Parola assoluta e inesauribile che è Dio stesso: «la Parola di Dio trascende tutta la vita della Chiesa, fino agli atti più solenni del Magistero».

L'opera teologica di de Lubac dimostra quanto egli sia lontano da una prospettiva relativista o da un approccio sfiduciato nei confronti della possibilità della persona umana di conoscere la Verità. Egli difende la corrispondenza della rivelazione divina al desiderio naturale di vedere Dio e nega la possibilità di un fine naturale della persona umana che possa portarla alla pienezza di vita senza la rivelazione compiutasi in Cristo. Sarebbe quindi un errore interpretativo considerare la sua impostazione come una sorta di attacco all'autorità magisteriale, quasi che le espressioni della fede abbiano un valore radicalmente provvisorio e relativo. Egli sostiene il valore irreformabile degli enunciati dogmatici e afferma il dovere da parte dell'autorità del Magistero di difendere la fede e la corretta formulazione della stessa; d'altro canto però egli distingue la rivelazione – che è oggetto della fede ed è Dio stesso – dall'esplicitazione della fede che, pur avendo un'origine divina, è sempre espressa con il linguaggio umano e da persone umane che non possono pretendere di esaurire, di *accerchiare* il Creatore, il Permanentemente Trascendente.

La posizione di de Lubac corrisponde a un *apofatismo equilibrato*: pur riconoscendo la vocazione dell'uomo alla partecipazione alla vita intratrinitaria, è consapevole che Dio è sempre *Colui che è al di là*, Colui che trascende l'orizzonte

<sup>1</sup> *Ibidem*, 161-162.

<sup>2</sup> IDEM, *Cattolicesimo*, 237.

della creazione. Dio, pur essendosi rivelato compiutamente in Cristo, è sempre inesauribile, incomprendibile:

Quale differenza, e talvolta quale abisso, fra il tipo di *teologia negativa* che procede unicamente dalla critica e quella che si sviluppa sulla base dell'affermazione fondamentale e in forza delle esigenze stesse di tale affermazione! Nel primo caso l'Assoluto è senza volto, senza faccia, senza linguaggio, perché è in se stesso indeterminato, incapace di rivelarsi; per cui la *teologia negativa* è piuttosto *negazione della teologia*. Nel secondo caso invece è il movimento di apofasi che presuppone una determinazione inesauribile, movimento che suscita il silenzio di adorazione e di cui vivono gli autentici uomini mistici.<sup>1</sup>

La prima conseguenza che deriva da questa impostazione per il teologo è l'umiltà dinanzi agli enunciati teologici che la Chiesa ha definito come irrinunciabili, irriframabili, infallibili, autentici. Proprio perché Dio è "incomprendibile" il teologo sa riconoscere che non può pretendere di giungere a una verità che abbia una formulazione in contraddizione con questi enunciati; questa umiltà aiuterà il teologo a non avere un atteggiamento negativo nei confronti dei suoi predecessori.<sup>2</sup>

La seconda conseguenza è l'audacia di chi scandaglia sempre di più la rivelazione sapendo che è sempre possibile dire qualcosa di più, senza che ciò nulla tolga a ciò che è definitivo; proprio perché Dio è "incomprendibile", il teologo sa che ogni verità di fede, ogni articolo di fede può essere approfondito indefinitamente; è il movimento che dall'enunciazione del dogma apre la strada all'approfondimento del mistero.

La terza conseguenza è l'atteggiamento di contemplazione e di ascolto della Parola in un rapporto personale con lo Spirito Santo che illumina e santifica; il teologo sa che la scienza, senza la contemplazione, può al massimo essere cultura, se non erudizione o nozionismo; solo con la santità di vita il teologo può servire veramente la Chiesa e la fede del Popolo di Dio perché coltiva la relazione intima con lo stesso Spirito di Cristo che vive in tutta la Chiesa e in ogni fedele.

##### 5. Il lavoro del teologo tra Sacra Scrittura, Magistero e Tradizione

Sul rapporto tra lavoro del teologo e Sacra Scrittura nella vita della Chiesa,<sup>3</sup> de Lubac ricorda che, per il cristiano, l'oggetto della fede è la rivelazione, è Cristo stesso e non un *Libro*:

<sup>1</sup> IDEM, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 244-245.

<sup>2</sup> Cfr. IDEM, *Meditazione sulla Chiesa*, 13: «Come non è affatto vero che ieri fossimo in uno stadio "pre-teologico", così non saremo domani in possesso di una conclusa teologia della Chiesa [...]. Qualunque sia la somma e il valore degli sforzi compiuti, non vedremo costituirsi un corpo di dottrina integrale che metta fine ad ogni discussione e ad ogni riflessione, scoraggiando sul nascere ogni nuova questione».

<sup>3</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 24 e, nel Magistero recente, BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica *Verbum Domini*, 30 settembre 2010, nn. 29-49, «AAS» 102 (2010) 708-729; CTI, *La teologia oggi*, nn. 21 e 23.

La Scrittura non è, per lui, semplicemente la rivelazione. Essa ne è l'attestazione e lo strumento. [...] Il cristianesimo, propriamente parlando, non è una religione del Libro: è la religione della Parola, ma non unicamente né principalmente della Parola nella sua forma scritta, o orale. È la religione del Verbo, non di un Verbo scritto e muto, bensì del Verbo incarnato e vivente (cfr. S. Bernardo). Parola viva ed efficace, unica e personale, che unifica e sublima in sé tutte le parole ispirate che le rendono testimonianza.<sup>1</sup>

Il cristiano dà la sua fede – si affida – a Gesù Cristo, al Verbo di Dio vivente; non la ripone in un *Libro*, per quanto sacro e ispirato esso possa essere. Il cristianesimo non è una «religione del Libro», ma è la religione «del Verbo incarnato e vivente».

Così come il Magistero ecclesiastico non è al di sopra della Parola di Dio, ma è al suo servizio, «è dunque egualmente vero affermare che la Scrittura appartiene alla Chiesa e che la sua interpretazione da parte della Chiesa, comunità in cui risiede lo Spirito e nella quale il Cristo stesso ha voluto il Magistero, fa parte integrante della sua nozione».<sup>2</sup> Proprio per questo la Scrittura non può essere soggetta ai capricci dell'interpretazione individuale, né può essere considerata come un punto di riferimento assoluto. Al pari del Magistero, la Scrittura appartiene alla Chiesa.<sup>3</sup>

Emerge nuovamente la necessità di una corretta ecclesiologia fondata sulla vita dello Spirito nella Chiesa. La visione dialettica che contrappone il Magistero alla Scrittura, in fin dei conti, deriva da un'errata visione della Chiesa e del suo rapporto con Gesù Cristo nello Spirito Santo. Ritenerne il Magistero un'autorità che definisce in modo indipendente gli enunciati dogmatici è segno di una concezione ecclesiale povera e basata su categorie troppo umane. È la stessa Scrittura che mostra come Gesù Cristo abbia voluto il Magistero nella Chiesa e come questa viva grazie alla presenza dello Spirito Santo. È lo studio stesso della Scrittura nel suo insieme che dimostra che «lo stesso autore sacro, guida ispirata della nostra fede, non ci chiude mai in un sistema concettuale che pretenda contenere, in quel modo e per sempre, tutta la verità che il suo messaggio ci arreca».<sup>4</sup> Per questo «l'asse dominante di tutta l'economia tradizionale è la Scrittura interpretata nella Chiesa alla luce dello Spirito Santo».<sup>5</sup> L'oggetto rivelato, che è lo stesso mistero di Cristo e non una serie di proposizioni, «ci è trasmesso tutto intero dalla Scrittura e tutto intero dalla Tradizione, intimamente connesse. [...] Scrittura e Tradizione formano insieme un complesso indissociabile».<sup>6</sup>

<sup>1</sup> DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, 164-165. Cfr. BENEDETTO XVI, *Verbum Domini*, n. 7 e CTTI, *La teologia oggi*, n. 4.

<sup>2</sup> DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, 165.

<sup>3</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, *Verbum Domini*, n. 29: «criterio fondamentale dell'ermeneutica biblica: il luogo originario dell'interpretazione scritturistica è la vita della Chiesa. [...] è proprio la fede della Chiesa che riconosce nella Bibbia la Parola di Dio [...]. La Bibbia è il libro della Chiesa e dalla sua immanenza nella vita ecclesiale scaturisce anche la sua vera ermeneutica».

<sup>4</sup> DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, 166.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 165.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 167. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, nn. 9-10.

De Lubac identifica nel primato della Parola di Dio, che si manifesta nella Chiesa grazie all'azione dello Spirito Santo, la chiave di volta della relazione armonica tra Scrittura, Tradizione e Magistero: «La Parola di Dio risuona senza fine all'interno della Chiesa come l'eterna verità della vita». <sup>1</sup> Tutte le generazioni, ovunque esse siano e dinanzi a qualsiasi avvenimento della storia – per quanto tragico possa apparire –, possono «trarre da quest'unica Parola la luce che rischiarerà il nostro cammino verso Dio». <sup>2</sup> La Chiesa, grazie all'azione dello Spirito Santo, si applica proprio a questo compito: «Lo Spirito non apporta un nuovo oggetto, ma ci introduce nella verità tutta intera, cioè in tutta la verità del Cristo». <sup>3</sup>

Il cristiano, e a maggior ragione il teologo, sa di dover confessare con la propria bocca la fede ricevuta dalla Tradizione; vive questa fede – le cui norme gli sono state date attraverso la rivelazione di Dio in Gesù Cristo – nella Chiesa e la esprime in una preghiera che lo pone in relazione con tutto il Popolo di Dio.

Egli crede che Dio ci ha tutto rivelato, una volta per sempre, per mezzo del Figlio; ma egli sa tuttavia che il pensiero divino adatta ad ogni epoca, nella Chiesa e per la Chiesa, l'intelligenza del mistero di Cristo. [...] Scrittura, Tradizione, Magistero: egli vede in queste tre cose il triplice ed unico canale attraverso il quale gli giunge la Parola di Dio. [...] La sua totale fedeltà al Magistero non lo dispensa affatto dal dovere di nutrirsi delle Sacre Scritture, il cui studio resterà pur sempre "l'anima della vera teologia", né da quello di prendere e di conservare con la Tradizione della Chiesa un contatto approfondito. [...] Senza lasciarsi turbare dal fatto evidente delle differenze – lo si ammetta o no, molte cose, in ciò che non è essenziale, cambiano secondo i tempi e secondo i luoghi – egli si studia di scoprirne la continuità, più reale ancora. [...] La Tradizione cattolica non rivela tutto il suo contenuto essenziale ad una indagine sia pure esauriente: essa non diventa pienamente intelligibile se non a colui che, immerso in essa, può osservarla dal di dentro e vive della fede della Chiesa. <sup>4</sup>

Henri de Lubac ha dimostrato sia con il suo argomentare, sia con la coerente testimonianza personale, la solida verità di queste affermazioni.

## V. CONCLUSIONI

L'opera e le riflessioni di Henri de Lubac sulla mediazione della Chiesa, nella genesi e nello sviluppo della fede del credente, e sulla vocazione del teologo al servizio della fede del popolo di Dio, mostrano una continuità con gli insegnamenti del recente Magistero.

Ciò conferma l'opinione che de Lubac sia uno dei teologi che hanno maggiormente riflettuto sulla realtà della Chiesa, nel corso del xx secolo, contribuendo allo sviluppo della teologia della fede e dell'ecclesiologia.

<sup>1</sup> DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, 180.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*. Per questo «un criterio della teologia cattolica è che questa ha come propria fonte, contesto e norma la fede della Chiesa. La teologia tiene unite *fides qua* e *fides qua*. Espone l'insegnamento degli apostoli, la Buona Notizia su Gesù "secondo le Scritture" (1Cor 15,3-4), in quanto regola e stimolo/impulso della fede della Chiesa» (CTI, *La teologia oggi*, n. 15).

<sup>4</sup> DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, 167-169.

Le affermazioni di de Lubac non nascono da una creatività teologica solipsistica, ma dallo studio attento del pensiero dei Padri e dei santi, letti con lo sguardo e la capacità critica di un uomo di fede del xx secolo. La sua concezione della Chiesa e della Tradizione è tale da intendere il lavoro teologico come un autentico servizio alla fede, come un'*intelligenza della fede della Chiesa* che è un aiuto a presentare *le ragioni del credere e dello sperare* (cfr. 1Pt 3,15) a interlocutori che vivono in un mondo ormai postmoderno. De Lubac sfida la concezione immanentista del mondo e della persona umana mostrando come la religiosità naturale dell'uomo sia una reale apertura all'Assoluto, al Trascendente che trova nella rivelazione cristiana un'elevazione inattesa, soprannaturale e gratuita, ma non per questo irrispettosa e annichilante della natura umana. Il suo pensiero – che parte sempre dalla fede – non è razionalista, ma teologico: egli è consapevole che «la fede può essere legittimamente impiegata per l'intelligenza universale senza che l'ordine soprannaturale sia naturalizzato né quello naturale volatilizzato. [...] Se è vero che dal basso all'alto, dalla ragione alla fede, vi sono dei passi insormontabili, al contrario dall'alto al basso tutto comunica». <sup>1</sup> È forse questo il punto di forza essenziale della sua teologia.

La riflessione di de Lubac sul mistero della Chiesa, «piena della Trinità», <sup>2</sup> porta a riconoscere, nella sua mediazione, l'azione dello Spirito Santo che non è una *intermediazione*, un *frapporsi* tra il credente e Dio. La sua concezione della Tradizione come «forza vitale» nella Chiesa, che abbraccia dentro di sé anche la Scrittura e il Magistero, consente un'adeguata comprensione della vocazione del teologo. L'unità della fede, fondamento dell'uguaglianza radicale tra tutti i credenti, è il tessuto del lavoro del teologo. Questi – come ogni credente – riceve la fede nella Chiesa, dall'incontro personale con Dio che si rivela in Gesù Cristo, e proclama la fede con la Chiesa mediante il *Credo*, emblema della realtà della Tradizione e fonte perenne dell'*intellectus fidei*, compito della teologia.

Il paradosso che caratterizza e illumina il mistero della Chiesa e della stessa azione di Dio nella storia, aiuta il teologo, illuminato e santificato dallo Spirito, nel suo compito di sviluppo del dogma e di approfondimento del mistero.

Per Henri de Lubac – uomo innamorato di Gesù Cristo e della Chiesa – solo un lavoro teologico che sia una vera «teologia in ginocchio» <sup>3</sup> può essere ascolto della Parola e vero servizio alla fede della Chiesa, corpo di Cristo e popolo di Dio. Il cristiano – e con lui, il teologo – è colui che, guidato dalla grazia nella contemplazione del mistero di Dio che vive nella Chiesa e nell'Eucaristia, è *vir ecclesiasticus*, è l'uomo della Chiesa che ama la bellezza della Casa di Dio:

La Chiesa ha rapito il suo cuore. È la sua patria spirituale. Essa è “sua madre e i suoi fratelli”. Nulla di ciò che la tocca lo lascia indifferente o insensibile. Egli si radica in essa, si forma a sua immagine, s'inserisce nella sua esperienza, si sente ricco delle

<sup>1</sup> IDEM, *Paradosso e mistero della Chiesa*, 226. La citazione è di particolare interesse perché tratta dalla sua prima lezione pubblicata nel 1930: *Apologétique et théologie*.

<sup>2</sup> IDEM, *Meditazione sulla Chiesa*, 162.

<sup>3</sup> La celebre espressione di Balthasar risale al 1948 (cfr. BALTHASAR, *Teologia e santità*, 200-229).

sue ricchezze. Egli ha coscienza di partecipare, per mezzo di essa e di essa sola, alla stabilità di Dio. Dalla Chiesa impara a vivere e a morire. Non la giudica, ma si lascia giudicare da lei. Accetta con gioia di tutto sacrificare alla sua unità.<sup>1</sup>

#### ABSTRACT

La riflessione sulla mediazione della Chiesa come “luogo” della fede, alla luce del Magistero recente, conduce a identificare nella Santissima Trinità e nella presenza dello Spirito Santo nella vita della Chiesa il fondamento costitutivo della *forma ecclesiale* della fede. La necessaria mediazione della Chiesa è ancorata alla rivelazione della vita intratrinitaria, alla logica dell’incarnazione e alla relazionalità della persona umana, radicata nel suo essere immagine e somiglianza di Dio.

Henri de Lubac, la cui concezione della mediazione della Chiesa è in sostanziale convergenza con il recente insegnamento magisteriale, è stato uno dei teologi del xx secolo che ha contribuito in modo più originale alla maturazione di una visione della Chiesa pienamente inserita nel mistero Trinitario, nella quale la fede è armonica risposta personale ed ecclesiale, sintesi di *fides qua* e *fides quæ*. La sua concezione della Tradizione, «forza vitale» e del mistero della Chiesa, «piena della Trinità», orientano le sue riflessioni sulla vocazione del teologo a servizio della fede del Popolo di Dio. Il teologo è chiamato, insieme al Magistero, a riconoscere la trascendenza della Parola e al suo ascolto attraverso due movimenti intrecciati: lo sviluppo del dogma nell’*intellectus fidei* della Chiesa e l’approfondimento del mistero che nasce dalla preghiera contemplativa.

The reflection on the mediation of the Church as a “place” of faith in the light of the Magisterium leads to identify the foundation of the ecclesial form of the faith in the Holy Trinity and in the presence of the Holy Spirit in the life of the Church. The necessary mediation of the Church is anchored to the revelation of the life of the Trinity, to the logic of the Incarnation and to the human person’s capacity for relationship, rooted in his being the image and likeness of God.

There is a substantial convergence between Henri de Lubac’s conception of the mediation of the Church and recent magisterial teaching. De Lubac was one of the theologians of the twentieth century who has most contributed to the original maturity of a vision of the Church fully inserted in the Trinitarian mystery, in which the faith is an harmonic response, both ecclesial and personal, a synthesis of *fides qua* and *fides quæ*. His concept of Tradition, “vital force”, and the mystery of the Church, “full of the Trinity”, guides his reflections about the vocation of the theologian in the service of the faith of God’s people. The theologian is called, along with the Magisterium, to recognize the transcendence of the Word and to listen to it through two intertwined movements: the development of dogma through the *intellectus fidei* of the Church and the deeper understanding of the mystery that comes from contemplative prayer.

<sup>1</sup> DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, 165-166.

NOTE



# IL CAMBIAMENTO PARADIGMATICO DELLA RIFORMA LITURGICA POSTCONCILIARE: DALL'ACTIO ALLA CELEBRATIO NELLA LUCE DEI PADRI LATINI

JOHANNES NEBEL

SOMMARIO: I. *Introduzione: un'osservazione nelle formule offertoriali.* II. *Bugnini e Casel.* III. *Celebratio nell'antichità romana e nei padri della Chiesa.* IV. *Actio nella luce dei concetti romani-pagani e patristici di religio e pietas.* V. *Actio e celebratio nella riforma liturgica postvaticana.* VI. *Conclusione: lo sguardo sul centro della liturgia cristiana.*

## I. INTRODUZIONE: UN'OSSERVAZIONE NELLE FORMULE OFFERTORIALI

**P**ER spiegare il punto in questione di quanto segue è utile guardare all'inizio nelle formule per l'elevazione del pane e del vino durante l'offertorio. Nella liturgia rinnovata sotto Paolo VI si tratta di una lode a Dio per il «frutto della terra e del lavoro dell'uomo» («fructus terrae et operis manuum hominum»), che *diventerà* (*fiet*) il dono eucaristico. Paolo VI, però, ordinò di inserire in questa lode un'affermazione dell'oblazione: «quem/ quod tibi offerimus». Nell'insieme delle formule, questa aggiunta rimane isolata, come afferma giustamente Annibale Bugnini nel suo libro sulla riforma liturgica:<sup>1</sup> da una parte sentiamo nelle formule un carattere di lode comunitario nel senso di un ringraziamento per la messe, dall'altra, però, un atto di oblazione.

Questa dualità di aspetti mette in luce due accentuazioni diverse nel concetto di liturgia: secondo una di esse, la liturgia appare *soprattutto* come un'operazione dell'uomo (della Chiesa) davanti a Dio: «offerimus» – «(proprio con ciò che facciamo) offriamo». Secondo l'altra accentuazione, però, la liturgia si concepisce *soprattutto* come una riunione gioiosa dei fedeli che lodano Dio per tutti i suoi doni, per tutto ciò che egli ha fatto e fa ancora per la loro salvezza. Ambe-

\* Questo articolo è l'elaborazione di una conferenza che l'autore ha tenuto presso l'Istituto romano della Görres-Gesellschaft durante il simposio *Operation am lebenden Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II* [Operazione nell'oggetto vivente. Le riforme liturgiche della Chiesa romana dal Concilio di Trento fino al Vaticano II] (Roma, Campo Santo Teutonico, 14-18.12.2012). Cfr. anche la pubblicazione tedesca ancora più estesa: J. NEBEL, *Von der actio zur celebratio. Ein neues Paradigma nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in S. HEID (ed.), *Operation am lebenden Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II*, Berlin 2014, 53-90.

<sup>1</sup> Cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)* (Biblioteca «Ephemerides Liturgicae», vol. 30), Edizioni liturgiche, Roma 1983, 365, nota 36.

due queste impostazioni si possono certamente mettere in armonia. Ma si deve nondimeno decidere in quale delle due è l'accento principale.

## II. BUGNINI E CASEL

Se si accentua nella concezione della liturgia la riunione dei fedeli che lodano e ringraziano Dio, si apprendono le intenzioni a cui si riferisce apertamente Bugnini nei suoi «altiora principia» all'inizio del suo libro *La riforma liturgica*: dice infatti che le azioni liturgiche debbono diventare sempre di più delle «celebrazioni», e questo deve divenire il principio chiave dell'azione cultuale.<sup>1</sup> Questa accentuazione bugniniana, però, non si trova ancora nella Costituzione del Vaticano II sulla liturgia: è vero che ricorre parecchie volte la parola *celebratio*, ma si conferma centrale l'essenza della liturgia come *actio sacra praeexcellenter e cultus publicus* di Cristo Capo insieme con tutti i membri del Corpo (cfr. *Sacrosanctum Concilium* [= SC] 7): come tale, la liturgia dev'essere principalmente glorificazione della maestà divina (cfr. SC 33).

Come è stato possibile che Bugnini sposti l'accento principale del concetto di liturgia da questa *actio* ad una *celebratio* dei fedeli? È noto che la Costituzione *Sacrosanctum Concilium* mette in evidenza di nuovo l'importanza del mistero pasquale come cuore della liturgia.

È stato Bugnini a concepire questo mistero pasquale nel senso del mistero di culto di cui parlava Odo Casel. Non è possibile spiegare in questo luogo tutta la teoria misterica di Casel e la sua importanza storica. Ci limitiamo però, a descrivere tre aspetti.

Il primo aspetto riguarda il concetto di liturgia con cui il Casel si era confrontato, quello post-tridentino, in cui tre dimensioni si distaccarono l'una dall'altra: la sacralità dei riti esteriori, la spiegazione allegorica di essi, e la comprensione dei sacramenti solo nella cornice della *potestas sacra* e dell'effetto salvifico. L'intenzione di Casel era di concepire l'intesa liturgia come tale in un'unica concezione teologica: senza dubbio si deve riconoscere qui il merito più importante di Casel.

Il secondo aspetto è la soluzione che Casel offre: l'idea dell'esistenza di un mistero cultuale, vuol dire dell'opera salvifica di Cristo nella sua essenza eterna, dietro il velo dei riti liturgici esteriori. Casel riconosce l'azione liturgica vera e propria solo in questo mistero di culto. Già da decenni si è dimostrato che l'idea di un tale mistero di culto non è veramente fondata nella tradizione teologica.<sup>2</sup>

Nel terzo aspetto invece, si vuole sottolineare come il pensiero di Casel ha contribuito a promuovere un rinnovamento spirituale nel rapporto dei fedeli con la liturgia. Infatti, la liturgia come tale manifestava nella prima metà del secolo scorso, una nuova forza vitale per tutta la vita cristiana.

<sup>1</sup> Cfr. BUGNINI, *La riforma liturgica*, 51.

<sup>2</sup> Cfr. al riguardo per esempio G. FITTKAU, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus*, Hanstein, Bonn 1953.

Il primo e il terzo aspetto quindi rimangono meritevoli: tanto che alcuni pensieri della Costituzione conciliare sulla liturgia sono formulati in modo più aperto grazie alle idee di Odo Casel, anche in paragone con l'enciclica *Mediator Dei* di Pio XII. Il secondo aspetto, però, non è soddisfacente: se si guarda attentamente il testo conciliare come è formulato, si può evidenziare che il Concilio *non* ha recepito questo nucleo della teoria caseliana dei misteri. Il testo evita conseguentemente di parlare della presenza di un mistero cultuale nel senso di Casel: l'opera salvifica di Gesù Cristo, che è chiamata anche "mistero di Cristo", infatti, è «sempre presente e operosa *in noi*», cioè non dietro un velo di riti, come Casel ha supposto, ma nella vita dei cristiani. Si tratta dunque piuttosto di una presenza di *effetti*, ed essendo la liturgia – come si legge – *culmine e fonte* (cfr. SC 10) della vita cristiana, questi effetti arrivano a noi «soprattutto nella celebrazione liturgica» (SC 35). Il Concilio afferma anche che, nel corso dell'anno liturgico, da una festa all'altra, diventa «quasi presente» non l'opera salvifica di Dio stessa, ma le «ricchezze» e i «meriti» di essa (SC 102). Ecco perché il Concilio evita una presenza di un mistero cultuale come tale nel senso di Casel.<sup>1</sup>

Bugnini, però, afferma che «la pasqua di Cristo [...] vivendo nel sacramento della Chiesa, è diventata mistero di culto».<sup>2</sup> Quest'affermazione si comprende adeguatamente solo sullo sfondo dell'idea caseliana. Esaminiamo dunque ancora di più il suddetto secondo aspetto, quello critico. Nel 1931, Casel scrisse: «La dottrina dei misteri [...] afferma [...], che l'*atto* sacrificale del Signore diventa sacramentalmente presente».<sup>3</sup> Questo, per Casel, ha come conseguenza che l'azione sacramentale, in quanto è visibile nei riti liturgici, termina nel momento della consacrazione, per essere poi continuata (anche nella sua dimensione latreutica) dal mistero di culto reso presente proprio tramite la consacrazione. I sacerdoti «sacrificano nella forma della consecrazione; dopo che essi hanno fatto la consecrazione, c'è qui il Signore come sacerdote con il suo sacrificio».<sup>4</sup> L'atto sacrificale della liturgia, nella sua presenza sacramentale, il Casel lo pone solo in una presenza oggettiva e misterica dell'atto sacrificale di Cristo. Questa è l'intenzione centrale della teoria dei misteri. La conseguenza, però, è una divisione del concetto dell'*actio*: l'azione sacrificale in senso proprio e essenziale è invisibile: l'operazione di Cristo nel mistero di culto. L'azione visibile della Chiesa, però, ha un carattere solamente preparatorio e accompagna in maniera esteriore il mistero di culto. Sessanta anni più tardi, Bugnini seguiva Casel esattamente in questa impostazione: l'adorazione di Dio non si fa principalmente

<sup>1</sup> Cfr. al riguardo F. EISENBACH, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Matthias Grünewald, Mainz 1982, 318-319.

<sup>2</sup> Cfr. BUGNINI, *La riforma liturgica*, 50.

<sup>3</sup> «Die Mysterienlehre [...] lehrt [...], dass auch der Opferakt des Herrn in der Messe sakramentale Gegenwart annimmt» (O. CASEL, *Die Messopferlehre der Tradition*, «Theologie und Glaube» 23 [1931] 351-367, qui 353-354).

<sup>4</sup> Die Priester «opfern also, indem sie konsekrieren; sobald sie konsekriert haben, ist der Herr da als Priester mit seinem Opfer» (ivi, 359).

nell'azione liturgica stessa, ma soltanto in un mistero presente nella liturgia (a cui, è vero, i fedeli sono chiamati a partecipare spiritualmente).

L'accento centrale dell'azione liturgica dunque non è postato più nel culto visibile della Chiesa: ma allora, come si caratterizza ciò che della liturgia è visibile? Bugnini sostiene che gli aspetti visibili vengono dichiarati essere una sola *celebratio*, una celebrazione dell'assemblea: tutti i partecipanti ringraziano insieme per la salvezza effettuata da Dio nel mistero pasquale. Allora nasce la domanda: se si ripensa la volontà del Concilio, è possibile o no trovare una fondazione storica? Esaminiamo la tradizione dei padri latini dei primi secoli cristiani.

### III. CELEBRATIO NELL'ANTICHITÀ ROMANA E NEI PADRI DELLA CHIESA

Parliamo prima del concetto di *celebratio*. Di esso, i Padri della Chiesa prendono senza cambiamenti semiotici notevoli l'idea dall'antichità romana pagana. Si possono evidenziare quattro aspetti:

*Celebratio* significa sempre la riunione di molti.<sup>1</sup>

Questa dimensione comunitaria significa più concretamente che «certi tempi e periodi» vengono consacrati «esclusivamente agli dei». «In favore degli dei» si rinuncia «al diritto di disporre su un giorno di lavoro»<sup>2</sup> e ci si comporta in maniera festosa, differente dai giorni normali.<sup>3</sup>

Un tempo riservato per una festa, però, ha come occasione un certo contenuto festoso. Ciò, nel contesto cristiano, mette il concetto di *celebratio* vicino al contesto dell'anamnesi, della memoria dell'opera salvifica.<sup>4</sup>

Ciò implica che il comportamento degli uomini in una *celebratio* religiosa ha come contenuto centrale un'azione cultuale. Quest'ultima è così importante che da essa non si può distinguere chiaramente il concetto di *celebratio*. In questo

<sup>1</sup> Cfr. al riguardo B. DROSTE, "Celebrare" in *der römischen Liturgiesprache* (Münchener Theologische Studien – II. Systematische Abteilung Bd. 26), Hueber, München 1963, 4 e 10; riguardo alla Vulgata ivi, 17, riguardo a Tertulliano ivi, 28. Oltre a ciò esiste un rapporto stretto tra *celebrare* e i verbi *congregare*, *convenire*, *concurrere* e *concelebrare* (cfr. ivi, 83-92). Nella formulazione testimoniata a partire dal *Gelasianum Vetus* «socia exultatione concelebrant» il noi di quelli che sono riuniti alla celebrazione eucaristica si sviluppa in un'universalità che comprende cielo e terra (cfr. ivi, 81). – L'autrice offre ulteriori riferimenti per il carattere comunitario di *celebratio* negli scritti di Cipriano (cfr. ivi, 35f.), di Agostino (cfr. ivi, 54), di Leone Magno (cfr. ivi, 65) e nel *Sacramentarium Veronense* (cfr. ivi, 75).

<sup>2</sup> Ivi, 6.

<sup>3</sup> Cfr. ivi, 7. Nel libro di Levitico, *celebrare* è dimensionato totalmente in categorie di tempo: Si tratta dell'osservazione del calendario festivo (cfr. ivi, 15-16; Lv 23). Gli autori dell'antichità cristiana riprendono la consacrazione di un certo tempo a Dio (a una divinità) sia per la descrizione di usi pagani (cfr. ivi, 23) che cristiani (cfr. ivi, 66). Anche nella descrizione di DROSTE il riferimento primario di *celebrare* è un tempo festivo (cfr. ivi, 142-175).

<sup>4</sup> Cfr. ivi, 5; 9-10. Notevole è la formula biblica *celebrare pascha* o la celebrazione del sabato o di altre feste (riferimenti ivi, 12-23). Ma si trova solo un unico riferimento nel Nuovo Testamento (cfr. ivi, 22; Eb 11,29: *celebrare Pascha* riguardo all'Antico Testamento). Per Tertulliano cfr. ivi, 29; per Cipriano ivi, 33; per Leone Magno ivi, 61-63. I verbi *predicare* e *exultare* vengono usati come sinonimi di *celebrare* (cfr. ivi, 131; 138-139). La dimensione anamnetica appare anche in formulazioni come *mysterium celebrare* (cfr. ivi, 182), *mysteria celebrare* (cfr. ivi, 186 e s.), *sacramenta celebrare* (cfr. ivi, 43-44) e *memoriam celebrare* (ivi, 56-57).

senso occorre considerare anche la formulazione *sacrificium celebrare*<sup>1</sup> nella quale, a differenza della formula *sacrificium offerre*, si accentua il comportamento di tutti i partecipanti.<sup>2</sup> Ciò nonostante il concetto di *celebratio* è qualcosa diverso dalla realtà dell'*actio*, anche se l'azione culturale e la cornice della maniera integrale in cui essa si realizza, cioè la *celebratio*, sono così naturalmente una unica realtà che il verbo *celebrare* si poteva usare (per motivi di semplicità linguistica) come sinonimo di verbi dell'azione culturale.<sup>3</sup> L'inversione di questa relazione dei concetti di *celebratio* e *actio* avrebbe bisogno di un'autonomia concettuale della *celebratio* dall'*actio*: è, però, lontano dal pensiero patristico parlare della *celebratio* come di una realtà distinta dall'*actio* e ancor più concepire l'*actio* dalla *celebratio* (come vedremo ancora).

#### IV. ACTIO NELLA LUCE DEI CONCETTI ROMANI-PAGANI E PATRISTICI DI RELIGIO E PIETAS

Torniamo ora alla questione dell'*actio*. Il Casel affermava in riferimento alla sua teoria dei misteri: «nel culto cristiano, paragonato per esempio con quello ebreo e pagano, l'azione esteriore nel senso più stretto diventa secondaria in favore dell'azione spirituale del *Logos*».<sup>4</sup> Domandiamoci allora: come i padri cristiani hanno concepito l'*actio* liturgica? Nelle parole ora citate, Casel confronta il culto cristiano con quello non-cristiano: questo ci dà ragione di esaminare due concetti che i primi secoli cristiani hanno recepito dalla religione romana pagana: *religio* e *pietas*.

##### 1. Religio e pietas nel significato pagano

Dei saggi della scienza più recente mostrano che *religio* nel senso antico-pagano non è uguale al concetto idealistico di religione come è stato sviluppato nell'epoca moderna.<sup>5</sup> Anche *pietas* non va compreso esclusivamente come atteggiamento di devozione interiore.<sup>6</sup> Alla luce di queste due osservazioni i due

<sup>1</sup> AUGUSTINUS (*Contra Faustum* 6,5 [CSEL vol. 25, 291]) concepisce questa formula nel senso della memoria, quando parla dell'unicità del sacrificio storico di Gesù Cristo e dice: «Unum sacrificium, cuius nunc memoriam celebramus» (cfr. DROSTE, "Celebrare", 191).

<sup>2</sup> Cfr. per i costumi pagani DROSTE, "Celebrare", 188, e anche l'occorrenza della formula *sacrificium celebrare* già in Livius (cfr. ivi, 112; *Ab urbe condita* 40, 24, 5); per l'ambito cristiano-liturgico DROSTE (ivi, 193) menziona il *Sacramentarium Veronense* (a cura di L.C. Mohlberg, L. Eizenhöfer, Herder, Roma 1956; = Ver]: *sacrificium celebrare*: Ver n. 1259).

<sup>3</sup> Cfr. riferimenti per Tertulliano, Cipriano, la Volgata, Ambrogio e il *Sacramentarium Veronense* in DROSTE, "Celebrare", 26; 34; 37; 41; 45; 92; 112; 142; 179.

<sup>4</sup> «Im christlichen Kult [tritt], wenn man ihn etwa mit jüdischem oder heidnischem Kult vergleicht, das äußere Handeln im engeren Sinne zurück zugunsten des geistigen Handelns durch den Logos» (O. CASEL, *Die Messopferlehre der Tradition*, «Theologie und Glaube» 23 [1931] 351-367, qui 362).

<sup>5</sup> Cfr. al riguardo come studio fondamentale E. FEIL, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte vol. 36), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986.

<sup>6</sup> Cfr. delle spiegazioni più concrete in: W. DÜRIG, *Pietas liturgica. Studien zum Frömmigkeitsbegriff und zur Gottesvorstellung der abendländischen Liturgie*, Pustet, Regensburg 1958.

concetti, quello di *religio* e quello di *pietas*, si avvicinano: infatti si incontrano propriamente nell'espressione della venerazione – sia oggettiva sia soggettiva – della divinità. Per Cicerone, la parola *religio* deriva dall'osservazione esatta di consuetudini culturali già da lungo esistenti.<sup>1</sup> *Pietas* invece si può spiegare con l'aggettivo *pius* e la vicinanza di esso con *purus*: significa allora l'appartenenza al culto.<sup>2</sup> Ambedue le parole, però, sia *religio* che *pietas*, sono agli occhi di Cicerone *iustitia adversum deos*, giustizia nei confronti degli dei.<sup>3</sup> La questione esplicita, però, che si tratti pure di esecuzioni culturali, i Romani antichi probabilmente non la avrebbero compresa, essendo stato ciò un fatto naturale. La religione antica romana era di carattere pubblico: da essa dipendeva il bene della civiltà.<sup>4</sup> Ciò assumeva anche una certa idea di rappresentazione, quando si parla di militari di grado avanzato che si consacravano *pro re publica* agli dèi.<sup>5</sup>

## 2. Religio nel cristianesimo antico

Come allora la Chiesa antica ha recepito questi concetti? Trattiamo ora del concetto di *religio* esaminando brevemente tre autori della tradizione latina: Arnobio, Lactanzio e Agostino.

### a. Arnobio (250-310 d.C.)

Arnobio afferma molto chiaramente un principio fondamentale della distinzione comune nei padri tra vera e falsa religione: «l'autorità di una religione dipende dalla divinità [venerata]». <sup>6</sup> L'autore lo spiega anche riguardo alla realtà divina stessa, quando domanda in maniera retorica: «potrebbe esistere mai una religione più vera, più docile, più potente o più giusta che la conoscenza del Dio autore [di tutto] insieme con la facoltà di poter pregare lui, che solo è il Capo e la fonte eterna di tutti i beni, padre, fondatore e creatore di tutte le cose?». <sup>7</sup> Qui si parla del Dio vero soltanto nel senso di una teologia di creazione, e come si può leggere nel contesto, il pensiero di Arnobio intende la differenza tra Dio e creatura.

### b. Lactanzio (250-325 d.C.)

Lactanzio va un passo più avanti. Come Arnobio egli determina la *religio* nei confronti della divinità a cui essa si rivolge; e nel caso che si tratti di una pluralità di divinità – come presso i pagani – si deve parlare conseguentemente di una

<sup>1</sup> Cfr. al riguardo per esempio M.T. Cicerone, *De natura deorum* II,8.10. L'osservazione esatta di norme e consuetudini tradizionali è così centrale per Cicerone che a partire da essa spiega l'etimologia di *religio*. Chi, al contrario, non osserva le norme della *religio*, Cicerone non lo chiama *religiosus*, ma *superstitis*, cioè *superstizioso*; cfr. *ivi*, II,72.

<sup>2</sup> Cfr. al riguardo DÜRIG, *Pietas liturgica*, 14-21.

<sup>3</sup> Cfr. CICERONE, *De natura deorum* I,116; IDEM, *Partitiones oratoriae* XXII,78.

<sup>4</sup> Cfr. CICERONE, *De natura deorum* III,5.

<sup>5</sup> Cfr. CICERONE, *De natura deorum* II,10.

<sup>6</sup> ARNOBIO, *Adversus nationes* II,71.

<sup>7</sup> *Ivi*, II,2.

pluralità di religioni. Il nucleo del concetto intende quindi anche qui la venerazione concreta.<sup>1</sup> Il fondamento è posto di nuovo nella cornice della teologia della creazione, ma non solo nei riguardi di Dio a cui si rivolge una *religio* – così come affermava Arnobio – ma anche nel concetto stesso di *religio*. L'atto della *religio*, per Lactanzio, è l'esercizio primario della virtù della giustizia davanti a Dio<sup>2</sup> – un argomento già noto al paganesimo romano, che si conserva anche nei secoli seguenti fino all'epoca medievale e oltre. Chi non realizza la *religio*, «segue» secondo Lactanzio «la vita degli animali e si ritira dall'essere umano».<sup>3</sup>

È vero che Lactanzio sviluppa un'etimologia del concetto di *religio* che è diversa da quella di Cicerone,<sup>4</sup> ma questo non modifica l'impostazione fondamentale del concetto, cioè la venerazione concreta di una divinità: Lactanzio, a dire il vero, appare persino ancora più determinato che Arnobio: fa infatti la differenza tra *religio* e *sapientia* con la conseguenza che la *conoscenza* di Dio si sottrae dal concetto di *religio*, così che per esso rimane solamente la *venerazione* stessa.<sup>5</sup> Arriviamo così al punto che il carattere di *religio* appare ancora più decisamente come *atto* concreto dell'uomo nei confronti di Dio. Conseguentemente Lactanzio dice: «la vera religione (*cultus*) si realizza, quando la mente del veneratore (*mens colentis*) offre se stessa (*se ipsum sistit*) a Dio come sacrificio immacolato».<sup>6</sup> In queste parole, *religio* e *cultus* sono sinonimi.<sup>7</sup>

### c. Agostino (354-439 d.C.)

Gli argomenti di Lactanzio vengono sviluppati ancora di più da Agostino. Se Lactanzio ha fatto la differenza tra la conoscenza di Dio (come *sapientia*) e la venerazione di Dio (come *religio*), in Agostino la *fides* ottiene il posto della *sapientia*: nel libro ottavo dell'opera *De civitate Dei* il vescovo di Ippona parla della «vera religione che la nostra fede assume e difende».<sup>8</sup> La fede, cioè, è la realtà superiore, la *religio* poi deriva dalla fede come realizzazione concreta della ve-

<sup>1</sup> Cfr. LACTANZIO, *Divinae Institutiones* III,11 (CSEL vol. 19, 204): «Cadunt ergo ad multiplices religiones, sed ideo falsas, quia sapientiam reliquerunt, quae illos docere poterat deos multos esse non posse».

<sup>2</sup> Cfr. ivi, VI,10 (CSEL vol. 19, 514): «primum iustitiae officium est coniugi cum deo ... set[!] illut[!] ... religio dicitur».

<sup>3</sup> Ivi, III,10 (CSEL vol. 19, 204): «religioni ergo seruiendum est, quam qui non suscipit, ipse se prosternit in terram et uitam pecudum secutus humanitate se abdicat».

<sup>4</sup> Cfr. ivi, IV,28 (CSEL vol. 19, 391): «Diximus nomen religionis a vinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi deus religaverit et pietate constrinxerit, quia servire nos ei ut domino et obsequi ut patri necesse est».

<sup>5</sup> Ivi, IV,4 (CSEL vol. 19, 282): «Non potest igitur nec religio a sapientia separari nec sapientia a religione secerni, quia idem deus est qui et intellegi debet, quod est sapientiae, et honorari, quod est religionis. Sed sapientia praecedit, religio sequitur, quia prius est deum scire, consequens colere».

<sup>6</sup> Ivi, VI,2.

<sup>7</sup> Lactanzio scrive talvolta la parola *cultus* in forma di genitivo in riferimento a *religio*, e talvolta lo fa in maniera contraria, senza intendere un significato diverso; cfr. *Divinae Institutiones* I,22 (CSEL vol. 19, 92): «hoc modo religionem cultus sui per orbem terrae Iuppiter seminavit», al contrario ivi, IV,28 (CSEL vol. 19, 388): «cultum verae religionis».

<sup>8</sup> AGOSTINO, *De Civitate Dei* VIII,4.

nerazione di Dio. Ernst Feil ha ragione quando osserva: «*religio* appare qui quasi come la forma che la fede assume, come una realtà più esteriore nei confronti della fede, una realtà in cui la fede si esprime». <sup>1</sup> Così la strada diviene libera per congiungere il concetto di *religio* con quello di liturgia. Lo possiamo dimostrare in quattro punti.

Un primo argomento: Agostino identifica il concetto latino di *religio* con il concetto greco di *λατρεία*. La *vera pietas* si realizza, quando la *servitus religionis*, cioè il servizio della venerazione della divinità, che i Greci chiamano *λατρεία*, viene offerto «solamente al Dio unico e vero». <sup>2</sup>

Poco dopo, sempre nell'opera *De Civitate Dei*, Agostino identifica *λατρεία* con il concetto di *ritus*, parlando dei pagani, «i quali pensano che si deve venerare ed adorare i molti e falsi dèi [...] con delle forme e dei servizi (*eo ritu ac servitute*) che i Greci chiamano *λατρεία* e che si deve solo al Dio vero». <sup>3</sup> Senza ombra di dubbio egli si riferisce alle «prassi di devozione che sono esteriori». <sup>4</sup>

Agostino afferma poi apertamente che con queste prassi di devozione si intendono delle azioni liturgiche. Ma allo stesso momento, il concetto rimane esteso a tutta la vita cristiana. Dice infatti: «a Lui [cioè al Dio vero] dobbiamo il servizio che i Greci chiamano *λατρεία*, sia in parecchie azioni esteriori (*sive in quibusque sacramentis*) che in noi stessi (*sive in nobis ipsis*)». <sup>5</sup>

Con ciò l'argomentazione di Agostino è propriamente completa. Conseguentemente, nel suo commento al Salmo 135, è in grado di identificare in un *unicum* i concetti di *religio*, *λατρεία* e *liturgia*: il «*ministerium vel servitium religionis* che si chiama in Greco *liturgia* o *λατρεία*», non si deve agli angeli, ma a Dio, il quale è Dio sia per gli angeli che per gli uomini. <sup>6</sup> Come sappiamo già da Arnobio, il concetto di *religio* si determina evidenziando con insistenza la differenza tra Dio e la creatura; nell'ambito della liturgia cristiana, *religio* mette l'accento sulla dimensione creaturale della liturgia in cui si realizza nello stesso momento l'impostazione anabatica del culto cristiano, cioè quella che sale dall'uomo a Dio. <sup>7</sup>

### 3. Pietas nell'antichità cristiana

Volgiamo ora la nostra attenzione alla ricezione patristica del concetto di *pietas*. Lo sguardo sull'insieme delle fonti relative suggerisce di non passare da un

<sup>1</sup> «Hier erscheint religio gleichsam als die Gestalt, die der Glaube annimmt, als etwas im Vergleich zu ihm Äußereres, in dem sich der Glaube zum Ausdruck bringt» (FEIL, *Religio*, 72).

<sup>2</sup> AGOSTINO, *De Civitate Dei* v,15.

<sup>3</sup> Ivi, vi, *Praefatio*.

<sup>4</sup> «Vorrangig fromme äußere Verrichtungen» (FEIL, *Religio*, 74).

<sup>5</sup> AGOSTINO, *De Civitate Dei* x,3.

<sup>6</sup> AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmum cxxxv*,3.

<sup>7</sup> L'enfasi nella teologia della creazione, però, non è l'unica prospettiva: al riguardo si pensi per esempio a NICETA DI REMESIANA (350-414), contemporaneo a sant'Agostino, che parla della *religio Trinitatis* come dell'unica venerazione – con riferimento esplicito alle azioni liturgiche (cfr. NICETA, *De Spiritu Sancto*, 22, citato da: A.E. BURN, *Niceta of Remesiana. His Life and Works*, University Press, Cambridge 1905, 37).



autore all'altro ma di cominciare con il centro delle testimonianze della tarda antichità cristiana, cioè con gli antichi sacramentari. È utile, prima esaminare l'aggettivo *pius* per poi parlare del sostantivo *pietas*.

#### a. *Pius*

Nella quarta messa *quattuor temporum* del mese di dicembre, il sacramentario Veronese ci offre la secreta seguente: «Signore, ti offriamo i doni e chiediamo di realizzare con pieno affetto (*plenis affectibus*) ciò che celebriamo nei sacri servizi (*piis officiis*)». <sup>1</sup> L'intenzione di questa preghiera si annullerebbe in pura tautologia se *pius* si concepisse nel senso di una partecipazione soggettiva-interiore. Il senso dell'intenzione si evidenzia proprio nel fatto che *pius* non esprime l'atteggiamento soggettivo dei partecipanti ma intende semplicemente quello che appartiene oggettivamente al culto. Allora si prega che «l'affetto interiore» sia conforme «ai *pia officia*, cioè al rito esteriore». <sup>2</sup>

Nello stesso sacramentario leggiamo in una secreta di una messa votiva del mese di settembre: «Dio misericordioso, purificaci, affinché le preghiere della tua Chiesa, che sono [già] di tuo gradimento, diventino [ancora] più gradevoli tramite la santificazione dei nostri cuori, che si realizza in quanto offriamo doni sacri (*pia [sacra] munera*) e si santificano così i nostri cuori». <sup>3</sup> Ai doni stessi che vengono offerti non si può attribuire un atteggiamento interiore. Piuttosto il testo stesso del Veronese esplicita qui il significato di *pius* nel senso di *sacer* che va tradotto come “appartenente al culto”. <sup>4</sup>

#### b. Da *pius* a *pietas*

Questi due esempi bastano per vedere chiaramente che la parola *pius*, in riferimento all'azione liturgica, deve essere riferita all'appartenenza oggettiva al culto. Questo risultato ci aiuta a comprendere in modo giusto anche il sostantivo *pietas* nel contesto liturgico dell'antichità cristiana. Analizziamo prima il sacramentario Veronese. Nel prefazio della messa in onore del martire Lorenzo si afferma che questo santo è diventato pronto per ogni forma di *pietas* così che egli è stato agli occhi di Dio altare e sacrificio e sacerdote e tempio. <sup>5</sup> Non è stata la devozione che fece assumere a san Lorenzo un tale significato. Piuttosto è giusto quello che Walter Dürig ha costatatato: «la formulazione *omne genere pietatis inbueras*, facilita per l'autore l'espressione del contenuto inteso: infatti non è più necessario di parlare nei dettagli seguenti di una *pia ara*, di un *pium sacrificium*, di un *pius sacerdos* e di un *pium templum*. Questi quattro termini culturali esigono, che *pietas* vada compreso nel senso di “capacità per il culto” o di “ido-

<sup>1</sup> Ver n. 1321.

<sup>2</sup> DÜRIG, *Pietas liturgica*, 70.

<sup>3</sup> Ver n. 979.

<sup>4</sup> La parola *sacra*, alternativa a *pia*, si trova già nell'originale manoscritto e può quindi essere interpretato come segno della vicinanza semiotica delle due parole. A partire da ciò il contenuto di *pius* diventa più chiaro; cfr. al riguardo DÜRIG, *Pietas liturgica*, 66.

<sup>5</sup> Cfr. Ver n. 745.

neità al sacrificio”». <sup>1</sup> La dimensione culturale, è vero, si riferisce qui all’integrità della vita, non all’azione rituale.

Specificamente liturgico, però, appare il concetto di *pietas* nelle parole seguenti di san Leone Magno († 461): «tutte le nostre solennità sono comuni al mondo intero, e il culto che si fonda sulla stessa fede (*unius fidei pietas*) esige che tutte le memorie degli atti salvifici compiuti per tutti dappertutto si celebrino (*celebretur*) con la stessa gioia». <sup>2</sup> Irragionevole sarebbe l’interpretazione secondo cui la devozione della stessa fede esigesse (*exigit*) una gioia comune: una tale micro-meccanica di una pura interiorità sarebbe sicuramente lontana dal pensiero leoniano. Allora il termine *pietas* deve qui essere compreso, come lo afferma Dürig, <sup>3</sup> nel senso del culto liturgico.

### c. Da *pietas* a *celebratio*

In queste parole di san Leone, si parla di *pietas* con le stesse accezioni che si usano nei confronti di *celebratio*: la celebrazione si realizzi *communibus gaudiis*, cioè con una gioia comune a tutti, e prenda forza nella memoria, vuol dire nell’anamnesi dell’opera salvifica («quidquid pro salute universonum gestum recolitur»). Dal pensiero di Leone risulta quindi una struttura argomentativa chiara: l’unica fede implica l’unica *pietas*, e questa contiene la memoria liturgica dell’opera salvifica, la quale, da parte sua, dà l’occasione alla *celebratio*. Quest’ultima si realizza – grazie all’unità della *pietas* = del culto – nell’unità di una gioia festiva comune (*communibus gaudiis*). La *pietas*, il culto, è fondata nella fede; ma la *celebratio* ha come base un elemento centrale della *pietas*, cioè la memoria dell’opera salvifica.

È vero, naturalmente, che Leone Magno non intendeva con il suo Sermo mettere *pietas* e *celebratio* in un rapporto concettuale tanto riflettuto – questo sarebbe un’interpretazione esagerata. Ciò nonostante quello che, nel flusso linguistico, è arrivato a questa formulazione, non è per caso ma piuttosto naturale: la liturgia come *celebratio* si caratterizza derivando dalla liturgia come *pietas*, cioè come azione culturale. La *celebratio* si riferisce alle opere salvifiche di Dio, il culto invece si deve a Dio stesso.

### d. *Pietas* nel senso di *actio*

In una orazione del sacramentario Veronese si prega: «Signore, fa che i tuoi fedeli persistano sempre nella sacra azione (*in sacra actione*), affinché essi, i quali sono già degni grazie alla tua misericordia, diventino [ancora] più degni tramite

<sup>1</sup> «Die Ausdrucksform “*omne genere pietatis inbueras*” erspart dem Verfasser, in der nachfolgenden Detaillierung von einer *pia ara*, einem *pium sacrificium*, *pium sacerdos* und *pium templum* zu sprechen. Die vier Kulttermini erfordern es, *pietas* hier im Sinne von “Kultfähigkeit”, “Eignung zum Opfer” zu verstehen» (DÜRIG, *Pietas liturgica*, 51).

<sup>2</sup> LEONE MAGNO, *Sermo LXXXII,1* (CCL vol. 138A, 508): «*Omnium quidem sanctorum solemnitatum, dilectissimi, totus mundus est particeps, et unius fidei pietas exigit ut quidquid pro salute universonum gestum recolitur, communibus ubique gaudiis celebretur*».

<sup>3</sup> Cfr. DÜRIG, *Pietas liturgica*, 43.

il servizio del culto (*pietatis officio*)». <sup>1</sup> I fedeli, cioè, sono chiamati a perseverare *in sacra actione*, affinché diventino *pietatis officio* ancora più degni. Per non supporre una struttura errata del pensiero, si deve comprendere il testo qui nel senso di una tautologia: *sacra actio* e *pietatis officium* sono sinonimi. La *pietas* quindi è chiaramente sia *officium* che *actio*. Come tale è un *atto* culturale liturgico dovuto a Dio.

Il *Gelasianum Vetus* conferma questo, quando si legge in un'orazione quanto segue: «Dio, tu hai unito la diversità dei popoli nella confessione del tuo nome. Ti preghiamo: fa che vogliamo e operiamo ciò che tu comandi affinché il popolo chiamato all'eternità sia di una sola *fides mentium* e una sola *pietas actionum*». <sup>2</sup> Il contesto di *fides* e di *pietas* lo conosciamo già da Leone Magno (e Agostino). «L'unità nella *fides mentium (cordium)*» è, a vederlo così, «la condizione interiore per l'unità del culto esteriore». <sup>3</sup> È chiaro che quest'ultimo ha il carattere di una *actio*, e non importa se, come suppone Dürig, si vede qui una realizzazione liturgica, <sup>4</sup> o se lo riferisce piuttosto più generalmente alla vita dei cristiani.

#### e. *Pietas* e forma

Come è già avvenuto con il concetto di *religio*, anche per *pietas* c'è Agostino che ci dona il chiarimento definitivo. Nel suo scritto *Contra Faustum* si riferisce alla seconda lettera a Timoteo dove si parla di una *μορφή εὐσέβειας* (2Tm 3,5). Agostino, però non la traduce con *species pietatis* (come nella Vulgata), ma con *forma pietatis*. Non importa per noi adesso se questa traduzione agostiniana sia corretta o no. Importante è piuttosto la possibilità argomentativa che si offre ad Agostino: così infatti è in grado di trasferire la distinzione biblica tra *μορφή* e *δύναμις* al rapporto tra azioni sacramentali e vita cristiana. I sacramenti, visti così, sono *formae pietatis*, e la vita che corrisponde ai sacramenti è *vis pietatis*, forza della *pietas*. <sup>5</sup>

Così Agostino arriva alla possibilità di spiegare la dualità patristica tra vita e culto, e ciò non solo per il concetto di *pietas*, ma inclusivamente anche per *re-*

<sup>1</sup> Ver n. 573: «Da quaesumus, domine, fidelibus tuis in sacra semper actione persistere; ut qui tua miseratione sunt digni, fiant pietatis officii[!] digniores». In alcune versioni del testo si legge giustamente «officio» (invece di «officii»); così il senso del contenuto si conserva.

<sup>2</sup> *Gelasianum Vetus* (a cura di L.C. MOHLBERG, Herder, Roma 1960; d'ora in poi: GeV), n. 439.

<sup>3</sup> «Die Einheit in der *fides mentium (cordium)*» ist, so gesehen, «die innere Voraussetzung für die Einheit im äußeren Kult» (DÜRIG, *Pietas liturgica*, 53).

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>5</sup> Cfr. AGOSTINO, *Contra Faustum* XIX,12 (CSEL vol. 25, 510): «Uerumtamen quia uisibilia sacramenta pietatis inesse possunt etiam inpiis, sicut habuisse sanctum baptismum etiam magum Simeonem legimus, fiunt tales, quales apostolus ait: "habentes formam pietatis, uirtutem autem eius abnegantes" [2Tm 3,5]. uirtus autem pietatis est finis praecepti, id est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta. unde apostolus Petrus, cum de sacramento arcae, in qua Noe domus a diluuiio liberata est, loqueretur, "sic et uos", inquit, "simili forma baptismi saluos facit". et ne sibi sufficere putarent uisibile sacramentum, per quod habebant formam pietatis, et per malos mores perditae uiuendo uirtutem eius abnegarent, continuo subiicit: "non carnis depositio sordium, sed conscientiae bonae interrogatio" [1Pt 3,21]» (inserimento delle indicazioni dei riferimenti biblici dall'autore di questo studio).

*ligio*: la vita e il culto liturgico si riferiscono l'uno all'altro come forza interiore e forma esteriore, e questo appunto per il motivo di non poter essere distaccati l'uno dall'altro. In questa argomentazione si assume il principio di forma per il concetto del culto liturgico. È quindi la dedizione esistenziale a cui la prassi liturgica è chiamata a donare la forma rituale esteriore: per ciò quest'ultima ha bisogno di essere adeguatamente formata.

#### 4. Risultato

Il quadro complessivo è questo: ambedue i concetti, *religio* e *pietas*, vengono usati indipendentemente l'uno dall'altro in riguardo al culto di Dio, alla glorificazione di Dio, e ciò nei confronti sia dell'integrità della vita cristiana che della liturgia. La liturgia appare così come una realtà che, espressione della giustizia dovuta a Dio da parte della creatura, viene offerta a Dio.

Riguardo alla liturgia, ambedue i concetti mostrano fondamentalmente il carattere di un'*actio* culturale-teleologica. Con questa dimensione culturale-teleologica, di cui si parla qui, si intende semplicemente offrire venerazione a Dio (o a una divinità) con lo scopo (*telos*), che, alla fine di tale atto culturale, proprio questa venerazione sarà stata compiuta, la giustizia dovuta sia stata realizzata – almeno temporaneamente.<sup>1</sup> A questa *actio* appartiene una adeguata *forma* che è frutto di una rispettiva *osservanza*. Grazie al suo senso teleologico, l'*actio* si caratterizza anche come una realtà *unica*, essendo il riferimento di essa unico (cioè Dio). Allora per il pensiero dei Padri della Chiesa sarebbe strana l'idea di una divisione del concetto dell'*actio* nel senso caseliano (differenziando cioè una dimensione visibile ed esteriore da una dimensione invisibile ed essenziale). Nell'impossibilità di una tale divisione manca certamente anche il fondamento di un concetto di *celebratio* autonomo da quello dell'*actio* (il quale, nel senso di Bugnini, arriva infine a dominare su quello dell'*actio*).

A fronte dei risultati principali dell'esame dei Padri latini emerge che se si paragonasse tutto con il pensiero di Cicerone, non corrisponderebbe a verità se si supponesse che i cristiani avrebbero semplicemente assunto le idee della religione pagana. Neanche sarebbe vero se si affermasse una pura romanizzazione del cristianesimo antico.

Come, però, il cristianesimo ha fondamentalmente cambiato il concetto di *religio*, non si evidenzia a prescindere da quel punto interrogativo con cui ci si avvicina a *religio* proprio in questo saggio, cioè in vista del carattere dell'*actio*, di un'*azione* culturale. Solo così, infatti, si focalizza lo sguardo anche nel *fondamento* di tale azione: esso consiste, sia per Cicerone che per gli autori cristiani antichi, naturalmente in un momento cognitivo.

<sup>1</sup> La fondazione di tale carattere teleologico è principalmente triplice: (1) La *religio* come espressione della giustizia è dovuta a Dio e di conseguenza deve avere Dio come riferimento (vedi sopra in Cicerone, Lactanzio e Agostino). (2) Conseguentemente, la *religio* si riferisce alla divinità in essa venerata (vedi sopra in Arnobio e Lactanzio). (3) Il momento teleologico è presente anche nei verbi usati in questo contesto (*afferre*, *sistere* e verbi simili).

Ma è proprio nel contenuto di quest'ultimo dove si mostra la differenza: in Cicerone, questo contenuto consiste in delle norme culturali esteriori e in delle consuetudini tradizionali. Nei Padri della Chiesa, però, la *religio* è sempre radicata nella conoscenza del vero Dio, cioè nella *fides*. Nello sfondo sta la storia biblica della salvezza e della rivelazione. Come abbiamo potuto vedere in Arnobio e Agostino, la prospettiva si concentra in Dio, nella sua divinità, a differenza della creatura nella sua creaturelità. Conforme a ciò è il fatto che, a partire da Lactanzio, l'idea di *religio*, come giustizia nei confronti di Dio, è introdotta nel cristianesimo.

Distinguendosi allora il pensiero cristiano da quello pagano nel fondamento dell'azione culturale, ne consegue che anche l'accento principale del concetto dell'*atto* stesso differisce radicalmente. Quest'atto di culto consiste, secondo il pensiero ciceroniano, nella massima osservanza ai precetti culturali. Negli autori cristiani, però, l'aspetto principale è la realizzazione esistenziale della *religio* come devozione a Dio. È stato tuttavia Agostino a mettere insieme la dimensione interiore-esistenziale e quella esteriore-liturgica, sia per *religio* che per *pietas*. Così un pensiero di osservanza culturale poteva ottenere un posto anche nel cristianesimo.

Nel corso della storia posteriore, purtroppo, nasce la tendenza a sottolineare troppo la sola osservanza rituale, insieme con una mentalità giuridica e così anche rubricista. Per tale motivo il nesso specificamente cristiano tra forma esteriore e forza interiore, come lo vediamo in Agostino, venne trascurato.

È proprio qui il punto per cui conosciamo l'importanza fondamentale di quella correzione che comporta la costituzione liturgica del Vaticano Secondo, cioè di mettere in rilievo di nuovo il mistero pasquale: infatti, già a partire da Lactanzio la novità esistenziale del pensiero cristiano riguardo a *religio* è basata sulla *pietas Dei* e quindi su nient'altro che sul mistero pasquale. L'accentuazione teologica della costituzione liturgica esclude quindi ogni concetto di puro ritualismo e parimenti ogni concetto di una validità puramente formale o giuridica. Essendo, però, il mistero pasquale l'oggetto della *celebratio* – lo abbiamo visto più sopra in san Leone Magno –, anche il concetto di celebrazione, così centrale per Bugnini, è fondato (in certo qual senso), con accento rinnovato sulla dimensione comunitaria.

Ma la volontà della costituzione liturgica corrisponde ai risultati dell'indagine patologica anche per il fatto che la dimensione dell'*azione* culturale deve conservare un significato *proprio*. È di importanza decisiva che nel pensiero cristiano non si indebolisce il carattere culturale-teleologico che è infatti essenziale per l'azione culturale: grazie a ciò, ogni singolo atto liturgico – e insieme ogni ministero rispettivo – non si definisce con la sola funzione per la celebrazione comunitaria; assume infatti, oltre a ciò, un'importanza latreutica. La differenziazione dei ministeri che deriva dalla differenza dei servizi profilati così fa nascere la forma rituale della liturgia. È proprio per questo motivo che l'*actio*, nella sua dimensione culturale-teleologica, è la base per la forma rituale.

## V. ACTIO E CELEBRATIO NELLA RIFORMA LITURGICA POSTVATICANA

Volgiamo ora lo sguardo sui primi passi della riforma liturgica postvaticana: li vediamo nelle prime Istruzioni per la realizzazione della Costituzione liturgica. In quest'ultima, l'intenzione pastorale della partecipazione piena e attiva di tutti i fedeli rimane integrata nella cornice generale della liturgia come *cultus publicus* e *actio sacra praecellenter* (cfr. SC 7). Nella prima Istruzione sulla riforma liturgica, *Inter Oecumenici* [= IO],<sup>1</sup> ancora, la *plena participatio* dei fedeli occupa un posto del tutto dominante (cfr. IO 4). Anche l'importanza del mistero pasquale si sottolinea solo in seguito (cfr. IO 6). Della dimensione dell'*actio* si parla in maniera più esplicita per la prima volta più tardi, cioè nel decreto *Ecclesiae semper*<sup>2</sup>, essendo ora, tuttavia, l'impostazione meno latreutica piuttosto che ecclesiologica: nel senso di un atto culturale di tutto il popolo di Dio (*actio totius populi Dei*),<sup>3</sup> con l'intento di fondare così la concelebrazione.

Ecco alcuni aspetti di uno spostamento dell'accentuazione principale. Sono essi solamente condizionati dal carattere pragmatico di questi documenti? Notevole al riguardo è la terza Istruzione, *Eucharisticum mysterium*,<sup>4</sup> che serve soprattutto da orientamento per la catechesi e per questi motivi ha un'impostazione più dottrinale. In questo documento le affermazioni sacrificali del Concilio di Trento vengono interpretate non primariamente nel senso dell'adorazione (come è chiaramente il caso nella *Sacrosanctum Concilium*), ma nel senso di un ringraziamento comunitario con riferimento centrale al mistero pasquale.<sup>5</sup> Di quest'ultimo abbiamo visto più sopra in san Leone Magno, però, che è oggetto della *celebratio*. Per dirlo brevemente, l'*actio* si concepisce in questa istruzione semplicemente nel senso della *celebratio*, senza conservare più il suo carattere proprio.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Istruzione del 26. 9. 1964, «AAS» 56 (1964) 877-900, *Enchiridion Vaticanum* vol. 2 [d'ora in poi: EV 2], Dehoniane, Bologna 1979, nn. 211-309.

<sup>2</sup> Decreto sulla concelebrazione e sulla comunione sotto entrambe le specie, del 7. 3. 1965; cfr. «AAS» 57 (1965) 410-412, EV 2 nn. 384-388.

<sup>3</sup> Cfr. EV 2 n. 385: «Actio demum totius populi Dei clarius apparet».

<sup>4</sup> Istruzione del 25. 5. 1967, «AAS» 59 (1967) 539-573, EV 2 nn. 1293-1367.

<sup>5</sup> Cfr. EV 2 n. 1298: «Celebratio eucharistica, quae fit in Missa, est actio non solum Christi, sed etiam Ecclesiae», e seguono alcune affermazioni classiche. Poi il testo dice: «Hoc modo Ecclesia, praesertim in magna prece eucharistica, una cum Christo gratias agit». Si devono interpretare le parole *magna prece eucharistica* nella luce della seconda Istruzione «Tres abhinc annos» (del 4. 5. 1967, «AAS» 59 [1967] 442-448; EV 2 nn. 1147-1176), che ha liberato la strada a cambiare l'esecuzione silenziosa del Canone Romano in una preghiera presidiale da recitare ad alta voce nelle lingue volgari, sostituendo anche i segni di croce tradizionali con un unico gesto di benedizione che è di natura nuova (cfr. EV 2 nn. 10; 11; 28a). Fuori dubbio tutto questo significa *anche* una semplificazione dei riti. Ma l'effetto di cambiare il paradigma dell'*actio* in quello della *celebratio* sembra essere dominante.

<sup>6</sup> Questa osservazione non è sola. È notevole, infatti, che nella stessa Istruzione (proemio, 3 [EV 2 n. 1300]) l'ordine delle quattro dimensioni del sacrificio eucaristico comincia con quella del ringraziamento, a cui seguono quelle della propiziazione e della supplica. La lode ottiene l'ultimo posto («sacrificium gratiarum actionis, propitiationis, impetrationis et laudis»); nel senso della priorità della *celebratio* sull'*actio*, questo ordine è logico; le prime due dimensioni si possono riferire al mistero

Dall'altra parte, però, troviamo nell'inizio dell'enciclica *Mysterium fidei*<sup>1</sup> di Paolo VI l'impostazione esattamente contraria: qui, infatti, la *plena et actiosa participatio* dei fedeli e la *celebratio* sono orientate verso l'oblazione del sacrificio davanti a Dio, cioè verso il contenuto autentico dell'*actio*. L'accentuazione dominante è posta dunque sull'*actio*. E l'enciclica vede in ciò esplicitamente l'intenzione della costituzione liturgica.<sup>2</sup>

Essendo ora, tuttavia, l'accento dominante spostato dall'*actio* alla *celebratio* nelle Istruzioni sulla riforma liturgica, anche l'assemblea dei fedeli presenti assume valore di criterio decisivo del concetto di liturgia. È anche in questa luce – cioè non solo nella luce dell'intenzione conciliare di una comunicazione migliorata – che vanno viste l'introduzione di altari che si possono circumambulare, della possibilità di celebrare *versus populum*, della posizione del celebrante orientata verso l'assemblea nel senso di un *preside* di una riunione (cfr. IO 91 e ss.).

È pure notevole al riguardo come la terza Istruzione, *Eucharisticum mysterium*, trascura praticamente l'orientazione dell'eucaristia alla Chiesa universale: l'universalità si esprime solo per le dimensioni della vita cristiana, ma quasi non per la Chiesa,<sup>3</sup> per poi evidenziare, tuttavia, con insistenza l'eucaristia come centro della chiesa locale.<sup>4</sup> L'aspetto locale, nella sua proprietà, diviene determinativo: quei fedeli che sono stranieri in relazione ad una certa assemblea locale, sono pregati esplicitamente a sottomettersi alle consuetudini specifiche locali dell'assemblea.<sup>5</sup>

pasquale, e al terzo posto – cioè nella supplica – si manifesta un riferimento alle intenzioni dei fedeli che partecipano. La lode, però, che, negli occhi della Chiesa antica, è l'oggetto della *religio* e della *pietas* (anche il Canone Romano parla del *sacrificium laudis*) deve accontentarsi dell'ultimo posto. – Conforme a questa osservazione è l'inversione dell'ordine delle maniere della presenza di Cristo, paragonato con il testo della costituzione liturgica *Sacrosanctum Concilium*: mentre in quest'ultima (cfr. SC 7) la presenza di Cristo in forza della riunione dei fedeli nel suo nome, ottiene l'ultimo posto e la presenza di Cristo nei sacramenti, soprattutto nell'eucaristia, nel sacerdozio e nella parola viene menzionata prima, nell'Istruzione *Eucharisticum mysterium* la presenza di Cristo in forza della riunione ottiene il primo posto (cfr. ivi, parte 1, n. 9; EV 2 n. 1309). – Tutte queste osservazioni si confermano nel fatto che la menzione della liturgia come *cultus publicus* – nella costituzione *Sacrosanctum Concilium* al posto centrale (cfr. SC 7) – viene fatta nell'Istruzione soltanto disinvoltamente, nel contesto puramente giuridico (cfr. cap. IV, n. 45; EV 2 n. 1345).

<sup>1</sup> PAOLO VI, Enciclica *Mysterium fidei* del 3.IX.1965, «AAS» 57 (1965) 753-774, EV 2 nn. 406-443.

<sup>2</sup> Cfr. EV 2, n. 406: «Patres enim Concilii, de instauranda Sacra Liturgia agentes, nihil pro sua de universa Ecclesia pastoralis sollicitudine antiquius habuerunt quam fideles hortari, ut integra fide et pietate summa hoc Sacrosanctum Mysterium celebrandum actuose participarent illudque, ut sacrificium Deo pro sua et totius mundi salute, una cum sacerdote offerrent».

<sup>3</sup> È vero che la Chiesa universale viene menzionata in seguito al riferimento all'integrità della vita cristiana, il cui centro è la liturgia. In quest'ottica, la vita cristiana come tale è ridimensionata anche in categorie della Chiesa universale (come pure in quelle della chiesa locale). Questo vale certamente anche per la liturgia, ma solo in quanto essa è il centro della vita: «Catechesis de mysterio eucharistico eo tendat oportet ut fidelibus inculcet celebrationem Eucharistiae vere centrum esse totius christianae vitae cum pro universa Ecclesia tum pro eiusdem Ecclesiae congregationibus localibus» (Istruzione *Eucharisticum mysterium*, parte 1, n. 6; EV 2 n. 1306). Conseguentemente questo paragrafo è intitolato «Mysterium eucharisticum centrum totius vitae Ecclesiae».

<sup>4</sup> Cfr. ivi, n. 7 (EV 2 n. 1307): «Mysterium eucharisticum centrum Ecclesiae localis».

<sup>5</sup> Cfr. ivi, parte 2, n. 19 (EV 2 n. 1319). Soltanto molto più tardi nel documento, in un contesto to-

Tutto ciò cominciò ad essere importante per il motivo che già l'Istruzione *Musicam Sacram* sovrappone in certo qual senso le esigenze della riunione locale alla *forma* della celebrazione.<sup>1</sup> La medesima istruzione afferma significativamente che l'assemblea è chiamata ad esprimere la *sua* fede (*suam fidem*) e la *sua* devozione (*suam pietatem*).<sup>2</sup>

Quanto è diversa al contrario l'impostazione dell'enciclica *Mysterium fidei*, che sottolinea in riferimento ai padri della Chiesa, a Pio XII e al Vaticano Secondo che è la Chiesa *intera* che, in ciascuna celebrazione eucaristica, offre il sacrificio insieme con Cristo e che essa stessa viene offerta con esso:<sup>3</sup> così la liturgia concretamente celebrata rimane in rapporto diretto e quindi dominante con la Chiesa universale. Così si afferma anche nella costituzione liturgica (cfr. SC 26).

Negli stessi anni allora si oppongono due tendenze diverse in documenti magisteriali che portano tutti la firma del medesimo papa: da una parte si conserva l'*actio* nella sua dimensione ecclesiale universale e nel suo orientamento a Dio, il che è il caso nei documenti di grado autoritativo *maggiore*: sia nel Concilio Vaticano Secondo che nell'enciclica *Mysterium fidei*. Dall'altra parte, nelle Istruzioni sulla riforma liturgica, si comincia una semplificazione dei riti la quale indebolisce gravemente l'impostazione dell'*actio* e nello stesso momento fa dominare una *celebratio* dell'assemblea locale orientata al mistero pasquale. Riguardo alla nostra indagine sull'uso di *religio* e *pietas* nella Chiesa antica, questo significa che il senso principale di questa dimensione culturale è trascurato.

Questo pensiero nuovo, però, non sarebbe necessario per sottolineare la partecipazione piena e attiva dei fedeli: quest'ultima sarebbe senz'altro possibile se si conservasse l'impostazione tradizionale. Ma se si sottrae ora praticamente il valore particolare dell'*actio*, conviene domandarsi a che cosa proprio i fedeli devono partecipare *plene et actuose*: non è così che questa intenzione perde la sua forza nei limiti di un pensiero orientato puramente ad una *celebratio*, perché rischia di annullarsi in una pura auto-evidenza che riguarda tutti, il celebrante e i fedeli, senza differenza? Come mai, quando si celebra insieme, si può essere chiamati ancora a partecipare attivamente? La celebrazione comunitaria è già realizzata. L'intenzione della *plena et actuosa participatio* conserva invece la sua forza liturgica solamente quando, tra quelli che sono chiamati a partecipare e ciò a cui devono partecipare, rimane una *differenza*. Questo, però, è il caso solo se si può evidenziare dentro la *celebratio* comune il valore proprio di una *actio*, in modo tale che i ministri principali di quest'ultima logicamente *non* possono

talmente diverso, si parla anche di una sottomissione (puramente disciplinare) dell'aspetto locale a quello universale: Cfr. *ivi*, parte 4, n. 45 (EV 2 n. 1345).

<sup>1</sup> Cfr. Istruzione *Musicam sacram* del 5. 3. 1967, «AAS» 59 (1967), 300-320 (EV 2 nn. 967-1035); qui n. 10 (EV 2 n. 976); cfr. anche *ivi*, nn. 28-29 e 36 (EV 2 nn. 994-995; 1002).

<sup>2</sup> Cfr. Istruzione *Musicam sacram* n. 16 (EV 2 n. 982).

<sup>3</sup> Cfr. PAOLO VI, Enciclica *Mysterium fidei*: «Sed est aliud, quod, cum ad mysterium Ecclesiae illustrandum maxime conducatur, addere libet, id est Ecclesiam una cum Christo munere fungentem sacerdotis et victimae, Missae Sacrificium *totam* offerre in eodem et ipsam *totam* offerri» (EV 2 n. 419). Queste parole si riferiscono esplicitamente al Vaticano II: *Lumen Gentium* 11.



essere quelli che sono chiamati alla partecipazione piena: solamente così questa chiamata conserva il suo senso. Solo così poteva essere intesa anche dal suo primo autore, il papa Pio X, nella sua lettera *Tra le sollicitudini*. In una parola: la partecipazione piena ed attiva rimane comprensibile soltanto se si presuppone almeno *qualcuna* maniera del clericato (dimensionata latreuticamente e non solo pastoralmente), soprattutto del sacerdote celebrante come portante principale dell'*actio*. Riprendendo l'intenzione di Pio X, il Concilio conferma il clericato come portatore dell'*actio* liturgica. Questo fondamento, però, è stato abolito molto presto, quando si è cominciato a concepire, oltre alla volontà della costituzione conciliare, i ministeri della schola e quelli dei lettori in senso laicale,<sup>1</sup> e quando la tendenza dominante è stata di voler intendere che tutto ciò che spetta al sacerdote viene eseguito direttamente in vista di una condivisione contemporanea da parte dell'assemblea.

In termini classici: un'*actio* liturgica, per poter essere individuata come tale, ha bisogno di una *deputatio ad cultum*. Una tale deputazione, però, implica l'elezione di *certe* persone in vista di *certi* servizi davanti agli occhi di altri partecipanti, e ciò non solo nel senso di una pura funzione a quello che comunque è comune a tutti, ma piuttosto nel senso di una *rappresentazione* culturale. Le radici di una tale impostazione le abbiamo potuto vedere già in Cicerone, e il pensiero dell'antichità cristiana lo riprende, non senza fondazione biblica, già nel corso del primo secolo. Una deputazione indifferenziata di tutti partecipanti, però, non avrebbe nessun senso.

La differenza tra le persone deputate di un'*actio* e quelle che sono chiamati a partecipare ad essa *plene et actuose* – questa differenza è il principio vitale della forma rituale della liturgia. Trascurata questa differenza, però, la forma perde il suo valore religioso. Questa perdita causava l'interpretazione dell'*actio* nel senso di una pura *celebratio*.

La volontà del Concilio né offendeva né modificava essenzialmente la dimensione dell'*actio*. Al contrario si vede nelle istruzioni della riforma liturgica una tendenza, della quale si dovrebbe esaminare quanto rimane ancora integrata nella cornice di un'*ermeneutica della riforma in continuità* intesa da papa Benedetto XVI e si distingue da un'*ermeneutica della discontinuità*.

## VI. CONCLUSIONE: LO SGUARDO SUL CENTRO DELLA LITURGIA CRISTIANA

Arriviamo a delle osservazioni conclusive. Si può *celebrare* soltanto quello che in qualche maniera è riferito a quelli che celebrano – concretamente: il mistero pasquale. In altre parole: Dio si può celebrare soltanto in quanto egli, con le sue opere salvifiche, riguarda gli uomini, ma non nella sua divinità come tale davanti a cui l'uomo sta come creatura. Questa regola corrisponde alla logica del concetto di *celebratio*: anche il compleanno di un personaggio di vita pubblica

<sup>1</sup> Cfr. per esempio IO 50; Istruzione *Musicam sacram*, 5.III.1967, n. 23.

si celebra soltanto in vista dei meriti di questa persona che, agli occhi di quelli che celebrano, devono essere così chiari che si sentono chiamati a celebrare. Anche nel pensiero dei padri della Chiesa l'essenza della *celebratio* sottolinea la dimensione anamnetica e quindi relativa agli uomini, dentro una cornice generale latreutica. Un concetto di *celebratio* autonomo dall'*actio*, come occorre già all'inizio della riforma liturgica postvaticana, rende la dimensione relativa agli uomini dominante rispetto alla latreutica culturale-teleologica.

È vero che il mistero pasquale è più che un riguardo all'essere umano, perché il suo scopo è appunto di redimere l'uomo dalla sua *curvatio in seipsum*. Per garantire quindi questo *più* nei confronti di un puro antropocentrismo, ci si deve domandare alla fine quale realtà è veramente il centro della liturgia. Secondo la testimonianza unanime dei Padri della Chiesa e del Magistero (il Vaticano Secondo incluso) il centro non è il mistero pasquale *come tale*, anche se è stato importante sottolineare di nuovo il suo valore. Nel centro sta invece quella realtà che Benedetto XVI mise in evidenza come volontà liturgica del Concilio,<sup>1</sup> quella realtà che è lo scopo solamente di un'*actio* culturale-teleologica con la sua forma rispettiva, quella realtà che è anche il centro sia del mistero pasquale sia della vita di Gesù Cristo: il Dio vivente.

#### ABSTRACT

La liturgia è essenzialmente una *actio sacra praecellenter* (SC 7) della Chiesa universale (SC 26) che ha per fine innanzitutto la glorificazione della Maestà divina (SC 33) e che viene compiuta dai ministri del culto a ciò deputati, con la *plena et actuosa participatio* di tutta l'assemblea? O è piuttosto una *celebratio* della comunità locale in cui i ministri ufficiali si limitano a svolgere determinate funzioni? Il presente studio dimostra che questa seconda alternativa è stata determinante nella stesura delle Istruzioni per l'attuazione della riforma liturgica postconciliare, ma che – in questo modo – l'intenzione del Concilio Vaticano Secondo è stata recepita in senso unilaterale. Infatti, prendere come punto di partenza la *celebratio*, si avvicina molto al pensiero della *Teologia dei Misteri* di Odo Casel (1886-1948) che ha come effetto una divisione del concetto dell'*actio*. Ma ciò non ha nessun fondamento nella Tradizione patristica, come vuole dimostrare questo studio, partendo dall'uso antico dei concetti di *religio* e *pietas*.

Is liturgy essentially an *actio sacra praecellenter* (SC 7) of the universal Church (SC 26), primarily orientated to the worship of the divine majesty (SC 33) and performed by authorized ministers of cult, while all participate *plene et actuose*? Or does christian liturgy principally mean a *celebratio* of a local assembly, for which the official ministers assume certain functions? This article demonstrates that the second of these alternatives became decisive for the Instructions for the implementation of the postconciliar liturgical reform, but represents the intent of the Second Vatican Council only onesidedly. This alternative starting-point is close to Odo Casel's (1886-1948) theology of mysteries, which resulted in a division of the concept of *actio*. As the author examines the use of the ancient Christian concepts of *religio* and *pietas*, he proves that this is not founded in the patristic Tradition.

<sup>1</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, *Udiienza generale*, 26.IX.2012.

# RESPONSABILITÀ NELLE PERSONE CON DIPENDENZE PATOLOGICHE

WENCESLAO VIAL

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Chiarimenti concettuali*. III. *Incoerenza vitale come substrato delle dipendenze*. IV. *Responsabilità all'inizio dei sintomi*. V. *Responsabilità nell'agire delle persone dipendenti*. VI. *Responsabilità nel processo di guarigione*. VII. *Conclusioni*.

## I. INTRODUZIONE

RISULTA complesso parlare di responsabilità nelle dipendenze perché, come altri disturbi psichici, si possono considerare una malattia della libertà e quindi della responsabilità. La responsabilità, infatti, è una caratteristica umana che comporta l'esistenza *in atto*, nel momento di agire, della libertà. L'obiettivo di questo lavoro sarà vedere se ci sono ancora spazi di responsabilità, di sovranità dell'*Io*, di fronte alla schiavitù osservata nelle dipendenze, intese in senso ampio: non soltanto le dipendenze da sostanze, ma anche i comportamenti impulsivi, dai disturbi alimentari alla pornografia, ecc.

Il tema è di grande interesse per vaste aree della teologia quali la morale, la dottrina sociale della Chiesa e la pastorale. Il fenomeno delle dipendenze, come fenomeno ormai abituale in ampi settori della società contemporanea, rappresenta una sfida alla nuova evangelizzazione. Conviene non perdere di vista che «le nuove forme di schiavitù della droga e la disperazione in cui cadono tante persone trovano una spiegazione non solo sociologica e psicologica, ma essenzialmente spirituale». <sup>1</sup> Per risolvere il problema, c'è bisogno quindi di agire su tutte le dimensioni, da diverse prospettive, senza trascurare la spiritualità.

Il primo punto sarà dedicato ai chiarimenti concettuali. Mi riferirò poi a quattro ambiti: la mancanza di responsabilità nell'incoerenza vitale come sostrato, la responsabilità all'inizio della dipendenza, nell'agire della persona dipendente, e nel processo di guarigione. L'argomento si inserisce nella polemica tra quelli che considerano le dipendenze una malattia e quelli che invece vedono in esse soltanto una scelta.

L'interesse non è solo teorico perché la terapia psicologica delle dipendenze fa leva sulla responsabilità cercando di rinvigorire la volontà malata. I medici però sono poco inclini a parlare di responsabilità o imputabilità, concentrandosi piuttosto sui fatti. È significativo che il *Manuale diagnostico e statistico dei distur-*

<sup>1</sup> BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in Veritate*, 29 giugno 2009, «AAS» 101 (2009) 641-709, n. 76.

*bi mentali* (DSM) faccia un chiarimento esplicito: «I concetti clinici e scientifici implicati nella categorizzazione di queste condizioni come disturbi mentali – si legge – possono essere del tutto irrilevanti in sede giuridica, ove ad esempio si debba tenere conto di aspetti quali la responsabilità individuale, la valutazione della disabilità e l'imputabilità». <sup>1</sup> Si cerca in questo modo di evitare che i criteri medici possano escludere considerazioni dovute a principi giuridici o di un ordine differente. Come esempio, si nominano il gioco d'azzardo patologico e la pedofilia: pur essendo definite come *patologie*, permettono altre valutazioni di tipo giuridico o morale, ecc., nelle quali però gli autori del manuale non entrano.

È comprensibile che un manuale descrittivo di malattie non voglia approfondire su tali concetti, di fronte al rischio di ripercussioni legali ed economiche, ma il medico o lo psicologo non può fare a meno di queste nozioni. Oggi si esalta la libertà ma allo stesso tempo si sottolineano i condizionamenti di ordine psicologico e sociale, e «alcuni, superando le conclusioni che si possono legittimamente trarre da queste osservazioni, sono arrivati al punto di mettere in dubbio o di negare la realtà stessa della libertà umana». <sup>2</sup> Spesso i professionisti della salute si interessano soltanto della droga, dell'alcool, del sesso, del gioco o di altri comportamenti quando danneggiano la salute psicofisica, ma non soppesano se si faccia o meno un uso responsabile.

È comunque importante per la dignità di ogni persona assumere le conseguenze delle proprie azioni e riconoscersi come soggetto responsabile. Non un soggetto infallibile, bensì limitato e condizionato da fattori interni ed esterni, ma che resta libero per portar avanti il suo progetto di vita. La moderna psicologia e la neuroscienza hanno fatto importanti passi in avanti, ma rimangono molti misteri riguardo l'agire della persona. Si sa tanto sulla localizzazione nel cervello delle funzioni psicologiche e sui predisponenti genetici. Tuttavia, i dati sono lontani dalla verità completa, come sottolinea Kagan. <sup>3</sup> Non si riesce a identificare, in un solo gruppo di neuroni o circuiti interneuroni, costrutti psicologici come la percezione dei volti, la memoria di alcune parole, il concetto di numero, i giudizi morali o le emozioni. Pure il determinismo genetico si è dimostrato insufficiente: non è stato trovato nessun gene in chiaro rapporto con un componente della personalità, tratto psicopatologico o stato dell'umore. Malgrado si sappia che i bambini maltrattati, poveri o abbandonati possono diventare ansiosi, rabbiosi, depressi o dipendenti, si continua a concentrare la ricerca sui fattori biologici. Kagan fa notare che in questo modo si trascura la responsabilità della società, che dovrebbe badare ad altri fattori di rischio, e si

<sup>1</sup> AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, DSM-IV TR, 2000, trad. it.: *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, Masson, Milano 2001: raccomandazione cautelativa, 15; *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition* (DSM-5), APA Press, Washington DC 2013, 25.

<sup>2</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993, «AAS» 85 (1993) 1133-1228, n. 33.

<sup>3</sup> J. KAGAN, *A Trio of Concerns*, «Perspectives on Psychological Science» 2/4 (2007), 361-376. Jerome Kagan è professore di psicologia a Harvard.

toglie responsabilità e senso di colpa agli stessi individui, perché così non devono misurarsi e rispondere delle proprie decisioni e azioni.

Non si può affermare che ogni persona dipendente abbia perso la responsabilità, ma nemmeno che tutti siano pienamente responsabili. Si deve analizzare caso per caso. Vedremo la responsabilità individuale, senza dimenticare che esiste una collettiva, della famiglia, della società, dello stato. I due livelli sono uniti: l'individuo deve rispondere alla sua coscienza, ma pure alle persone con le quali vive, al mondo. Uno può essere ingannato dall'apparente comodità di seguire la corrente, di non pensare ai doveri, impegni o legami, ma «chi non ha il coraggio di prendere in mano il timone della propria vita, dovrebbe sapere che la corrente nella quale si abbandona prima o poi lo precipiterà sugli scogli».<sup>1</sup>

## II. CHIARIMENTI CONCETTUALI

L'etimologia della parola responsabilità ci svela il suo significato più profondo. Viene dal verbo latino *respondeo*, cioè rispondere o *poter dare risposta*. Oltre alla libertà, implica una certa idea di legge della quale rispondere, la capacità di rendersi conto di essa e dei propri atti, e di scegliere. La scelta ha come oggetto quello che dipende dalla persona, è «un desiderio deliberato di ciò che dipende da noi»,<sup>2</sup> requisito della responsabilità. Dare una risposta comporta l'esistenza di qualcuno che la chieda, che la aspetti o che la meriti. Per scoprire dunque gli ambiti di responsabilità nelle dipendenze, bisogna ammettere che ci sia qualcuno a cui dare risposta del proprio agire. Non si può dire che la responsabilità sia soltanto un valore nella coscienza personale, perché una risposta, nel senso più preciso, *esce* dalla persona.

In linea con il significato etimologico, la responsabilità si può capire come *libertà positiva* o per fare qualcosa. È radicata nella libertà come capacità di guidare noi stessi verso una meta, che ci fa capaci di autorealizzazione o di autodistruzione.<sup>3</sup> Richiede la consapevolezza di un progetto e il riconoscimento di una persona che affida un compito. Da qui la possibilità di essere responsabile di fronte a colui che dà una missione. Se la libertà è un'esperienza intima di ogni persona, la responsabilità è più l'apertura all'esterno di questa proprietà. È in stretto rapporto con la capacità umana di autotrascendenza o uscire da sé. Richiede sforzo, lotta, tensione. Tanto la libertà come la responsabilità fanno riferimento alla nostra volontà e al nostro intelletto. Seguendo Philipp Lersch, possiamo dire che la funzione della volontà è quella di organizzare tutto secondo un progetto, il che suppone la tensione per togliere gli ostacoli che si presentano. Vediamo spuntare la responsabilità in una visione unitaria della persona,

<sup>1</sup> F. KÜNDEL, *Psicoterapia del carácter*, Marfil, Valencia 1966, 20.

<sup>2</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* (trad. e note di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999), libro III, 1113a, n. 5, 93.

<sup>3</sup> Cfr. J. BURGGRAF, voce *Libertad* in C. IZQUIERDO, J. BURGGRAF, F.M. AROCENA, *Diccionario de Teología*, Eunsa, Pamplona 2006, 567-575.

come corpo, anima e spirito: «l'uomo diviene, per effetto della volontà, un essere portatore di responsabilità».<sup>1</sup>

Altri concetti correlati sono la volontarietà, l'imputabilità e la colpevolezza. I significati variano in una certa misura a seconda dell'ambito di studio: la filosofia, la teologia, il diritto, la medicina o la psicologia. La volontarietà fa riferimento all'avvertenza e al consenso nel volere. È in rapporto all'intelletto che presenta il bene, ma dipende pure dai sentimenti e dalle situazioni esterne. L'imputabilità si riferisce alla possibilità di attribuire un atto ad un soggetto. La colpevolezza implica la trasgressione di un precetto ed è in relazione con la pena o il castigo dovuto. È frequente, però, che si adoperi il concetto di imputabilità nel senso di colpevolezza o di responsabilità.

Tutti questi termini appartengono all'essenza dell'essere umano e ammettono gradualità. La volontarietà di un atto varia secondo la consapevolezza, da quanto sia governato dalla ragione o invece oscurato dalle passioni, dagli altri elementi dell'affettività o dall'inconscio. Essere imputabile significa aver commesso un fatto, come individuo. Essere colpevole è in rapporto ad una legge naturale o civile, a un codice morale di radici religiose o deontologico. Possiamo trovare atti volontari e imputabili in mancanza di responsabilità, quando sono fatti con una volontà oscurata da fattori interni o esterni. La persona può essere colpevole, senza essere pienamente responsabile. Essere responsabile implica un atto volontario, imputabile e anche colpevole se si riferisce ad una trasgressione. Siamo responsabili quando siamo padroni del nostro giudizio e delle nostre decisioni libere; si aggiunge all'idea di imputabilità, quella di rendere conto ad un altro. L'imputabilità è un presupposto, la responsabilità una conseguenza.

Essendo la responsabilità una nozione complessa, è ragionevole che le ricerche psicologiche considerino il parere dei filosofi e di altri esperti. È quanto ha fatto un gruppo di ricercatori degli Stati Uniti per sviluppare uno strumento di valutazione delle convinzioni collegate alla libera volontà, il *Free Will Inventory* (FWI). L'idea di responsabilità in questo studio è vicina al concetto di imputabilità. Le proposte specifiche sulla responsabilità furono sette. Nella prima si legge: *essere responsabili delle decisioni e azioni attuali implica essere responsabili di tutte le decisioni previe*.<sup>2</sup>

Passando alla nozione di dipendenza, la vediamo in rapporto all'essere vincolato a qualcosa o qualcuno in tal modo da avere un forte bisogno. Alcuni sinonimi sono sottomissione, subordinazione e soggezione..., fino alla schiavitù. In medicina si parla di un insieme di fenomeni quali la *tolleranza*, o bisogno di aumentare progressivamente la sostanza (o comportamento dipendente) per produrre l'effetto iniziale; di *dipendenza psicologica*, o sentimenti di soddisfazione

<sup>1</sup> P. LERSCH, *La struttura del carattere*, Cedam, Padova 1950, 210.

<sup>2</sup> Cfr. T. NADELHOFFER ET AL., *The free will inventory: Measuring beliefs about agency and responsibility*, «Consciousness and Cognition» 25 (2014) 27-41. Con la proposta citata un 78% delle persone fu d'accordo, un 11% fu in disaccordo e un 11% era indifferente.

assieme al desiderio di ripetere l'esperienza ed evitare la tensione di non averla; e di *dipendenza fisica*, quando avvengono sintomi organici causati dalla mancanza della sostanza. In inglese si parla pure di *addiction*, per sottolineare un uso compulsivo e irresistibile; e di *craving* o ansia estrema per ottenere una sostanza o appagare un desiderio fortissimo, benché se ne conoscano gli effetti nocivi.

Ci troviamo quindi nella dimensione morale del agire umano. È in gioco la perfezione o meno della persona, dove interviene un principio interno fondamentale del comportamento: l'abito operativo. L'abito viene definito come una qualità stabile, difficilmente rimovibile, della potenza operativa, che dispone ad agire e sentire in un certo modo. Non cambia sostanzialmente il soggetto, ma lo fa agire in modo diverso ed è sempre buono o cattivo, orientato verso il bene o il male. È presente soltanto nell'uomo, perché dotato di libertà e dominio dei propri atti.<sup>1</sup>

Gli abiti agevolano l'azione, danno spontaneità e facilità per agire in una determinata direzione: nel caso degli abiti buoni o virtù, la capacità operativa si sviluppa e cresce, perché portano verso un progetto di vita buono e ci fanno più umani; l'influsso sulla libertà è positivo. Nel caso degli abiti cattivi o vizi, si diventa meno liberi e quindi meno umani. Le virtù perfezionano la potenza e i vizi in certo senso la corrompono. Questa corruzione coinvolge tutta la persona intera e le sue forze, rendendo difficile agire bene. Si pensi al pigro che è incapace di compiere abitualmente i propri doveri, o all'uomo dominato dall'odio, che non sa amare. Il vizio facilita le opere cattive. Come spiegò Aristotele, il giusto non può compiere, con la medesima prontezza dell'ingiusto, opere inique.<sup>2</sup> San Tommaso dirà che l'uomo vizioso ha una volontà pervertita che non sente il rimprovero dell'intelligenza.<sup>3</sup> Si vede che il vizio «comporta una certa assuefazione, senza che ciò sopprima la libertà o l'intensità dell'atto né, solitamente, diminuisca la responsabilità in causa»; e che «il vizioso diviene schiavo delle proprie passioni, con la strana energia che l'uso della ragione e la passione umana per l'infinito gli conferiscono per saziarle».<sup>4</sup>

Le dipendenze si muovono dentro queste categorie e ne sono una prova empirica di quanto appena detto: l'alcolizzato, ad esempio, non riesce a sottrarsi dal bere. Quanto più forti e intense siano le esperienze con sostanze o altre azioni incontrollate, più grande sarà la schiavitù. Siamo di fonte ad un vizio? Come influisce un abito operativo stabile nella responsabilità? Spero che la risposta sia più chiara alla fine di queste pagine, nelle quali si predilige il concetto di responsabilità intesa come apertura e capacità di rispondere.

<sup>1</sup> Cfr. R. GARCÍA DE HARO, *La vita cristiana. Corso di teologia morale fondamentale*, Ares, Milano 1995, 442-447. Per uno studio approfondito sulla virtù e il suo ruolo nella vita morale, cfr. G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Las, Roma 1995<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, libro v, 1137a, n. 13, 211-213: sulla virtù della giustizia.

<sup>3</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 4, ad 5.

<sup>4</sup> GARCÍA DE HARO, *La vita cristiana*, 445.

### III. INCOERENZA VITALE COME SUBSTRATO DELLE DIPENDENZE

La mancanza di coerenza con gli ideali o con il programma esistenziale è una non-risposta a quello che la vita chiede, o una mancanza di responsabilità. La si può vedere come una via privilegiata per arrivare alla dipendenza e ad altre patologie. Il programma esistenziale può essere ricevuto dalla cultura, dall'ambiente, dalla famiglia, ma si sperimenta radicato nel più profondo della persona.

L'incoerenza agisce come forte fattore destabilizzante: le forze dell'*Io* non possono lottare indefinitamente con la coscienza, senza che ci siano dei danni. In un approccio psicoanalitico, la lotta finisce nella repressione o confinamento nell'inconscio di quei contenuti che disturbano. Il conflitto può essere anche conseguenza o indizio di fattori come la depressione, i disturbi di personalità o qualche sintomo psicotico. Ma l'incoerenza può essere pure una scelta in parte consapevole e voluta. Per fare qualche esempio: il coniuge abitualmente infedele, il funzionario scontento che commette spesso dei furti o manca ai suoi obblighi, la persona con un particolare impegno vocazionale religioso o di servizio ad altri che in certe circostanze non lo adempie. Non è strano che le persone che scelgono di provare a rendere compatibili degli ideali opposti, vivendo una *doppia vita* di qualsiasi tipo, finiscano con l'assumere un comportamento più alterato.

Nelle dipendenze, il conflitto di coerenza si può sentire dai primi passi, come un grido di chi esige risposta. Ci sono tre istanze che chiedono questa risposta. L'*Io*: il soggetto interiore; gli altri che stanno accanto: la famiglia, i genitori, i figli, gli amici, la società intera. E infine, per i credenti c'è pure un ordine superiore, un Assoluto, un Dio. Le incoerenze e la mancanza di autocontrollo comportano sofferenza e un calo dell'autostima che favorisce delle *compensazioni* o concessioni che finiscono per disturbare l'equilibrio. Si possono cercare forme di distensione improprie, senza controllare gli istinti. Per il fatto di non essere d'accordo con l'identità personale, queste attività lasciano un'impronta di dolore accanto ad un piacere effimero, e portano verso la schiavitù. È significativo che le persone dipendenti riferiscono che il piacere ottenuto con il ripetersi dell'attività o sostanza che provoca il loro vincolo non è mai come la prima volta: diminuisce l'incanto ma aumenta la soggezione.

Una forma velata di doppia vita si può vedere in coloro che agiscono esternamente con coerenza, ma sono sempre a disagio. Magari criticano quanti vivono scelleratamente, ma in realtà loro non vanno incontro alle incoerenze più palesi soltanto per paura. Non li muove l'amore indirizzato verso l'altro, ma il perfezionismo o l'amore verso loro stessi. L'incoerenza quindi può essere esterna o interna. Può anche essere vista in rapporto all'accidia, che si può definire con Dante come quello *scarso e lento amore del vero bene*<sup>1</sup> che spinge a vivere in lotta

<sup>1</sup> DANTE ALIGHIERI, *La Divina commedia*, BUR, Milano 2007, *Purgatorio*, *Canto XVIII*, 337-343.



o, almeno, in contrapposizione interiore agli ideali scelti. Nella nostra società ci sono numerosi elementi che favoriscono una doppia vita. Sembra che il comportamento personale coerente non abbia importanza, e quindi che la coerenza nel bene non sia un valore. A volte è visto come *autenticità* potersi presentare in diversi modi, con differenti *maschere autentiche* a seconda della situazione. L'imprenditore giovane e di successo, il fine settimana può dare spazio alle droghe, una persona sposata può avere un altro partner, e così via.

L'itinerario per fuggire dal sostrato dell'incoerenza, in qualsiasi grado essa si presenti, passa attraverso la consapevolezza, il riconoscimento e la volontà di cambiare. La persona ha bisogno della sincerità, che comincia con un esercizio chiave per la salute spirituale e mentale: mettersi di fronte a se stessa per vedere se le scelte e i mezzi adoperati si adeguano in ogni momento all'ideale, al progetto vitale. Questo *esame di coscienza* dà luce al mondo interiore. Tante volte per diventare pienamente consapevoli, serve l'appoggio dei genitori, del coniuge, di un amico, di un sacerdote, del direttore spirituale o di uno psicologo in certi casi, o del *coaching*: un'altra persona disposta ad aiutare e oggettivare quello che preoccupa e segnalare le vie per ritornare ad avere una vita coerente.

Oltre all'incoerenza operativa, può darsi un'incoerenza esistenziale, quando non si arriva a scoprire il progetto, il senso unico e irripetibile della propria esistenza, e quindi non si sente nemmeno il bisogno di agire, di dare una risposta. Queste persone si trovano immerse in un *vuoto esistenziale* e hanno più probabilità di cadere nelle dipendenze. Dagli studi con il test di Rotter,<sup>1</sup> si sa che le persone *internaliste*, cioè che pensano che i fatti e quanto accade dipende da loro più che da circostanze esterne irrimediabili, sono meno proclivi ai disturbi psichici. Sono anche più responsabili, nel senso che si considerano in grado di dare delle risposte e che ne valga la pena perché possono influire nel mondo. Gli *esternalisti*, invece, considerano che quasi niente dipende da loro e hanno più disturbi. Chi considera che tutto avviene senza che lui possa intervenire non sente la sua responsabilità: non sarà in grado di trasformare il mondo né se stesso. Così pensano molte persone dipendenti, che non cercano di cambiare il mondo, e si accontentano di *paradisi artificiali*, che vedremo.

Alla base del vuoto esistenziale c'è spesso un'altra incoerenza interna, come uno *squilibrio del cuore*: non accettare i limiti dell'umanità e credersi pienamente autonomi. La persona che non si considera limitata e finita non attribuisce nessun senso al dolore né alla tensione e *non sa aspettare* per ottenere quello che desidera. Un soggetto così è facile preda delle dipendenze, del piacere facile. Chi non si riconosce *sanamente dipendente* da altri, si può lasciar prendere da dipendenze patologiche. Coloro che vorrebbero una libertà assoluta si ritrovano nella schiavitù. Da qui una diagnosi ancora valida fatta tanti anni fa: «gli squilibri di cui soffre il mondo contemporaneo si collegano con quel più profondo

<sup>1</sup> Cfr. J.B. ROTTER, *Generalized expectancies for internal versus external control of reinforcement*, «Psychological Monographs» 1966, 80, 1-28.

equilibrio che è radicato nel cuore dell'uomo (...). Da una parte infatti, come creatura, sperimenta in mille modi i suoi limiti; dall'altra parte si accorge di essere senza confini nelle sue aspirazioni e chiamato a una vita superiore. Sollecitato da molte attrattive, è costretto sempre a sceglierne qualcuna e a rinunciare alle altre. Inoltre, debole e peccatore, non di rado fa quello che non vorrebbe e non fa quello che vorrebbe. Per cui soffre in se stesso una divisione, dalla quale provengono anche tante e così gravi discordie nella società». <sup>1</sup> Conclude il testo menzionando l'incapacità di molte persone di riflettere su questi argomenti, perché vivono in un materialismo pratico, o perché non hanno né il tempo né il modo di pensarci perché oppressi dalla miseria. Proprio le persone che dispongono di troppi beni materiali senza riferimenti spirituali e quelle che vivono in situazioni socio-economiche degradanti sono soggette a un rischio più elevato di diventare dipendenti.

La coerenza è vedere la libertà come apertura, sapendo che la libertà assoluta non esiste. Afferma lo psichiatra spagnolo Enrique Rojas: «essere liberi, e non semplicemente sentirsi liberi, implica una responsabilità». <sup>2</sup> Essere coerenti è usare la libertà con responsabilità e decidere senza paura, seguendo un progetto, correndo il rischio che ogni decisione comporta. Chi non agisce in armonia con la sua logica interna si rompe. L'uomo è chiamato a cercare sempre la verità che «non si impone che in forza della stessa verità». <sup>3</sup> Un'obbedienza senza la libertà sarebbe contraddittoria, come contraddittoria è la ricerca di un piacere che non libera ma schiavizza. Le persone dipendenti possono non vedere la verità dovuto ad alcune esperienze dell'affettività, possono anche non volere scoprirla per paura delle conseguenze, o pensare che sia impossibile arrivare ad essa.

Scrisse Giovanni Paolo II sulla tossicodipendenza: «Pur riconoscendo la complessità del fenomeno e senza pretendere di fare un'analisi esauriente delle sue cause, a me qui preme sottolineare come alla sua origine vi sia spesso un clima di scetticismo umano e religioso, di edonismo, che alla fine porta alla frustrazione, al vuoto esistenziale, alla convinzione dell'insignificanza della vita stessa, al degrado nella violenza». <sup>4</sup> Per lui e tanti studiosi, «la forza di presa della droga sull'animo giovanile sta nella disaffezione alla vita, nella caduta degli ideali, nella paura del futuro. Senza la prospettiva di grandi valori, la persona umana, specie se ancora nella sua primavera, quando non ha ragione di vivere e di pensare con suggestione all'avvenire, cerca di fuggire dal presente per rifugiarsi nei surrogati o nel nulla». <sup>5</sup>

Individuare una certa incoerenza vitale quale possibile sostrato delle dipendenze potrebbe essere quindi un compito dei clinici e un mezzo di prevenzio-

<sup>1</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, n. 10.

<sup>2</sup> E. ROJAS, *Una teoria della felicità*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 257.

<sup>3</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Dich. *Dignitatis Humanae*, 7 dicembre 1965, n. 1.

<sup>4</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ad un gruppo di ex-tossicodipendenti ricevuti in occasione della giornata mondiale contro la droga*, 24 giugno 1991, n. 2, «Insegnamenti» XIV / 1 (1991) 1783-1785.

<sup>5</sup> IDEM, *Discorso ai giovani della comunità terapeutica per tossicodipendenti "S. Crispino" di Viterbo*, 27 maggio 1984, «Insegnamenti» VII / 1 (1984) 1538-1541.

ne. Il limite della propria esistenza e la morte, quale chiamata definitiva alla responsabilità, è un argomento importante da far considerare a tante persone, per muoverle a porsi la domanda del senso e ad affrontarla con serietà. Nessuno può fuggire alla propria morte e il fatto di averla presente aiuta a non ritardare le risposte da darsi.

#### IV. RESPONSABILITÀ ALL'INIZIO DEI SINTOMI

Parlare di responsabilità all'inizio della dipendenza ci immerge di più nella polemica tra considerare questi disturbi una scelta o una malattia. Senza la pretesa di essere esaustivi, vedremo alcuni aspetti di questo dibattito. Sembra chiaro che non sono una malattia qualsiasi, perché le persone affette da dipendenze possono decidere, e tante volte lo fanno, di non ricorrere alla sostanza o attività pericolosa. E quindi *smettono di stare male con un atto volontario*, cosa che non succede in altre malattie quale il cancro o il colera. Questa è la tesi, ad esempio, di Heyman,<sup>1</sup> che spiega le dipendenze nel fatto che le ricompense immediate acquistano la precedenza sui guadagni a lungo termine.

D'altra parte, come mette in rilievo Lewis, gli studi delle neuroscienze fanno pensare a come le scelte impulsive e incontrollate di pazienti tossicodipendenti derivino da particolari livelli di dopamina in alcune zone del cervello, a causa del forte impatto edonistico che proviene dalla ripetuta esperienza con la droga.<sup>2</sup> Quando si avvicina il momento nel quale la persona può appagare il suo desiderio di una sostanza, del gioco o dell'alcool, ecc., aumentano i livelli di dopamina, fenomeno che sembra essere previo al giudizio razionale. Gli aumenti ripetuti di dopamina modificherebbero la struttura del cervello, nonché la sua funzionalità, aumentando la dipendenza e diminuendo l'influsso di qualsiasi altro tipo di ricompensa e dei processi cognitivi necessari per scegliere.

Penso sia vero, come conclude Lewis, che le dipendenze non sono uno stato monolitico: o malattia o scelta. Si osserva spesso una serie ricorrente di scelte che permettono la negoziazione e, talvolta, la cooperazione tra gli obiettivi immediati e a lungo termine, ma che finisce per alterare la funzione del cervello. I modelli di spiegazione che poggiano sulla scelta, e diremmo noi anche sulla responsabilità, non sono quindi incompatibili con considerare le dipendenze una malattia. È quanto avrebbe potuto sostenere Aristotele, che affermò: «nemmeno chi è malato può divenire sano, anche se si dà il caso che sia malato volontariamente, vivendo senza controllo e non dando retta ai medici: all'inizio vi era per lui la possibilità di non ammalarsi, ma quando si è lasciato andare ciò non è più possibile, come non è possibile per chi ha lasciato cadere una pietra riprenderla di nuovo eppure dipendeva da lui raccogliarla e scagliarla».<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Cfr. G.M. HEYMAN, *Addiction: A disorder of choice*, Harvard University Press, Cambridge 2009.

<sup>2</sup> Cfr. M.D. LEWIS, *Dopamine and the Neural "Now": Essay and Review of Addiction: A Disorder of Choice* «Perspectives on Psychological Science» 6 (2011) 150-155.

<sup>3</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, libro III, 1114a, n. 7, 97.

Nelle due posizioni si trovano sicuramente elementi di verità. Nelle persone dipendenti può mancare una visione delle conseguenze dei propri atti e possono cercare le retribuzioni immediate, secondo un modello di ricompensa come quello di Skinner. Le persone dipendenti potrebbero lasciare le cattive abitudini, se pensassero a mete future quale un matrimonio felice, un lavoro auto-realizzante, ecc. Ci sono diversi studi scientifici sull'importanza delle sane abitudini o sani comportamenti, per diminuire l'abuso di sostanze, ecc. Tra i fattori che promuovono le sane abitudini, l'unione matrimoniale sembra importante e ci sono differenze con altre unioni.<sup>1</sup>

Quando si cercano però i motivi dei comportamenti dipendenti non è frequente parlare di responsabilità. Si considerano i fattori genetici e il temperamento ereditato, gli influssi dell'ambiente, i meccanismi di disinibizione.<sup>2</sup> Sembra che la propria scelta e capacità di rispondere sia molto limitata. I tratti di carattere però sono a volte più modificabili che altre cause ambientali, e alcuni come l'ottimismo e la coscienziosità, sinonimo di responsabilità, favoriscono la vita matrimoniale, il lavoro e la longevità.<sup>3</sup> La ricerca, specialmente nell'alcoolismo, mostra che tra i fattori negativi, i più importanti sono la personalità anomala e le difficoltà interpersonali e sociali. Si costata allo stesso tempo che fenomeni di apertura come la religiosità e la disponibilità a cambiare possono predire dei migliori risultati.<sup>4</sup>

Ci sono quindi elementi interni ed esterni che precedono l'inizio della dipendenza. Ma normalmente resta lo spazio per scegliere, per orientare la propria condotta e il proprio carattere. La mancanza di sforzo per superare alcune caratteristiche di personalità potrebbe portare ad una sintomatologia clinica. La responsabilità può essere molto ridotta quando la persona non è consapevole, non ha riflettuto sui rischi del suo comportamento o non ha saputo combattere, o non ha avuto buoni consiglieri. Può aver ricevuto dei consigli sbagliati o contro-esempi, ma può anche aver scelto la strada sbagliata o aver rifiutato il rimedio nelle prime manifestazioni. È chiaro quanto sia importante la formazione della personalità, dove hanno un ruolo chiave le virtù e gli ideali.

Non si può vivere la libertà irresponsabilmente, senza alcun limite, benché ci siano momenti in cui tutto sembra possibile. Prima o poi si scoprono dei confini. Uno dei personaggi del romanzo di Alekandr Solgenitsyn, *Una giorno-*

<sup>1</sup> Cfr. C. RECZEK, *The promotion of unhealthy habits in gay, lesbian, and straight intimate Partnerships*, «Social Science & Medicine» 75 (2012) 1114-1121. Nell'articolo si affronta l'argomento della responsabilità personale di uno dei coniugi nella salute dell'altro, ma non si analizzano i problemi antropologici di fondo.

<sup>2</sup> Cfr. J.B. HIRSH, A.D. GALINSKY, C. ZHONG, *Drunk, Powerful, and in the Dark: How General Processes of Disinhibition Produce Both Prosocial and Antisocial Behavior*, «Perspectives on Psychological Science» 6 (2011) 415-427.

<sup>3</sup> Cfr. B.W. ROBERTS ET AL., *The Power of Personality. The Comparative Validity of Personality Traits, Socioeconomic Status, and Cognitive Ability for Predicting Important Life Outcomes*, «Perspectives on Psychological Science» 2/4 (2007) 313-345.

<sup>4</sup> Cfr. D.A. CHARNEY, E. ZIKOS, K.J. GILL, *Early recovery from alcohol dependence: Factors that promote or impede abstinence*, «Journal of Substance Abuse Treatment» 38 (2010) 42-50.

ta di Ivan Denisovic, prigioniero in un lager dell'Unione Sovietica, ricorda con nostalgia un suo viaggio nel treno Vladivostok-Mosca. Era pieno di militari e di alcune studentesse, apparentemente felici, con le quali scherzava e parlava volentieri. Adesso, costretto a lavorare a 30 gradi sotto zero, commenta con una certa amarezza: «viaggiavano ai margini della vita, per loro tutti i semafori erano verdi...».<sup>1</sup> Al di là delle circostanze estreme, ogni giorno ci conferma che non tutti i *semafori* sono verdi. Non è dunque strano che una persona non disposta a rispettare delle norme, in un certo senso scritte nella sua natura, vada incontro a patologie.

Uno studio recente identifica quattro caratteristiche strutturali dell'inizio di una dipendenza: il passaggio da un uso occasionale delle sostanze alla dipendenza, la vulnerabilità individuale, ciò che perpetua il problema, e come prendono il sopravvento sul proprio comportamento, nonostante le gravi conseguenze negative.<sup>2</sup> Gli autori sostengono che il processo segue gli stessi principi della motivazione in genere, che si mettono in moto di fronte a qualche obiettivo da raggiungere. Il primo principio è che, di solito, le mete o gli obiettivi hanno un significato unico. Il secondo è che una meta importante può implicare l'inibizione di altre mete per favorire la prima (questo viene chiamato *shielding principle*). Può verificarsi un terzo fenomeno: il *trasferimento affettivo della meta*, o trasformare i mezzi nella meta stessa. Questo ultimo meccanismo sarebbe fondamentale nell'inizio della dipendenza. Le sostanze o i comportamenti dipendenti acquistano un carattere strumentale per conseguire obiettivi. Poi, da mezzi si trasformano in una meta a sé, e questa rappresentazione si rafforza nel tempo. Sarebbe simile a quello che succede con chi comincia a correre per dimagrire, ma continua a farlo dopo aver raggiunto il peso ideale, perché correre è diventato desiderabile in sé. Poiché lo strumento in questo caso è unico (la sostanza o altro comportamento dipendente volto a socializzare, aumentare l'autostima, lo stato dell'umore o il rendimento, ecc.), è più facile il trasferimento emotivo. Se si hanno più interessi al di fuori di sé, come gli amici, una famiglia, l'amore e l'intimità, si riduce il rischio. La dipendenza provoca una polarizzazione dell'attenzione, che agisce come impulso a perpetuarla. Le risorse di autoregolazione si impegnano soltanto in essa, trasformata in meta, e restano meno forze per respingere la tentazione.

In molti casi il percorso della dipendenza si assomiglia all'acquisizione di un vizio. Si sa che le attività o esperienze che provocano piacere fisico o psichico attirano l'essere umano, e sono in grado di diminuire la volontarietà. Le sostanze o altre attività che offrono piacere facile rinforzano il desiderio e tolgono potere al giudizio intellettuale. I condizionamenti possono essere legati all'esperienza di piacere o premio, con diminuzione dell'ansia. Quando sparisce l'effetto gradevole, come dopo l'anestesia, il dolore però aumenta, e aumentano quindi

<sup>1</sup> A. SOLGENITSYN, *Una giornata di Ivan Denisovic*, Garzanti, Milano 1963, 108.

<sup>2</sup> Cfr. C.E. KÖPETZ ET AL., *Motivation and Self-Regulation in Addiction: A Call for Convergence*, «Perspectives on Psychological Science» 8 (2013) 3-24.

le dosi... Si perde il controllo degli impulsi. Analoghi fatti possono apparire in attività ben diverse, come in una sessualità smisurata e nel gioco d'azzardo in eccesso o ludopatia.<sup>1</sup> Queste persone benché non abbiano gli effetti chimici della droga sul cervello, sperimentano un'analogia sofferenza. Si parla del *craving sessuale* come più somigliante a quello delle droghe, perché gli atti legati alla sessualità sono molto rinforzanti e, all'apice dell'esperienza, vengono liberate sostanze chimiche simili a livello del cervello.

L'effetto piacevole o a volte anestetico fomenta il consumo a ripetizione e diventa difficile smettere malgrado si sappia che provoca un danno. Chi consapevolmente inizi un uso di sostanze con capacità di portare alla dipendenza è quindi responsabile. Lo sono anche i politici o i medici che non parlano dei rischi ormai noti del cosiddetto *uso ricreativo di sostanze*, che può favorire una maggiore dipendenza.<sup>2</sup>

Le persone dipendenti spesso, ma non sempre, ricorrono alla sostanza dannosa o attività incontrollata, come qualcosa di estraneo che sopprime l'angoscia vitale e riempia il vuoto dovuto alla mancanza di senso dell'esistenza. In questa prospettiva, Frankl e altri psicologi hanno parlato dei *paradisi artificiali* che cercano i tossicodipendenti, come conseguenza del vuoto esistenziale.<sup>3</sup> Invece di mettere le loro energie nella trasformazione del mondo reale, l'aiuto degli altri, la crescita delle proprie capacità, le sprecano in *paradisi* poco duraturi, che danneggiano gravemente la loro salute e la società. L'*escalation* osservata nelle dipendenze pericolose si può vedere in relazione alla crisi di valori della società e della cultura, unite all'attivismo, alla competitività esagerata e la superficialità nei rapporti interpersonali.<sup>4</sup> Di tutto questo una persona può essere responsabile.

Una dipendenza particolare, nella quale forse si vede di più la responsabilità all'inizio, è quella da internet. È un esempio paradigmatico di *non volere* dare risposta, prima, e *non poter farlo*, dopo. Si presenta ad alcune persone come un mezzo per esprimere *senza rischio* apparente le proprie idee, per offrire ad altri le proprie emozioni e saggiare nuove esperienze. Diventa, come costatano gli psichiatri, «uno specchio fedele della realtà e della psicologia dei suoi utenti, ma ha delle *peculiarità* connesse alla peculiarità del mezzo». <sup>5</sup> Costituisce un «"luogo" che viene percepito come estremamente vicino e intimo nella misura in

<sup>1</sup> Cfr. P.A. FRUCTUOSO, *Conductas adictivas*, in J. CABANYES, M.A. MONGE (eds.), *La salud mental y sus cuidados*, Eunsa, Pamplona 2010, 387-394; J.R. VARO, *Adicción al alcohol y a drogas*, in *ibidem*, 395-405.

<sup>2</sup> A. HIGUERA-MATAS ET AL., *Periadolescent exposure to cannabinoids alters the strial and hippocampal dopaminergic system in the adult rat brain*, «European Neuropsychopharmacology» 20/12 (2010) 895-906.

<sup>3</sup> Per l'argomento della tossicodipendenze in Frankl, si veda: W. VIAL, *La antropología de Viktor Frankl. El dolor una puerta abierta*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 2000.

<sup>4</sup> Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER GLI OPERATORI SANITARI, *Carta degli operatori sanitari*, Città del Vaticano 1994, nn. 92-103, 74-79.

<sup>5</sup> F. BOLLORINO, *Psichiatria e virtualità*, in F. GIBERTI, R. ROSSI, *Manuale di psichiatria*, Piccin, Padova 2009, 564.

cui la sensazione di distanza svanisce e tutto, compresi i rapporti interpersonali, sembra avvenire “subito al di sotto” dello schermo in uno spazio controllato e controllabile dalla punta delle dita». <sup>1</sup> Può favorire l'appagamento di tendenze che, nella vita reale, non sarebbero accettate dalla persona stessa o dalla società. In particolare le spinte della sessualità trovano facile sfogo dietro la protezione dello schermo. La dipendenza dalla pornografia è aumentata molto con l'uso di internet, a causa della facilità di accesso, del basso costo o accessibilità, e dell'anonimato; <sup>2</sup> e ci sono strumenti psicologici per valutare la magnitudine del problema. <sup>3</sup>

Nella dipendenza da internet, *Internet addiction disorder (IAD)*, le persone trascorrono intere giornate di fronte al computer, diminuiscono l'attività fisica, trascurano la famiglia, gli amici, il lavoro e altri obblighi. Come cause di fondo si trovano la diminuzione della responsabilità personale. <sup>4</sup> L'utilizzo senza moderazione di questo strumento, come anche dei videogiochi e simili, può favorire quindi un disturbo e sarebbe da augurarsi una maggiore responsabilità di tutti: dai fornitori di servizi, dalle *software house* di *videogames*, dai genitori, ecc., come è anche auspicabile una regolamentazione migliore. Tante attività innocue nella rete che formano parte della nostra vita, come inviare messaggi, leggere notizie, comprare, ecc., possono essere vissute bene o male.

Ben prima di qualsiasi rete di computer, Philipp Lersch scrisse: «l'abbandono passivo ad immagini spontanee, anche le fantasticherie suggerite da intensi desideri e destinate a realizzare in un mondo illusorio gli impulsi e le tendenze non soddisfatte nel mondo reale, costituiscono un difetto dell'atteggiamento interno del volere». <sup>5</sup> E questo atteggiamento interno del volere si deve educare nell'apertura alla verità, ad altri interessi, cioè con responsabilità.

Come prevenzione delle dipendenze e altre attività impulsive, sarebbe auspicabile fomentare una vita virtuosa, cioè abiti operativi buoni che tendano al proseguimento della felicità vera e non dei *paradisi artificiali*. In particolare merita di essere menzionata la virtù della temperanza: «L'uomo temperante – scrisse Giovanni Paolo II – è colui che è padrone di se stesso. Colui nel quale le passioni non prendono il sopravvento sulla ragione, sulla volontà, e anche sul “cuore”. L'uomo che sa dominare se stesso! Se è così, ci rendiamo facilmente conto di quale valore fondamentale e radicale abbia la virtù della temperanza. Essa è addirittura indispensabile, perché l'uomo “sia” pienamente uomo. Basta guardare qualcuno che, trascinato dalle sue passioni, ne diventa “vittima”, rinunciando da se stesso all'uso della ragione (come, ad esempio, un alcolizzato,

<sup>1</sup> *Ibidem*.

<sup>2</sup> In inglese, AAA: *Access, Affordability and Anonymity*; cfr. A. COOPER, *Sexuality and the Internet: Surfing into the new millennium*, «Cyber Psychology and Behavior» 1 (1998) 181-187.

<sup>3</sup> Cfr. A. KOR ET AL., *Psychometric development of the Problematic Pornography Use Scale*, «Addictive Behaviors» 39 (2014) 861-868.

<sup>4</sup> Cfr. D.J. KUSS, M.D. GRIFFITHS, J.F. BINDER, *Internet addiction in students: Prevalence and risk factors*, «Computers in Human Behavior» 29 (2013) 959-966.

<sup>5</sup> LERSCH, *La struttura del carattere*, 223.

un drogato) e constatiamo con chiarezza che “essere uomo” significa rispettare la propria dignità, e perciò, fra l’altro, farsi guidare dalla virtù della temperanza». <sup>1</sup>

Acquistare la virtù implica sforzo, tensione, allontanarsi dalle occasioni. Essere responsabile all’inizio della dipendenza significa pure cercare aiuto negli altri e anche, per chi è cristiano, nella grazia di Dio, per ricevere la forza per migliorare. Questa richiesta è unita alla confessione del limite, della propria debolezza, fondamentale per non cadere nell’arroganza o nella presunzione di poter rimanere liberi da qualsiasi vincolo o difetto soltanto con le proprie energie. Riconoscere la vulnerabilità della natura umana fa avvertire con più chiarezza i pericoli delle scelte sbagliate, che possono farci schiavi.

Con le nostre limitazioni, scopriamo pure quello che Lersch chiama una *sovrastruttura personale*, costituita dalla volontà e dal pensiero, che ci permette di prendere posizione di fronte ai condizionamenti interni, alla *sfera endotimica* dei sentimenti, impulsi e tendenze inconscie. L’uomo non può abbandonarsi passivamente a questi processi e stati che subisce, bensì, dovrebbe regolarli. Così, raggiunge il significato più alto, il suo massimo sviluppo. E in questo sforzo trova la sua dignità, la libertà e la responsabilità. <sup>2</sup> La *forza di volontà* è la capacità di organizzare le resistenze del mondo interno ed esterno verso uno scopo: «laddove non vi è resistenza da superare non vi è neppure volontà». <sup>3</sup> La *forza di tensione* della volontà fa guardare i fini più lontani della vita e della professione, ecc. Questo implica tenacia, persistenza, costanza e fermezza, perché mira in avanti. Diversa è la *forza di impeto*, che incomincia ma si esaurisce e paralizza subito. Potremmo dire che alla persona dipendente manca soprattutto questa *forza di tensione*.

#### V. RESPONSABILITÀ NELL’AGIRE DELLE PERSONE DIPENDENTI

La responsabilità della persona dipendente, quando essa agisce, viene considerata dai giuristi, la valuta la teologia morale, interessa agli esperti in diritto matrimoniale, ecc. Si possono studiare gli atti materiali della persona affetta da dipendenza, quale il bere alcool in eccesso o avere una condotta sessuale disordinata; o gli altri atti, a volte criminali, commessi da una persona sotto l’influenza dell’alcool o delle droghe, o accecata dalla passione.

Di particolare interesse pratico è anche determinare se una persona dipendente sia in grado di assumere delle responsabilità. A volte si deve valutare *a posteriori*, per capire se un certo contratto sia stato valido o meno. Il Diritto canonico, ad esempio, considera che le tossicodipendenze e l’alcoolismo cronico possono condizionare il consenso matrimoniale. Si ricorre ai periti e si cerca di capire se i coniugi avevano le minime condizioni per valutare adeguatamente la responsabilità per procreare, educare, essere fedeli l’uno all’altro o per capire

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Udiienza generale*, 22-XI-1978, n. 3.

<sup>2</sup> Cfr. P. LERSCH, *La struttura del carattere*, 218-220.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 219.



l'indissolubilità. Occorre verificare se la persona ha agito dominata da altre circostanze nel momento della scelta, fino al punto di renderla involontaria.<sup>1</sup>

Si potrebbe quindi menzionare un'ampia casuistica nei diversi scenari delle azioni intraprese dagli individui dipendenti. La domanda di base è molto simile: la dipendenza annulla la responsabilità nel loro agire o nelle loro scelte libere? La risposta ci porta pure ad una dimensione comune. Si tratta di esaminare se la persona vuole liberamente quello che fa, se ha quell'esperienza di autodeterminazione che si manifesta nel poter dire: *posso ma non sono costretto*.<sup>2</sup>

Per Aristotele un atto è involontario quando si realizza per forza o per ignoranza. Quando invece si realizza per paura, come i marinai che buttano il carico in mare per salvare la nave durante la tempesta, rimane il dubbio, perché è stata fatta una scelta, ma è chiaro che non lo farebbero se non per necessità. Per decidere in questi casi, conclude, bisogna badare alle circostanze. Lo stesso accade negli atti delle persone dipendenti e il Filosofo ci offre dei suggerimenti utili nell'*Etica Nicomachea*. È diverso, dirà, *agire ignorando* che *agire per ignoranza*. Fa l'esempio della persona ubriaca o infuriata, che non agisce per ignoranza ma per ubriachezza o furore, senza però sapere quello che fa, quindi ignorandolo. Questa ignoranza di quello che si deve fare porta al vizio.<sup>3</sup> La sua conclusione è netta: «non dice bene di certo chi afferma che gli atti compiuti a causa dell'impetuosità o del desiderio sono involontari».<sup>4</sup>

I pazienti affetti da dipendenza sembra che diano ragione ad Aristotele, quando si rendono conto di agire in parte volontariamente. La convinzione della presenza di un fattore genetico può contribuire a ridurre il senso di colpa e di fallimento personale, che scatta quando si pensa ad una scelta personale. In molti casi, le persone non desiderano però che i propri comportamenti siano attribuiti soltanto ai geni, ma vogliono uno spazio di responsabilità. In alcune malattie psichiche, si sa che la situazione soggettiva peggiora quando si insiste con i pazienti sulla genetica o sulla assenza totale di scelta da parte loro. Aumenta il senso di impotenza di fronte soprattutto a sintomi più pericolosi o imprevedibili. Avvertire dunque la propria responsabilità nelle azioni può essere un tormento che occorre precisare; ma attribuire tutto alla genetica potrebbe ostacolare il miglioramento dei pazienti, incoraggiando un fatalismo causale e scuse per rimanere nel *non posso fare niente*.<sup>5</sup>

Un aspetto fondamentale quando si parla di responsabilità nell'agire delle persone dipendenti è capire in che grado le reazioni emotive possono condizionare

<sup>1</sup> Cfr. J.M. FERRARY OJEDA, voce *Drogadicción*, in J. OTADUY, A. VIANA, J. SEDANO (eds.), *Diccionario general de Derecho Canónico*, III, Universidad de Navarra-Aranzadi, Pamplona 2012, 492-496. Si fa riferimento al canone 1095.

<sup>2</sup> Cfr. K. WOJTYLA, *Persona e atto*, Lev, Città del Vaticano 1982, 126.

<sup>3</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, libro III, 1110b, n. 2, 81.

<sup>4</sup> *Ibidem*, libro III, 1111b, n. 3, 83.

<sup>5</sup> Cfr. M.M. EASTER, *Not all my fault: Genetics, stigma, and personal responsibility for women with eating disorders*, «Social Science & Medicine» 75 (2012) 1408-1416. L'impatto nei pazienti del considerare la malattia come genetica è diverso a seconda delle diagnosi.

la stessa dipendenza. Senza dubbio l'ansia, la depressione, l'ossessività influiscono sull'agire libero della persona e mutano la sua responsabilità. Si possono considerare in un certo senso come alcune passioni che, secondo san Tommaso, influenzano interamente l'uomo e precedono la sua volontà. A motivo della nostra natura limitata, la forza di queste passioni che precedono l'atto, invece di essere integrata positivamente, può portare in alcuni casi ad agire con meno libertà: gli atti allora non saranno forse propriamente *atti umani* – controllati dalla volontà, dallo spirito –, ma involontari atti dell'uomo.<sup>1</sup> L'influsso delle passioni generalmente, però, non è tanto grande da far sì che gli atti umani diventino involontari. Determinare con certezza in che misura i condizionamenti psichici diminuiscano la responsabilità resta fuori dalle possibilità della ragione umana. Tuttavia, la coscienza dell'individuo può dire molto perché non sempre il sintomo psichico spegna questa voce del cuore o esclude la colpa.

Ci sono numerose circostanze che possono ridurre o annullare la volontà e quindi la responsabilità di un'azione, come l'inavvertenza, la violenza, il timore, le abitudini (e questo interessa di più le dipendenze), gli affetti incontrollati e altri fattori psicologici e sociali.<sup>2</sup> Non tutte agiscono allo stesso modo. San Tommaso distingue l'influsso della violenza da quello della paura. La violenza può provocare atti assolutamente involontari perché si fanno senza il consenso della persona e contro la sua volontà; ma chi agisce per paura, benché mosso nella sua volontà con il fine di evitare il male che si teme, e quindi un fine diverso da quello dell'azione, potrebbe perfino rinforzare la volontà: come i marinai, del citato esempio di Aristotele, che per paura gettano in mare tutto il carico della nave.<sup>3</sup> L'ansia, una reazione emotiva legata alla paura, può ridurre molto, ma probabilmente non annullare, la volontarietà e quindi la responsabilità. I disturbi psichici più gravi, invece, non lasciano spazio alla libertà né alla responsabilità, ma anche in essi ci sono gradi e può rimanere un resto di volontarietà.<sup>4</sup>

I processi psicologici e psicopatologici possono influire sul giudizio di moralità di un'azione, ma non rendono mai buona un'azione cattiva e non sempre tolgono o riducono la responsabilità. Una persona dipendente può essere in grado di avvertire il rischio in cui si trova – e in cui si trovano quelli che le stanno accanto –, e cercare la cura per guarire. Un adulto che abusa sessualmente di un minore, spinto dai suoi impulsi incontrollati, può essere malato ma, se viene confermata la sua colpevolezza, probabilmente dovrà essere confinato in una struttura, oltre a ricevere la terapia di cui magari ha bisogno: sarà quindi giu-

<sup>1</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, S.Th., I-II, q. 24, a. 3; q. 77 a. 2; D. BIJU-DUVAL, *La profondità del cuore. Tra psichico e spirituale*, Effatà, Cantalupa 2009, 81-85.

<sup>2</sup> Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1735.

<sup>3</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, S.Th., I-II, q. 6, a. 6.

<sup>4</sup> Cfr. C. CAZZULLO, *La libertà nell'interpretazione della struttura e della dinamica della personalità. Prospettiva psicobiologica*, in F. RUSSO, J. VILLANUEVA (a cura di), *Le dimensioni della libertà nel dibattito scientifico e filosofico*, Armando, Roma 1995, 37-48; J. CERVÓS-NAVARRO, S. SAMPAOLO, *Libertà umana e neurofisiologia*, in *ibidem*, 25-34.

dicato imputabile, colpevole e responsabile. I malati pericolosi, se veramente sono malati, non vanno puniti, ma la società deve prendere misure cautelari e cercare di guarirli.

Dare uno spazio alla responsabilità nell'agire delle persone dipendenti implica la possibilità di considerarli colpevoli, condizione tanto radicata nella natura umana. Il colpevole perde libertà, la libertà di non fare quello che ha fatto in passato, di mutare quello che è successo; ma possiede ancora la capacità di adottare un atteggiamento costruttivo pentendosi e cambiando se stesso. Fino all'ultimo momento della sua vita l'essere umano conserva questa capacità di reagire: con la contrizione finale può dare significato a molte azioni e scelte sbagliate del passato. Il pentimento diventa, dirà Max Scheler, «una forma di *auto-guarigione* dell'anima, anzi l'unica via per riacquistare le sue forze perdute». <sup>1</sup> Quando si sbaglia non è sufficiente voler migliorare, occorre pentirsi.

## VI. RESPONSABILITÀ NEL PROCESSO DI GUARIGIONE

Abbiamo detto che i medici e gli psicologi raramente fanno riferimento alla responsabilità quando parlano del momento iniziale delle dipendenze. Nel processo di guarigione, invece, la considerano chiave per il recupero. <sup>2</sup> Per alcuni gruppi di *Alcolisti anonimi*, ad esempio, l'alcolismo sarebbe una malattia del corpo e dello spirito ma la persona sarebbe responsabile soltanto della terapia e non dell'inizio o sviluppo.

Ci sono evidenze del fatto che per curare le dipendenze sia importante favorire il desiderio di cambiare, la fiducia di poterlo fare e la responsabilità nel compito. Spesso si consiglia un cambiamento nello stile di vita o esercizi psichici da fare per modificare una forma di pensiero o un atteggiamento, e tutti i suggerimenti richiedono l'impegno del paziente, nella misura in cui sia in grado di farlo. La guarigione piena, dunque, può comportare sofferenza, perché significa accettare umilmente qualche deficienza di carattere e modificare notevolmente lo stile di vita.

Fomentare la responsabilità dipende dalla capacità di far leva su quello che Frankl chiama *forza di resistenza dello spirito*. <sup>3</sup> L'essere umano è un'unità e la persona spirituale è il nocciolo che organizza tutto l'organismo psicofisico. Lo trasforma dall'inizio dell'esistenza in qualcosa di *suo* e lo fa un *organum*, un *instrumentum*. C'è, dirà Frankl in linea con san Tommaso, <sup>4</sup> come un'analogia tra quello che succede tra il musicista e il suo strumento. Se lo strumento stona, non ci sarà nessun musicista in grado di suonare qualcosa. Se l'organismo si amala, lo spirito non riesce ad esprimersi bene.

<sup>1</sup> M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, Fabbri, Milano 1972, 143; si veda il capitolo *Pentimento e rinascita*, 139-171.

<sup>2</sup> Cfr. T.A. STEENBERGH ET AL., *Neuroscience exposure and perceptions of client responsibility among addictions counselors*, «Journal of Substance Abuse Treatment» 42 (2012) 421-428.

<sup>3</sup> Cfr. V. FRANKL, *Logoterapia e analisi esistenziale*, Morcelliana, Brescia 1972, 123-124.

<sup>4</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De Anima*, q. unica, a. 10, ad 13.

A differenza del binomio musicista-strumento, il corpo e lo spirito non sono nella stessa dimensione dell'essere. Per questo, lo spirito rimane invisibile e lo spirituale nell'uomo non può ammalarsi ma anzi sarà ciò che permetterà al malato una relazione – forse minima – con l'evolversi della malattia. La dipendenza, come abbiamo visto, compromette l'organismo psicofisico e può arrivare a disorganizzarlo o distruggerlo. Le proprietà spirituali dell'uomo, il suo intelletto, la sua volontà e quindi la sua libertà e responsabilità possono essere disturbate.

Nella malattia, il corpo può *negare i suoi servizi* allo spirito, ma molte volte è possibile almeno cambiare l'atteggiamento. Non è compito dei professionisti della salute intervenire direttamente nella dimensione spirituale eppure, a causa dell'unità dell'essere umano, molte volte lo fanno. Quando si tocca questa dimensione, si manifesta pienamente la grandezza del rapporto medico-paziente o psicologo-paziente: ad esempio, nel consolare chi soffre, o aiutandolo ad affrontare le circostanze dolorose della malattia, promuovendo nuovi atteggiamenti. In questo modo la persona diventa più cosciente del suo spirito, della sua responsabilità come fondamento della propria esistenza. L'intervento nella dimensione spirituale è quindi importante nel processo di guarigione dalle dipendenze. Bisogna aiutarli a decidere con responsabilità, a scoprire che la loro vita, come scrisse Karl Jaspers, è *in tensione verso il trascendente* e «il compito dello spirito è quello di lasciare che il vero si manifesti e trovi un linguaggio». <sup>1</sup>

Per raggiungere la meta c'è bisogno di energia e di una tensione indirizzata verso fuori, che cerchi di dare una risposta. L'uomo matura guardando obiettivi futuri, si trova in un «campo polare di tensione tra l'essere e il dover essere, e pertanto di fronte a significati ed a valori, la cui realizzazione si esige da lui». <sup>2</sup> Frankl menziona tre categorie di valori. I *valori di creazione*: quanto l'uomo dà al mondo, opera, crea o produce. I *valori di esperienza*: quello che riceve come dono, negli incontri personali o in altre esperienze. E i *valori di atteggiamento*: l'atteggiamento che assume di fronte a situazioni ineludibili e di fronte alla sofferenza. <sup>3</sup> Le persone dipendenti possono non poter lavorare e compiere i valori creativi. Nemmeno riescono a esprimere con pienezza i valori esperienziali, ammirare la bellezza, amare, godersi un'opera d'arte..., perché sono condizionati dalla ricerca smisurata e compulsiva del piacere. Rimangono invece i valori di atteggiamento: possono variare il proprio modo di affrontare o di agire di fronte alla dipendenza. Il che è una prova di una certa capacità di rispondere, di essere responsabili, e di quanto sia utile stimolarla.

Nel processo di guarigione, oltre ad aiutare le persone ad identificare gli scatenanti delle ricadute, come la solitudine, la rabbia, il nervosismo..., è necessario incoraggiarli a lasciare le amicizie che fornivano loro la droga, ad evitare luoghi e situazioni nelle quali sia più facile scivolare nel vizio: in breve, mettere in pra-

<sup>1</sup> K. JASPERS, *Verità e verifica. Filosofare per la prassi*, Morcelliana, Brescia 1986, 173.

<sup>2</sup> FRANKL, *Logoterapia e analisi esistenziale*, 99.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 83-86.

tica le misure che permettano di *fuggire dalle occasioni*. È importante che siano occupati in altre attività, per pensare di meno al comportamento dannoso, e non rimangano isolati. L'ambivalenza delle persone dipendenti, che si rendono conto in anticipo degli effetti cattivi delle proprie azioni, della possibilità di perdere il lavoro, la famiglia e perfino la vita, ma cercano comunque sempre di più lo sfogo nella dipendenza, che non piace più come prima, si potrebbe risolvere, se si riuscisse a farli guardar al di fuori, verso una meta che unifichi i loro desideri e il loro mondo interiore diviso. Bisogna incoraggiarli ad apprezzare la bellezza, l'autenticità di una vita libera, felice, con *molti interessi e amici off-line* ai quali poter dare risposta.

## VII. CONCLUSIONI

Penso sia confermata la convenienza di affrontare la responsabilità nelle dipendenze da una prospettiva multidisciplinare, con una visione globale della persona.<sup>1</sup> Abbiamo visto che il soggetto dipendente è chiamato a rispondere e come sia costruttivo fomentare questa capacità. Intervenire in ogni ambito di responsabilità potrebbe aiutare a guarire ma anche a prevenire i disturbi.

Un sostrato alle dipendenze è stato identificato nell'incoerenza vitale, intesa come vuoto esistenziale, mancanza di significato della vita o assenza di valori stabili a cui fare riferimento. Se niente ha senso, non resta che la noia e la disperazione. Se tutto è relativo e non ci sono ideali o non si agisce d'accordo con essi, non si può dare una risposta: si vive nell'irresponsabilità, nell'infelicità. È significativo che le abitudini pericolose si scatenino di solito nei momenti di tristezza, di stanchezza e di sentimenti negativi, e sono meno probabili quando la persona è felice, cerca di divertirsi, gode della lettura di un buon libro, nell'ascoltare musica o nel fare sport e condividendo con altri i suoi interessi. Questi atteggiamenti di apertura richiedono una certa tensione, che si deve imparare a tollerare. L'esistenza umana non si può vedere come ricerca autonoma dell'equilibrio personale.

Una meta importante per queste persone sarà riscoprire il senso dell'esistenza; riuscire a non cercare i *paradisi artificiali* e riacquistare fiducia nella vita di ogni giorno, nella possibilità di lavorare, di avere degli ideali. Perché la terapia abbia successo, devono trovare forti motivazioni per non continuare la loro attività dannosa. Una vita spirituale forte, l'amore verso Dio e gli altri, la bellezza della natura danno preziose ragioni per svegliare il desiderio di tornare a vivere.

Nell'inizio della dipendenza giocano un ruolo fondamentale le virtù, in particolare la temperanza. Chi non è temperante soffre, viene spinto da forze contrarie e «si affligge, sia quando consegue quel che vuole, sia quando lo desidera».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cfr. N. PARK, C. PETERSON, *Achieving and Sustaining a Good Life*, «Perspectives on Psychological Science» 4/4 (2009) 422-428.

<sup>2</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, libro III, 1119a, n. 14, 121.

Per questo è più facile aiutarlo a scoprire gli aspetti negativi. Se si rende conto e accetta che quel comportamento nocivo non è una fonte di vero piacere, ma gli toglie autonomia, allora è in grado di cominciare a guarire. Molti consigli pratici sono correlati alla responsabilità, alla capacità di rispondere. Spesso si suggerisce di fare una lista di tutti i benefici che verranno come risultato da lasciare quella sostanza o abitudine pericolosa.<sup>1</sup> Più motivi si riescono a trovare, meglio è. Bisogna fuggire dal relativismo, che fa perdere la nozione di abiti operativi, perché non considera niente oggettivamente buono o cattivo, e allora non si lascia spazio né alla virtù né ai vizi e quindi nemmeno alla responsabilità.

La responsabilità come capacità di dare risposta, di uscire da sé, si perde man mano aumenta la dipendenza, che chiude l'apertura al mondo. Tutto rimane intrappolato negli stretti margini di una sostanza, di un'immagine o di un *click*. Quando non si ammette la possibilità di essere responsabili si esce ancora di meno dall'*Io*. Non esiste un'istanza esteriore alla quale rispondere. Si può rispondere soltanto alla propria coscienza, cosa che causa il rimorso. Il rimorso e la chiusura portano alla disperazione e alla continuità nel vizio. La responsabilità come apertura porta al pentimento e al cambio.

Si deve sempre ascoltare la voce della propria coscienza. Ma, se per questo si intendesse non sentire niente altro, non chiedere consiglio, non sperimentare il bisogno di rispondere a qualcuno al di fuori di noi, l'ascolto della propria coscienza potrebbe trasformarsi in una trappola e in mancanza di responsabilità. La persona che soltanto vuole rispondere a se stessa, in realtà non risponde. Resta assfissata nel rimorso, come coloro che iniziano la via delle dipendenze, dove la sensazione di asfissia chiama ad una maggiore dipendenza ancora, per cercare inutilmente di respirare.

La persona dipendente, più che amare, uscire da sé, appagare la sete dell'altro con sacrificio, segno del vero amore, cerca di appagare la propria sete di senso, la sensazione di vuoto. Paradossalmente, se lascia questo tentativo inutile e *offre da bere all'altro*, troverà spento il suo desiderio. Potrà scoprire una missione, e non chiedere tanto cosa si aspetta dalla vita, ma cosa aspetta la vita da lui: saper dare appunto una risposta.

Come si è visto, i professionisti della salute sono più inclini ad accettare che la responsabilità sia utile per guarire le dipendenze, ma di meno nella prevenzione. Pensano forse che la responsabilità sia un sorta di aspirina, che si assume solo quando la sintomatologia si è manifestata.<sup>2</sup> Tuttavia, la responsabilità è molto di più dell'aspirina e sarebbe utile fomentarla nei diversi ambiti della vita quotidiana, non soltanto dei malati, ma della popolazione generale. Sicuramente si otterrebbe una riduzione significativa delle dipendenze. Gli studi supportano questa affermazione. È noto infatti, che con piccoli cambiamenti di stile di vita nella popolazione generale, si ottiene una maggiore diminuzio-

<sup>1</sup> Cfr. D. BURNS, *Feeling good. The New mood therapy*, Harper Collins, New York 2009, 119-121.

<sup>2</sup> Cfr. PARK, PETERSON, *Achieving and Sustaining a Good Life*, 422-428.

ne dei disturbi, che concentrando le fatiche soltanto nei gruppi a rischio o nei malati.<sup>1</sup>

Restano aperte molte possibilità per lavori futuri. Tra di esse, l'analisi della responsabilità sociale, familiare, dei personaggi pubblici che incoraggiano buone o cattive condotte, dello stato e dei politici, degli industriali che promuovono i casinò, dei piccoli imprenditori padroni di un bar dove si fomenta l'uso indiscriminato di macchine da gioco, ecc. Magari anche lo sviluppo di uno strumento di valutazione, che consideri la responsabilità e permetta di capire la gravità, la prognosi e l'evoluzione delle dipendenze e condotte impulsive incontrollate. Mi auguro infine che ci siano più lavori teorici e sperimentali, che partano da una nozione di responsabilità come risposta e apertura, e si riesca a definire meglio come aiutare di più le persone dipendenti in questa dimensione essenziale.

#### ABSTRACT

La responsabilità è una caratteristica umana che comporta l'esistenza in atto della libertà. Dall'etimologia del termine si evince il suo significato più profondo: *capacità di rispondere*. Le dipendenze, intese come incapacità di sottrarsi all'influsso di una certa sostanza, attività o persona, costituiscono una *malattia della libertà* e quindi incidono negativamente sulla responsabilità. Nell'articolo si evidenziano gli ambiti o spazi nei quali è ancora possibile trovare la responsabilità, come risposta e apertura al vero, e far leva su di essa per prevenire o aiutare ad uscire da sofferenze quali la schiavitù della droga o la pornografia su internet. Si identificano quattro mete positive: vivere con coerenza d'accordo ai propri ideali, essere attenti a quanto potrebbe innescare una dipendenza ed inseguire le virtù, cercare aiuto per ridurre le conseguenze negative ed essere attivi nel processo di guarigione.

Responsibility is a human characteristic that needs the existence of freedom now and in act. The etymology of the word shows its deeper meaning: the ability to respond. Addiction, defined as incapacity to escape the influence of a certain drug, activity or person, is a *disease of liberty* and therefore adversely affects responsibility. In this article, we highlight areas or spaces where you can still find responsibility, as an answer and openness to the truth, that can be relied on, in order to rescue one from suffering experienced in the slavery of drugs or pornography on internet. We identify four main positive goals: living according to one's ideals, alertness to discover what may trigger an addiction and strive for virtues, seek help to reduce negative consequences of dependence, and be proactive in the healing process.

<sup>1</sup> Cfr. F.A. HUPPERT, *A New Approach to Reducing Disorder and Improving Well-Being*, «Perspectives on Psychological Science» 4/1 (2009) 108-111; ID., *Positive mental health in individuals and populations* in F.A. HUPPERT, B. KEVERNE, N. BAYLIS (eds.), *The science of well-being*, Oxford University Press, Oxford 2005, 307-340.

LA LITURGIA  
*CULMEN ET FONDS ACTIONIS ECCLESIAE.*  
GENESI DI UNA PROVOCAZIONE CONCILIARE

JUAN REGO

SOMMARIO: I. *La domanda di partenza*. II. *Le prime proposte redazionali*. 1. La prima formulazione. 2. Il dibattito durante l'assemblea di aprile 1961. III. *Altri schemi della Commissione preparatoria*. 1. Lo schema del 10 agosto 1961 (Schema I). 2. Gli schemi di novembre 1961 e gennaio 1962 (Schemi II-III). IV. *La discussione nell'aula conciliare*. 1. Lo schema del 3 ottobre 1963. 2. Lo schema del 22 novembre 1963. V. *Conclusioni*.

IL n. 10 di *Sacrosanctum Concilium* (= SC) afferma che la liturgia è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, al tempo stesso, la fonte da cui promana tutta la sua energia. Sia tra i membri della commissione preparatoria che durante la discussione conciliare l'affermazione destò delle perplessità. Sebbene alcune pubblicazioni si siano occupate di questo particolare enunciato,<sup>1</sup> la genesi dell'espressione e i dibattiti attorno ad essa durante la fase redazionale sono ancora da approfondire.<sup>2</sup>

I. LA DOMANDA DI PARTENZA

Pochi mesi dopo l'indizione del Concilio Vaticano II alla fine di gennaio 1959, Giovanni XXIII istituiva la *Commissio Antepreparatoria* (17.5.1959) incaricata di individuare gli argomenti da esaminare durante il concilio. Il giorno successivo il suo presidente, card. Tardini, invitava i vescovi cattolici, i superiori degli

<sup>1</sup> Si veda soprattutto, R. FALSINI, *La liturgia culmine e fonte dell'attività della Chiesa*, «Rivista di Pastorale Liturgica» 5 (1964) 284-293; IDEM, *Rapporto tra celebrazione e attività ecclesiali: SC 9-10*, «Servizio della Parola» 157 (1984) 32-35; IDEM, *La liturgia come "culmen et fons": genesi e sviluppo di un tema conciliare*, in *Liturgia e spiritualità: atti della xx Settimana di studio dell'Associazione professori di liturgia - Fermo (AP), 25-30 agosto 1991*, Centro Liturgico Vincenziano-Edizioni liturgiche, Roma 1992, 29-41; N. GIAMPIETRO, "Fons et culmen" nella Commissione Liturgica del Concilio, «Ephemerides Liturgicae» 112 (1998) 310-322; J. GREGUR, *Culmen et fons: Liturgie als actio der Kirche im Spannungsfeld von Symbol und Metapher*, Don Bosco, München 2005; P.A. BARZÁN, "Fons et culmen" desde el Concilio Vaticano II hasta "Ecclesia de Eucharistia", Pontificia Università Gregoriana (Excerptum ex Dissertatione ad Doctoratum), Roma 2007; F.L. BONOMO, *Liturgia culmen et fons*, «Rivista Liturgica» 99 (2012) 884-913; W. HAUNERLAND, *Culmen et fons. Zur Rezeption einer liturgiethologischen Spitzenaussage*, «Liturgisches Jahrbuch» 63 (2013) 137-152.

<sup>2</sup> Questo testo riprende e completa la comunicazione presentata al XVI Convegno della Facoltà di Teologia *Il mistero di Cristo reso presente nella liturgia*, Pontificia Università Santa Croce, Roma 3-4 marzo 2015.



ordini e congregazioni religiose, nonché alcune facoltà teologiche cattoliche, ad inviare i loro voti con i temi da studiare durante il concilio. Tra la mole di suggerimenti circa un quarto riguardavano la liturgia, soprattutto nella sua dimensione più pratica e concreta. Tuttavia ci furono delle eccezioni. Tra di esse si può ricordare il voto del *Sanctum Officium* – le congregazioni romane furono invitate ad esprimersi il 29 maggio 1959 – il quale avanza già delle domande sul valore della liturgia nella vita della Chiesa ed il suo rapporto con altre attività ecclesiali.<sup>1</sup>

Con il Motu Proprio *Superno Dei nutu* (5 giugno 1960) Giovanni XXIII stabilì dieci *Commissiones praeparatoriae*. Il giorno successivo il card. Cicognani fu nominato Presidente della *Pontificia Commissio de Sacra Liturgia Praeparatoria Concilii Vaticani II*. Dopo la nomina dei membri e dei consultori, il segretario della commissione, A. Bugnini, inviava ai membri XII *Quaestiones* da studiare nella prima adunanza di novembre 1960.

Le XII *Quaestiones* «in parte tolte dal fascicolo pubblicato dalla Segreteria Centrale, in parte dall'elenco presentato in sede antepreparatoria dalla Commissione interna della S. Congregazioni dei Riti, e qualche altra nuova»<sup>2</sup> sono prese in esame il 12 novembre successivo. Il segretario chiede se c'erano ancora delle proposte o delle domande sul lavoro della Commissione. Ad intervenire è H. Jenny chi, come primo suggerimento, dice:

agatur etiam de quibusdam notionibus generalioribus quae ad liturgiam pertinent, ut, v. gr., de relationibus liturgiam inter catechesim, liturgiam inter et actionem pastorem, liturgiam inter et S. Scripturam (CP 41).<sup>3</sup>

Alla proposta segue un breve scambio di idee che il verbale sintetizza in questo modo:

Rev.mus Abbas Cannizzaro, post aliquam reflexionem, suggerit in omnibus quaestionibus haec nova proponatur, ad modum proemii: "De mysterio sacrae Liturgiae". Post aliquorum disceptationes et suggestiones, omnes conveniunt in acceptanda no-

<sup>1</sup> Dopo affermare che nell'economia sacramentale «regimen sacramentale veluti trama vitalis Corporis Mystici, in quo *sacramentalitas* ac *socialitas* apte internectuntur» si chiede particolarmente di approfondire: «magnum momentum Liturgiae quoad cultum Dei et fidelium sanctificationem. - Liturgia, connexa cum Praedicatione et Regime, neutri surrogari potest. - Liturgia ut locus theologicus», SUPREMA SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII, *Schema pro Concilio Oecumenico*, in SECRETARIAE PONTIFICIAE COMMISSIONIS CENTRALIS PRAEPARATORIAE CONCILII VATICANI II (cura et studio), *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando, Series I/III. Proposita et monita Ss. Congregationum Curiae Romanae*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1960-1961, 3-17, 12-13.

<sup>2</sup> Relazione di P. Annibale Bugnini sui lavori svolti dalla Commissione dal 6 giugno al 30 novembre 1960, 14.12.1960. Il testo è stato pubblicato da A. LAMERI, *La Pontificia Commissio de sacra liturgia praeparatoria Concilii Vaticani II. Documenti, Testi, Verballi* [= CP], Centro Liturgico Vincenziano-Edizioni Liturgiche, Roma 2013, 65-72, 67. Per facilitare la consultazione faremo riferimento, quando possibile, a quest'edizione.

<sup>3</sup> Si veda anche M. FELINI, *Contributo alla storia della genesi della Sacrosanctum concilium: gli interventi di Mons. Jenny e il suo influsso nel primo capitolo della Costituzione liturgica*, «Ecclesia Orans» 31 (2014) 481-503.

va questione, et eius titulus erit: "De mysterio sacrae liturgiae eiusque relatione ad vitam Ecclesiae" (CP 40).<sup>1</sup>

Le sottocommissioni diventeranno poi tredici. A differenza dell'orientamento dei lavori emerso nella fase precedente, i membri della Commissione preparatoria vogliono esaminare la riforma della liturgia in un contesto teologico più ampio. Il desiderio di far luce sulla "posizione" della liturgia all'interno dell'identità ecclesiale sarà da questo momento programmatico. Infatti il documento finale *Quaestiones approbatae in sessione diei 12 novembris 1960* declina il lavoro della nuova sottocommissione in questi termini:

- I. De mysterio sacrae liturgiae eiusque relatione ad vitam Ecclesiae  
 Altiora principia exponantur de momento sacrae Liturgiae in vita Ecclesiae:  
 a) quoad centralitatem mysteriorum Christi;  
 b) quoad valorem latreuticum ipsius liturgiae  
 c) quoad valorem soteriologicum;  
 d) quoad valorem asceticum et catecheticum (CP 57).<sup>2</sup>

L'obbiettivo è precisare, a partire dal suo rapporto con i misteri di Cristo, il valore della liturgia dal punto di vista della sua dimensione anabatica («quoad valorem latreuticum») e catabatica («valorem soteriologicum»), nonché in rapporto alla vita spirituale («quoad valorem asceticum») e al lavoro apostolico («quoad valorem catecheticum»).

## II. LE PRIME PROPOSTE REDAZIONALI

Il pomeriggio del 15 novembre 1961 e per tutto il giorno 16 si radunarono le sottocommissioni per l'impostazione del proprio lavoro. Le prime adunanze particolari delle sottocommissioni furono fissate per gennaio 1961, con la partecipazione dei membri residenti in Europa. Prima dell'incontro di aprile i membri avrebbero approntato una prima stesura sulla quale lavorare durante quei giorni. Come frutto della discussione si proporrà un secondo testo che fu esaminato l'ultimo giorno della plenaria, il 24 aprile 1961.

### 1. La prima formulazione

La sottocommissione *De mysterio S. Liturgiae* teneva il suo primo incontro lo stesso 15 novembre pomeriggio a San Luigi dei Francesi. A.G. Martimort ricorda:

<sup>1</sup> Il 14 dicembre A. Bugnini firmò una *Relazione sull'attività svolta dalla Commissione dalla sua costituzione (6 giugno) al 30 novembre 1960*. Dopo il riferimento alla proposta di Mons. Jenny, egli precisa: «nella discussione intervennero, con positivi elementi chiarificatori, l'Abate Cannizzaro, il Padre Jungmann, S.E. Mons. Hervás, il Prof. Pascher e il Padre Bevilacqua. Fu decisa la formulazione della nuova questione, che logicamente occuperà il primo posto, così: "De mysterio sacrae Liturgiae eiusque relatione ad vitam Ecclesiae"», CP 70.

<sup>2</sup> Oltre al titolo e ai contenuti furono approvati i membri della nuova sottocommissione: «Relator: G. Bevilacqua Inst. Orat. A secretis: Martimort. Consultores: Exc.mus H. Jenny, J. Jungmann, Rev.mus G. Canizzaro OSB, I. Oñatibia» CP 54.

Ci si accordò, quel giorno, su una serie di proposizioni da analizzare e da presentare in uno schema suscettibile di figurare in un eventuale decreto conciliare: il Cristo, nostra Pasqua; egli è morto, sepolto, resuscitato; il suo mistero pasquale ci strappa dalle tenebre e ci trasporta nel suo regno (...) Bisogna anche far scoprire ai fedeli la ricchezza spirituale dell'anno liturgico (...) La liturgia, esercizio del sacerdozio stesso di Cristo per mezzo della Chiesa sua sposa, è, al tempo stesso, adorazione di Dio, lode, azione di grazia e sorgente di doni divini per gli uomini. Occorre preparare i cristiani alla liturgia a mezzo della predicazione della fede, la catechesi dei riti fatta secondo lo spirito dei Padri, l'invito alla conversione. Ma, d'altro canto, la celebrazione liturgica contiene un così ricco insegnamento per il popolo fedele, che essa è spesso bastata, soprattutto nei tempi di persecuzione, a nutrire la fede e la carità dei cristiani. Tutta la vita cristiana discende da questa celebrazione fervente della liturgia.<sup>1</sup>

Su questa base ciascuno dei membri doveva elaborare delle prime bozze di redazione. I giorni 10-11 febbraio il P. Bevilacqua organizzò un incontro all'Oratorio di Brescia.<sup>2</sup> Frutto di questo lavoro è uno schema che presenta la seguente struttura (cfr. CP 224):

I. De Mysterio sacrae Liturgiae eiusque relatione ad vitam Ecclesiae

1 Schema de doctrina propositum

Caput I *De mysterio sacrae Liturgiae* [6 paragrafi]

Caput II *De connexione S. Liturgiae cum tota actione Ecclesiae* [6 paragrafi]

II. Vota de reformatione proposita [15 numeri].

La prospettiva del capitolo I è fortemente soteriologica.<sup>3</sup> La missione del Figlio e la sua continuazione nella missione degli apostoli viene contemplata dal punto di vista dell'annuncio e l'attuazione della salvezza. Il terzo capoverso concentra l'attenzione sull'azione di Cristo nelle azioni liturgiche: esse sono in grado di

<sup>1</sup> A.G. MARTIMORT, *Padre Giulio Bevilacqua e la riforma liturgica conciliare*, in CE.DOC-CENTRO DI DOCUMENTAZIONE (ed.), *Scritti e discorsi sul Cardinale Giulio Bevilacqua nel 25° della morte (1965-1990)*, Morcelliana, Brescia 1990, 253-259, 254-255.

<sup>2</sup> Per quest'incontro G. Bevilacqua aveva preparato una bozza di lavoro conservata da H. Jenny e pubblicata anni dopo in *Scritti e testimonianze in memoria di Padre Giulio Bevilacqua Cardinale: 1881-1965*, La Scuola, Brescia 1965, 101-105. Lo scritto, intitolato *Natura e valore della liturgia* è diviso in cinque sezioni: I. Liturgia e vita della Chiesa; II. Centralità del mistero di Cristo; III. Valore latreutico e soteriologico della liturgia; IV. Valore ascetico della liturgia; V. Valore catechetico della liturgia. Lo schema rispecchia quanto detto nel documento *Quaestiones approbatae*. Nella sezione III è possibile leggere: «la liturgia (sempre come culto del Cristo totale al Padre) possiede in se stessa un massimo di valore latreutico e soteriologico [...] ne deriva, per la sacra liturgia, una superiorità assoluta sopra ogni forma di libera spiritualità e di preghiera privata. La liturgia è "fonte principale e necessaria del vero spirito cristiano" [S. Pio X, *Motu proprio* 22 nov. 1903]», *Scritti e testimonianze*, 103-104.

<sup>3</sup> Il testo inizia in questo modo: «"Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio" (Hebr. 1,1-2), quem "misit evangelizare pauperibus, sanare contritos corde" (Is. 61,1; Lc. 4,18). Opus redemptionis humanae, cui magnalia a Deo in populo Veteris Testamenti patrata praeluserant, adimplevit Christus Dominus, praecipue per suae mortis, ab inferis resurrectionis et gloriosae ascensionis paschale mysterium, ex quo Ecclesia nascitur, magisque in dies aedificabitur, crescit et nutritur, "filii" vero "Dei, qui erant dispersi congregantur in unum" (Jo. 11,52)», CP 224-225.

attuare l'opera della redenzione perché Egli è presente ed agisce. La logica del testo segue lo schema tradizionale dell'insegnamento teologico a partire dalla *Summa Theologiae*: prima di parlare dei sacramenti occorre parlare dell'autore di essi. Vengono sottolineati però due elementi. Primo, l'insistenza nell'interpretare il centro dell'azione salvifica di Cristo come *paschale mysterium*.<sup>1</sup> Secondo, il breve riferimento all'azione latreutica del sacerdozio di Cristo, che serve ad introdurre la partecipazione ecclesiale a questo mistero.<sup>2</sup>

I due capoversi successivi parlano della celebrazione del mistero pasquale nella domenica e lungo l'anno liturgico. L'ultimo conclude, non senza una certa difficoltà di coerenza logica con il discorso precedente, affermando la *praelibatio* della liturgia celeste nella liturgia terrena.

Tenendo conto di queste premesse, il capitolo II «De connexione S. Liturgiae cum tota actione Ecclesiae» comincia:

Licet S. Liturgia non amplectatur totum ambitum actionis Ecclesiae, est tamen culmen ad quod omnia tendere debent et simul fons a quo omnia procedunt (CP 227).

Si tratta della prima formulazione relativa alla nota affermazione del futuro n. 10 di SC. Un prezioso appunto nei diari di A. Jungmann, non ancora del tutto pubblicati, contiene interessanti memorie sul lavoro della Commissione preparatoria. In essi Jungmann dichiara che la precisa enunciazione «*culmen atque fons della vita della Chiesa*» è frutto della sua collaborazione con l'altro redattore del primo schema, A.G. Martimort, durante l'incontro a Brescia.<sup>3</sup>

Interessa notare che, nell'architettura del capitolo II, i capoversi successivi sono una spiegazione di quest'affermazione. In primo luogo si trova l'annuncio

<sup>1</sup> Si veda S.A. SCHROTT, *Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Fiedrich Pustet, Regensburg 2014.

<sup>2</sup> «Unde in omni actione liturgica praesens adest Christus qui nobis loquitur et hoc idem opus salutis pergit, quod degens in terra patrauerat, atque laudes Deo Patri indesinenter persolvit. Ecclesia vero, ut Sponsa dilectissima, toto corde mysterio Sponsi adhaeret vocemque suam voci Sponsi consociat in laudem Dei [Cfr. Pius XI, *Divini Cultus*, (ed. Bugnini 60)] utpote actio Christi sacerdotis eiusque Corporis quod est Ecclesia, cuius regales nuptiae cum caelesti sponso celebrantur. (Cfr. Pius XII, *Mediator Dei*, 37, 49)», CP 225-226.

<sup>3</sup> «Mein Anteil an diesem Kapitel war also sehr gering. Nur in der ersten Konferenz der Subkommission in Brescia bin ich einmal mit Martimort zusammengesessen, um eine erste Skizze zu entwerfen (auch M.[artimort] hatte noch kaum etwas vorbereitet, da er ja in anderen Subkommissionen wichtige Aufgaben hatte); hier erinnere ich mich, daß wir die Formulierung 'culmen atque fons des Lebens der Kirche' in gemeinsamer Aussprache festgelegt haben. - Von da an hat fast nur Martimort Text-vorschläge entwickelt; ich habe mich der Messe gewidmet». Il testo è stato pubblicato in R. PACIK, *Aus dem Konzilstagebuch von Josef Andreas Jungmann SJ*, «Liturgisches Jahrbuch» 62 (2012) 260-275. La notizia si trova a p. 101 del suo *Konzilstagebuch*. Le pp. 101-103 sono un racconto redatto a posteriori intitolato *In der Commissio praeparatoria. Aus Notizien und Erinnerungen rekonstruiert. 18.7.1964*. Infine è da ricordarsi che l'espressione *fons et culmine* è un neologismo. J. Gregur ha dedicato parte della sua ricerca a rintracciare l'origine patristico-liturgico della formulazione per concludere: «Was die Herkunft der beiden Metaphern betrifft, so fehlt es in den Schriften der Väter nicht an ihrer separaten Verwendung, aber soweit man sehen kann, geht es bei *culmen* nie direkt um die Liturgie» GREGUR, *Culmen et fons*, 43. Nei lavori citati nella nota in calce n.1 non si trova nessun riferimento ai dati offerti nel diario di Jungmann.

del Vangelo finalizzato alla conversione («antequam homines ad S. Liturgiam accedere possint, necesse est ut ad fidem et conversionem vocentur») e all'iniziazione sacramentale («Omnes autem eius conatus ad id dirigitur, ut homines solum Deum verum et quem misit Jesum Christum cognoscant, a viis suis convertantur, per baptismum Patri reconcilientur et ad S. Liturgiam et Eucharistiam admittantur»). Successivamente la Chiesa non soltanto «debet semper fidem paenitentiamque predicare et eos ad Sacramenta disponere» (secondo capoverso), ma anche i suoi pastori devono attendere affinché il popolo «vero conscie et fructuose» partecipi alle celebrazioni liturgiche (terzo capoverso). A sua volta,

liturgica celebratio renovat per Eucharistiam foedus Domini cum hominibus eosque in urgentem caritatem Christi trahit. Unde oriuntur omnia opera caritatis et apostolatus, coguntur christiani, qui non sunt de mundo, lucem mundi esse et Patrem glorificare coram hominibus (CP 227).

Per la discussione posteriore interessa anzitutto notare la distinzione tra la «S. Liturgia et Eucharistia» del primo capoverso, che viene riequilibrata con l'espressione «liturgica celebratio renovat per Eucharistiam foedus Domini». Non si vuole né isolare né livellare l'Eucaristia e le altre celebrazioni liturgiche. Tuttavia si osserva una certa insicurezza terminologica. Si deve poi notare che tutte le opere di carità e di apostolato nascono da una celebrazione che rinnova qualcosa che precede la celebrazione rituale stessa e che ne costituisce il suo fulcro (l'Alleanza e la carità di Cristo).<sup>1</sup> Infine, la finalità apostolica e latreutica della vita cristiana nasce dalla liturgia («lucem mundi esse et Patrem glorificare coram hominibus»).

L'ultimo capoverso ribadisce la priorità della finalità latreutica della liturgia («liturgia sacra sit *praecipue* oratio ad Patrem et adoratio Divinae Maiestatis, necnon gratiae Dei»); declina il carattere di fonte della liturgia in rapporto allo sviluppo dello spirito cristiano nei fedeli (*eruditionem*); e sottolinea la particolare efficacia del modo in cui essa introduce loro nella novità di Cristo e della sua vita.<sup>2</sup>

Infine la sezione dei *Vota de reformatione proposita*, che chiude il lavoro della sottocommissione segnalando le applicazioni pratiche dei principi dottrinali, sintetizza:

<sup>1</sup> Questa formulazione riprende quando detto nel capitolo 1: «opus redemptionis humanae, cui magnalia a Deo in populo Veteris Testamenti patrata praeluserant, adimplevit Christus Dominus, praecipue per suae mortis, ab inferis resurrectionis et gloriosae ascensionis paschale mysterium, ex quo Ecclesia nascitur, magisque in dies aedificabitur, crescit et nutritur, "filii" vero "Dei, qui erant dispersi congregantur in unum" (Jo. 11,52)», CP 225.

<sup>2</sup> «In populo rebus fidei imbeundo per easque ad interiora vitae gaudia evehendo longe plus habent efficacitatis annuae sacrorum mysteriorum celebritates quam quaelibet vel gravissima ecclesiastici magisterii documenta» (Pius XI, *Encycl. Quas primas*, cf. ed. Bugnini, p. 57). Hoc fit non solum quia in actione liturgica veritates fidei proponuntur, sed praecipue quia, ducendo fideles in mysteriorum celebrationem et eos adiuvando ut de sacramento vivant, Ecclesia pedetentim animas cognitione Domini nutrit et materne introducit in novitatem fidei», CP 228.

Foveatur magis magisque sacra liturgia ut fons vitae totius Ecclesiae et uniuscuiusque christiani. Ideoque in lucem ponetur valor precatonis liturgicae (CP 229).<sup>1</sup>

## 2. Il dibattito durante l'assemblea dell'aprile 1961

Durante la sessione plenaria, tenutasi in aprile del 1961, furono discussi i testi preparati dalle diverse sottocommissioni. Dai verbali segnaliamo le proposte e i cambiamenti che interessano per capire il futuro n. 10 di SC. Cominciamo dalla discussione del testo preparato da A.G. Martimort e A. Jungmann. Seguirà poi qualche breve riferimento al lavoro di altre sottocommissioni.

In modo schietto e finanche sorprendente, i primi interventi mettono a fuoco il problema della finalità della salvezza. Essi aiuteranno a capire la dimensione di "culmine" della liturgia. In riferimento al primo capoverso del capitolo I («Multifariam multisque modis...») il colombiano J. Mejía introduce l'argomento:

Rev. *Mejia*: haec pars loquitur de facto salutis ut facto, non ut fine: finis incarnationis opus paschale.

Can. *Martimort*: desiderium Rev. *Mejia* satisfieri posset addendo, post *sanare contritos corde*, verba ut *fiant veri adoratores*; quae leguntur in fine.

Rev. *Mejia*: sed adhuc non sufficit (CP 168).

La proposta di Martimort non sembra avere grande accettazione. La questione però si era aperta e poco dopo J. Hervás torna su di essa:

Exc.mus *Hervàs* [sic]: oportet melius exprimatur idea gloriae Dei et salutis animarum (cfr. *Mediator Dei*, nn. 96 et 100). Textus enim utilis esse debet non tantum technicis.

Can. *Martimort*: non sufficiunt verba ut *fiant adoratores*? Mens Subcommissionis fuit ut praeferreretur opus salutis. Attamen, haec idea poni potes in tertia paragrafo.

Exc.mus *Hervàs*: non est tantum transmissio evangelii salutis, sed et opus sanctificationis.

P. Gy: idea gloriae Dei et valoris pastoralis Liturgiae tractanda esset modo magis amplo et in alia sede, ut melius luceat.

Exc.mus *Hervàs*: sententia P. Gy utilis esse potest, sed cum hic agatur de principiis generalibus, quae universam liturgiam afficiunt, hic duplex conceptus quam claris esse debet.

Exc. *Jenny*: Ecclesia debet quaerere media per quae homines salverentur.

Rev. *Pascher*: ea que proposuit Exc.mus *Hervàs* subito in initio essent ponenda: "Ut salvetur mundus, multifariam..."

Can. *Martimort*: addicimus (CP 168-169).

Da notare la risposta di Martimort alla richiesta di Hervás: «mens Subcommissionis fuit ut praeferreretur opus salutis». Tuttavia egli riconosce come finalità ultima la gloria di Dio e per ben due volte propone di esprimere l'idea con la clausola finale: «ut fiant veri adoratores». La soluzione non convince P. Borella

<sup>1</sup> L'espressione *fons vitae totius Ecclesiae* e [*fons vitae*] *uniuscuiusque christiani* appunta verso una non immediata identificazione tra la vita della Chiesa in quanto tale e la vita del singolo cristiano. Una concezione della liturgia come culmine della vita cristiana non è qui esplicitata.

che, «ut finis principalis fiat manifestus, proponit ut in initio fiat additio de fine principali hominis, idest adoratione Dei, quae perfecte adimpletur in Liturgia» (CP 169). Viene fuori così l'idea di elaborare un *proemium* di più ampio respiro per la futura Costituzione.

La proposta sarà ripresa nel dialogo successivo tra H. Jenny, A.G. Martimort e J. Malula.<sup>1</sup> Il contenuto di questo proemio appare fin dall'inizio legato alla concezione della liturgia come fonte e culmine della vita cristiana. Curiosamente però la sua prima redazione esprime bene quanto detto sulla centralità della liturgia come *fons*; presente, anche se implicita, resta l'indicazione sulla finalità "liturgica" della creatura umana (*culmen*) chiamata a riconoscere il Padre – e non se stessi – come suo centro:

Proemium. – Cum temporibus odiernis homines antiqua superbia moti, novis modis se extollant ut sint sicut dii, oportet ut Ecclesia annuntiet et pandat viam unicam, Dominum nempe Salvatorem, qui eos convertat a creaturis ad Deum et transferat de hoc mundo ad Patrem. Ideoque, ut ex mysterio Christi, omnium temporum et populorum Redemptoris, labor apostolicus radicem et fructum sumat, huic sanctae Synodo placuit decernere quae sequuntur (CP 224).<sup>2</sup>

La difficoltà ad esprimere adeguatamente il rapporto tra la glorificazione di Dio e la santificazione degli uomini si fa evidente in altri momenti del dialogo. Proprio all'inizio della discussione sul capitolo II, I. Oñatibia chiede: «Affirmetur fortius valor latreuticus ad sanctificationem: et hoc ex opere sive operato vice operantis» (CP 170). La discussione va avanti, ma egli insiste: «pressius declaretur valor latreuticus, verba sumendo ex Enc. Mediator Dei» (CP 171).<sup>3</sup> Questa sembra sia la ragione dell'inclusione della seguente citazione:

Vicissim, liturgica celebratio renovat per eucharistiam foedus Domini cum hominibus eosque in urgentem caritatem Christi trahit. "Omnibus igitur explorandum esse debet (...) cultum (...) quem Ecclesia, una cum divino Capite suo coniuncta, Dei praestat, sanctitudinis adipiscendae habere efficacitatem maximam" (Pius XII, Mediator Dei, ed. Bugnini, p. 106). Inde oriuntur omnia opera caritatis et apostolatus, alliciuntur christiani, qui non sunt de mundo, lucem mundi esse et Patrem glorificare coram hominibus (CP 228).

Il testo è preso dalla sezione II della *Mediator Dei* (= MD) intitolata *Liturgia est cultus externus et internus*. Dopo aver affermato che il culto, reso a Dio dalla

<sup>1</sup> «Exc.mus Jenny: addatur aliquid de liturgia et mundo hodierno: Actio catholica non opponitur liturgiae. Can. Martimort: haec omnia preambulum esse possent [...] Exc.mus Malula: propositio Exc.mi Jenny de praecedentia quam Liturgia obtinere debet super alia incepta, accipienda est», CP 171.

<sup>2</sup> A.G. Martimort commenta la formulazione del proemio in questo modo: «Redatto in fretta, nelle brevi pause di un'intensa sessione plenaria, questo testo non rispondeva che da troppo lontano a ciò che egli [P. Bevilacqua] auspicava. Ma l'idea che presiedeva alla sua redazione fece la sua strada: altri la ripresero, ciò che sboccò nel magnifico n.2 della Costituzione», MARTIMORT, *Padre Giulio Bevilacqua*, 256-257.

<sup>3</sup> Come ricorda J. Bellavista, contributo importante di Oñatibia al lavoro del *Coetus I* fu un elenco di *auctoritatae* utili per l'argomentazione. Cfr. J. BELLAVISTA, *El profesor Ignacio de Oñatibia: su labor en la Comisión Preparatoria de la "Sacrosanctum Concilium"*, «Phase» 47 (2007) 311-327.

Chiesa in unione con Cristo ha la massima efficacia di santificazione, se ne dà la spiegazione:

Quae efficacia, si de Eucharistico Sacrificio ac de Sacramentis agitur, ex opere operato potius ac primo loco oritur. Si vero vel actionem illam consideramus intaminatae Iesu Christi Sponsae, qua eadem precibus sacrisque caerimoniis Eucharisticum adornat Sacrificium et Sacramenta; vel si de "Sacramentalibus" ac de ceteris ritibus agitur, quae ab Ecclesiastica instituta sunt Hierarchia, tum efficacia habetur potius ex opere operantis Ecclesiae, quatenus ea sancta est atque arctissime cum suo Capite coniuncta operatur.<sup>1</sup>

Sebbene la delucidazione della MD non rientrerà nella rielaborazione del testo, il riferimento è importante. Come segnalerà C. Vagaggini, qui si trova il fondamento teologico dell'eccellenza della liturgia e quindi la giustificazione del suo carattere di culmine. Infatti, durante la discussione del primo capitolo egli aveva proposto: «aliquid dicatur etiam de efficacia Liturgiae ex opere operantis Ecclesiae non tantum ex opere operato: nam prima est fons praecellentiae Liturgiae». Il vescovo di Biella, C. Rossi, rispose: «ea quae proponit P. Vagaggini sunt iam implicite in textu». Ma egli riprende e «vult ut expresse inseratur in textu expressio 'ex opere operantis Ecclesiae': esset prima vice in documento officiali Ecclesiae». Oñatibia concorda con Vagaggini e suggerisce «haec insertio fiat in capite secundo» (CP 170).<sup>2</sup> Tuttavia il capoverso viene modificato in questo modo:

#### Testo di lavoro aprile 1961

Unde in omni actione liturgica praesens adest Christus qui nobis loquitur et hoc idem opus salutis pergit, quod degens in terra patrauerat, atque laudes Deo Patri indesinenter persolvit. Ecclesia vero, ut Sponsa dilectissima, toto corde mysterio Sponsi adhaeret vocemque suam voci Sponsi consociat in laudem Dei [Cf. Pius XI, *Divini Cultus*, (ed. Bugnini 60)]

utpote actio Christi sacerdotis eiusque Corporis quod est Ecclesia, cuius regales nuptiae cum caelesti sponso celebrantur. (Cf. Pius XII, *Mediator Dei*, 37, 49) [CP 225-226]

#### Testo finale del 24 aprile 1961

Unde in omni actione liturgica praesens adest Christus qui nobis loquitur et hoc idem opus salutis pergit, quod degens in terra patrauerat, atque laudes Deo Patri indesinenter persolvit. Ecclesia vero, ut sponsa dilectissima, *sponsum alloquitur, eius mysterio toto corde adhaeret* vocemque suam voci eius consociat in laudem *Patris* (cf. Pius XII, Encyclicae litt. *Mediator Dei*, p. 20, nn. 2-3). *Omnis igitur liturgica celebratio est "actio sacra praecellenter"* (Pius XI, *Divini cultus...*; ed. Bugnini 60) utpote actio Christi sacerdotis eiusque Corporis quod est Ecclesia, cuius regales nuptiae cum caelesti sponso celebrantur. (cf. Pius XII, *Mediator Dei*, 37, 49) [CP 225-226]<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Pius XII, Litt. enc. *Mediator Dei* [16.12.1947], «AAS» 39 (1947) 521-604, 532.

<sup>2</sup> La questione ritornerà durante la discussione sul primo canone. Il Rev. Vigorelli suggerisce: «addatur in fine ex opere operantis Ecclesiae». Il suggerimento *placet*, ma la modifica non avverrà nel testo finale. Per il lavoro di Vagaggini durante la commissione preparatoria, cfr. E. MASSIMI, *Il contributo di dom Cipriano Vagaggini alla Commissione liturgica preparatoria del Concilio Vaticano II*, «Ecclesia Orans» 31 (2014) 233-277 (I parte), 389-446 (II parte).

<sup>3</sup> L'espressione *actio sacra praecellenter* è una citazione di Pius XI, Const. Apost. *Divini cultus* [20.12.1928], «AAS» 21 (1929) 33-41, 33.



L'argomento dell'eccellenza della liturgia è importante per capire il posteriore dibattito sul termine "culmine". Difatti quando la discussione arrivi all'espressione «culmen ad quod omnia tendere debent», J. Pascher chiede: «estne verum omnem actionem Ecclesiae tendere ad Liturgiam? Ad ea quae liturgia continet, certe; sed Liturgia est etiam quid extremum. Ergo videtur affirmatio aliquatenus exaggerata». La difesa di Martimort fa riferimento all'appena discussa dimensione latreutica e santificatrice: «tendit ad adorationem et unionem omnium in Christo» (CP 171).

Che si tratta di questioni trasversali lo conferma il lavoro di altre sottocommissioni. Per esempio, il testo preparato dalla IX sottocommissione *De sacramentis et sacramentalibus* ricorda che il soggetto ecclesiale attivo nei sacramenti è tutta la Chiesa, benché rappresentata e resa visibile nei concreti fedeli lì presenti.<sup>1</sup> Questa capacità di far visibile la Chiesa colloca la liturgia ad un livello epifanico superiore rispetto ad altre azioni ecclesiali ed è alla base della sua "eccellenza".

D'altro canto il carattere di *fons* della liturgia in rapporto alla vita cristiana – sia nella sua dimensione di santificazione che culturale – è presente già nel n. 1 dei *Canones* elaborati dalla stessa sottocommissione:

Maxime ad vitam christianam alendam interest ut fideles sacramenta et sacramentalia, divinae gratiae et cultus christiani inexhauste fons, impensissime et cum optimo fructu frequentent (CP 309).

E quando viene considerato il rapporto tra l'Eucaristia e gli altri sacramenti, il testo afferma:

Eucharistia est culmen, finis et fons Sacramentorum; nam, ut scribit S. Thomas, "omnia alia sacramenta ordinari videntur ad hoc sacramentum sicut ad finem". Connexio autem Sacramentorum cum Mysteriis paschalibus significat relationem eorum cum factis historicis a liturgia in Paschale celebratis, passionis, mortis et resurrectionis Christi, et cum ipsa persona Christi nunc in statu glorioso. Haec connexio patet, quia Sacramenta fuerunt instituta non ad significandam gratiam ut sic, sed ad significandam gratiam ut dandam per Salvatorem qui in suis Mysteriis paschalibus nobis adquisivit (CP 296).

L'affermazione «omnia demum sacramenta et sacramentalia [...] ad sacrificium Eucharistiae sicut ad finem ordinantur» sarà ripresa nel Canone 6 senza il riferimento al testo di Tommaso (cfr. CP 312). Quando durante la discussione Martimort chieda: «mutetur *finis in terminum*», la risposta vincente di Vagaggini

<sup>1</sup> «Sacramenta, quoniam diriguntur ad participationem [sic.] fidelium qui membra sunt mystici Corporis Christi nempe Ecclesiae, non sunt actus simpliciter privati, sed totius Ecclesiae cui intersunt, sive Ecclesiae universalis, sive et praesertim illius partis eiusdem quae concrete in paroecia exprimitur et repraesentatur, et pressius in communitate fidelium, qui actu celebrationi liturgicae adsunt. Finis sacramentorum non est tantum salus individua percipientis, sed ut efformetur in eorum celebratione vera et propria communitas liturgica, in qua fideles mysteriis Christi participant et representat, atque per ipsum ritualiter laudem Dei et summam suam sanctitatem testantur» CP 295. Il testo sarà ripreso dopo la discussione sotto il paragrafo *Principia ex natura hierarchica et communitaria sacramentorum*, cfr. CP 311.

sarà: «*finis est terminus technicus S. Thomae et Catechismi Concilii Tridentini*» (CP 132). Ritroveremo questi due riferimenti più in avanti quando si cercherà di giustificare l'espressione "culmine".

Da segnalare infine il modo in cui la sottocommissione articola il rapporto culto-santificazione:

Sacramenta porro et sacramentalia, quia sunt propter homines et ultimo honorem Dei intendunt, ad duo ordinantur: ad hominis scilicet sanctificationem et ad cultum christianum debito Deo reddendum (cfr. S. Thomas, Summa III 63 ad 5 et 6) (CP 310).

La duplice formulazione mostra l'imbarazzo della riflessione teologica d'allora: la prima riconosce che i sacramenti in modo *ultimo* cercano la gloria di Dio, la seconda giustappone e parifica le due finalità. Eliminando l'avverbio *ultimo* gli Schemi II-III (cfr. sotto) si collocheranno sulla scia della seconda formulazione (cfr. CP 637).

Per quanto riguarda i lavori della VIII sottocommissione *De institutione liturgica* la *Expositio voti* riconosce che la cosiddetta santità entitativa e operativa dei cristiani deriva dai sacramenti, che ne costituiscono la fonte, ma soprattutto dall'Eucaristia:

Supernaturali sanctitate entitativa quam nobis donant Sacramenta N.L., praesertim autem Mysterium Eucharisticum, in quo Dominus fons omnis sanctitatis constituit (Oratio secreta in festo S. Ignatii Loyolae), se etiam operativa, quia operi operis opus etiam operantis ut salvi fiamus accedat necesse est (CP 328).<sup>1</sup>

Infine il testo preparato dalla IX sottocommissione *De Fidelium participatione in sacra liturgia* ricorda con la MD che *summo officio* del popolo cristiano è la partecipazione nell'azione liturgica.<sup>2</sup> D'altra parte riprende le parole di Pio X e la sua visione della liturgia come «fontem primam et necessariam spiritus vere christiani», per concludere che la liturgia «super omnes alias species devotionis natura sua praecellere» (CP 335).<sup>3</sup>

### III. ALTRI SCHEMI DELLA COMMISSIONE PREPARATORIA

L'ultimo giorno della prima plenaria di aprile (24 aprile 1961) la Commissione esaminò l'ultima redazione dei *vota* appena rielaborati. Per quanto riguarda il primo capitolo il verbale annota:

Animadversiones ad hoc caput nullam habent indicationem, quae sit revera maioris momenti. Dantur tantummodo nonnullae animadversiones quoad formam literariam, qua ad complendam aliquam ideam per unum alterumve verbum (CP 216).

Alla fine della sessione il segretario della Commissione, A. Bugnini, spiegò le successive tappe di lavoro. A partire dal materiale dei giorni precedenti la

<sup>1</sup> Ritroveremo il riferimento all'orazione sulle offerte della festa di sant'Ignazio di Loyola durante la discussione nell'aula conciliare (cfr. sotto 4.2).

<sup>2</sup> «Pastores adhlaborare [sic] oportet ut in omni liturgica actione, populus christianus – "populus acquisitionis, gens sancta, regale sacerdotium" – eam actuosam et conciam partem habeat quae "sibi summo officio est" (*Mediator Dei*: «AAS» 1947, p. 553), in virtute consecrationis baptismalis» CP 332.

<sup>3</sup> Il testo rimanda a *De Ordine Hebdomadae sancta instaurato rite peragendo* (16.11.1955), n. 23.

segreteria avrebbe approntato con l'aiuto di alcuni Consultori – in modo particolare quelli che si trovavano a Roma – una prima redazione della Costituzione da inviare a tutti gli altri membri, affinché essi potessero fare degli emendamenti.

Una prima stesura del capitolo fu affidata a C. Vagaggini. Il manoscritto che si conserva porta la data del 23 maggio 1961.<sup>1</sup> È interessante vedere lo sviluppo strutturale del testo:

#### Struttura del testo di aprile 1961

Proemium  
 Caput I. De mysterio sacrae Liturgiae  
 Liturgia locus in oeconomia salutis

(Natura s. Liturgiae)

(Hebdomadaria celebratio Paschae)  
 (Annua celebratio Paschae et annus liturgicus)  
 (Liturgia terrena et cultus caelestis)

Caput II. De connexione S. Liturgiae cum  
 tota actione Ecclesiae

II. Vota de Reformatione proposita

#### Struttura del testo di C. Vagaggini

Praeambulum [nn. 1-6]  
 Caput I. De liturgia fovenda et reformanda in genere  
 A) - De Liturgiae natura eiusque momento in vita Ecclesiae  
 1. Natura liturgiae  
 a) De natura liturgiae  
 7. Persona et opus Christi  
 8. Ecclesia  
 9. Praesentia Christi gloriosi in liturgia  
 10 Descriptio naturae liturgiae ex praecedentibus derivata  
 2. Efficacia Liturgiae  
 b) De efficacia liturgiae  
 11. Efficacia liturgiae  
 3. Liturgia et vita spiritualis  
 c) De liturgia et vita spirituali  
 12. Dispositiones personales requiruntur  
 13. Necessitas colendae pietatis in tota vita etiam extra actiones liturgicas  
 14. Pia exercitia approbata et commendata  
 15. Quae tamen menti liturgia concordare debent  
 4. Liturgia et actio magisterii, apostolatus et regiminis in Ecclesia  
 d) De liturgia et actione magisterii, apostolatus et regiminis in Ecclesia  
 16. Liturgia in se non exhaurit totam vitam Ecclesiae  
 17. Est tamen ipsius culmen et fons

<sup>1</sup> Cfr. C. BRAGA, *La genesi del primo capitolo della "Sacrosanctum Concilium"*, «Ephemerides Liturgicae» 113 (1999) 405-448.

La proposta di Vagaggini fu ancora rielaborata dalla segreteria.<sup>1</sup> Per quanto riguarda il testo qui in studio la principale novità consiste nella sua collocazione *dopo* i numeri che trattano il rapporto fra la liturgia e la vita spirituale, e in connessione con le azioni di ministero, di apostolato e di regime. Tenendo conto della sistematicità del pensiero vagagginiiano, la liturgia come fonte e culmine va pensata non tanto in relazione alla vita spirituale del singolo, quanto nel contesto delle azioni “ufficiali” (gerarchiche) della Chiesa. In questo modo si fa strada un’interpretazione dell’espressione di portata più vasta, chiamata ad avere dei risvolti ecclesiologici più profondi.

Il testo di Vagaggini riveduto dalla segreteria fu inviato agli altri membri della commissione il 10 agosto 1961 (Schema 1).

### 1. Lo schema del 10 agosto 1961 (Schema 1)

Il n. 2 dello schema inizia: «Liturgia enim, summe confert ut a fidelibus actu quodam vitali penetretur et aliis manifestetur mysterium Christi et genuina verae ecclesiae natura» (CP 460). L’atto con cui la liturgia dona la vita (*fons* - santificazione) è qui abbinato ad una particolare capacità epifanica, sia del mistero di Cristo che della vera natura della Chiesa. Infatti la *Declaratio* che accompagna il 1 Schema spiega perché la liturgia riesce ad esprimere la vera natura della Chiesa ricorrendo – tra le altre – all’espressione: «culmen et fons actionis magisterii, regiminis et apostolatus in vita Ecclesiae» (CP 462).

Il binomio *culmen et fons* appare al n. 17, cioè alla fine della sezione dedicata alla natura della liturgia e al dinamismo della vita cristiana. Per capire meglio la sua portata occorre cogliere la logica strutturale di tutto il capitolo:

- a) De Liturgiae natura eiusque momento in vita Ecclesiae
  - a) De natura liturgiae [nn. 7-10]
  - b) De efficacia liturgiae [n. 11]
  - c) De liturgia et vita spirituali [nn. 12-17]
- b) De actuosa participatione populi prosequenda et de institutione liturgica populi et cleri ad hoc necessaria [nn. 18-24]
- c) De instauratione liturgica eiusque generalibus normis [nn. 25-44].

Il n. 17 chiude la prima sezione del capitolo 1 a modo di corollario (non è più la sintesi iniziale da svilupparsi successivamente del testo di Jungman-Martimort). Poiché presuppone quanto detto prima è opportuno riprendere alcune delle affermazioni dei paragrafi precedenti. La struttura dei quattro capoversi (nn. 7-10) viene così illustrata nella *Declaratio*:

in primo, consideratur persona et opus Christi in hac terra sub aspectu quo deinde melius intelligitur liturgia; in secundo, consideratur sub eodem aspectu institutio Ec-

<sup>1</sup> Per un confronto tra il testo di Vagaggini e il lavoro della segreteria, cfr. C. BRAGA, *La prima redazione del primo capitolo della “Sacrosanctum Concilium”*, «Ephemerides Liturgicae» 114 (2000) 3-21.

clesiae ab ipso facta; in tertio, sermo de praesentia et efficaci actione Christi nunc gloriosi in liturgia; et in quarto, deducuntur conclusiones quae ex praecedentibus considerationibus circa naturam ipsius liturgiae colliguntur (CP 474).

Se per capire meglio la natura della liturgia conviene partire dalla persona e dall'azione di Cristo sulla terra è significativo che questa sia sintetizzata con le formule del Veronense nn. 1265 e 1241 «nostrae reconciliationis processit perfecta placatio, et divini cultus nobis est indita plenitudo» e «humanae redemptionis et perfectae Dei glorificationis opus» (CP 474).<sup>1</sup> Con la sua incarnazione Cristo diventa «exemplar communicationis Dei ad hominem in elevatione et unione hominis ad Deum; et eo ipso exemplar reconciliationis hominis cum Deo et perfectae glorificationis perfectique cultus Dei ab homine» (CP 474). La sua Umanità si rivela *luogo e strumento* dove e attraverso il quale, gli uomini possono *quodammodo* partecipare all'azione santificatrice e culturale del Verbo fatto carne. La partecipazione a queste azioni di Cristo sarà uno degli argomenti più forti a favore di una concezione della liturgia come fonte e culmine della vita cristiana.

La considerazione "sacramentale" dell'Umanità del Verbo è estesa nel n. 8 al «totius Ecclesiae... mirabile sacramentum». Finalità della salvezza attuata dai sacramenti è che i fedeli «veri fiunt adoratores quos Pater quaerit et templa Spiritus Sancti, in quo clamant: abba, Pater: donec Christus iterum veniat» (CP 478). La *Declaratio* ribadisce la finalità culturale della continuazione e applicazione dell'*opus salutis* attraverso i sacramenti in questo modo: «ut, Deo uniti et quodammodo divinizzati, ad instar et ex participatione ipsius et cum ipso, Deum perfecto cultu glorificare valeant» (CP 478). Da segnalare infine l'affermazione sui sacramenti «ex quibus quasi ex nucleo tota vita liturgica Ecclesiae connaturaliter crescit» (CP 478)<sup>2</sup> e l'inserimento nel corpo del testo della citazione di Atti 2,41-46, con la quale «preclare apparet, universam vitam et structuram Ecclesiae, in nuce iam manifestam, ordinari circa vitam liturgicam communitatis» (CP 480).

Il n. 9 esamina la presenza di Cristo glorioso nella liturgia. Il secondo capoverso recita: «Quin immo, nunc gloriosus in caelis, in hac terra tamen praesens adest et agit, praepremis in sacris liturgicis celebrationibus» (CP 482). Nelle redazioni successive la locuzione *praepremis* darà luogo all'avverbio *praesertim*. Le azioni liturgiche sono luogo privilegiato dove sperimentare la presenza e l'azione di Cristo (cfr. *culmen*). Ma non solo. La *Declaratio* torna sul *praepremis*

<sup>1</sup> Per un commento a queste ed altri citazioni liturgiche fondamentali – «opus nostrae redemptionis exercetur», «Ecclesiae sacramentum» –, si veda J. PINELL, *I testi liturgici voci di autorità nella "SC"*, in CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Costituzione liturgica 'Sacrosanctum Concilium'*. Studi, Centro Liturgico Vincenziano-Edizioni liturgiche, Roma 1986, 319-351.

<sup>2</sup> La *Declaratio* chiarisce: «Ipsa sacramenta vero non debent separari a tota liturgia, quia sunt – praesertim Eucharistia – nucleus et centrum ex quo tota vita liturgica Ecclesiae connaturaliter crescit. Nam tota liturgia ad nihil aliud fit nisi ad maiorem et magis connaturalem corroborationem sacramentorum in nobis, praepremis Sacrificii eucharistici» CP 480.

quando parla della presenza di Cristo nelle lodi e suppliche della Chiesa. In queste risuona pure la voce «quodammodo universam creaturam, nempe etiam infrahumanam, quae in Christo et per ipsum summum finem suum attingit». In questo senso la liturgia si manifesta come luogo privilegiato (*praepreimis*) dove far esperienza della consumazione escatologica di tutto il creato.<sup>1</sup>

Per quanto riguarda il n. 10, la *Declaratio* sottolinea che è offerta non una definizione, ma una nozione di liturgia intesa non soltanto come “culto”, ma anche come esercizio del sacerdozio di Cristo, «qui latius patet quam conceptus cultus, nam exercitius sacerdotii non exhauritur tantum in cultu reddendo sed includit ex essentia sui etiam actionem sanctificandi homines» (CP 488). Anche se il testo ordina la santificazione al culto – essa lo rende possibile, dice – viene precisato che «in liturgia, sicut in ipso Christo, habetur non solum quasi motus ascendens hominum ad Deum in ipso cultu, sed etiam et simul motus descendens Dei et Christi ad homines sanctificandos» (CP 488, 490). La preoccupazione per sottolineare che la dimensione santificatrice è parte essenziale dell'azione liturgica, è da intendersi in un contesto teologico dove la liturgia è di solito identificata con gli “atti di culto” e i sacramenti – dalla liturgia distinti come realtà diverse – con gli “atti di santificazione”.

Il n. 11 si presenta a modo di conseguenza di quanto finora detto (*quapropter*). La conclusione fa riferimento al particolare *status* delle azione liturgiche:

omnis liturgica celebratio, titulo qui eodem gradu nullae aliae actionis in ecclesia factae convenit, utpote actio Christi sacerdotis eiusque Corporis, quod est ecclesia, uti “actio sacra praecellenter” (CP 490).

La *Declaratio* giustifica l'eccellenza della liturgia a partire dalla sua speciale “efficacia” per la vita della Chiesa. Inoltre si preoccupa di chiarire l'espressione *eodem titulo e gradu*. Il titolo proprio delle azione liturgiche non si oppone alla dignità di qualsiasi azione cristiana «in specie oratio etiam mere privata, aliquo vero titulo dici potest et debet actio Christi eiusque Ecclesiae». Perché «homo in re supernaturali numquam est individuus ab aliis seiunctus [...] omnis eius bona actio est ergo actio in Christo et in ecclesia et ideo aliquomodo actio Christi et Ecclesiae» (CP 492). Ogni singola azione buona di un cristiano, se fatta *nella Chiesa*, può essere detta *aliquomodo* azione di Cristo e della Chiesa. Tuttavia il modo in cui l'azione liturgica si dice *actio Ecclesiae* aggiunge qualcosa in più che l'azione del singolo non è capace di offrire. La *Declaratio* lo spiega con la triplice distinzione: *opus operatum*, *opus operantis Ecclesiae*, *opus operantis* dell'individuo – sia del ministro che di colui che riceve il sacramento –:

Doctrina de opere operantis Ecclesiae, distincto ab opere operato et ab opere operantis ministri aut recipientis, in documentis officialibus magisterii apparet quidem prima vice hoc loco in Litt. Encyclicis Mediator Dei. Res ipsa vero, quamvis nondum

<sup>1</sup> «In ipso Christo nunc glorioso haec creatura iam perfecte attingit finem suum inserviendi vitae divinae et laudi Dei per hominem, quod in hac terra fit *praepreimis* in liturgia» CP 484, 486. Corsivo nostro.

ipsa expressio, habetur iam in S. Thoma: “In Missa duo est considerare scilicet ipsum sacramentum, quod est principale; et orationes quae in Missa fiunt... Oratio etiam quae fit in Missa, potest considerari dupliciter. Uno modo inquantum habet efficacitatem ex devotione sacerdotis orantis. Et sic non esset dubium quod Missa melioris sacerdotis magis est fructuosa. - Alio modo inquantum oratio in Missa profertur a sacerdote in persona totius Ecclesiae, cuius sacerdos est minister. Quo quidem ministerium etiam in peccatoribus manet... Unde etiam quantum ad hoc est fructuosa non solum oratio sacerdotis peccatoris in Missa, sed etiam omnes eius orationes quas facit in ecclesiasticis officiis, in quibus gerit personam Ecclesiae; licet orationes eius privatae non sint fructuosae” (CP 492).

Tratto caratteristico dell'azione liturgica consiste nell'essere immediatamente azione *della Chiesa in quanto tale*; e non semplicemente un'azione *nella Chiesa* che indirettamente e *in aliquo modo* si dice *actio Ecclesiae* – come succede con l'azione dei singoli cristiani –.

Dietro questo chiarimento è difficile non vedere l'intervento di C. Vagaggini. La *Declaratio* stessa riconosce che «necessitas codificandi hanc doctrina de opere operantis Ecclesiae» è urgente. E ne dà il motivo:

in ipsa fundantur ea quae infra dicuntur de loco qui competit liturgiae *in vita spirituali*: de eius *eminentia* relatae ad orationes mere privatas [...], ad exercitia pia, ad devotiones speciales; nec non de loco qui convenit liturgiae *in tota vita Ecclesiae extraliturgica* (CP 492, 494).<sup>1</sup>

Interessa notare che il n. 11 dello Schema I passerà alla fine del n. 3 degli Schemi II-III, cioè torna alla sezione sulla “natura” della liturgia (cfr. redazione finale di aprile 1961) come conclusione della dottrina sulla presenza di Cristo nella liturgia:

<sup>1</sup> Corsivo nostro. Si ricordino gli interventi di C. Vagaggini durante l'adunanza di aprile. Inoltre si confronti il testo latino della *Declaratio* con le pp. 124-127 di C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Paoline, Roma 1965<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> CP 225-226. Si ricordi che la citazione di Pio XI, *actio sacra praecellenter*, era stata aggiunta dopo l'intervento di Vagaggini (cfr. sopra 2.2).

<sup>3</sup> CP 490. L'inserimento della lunga citazione della MD è frutto della rielaborazione della segreteria durante i mesi di maggio-luglio 1991. Tuttavia essa appare già nella proposta di C. Vagaggini di maggio 1961 (cfr. BRAGA, *La prima redazione del 1 Capitolo*, 9). Sembra molto probabile che sia stato lui ad inserirla. Forse la lunghezza del testo o il tono troppo tecnico sono state le cause della sua rimozione dagli Schemi II-III. In qualsiasi caso le loro *Declarationes* che chiudono la sezione *De natura liturgiae* [nn.7-10] rimandano all'insegnamento della MD: «In parte doctrinali primi capituli huius Constitutionis non universa doctrina de sacra Liturgia, sed quaedam tantum elementa proponuntur [...] Haec omnia elementa, ampliori forma, in Litteris Encyclicis Mediator Dei, Summi Pontificis Pii X II, continentur» CP 493, 495.

<sup>4</sup> CP 49. Le differenze con la redazione dello II Schema sono minime.

**Seconda redazione**  
(aprile 1961)<sup>2</sup>

Unde in omni actione liturgica praesens adest Christus [...] Omnis igitur liturgica celebratio est “actio sacra praecellenter” (Pius XI, *Divini cultus...*; ed. Bugnini 60) utpote actio Christi sacerdotis eiusque Corporis quod est Ecclesia, cuius regales nuptiae cum caelesti sponso celebrantur. (cf. Pius XII, *Mediator Dei*, 37, 49)

**Schema I**  
(agosto 1961)<sup>3</sup>

[b) De efficacia liturgiae] Quapropter, omnis liturgica celebratio, titulo qui eodem gradu nullae aliae actionis in ecclesia factae convenit, utpote actio Christi sacerdotis eiusque Corporis, quod est ecclesia, uti “actio sacra praecellenter” (1), proculdubio habenda est. Quo “omnibus... exploratum esse debet... cultum... quem ecclesia, una cum divino Capite suo coniuncta, Deo praestat” divinae gloriae promovendae et hominum “sanctitudinis adipiscendae habere efficacitatem quam maximam. Quae... si de eucharistico Sacrificio ac de sacramentis agitur” in eo quod ex institutione divina habent, “ex opere operato potius ac primo loco oritur”. Si vero... de ceteris “precibus” ac “ritibus... ex opere operantis ecclesiae, quatenus ea sancta est atque arctissime cum suo Capite coniuncta operatur” (2).

(1) Pius XI, *Const. ap. Divini Cultus*, «AAS» 21 (1929) 33.  
(2) Pius XII, *Litt. enc. Mediator Dei*, «AAS» 39 (1947) 532.

**Schemi II-III**  
(gennaio 1962)<sup>4</sup>

[... ob praesentiam ipsius Christi in Liturgia] Proinde omnis liturgica celebratio, utpote opus Christi sacerdotis eiusque Corporis, quod est ecclesia, est “actio sacra praecellenter” (15), titulo qui eodem gradu nulli aliae actioni in ecclesia factae convenit

(15) Pius XI, *Const. apost. Divini cultus*, «AAS» 21 (1929) 33.

I nn. 12-17 del I Schema hanno come sottotitolo *De liturgia et vita spirituali*. Il riferimento alla somma efficacia della liturgia serve da nesso con la sezione precedente e giustifica la necessità delle disposizioni “soggettive” – cooperazione personale, sincera pietà – durante la celebrazione (n. 12) e oltre la celebrazione (nn. 13-14). Il n. 15 torna sull’eccellenza della liturgia su altre devozioni, che devono «ad liturgiam ducere [...] et ex ea quodammodo derivari» (cfr. “culmine” e “fon-



te”). Dopo di che il n. 16 esplora i rapporti con altre azioni ecclesiali, particolarmente con le «opera magisterii, regiminis et omnis generis apostolatus» (CP 506), che l’interesse per la liturgia non deve far diminuire, ma aumentare. Infine come approfondimento conclusivo di quanto finora detto sulla «hierarchica ordinatione» (CP 508) tra la liturgia e le altre attività della Chiesa, il n. 17 afferma:

Verum tamen proculdubio est celebrationem liturgiae et praeprimis sacrosanti Missae sacrifici, cui fideles debite parati, pleno animi affectu in fide, spe et caritate concordant, dispositi etiam ad omnia bona opera inde consequentia rite in vita colenda: *culmen* esse ad quod in ecclesia omnia tendere debent, et simul *fontem* a quo suo modo procedunt.

Ibi enim cum *maxima efficacia* obtinetur illa in Christo hominum sanctificatio, et Dei per Ipsum cum Ipso et in Ipso glorificatio, ad quam, uti ad *finem*, omnia alia ecclesiae magisterii, apostolatus et regimins opera diriguntur ex qua, quasi ex primo *fonte*, omnes gratiae nobis derivantur (CP 508).<sup>1</sup>

Lo sviluppo rispetto alle formulazioni discusse durante la sessione di aprile è notevole. Il discorso poggia sulla massima efficacia dell’Eucaristia, vista però come parte eminente della liturgia; si evita l’automatismo ricordando il bisogno delle disposizioni personali; l’azione liturgica non viene isolata dalla vita; l’efficacia è vista non soltanto dal punto di vista della santificazione (tutte le grazie derivano dalla liturgia-Eucaristia), ma anche del culto (la finalità di tutto l’operato ecclesiale è la glorificazione del Padre in Cristo).

Significativa è pure la *Declaratio* corrispondente, che per la prima volta offre un commento autorevole alla dottrina della liturgia come fonte e culmine:

Doctrina de liturgia culmine et fonte universae vitae Ecclesiae in sensu supra explicato, continetur in documentis magisterii et traditionis in doctrina de Eucharistia fonte et fine aliorum sacramentorum et a qua omnes gratiae in Ecclesia derivantur: ergo a fortiori fonte et fine omnium sacramentalium, orationum, rituum universae liturgiae et item a fortiori fonte et fine omnis operositatis extraliturgicae in Ecclesia. Hoc modo universam liturgiam apparet ordinari circa sacrificium eucharisticum ab eoque derivari et reliquam vitam Ecclesiae ordinari circa liturgiam cum suo connaturali centro sacrificii eucharistici ab eaque derivari (CP 508).<sup>2</sup>

Come si può osservare la tesi poggia sulla centralità dell’Eucaristia. Attorno ad essa e in vista di essa sono ordinati i sacramenti e le altre azioni liturgiche. In un ulteriore cerchio si collocano le altre azioni vitali della Chiesa. Da notare l’insistenza nel concetto “ordine” e il fatto che nel testo *finis* prende il posto di *culmen*. In questo modo la nozione di culmine viene purificata da connotati

<sup>1</sup> Corsivo nostro. Rispetto al testo di C. Vagaggini la segreteria aggiunse le parole «debite parati», e «dispositi etiam ad omnia bona opera inde consequentia rite in vita colenda». Inoltre dove Vagaggini aveva detto «culmen esse ad quod in vita Ecclesia omnia tendere debent», la segreteria scriveva: «ad quod in Ecclesia». Cfr. BRAGA, *La prima redazione del I Capitolo*, 11.

<sup>2</sup> Interessante per la discussione posteriore sono le citazioni sull’Eucaristia come fonte degli altri sacramenti e di tutte le grazie nella Chiesa: TOMMASO D’AQUINO, in *Sententiarum*, d.8, q. 1, a.1; Summa III, q. 63, a.6; q. 65, a.3; q. 79, a.1 ad 1; q. 83, a.4 c.; PIO V, *Catechismo di Trento*, n. 228 (cfr. CP 510)

*escludenti* (culmine non è necessariamente la cosa migliore autonoma e autosufficiente; ma ciò che dona ad un complesso organico il riposo del fine, il che si raggiunge quando tutto è ordinato).

Prima di finire l'esposizione del I Schema vale la pena ricordare che le espressioni *culmen* e/o *fons* ricorrono in altri momenti (ad es. nn. 43, 45). Da sottolineare il n. 21 dove al posto di *fons et culmen* la liturgia viene presentata come «fons et finis vitae spiritualis et pastoralis ecclesiae» (CP 524).

## 2. Gli schemi di novembre 1961 e gennaio 1962 (Schemi II-III)

Circa un mese dopo l'invio del I Schema il 10 agosto 1961, la segretaria raccoglieva pressoché 1500 osservazioni. Malgrado il pacifico resoconto del 24 aprile, la maggior parte di esse riguardavano il primo capitolo. Per questo motivo si ritenne di fare una nuova redazione. Per la sua elaborazione il card. Cicognani ampliò il numero dei membri della Sottocommissione e fu convocata una riunione nella *Domus Mariae* (Roma) nei giorni 11-13 ottobre.<sup>1</sup> Il materiale a partire dal quale elaborare la nuova stesura era per la prima parte i *vota* del I Schema; dai nn. 7-17 però si prese in considerazione una riformulazione fatta da A.G. Martimort che riprendeva e snelliva il testo di Vagaggini.<sup>2</sup>

Durante la sessione di novembre la Commissione studiò il I Schema – rielaborato nell'incontro romano di ottobre – insieme alla nuova proposta di Martimort.<sup>3</sup> Frutto di questo lavoro è il II Schema. Il 15 novembre, P. Bugnini inviò la nuova stesura da discutersi nella riunione plenaria dei giorni 11-13 gennaio 1962.

Con lo scopo di preparare il lavoro di gennaio i membri furono invitati ad inviare in anticipo le loro osservazioni al II Schema entro il 20 dicembre. In questo contesto H. Schmidt propose una nuova formulazione dei nn. 1-9 giacché a suo

<sup>1</sup> I nuovi membri aggiunti alla commissione sono J. Pascher, C. Vagaggini, A. Hänggi, H. Schmidt, A. Dirks, C. Braga, A. Bugnini. Si ricordi che G. Cannizzaro era da poco deceduto.

<sup>2</sup> Cfr. C. BRAGA, *La seconda redazione del primo capitolo della costituzione "Sacrosanctum Concilium"*, «Ephemerides Liturgicae» 114 (2000) 97-133. Il testo di Martimort è stato pubblicato, tra altri, in CP 861-875. Martimort torna con qualche modifica alla struttura dello schema di aprile. Così il n. I *De natura sacrae Liturgiae eiusque momento in vita Ecclesiae* è diviso in: a) *De sacra liturgia in economia salutis* (nn. 7-10); b) *De sacra liturgia in tota actione Ecclesiae* (nn. 11-12); c) *De sacra liturgia in vita spirituali Christifidelium*; d) *De piis exercitiis*. Il testo «licet S. Liturgia non aplectatur totum ambitum actionis Ecclesiae [...]» torna ad essere la introduzione alla sezione b) *De sacra liturgia in tota actione Ecclesiae* prima dei nn. 11-12; quindi non è più inserita nella sezione sul rapporto della liturgia con la vita spirituale dei fedeli (sezione c. nn. 13-14).

<sup>3</sup> C. Braga offre il confronto tra il testo di Martimort e quello emerso dal lavoro della sottocommissione ampliata. Il testo di lavoro conserva la ristrutturazione fatta da Martimort, così come la collocazione dell'espressione *culmen et fons*. Tuttavia si aggiunge alla fine del n. 12 il testo: «[...] in urgentem caritatem Christi trahit]. Ita autem agit ecclesia quia in Liturgia cum maxima efficacia obtinetur illa in Christo hominum sanctificatio, et Dei per Ipsum, cum Ipso et in Ipso glorificatio, ad quam, uti ad finem, omnia alia ecclesiae opera diriguntur et ex qua, ceu ex primo fonte, omnes gratiae nobis derivantur». Alla fine di questo numero la nota in calce riporta: «De Eucharistia, – et ideo de Liturgia, quae circa Sacrificium Missae tota extruitur – fine et fonte vitae Ecclesiae et a qua omnes gratiae derivantur, cfr. v. gr. Cathéchismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos, Pii V P.M. editus, pars II, c. IV, n. 47; S. Thomas in IV Sent., d. 8, q. 1, a. 1; Summa Theol. III, 65, a. 3; 79, a. 1 ad 1; 63, a. 6» BRAGA, *La seconda redazione*, 106.

giudizio erano diventati troppo prolissi.<sup>1</sup> Il testo fu esaminato nel pomeriggio del 10 gennaio 1962. Benché la proposta di Schmidt fu accantonata, la discussione fu vivace. Alla fine i primi nove articoli da presentare per l'inizio della plenaria il giorno successivo fu ancora ritoccato.<sup>2</sup> Il cambiamento più significativo riguarda la struttura:

- I. De Sacrae liturgiae natura eiusque momento in vita Ecclesiae
  - A) De natura sacrae Liturgiae
    - 1. Opus salutis a Deo praenuntiatum in Christo eiusque opere impletur...
    - 2. ... in Ecclesia perseverat, et in Liturgia perficitur...
    - 3. ... ob praesentiam ipsius Christi in Liturgia...
    - 4. ... quae est caelestis Liturgiae praelibatio.
  - B) De sacra Liturgia in tota missione Ecclesiae
    - 5. Liturgia in se non amplectitur totam actionem Ecclesiae  
[Licet sacra Liturgia non amplectatur...]
    - 6. Est tamen ipsius culmen et fons
  - C) De sacra Liturgia in vita spirituali christifidelium
    - 7. Dispositiones personales requiruntur
    - 8. Necessitas colendae pietatis in tota vita, etiam extra Liturgiam
    - 9. Pia exercitia approbata et commendata.

Le correzioni che ci riguardano durante la plenaria dei giorni 11-13 gennaio sono minime. La nuova *Declaratio* che accompagna il *Proemio* è più breve e tralascia il riferimento all'espressione «liturgia enim (...) summe confert» del I Schema, forse come riflesso della nuova tonalità che esso ha acquistato.

Nel n. 2 viene modificata l'espressione «ecclesiae Sacramenta, ex quibus quasi ex nucleo tota vita liturgica ecclesiae connaturaliter crescit», con la dicitura più sfumata: «per baptismum enim et cetera sacramenta, circa quae tota vita liturgica ordinatur» (CP 479).

Tuttavia il cambiamento più significativo riguarda il n. 17 dove si trovava la formulazione *culmen et fons*. Il I Schema collocava l'espressione all'interno della sezione *De liturgia et vita spirituali* [nn. 12-17], che costituiva la terza sottodivisione della sezione *De Liturgiae natura eiusque momento in vita Ecclesiae*. I cinque numeri presentavano la seguente struttura:

- a) De Liturgiae natura eiusque momento in vita Ecclesiae
  - a) De natura liturgiae [nn. 7-10]

<sup>1</sup> Cfr. C. BRAGA, *La terza redazione del primo capitolo della "Sacrosanctum Concilium"*, «Ephemerides Liturgicae» 115 (2001) 35-67, 45-48. Nel n. 2 della proposta di Schmidt intitolato *Liturgia in se non exhaurit totam actionem Ecclesiae, est tamen ipsius culmen et fons*, si legge: «Predicatio vero et labores apostolici essentialiter spectant ad Liturgiam, quae efficaciter perficit debitum sanctificationis hominis ac glorificationis Dei opus, ad quod, ut ad finem, omnia alia opera Ecclesiae diriguntur, et ex qua, ceu ex primo fonte, omnes gratiae nobis derivantur». Ed in nota: «De Eucharistia – et ideo de Liturgia, quae circa Sacrificium Missae tota extruitur –, fine et fonte vitae Ecclesiae et a quo omnes gratiae derivantur, vide v. gr. [e ripete i riferimenti di C. Vagaggini]» BRAGA, *La terza redazione*, 47. Schmidt mantiene la collocazione di *culmen et fons* prima del rapporto tra la liturgia e la vita spirituale (cfr. n. 3 *Liturgia in se non exhaurit omnes thesauros spiritualitatis Ecclesiae*).

<sup>2</sup> Testo offerto da BRAGA, *La terza redazione*, 48-52.

- b) De efficacia liturgiae [n. 11]
- c) De liturgia et vita spirituali [nn. 12-17]
  - [Dispositiones personales requiruntur] (n. 12)
  - [Necessitas colendae pietatis in tota vita etiam extra actiones liturgicas] (n. 13)
  - [Pia exercitia approbata et commendata] (n. 14)
  - [Quae tamen menti liturgiae concordare debent] (n. 15)
  - [Liturgia in se non exhaurit totam vitam Ecclesiae] (n. 16)
  - [Est tamen ipsius culmen et fons] (n. 17)
    - «Verum tamen proculdubio est celebrationem liturgiae et praeprimis sacrosanti Missae sacrifici [...]: *culmen esse ad quod in ecclesia omnia tendere debent, et simul fontem a quo suo modo procedunt*. Ibi enim cum maxima efficacia obtinetur illa in Christo hominum sanctificatio [...]
- b) De actuosa participatione populi prosequenda et de institutione liturgica populi et cleri ad hoc necessaria [nn. 18-24]
- c) De instauratione liturgica eiusque generalibus normis [nn. 25-44]

Il II Schema invece presenta un ordine diverso che fa sì che l'espressione *culmen et fons* venga correlata non al rapporto "liturgia e vita spirituale", ma più concretamente al rapporto tra "liturgia e missione":

- I. De sacrae Liturgiae natura eiusque momento in vita Ecclesiae
  - a) De natura sacrae Liturgiae [nn. 1-4]
  - b) De sacra Liturgia in tota missione Ecclesiae [nn. 5-6]
    - [Liturgia in se non exhaurit totam actionem ecclesiae]
      - «Licet sacra Liturgia non amplectatur totum ambitum missionis ecclesiae, est tamen culmen ad quod omnia tendere debent et simul fons eo quo omnia procedunt. Nam homines qui ad liturgiam accedunt, necesse est ut ad fidem et conversionem vocati sint [...]
    - [Est tamen ipsius culmen et fons]
  - c) De sacra Liturgia in vita spirituali christifidelium [nn. 7-9]
- II. De liturgica institutione et de actuosa participatione prosequendis [nn. 10-15]
- III. De sacrae Liturgiae instauratione [nn. 16-31]
- IV. De vita liturgica in dioecesi et paroecia fovenda [nn. 32-33]
- V. De actione pastorali liturgica promovenda [nn. 34-36].

Una lettura parziale della "missione" della Chiesa porterà a che alcuni autori difendano una lettura minimalista dell'affermazione. La liturgia non sarebbe culmine e fonte della vita della Chiesa, ma della sua missione evangelizzatrice *ad extra*.<sup>1</sup> A confermare questa opzione sarebbe la nuova collocazione non più in rapporto alla vita spirituale; la dicitura «totum ambitum *missionis* ecclesiae»; nonché il testo che ne segue: «Nam homines qui ad liturgiam accedunt, necesse

<sup>1</sup> Per R. Falsini, ad esempio, qui «non è in discussione la finalità ultima dell'attività ecclesiale ma solo quella immediata, la costruzione e la crescita del popolo di Dio in corpo di Cristo [...] la frase sintetizza e teorizza il normale processo iniziatico, l'agire apostolico della Chiesa in obbedienza al mandato di Cristo» FALSINI, *La liturgia come "culmen et fons"*, 46. Anche in questa direzione C. BRAGA, *Il primo capitolo della "Sacrosanctum Concilium" nel dibattito conciliare*, «Ephemerides Liturgicae» 115 (2001) 129-180, 150.

est ut ad fidem et conversionem vocati sint: Quomodo in vocabunt in quem non crediderunt? [...]».

Tuttavia la *Declaratio* riconosce un orizzonte più vasto<sup>1</sup> e il successivo n. 6, intitolato «Est tamen ipsius culmen et fons», pur senza adoperare questi precisi termini nel corpo del testo, conferma che si tratta di tutta l'azione della Chiesa:

Ita autem agit ecclesia quia in Liturgia cum maxima efficacia obtinetur illa in Christo hominum sanctificatio, et Dei per Ipsum, cum Ipso et in Ipso glorificatio, ad quam, uti ad finem, omnia alia ecclesiae opera diriguntur et ex qua, ceu ex primo fonte, omnes gratiae nobis derivantur (CP 501).

Forse per evitare le ambiguità, il testo del n. 5 fu ancora una volta modificato e invece di «totum ambitum *missionis* ecclesiae», nel III Schema si parla di «totum ambitum *actionis* ecclesiae» (CP 501).

#### IV. LA DISCUSSIONE NELL'AULA CONCILIARE

Il III Schema della Costituzione preparato dalla Commissione preparatoria fu consegnato il 1 febbraio 1962 alla Commissione Centrale preparatoria del Concilio. Durante l'esame del testo non mancarono delle perplessità. Ad esempio, il card. Ruffini chiese: «Potestne affirmari – salva veritate – opus humanae Redemptionis et perfectae Dei glorificationis in Liturgia Ecclesiae perfici? nempe perfectionem attingere?». E il card. Browne aveva sottolineato, circa la prima affermazione del n. 5, che «verba ibi exagerata esse videntur». Per C. Braga questa è la causa di ben tre modifiche approntate al testo in rapporto all'idea di *culmen et fons*.<sup>2</sup> Per sottolineare che l'espressione è da intendersi in rapporto all'Eucaristia furono aggiunte (cfr. in corsivo) delle clausole nel Proemio («Liturgia enim, per quam, *maxime in suo centro, divinae scilicet Eucharistiae Sacrificio*, opus Redemptionis exercetur [...]»), nel n. 5 («Licet sacra Liturgia non amplectatur totum ambitum actionis Ecclesiae, est tamen *in suo centro, quod est divinae Eucharistiae sacrificium*, culmen ad quod omnia tendere debent, et simul fons a quo omnia procedunt») e nel n. 6 («Ex Liturgia ergo, *praecipue ex Eucharistia*, ceu ex primo fonte, gratia nobis derivatur [...]»).

Oltre a queste modifiche puntuali ci fu una ristrutturazione dei nn. 1-9. Infine il testo fu consegnato a Giovanni XXIII.<sup>3</sup> Egli a sua volta fece dei cambiamenti prima di inviarlo ai padri il giorno 23 luglio 1962. Questo fu lo schema presentato in aula il giorno 22 ottobre 1962. La nuova distribuzione dei nn. 1-9 è la seguente:

##### I. De sacrae Liturgiae natura eiusque momento in vita Ecclesiae [1-9]

1. [Opus salutis a Deo praenuntiatum, in Christo eiusque opere impletur, ...]

<sup>1</sup> «Proposita vero natura sacrae Liturgiae, hac sectione determinantur eius ratio se habendi ad Ecclesiae operositatem extra Liturgiam, in specie ad opera magisterii, regiminis et omnis generis apostolatus» CP 501.

<sup>2</sup> Cfr. BRAGA, *Il primo capitolo della "Sacrosanctum Concilium" nel dibattito conciliare*, 130, 136.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 130.

2. [... in Ecclesia perseverat, et in eius Liturgia perficitur, ...]
  3. [... ob praesentiam ipsius Christi in Liturgia...]
  4. [... quae est caelestis Liturgiae praelibatio].
  5. [Liturgia in se non amplectitur totum ambitum actionis Ecclesiae]  
«Licet sacra Liturgia non amplectatur totum ambitum actionis Ecclesiae, est tamen in suo centro, quod est divinum Eucharistiae Sacrificium, culmen ad quod omnia tendere debent et simul fons eo quo omnia procedunt. Nam homines qui ad liturgiam accedunt, necesse est ut ad fidem et conversionem vocati sint [...]
  6. [Eucharistiae Sacrificium fons vitae Ecclesiae]
  7. [Dispositiones personales requiruntur]
  8. [Necessitas colendae pietatis in tota vita, etiam extra Liturgicam]
  9. [Pia exercitia approbata et commendata]
- II. De liturgia institutione et de actuosa participatione prosequendis [nn. 10-15]  
 III. De sacrae Liturgiae instauratione [nn. 16-31]  
 IV. De vita liturgica in dioecesi et paroecia fovenda [nn. 32-33]  
 V. De actione pastorali liturgica promovenda [nn. 34-36].

Tre cambiamenti sono da sottolineare. Primo, sparisce il sottotitolo *De sacra Liturgia in tota missione Ecclesiae*, collocando il binomio *culmen et fons* nel contesto di tutto l'ambito dell'azione ecclesiale. Secondo, si precisa che *culmen et fons* è la liturgia *in suo centro*, cioè nell'Eucaristia. Si lascia intendere che ci sono azioni liturgiche che non godono di questa condizione in se stessi ma soltanto in rapporto all'Eucaristia. Terzo, il nuovo *incipit* del n. 6 («[Eucharistiae Sacrificium fons vitae Ecclesiae]») sostituisce quello precedente («[Est tamen ipsius culmen et fons]»). Il termine che più problemi ha sempre creato, "culmine", sparisce e il soggetto dell'attribuzione non è più *sacra Liturgia* bensì *Eucharistiae Sacrificium*.<sup>1</sup>

#### 1. Lo schema del 3 ottobre 1963

Il testo inviato da Giovanni XXIII fu esaminato dai padri conciliari dal 22 ottobre al 13 novembre 1962. Per quindici Congregazioni generali 330 padri fecero le loro osservazioni. A partire da esse la Commissione fece una nuova stesura e una *relatio* che giustificava le modifiche introdotte.<sup>2</sup> I diversi capitoli saranno esaminati in due momenti (novembre-dicembre 1962 e ottobre 1963).<sup>3</sup> Il nuovo testo presenta la seguente struttura:

Prooemium [nn. 1-4]

Caput I. De principiis generalibus ad sacram Liturgiam instaurandam atque fovendam

I. De sacrae Liturgiae natura eiusque momento in vita Ecclesiae [nn. 5-13]

<sup>1</sup> *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium* (= SSC), F. GIL HELLÍN (ed.), Lev, Città del Vaticano 2003, 44.

<sup>2</sup> Cfr. BRAGA, *Il primo capitolo della "Sacrosanctum Concilium" nel dibattito conciliare*, 141-152.

<sup>3</sup> Lo schema generale della Costituzione fu approvato il giorno 14 novembre 1962. Il 17 novembre iniziarono le votazioni sulle Relazioni e gli emendamenti proposti dalla Commissione conciliare. Durante la congregazione generale del giorno 7 dicembre 1962 ebbe luogo la votazione del Proemio e del I capitolo.

- «Deus, qui omnes homines vult salvus fieri...» [n. 5]  
 «Nam, sicut Christus miss est a patre, ita et ipse Apostolos...» [n. 6]  
 «Ad tantum vero opus perficiendum, Christus Ecclesiae suae semper adest...» [n. 7]  
 «In terrena Liturgia caelestem illam praegustando participamus...» [n. 8]  
 «Sacra Liturgia non explet totam actionem Ecclesiae, nam antequam...» [n. 9]  
 «Attamen Liturgia est culmen ad quod actio Ecclesiae tendit et simul fons unde omnis eius virtus emanat. Nam labores...» [n. 10]  
 «Ut haec tamen plena efficacia habeatur, necessarium est ut fideles...» [n. 11]  
 «Vita tamen spiritualis non unius sacrae Liturgiae participatione continetur...» [n. 12]  
 «Pia populi christiani exercitia, dummodo legibus et normis...» [n. 13]  
 II. De liturgica institutione et de actuosa participatione prosequendis [nn. 14-20]  
 III. De sacrae Liturgiae instauratione [nn. 21-40]  
 IV. De vita liturgica in dioecesi et paroecia fovenda [nn. 41-42]  
 V. De actione pastorali liturgica promovenda [nn. 43-46].

Per quanto riguarda la collocazione del binomio *culmen et fons* all'interno del capitolo è da rilevare l'eliminazione dei sottotitoli. Il contenuto del capitolo acquista quindi un carattere più unitario.

Inoltre i chiarimenti offerti dalla Commissione nella *relatio* che accompagna il testo permettono di conoscere alcuni commenti fatti dai padri tra ottobre e novembre 1962. È interessante leggere la risposta ad uno di essi che chiedeva di introdurre nei principi fondamentali un riferimento al «*finis liturgiae, scilicet gloria Dei et salus hominum; relatio inter cultum externum et cultum internum; stricta connexio inter cultum externum et orationem mentalem [...] definitio Liturgiae et actionis liturgicae tam ex parte Christi quam ex parte Ecclesiae in quantum est corpus Christi mysticum*» (SSC 18). La Commissione chiarì:

Respondendum est: de multis iam provisum est clare et enucleate in Litteris Encyclicis *Mediator Dei*, et non videtur necessarium illa denuo complete exponere (SSC 19).

Se la Commissione stabilisce una chiara continuità con la dottrina della MD in questioni fondamentali sembra logico pensare che essa fosse pure l'orizzonte ermeneutico dell'espressione *culmen et fons* così come avevano segnalato C. Vaggini ed altri durante la fase preparatoria.

Per quanto riguarda il n. 7 diversi padri chiedevano di sostituire nel testo del 22 ottobre 1962 il verbo *convenire* – «titolo qui eodem gradu nulli alii actioni in Ecclesia factae convenit» – con il verbo *adaequare*. La spiegazione della Commissione è la seguente:

Sic melius exprimitur radix praeeminentis actionis liturgicae, cuius efficacia ex opere operato vel ex opere operantis Ecclesiae provenit. Ponitur "Actionis Ecclesiae" loco "Actionis in Ecclesia", quia quaedam fiunt a Deo in Ecclesia, ut conversio S. Pauli, de quibus nihil affirmari intenditur per respectum ad actionem liturgicam (SSC 36-37).

Nella risposta si può vedere una sintesi di quanto esposto durante la fase preparatoria in relazione alla distinzione *ex opere operato* ed *ex opere operantis Ecclesiae*. Anche se Vagaggini non riuscì a inserire materialmente la distinzione nel corpo del testo, è evidente che esso non può essere letto se non alla luce di questa dottrina.

Inoltre il chiarimento sulla distinzione tra *actioni in Ecclesia* e *actio Ecclesiae*, pur breve, è prezioso perché mostra come l'intenzione del testo non sia parlare del modo in cui Dio agisce efficacemente al di fuori della liturgia. L'interesse è tutto concentrato su un tipo concreto di azioni divine e cioè quelle che implicano la Chiesa in quanto tale.

Dopo aver ascoltato i commenti dei padri, la Commissione rivedeva i nn. 5-6 dello Schema precedente (22 ottobre 1962). Il primo cambiamento è lo spostamento della frase «est culmen... et simul fons» dal n. 5 all'inizio del n. 6. La ragione è questa:

Ut melius appareat nexus logicus idearum, secundum votum duorum Patrum. Etenim in hoc n.5 tractatur de activitate ecclesiali extra-liturgica tum quoad credentes tum quoad non credentes, dum in n.6 tractatur de ordinatione apostolatus Ecclesiae ad vitam liturgicam (SSC 41).

In questo modo viene sottolineato che la liturgia non è semplicemente culmine del lavoro missionario che inizia con la predicazione del Vangelo, bensì culmine verso il quale tende l'azione apostolica della Chiesa tra i già credenti.

Nello spostamento, la frase che prima diceva «[sacra Liturgia] est tamen in suo centro, quod est divinum Eucharistiae Sacrificium, culmen ad quod omnia tendere debent [...]» perse l'espressione «in suo centro, quod est divinum Eucharistiae Sacrificium». Il suggerimento era stato fatto in modo appassionato da H. Jenny<sup>1</sup> chi conosceva bene la storia redazionale. La commissione decise:

Delentur verba “in suo centro, quod est divinae Eucharistiae sacrificium”, quia iam in prooemio dictum est et iterum dicitur infra in pag. 9, lin. 8, “praecipue ex Eucharistia tamquam e fonte” (SSC 44).

La seconda modifica alla frase riguarda di nuovo il termine *culmen*. Nello schema del 62 si leggeva: «culmen ad quod *omnia* tendere debent». Diversi padri ritenevano impreciso il termine *omnia*. Ad esempio, per A. Vagnozzi «reapse et

<sup>1</sup> «[Cur videmus saepius in hoc capite talem explicationem quae vim significationis minuit et, ut ita dicam, enervat?] *Haec clausula videtur suprimenda*. Non agitur hic solummodo de Sacramento Eucharistiae in strictu sensu. Omnes sciunt Eucharistiam esse culmen et fontem. Agitur hic de Liturgia, id est, si vultis de Eucharistia, sed amplissima; splendor enim Eucharistiae fulget omnimode in tota Liturgia et non solum in Sacramentis ipsis, sed etiam in anno Domini, in Paschate, [et] in festis, in dominicis, in ritibus, etc. Tempus est ut pulchritudinem et amplitudinem nostrae Liturgiae melius cognoscamus, quae est gloria Domini in actione salutis, Epiphania Christi pro nostris temporibus, ita ut homines ad caritatem et unitatem ducantur. [Idem dico de titulo n.6 in eadem pagina. Restituatur textus primitivus huius tituli: “Est tamen (liturgia) culmen et fons” (non “Eucharistiae sacrificium”)]» SSC 505.



theologicæ, culmen ad quod omnia tendere debent et simul fons a quo omnia procedunt est Deus Unus et Trinus, qui cum Eucharistiae sacrificio non identificatur» (SSC 415). Per F. Charrière si dovrebbe distinguere tra la *res* e il *sacramentum* dell'Eucaristia. Se in quanto *res* la frase è precisa, in quanto sacramento «verba “ad quod omnia” et “a quo omnia” ad Ecclesiae actiones instrumentales (in contradistinctione ad Dei ipsius actiones gratiosas) specificanda essent» (SSC 596). Alla luce di queste precisazioni, la commissione decise di sopprimere il primo dei due *omnia*:

b) *periodus sic evadit*: “liturgia est culmen ad quod actio Ecclesiae tendit et simul fons a quo omnis eius virtus exurgit”. Vitatur vocabulum “omnis”, nimis generale a duobus Patribus iudicatum, et ponitur “actio Ecclesiae” ut clare appareat hic agi de fine actionis ecclesiasticae, non vero de fine ultimo omnium actionum hominum obiective (SSC 44).

L'ultima frase è importante perché delimita ulteriormente l'orizzonte dell'espressione. Qui non si sta parlando dell'origine e l'ultimo fine delle creature (cioè di Dio), ma dell'azione *ecclesiastica*, cioè della missione della Chiesa in quanto tale, in quanto continuazione della missione del Figlio.

## 2. Lo schema del 22 novembre 1963

Il secondo periodo delle sessioni del concilio inizia con Paolo VI il 29 settembre 1963. Restava ancora esaminare le *animadversiones* ai capitoli II-VIII fatte l'anno precedente e proporre e fare approvare gli emendamenti. Dopodiché si dovevano esaminare i *modi* al Proemio e al I Capitolo proposti il 7 dicembre 1962 nonché i modi appena segnalati dopo gli emendamenti ai capitoli II-VIII; da ultimo verrebbe l'approvazione finale.

Dopo la discussione del testo a ottobre la commissione doveva elaborare un'ulteriore versione della Costituzione. Il testo del proemio e del I capitolo fu distribuito ai padri il 15 novembre. Tre giorni dopo ebbe luogo il suffragio *circa modos*.<sup>1</sup> Il primo capitolo fu approvato quello stesso giorno. Per quanto riguarda la sua struttura non ci sono più modifiche. Anche se alcuni *modi* riguardavano il n. 10 la commissione non ritenne di accettare cambiamenti nel testo. Tuttavia i chiarimenti della commissione alle indicazioni dei padri sono importanti.

Per quanto riguarda il *Proemium* un padre chiedeva: «in luce ponatur “aspectus latreuticus Liturgiae”». La risposta della commissione è stata:

Ille aspectus, iam implicite contentus in art. 2, fusius illustratur art. 5-7. Proemium tamen eo solum tendit ut Liturgiam ostendat arcte connexam fini a Concilio intento, id est Ecclesiae mysterium hodiernis hominibus proclamare (SSC 7).

Questo chiarimento mostra che la finalità del proemio non è più quella di inserire teologicamente la Costituzione sulla liturgia nel più vasto disegno salvifico

<sup>1</sup> Per il modo di procedere nelle diverse tappe di approvazione, cfr. BRAGA, *Il primo capitolo della “Sacrosanctum Concilium” nel dibattito conciliare*, 144-145.

divino, ma più restrittivamente allacciare il discorso all'intenzione generale del concilio. Sorprende però che sulla finalità latreutica della creazione si rimandi ai nn. 5-7, omettendo i nn. 8, 9-10.<sup>1</sup>

Il n. 6 ricorda che la missione di Cristo si continua in quella degli apostoli. Essi non soltanto annunziavano ma «opus salutis per Sacrificium et Sacramenta, circa quae tota vita liturgica vertit, exercerent». Per uno dei Padri questa affermazione non coglieva la profonda realtà della liturgia, la quale «vertit non solum circa Sacrificium et Sacramenta, sed multo profundius vel altius, circa Christum ipsum». Per un altro «sunt in Liturgia nonnulla (v.g. Breviarium), quae per se non spectant ad Sacrificium et Sacramenta». La commissione invece torna all'immagine dell'Eucaristia al centro, attorniata dai sacramenti e questi a loro volta accerchiati dal resto delle azioni liturgiche:

Haec formula significat tantum, ut patet, actiones liturgicas, verbi gratia Officium divinum, Sacramentalia, verti circa Sacrificium et Sacramenta: quod fusius declarabitur in capitibus III et IV (SSC 25).

La fine del n. 7 fu oggetto di un altro interessante chiarimento. Uno dei padri chiedeva di tornare allo schema dell'anno precedente e sopprimere il riferimento alla "efficacia":

Schema 22 ottobre 1962	Schema 3 ottobre 1963	Proposta ottobre 1963	Schema 22 nov. 1963
Proinde omnis liturgica celebratio [...] est "actio sacra prae-cellenter",	Proinde omnis liturgica celebratio [...] est actio sacra prae-cellenter [19], <i>cuius efficacitatem</i>	Proinde omnis liturgica celebratio [...] est actio sacra prae-cellenter,	Proinde omnis liturgica celebratio [...] est actio sacra prae-cellenter, <i>cuius efficacitatem</i>
titolo qui eodem gradu nulli alii actioni in Ecclesia factae convenit	titolo eodemque gradu nulla alia actio Ecclesiae adaequat	titolo qui eodem modo nulli alii actioni in Ecclesia factae convenit	eodem titulo eodemque gradu nulla alia actio Ecclesiae adaequat

La motivazione per tale cambiamento sarebbe che ci sono delle azioni che superano la liturgia in "efficacia" come ad esempio la «praedicatio Evangelii ad infideles, confessio fidei inter persecutiones, martyrism, absconditae orationes contemplativorum, etc.» (SSC 35).<sup>2</sup> Per la commissione invece:

<sup>1</sup> In qualsiasi caso la preoccupazione per la finalità cultuale del creato viene sollevata da un altro padre che chiede di modificare la prima frase in questo senso: «Sacrosanctum Concilium, cum sibi proponat gloriam Dei magis magisque promovere per amorem et laudem totius familiae christianae, immo totius generis humanis [...]». La risposta della commissione fu negativa, perché queste parole «nihil specificum huic nostro Concilio tribueret, cum Ecclesia ad gloriam Dei promovendam per sanctificationem hominum ordinata sit» SSC 7-8.

<sup>2</sup> Un altro precisava che possono esserci azioni non liturgiche capaci di uguagliare o superare *gradu efficacitatis* l'efficienza santificatrice e meritoria degli atti liturgici, tuttavia «non *eodem titulo*» (SSC 35).

Efficacitas Sacrificii et Sacramentorum est ex opere operato, efficacitas orationis publicae et Sacramentalium ex opere operantis Ecclesiae, quae efficacitas quam maxima esse dicitur in documentis magisterii saepe allegatis, et distinguitur ab aliis actionibus sive Ecclesiae ipsius sive membrorum, sub hac ratione efficacitatis actionum, praesciendo certe a merito et communione sanctorum, quae sunt sub alio respectu (SSC 35).

La risposta della Commissione parte dalla già nota distinzione tra l'efficacia *ex opere operato* dell'Eucaristia e degli altri sacramenti; l'efficacia *ex opere operantis Ecclesiae*, propria della preghiera pubblica e dei sacramentali; e l'efficacia «aliis actionibus sive Ecclesiae ipsius sive membrorum». Da segnalare che il riferimento ai documenti del Magistero *saepe allegatis* come giustificazione della *maxima* efficacia dell'*ex opere operantis Ecclesiae* è da intendersi come un rimando alla *Divini cultus* di Pio XI<sup>1</sup> e la MD.<sup>2</sup>

Prima di affrontare il n. 10 conviene trascriverlo così come riportato nello schema del giorno 3 ottobre 1963. A questa formulazione i padri fanno riferimento e passerà quasi senza modifiche (cfr. sotto) al testo finale della Costituzione:

Attamen Liturgia est culmen ad quod actio Ecclesiae tendit et simul fons unde omnis eius virtus emanat. Nam labores apostolici ad id ordinantur ut omnes, per fidem et Baptismum filii Dei facti, in unum conveniant, in medio Ecclesiae Deum laudent, Sacrificium participant et cenam dominicam manducant.

Vicissim, ipsa Liturgia impellit fideles ut "sacramentis paschalibus" satiati fiant "pietate concordēs" [24]; orat ut "vivendo teneant quod fide perceperunt" [25]; renovatio vero foederis Domini cum hominibus in Eucharistia fideles in urgentem caritatem Christi trahit et accendit.

Ex Liturgia ergo, praecipue ex Eucharistia, ut e fonte, gratia in nos derivatur [26] et maxima cum efficacia obtinetur illa in Christo hominum sanctificatio et Dei glorificatio, ad quam, uti ad finem, omnia alia Ecclesiae opera contendunt (SSC 45, 47).

Tra i *modi* riguardanti il n. 10 ben 8 proposte chiedevano «deleantur vel mutantur verba: "Attamen Liturgia est culmen ad quod actio Ecclesiae tendit, et simul fons unde omnis eius virtus emanat"». <sup>3</sup> Le motivazioni possono ricon-

<sup>1</sup> La citazione della *Divini cultus* di Pio XI [20.12.1928, «AAS» 21 (1929) 33] messa tra virgolette nello Schema del ottobre 1962 diventa una nota in calce ad un testo senza virgolette, e finalmente un testo senza virgolette né nota in calce nella versione finale. In questo senso i padri accettano il rischio che i lettori sorvolino sull'espressione.

<sup>2</sup> È significativo che già nelle discussioni del 1962 due padri – P. Reetz e P. Prou – individuavano l'eminente dignità della liturgia – soprattutto in rapporto «ad alias orationes mere privatas» – nel fatto di compiersi *ex opere operantis Ecclesiae*. Tutti e due fanno riferimento al testo della MD [«AAS» 39 (1947) 532], lo stesso passo citato nella lunga citazione dello Schema 1 dell'agosto 1961 e che fu dopo soppresso (cfr. sopra).

<sup>3</sup> «a) Quia comparationes periculosae esse solent, et nonnisi maxima ponderatione institui debent; b) quia vox "Liturgia" in paragrapho est ambigua. Hoc affirmari potest de Eucharistia sed non de Liturgia in genere; c) quia culmen aut finis ultimus ad quem actio Ecclesiae tendit est salus animarum et, eo ipso, gloria Dei, nec omnis virtus a Liturgia emanat; d) quia omnis virtus Ecclesiae non emanat a Liturgia, sed profluit directe a Christo et a Spiritu Sancto; e) quia Liturgia habet rationem

dursi a tre: a) *culmen et fons* sarebbe soltanto l'Eucaristia e quindi l'affermazione è un'esagerazione sensazionalistica; b) la liturgia è soltanto "mezzo": non è né fonte (fonte sarebbe Cristo e lo Spirito) né fine dell'attività della Chiesa (che sarebbe la *salus animarum* identificata con la *gloria Dei*); c) la liturgia è uno dei mezzi tra gli altri per trasmettere la vita divina (la grazia), ma non l'unico; anzi la liturgia in quanto esercizio della virtù della religione è qualcosa di diverso della carità, che è la virtù massima e più meritoria.

Come si può constatare le domande e le perplessità dei padri coincidevano con i dubbi e le interrogazioni emersi durante la fase preparatoria. Questo fatto spiega il modo diretto e schietto con cui la Commissione ripose. Qui ci interessano tre chiarimenti.

Il primo riguarda i criteri per l'interpretazione dell'espressione *culmen et fons*. La Commissione ricorda che la frase iniziale deve leggersi alla luce del suo contesto, cioè il Proemio (particolarmente il n. 2), nonché tutto il n. 10.<sup>1</sup>

Il riferimento al n. 2 è significativo: come segnalato precedentemente (cfr. sopra 2.1) qui si trova un'equilibrata articolazione tra la liturgia in generale e l'Eucaristia in particolare come soggetto che *summe confert* alla comunicazione della vita divina (dimensione di "santificazione") e alla manifestazione del mistero di Cristo e della vera natura della Chiesa (dimensione "epifanica").

Dal canto suo la struttura letteraria del n. 10 fa sì che ciò che viene affermato nella prima frase (*Attamen...*) sia "esplicito" nelle successive, per arrivare ad una conclusione (*ergo*) che riprende le immagini della fonte e del fine, questa volta però precisando che si tratta *praecipue ex Eucharistia*. L'esplicito riferimento all'Eucaristia è importante perché come già emerse nelle discussioni della Commissione preparatoria «doctrina de liturgia culmine et fonte universae vitae Ecclesiae in sensu supra explicato, continetur in documentis magisterii et traditionis in doctrina de Eucharistia fonte et fine aliorum sacramentorum et a qua omnes gratiae in Ecclesia derivantur» (CP 508) (cfr. sopra 2.1). Di conseguenza conclude la commissione:

Ergo Liturgiam esse culmen et fontem debet intellegi quidem in textu simpliciter, sive in sua concreta totalitate, sed imprimis quatenus habet centrum Eucharistiam.

medii et non finis; f) quia virtus Ecclesiae provenit etiam ex aliis fontibus, v.gr. ex privatis precibus; g) quia summa et maxima meritoria omnium virtutum non est virtus religionis, sed caritas theologica ex qua proveniunt omnes actus virtutum etiam heroicarum; h) quia Liturgia es res satis heterogenea et medium per quod vita divina hominibus variis modis communicatur, ita ut haec affirmatio in schemate videatur sapere "sensationalismum"» SSC 44-45.

<sup>1</sup> «Sententia "Liturgia est culmen ad quod actio Ecclesiae tendit et simul fons unde omnis eius virtus emanat", secundum regulas ordinariae hermeneuticae, interpretanda est in luce contextus sive Prooemii (art. 2) sive praesertim Cap. 1, art. 10. *Iste ultimus textus est contextus immediatus et explicativus dictae sententiae*. Nam, uti conclusio generalis, iterum repetit, aliis paulisper verbis, id quod predicta sententia, in initio articuli, dixit ad modum quasi theseos postea explicandae: "Attamen Liturgia est culmen ... et fons ... Nam labores apostolici ... Vicissim ... Ex Liturgia ergo praecipue ex Eucharistia, ut e fonte, gratia in nos derivatur et maxima cum efficacia obtinetur ... sanctificatio et Dei glorificatio, ad quam uti ad finem ... omnia contendunt"» SSC 45. Si ricordi quando detto in 2.2 sulla prima versione del proemio la cui *mens* passò al SC 2.

Eucharistia enim non pertinet ad Liturgiam modo quodam secundario et accidentali, sed essentiali (SSC 45).

Il secondo chiarimento risponde all'obiezione secondo la quale la fonte della grazia è Cristo e pertanto la liturgia non può dirsi «fons proprie dictus, sed rivulus fortasse» (SSC 46). La Commissione inizia la risposta ricordando quanto Pio XII scrisse nell'enciclica MD su coloro che hanno un'idea sbagliata e la ritengono come una parte soltanto esterna e sensibile del culto divino o come un cerimoniale decorativo. Invece la nozione di liturgia da tenere in mente fa riferimento sia a Cristo, che col suo Corpo Mistico esercita il suo sacerdozio dando culto al Padre e santificando gli uomini, sia all'azione di questa *societas* di *christifideles* che rende culto al suo Fondatore e *per ipsum* all'Eterno Padre (cfr. SSC 46). La Liturgia quindi non è una "cosa" o "un ponte", ma l'azione sacerdotale del *Christus Totus*.

La terza critica si concentrava sul problema della grazia. L'affermazione del n. 10 sembrerebbe affermare che «omnem et quamlibet gratiam e Liturgia derivare». La risposta della Commissione in questo caso è assai decisa: sì, era proprio questo ciò che si voleva asserire.

La giustificazione dell'ardita risposta percorre due tappe. Prima di tutto si ricorda che l'Eucaristia non è qualcosa di diverso dalla Liturgia, ma il suo centro, attorno al quale *tota [liturgia] exstruitur*. Si ribadisce che quando il testo dice "liturgia", esso pensa in primo luogo all'Eucaristia e inseparabilmente a tutte le altre azioni liturgiche che ad essa si ordinano e da essa "sono fabbricate/accorpate" (*exstruitur*).<sup>1</sup>

Nel secondo passaggio si ricorda, particolarmente con Tommaso, che nessuno può avere la grazia prima della ricezione del sacramento dell'Eucaristia «nisi ex aliquo voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto Ecclesiae, sicut parvuli». <sup>2</sup> Si ricorda pure che secondo Leone XIII «ex Eucharistia haurit habetque Ecclesia omnem virtutem suam et gloriam, omnia divinorum charismatum ornamenta, bona omnia». <sup>3</sup> Viene citato il Catechismo di Trento che ne dà la ragione ultima: tutte le grazie derivano dall'Eucaristia perché essa «admirabili modo in se contineat» l'autore di tutte le grazie, di tutti i carismi, di tutti i sacramenti, cioè Cristo Signore. <sup>4</sup> E come ultima *auctoritas* si ricorda il testo della *oratio secreta* della festa di sant'Ignazio di Loyola:

Ac tandem conferri potest Oratio secreta in festo S. Ignatii, ubi legitur: "sacrosancta mysteria in quibus omnis sanctitatis fontem constituisti" (SSC 47).

<sup>1</sup> Si ricordi la risposta all'obiezione sollevata contro il n. 6 («per Sacrificium et Sacramenta, circa quae tota vita liturgica vertit»), cfr. sopra 3.3.

<sup>2</sup> Come riferimento viene segnalato: S.Th. III q.79 a.1 ad 1.

<sup>3</sup> Come riferimento viene segnalato: LEONE XIII, Litt. Encycl. *Mirae caritatis*, «ASS» 34 (1901-1902) 642. La Commissione ricorda che questo testo è citato da Pius XII, Encycl. *Mediator Dei*, «AAS» 39 (1947) 548.

<sup>4</sup> Come riferimento viene segnalato: PIO V, *Catechismo di Trento*, pars II, c. IV, n. 47.

Dire “liturgia” pertanto significa dire Cristo e la sua azione sacerdotale soprattutto nell’Eucaristia; azione dalla quale tutte le grazie derivano, incluse tutte le altre grazie ricevute non ritualmente, che però sono ordinate all’azione liturgica eucaristica *ex voto*.

Infine è da rilevare che questi riferimenti – tranne la citazione di Leone XIII e l’*oratio secreta* di sant’Ignazio – erano presenti nella nota in calce n. 26 dopo l’espressione «ut e fonte, gratia in nos derivatur». Purtroppo nel testo finale della Costituzione questa nota sparisce.

## V. CONCLUSIONI

Il 22 novembre 1963, nel 60° anniversario del motu proprio *Tra le sollecitudini*, veniva approvata la Costituzione da parte dell’assemblea conciliare. L’approvazione definitiva e la promulgazione avverranno il 4 dicembre da parte di Paolo VI.

Contemplando a ritroso il lungo il percorso attraverso il quale il n. 10 di SC ha preso forma, è possibile individuare quattro questioni che come fili si intrecciano: la centralità del mistero Pasquale di Cristo come ciò che precede e giustifica l’esistenza della liturgia; le conseguenze che ha per la vita cristiana una nozione forte di liturgia; la finalità della creazione e l’articolazione del rapporto tra la santificazione dell’uomo e la glorificazione di Dio; il fondamento della *praecellentia* della liturgia. Da quanto emerso nei dibattiti possiamo concludere:

*Culmen et fons* è in primo luogo il mistero di Cristo, più concretamente il suo mistero pasquale. Poiché l’Eucaristia non è il rivestimento cerimoniale di tale mistero bensì la sua attuazione in forma rituale, essa può dirsi con proprietà *culmen et fons*, senza però escludere, anzi, avendo bisogno di altre forme di partecipazione al mistero pasquale.

Nell’intenzione del testo il termine liturgia fa riferimento ad una realtà articolata. Più che un insieme di celebrazioni giustapposte, l’immagine di liturgia, che dal processo di redazione emerge, è quella di una rete di azioni rituali ordinate da e verso l’Eucaristia, in quanto massimo esercizio del sacerdozio del *Christus Totus*. Perché secondo la *mens* del testo l’Eucaristia non può essere pensata isolatamente, i redattori e i padri hanno esteso la nozione di *fons* e *culmen* alla totalità delle azioni liturgiche, che a loro volta dall’Eucaristia e in vista di essa prendono senso ed orientamento.

La funzione di questa rete di azioni liturgiche non è mortificare la vita in un “panritualismo” ingenuo, bensì inserire il dinamismo del mistero pasquale nelle azioni non rituali. Grazie all’energia – *virtus* – che da tale mistero promana (*fons*), queste altre realtà possono essere rispettate nella loro autonomia e allo stesso tempo vengono strutturate e ordinate verso un fine che dona loro unità. Caratteristico della mediazione liturgica è far possibile una qualificata pregustazione di questo fine (*culmine*).

Particolare attenzione richiede la posizione del n. 10 all’interno del capitolo 1. La sua collocazione di perno tra l’esposizione sulla “natura” della liturgia e i di-

namismi della vita spirituale fa di SC 10 una sintesi che sollecita delle concrete conseguenze pratiche: prima fra tutte è per il concilio la partecipazione attiva dei fedeli. La liturgia quindi può essere detta *fons et culmen* soltanto dopo l'acquisizione di una nozione "forte" di essa. Isolata dai nn. 1-9 l'espressione sarebbe ambigua ed esagerata. Allo stesso tempo, non trarre delle conseguenze per la nozione di Chiesa e per la vita spirituale comporterebbe una mancanza di responsabilità.

Nella terminologia di allora, la particolare condizione delle azioni liturgiche – la loro *praecellentia* – poggia sulla nozione di "efficacia". Tuttavia occorre non ridurre l'efficacia della liturgia alla dimensione santificatrice. Nelle azioni rituali che hanno come soggetto Cristo e la Chiesa, il mondo può conoscere cosa sia il culto gradito al Padre. Come ripetuto lungo il dibattito qui entra in gioco non soltanto l'*ex opere operato* ma, in modo del tutto particolare, l'*ex opere operantis Ecclesiae*. Quest'ultimo è da distinguersi dall'efficacia dell'azione del singolo. La non omogeneità dei due livelli – quello dell'*actio Ecclesiae* e quello dell'*actio in Ecclesia* – è uno dei guadagni più decisivi del dibattito. È pure una delle chiavi per la retta comprensione del termine "culmine".

L'espressione *ex opere operantis Ecclesiae* è da leggersi nelle sue tre dimensioni: sia in riferimento all'"efficacia" con la quale impetra la grazia; sia nel modo particolarmente "efficace" col quale si associa all'azione di Cristo e con Lui e in Lui rende culto al Padre; sia inoltre all'"efficacia" con la quale manifesta i misteri di Cristo e la vera natura della Chiesa (dimensione epifanica). L'espressione "azione della Chiesa in quanto tale" sottolinea un aspetto della ripetuta affermazione, secondo la quale soggetto dell'azione liturgica non è il singolo bensì la Chiesa. Ora nell'attuale momento dell'economia salvifica sono poche le azioni che, fatte su questa terra, hanno come soggetto vero e proprio *la Chiesa in quanto tale* e non semplicemente uno dei suoi membri – sia una battezzata, un presbitero, un vescovo, ecc. –. Una loro azione fatta *nella Chiesa* può dirsi indirettamente *azione della Chiesa*, ma non avrà mai la pretesa di essere *la* azione della Chiesa. L'azione liturgica invece sì ce l'ha.

La finalità di quest'azione è stato un altro elemento di dibattito. Si è costatata la difficoltà ad articolare i binomi "salvezza dell'uomo – glorificazione di Dio". Dal testo proposto da Martimort-Jungmann che intende la missione del Figlio in rapporto alla salvezza (all'*opus salutis*) si passa ad una visione più ampia del progetto della creazione e della redenzione, che scopre nella glorificazione di Dio – e più in concreto nel dialogo col Padre – la finalità della creatura umana. In questo senso è esemplare la sintesi alla quale arriva Jenny nella *Nota* che la sottocommissione *de Mysteriorum Liturgiae* inviava alla *Commissio de sacra Liturgia*: «eodem momento debemus et gloriam Dei celebrare et homines salvare. Liturgia ad Deum, sed et per homines fiat; si per homines, et ad Deum, ambo simul et eodem actu» (CP 173).

I risvolti ecclesiologici delle affermazioni precedenti sono notevoli. Lungo il dibattito *culmen et fons* è stato detto di diverse realtà: della vita cristiana, del

processo di evangelizzazione, della missione della Chiesa, di tutta la sua vita. Tuttavia lungo il processo redazionale e nel testo finale la preferenza è stata per la *actio Ecclesiae*. Dire che la liturgia è fonte e culmine dell'azione della Chiesa in quanto tale significa affermare che la Chiesa ha una forma che nasce da e si manifesta massimamente, per quanto possibile su questa terra, nelle azioni liturgiche. Chi e cosa sia la Chiesa, lo si dovrebbe sperimentare in modo privilegiato in queste azioni. Il senso di tutto l'operare della Chiesa *in quanto tale* non è altro che presentarsi come «*signum levatum in nationes*» dove si dona lo Spirito (santificazione) affinché gli uomini possano partecipare nel dialogo di riconoscenza e ringraziamento tra il Figlio e il Padre (glorificazione).

#### ABSTRACT

Oggetto di questo studio è l'asserto di Sacrosanctum Concilium n. 10 secondo il quale la liturgia «nondimeno è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, al tempo stesso, la fonte da cui promana tutta la sua energia». Sia tra i membri della commissione preparatoria che durante la discussione conciliare l'affermazione destò delle perplessità. Scopo della presente ricerca è ripercorrere il processo di redazione fin dalle prime formulazione affinché la *mens* del testo emerga con più chiarezza. La posizione del n. 10 all'interno della struttura del primo capitolo fa sì che nel dibattito si siano intrecciate questioni fondamentali come l'articolazione del rapporto fra santificazione e glorificazione, la giustificazione teologica della *praecellentia* della liturgia, o le conseguenze che per la vita cristiana ha una nozione forte di liturgia.

According to Sacrosanctum Concilium n. 10, «the liturgy is the summit toward which the activity of the Church is directed; at the same time it is the font from which all her power flows». This statement aroused uncertainties among members of the Preparatory Commission and during the conciliar discussions. This research aims to canvass the composition process starting from the first drafts in order to clarify the final text. The position of n. 10 within the framework of the first chapter makes it work as a hub where fundamental questions are intertwined: the articulated relationship between sanctification and glorification, the theological explanation of the *praecellentia* of the liturgy, and the consequences that a strong notion of liturgy has for Christian life.



# STATUS QUAESTIONIS

IL MIRACOLO E LE SCIENZE DELLA NATURA.  
LA TEOLOGIA DELL'AZIONE DIVINA  
NEL DIBATTITO INTERDISCIPLINARE  
DEGLI ULTIMI DECENNI

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI

SOMMARIO: I. *La critica filosofica alla possibilità del miracolo e il problema del suo riconoscimento.* 1. Alcune critiche del pensiero moderno e contemporaneo. 2. L'oggetto del miracolo e la significatività del suo appello nel contesto dell'epistemologia scientifica. 3. Il riferimento alle scienze nella comprensione della dimensione ontologica del miracolo. 4. Prospettive e orientamenti per il lavoro teologico. II. *La comprensione dell'agire divino sulla natura e nella storia e la sua interpretazione filosofica.* 1. La prospettiva filosofica di Tommaso d'Aquino. 2. La ricerca contemporanea "Scientific Perspectives on Divine Action". 3. L'idea di una "azione speciale di Dio" e nuove domande sul problema del male.

LA fede cristiana è fede in un Dio che agisce sulla natura e nella storia. Così viene annunciato al mondo. Il Dio di Israele rivelatosi in Gesù Cristo non è un *Deus otiosus*. La fede in lui non è mera confessione di un principio trascendente, di un fondamento ontologico o morale di cui si ignori il Volto e al cui cuore l'uomo non possa fare appello. In Cristo, Dio accompagna l'uomo, gli è accanto, ascolta la sua invocazione, non si dimentica di lui, anche quando pare assente, inattivo o sordo al suo lamento. Condizione essenziale della fede di Israele era credere che il Dio vivente potesse intervenire in favore del suo popolo, così come condizione della fede dei discepoli di Gesù di Nazaret era credere alle sue opere di Messia: tale è anche oggi la fede che anima la Chiesa, quando i suoi figli pregano, confidano, sperano, ringraziano. La fede non può fare a meno di esprimersi in questo dialogo filiale che riconosce Dio vicino a noi e per noi; quando si annuncia il Vangelo è proprio questo agire salvifico e consolante di Dio che viene proclamato all'uomo, quale messaggio liberante che l'uomo non è più solo.

Nell'incontro con la razionalità scientifica del nostro tempo questo annuncio di un Dio vicino, che opera in favore dell'uomo, può risultare insolito, perché parla di azioni divine che superano l'ordinario, che sconcertano con categorie che la ragione non controlla. Per sostenere la ragionevolezza di un tale messaggio, la teologia fondamentale è chiamata a soddisfare due principali richieste. La prima è fornire una spiegazione convincente di cosa implichi, per la ragione, la fede nei miracoli – essenzialmente i miracoli di Gesù trasmessici dalle narra-

zioni evangeliche, ma anche, secondariamente, i miracoli che la Chiesa crede accompagnino ancora oggi la vita dei cristiani, peraltro annunciati da Gesù stesso nel mandato battesimale e poi resi operativi dalla predicazione apostolica. La seconda richiesta, di ambito più generale, è fornire elementi che aiutino a comprendere cosa voglia dire azione di Dio sulla natura e attraverso la natura, come questa azione possa essere efficace e riconoscibile. Il contesto in cui intendiamo esaminare adesso questi interrogativi non è dunque primariamente biblico o ermeneutico, bensì teologico-fondamentale. Ciò richiederà un approfondimento di ordine filosofico ed epistemologico, avendo sullo sfondo il rapporto fra Dio e la natura.

#### I. LA CRITICA FILOSOFICA ALLA POSSIBILITÀ DEL MIRACOLO E IL PROBLEMA DEL SUO RICONOSCIMENTO

Come tale, l'accadimento e il riconoscimento dei miracoli è stato ed è oggetto di riflessione critica sia da parte del pensiero scientifico che di quello filosofico, sebbene con valenze diverse. Nel primo caso, l'attenzione è principalmente rivolta a quale sia l'immagine della natura sottesa dall'affermazione del miracolo; nel secondo, ci si chiede quale sia l'immagine di Dio che ne risulta implicata. Tale critica affianca quella biblico-ermeneutica circa il valore da attribuire alle narrazioni dei miracoli riportati dalla Scrittura e al loro significato, nonché quella propriamente teologica circa il valore apologetico dei miracoli e il loro ruolo entro una dinamica fra fede e ragione, temi che qui non tratteremo, almeno in modo diretto.

È significativo osservare che tanto la critica filosofica come alcuni aspetti di quella più propriamente teologica intendano poggiarsi, a qualche livello, su considerazioni tratte dall'ambito delle scienze. Quest'ultimo è sollecitato anche (e soprattutto) dal fatto che una definizione teologica di miracolo, o almeno la segnalazione di canoni atti ad un suo riconoscimento non ambiguo, debbano fare riferimento al comportamento della natura, alle sue leggi, a quanto le appartiene o a quanto la supera, tutte questioni sulle quali il pensiero scientifico reclama una lecita competenza. Nella misura in cui la teologia voglia conservare un certo realismo sul tema del miracolo, rinunciando ad assorbirne la dimensione ontologica o a reinterpretarla integralmente, dovrà per forza di cose confrontarsi con le scienze della natura. Così facendo il miracolo può divenire uno dei principali argomenti di carattere interdisciplinare, forse quello per eccellenza.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Riflessioni sulla teologia miracolo che tengano conto della visione scientifica della natura sono state proposte, fra gli altri, da: S.L. JAKI, *Miracles and Physics*, Christendom Press, Front Royal 1989; R. SWINBURNE (ed.), *Miracles*, Macmillan, London-New York 1989; P. DELOOZ, *Les miracles. Un défi pour la science?*, Duculot, Bruxelles 1997; T. MAWSON, *Miracles and Laws of Nature*, «Religious Studies» 37 (2001), 33-58; J. POLKINGHORNE, *The Credibility of the Miraculous*, «Zygon» 37 (2002), 751-758; L. BACCARI, *Miracolo e legge naturale*, Urbaniana University Press, Roma 2005; M. CORNER, *Signs of God. Miracles and their Interpretation*, Ashgate, Aldershot 2005; R.A. LARMER, *Miracles, Physicalism, and the Laws of Nature*, «Religious Studies» 44 (2008), 149-159; A. PADGETT, *God and Miracle in an Age of Science*, in J.B. STUMP, A.G. PADGETT (edd.), *The Blackwell Companion to Science and Christianity*,

La nozione di miracolo è certamente assai generale e, in ciò che riguarda l'ordine degli accadimenti, coinvolge fenomeni anche piuttosto diversi. Per limitarci ai miracoli descritti dai vangeli, una pesca miracolosa, sempre possibile ma altamente improbabile, non è una moltiplicazione dei pani, che rivela un'azione divina ben più radicale sulla materia e sulle cose; la guarigione da una malattia la cui patologia si presenta come un fenomeno in buona parte reversibile, non è la risurrezione di un cadavere, che si presenta come il superamento di un fenomeno certamente irreversibile. Di conseguenza, anche quando parliamo di "dimensione ontologica" del miracolo, ci troviamo di fronte a modi diversi con cui Dio creatore manifesta e rivela la sua causalità sull'essere delle cose: dal rendere favorevole l'accadimento di eventi improbabili, al restaurare nell'uomo e nelle cose ciò che è ferito o danneggiato, o anche ciò che parrebbe irrimediabilmente perduto, fino a rendere possibile ciò che sarebbe fisicamente impossibile, dando così origine ad una sorta di "nuova creazione". Nonostante queste differenziazioni, di cui cercheremo di tener conto, le domande che le scienze rivolgono alla teologia restano sostanzialmente invariate e potremmo riassumerle con le seguenti: a) È possibile un discorso teologico sul miracolo che sia rispettoso della conoscenza scientifica e tenga conto delle obiezioni avanzate in ambito filosofico-razionale? b) In qual modo una teologia che volesse riaffermare la dimensione ontologica del miracolo dovrebbe riferirsi alla nozione di "legge di natura", tenendo conto di quanto l'epistemologia scientifica ha da dire in proposito? c) Quale sarebbe una teologia del miracolo significativa anche per l'uomo di scienza, non solo per la validità di un appello esistenziale rivolto a tale interlocutore, ma anche, da un punto di vista più in generale, per un discorso teologico svolto nel contesto della razionalità scientifica?

### 1. Alcune critiche del pensiero moderno e contemporaneo

Fra le principali posizioni filosofiche al riguardo va ricordata l'opinione di Baruch Spinoza (1632-1677), che dedica ai miracoli un intero capitolo del *Trattato teologico-politico*.<sup>1</sup> Contrariamente a quanto si possa pensare, o frettolosamente dirimere qualificando il suo pensiero come ateo e panteista, le sue obiezioni mantengono anche per la teologia una certa attualità ed hanno avuto una note-

Wiley-Blackwell, Oxford 2012, 533-542. In chiave storica, cfr. R. GRANT, *Miracle and Natural Law in the Greco-Roman and Early-Christian Thought*, North Holland Publishing, Amsterdam 1952; P. HARRISON, *Miracles, Early Modern Science and Rational Religion*, «Church History» 75 (2006), 493-511; M. GOODICH, *Miracles and Wonders. The Development of the Concept of Miracle, 1150-1350*, Ashgate, Aldershot 2007. Esempi di letteratura apologetica in C.S. LEWIS, *Miracles. A Preliminary Study* (1947), Harper & Collins, New York 2001; R.D. GEIVETT, G.R. HABERMAS, *In Defense of Miracles*, Intervarsity Press, Downers Grove (IL) 1997; C.S. KEENER, *Miracles. The credibility of the New Testament Accounts*, Baker, Grand Rapids (MI) 2011.

<sup>1</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Etica e Trattato teologico-politico*, tr. it. Utet, Torino 1972, cap. VI, 486-507. Circa la critica dei filosofi al miracolo si veda anche C. TRESMONTANT, *La question du miracle à propos des Évangiles. Analyse Philosophique*, De Guibert Oeil, Paris 1992; H. VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001, 315-325.

vole influenza sugli autori successivi, paragonabile a quella esercitata, sempre in merito al miracolo, da David Hume. Due le convinzioni principali di Spinoza: a) nulla avviene mai in contrasto con la natura e al di fuori delle sue leggi, sebbene abbiamo di esse una conoscenza limitata e imperfetta; b) il miracolo, ove esso avvenga, non consente di risalire razionalmente all'esistenza di Dio o alla sua Provvidenza, entrambe fondate sull'ordine della natura, non su quanto la contraddice. Il "miracolo" è solo percezione degli uomini, degli illetterati in modo particolare, avvezzi a dedurre il divino da ciò che è eccezionale, da ciò che contrasta la natura, e non, invece, da ciò che la regge. Diviene così problematica la visione teologica che afferma di poter leggere nel miracolo la "firma" di Dio. Non solo i miracoli non dimostrerebbero alcunché circa l'esistenza di Dio, ma ce ne farebbero piuttosto dubitare: con le sue perfezioni e la sua onnipotenza, Dio è piuttosto causa del fatto che la natura segua un ordine determinato e immutabile, non che quest'ultimo sia violato. Di fatto, «nella misura in cui si suppone che il miracolo distrugga o interrompa l'ordine della natura o che ripugni alle sue leggi, non soltanto esso non potrebbe dare nessuna cognizione di Dio, ma anzi sopprimerebbe quella conoscenza che abbiamo per natura e ci costringerebbe a dubitare di Dio e di ogni realtà». <sup>1</sup> Il miracolo, sia esso qualificato "contro natura" o "al di sopra della natura", è un vero e proprio "assurdo": tutto ciò che è contrario alla natura è contrario alla ragione, e ciò che è contrario alla ragione è incongruente e perciò va respinto. <sup>2</sup> In Spinoza, la critica al miracolo non è critica contro la Scrittura, la cui autorità il filosofo ebreo non intende negare; bensì affermazione che simili eventi – colti come tali dagli uomini, ma in realtà dovuti a cause naturali dal testo sacro omesse, non narrate o non riconosciute – non forniscono una conoscenza autentica e non ambigua di Dio.

Più che il panteismo, alla base della critica spinoziana vi è la forte associazione fra Dio e razionalità della natura, impostasi nel Seicento ma che sarà presente ancora per buona parte del Settecento. Se dall'Ottocento in avanti tale associazione cadrà, l'idea della razionalità della natura resterà invece in piedi. Ancora oggi essa rappresenta il quadro di riferimento spontaneo di un uomo di scienza, un quadro che non viene rimosso neanche da eventuali comportamenti anomali dei fenomeni naturali, i quali reclamerebbero piuttosto una più approfondita conoscenza della natura stessa. Spinoza pone l'accento sul fatto, ancora oggi valido, che la qualifica di "evento contro natura che accade in natura" non è certo di comprensione immediata per chi la natura la studia, e rischia di essere giudicata un'attribuzione ingenua e filosoficamente inconsistente. La mancanza di una metafisica dell'essere e la difficoltà a riconoscere il primato dell'essere sul conoscere, fa però cogliere a Spinoza l'onnipotenza di Dio come appiattita sul piano gnoseologico, categoriale, non accedendo al modo in cui Dio è causa trascendente della natura, essendo realmente distinto da essa.

<sup>1</sup> SPINOZA, *Etica e Trattato teologico-politico*, 494.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 494 e 500.

David Hume (1711-1776) dirige la sua critica al miracolo sul terreno epistemologico e su quello storico-religioso, principalmente dalle pagine delle sue *Ricerche sull'intelletto umano*, dedicandovi una intera sezione.<sup>1</sup> In certa continuità con la posizione di Spinoza, Hume osserva che se definiamo i miracoli come una "violazione" delle leggi di natura, la nostra esperienza diretta della stabilità e immutabilità di tali leggi ci porta a concludere che i miracoli non avvengono. Una persona di buon senso non può ragionevolmente prestarvi credito. La credenza in fatti miracolosi e inusitati è condivisa principalmente da popolazioni ignoranti e barbare, non da uomini colti.<sup>2</sup> Le testimonianze tramandateci non sarebbero attendibili perché si tratta di narrazioni originatesi all'interno di contesti mitici o religiosi, venuti progressivamente meno col procedere delle conoscenze razionali. Se per Spinoza il miracolo è un assurdo, per Hume è semplicemente "incredibile". A tale conclusione si deve giungere, secondo il filosofo scozzese, anche considerando il miracolo come un evento assai raro, sebbene possibile. In questo caso, poiché l'evidenza di leggi regolari è assai più grande di quella di eventuali loro violazioni, le persone sagge, che basano la loro fede/opinione (*belief*) sulle evidenze più generali e meglio fondate, non dovrebbero prestar fede a simili eventi, a differenza di quanto farebbero persone poco informate e di scarsa cultura. Essendo a noi oggi evidente il carattere inusitato di eventi narratici come miracolosi, osserva ancora Hume, il valore della testimonianza, per quanto attendibile a noi appaia il testimone, ne risulta ridotto o annullato: l'incredibilità di un fatto invalida l'autorità di chi ce lo riporta.<sup>3</sup>

Due osservazioni vanno qui rivolte alle argomentazioni di Hume. Come già in Spinoza, la comprensione *empirica* che il soggetto ha della realtà viene da Hume considerata quale misura del tutto, non accettando in modo pre-giudiziale che Dio possa essere causa della realtà secondo modi che trascendono la nostra esperienza. Per Spinoza non esisterebbero fenomenologie nuove e inusitate, o se ve ne fossero esse sarebbero ancora naturali e non miracolose; per Hume tali fenomenologie risulterebbero altamente improbabili. Il confronto con entrambi gli autori manifesta l'importanza di non dimenticare le specificazioni introdotte a suo tempo da Tommaso d'Aquino con lo scopo di distinguere i diversi livelli con cui esaminare un fenomeno, sia in rapporto alla conoscenza (o all'ignoranza) del soggetto, sia in rapporto alle diverse modalità con cui un fatto sembra "superare" le forze della natura.<sup>4</sup> Spinoza e Hume, da prospettive diverse, negano la possibilità di quanto Tommaso ascrive al miracolo "in senso stretto", che l'Aquinate indica così: fenomeni che corrispondono ad opere compiute da Dio «fuori dell'ordine delle cause da noi conosciute», opere «contrarie agli effetti o al modo di agire della natura», opere che «superano la natura nella sostanza stessa del fatto, un fatto che la natura non può assolutamente compiere». Gli accadimenti così indicati mantengono inalterato nel tempo il loro

<sup>1</sup> Cfr. D. HUME, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, tr. it. Laterza, Bari 1978, sez. X, 138-169.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 151-153.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 143-144.

<sup>4</sup> Cfr. S.Th. I, q. 105, aa. 7-8; *De potentia Dei*, q. 6, a. 2.

significato se si ammette a livello gnoseologico un realismo conoscitivo capace di farci distinguere ciò che appartiene alla natura da ciò che appartiene solo a Dio, e se si ammette a livello ontologico una distinzione reale fra Dio e natura, fra Creatore e creatura.

La seconda osservazione riguarda la perdita di autorità del testimone a motivo della incredibilità dei fatti da lui riferiti. In realtà, come lo stesso Hume riconosce, vanno fra loro confrontate evidenza contro evidenza: «non c'è testimonianza sufficiente a stabilire un miracolo, *a meno che la testimonianza sia di tal genere che la sua falsità sarebbe più miracolosa del fatto stesso che essa si sforza di stabilire*». <sup>1</sup> Quando ci viene riferito che un uomo morto è tornato in vita – osserva Hume – va considerata quale delle due cose sia la più probabile: se il testimone inganni o si sia ingannato, oppure se il fatto riferito sia realmente accaduto. Occorre pesare “un miracolo contro l'altro”: se la falsità del testimone (ingannatore o ingannato) fosse un “miracolo” più grande rispetto alla miracolosità dell'accadimento riportatoci, allora e soltanto allora, il testimone potrà imporsi alla credenza del soggetto, orientando in modo stabile la sua opinione. <sup>2</sup> Ci troviamo, dunque, di fronte ad una critica che lascia inalterato, a nostro avviso, il valore della testimonianza, richiedendole però di esprimersi al suo massimo grado possibile. Si torna allora a puntare verso la logica del martirio, della santità e dell'unità di vita intellettuale, l'unica capace di rassicurare il soggetto circa la ragionevolezza del suo assenso ad un evento o ad un contenuto che supera quanto la sua sola ragione può insegnargli.

In linea con l'opposizione alle religioni rivelate sviluppata dal deismo, anche l'Illuminismo propone una sua critica ai miracoli. Il secolo dei Lumi si preoccupa di affermare un Dio garante delle leggi di natura e dell'ordine morale, ricacciando nell'incredulità e nell'ignoranza le manifestazioni di religiosità che invocano e confessano un Dio vicino all'uomo o che pretendono di affidargli le proprie vicende esistenziali. Nel *Dizionario storico critico* dello scettico Pierre Bayle (1647-1706) la negazione del miracolo è impiegata, con sottile ironia, per negare l'immagine di Dio sottoscritta dalla credulità popolare e dalle religioni che la alimentano. Nel suo *Dizionario filosofico*, Voltaire (1694-1778) parla del miracolo come di una *contradictio in terminis*, una sorta di “insulto a Dio”, perché questi si vedrebbe impegnato a correggere, attraverso i suoi interventi

<sup>1</sup> HUME, *Ricerche sull'intelletto umano*, 147. Il corsivo è nostro.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 146-147. Nella “Parte seconda” della sezione x del suo Trattato (cfr. tr. it. 147-154), Hume mitigherà questa posizione, affermando che anche i migliori testimoni non risultano mai del tutto affidabili e non sono esenti da influenze psicologiche o ambientali, ma ciò non inficia a nostro avviso la logica dell'argomento, che resta valido: il grado di eccezionalità dell'evento narrato, al quale si chiede adesione e credenza, deve essere proporzionato al grado di affidabilità del testimone. Hume stesso, sebbene con oscillazioni di pensiero, conferma tale criterio al termine dell'intera trattazione sul miracolo, ribadendo il primato dell'esperienza: «È l'esperienza soltanto che conferisce autorità alla testimonianza umana, ed è la stessa esperienza che ci dà certezza delle leggi di natura. Quando, dunque, questi due generi di esperienza sono in contrasto, non abbiamo altro da fare che sottrarre l'una dall'altra ed accogliere un'opinione sia nell'una che nell'altra direzione, con la certezza che deriva dall'esperienza residua», *ibidem*, 165.

miracolosi, quanto egli stesso avrebbe creato. La prospettiva illuminista troverà un'espressione filosoficamente più matura in Immanuel Kant, che nella sua opera *La religione entro i limiti della sola ragione* (1793) dedica ai miracoli una *Annotazione* del capitolo II.<sup>1</sup>

Prendendo spunto dal rimprovero di Gesù «se non vedete segni e prodigi, voi non credete» (Gv 4,48), Kant osserva che la vita morale e gli imperativi che devono regolarla non possono essere basati su accadimenti ipotetici. L'alta visione della morale da lui sostenuta e la necessità di fondarla in modo universale e condiviso, pongono fra loro in opposizione due idee di religiosità: l'una fondata sulla ragione e il consenso universale, l'altra sulla credulità e l'emotività, affidata ad esperienze soggettive e transeunti, responsabile dell'impiego *probativo* dei miracoli. Sebbene, in linea di principio, il miracolo potrebbe anche accadere, la sua eccezionalità rispetto alle leggi naturali e razionali ne compromette il riconoscimento da parte della ragione, mettendo in pericolo la conoscibilità della stessa legge divina, divenuta adesso volubile e precaria, una legge che, proprio per motivi morali, deve essere invece ben chiara e accessibile a tutti. «Se noi ammettiamo che Dio, di quando in quando e in casi particolari, permetta che la natura si allontani dalle leggi che la reggono, allora noi non abbiamo e non possiamo mai sperare di avere la minima idea della legge che Dio segue nella produzione di un tale avvenimento. [...] Qui dunque la ragione è come paralizzata; poiché, mentre, per questa ammissione, essa non può esercitare la sua funzione secondo leggi conosciute, non viene poi istruita, mediante nessuna nuova legge, né può sperare di esserne istruita in questo mondo».<sup>2</sup> La relativa incompletezza delle conoscenze scientifiche non deve essere invocata come porta di accesso per farvi entrate l'irrazionale e il miracoloso. Tale incompletezza, sostiene Kant, non inficia l'approccio razionale che la scienza deve sempre mantenere nel giudicare i fatti. Anzi, quanto sembra sfuggire alle leggi di natura va accolto dalla scienza e fatto proprio: essa è infatti stimolata dallo studio di tutti i fenomeni che si osservano in natura e si propone di perfezionare così la conoscenza delle sue leggi. Sostenere che esistano accadimenti in nessun modo oggetto delle scienze, perché totalmente estranei alle leggi che regolano l'universo e la nostra vita, avrebbe per Kant, come abbiamo visto, effetti devastanti sul piano morale: «se la ragione è privata delle leggi dell'esperienza, [allora] non offre più alcuna utilità in un tale mondo incantato, nemmeno per l'uso morale che se ne potrebbe fare in questo stesso mondo per compiere il proprio dovere...».<sup>3</sup>

I pensatori qui richiamati avanzano nei confronti del sapere teologico, ciascuno a suo modo, una precisa richiesta, da noi anticipata in apertura: una teologia del miracolo rispettosa dell'epistemologia scientifica deve saper chiarire in cosa consista la valenza "non naturale" o "straordinaria" di tali eventi, spiegan-

<sup>1</sup> Cfr. I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 1985, 91-97.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 94.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 97.



il rapporto con l'esperienza che abbiamo delle leggi naturali e scientifiche, sia in merito alla *possibilità* del miracolo, sia in merito alla sua *riconoscibilità*.

Nel XIX secolo la critica al miracolo confluisce nella negazione di Dio espressa dall'ateismo positivo e dal materialismo moderno. I miracoli saranno visti come segno di credulità, direttamente proporzionale all'influenza della religione sulla mentalità popolare ed inversamente proporzionale al progresso della scienza. Nei pensatori della sinistra hegeliana la religione, ormai intesa come mito, viene rimpiazzata dalla razionalità, ma anche dalle potenzialità creative dello Spirito idealista, giungendo ormai a preconizzare un'opera purificatrice della scienza nei confronti delle credenze irrazionali, già teorizzata in ambiente francese da Auguste Comte.

In epoca contemporanea, una posizione filosofica di interesse, per profondità ed equilibrio, è quella espressa da Antony Flew (1923-2010).<sup>1</sup> Il filosofo inglese riprende la prospettiva di Hume e la affianca alla critica circa la non falsificabilità – e dunque l'assenza di un valore conoscitivo probante – degli asserti religiosi, sostenendo la non storicità, l'incredibilità e l'irricognoscibilità del miracolo. La critica alla storicità delle narrazioni miracolose si limita ad osservare che la generalità e la ripetibilità di un fenomeno, fattori decisivi per sostenere la sua credibilità, sono qualità che i miracoli non posseggono, deducendo dunque la non credibilità del loro accadimento. Siamo di fronte alla riproposizione dell'argomento di Hume circa i dettami dell'esperienza, qui applicato al metodo storico – sebbene occorra ricordare che eventi “non riproducibili” non sono soltanto degli accadimenti passati per i quali si reclama un carattere miracoloso, ma lo sono anche, a volte, fenomeni oggetto delle stesse scienze empiriche. Di maggior interesse è la critica di Flew alla “non riconoscibilità” del miracolo, e merita pertanto di essere qui esaminata in dettaglio.

In primo luogo, osserva il filosofo inglese, i miracoli non sono adeguati per provare l'esistenza di Dio, né quella di un mondo che trascenda la natura, perché in fondo tale esistenza essi la presuppongono. Per essere riconosciuti come tali, i miracoli devono infatti mantenere un riferimento cognitivo ad una dimensione soprannaturale: se confinati entro una dimensione naturale, essi resterebbero irricognoscibili, trattandosi, appunto, di eventi che dichiarano di oltrepassare quest'ultima dimensione. Saremmo però di fronte ad un circolo vizioso, perché per riconoscere il miracolo si necessiterebbe di un orizzonte conoscitivo (Dio, una dimensione soprannaturale, spirituale, ecc.) la cui esistenza il miracolo stesso vorrebbe provare, almeno secondo la funzione apologetica che Flew ritiene si debba assegnare a tali eventi. Se, con Agostino, affermiamo che il miracolo è qualcosa che non si oppone alla natura, bensì alla conoscenza che

<sup>1</sup> Propostosi per la maggior parte della sua vita come esponente di un ateismo convinto, Flew migra sorprendentemente, nei suoi ultimi anni, verso un teismo deista, con un itinerario testimoniato dal già citato saggio A. FLEW, *There is a God. How the World's Most Notorious Atheist Changed his Mind*, pubblicato nel 2007. Per la critica al miracolo, cfr. A. FLEW, *Miracles*, in *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, New York 1972, v, 346-353

noi abbiamo di essa,<sup>1</sup> allora, sostiene il filosofo inglese, siamo costretti ad accettare che il miracolo supera non solo la nostra capacità di interpretarlo, ma, più radicalmente, anche la nostra capacità di identificarlo.<sup>2</sup> In sostanza, se volessimo stabilire l'evenienza di un miracolo servendoci un quadro scientifico-cognitivo, poiché il miracolo postula proprio il superamento di tale quadro (superamento, sospensione o violazione, di leggi di natura scientificamente conoscibili), allora saremmo obbligati ad ammettere che il miracolo resti per noi qualcosa di irri-conoscibile "in sede razionale". Dunque, conclude Flew, se ne preclude qualsiasi utilizzo entro argomenti che, dalla fede, vogliano fare appello alla ragione. Espresa in modo formale, la critica del filosofo inglese alla riconoscibilità del miracolo può essere così presentata: un miracolo può essere qualificato solo in due modi, ovvero a) come evento raro e inusitato, oppure b) come evento che supera l'ordine della natura, collocandosi fuori delle sue leggi. Nel primo caso si tratta di un evento naturale, e pertanto non miracoloso in senso stretto; nel secondo caso si tratta di un evento non identificabile e non conoscibile. In ambedue i casi l'evento non può essere impiegato per "provare" alcunché: nel primo caso, perché un evento raro ma naturale non sarebbe in grado di mostrare che esista qualcosa al di là della natura; nel secondo caso, per l'assenza di un quadro cognitivo adeguato ad identificare l'accaduto.<sup>3</sup> Un evento davvero miracoloso, afferma ancora Flew, un miracolo ontologicamente più qualificante di quanto richiesto da Agostino, dovrebbe essere "indipendente dalla natura" (e non solo superare la conoscenza che noi abbiamo di essa); diversamente, andrebbe qualificato solo come un evento inusitato, strano, ma ancora interpretabile entro un quadro "allargato" di leggi e spiegazioni naturali e dunque senza possibilità di puntare al di là della natura stessa.

Un primo motivo di interesse della critica di Flew è che essa segnala come il *giudizio sul miracolo*, in senso stretto, non appartenga ad una epistemologia delle scienze naturali – e in questo il filosofo inglese ha ragione. Egli ha ancora ragione quando afferma che eventi miracolosi non possono essere impiegati per suffragare l'esistenza di un Dio Creatore, né, in chiave apologetica, per difendere la verità di un sistema religioso. Il miracolo può essere solo l'evento mediante il quale un Dio conosciuto, o della cui esistenza il soggetto è già persuaso, si fa presente come "responsabile" dell'azione di cui il miracolo è effetto, rivelandosi in essa con la sua personalità. È quindi l'insieme dell'evento miracoloso – ovvero il contesto di credenze in cui esso si esprime e il contenuto che esso trasmette nei riguardi dell'uomo – a "rivelare" l'identità del suo autore e la sua qualifica morale: se si tratti Dio creatore del cielo e della terra o di un generico agente spirituale capace di sorpassare l'ordine della natura e della materia. Osserviamo, incidentalmente, che tanto la critica di Flew quanto le considerazioni che la difesa di una posizione teista deve sviluppare per rispondervi, confortano la scelta

<sup>1</sup> Cfr. AGOSTINO DI IPPONA, *De civitate Dei*, XXI, 8,2.

<sup>2</sup> Cfr. FLEW, *Miracles*, 348-349.

<sup>3</sup> Seguiamo, in questo formalismo, quanto esposto da N.L. GEISLER, *Flew Antony*, in *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, Baker Books, Grand Rapids (MI) 2000, 254-258, qui 257.

fatta dalla teologia contemporanea di non considerare i miracoli come eventi a sé, bensì come eventi di rivelazione, riferiti a Cristo e al contesto salvifico che gli è proprio: è infatti solo il contesto religioso di rivelazione, di misericordia e di salvezza, in cui l'evento può essere letto e riconosciuto, a svelare il volto dell'Agente e quali rapporti egli abbia con l'uomo. Flew non ha però ragione, a nostro avviso, quando restringe il riconoscimento del miracolo – ed in certo modo l'intera sua significatività apologetica – al significato che quell'evento o quella narrazione assumono quando valutati sullo sfondo della razionalità empirica, dimenticando che l'appello verso l'uomo, in definitiva il valore semiologico dell'evento, viene colto anche attraverso altre forme di razionalità, ugualmente significative per il soggetto.

Alla luce delle critiche filosofiche appena esaminate e considerando il semplice fatto che l'Autore del miracolo è Dio, ovvero un soggetto la cui identità *personale* non è oggetto del metodo scientifico, la teologia comprende che un discorso sul miracolo rispettoso delle scienze naturali non può richiedere a queste ultime né una definizione di miracolo, né un giudizio su come e quando esso accada. Inoltre, il riconoscimento di uno specifico "accadimento" che la teologia può poi qualificare come miracolo, è per forza di cose affidato ad un orizzonte gnoseologico più ampio di quello del metodo scientifico: senso comune, senso illativo, senso religioso. In altri termini, a riconoscere un simile accadimento come qualcosa di significativo, capace non solo di stupire ma anche di interpellare, deve essere un *soggetto personale*, idoneo ad ergersi sul piano empirico delle conoscenze recategli dalle scienze della natura. Restano da affrontare, nel lavoro teologico, ancora due delle domande segnalate in precedenza. Nel suo approccio al miracolo e in merito alle eventuali definizioni/espressioni che di esso intenda dare, può (o forse deve) la teologia fare riferimento alla natura e alle sue leggi, così come queste vengono conosciute anche dalle scienze? E infine, come sviluppare una *teologia* del miracolo che risulti significativa anche per un interlocutore che sia uomo di scienza? Non intendiamo discutere la responsabilità del soggetto di fronte a simili eventi entro una dinamica fra fede e ragione, bensì riferirci (soprattutto, anche se non esclusivamente) a come il discorso teologico debba tener conto anche di quanto dettato dalla prassi scientifica. Se è infatti vero che il segno riguarda la persona, è altrettanto vero che la maniera teologica di parlare di un accadimento che avviene in natura, per quanto inusuale esso sia, non può non riguardare anche la conoscenza scientifica della natura e il metodo che la presiede.

## 2. *L'oggetto del miracolo e la significatività del suo appello nel contesto dell'epistemologia scientifica*

Come già osservato, su un tema come questo la teologia non può rinunciare al dialogo e al confronto con le scienze naturali, invocando una semplicistica non sovrapposizione di ambiti. L'interazione è inevitabile, sia perché lo "sfondo contestuale" del mondo naturale (e dunque delle scienze) continua ad essere

un riferimento obbligato (sebbene non l'unico) per una trattazione *teologica* del miracolo che non lo releghi a mera simbologia o a puro evento psicologico, sia perché la comunità credente continua a manifestare la sua fede nei miracoli e il magistero ecclesiale a giudicarne l'attendibilità anche sulla scorta di pareri richiesti ad uomini di scienza. Tuttavia, affinché un dibattito interdisciplinare sul miracolo sia proficuo, occorre impiegare un'epistemologia che sia al tempo stesso scientifica e personalista, attenta al rigore della logica ma capace di riconoscere, oltre l'orizzonte del metodo empirico, l'esistenza di significati e di ragioni aventi valore universale e comunicabile.

Nei riferimenti al comportamento della natura presenti nel discorso teologico sul miracolo, l'epistemologia delle scienze ravvede tre punti delicati. Il primo, segnalato già da Hume e ripreso poi con forza da Flew, è l'esistenza di una certa tensione fra la regolarità/stabilità delle leggi di natura (necessaria come sfondo a ciò che eventualmente le sorpassi) e l'occorrenza di eccezioni alle leggi stesse (necessaria per identificare in modo non ambiguo un accadimento che si desidera mettere in luce), una tensione che, secondo Flew, conferisce una "intrinseca instabilità" al concetto di miracolo.<sup>1</sup> Il secondo è considerare che la mentalità scientifica non cambia registro conoscitivo di fronte all'inconsueto e allo straordinario, ma lo affronta per conoscerlo e interpretarlo: per capire ciò che ancora non comprende, la scienza impiega esclusivamente gli strumenti propri della sua analisi, incluso l'analisi statistica e il calcolo delle probabilità quale "misura" dell'improbabile. In tal senso – in certo accordo con quanto segnalato da Spinoza e da Hume – per la scienza (e in parte anche per le sue leggi) è come se "tutto fosse naturale", anche se non ancora compreso, poiché essa cerca delle cause, anche se sconosciute, e desidera approfondire sempre più se, e come, alcune cause abbiano potuto sortire particolari effetti. Il terzo punto, non meno delicato dei precedenti, è la relativa problematicità della nozione di "leggi di natura", la cui applicazione non risulta sempre facile, specie in ambiti strategici per le scienze, come la meccanica quantistica, lo studio dei sistemi complessi o la fenomenologia dei viventi. Un'opportuna distinzione fra "leggi di natura" (riferite ad un substrato ontologico oggetto della filosofia della natura piuttosto che delle scienze naturali) e "leggi scientifiche" (oggetto del formalismo logico e matematico che il sapere empirico applica ai fenomeni mediante un necessario riduzionismo metodologico) può mitigare le perplessità di chi trova difficile comprendere/rappresentare il comportamento della natura mediante la nozione di *leggi*; tuttavia, ciò non elude del tutto la complicazione derivante dalla presenza di differenti prospettive epistemologiche, a seconda del quadro filosofico più o meno realista (o idealista) con cui ci si accosta ai fenomeni naturali.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cfr. FLEW, *Miracles*, 347.

<sup>2</sup> La bibliografia dell'epistemologia delle leggi di natura è troppo ampia per darne qui riferimento. Una introduzione al problema, che pone in luce anche le risonanze teologiche, la forniamo in G. TANZELLA-NITTI, *Leggi naturali*, in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, a cura di G. Tanzella-Nitti e A. Strumia, Città Nuova-Urbaniana University Press, Roma 2002, 783-804. Cfr. anche G.

Per risolvere il primo punto, e rispondere in parte anche al secondo, non pochi autori optano per abbandonare l'idea che il miracolo sia un'azione di Dio "contro natura", o che comunque sospenda o infranga il comportamento legale e scientificamente conoscibile dei fenomeni naturali. In modo perfino più radicale, alcuni sostengono che ritenere il miracolo un evento contrario alla natura sarebbe espressione di una mentalità pre-scientifica, inaccettabile per l'uomo moderno. Il biblista X. Léon-Dufour, ad esempio, preferisce parlare di azione di Dio "attraverso" le leggi di natura, già conosciute o in parte ancora sconosciute. «Dio sta all'origine del mondo – egli afferma – non lo contraddice: ne è anzi l'autore e il restauratore. Nella prospettiva biblica non si può vedere nel miracolo una "deroga alle leggi della natura", perché sarebbe mettere Dio il Creatore in contraddizione con sé stesso. Voler fare di Dio una "causa prima" che soppianta le "cause seconde" sarebbe come collocare Dio fuori del mondo ed in concorrenza con gli elementi naturali».<sup>1</sup> Buona parte delle proposte teologiche si dirigono nella stessa direzione, evitando di parlare del miracolo come di una "deroga" alle leggi naturali.<sup>2</sup> Già Karl Rahner avvertiva che «il concetto di miracolo quale sospensione momentanea di una legge della natura ad opera di Dio è estremamente problematico», aggiungendo che la maggior parte dei miracoli del NT «molto raramente potrebbero essere sicuramente e positivamente considerati come un'infrazione di leggi della natura».<sup>3</sup> Personalmente riteniamo che la teologia possa lecitamente muoversi lungo questa direzione, e possa farlo, come vedremo, per motivi scientifico-epistemologici piuttosto che teologici in senso stretto; ma va anche segnalato che esistono delle derive, non infrequenti, che andrebbero evitate, ad esempio quando il rifiuto di una nozione di miracolo che superi l'ordine naturale porta ad interpretare in modo esclusivamente simbolico o metaforico tutto ciò che nella sacra Scrittura pare alludervi.<sup>4</sup>

Esistono anche alcuni tentativi di difendere la "possibilità" del miracolo (per proteggerlo così dalle accuse di "irrazionalità") che fanno ricorso ad un cer-

TANZELLA-NITTI, *The Aristotelian-Thomistic Concept of Nature and the Contemporary Scientific Debate on the Meaning of Natural Laws* «Acta Philosophica», 6 (1997), 237-264. Ritroviamo una distinzione fra *Laws of science* e *Laws of nature* anche in PADGETT, *God and Miracles in an Age of Science*, spec. 535-539, sebbene l'autore, non impiegando un quadro filosofico aristotelico-tomista, indichi con il termine *principia naturae* ciò che ragionevolmente Aristotele indicherebbe come *natura* e Tommaso interpreterebbe come *causa formale*, intenzionalmente originata dall'atto creativo di Dio.

<sup>1</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Modi diversi di affrontare il problema del miracolo*, in IDEM (a cura di), *I miracoli di Gesù secondo il Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1980, 9-35, qui 24.

<sup>2</sup> Cfr. C. BORASI, *Un'analisi epistemologica del miracolo*, «Asprenas» 34 (1987), 375-395. In modo più convincente, PADGETT, *God and Miracles in an Age of Science*.

<sup>3</sup> K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Roma 1984, 335-336.

<sup>4</sup> È questa la posizione di vari autori delle Chiese della Riforma, fra cui l'anglicano Arthur Peacocke: cfr. R. STANNARD, *La scienza e i miracoli. Conversazioni sui rapporti fra scienza e fede*, Longanesi, Milano 1998, 164-168. Ma è ugualmente una deriva il rifiuto sistematico di una teologia del miracolo che intenda abbandonare l'idea di evento contro natura o che infrange la natura, come quello operato, contro Dufour, da G. BLANDINO, *Miracolo e leggi di natura*, «La Civiltà Cattolica» 133 (1982), 224-238.

to impiego della contemporanea visione scientifica della natura. Si osserva, ad esempio, che il comportamento della natura è assai più complesso e creativo di quanto si possa immaginare, espressione di potenzialità a noi in massima parte sconosciute, cosa che renderebbe plausibile l'idea di eventi apparentemente eccezionali, ma in realtà dovuti al modo ordinario, sebbene per noi insolito, con cui Dio agisce attraverso gli elementi naturali. L'unificazione delle quattro forze fondamentali di natura, ad esempio, fornendo una comprensione quantistica della gravità e un nuovo modo di intendere la sua propagazione, rivelerebbe lo statuto "naturale" di un gran numero di fenomeni, ritenuti a prima vista del tutto insoliti, se non impossibili. Una variante di tale visione sta nell'affermare che l'analisi delle scienze lascia ampi spazi all'impredicibilità e all'indeterminazione: i processi fisici o biologici non si realizzano secondo leggi ferree ed immutabili, ma avvengono in un mondo di relazioni e di interazioni che è impossibile determinare e conoscere fino in fondo. In questa rete cangiante e sempre creativa di fenomeni, l'azione di un Creatore che sorprende la nostra attenzione con un evento inaspettato non sarebbe, appunto, contro natura, né richiederebbe alcuna deroga. Gli eventi in oggetto andrebbero allora considerati entro un quadro probabilistico: una parte non piccola di eventi percepiti e trasmessi come miracoli potrebbero essere il risultato di un'occorrenza statisticamente assai improbabile, ma pur sempre naturale (si pensi ad una pesca miracolosa o ad una rapida guarigione). La scienza potrebbe anche parlare del miracolo come una "configurazione di eventi", ovvero una serie di coincidenze di fenomeni di per sé naturali, ma che nel loro inaspettato e coordinato accadimento trasportano il segno ed il messaggio intenzionale di un Creatore personale. Altri ancora suggeriscono di confinare l'azione divina ai nostri processi psicologici e mentali, ritenuti più "duttili" rispetto alle leggi di natura: ciò che esternamente apparirebbe come un miracolo (ad es. la trasformazione di acqua in vino) sarebbe in realtà solo il risultato di una nostra impressione soggettiva causata dall'influenza di Dio sulla nostra sfera psichica o sensibile.

Se tutti i precedenti tentativi di mostrare la "possibilità" del miracolo difendendolo dalle accuse di irrazionalità avrebbero il merito di renderlo più "intelligibile" per la mentalità scientifica, essi lascerebbero però insoluti, a nostro avviso, due aspetti. Il primo riguarda il fatto che non tutti i miracoli del NT di cui ci sono giunte le narrazioni (per limitarci a questa fonte) possono rientrare nella tipologia di eventi inconsueti, probabilisticamente possibili, o dovuti a cause naturali non ancora ben conosciute, a meno che non si espungano forzatamente come storicamente infondati tutti quegli accadimenti (compresa la risurrezione di Gesù di Nazaret) incapaci di rientrare in tali categorie. Il secondo concerne il modo di intendere la "dimensione ontologica" del miracolo, una dimensione che la teologia deve conservare ai fini del suo *riconoscimento*, e che pertanto riteniamo non possa limitarsi ad esprimere l'azione fondativa, ma pur sempre ordinaria, con cui Dio causa tutto ciò che accade in natura. Sostenere che testimoni credibili ci hanno trasmesso l'accadimento di eventi "fisicamente impossibili",

ovvero eventi che non rientrano nelle precedenti interpretazioni “naturalistiche”, come ad esempio la moltiplicazione di 5 pani che sfamano una folla o la risurrezione di morti tornati in vita, non è accettare qualcosa di “irrazionale”, né equivale a sottoscrivere l’immagine di un Dio il cui agire violi o contraddica la natura. A ben vedere, tali eventi che sfuggono ad ogni interpretazione probabilistico-naturalistica o che sembrano oltrepassare ogni nostra possibile futura conoscenza dei fenomeni naturali, non sospendono delle leggi di natura, ma piuttosto realizzano qualcosa “fuori di esse”. Tali eventi manifestano “altro-dalla-natura”, restando disponibili quali segno di qualcuno che, “totalmente-Altro”, non agisce *sulla natura*, ma piuttosto *crea la natura* o la *ricrea*, un segno che l’essere umano (non il metodo scientifico) coglie, appunto, trascendendo l’ordine empirico. Il metodo scientifico non risulta stravolto né contraddetto in nessuna di queste due diverse tipologie. Non è contraddetto nei miracoli che corrisponderebbero ad eventi “non fisicamente impossibili” – eventi per i quali, almeno in linea di principio, interpretazioni naturalistiche in termini di probabilità o di nostra ignoranza delle leggi sono sempre lecite –, e non lo è neanche nei miracoli corrispondenti ad eventi “fisicamente impossibili”, per i quali le precedenti interpretazioni sembrano fallire. Nei primi, perché la scienza può continuare ad esaminarli con libertà e, se lo ritiene, cercarne una spiegazione (anche possibile o futura) in termini di natura; in questo caso, lasciando inalterate e pienamente disponibili per il discorso religioso e teologico le dimensioni semiologica e psicologica, la scienza suggerirebbe alla teologia di illustrare la dimensione ontologica in termini di azione ordinaria e provvidenziale di Dio, o anche – come vedremo in una sezione successiva – in termini di un’azione nascosta e discreta, che determina le condizioni al contorno o fissa le scelte opportune affinché sistemi aperti o sottodeterminati diano origine a fenomenologie ontologicamente nuove. Nei secondi, perché ciò che non appartiene alla natura, come l’azione radicalmente divina di chi la pone in essere, non appartiene neanche alla scienza, e dunque la scienza non può smentirla. All’osservatore scientifico, pertanto, non è richiesto di sottoscrivere eventi “epistemologicamente contraddittori”, né dal versante della natura né da quello del metodo impiegato per studiarla.

Per quanto riguarda il terzo punto del confronto fra teologia e scienze cui prima ci riferivamo, ovvero la relativa problematicità di una definizione di “leggi di natura”, esso non influirebbe su una comprensione del miracolo in termini di eventi probabilistici, indeterminati o comunque naturalmente possibili, ma porrebbe qualche vincolo ad una teologia che volesse riferirsi ad alcuni miracoli come eventi “fisicamente impossibili”. La loro identificazione risulterebbe infatti penalizzata quando valutata sullo sfondo di una fenomenologia il cui comportamento non ammetterebbe principi universalmente validi e univocamente riconoscibili. In realtà, se la teologia sposta la sua attenzione dalla *nozione di legge naturale* alla *nozione di natura* e al realismo che ne guida la comprensione, tali presunte incertezze vengono ridimensionate. Non è infatti alla rivedibilità ed alla relativa provvisorietà delle *leggi scientifiche* che il teologo deve guardare, né

al fatto che il comportamento dei fenomeni naturali venga rappresentato entro paradigmi cangianti, anche in certa competizione fra loro, né, ancora, all'incertezza o all'ignoranza che tuttora regnano in vari ambiti della nostra conoscenza fisica del cosmo o circa l'origine di molti processi del mondo della vita. Il teologo deve piuttosto dirigere (e far dirigere) l'attenzione verso la *natura metafisica* degli enti materiali e verso le *cause formali* sulle quali le leggi scientifiche e i nostri modelli si poggiano, la cui stabilità e non ambiguità sono garantite non dalla irreformabilità delle nostre formulazioni scientifiche, bensì dalle proprietà intrinseche degli enti materiali e delle loro relazioni fondative, che fanno sì che ogni cosa, dalle particelle elementari ai componenti di una cellula, siano ciò che sono e come sono, e non in altro modo. Tale conoscenza filosofica (metafisica) rappresenta la base permanente e veritativa della conoscenza scientifica (empirica), filtrata nel tempo dalle nostre esperienze e perfino dai nostri errori. È questa base veritativa che va presa come riferimento gnoseologico per dichiarare cosa appartenga alla natura e cosa, invece, non le appartenga, cosa la natura possa fare e cosa le risulti impossibile. La liceità di una simile prospettiva è confermata dall'esistenza di un certo numero di conoscenze irreformabili che fanno da matrice e premessa per le nuove, nonché dalla stessa direzione, positiva e non involutiva, del progresso conoscitivo in quanto tale. Nel suo discorso propositivo sul miracolo, il teologo dovrà fare appello *in primis* ad una vera filosofia della natura e solo successivamente, in modo derivato, ad una epistemologia scientifica propriamente detta. Tutto ciò fa sì che un riferimento "dalla teologia verso le scienze" non sia qualcosa che "sta o cade" con le leggi di natura (o con la comprensione che noi possiamo avere di esse). Piuttosto, sta o cade con il realismo della nostra conoscenza della natura, cioè con la nostra capacità di porci di fronte al reale in modo non ambiguo, riconoscendo che dal suo comportamento la nostra intelligenza può trarre conclusioni senza dubbio parziali e perfezionabili, ma vere, ed in certo modo anche irreformabili. È questa, a nostro avviso, l'epistemologia con cui "sta o cade" una spiegazione teologica del miracolo che sia significativa anche per la razionalità delle scienze.

### 3. *Il riferimento alle scienze nella comprensione della dimensione ontologica del miracolo*

Fra i compiti di una trattazione interdisciplinare del miracolo non vi è solo lo sviluppo di una teologia rispettosa dell'epistemologia scientifica, ma anche quello di impiegare le conoscenze scientifiche entro il problema teologico del "riconoscimento" del miracolo. Affermava già Blaise Pascal: «se non vi fosse una regola per discernarli [i miracoli] sarebbero inutili, e non ci sarebbe ragione di credere». <sup>1</sup> Liquidare frettolosamente la problematica rinunciando ad identifi-

<sup>1</sup> B. PASCAL, *Pensées*, n. 759, in *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano 1997, 725. L'importanza, per la teologia, del problema del riconoscimento del miracolo è stata precocemente segnalata da E. DHANIS, *Qu'est-ce qu'un miracle?*, «Gregorianum» 40 (1959), 201-241.



care con precisione cosa sia un miracolo e cosa invece non lo sia, vorrebbe dire, per la teologia, non assegnare al miracolo alcuno specifico ruolo nella dinamica della preparazione alla fede, ribassando così anche il valore ad esso attribuito nell'economia della rivelazione divina. Ci si chiede se, e fino a che punto, la conoscenza scientifica possa fornire un contributo a tale discernimento.

Come chiarito in precedenza, il giudizio di riconoscimento del miracolo non è di pertinenza della scienza, perché si tratta di una nozione teologico-religiosa e non scientifica. Qualunque definizione la teologia voglia dare di "miracolo", essa conterrà sempre un riferimento a Dio come soggetto agente, e ciò è sufficiente per dispensare la scienza dall'onere della prova, trattandosi di un agente che non appartiene al suo dominio di indagine.<sup>1</sup> Ricordando le tre classiche dimensioni del miracolo, va subito osservato che non è compito della scienza offrire conclusioni in merito alla dimensione semiologica, trattandosi di un orizzonte di comprensione che appartiene al soggetto personale e non al metodo scientifico. Il segno in questione ha Dio per autore ed è rivolto all'uomo, secondo contenuti che appartengono esclusivamente a questo dialogo; è un segno che l'uomo può cogliere o passarvi sopra a motivo della propria libertà. Vi è però una certa pertinenza della scienza in merito ad una *conferma* della dimensione psicologico-antropologica, nel senso che ad essa si può lecitamente chiedere se la "straordinaria meraviglia" reclamata di fronte ad un certo fenomeno sia giustificata a motivo della sua reale anomalia, eccezionalità o impossibilità, o se invece sia solo frutto di ignoranza e di credulità. Esistono anche dei *falsi* miracoli che vanno smascherati.<sup>2</sup> Il giudizio in merito alla dimensione ontologica del miracolo si presenta invece più articolato e va pertanto esaminato con maggiore profondità.

Un buon punto di partenza è la richiesta, che la Chiesa formula alla scienza nei processi canonici, di certificare di trovarsi di fronte ad un evento le cui cause sono ignote a chi impiega gli strumenti del metodo scientifico. Per quanto prima osservato, la formulazione di tale conclusione non è mai del tutto condizionata dalla specifica epistemologia delle leggi di natura che si desidera

<sup>1</sup> Le dichiarazioni del Magistero ecclesiale non propongono una specifica "definizione" del miracolo. Questa viene lasciata alla teologia, che deve valutare con prudenza il modo di riferirsi, al momento di proporre la sua riconoscibilità, all'ordine dei fenomeni naturali e all'epistemologia che ne verrebbe implicata. Del miracolo, il Magistero è piuttosto preoccupato di fornire chiarimenti riguardanti i suoi contenuti e la sua finalità. In modo generale, senza riferimenti a passi biblici specifici, dei miracoli riportati dalle Scritture si sostengono: la storicità e la non assimilazione a narrazioni di ordine puramente simbolico o perfino mitologico (cfr. DH 3009, 3034, 4404); il valore di prova, certamente in sinergia con altri fattori, per muovere verso la fede (cfr. DH 2753, 2779); la non praticabilità di una posizione ove la fede sia pronta a riconoscere il miracolo, ma la ragione ne neghi la conoscibilità sulla base di un agnosticismo scientifico (cfr. DH 3485). Si rintracciano in sostanza i criteri psicologico, ontologico e semiologico, benché il Magistero non li esprima in modo sistematico.

<sup>2</sup> Già sant'Agostino riteneva importante l'ausilio della ragione per distinguere i veri miracoli dai falsi miracoli. Riferendo la tradizione classica di autori come Valerio Massimo (*Factorum et dictorum memorabilium libri IX*), ma anche Giulio Paride, Gennaro Negoziano e Giulio Ossequente, che raccolsero testimonianze di fatti prodigiosi, egli ne confuta il significato religioso e ne mostra la differenza con i miracoli consegnatici dalla Rivelazione: cfr. AGOSTINO DI IPPONA, *De civitate Dei*, x, 16-21.

adottare. Lo scienziato potrebbe ancora aggiungere due precisazioni, se richieste, entrambe disponibili entro il proprio metodo. Egli potrebbe lecitamente argomentare se in base alle attuali conoscenze esista una probabilità diversa da zero che tale evento possa storicamente accadere, e se l'attuale ignoranza circa le cause che hanno determinato il fenomeno potrebbe essere ragionevolmente superata in futuro. Toccherà al teologo valutare queste informazioni all'interno della sua specifica elaborazione, in base alla "definizione" di miracolo da lui impiegata. In senso stretto, alla scienza non può essere invece chiesto di giudicare se un determinato evento appartenga alla natura oppure no, o se le sue cause provengano da un ambito *altro* da quello naturale. Il metodo scientifico, di fatto, non ne avrebbe la competenza, in quanto tutti i fenomeni che studia sono in certo modo "naturali", e "naturale" è l'ordine delle cause che esso può cercare, siano esse note o restino ignote. Da questo punto di vista, lo scienziato si potrebbe avvicinare al giudizio di trovarsi di fronte ad un fenomeno "fisicamente impossibile" soltanto procedendo in modo *bottom-up*, ovvero dal basso, quando volesse impiegare la conoscenza scientifica (ma inevitabilmente insieme con altre forme di conoscenza) per affermare che, in questo specifico caso, l'ignoranza delle cause non potrà ragionevolmente mutare con il procedere del progresso scientifico. Un simile giudizio sarà sempre assai difficile da pronunciare, ed è giusto che sia così, perché formularlo in questi termini esulerebbe dal metodo scientifico strettamente inteso, richiedendo il contributo del senso comune, di forme di assenso reale e di senso illativo.

Impiegando ancora la distinzione fra due tipologie di eventi, da una parte eventi straordinari, altamente improbabili o ancora sconosciuti, ma tutti in certo modo ancora naturali, e dall'altra eventi fisicamente impossibili, e dunque radicalmente associati ad un'azione creativa di Dio, il teologo potrebbe rileggere le tre dimensioni caratteristiche del miracolo nei seguenti termini.

Nel caso degli accadimenti appartenenti alla prima tipologia, l'aspetto psicologico rimanderebbe alla sorpresa del soggetto di fronte al miracolo dell'essere, alla bellezza della natura, alla gratuità delle sue leggi o anche all'azione coordinata e favorevole dei suoi processi; quello ontologico risulterebbe assorbito nella Provvidenza divina ordinaria, nella dipendenza delle cause seconde da Dio quale Causa prima, o comunque ricompreso in un agire divino che opera con discrezione mediante scelte lasciate aperte nelle pieghe della natura: non saremmo di fronte ad una "nuova" azione creativa di Dio, bensì all'azione con la quale Egli crea, mantiene nell'essere e determina la fenomenologia di tutte le cose; l'aspetto semiologico rimanderebbe invece non tanto ad un contenuto oggettivo e determinato, quanto piuttosto alla lettura che il soggetto farebbe di un certo evento, riconoscendovi l'attualità di una parola divina che rivela e interpella in modo costante. Gli eventi in questione sarebbero giudicati come accadimenti certamente straordinari o altamente improbabili, ma "possibili", per chi ragiona secondo i canoni di una razionalità scientifica. La dimensione "oggettiva" del loro riconoscimento dipenderebbe dall'intervallo di confidenza (grado di certezza)

che il teologo è disposto ad accettare per i suoi fini, secondo la stima fornitagli anche in termini probabilistici dal metodo scientifico, mentre la dimensione “soggettiva” sarebbe come sempre affidata al destinatario, perché segno rivolto a lui.

Nel caso invece di eventi appartenenti alla seconda tipologia, indicati come “fisicamente impossibili”, l’aspetto psicologico raggiunge la sua cifra più alta, mentre la scienza, per quanto prima detto, potrebbe confermarlo solo avvicinandosi ad esso dal basso, trattandosi di un evento che supera le sue capacità interpretative: protagonista della totale meraviglia è qui il soggetto in quanto uomo, non il soggetto in quanto si avvale del metodo scientifico. L’aspetto ontologico, a motivo della radicalità del segno, esprimerebbe una misteriosa relazione con la “nuova creazione”, quasi annunciando una finestra che si apre sul “mondo nuovo”. Il segno in questione non indicherebbe soltanto ciò che la natura è capace di fare o di recuperare quando pienamente ordinata, in Cristo, al suo Creatore, ma soprattutto ciò che la natura *non* è capace di fare, perché possibile solo a chi ha il potere di creare e di ricreare. È parte di questo potere anche la conoscenza *profonda* delle cause naturali, come queste sono appunto conosciute e governate solo dal loro Creatore. Camminare sulle acque, ad esempio, potrebbe essere forse compreso in futuro come un fenomeno possibile in natura, a motivo di una nuova comprensione della forza di gravità del tutto unificata alle altre forze, trasmessa mediante gravitoni (particelle) e dunque potendo immaginare schermi gravitazionali; ma l’azione, in quanto tale, non cesserebbe di essere un miracolo, perché solo chi controlla la natura e le sue forze come loro Creatore, potrebbe essersene servito come fece Gesù sul lago di Genezaret, secondo una modalità del tutto inaccessibile ad un semplice essere umano. L’aspetto semiologico del miracolo, infine, pur mantenendo il suo abituale ordinamento soggettivo, ancora a motivo della radicalità del segno si arricchirebbe per gli eventi fisicamente impossibili di un’importante valenza oggettiva, acquistando un valore universale, facilmente comunicabile. In ambedue le tipologie di eventi la “firma” del Creatore è dunque leggibile: nel primo caso da coloro che si sentono interpellati dal segno, nel secondo caso da tutti coloro che ne vengono a conoscenza.

Alla luce delle precedenti considerazioni può allora rileggersi la questione del “riconoscimento del miracolo” richiesto dai processi istruiti dalla Chiesa cattolica al fine di certificarne il ruolo probatorio nelle cause di beatificazione e canonizzazione dei Servi di Dio.<sup>1</sup> Riformato da Giovanni Paolo II con la costituzione apostolica *Divinus perfectionis Magister* (1983), il rito processuale per la valutazione dei miracoli ha mantenuto l’impostazione generale ricevuta da Benedetto

<sup>1</sup> Rimandiamo all’opera J. DUFFIN, *Medical Miracles. Doctors, Saints, and Healings in the Modern World*, Oxford University Press, New York 2009. Sul tema, cfr. anche J.L. GUTIÉRREZ, *I miracoli nell’apparato probatorio delle cause di canonizzazione*, «Ius Ecclesiae» 10 (1998), 491-529; J. COLLINS HARVEY, *The Role of the Physician in Certifying Miracles in the Canonization Process of the Catholic Church*, «Southern Medical Journal» 100 (2007), 1255-1258. Una interessante riflessione teologica sul rapporto fra miracolo e salute del corpo in J. DORÉ, *La signification des miracles de Jésus*, «Revue des Sciences Religieuses» 74 (2000), 275-291.

XIV con il decreto *Opus de Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione* (1747). Principalmente orientato alla valutazione dei miracoli di guarigione, il documento di Benedetto XIV richiedeva la simultanea presenza di sette criteri.<sup>1</sup> Essi sono: occorre che la malattia sia considerata grave e seria, cosa che renda la sua cura impossibile o almeno assai difficile; il fatto straordinario non può sovrapporsi a ciò che potrebbe ragionevolmente considerarsi l'inizio di una guarigione naturale; non devono essere state realizzate cure mediche all'uopo e, se applicate, queste non devono aver recato alcun effetto positivo; la guarigione deve essere avvenuta in modo immediato ed istantaneo; in modo totale e definitivo; non a seguito di crisi fisiologiche che talvolta risolvono certe patologie in modo inaspettato e repentino (ad es. mediante l'espulsione di corpi estranei, di umori dannosi, ecc.); la malattia, infine, non deve ripresentarsi dopo un certo tempo. Sebbene risentano del linguaggio del tempo, i criteri di papa Lambertini mostrano un buon rigore formale ed una rispettosa attenzione alla metodologia allora impiegata dalla scienza medica. Al giorno d'oggi, le disposizioni di Giovanni Paolo II non codificano dei criteri, ma lasciano ampio margine di lavoro alla Congregazione per le Cause dei santi, soprattutto alle commissioni di esperti – medici in caso di guarigioni – affinché operino in accordo con il loro metodo di ricerca ed in completa autonomia. Oggi come allora, in questo tipo di processi non viene richiesto agli esperti se sia avvenuto o meno un "miracolo", né chiesto alcun giudizio su cosa sia un miracolo, ma soltanto la dichiarazione che ci si trova di fronte ad un evento che va al di là dell'ordine delle cause naturali conosciute, almeno secondo ciò che potremmo chiamare lo "stato dell'arte" del momento. Nel caso delle scienze mediche si tratta di un giudizio epistemologicamente ampio, che può avere per oggetto sia le guarigioni dovute a cause (ancora) sconosciute, sia fenomeni di *restitutio ad integrum*, ovvero guarigioni da danni irreversibili, che assomiglierebbero a quanto in ambito fisico-naturale chiameremmo fenomeni fisicamente impossibili; per questi ultimi, l'unico plausibile giudizio della scienza sarebbe in realtà quello di un "impassibile silenzio",<sup>2</sup> trattandosi di eventi i quali, piuttosto che accadere entro la natura, sembrano manifestare ciò che la trascende radicalmente, ciò che solo l'azione del Creatore della vita può causare.

#### 4. Prospettive e orientamenti per il lavoro teologico

In sintonia con le acquisizioni della contemporanea Teologia fondamentale, all'interlocutore scientifico, come a qualsiasi altro interlocutore, il miracolo deve essere presentato secondo la sua prima e principale accezione, quella di *segno*. Queste sono le sue radici bibliche e queste sono le coordinate per indiriz-

<sup>1</sup> Ne offre un breve commento S. LEONE, *La medicina di fronte ai miracoli*, Edb, Bologna 1997, 35.

<sup>2</sup> «Per rispondere all'ambigua domanda "cosa ne pensi" la medicina di tali fatti, possiamo dire che non è inerente al suo statuto epistemologico, cioè alla sua specifica natura, pensare alcunché di questi fenomeni. In un certo senso, data la natura empirico-sperimentale (e non speculativa) di tale disciplina essa mantiene una sovrana *impassibilità*», *ibidem*, 38.

zarne correttamente l'accadimento nel contesto di una relazione personalista e significativa fra Dio e l'uomo. Come più volte ricordato, il contenuto del miracolo non è mai confinato alla registrazione di un evento straordinario, o perfino fisicamente impossibile, qualcosa di esclusivamente finalizzato a sorprendere l'uomo e a scuoterlo. I miracoli sono dei prodigi, ma lo sono in quanto segni di salvezza e di misericordia, segni divini con i quali Dio stesso si manifesta accanto all'uomo, lo promuove e lo libera, lo rialza e lo consola. L'azione onnipotente a partire dalla natura o con effetti sulla natura, quando presente, non esaurisce quanto Dio, operando dei miracoli, vuole comunicare o rivelare all'uomo. Ancora in sintonia con la prospettiva teologica odierna, del miracolo, di ogni miracolo, occorrerà sempre sottolineare il necessario riferimento cristologico. Sia i miracoli evangelici, sia quelli con cui Dio può continuare a interpellare l'uomo nella storia, si manifestano in una natura che mantiene un legame progettuale, filosofico e salvifico, con il mistero del Verbo incarnato. Essi rivelano il modo con cui il creato "appartiene a Cristo" e riceve da lui senso e consistenza. È anche per questo che i miracoli, come segnalato in precedenza, non sono una violenza sulla natura: essi non potrebbero mai essere il risultato di un rapporto di forza fra il Verbo incarnato ed un creato che gli si sottomette, ma manifestano piuttosto l'ordinabilità, semiologica ed ontologica, di tutto il creato a Gesù Cristo, perché creazione per mezzo del Verbo e in vista del Verbo.

Il necessario collegamento cristologico conferisce al miracolo una chiave risolutiva per la sua comprensione: come messo in luce a suo tempo da Romano Guardini e poi da altri autori,<sup>1</sup> i miracoli sono "segno" della futura trasfigurazione cosmica ed anticipo escatologico. Essi custodiscono e dischiudono le ragioni seminali di una "nuova creazione", costituendo quasi la garanzia che una nuova creazione sia davvero "ontologicamente possibile", che questa possa darsi in Cristo, e di fatto si dia, perché egli del creato è l'autore, colui che lo riassume, lo ricapitola e lo rinnova. È in tal senso che ogni miracolo che avviene in natura, e non solo i miracoli evangelici, conserva un rapporto costitutivo con la Risurrezione di Gesù Cristo, primizia dei nuovi cieli e della nuova terra (cfr. Is 65,17; 2Pt 3,13; Ap 21,1). Il profilo escatologico del miracolo è poi messo maggiormente in luce da quegli eventi prima indicati come "fisicamente impossibili", che non appartengono alla natura perché sono altro-da-essa. Anche se si manifestano nella natura, non escono dal suo seno di madre e di origine dei dinamismi naturali, noti o ancora sconosciuti, probabili o improbabili: essi devono avere origine da Colui che la natura la crea e la sostiene, le conferisce le forme e ne stabilisce i modi di causazione. Come il corpo risuscitato di Gesù, gli eventi fisicamente impossibili sono "finestre" sulla nuova creazione, la annunciano, la generano in primizia, la rivelano fatta di materia e di spirito, di sensibilità e di gioia. Non va tuttavia dimenticato che nella nuova creazione sono misteriosamente contenute anche le dimensioni di restaurazione e di riconciliazione, entrambe collegate

<sup>1</sup> Cfr. R. GUARDINI, *Miracoli e segni* (1959), Morcelliana, Brescia 1997.

alla capitalità del Cristo Risorto sul creato, come illustratoci dalla teologia paolina e giovannea. Ciò consente di leggere un sicuro riferimento escatologico anche nei miracoli di guarigione e di restaurazione, tradizionalmente associati alla rivelazione messianica e ai tempi nuovi in cui essa introduce.

La teologia contemporanea ne riceve un utile orientamento anche per ciò che riguarda l'ambito terminologico. Quando si parla dei miracoli non vi è più necessità di insistere sul concetto di "sospensione delle leggi di natura" o sull'idea di una loro "deroga", né bisogna parlare di eventi "contro natura". Nel linguaggio biblico le leggi di natura sono espressione dell'alleanza divina e la loro stabilità è segno della fedeltà di Dio, dell'irrevocabilità dei suoi piani salvifici (cfr. Ger 31,35-36; Sap 11,20; Gb 38,4-7). In accordo con ciò, quando la Scrittura parla di segni e prodigi il principale messaggio che essa trasmette all'uomo non è certo la violazione, la rottura o il superamento di tali leggi, bensì il senso di un intervento divino di misericordia e di salvezza in favore dell'uomo. Al momento di scegliere il linguaggio o le immagini che meglio esprimano il rapporto del *segno* divino con la natura e sulla natura, la teologia può pertanto esplorare formulazioni diverse, maggiormente in accordo con il dato biblico e compatibili con una ragionevole epistemologia scientifica. Così alcuni hanno preferito parlare di "ripristinazione dell'ordine di natura".<sup>1</sup> Si tratta di un'espressione che avrebbe il vantaggio di offrire un collegamento con l'azione redentrice di Cristo che riordina una natura sconvolta dal peccato dell'uomo, ma ha forse lo svantaggio di presentare il normale corso degli eventi naturali come qualcosa di imperfetto, oltre a doversi assumere l'onere di spiegare come mai il peccato dell'uomo abbia introdotto cambiamenti fisici in una natura adesso da ripristinare, e non, più ragionevolmente, soltanto nei nostri rapporti con essa. Che la verità profonda della dimensione escatologica del miracolo non si esaurisca nell'idea di restaurazione o di guarigione è suggerita anche dalla nota immagine paolina delle "doglie del parto" nelle quali la creazione intera geme attendendo la manifestazione cosmica e definitiva della redenzione filiale già operata da Cristo (cfr. Rm 8,22): queste doglie non sono sofferenze legate ad una guarigione o al recupero di un danno ricevuto, bensì quelle di una nuova nascita, di una generazione che libera ricreando. A motivo del loro orientamento escatologico, l'impiego di espressioni come "trascendimento" della natura, o anche "trasfigurazione" o "elevazione", sembrano a nostro avviso più adeguate, trattandosi di azioni in diretto rapporto con la resurrezione di Cristo, sebbene solo la prima di esse illustra più chiaramente che Dio non solo agisce sulla natura trasfigurandola o elevandola ma, potendola ricreare, appunto, la trascende.

Segno realizzato in favore dell'uomo, il miracolo è un *evento di rivelazione*. Esso rivela in primo luogo un messaggio significativo all'uomo e in favore dell'uomo, quale parola salvifica a lui diretta, in secondo luogo rivela anche qualcosa

<sup>1</sup> Il miracolo sarebbe allora «un intervento straordinario che tende non tanto a sospendere leggi naturali, quanto a ripristinare le condizioni che permettono l'instaurarsi di un equilibrio dinamico che risultava turbato», BORASI, *Un'analisi epistemologica del miracolo*, 388.

della natura creata. Il miracolo rivela che la natura non è un terreno ontologicamente chiuso o compiuto, che confina o esaurisce l'azione di Dio, bensì una realtà continuamente aperta sull'essere di cui partecipa: Dio può ricreare la natura accanto alla natura e quest'ultima accoglie nel suo seno ciò che la trascende, tornando a mostrarlo come essere naturale. Il miracolo rivela ciò che la natura può fare, anche quando non è del tutto trascesa, se essa è pienamente ordinata al Verbo incarnato, alla sua parola e al suo mistero pasquale. In un caso e nell'altro ci vengono rivelate le potenzialità di una natura "capace di essere associata al mistero dell'umanità di Cristo", un'umanità misteriosamente presente dall'eternità, per Amore, nel silenzio del Padre. «Il miracolo – afferma Romano Guardini – è un processo assolutamente positivo, il quale si inquadra nell'ordine che regge la sussistenza del mondo e conduce più in alto il suo divenire. L'atto che lo opera, in quanto tale, appartiene alla pura iniziativa di Dio, e pertanto si trova prima dell'ambito di competenza che spetta ad ogni legge di natura. Non appena però si è compiuto, il suo effetto si adatta con assoluta precisione nella compagine del mondo. Viene assorbito dalle sue leggi e immesso entro i suoi contesti oggettivi. Il mondo non perde, a motivo del miracolo, la minima particella di unità e precisione – tanto è vero che si potrebbe addirittura dire che il miracolo rappresenti la suprema prova d'esse, così come il loro compimento. Il mondo è disponibile al miracolo. L'aspetta».<sup>1</sup>

Il carattere eminentemente semiologico del miracolo, al quale l'aspetto ontologico deve essere in qualche modo ordinato, autorizza la teologia a ritenere che non tutto quanto l'uomo percepisce come miracolo causato da Dio debba necessariamente richiedere azioni divine formalmente distinguibili dal corso della sua Provvidenza ordinaria. Già il Primo Testamento impiegava alcuni dei termini con cui abitualmente indicava il miracolo, come le «grandi gesta» (eb. *gedulôt*) e le «meraviglie» (eb. *nīplā'ôt*) del Signore, anche in contesti di carattere cosmico, volendo con ciò porre l'attenzione sul "miracolo" delle opere della creazione o su quello della cura provvidente di Dio su tutte le cose. È anche questo un segno che colpisce e attrae il soggetto, una prova della dipendenza ontologica dell'universo dal suo Creatore, il veicolo di un appello e la modalità di un richiamo di Dio alla creatura. Molti degli eventi che soggettivamente (e sinceramente) chiamiamo miracoli, potrebbero avere una spiegazione che non richiede un trascendimento dell'ordine naturale. Nulla vieta di pensare che il passaggio del Mar Rosso durante l'esodo degli ebrei dall'Egitto sia stato reso possibile dalla favorevole contingenza di una bassa marea protrattasi per un tempo appena sufficiente al tragitto del popolo in fuga, o che una guarigione insperata, per la quale un sincero credente ha rivolto la sua preghiera a Dio, si realizzi grazie alle potenzialità di recupero dell'organismo del malato. La percezione psicologica del miracolo resta in questi esempi inalterata e valida, mentre i suoi aspetti ontologici riconfluirebbero nell'azione di cause ordinarie.

<sup>1</sup> GUARDINI, *Miracoli e segni*, 34-35.

Al tempo stesso, il necessario equilibrio fra l'aspetto semiologico e quello ontologico non autorizza a ritenere che l'intera "teologia del miracolo" venga assorbita all'interno della Provvidenza ordinaria di Dio, escludendo per principio altre azioni causali di Dio, che chiameremmo straordinarie o speciali, sulla natura e nella natura. Tale visione non darebbe ragione dell'essenza del miracolo, come segno di Dio che si impone, che meraviglia e che scuote, intercettando le vie degli uomini. L'evento del Cristo, i miracoli che a lui puntano o da lui promanano, sono, al pari di tutta la storia della salvezza, un'irruzione di Dio nell'esistenza degli uomini. In aggiunta all'ordinaria Provvidenza divina, devono poter esistere miracoli che manifestino il carattere dell'immediatezza e dell'inconsueto, eventi che scuotono e risanano, ponendo l'uomo di fronte alla responsabilità di riconoscere in essi la presenza del Creatore. Sono opere compiute anche per sorprendere, ma certamente, sempre per preparare alla fede o per confermarla. È tale il senso dei richiami di Gesù raccolti da Giovanni: «credetemi: io sono nel Padre e il Padre è in me; se non altro, credetelo per le opere stesse» (Gv 14,11). O anche: «Se non avessi fatto in mezzo a loro le opere che nessun altro ha mai fatto, non avrebbero alcun peccato...» (Gv 15,24). Queste "opere potenti" (gr. *érga*) che nessun altro ha mai fatto non sono *solo* i miracoli – perché si riferiscono a tutto l'evento terreno di Gesù Cristo, mediante il quale Dio viene incontro agli uomini, precipuamente la sua morte e resurrezione – ma esse sono *anche* i suoi miracoli.

Il miracolo è e resta un *fatto religioso*, che attiene cioè alla relazione fra l'uomo e Dio, e così dovrà sempre essere presentato. Tuttavia, l'ampia tipologia che soggiace alla nozione di miracolo rende assai difficile, forse impossibile, proporre una definizione di valore universale, dovendo essa riferirsi ad un contesto conoscitivo, filosofico e in parte anche scientifico, oggetto di sviluppo storico. Ciononostante esistono elementi non ambigui che indirizzano verso un suo riconoscimento. Questi possono confluire in una definizione di miracolo simile ad una ipotesi di lavoro, che la Teologia fondamentale può impiegare tenendo conto del contesto a cui si dirige. Prendendo come spunto quanto elaborato da altri autori,<sup>1</sup> proponiamo qui una descrizione del miracolo finalizzata al suo riconoscimento:

esso è «un *evento di rivelazione* divina che un soggetto umano percepisce, all'interno della sua relazione religiosa con Dio, come segno straordinario e meraviglioso della presenza misericordiosa e salvifica di Dio onnipotente e amante; un evento nel quale Dio manifesta la sua presenza come Creatore che esercita, in modo libero e gratuito, la sua azione causale dal nulla e sulla natura: sia causando altro-dalla-natura, nella na-

<sup>1</sup> Una definizione proposta da René Latourelle recita: «un prodigio religioso, che esprime nell'ordine cosmico (l'uomo e l'universo) un intervento gratuito e speciale del Dio di potenza e di amore, che rivolge agli uomini un segno della presenza ininterrotta nel mondo della sua Parola di salvezza» R. LATOURELLE, *Miracoli di Gesù e teologia del miracolo*, Cittadella, Assisi 1987, 373. Alan Padgett propone la sostituzione del termine "intervento" con "azione meravigliosa", cfr. PADGETT, *God and Miracle in an Age of Science*, 535.



tura e nella storia; sia causando nella natura quanto in essa anticipa e rivela la logica escatologica dell'ordinamento di tutto l'essere creato al mistero pasquale del Verbo incarnato; sia, ancora, causando la sapiente dispensazione dei suoi beni all'uomo, attraverso il suo governo provvidente su tutte le cose».

La precedente descrizione risulterebbe consistente anche per chi opera entro il contesto della razionalità scientifica. Il rapporto fra Dio e la natura è descritto in termini di un'azione causale che poggia in definitiva sulla condizione di Dio come Creatore. L'eventuale differenza fra azione ordinaria ed azione speciale o straordinaria di Dio non è affidata a categorie quali "intervento" o "causalità efficiente", ma risulta intelligibile dichiarando: in modo radicale, la sua condizione di creatore ex nihilo; oppure il suo disegno universale, di creazione e di salvezza, centrato sul mistero pasquale di Gesù Cristo e che concerne pertanto l'ordine delle causalità finale e formale; oppure, infine, l'orizzonte conoscitivo di ambito personalista e religioso rappresentato dall'idea di Provvidenza. I livelli di ordine ontologico qui coinvolti sono tutti significativi anche per l'uomo di scienza. Il metodo scientifico è infatti in grado di cogliere, dal suo interno, la necessità di fondamenti logici e ontologici che rendono possibile il suo conoscere, fondamenti sui quali tale metodo non ha autorità, ma la cui esistenza riconosce sensata. Sostenuta da un'opportuna metafisica e da una adeguata filosofia della natura, la teologia può indicare alla scienza che l'Autore del miracolo può esercitare la sua causalità radicale su tali fondamenti perché egli ne è la Causa prima e la ragione ultima. La teologia può allora introdurre il miracolo come qualcosa che, pur avvenendo in natura, deve *poter puntare ad un soggetto distinto dalla natura*. Il riferimento ad una simile "alterità", quella di Dio, non rimanda all'idea di un intervento o di una causalità efficiente sulle cose, ma bensì all'idea di una causalità ontologica o formale, qualcosa che non contraddice il metodo scientifico, non lo umilia né lo sorpassa, ma semplicemente lo *trascende* o lo *fonda*, fornendo alla natura l'informazione necessaria per il suo essere e il suo operare. Tale alterità viene percepita da quei ricercatori che riflettono filosoficamente sulla scienza, e viene in alcuni casi postulata in modo rigoroso, come in alcune modalità delle "teorie dei fondamenti".<sup>1</sup>

Come il singolo uomo di scienza – quando non si limita all'impiego del metodo scientifico ma fa anche uso del buon senso, della filosofia prima e di altre ragionevoli fonti conoscitive guidate dal suo senso illativo – è in grado di non limitarsi a registrare l'occorrenza di eventi inusitati di cui ignora le cause, ma può concludere che l'evento osservato è *più eccezionale* di quanto suggerirebbe una semplice ignoranza delle cause (moltiplicazione dei pani, camminare sulle

<sup>1</sup> Sulla percezione dei "fondamenti" dall'interno del metodo scientifico, cfr. A. STRUMIA (a cura di), *Il problema dei fondamenti. Da Aristotele a Tommaso d'Aquino all'ontologia formale*, Cantagalli, Siena 2007; IDEM, *Il problema dei fondamenti. Un'avventurosa navigazione dagli insiemi agli enti passando per Gödel e Tommaso d'Aquino*, Cantagalli, Siena 2009. Cfr. anche G. TANZELLA-NITTI, *I fondamenti filosofici dell'attività scientifica*, in R. PRESILLA, S. RONDINARA (a cura di), *Scienze fisiche e matematiche: istanze epistemologiche ed ontologiche*, Città Nuova, Roma 2010, 161-181.

acque, risorgere dai morti), perché esso oltrepassa ogni comportamento “naturale”, qualunque significato si voglia dare a questo aggettivo; così anche il metodo scientifico, interpellato in modo formale, può concludere che la causa di alcuni eventi (ad esempio la reversibilità di fenomeni irreversibili) non è semplicemente sconosciuta, ma deve avere un rapporto con il reale del tutto analogo a quello posseduto nei confronti del Fondamento dell'essere e del conoscere, sebbene il metodo scientifico non sia adeguato a trattarlo ma ne additi soltanto l'esistenza. Presentato in questi termini, il miracolo non insospettisce la scienza, ma punta ai suoi fondamenti. Come osserva in modo sintetico Luciano Baccari, «se nella scienza si presume l'esistenza del suo oggetto, nella religiosità se ne esprime l'espressività cosmologica; pertanto, non si può dire veramente religioso l'uomo che teme la ragione argomentativa (cosmologica), né scienziato chi teme il miracolo».<sup>1</sup>

## II. LA COMPrensIONE DELL'AGIRE DIVINO SULLA NATURA E NELLA STORIA E LA SUA INTERPRETAZIONE FILOSOFICA

Un problema formalmente distinguibile dal miracolo, anche se in certo modo ad esso legato, è quello di comprendere in qual modo Dio possa manifestarsi ed agire nella natura e nella storia. Secondo una causalità che non prescinde dall'ordine della grazia, ma si manifesta anche nell'ordine della natura, Dio ascolta la preghiera dell'uomo e interviene in favore del giusto, ispira ed illumina le menti dei suoi fedeli, sostiene le loro azioni; ma, anche: causa ogni nuova vita umana che si affaccia sulla storia del mondo, ha causato nei progenitori la prima forma umana che recasse il sigillo della sua immagine, è entrato nella storia e ha reso fecondo il seno di Maria divenendo uomo per noi. Se parlando del miracolo, come abbiamo visto, il soggetto potrebbe lecitamente riconoscere come azioni divine a lui rivolte anche degli avvenimenti oggettivamente interpretabili come frutto della Provvidenza di Dio, ci si potrebbe però chiedere se non debbano esistere anche azioni “speciali” di Dio, formalmente distinguibili dalla causalità con cui Dio crea e sostiene ogni cosa per condurla verso il suo fine. Come osserva giustamente John Polkinghorne, Dio non è come la legge di gravità, indifferente al contesto e alle conseguenze della propria azione causale. La fedeltà di Dio si riflette certamente nelle leggi di natura come parte della storia di alleanza da lui stipulata con il creato, ma la storia di queste leggi non è l'intera storia dei nostri rapporti con Dio.<sup>2</sup> Non è dalla prospettiva del miracolo che si vuole adesso esaminare la possibilità di tali azioni, bensì da una prospettiva più generale, che faccia astrazione dalla “meraviglia” del soggetto e si diriga principalmente verso una comprensione “oggettiva”, se così fosse possibile, della Provvidenza divina e di ciò che questa implica. Come può Dio operare in favore dell'uomo, accompagnandolo con la Sua presenza premurosa e ascoltando le sue invoca-

<sup>1</sup> BACCARI, *Miracolo e legge naturale*, 161.

<sup>2</sup> Cfr. J. POLKINGHORNE, *Credere in Dio nell'età della scienza*, R. Cortina, Milano 2000, cap. 3.

zioni? Quali implicazioni avrebbe questa azione sulla nostra visione filosofica e scientifica della natura?

Va subito osservato che chi parla di una “azione di Dio” compie un’affermazione teologica, o anche filosofica se si vuole, ma certamente non scientifica. La teologia non è tenuta a giustificare di fronte alla scienza l’identità o i fini delle azioni di Dio nella natura e nella storia, ma di queste azioni ne sostiene l’annuncio, favorendo che vengano comprese in un’economia di rivelazione come parole e segni rivolti all’uomo. In merito ad un rapporto con il pensiero scientifico, come visto nella precedente trattazione interdisciplinare sul miracolo, è sufficiente che tale annuncio e le ragioni che lo accompagnano non contraddicano quanto le scienze ci fanno conoscere con il loro specifico metodo, e che il linguaggio impiegato dalla teologia o dalla Chiesa non tratti in modo ingenuo e poco accorto quanto si riferisce alla natura e ai suoi dinamismi. Sostenere in un quadro interdisciplinare la pensabilità dell’agire divino implica allora la scelta di paradigmi filosofici adatti a rappresentare tale agire, nonché un certo approfondimento filosofico dell’idea di Provvidenza.

Prima di esaminare quali contorni assume oggi il dibattito intorno alla comprensione dell’agire divino, specie fra autori di ambito anglosassone attivi sul fronte dei rapporti fra teologia e scienze,<sup>1</sup> desideriamo rivolgerci, quasi in modo propedeutico, al pensiero di Tommaso d’Aquino.

### 1. *La prospettiva filosofica di Tommaso d’Aquino*

Basandosi su una visione della causalità che realizza una sintesi fra la prospettiva platonica (forma) e quella aristotelica (atto), entrambe lette alla luce di una teologia cristiana della creazione, Tommaso sviluppa una metafisica dei rapporti fra Dio e la natura a partire dall’idea che Dio opera in ogni creatura in quanto causa dell’*atto di essere* e della *natura metafisica* di ogni ente creato.<sup>2</sup> La creatura opera con la propria autonomia, quale causa realmente produttrice di effetti, ma tutto quanto viene da essa causato è ugualmente causato da Dio e da Dio conosciuto, sebbene su un piano che trascende l’essere e l’operare della creatura, e dunque senza mescolarsi o interferire con essa. Tutto è naturale e tutto è di Dio. Come messo in luce da vari autori, l’articolazione fra Causa prima e cause seconde che ne deriva, possiede importanti virtualità per la comprensione del concorso causale fra Dio e creatura e, sul piano delle tematiche scientifiche,

<sup>1</sup> Ne offre una introduzione, fra gli altri, S. MORANDINI, *Il mondo della scienza e l’agire di Dio. Modelli nella teologia anglofona*, «Studia Patavina» 49 (2002), 615-639.

<sup>2</sup> Fra le analisi sul pensiero di Tommaso d’Aquino in proposito, cfr. F. POULIOT, *La doctrine du miracle chez Thomas d’Aquin. Deus in omnibus intime operatur*, J. Vrin, Paris 2005; M.J. DODDS, *Unlocking Divine Action. Contemporary Sciences and Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2012. Abbiamo offerto una sintesi della causalità divina secondo san Tommaso, in dialogo con le scienze, in G. TANZELLA-NITTI, *La dottrina tomista della causalità e la filosofia della creazione. Un approccio interdisciplinare in dialogo con le scienze*, in A. STRUMIA (a cura di), *I fondamenti logici e ontologici della scienza. Analogia e causalità*, Cantagalli, Siena 2006, 83-109.

per la comprensione del rapporto fra creazione e sviluppo evolutivo del mondo e della vita. La prospettiva metafisica tomasiana fornisce in fondo una sorta di “base remota” per la comprensione di varie modalità dell’agire divino: in prima istanza si tratta di un agire “mediato” dall’azione delle creature, ma comunque totalmente posseduto e conosciuto dal Creatore a motivo della sua trascendenza sulla natura e sulla storia. Tutto l’ordine naturale del cosmo si dirige verso un fine conosciuto e voluto prima di tutto da Dio, fine realizzato grazie al concorso e alla dignità propria di ogni creatura. Dio è provvidente perché “vede prima”, ovvero “prevede”, ma anche “provvede”, cioè dispensa con sapienza l’ordine dinamico e l’articolazione causale realizzati dalle varie creature.<sup>1</sup> Alla domanda “come Dio agisce sulla natura e nella storia” si potrebbe allora rispondere che egli agisce in modo reale, attraverso l’agire autonomo delle cause seconde, gli enti creati, e lo fa a motivo della sua condizione di Causa prima quale Creatore onnipotente e onnisciente. Tommaso risponde anche che Dio, a motivo della sua condizione di Creatore e di *dator formarum* può ugualmente agire in modo non mediato, come agente principale su agenti strumentali, senza che ciò implichi violenza o azione contro natura, facendo rientrare anche questo genere di azioni entro una più ampia idea di Provvidenza, che riguarda non soltanto l’ordine naturale in sé, ma ciò che Dio vuole sia naturale e perciò fa essere tale. Infine, Dio agisce anche causando eventi fisicamente impossibili, non soltanto quali effetti sproporzionati rispetto alle loro cause naturali prossime, seconde oppure strumentali, ma anche e soprattutto come eventi che la natura non può causare da sé stessa, appartenenti al genere dei miracoli che superano la natura «per la sostanza stessa del fatto»,<sup>2</sup> come esaminato da noi in precedenza, ovvero azioni di Dio che lo rivelano Altro-dalla-natura.

L’idea tomasiana di Provvidenza non esclude il caso, ovvero degli eventi da noi conosciuti come fortuiti e contingenti, perché questi avvengono non per indeterminazione o assenza di causazione, bensì per la diversità di cause che si compongono e si scontrano, o per il loro relativo fallimento (*causae per accidens*). Non tutto ciò che avviene per Provvidenza divina deve avvenire “per necessità di natura”, perché Dio sa servirsi anche di cause contingenti e fallibili. Uno snodo centrale, suggerito da Tommaso, è considerare che l’ordine con cui la Provvidenza conduce ogni cosa al suo fine può esaminarsi dal versante di Dio oppure dal versante delle creature. Dal versante di Dio, causa prima e causa finale di tale ordine, tutto rientra nell’agire provvidente di Dio, che tutto conosce e tutto opera: non vi sono “azioni speciali” di Dio, se con questo termine si volesse indicare un ordine di conoscenza e di azione diverso da quello che Dio, come Creatore che trascende la natura e la storia, possiede una volta per tutte. La prospettiva di Tommaso è chiara: Dio “non può fare nulla” al di fuori di questo ordine, procedendo questo ordine dalla Sua scienza e dalla Sua volontà, ed

<sup>1</sup> Per la dottrina tomasiana sulla Provvidenza e quanto qui di seguito riassumiamo, cfr. soprattutto l’estesa trattazione di C.G. III, cc. 64-100, che assume come punto di partenza una prospettiva filosofica.

<sup>2</sup> S.Th. I, q. 105, a. 8.

agendo Dio nei confronti del creato per volontà, non per necessità di natura.<sup>1</sup> Non è pertanto possibile che nella creazione si produca qualcosa che Egli non conosca o che sfugga a quell'ordine una volta per tutte da Lui conosciuto e voluto. «Essendo Dio del tutto immutabile, è impossibile che voglia qualcosa che prima non voleva; oppure che di nuovo cominci a sapere qualcosa, o a ordinarla alla propria bontà».<sup>2</sup> Dal versante delle creature, invece, tale ordine naturale e provvidente non è conosciuto, né colto nella sua interezza. L'azione di Dio non è interamente compresa, ovvero abbracciata nella sua globalità, ma la si scopre poco a poco nella storia. In tal modo, l'agire divino insieme alle sue creature o attraverso di esse, viene colto come risultato di una interazione che si intreccia con la storia degli uomini e della natura. La Provvidenza divina non elimina il libero arbitrio dell'essere umano, ma piuttosto lo conserva e lo rende possibile, non solo perché la libertà è una perfezione della natura umana così voluta da Dio, ma anche perché le creature razionali sono le uniche in grado di conoscere il fine del mondo creato e le ragioni che lo ordinano a Dio, e dunque hanno il compito di dirigere e governare le altre creature unendo la loro volontà alla volontà di Dio.

In modo particolare, la trascendenza e l'eternità della Provvidenza divina non escludono l'utilità della preghiera.<sup>3</sup> I giusti desideri degli uomini, espressi dalla loro preghiera, si dirigono verso ciò che Dio stesso causa governando, e da sempre ha voluto causare. Non accade che Dio conceda oppure non conceda ciò che l'uomo invoca, con una volontà mutevole nella storia, anche se l'essere umano può così percepirlo. In realtà Dio concede ciò che da sempre ha previsto che l'uomo ottenesse mediante la preghiera, quando i desideri di questi si dirigono al bene; mentre la preghiera non vedrà esaudite le sue richieste quando queste non sono orientate al bene che la Provvidenza aveva da sempre voluto, anche se l'essere umano potrebbe non così comprenderlo, perché giudica nel tempo e con una limitata conoscenza delle cose. Dunque «la divina provvidenza non esclude le altre cause, ma piuttosto le ordina in modo da imporre alle cose l'ordine prestabilito; cosicché le cause seconde non sono escluse dalla provvidenza, ma sono piuttosto esecutrici dei suoi effetti».<sup>4</sup>

Ai fini del confronto con alcune correnti del pensiero contemporaneo, è significativo che Tommaso menzioni alcune prospettive filosofiche, giudicandole erronee. Chi sposta l'immutabilità e la prescienza di Dio sul versante delle creatu-

<sup>1</sup> Cfr. C.G. III, c. 98.

<sup>2</sup> *Ibidem*, tr. it. a cura di T. Centi, Utet, Torino 1997, 805. «Dio non agisce andando contro le leggi della natura a causa di una volontà mutevole: Dio infatti dall'eterno ha previsto e ha voluto fare ciò che opera nel tempo. Perciò ha fissato il corso della natura in modo tale da preordinare nella sua volontà eterna che talvolta avrebbe agito contro tale corso. Nell'agire andando oltre il corso della natura, Dio non elimina totalmente l'ordine dell'universo, in cui consiste la sua bontà, ma solo l'ordinamento di una causa particolare al suo effetto», TOMMASO D'AQUINO, *De potentia Dei*, q. 6, a. 1, ad 6<sup>um</sup> e 7<sup>um</sup>, tr. it. a cura di A. Campodonico, Nardini, Firenze 1995, 37.

<sup>3</sup> Cfr. C.G. III, cc. 95-96.

<sup>4</sup> C.G. III, c. 96, tr. it. 795, il corsivo è nostro; cfr. anche *ibidem*, c. 77.

re – egli afferma – termina ritenendo che Dio non possa fare nulla di diverso da ciò che necessariamente si realizza nell'ordine creato, negando la sua libertà di agire anche in modo non-mediato. Chi invece trasferisce la mutabilità delle creature nell'agire provvidente di Dio interpreta tale agire come risultato di ripensamenti o di nuove conoscenze, introducendo antropomorfismi che non competerebbero alla sua vera immagine. Chi, sostiene ancora Tommaso, sottrae alla Provvidenza divina gli esseri e i futuri contingenti, termina negando la piena conoscenza di Dio su tutto ciò che da Lui dipende nell'essere e nell'operare.

Un breve approfondimento merita l'agire di Dio in modo "non mediato", perché concettualmente più vicino a quanto in alcuni circoli di pensiero si indica oggi con l'espressione "azione speciale" di Dio (*Special Divine Action*). Per l'Aquinate la libertà di Dio è tale che Egli può operare fuori dall'ordine impresso nelle cose – che potremmo qui chiamare Provvidenza ordinaria – e produrre degli effetti prescindendo dalle cause prossime che li avrebbero determinati. Egli può farlo semplicemente perché è il Creatore, di queste cause e di ogni causa intermedia, e perché il suo intelletto abbraccia tutti i particolari: qualsiasi effetto nell'ordine creato è da Lui conosciuto e lo può dunque causare. Così facendo, Dio non opererebbe come Causa prima attraverso cause seconde, ma piuttosto come agente principale su cause strumentali, in modo tale che queste producano effetti a loro non proporzionati. Tale mozione, quando si dà, non è contro la natura dell'agente strumentale, in quanto il fatto che la materia e la forma di questo si adattino alla funzione voluta dall'agente principale è in fondo espressione della verità dell'ordinabilità di ogni ente al suo Creatore. Dio resta la misura dell'essenza e della natura di ogni essere da lui creato. «Non è contro la natura del manufatto – afferma Tommaso – che l'artefice faccia dei ritocchi alla sua opera, anche dopo avergli dato la sua prima forma. Dunque neppure è contro natura che Dio compia nelle cose naturali qualcosa di diverso dal corso ordinario della natura»; e, prosegue citando Agostino: «Dio, creatore ed autore di ogni natura, non fa niente contro natura; poiché per ogni cosa è naturale quanto viene compiuto da colui dal quale deriva ogni misura, ogni numero e ogni ordine della natura». <sup>1</sup> Diversamente dalla sensibilità contemporanea, Tommaso non è preoccupato di offrire un "modello descrittivo" di come tale agire di Dio sia possibile. Il suo modo di concepire una "azione" di Dio in natura non è teso alla ricerca di una composizione nell'ordine della causalità efficiente (diremmo oggi un modello meccanico), ma si dirige piuttosto all'idea di azione come *atto*, dunque come forma attualizzante che il Creatore conosce e possiede, e che può pertanto causare. Ciò che preoccupa Tommaso è soltanto mostrare che un simile agire di Dio è possibile, non contraddittorio e ragionevole, nonché pienamente congruente con le implicazioni filosofiche di una immagine di Dio come Creatore.

Il quadro tomista possiede senza dubbio dei vantaggi: esso affronta le varie obiezioni proponendo una sorta di *reductio* ad una immagine coerente di Dio

<sup>1</sup> *Ibidem*, c. 100, tr. it. 811. La citazione di Agostino è dal *Contra Faustum*, xvi, 3.

come Assoluto e come Creatore. Tutto viene ricondotto alla causalità trascendente di Dio che crea e conserva le cose nell'essere, senza cadere in una forma di determinismo, fatta salva una corretta comprensione dei suoi attributi. Nella natura vi è spazio per la contingenza, il caso fortuito, l'eccezione, però sempre compresi come forme di azione causale (non potrebbe essere diversamente), una causalità *per accidens*, forse ignota agli uomini ma non a Dio. Il quadro sembra poter reggere ad una contemporanea visione scientifica ove l'indeterminazione, l'impredicibilità e la complessità vengano affermate su un piano empirico e non filosofico, visto che tali caratteristiche fenomeniche non implicano un'assenza di cause fisiche, bensì la nostra ignoranza di esse oppure la nostra incapacità di formalizzarle a motivo dell'aleatorietà o dell'intrattabilità matematica dei fenomeni coinvolti. A ben vedere, l'immagine divina che ne emerge è quella di un "Dio nascosto", un Dio che opera con discrezione, perché la sua Provvidenza ordinaria si manifesta sempre attraverso le cause seconde, le uniche che noi percepiamo, e la sua Provvidenza straordinaria è limitata a quelle (poche) azioni causali in cui agisce come agente principale su cause strumentali, mosse a produrre effetti a loro non proporzionati, oppure come Creatore della natura e di ogni natura, dando luogo ad eventi fisicamente impossibili. Tutte queste forme di causalità, comprese le ultime due, non sono contro-natura, né contraddittorie, e dunque non entrano in conflitto, in linea di principio, con una descrizione scientifica del reale fisico. Tale quadro filosofico ha però il relativo svantaggio di non essere immediatamente traducibile sul piano teologico-salvifico, non trovandovi apparentemente spazio categorie propriamente teologiche come misericordia, speranza o consolazione, espressione di un agire divino che fa appello al cuore di ciascuno, sia egli uomo di scienza oppure no. Resta anche aperta la domanda se nel parlare dell'azione di Dio nell'ordine creato non si debba guardare anche (e soprattutto) al mistero dell'Incarnazione del Verbo, la cui mediazione, sia trascendentale che categoriale, la teologia certamente impiega per spiegare la causalità divina nell'ordine della grazia, ma sviluppa assai meno nell'illustrare il rapporto fra Dio e la natura.

Se l'agire divino verso cui l'interlocutore scientifico si mostra più sensibile è quello con ricadute sulla natura e sulla storia, per il quale egli reclama spiegazioni o modelli filosofici coerenti, è anche vero che una comprensione soddisfacente dell'azione di Dio non può mai prescindere da quanto si realizza nell'ordine della grazia, dal quale la natura e la storia in certo modo dipendono. In questa luce, il riferimento cristologico acquista una necessaria centralità ermeneutica, poiché è in Gesù Cristo, Verbo incarnato, che l'Eterno è entrato nel tempo e ha voluto assumere su di Sé la natura e la storia. L'incontro di Dio con la nostra libertà, il modo con cui Egli ascolta la preghiera dell'uomo, si manifesta sensibile alla sua sofferenza e gli si fa accanto; o, ancora, le modalità con cui Dio opera nelle azioni sacramentali della Chiesa, rende la creatura umana partecipe della figliolanza divina e fa del suo cuore un tempio per l'abitazione del Suo Spirito, sono tutti aspetti di una causalità divina intimamente e misteriosamente legata

alle missioni del Figlio e dello Spirito nel mondo e nella storia. Esplorare il ruolo di queste missioni per la nostra comprensione dei rapporti fra Dio, il mondo e la natura, non è più compito della teologia fondamentale, ma di una teologia della creazione e di un trattato sulla Trinità che non temano di muoversi verso l'elaborazione di una ontologia trinitaria. Nel suo dialogo con le scienze, la teologia fondamentale può solo segnalare, dal basso, la necessità di accedere anche a questa logica, perché depositaria di uno sguardo più completo, e perciò più vero, sulla storia.

## 2. I moderni tentativi di elaborare “Scientific Perspectives on Divine Action”

Uno degli ambiti ove, negli ultimi decenni, si è assistito ad un più vivace dibattito fra teologia e scienze riguarda proprio lo studio delle “modalità” dell'azione divina in natura. Oggetto di molteplici monografie, la tematica è stata affrontata in modo sistematico da un progetto promosso dal Center for Theology and The Natural Sciences (Berkeley) e dal Vatican Observatory, mediante una serie di Convegni tenuti dal 1993 al 2001 e raccolti in 6 ponderosi volumi.<sup>1</sup> L'idea di fondo, che ha guidato la maggior parte delle riflessioni dei partecipanti, potrebbe riepilogarsi come segue. Nel confronto fra teologia e scienze, la comprensione della Provvidenza (*General Divine Action*, GDA) viene di solito associata alle leggi di natura, all'ordine e, in certo modo, al determinismo; si rende però necessario tematizzare anche una azione “speciale” di Dio (*Special Divine Action*, SDA), allo scopo di dare ragione in modo più completo delle affermazioni teologiche riguardanti i rapporti fra Dio e il creato. Ciò può essere fatto mediante modelli *intervenzionisti* (ISDA), se ci si riferisce ad azioni che sospendono, ignorano o violano l'ordine naturale, oppure mediante modelli *non intervenzionisti* (NISDA), ovvero azioni divine che rispettano l'ordine naturale e si realizzano insieme ad esso. Le prime vengono dai partecipanti al progetto associate ai miracoli, e la maggior parte di loro ritiene che la scienza abbia poco o nulla da dire su questo tipo di azioni; le seconde individuano invece un interessante punto di intersezione fra teologia e scienze e vengono esplorate con maggiore attenzione. L'orientamento adottato è quello di descrivere tali azioni mediante modelli scientifico-filosofici capaci di rappresentare un'azione di Dio *non invasiva*, ispirandosi in particolar modo ai modelli operativi in Meccanica quantistica, nelle teorie della complessità e nella descrizione dei comportamenti caotici, perché corrisponderebbero ad una fenomenologia qualitativamente più ricca, diversa da quella comunemente associata al corso conosciuto e predicibile degli eventi.

<sup>1</sup> I volumi *Quantum Cosmology and the Laws of Nature* (1993), *Chaos and Complexity* (1995), *Evolutionary and Molecular Biology* (1998), *Neuroscience and the Person* (1999), *Quantum Mechanics* (2001), furono seguiti da un'opera di sintesi che ne discuteva i risultati: R.J. RUSSELL, N. MURPHY, W.R. STOEGER (edd.), *Scientific Perspectives on Divine Action. Twenty Years of Challenge and Progress*, Vatican Observatory Publications-The Center for Theology and the Natural Sciences, Città del Vaticano 2008. Sul tema va esaminata anche l'opera di D. EDWARDS, *How God Acts. Creation, Redemption and Special Divine Action*, Fortress Press, Minneapolis 2010.



Si tratta in fondo di un'idea da noi precedentemente incontrata al momento di discutere quale epistemologia scientifica potesse risultare compatibile con quanto la teologia chiama "miracolo" e che abbiamo visto adottata da quelle correnti di pensiero restie a vedere nei miracoli una violazione delle leggi di natura, preferendo riferirsi ad un agire divino che opera nelle pieghe dei fenomeni della natura, fornendo ad essi condizioni ontologiche o informazionali per dare origine a novità emergenti.<sup>1</sup> A motivo del loro interesse per il dialogo fra scienza e teologia, alcuni di questi modelli meritano qui di essere ripresi.

In ambiente anglosassone esercita una certa influenza la proposta della "teologia del processo". Fondata su una filosofia del processo<sup>2</sup> ove la nozione di evento sostituisce quella di ente, essa considera l'universo come un sistema in continuo divenire, anche nei rapporti con il suo Creatore. Il divenire non è frutto di leggi deterministiche e neppure del caso, ma nemmeno è il risultato di un'azione predeterminata da Dio o da lui comunque conosciuta. Quanto accade nella natura e nella storia è dovuto ad una forma di causalità divina "invitazionale" e non coercitiva. Dio costruisce la sua provvidenza insieme alle sue creature e nulla di ciò che avviene è soltanto opera sua. Egli non controlla il mondo, non lo determina né ne prevede gli sviluppi, ma partecipa al flusso della sua vita in tutti i suoi livelli. Dio stesso è influenzato dagli eventi del mondo e si serve di essi per fare esperienza. Nonostante il fascino che essa può rivestire a motivo della sua apparente sintonia con l'idea di un mondo il cui divenire è affidato ad un'evoluzione espressione di casualità ed emergenza, la proposta della teologia del processo resta inadeguata: fragile l'immagine di Dio che essa veicola e precari i suoi rapporti con la natura, caratteristiche entrambe che la distanziano dai contenuti della Rivelazione ebraico-cristiana. In parte ispirato dalla teologia del processo, Arthur Peacocke (1924-2006) interpreta l'indeterminazione e l'emergenza osservata nel mondo biologico come frutto di una causalità divina capace di comporre e orchestrare il caso senza però dominarlo del tutto, anzi assumendosi interamente le conseguenze di un universo creato indeterminato ed aperto, espressione di un agire "kenotico" in favore della vita donata alle sue creature. Ma il biologo e pastore anglicano inglese sviluppa anche un'idea suggerente e di portata più generale, quella che la causalità divina operi *dal tutto alle parti*, in modo *top-down*, agendo sull'universo come su un sistema dalla logica

<sup>1</sup> Abbiamo già osservato che un simile agire divino sarebbe tuttavia insufficiente a rappresentare l'intera tipologia dei miracoli trasmessi dalla fede cristiana e che, da un punto di vista epistemologico, non favorirebbe il riconoscimento ontologico del miracolo, restando in certo modo nascosto, silenzioso e poco appariscente.

<sup>2</sup> La filosofia del processo deve la sua origine al pensiero del matematico e filosofo A.N. WHITEHEAD, *Il processo e la realtà* (1929), Bompiani, Milano 1965. Per un'applicazione in ambito teologico, J.B. COBB, D.R. GRIFFIN, *Teologia del processo. Una esposizione introduttiva*, Queriniana, Brescia 1978; I. BARBOUR, *Religion in an Age of Science*, Harper & Row, San Francisco 1990. Paralleli fra un'ontologia di ispirazione aristotelico-tomista ed una visione ispirata alla filosofia del processo sono offerti, seppure con limiti e qualche inadeguatezza, in I.G. BARBOUR, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, Harper & Row, San Francisco 1997. Se ne servono a vari livelli nei loro saggi, fra gli altri, A. Peacocke, C. Hartshorne, C. Birch, M. Suchocki.

olistica.<sup>1</sup> La maggior parte dei fenomeni che avvengono in natura, i fenomeni complessi e in particolare quelli del mondo biologico, ammettono questo tipo di causazione: le parti si comportano come noi osserviamo perché sono parti *del tutto*. Se l'intero universo è visto come un sistema ove il tutto influenza le parti e se il suo Creatore lo "contiene in sé" in modo panenteistico, allora l'agire del Dio raggiunge e condiziona tutte le parti, senza venire per questo qualificato come un "intervento" che violi la natura, si sovrapponga ad essa o entri con essa in competizione. L'universo è un nido di livelli e di relazioni che influiscono sul comportamento delle parti componenti: Dio è il sistema di più alto livello possibile, l'unico a poter davvero agire dall'*intero*.

Dalla logica di una causazione top-down e da una comprensione positiva della nozione scientifica di indeterminazione, intesa non come ignoranza e intrattabilità bensì come apertura a ricevere informazione, prende le mosse anche John Polkinghorne.<sup>2</sup> Le indeterminazioni in cui ci imbattiamo in meccanica quantistica o nella descrizione dei sistemi caotici, corrispondono ad altrettante capacità del sistema di acquisire informazioni da livelli di causalità più alti. La linea lungo la quale cercare modelli per un agire divino è allora quella di forme di causalità non interpretabili mediante una ricostruzione analitica e determinista delle parti, dal basso, ma ancora dal tutto verso le parti, e dunque top-down. Le aperture individuate dalle indeterminazioni intrinseche del reale non sono *gaps* nei quali collocare un'azione divina, ma veri e propri livelli ontologici a partire dai quali, se viene fornita loro una nuova informazione, possono avere origine nuove configurazioni e strutture inedite. È quanto osserviamo in natura nei fenomeni dissipativi, nei sistemi termodinamici lontano dagli stati di equilibrio, o nelle funzioni d'onda della meccanica quantistica. L'universo non opera solo mediante causalità "energetica", ma anche mediante causalità "informazionale". È plausibile, osserva Polkinghorne, che l'agire divino operi lungo questa seconda causazione, maggiormente congruente con la sua natura di Agente spirituale. Si tratterebbe allora di una causalità discreta, quasi nascosta, ma pervasiva e necessaria quanto lo è l'informazione, una causalità non assimilabile all'intervento energetico di alcun agente esterno (NISDA). Si tratta, osserviamo noi ancora, di una causalità trascendente, come l'informazione trascende la natura in cui essa è immersa, pur essendo da essa inseparabile, come la forma dalla materia.

Thomas Tracy sostiene che l'azione divina nel mondo e nella storia, oltre a manifestarsi mediante una Provvidenza che crea e sostiene ogni cosa nell'essere

<sup>1</sup> Cfr. A. PEACOCKE, *Creation and the World of Science*, Clarendon Press, Oxford 1979; IDEM, *Theology for a Scientific Age*, SCM, London 1993; IDEM, *Some Reflections on Scientific Perspectives on Divine Action*, in RUSSELL, MURPHY, STOEGER (edd.), *Scientific Perspectives on Divine Action. Twenty Years of Challenge and Progress*, 201-223.

<sup>2</sup> Cfr. J. POLKINGHORNE, *Scienza e Provvidenza. Le interazioni fra Dio e il mondo*, Sperlink & Kupfer, Milano 1989; IDEM, *Credere in Dio nell'età della scienza*, cap. 3; IDEM, *The Metaphysics of Divine Action*, in R. RUSSELL, N. MURPHY, A. PEACOCKE (edd.), *Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory and The Center for Theology and the Natural Sciences, Città del Vaticano-Berkeley (CA) 1995, 147-156.

(GDA), può dare origine anche ad eventi speciali (SDA). Questi possono essere tali perché speciale è il loro significato a livello epistemico, cioè la loro ricezione in un soggetto (*subjectively* SDA), perché speciali sono le loro successive implicazioni sulla storia (*materially or functionally* SDA), o infine perché la storia causale da cui essi traggono origine è determinata da Dio mediante un agire oggettivamente speciale (*objectively* SDA).<sup>1</sup> È per questi ultimi che la teologia deve assicurare uno spazio semantico all'azione di Dio, in dialogo con le scienze naturali che reclamerebbero invece una completa descrizione, presente o futura, di ogni fenomeno che accade in natura. In questo caso, sostiene Tracy, Dio agirebbe all'interno o al di là delle cause create secondo un dinamismo che le cause finite non sarebbero sufficienti, da sole, a produrre: potrebbe farlo perché Egli avrebbe creato un mondo che include numerosi eventi per la cui occorrenza la natura fornisce condizioni solo necessarie ma non sufficienti. In linea con le riflessioni dei precedenti autori, l'agire divino corrisponderebbe ad un ordine di causazione che "determina" in modo *top-down* oppure *whole-parts* quanto nei livelli inferiori resta indeterminato o sottodeterminato. Occorre allora chiedersi quali caratteristiche debba avere una descrizione scientifica del reale fisico che lo renda disponibile ad un simile ordine di causazione. La prima è ammettere qualche forma di interpretazione indeterminista, ovvero descrivere fenomeni i cui stati antecedenti contengono le condizioni necessarie ma non sufficienti per dare origine agli stati successivi. Non deve però trattarsi di un'indeterminazione soltanto epistemica, ma deve essere anche in certo modo "ontologica": la realtà fisica deve essere libera di potersi dirigere verso uno stato oppure verso un altro. In secondo luogo, a tale indeterminazione deve poter corrispondere una differenza fra lo stato precedente e lo stato successivo tale da indicare autentiche novità, ottenute mediante un'amplificazione ontologica delle aleatorietà in gioco, e non solo come esplorazione o computazione probabilistica dei possibili stati previsti a partire dallo stato inferiore. Infine, fra gli eventi o gli stati indeterminati o sottodeterminati ed i nuovi eventi emergenti deve esistere una continuità in termini di intelligibilità; ovvero, sebbene la spiegazione fisica dello stato inferiore resti incompleta, essa è disponibile ad essere completata dalle informazioni che hanno generato lo stato superiore: l'indeterminazione deve dunque avere il carattere di un'apertura e la novità prodotta non presentarsi come la rottura casuale di una struttura non più comprensibile quando letta dal livello superiore. Gli eventi descritti dalle teorie del chaos e quelli descritti dalla meccanica quantistica rispetterebbero queste tre prescrizioni; le rispetterebbe, inoltre, anche una delle possibili descrizioni che le neuroscienze forniscono oggi ai fenomeni cognitivi, in particolare quella che sottoscrive un maggiore indeterminismo nella causazione degli stati mentali. Nel caso dei fenomeni co-

<sup>1</sup> T.F. TRACY, *God, Action and Embodiment*, Eerdmans Grand Rapids (MI) 1984; IDEM (ed.), *The God Who Acts*, Pennsylvania State University Press, University Park 1994; IDEM, *Special Divine Action and the Laws of Nature*, in RUSSELL, MURPHY, STOEGER (edd.), *Scientific Perspectives on Divine Action. Twenty Years of Challenge and Progress*, 249-283.

gnitivi, l'azione di Dio opererebbe sui nostri stati mentali ad un livello più "fisico" rispetto a quello più "metafisico", ove trova espressione il rapporto fra Dio, creatore del nostro atto di essere, e il nostro essere personale. Potremmo anche osservare che proprio in questo ambito, quello dell'azione divina sugli stati mentali delle creature razionali, troverebbe spazio concettuale una "teologia della rivelazione" in quanto rivelazione che si compie nel soggetto.

Al di là delle differenze presenti negli autori qui menzionati, tutti sembrano convergere verso una visione della natura che l'epistemologia del Novecento ha rivisitato in forme diverse, quella di una realtà organizzata in diversi livelli ontologici, ai quali corrispondono diversi livelli di intelligibilità e dunque anche di causazione. L'idea che le *informazioni* necessarie a causare, strutturare e rendere intelligibile quanto avviene in un livello inferiore, debbano provenire da un livello superiore, e che il livello inferiore debba contenere delle aperture o delle indeterminazioni (o anche delle incompletezze) capaci di essere *informate* dal livello superiore, è stata esposta con linguaggi differenti e con diverse metafore da autori provenienti da varie aree disciplinari. La si ritrova nella teoria dei fondamenti in logica, in alcune correnti della filosofia del linguaggio, nell'epistemologia di M. Polanyi e di T. Torrance, nella proposta di metadisciplinarietà elaborata da B. Nicolescu o nel pensiero di Polkinghorne sull'unità del sapere. In tutte queste analisi pare affiorare l'importanza dell'informazione, in definitiva di una *forma*, che può agire sul livello inferiore informandolo in diversi modi. Può farlo, ad esempio, rendendo disponibili nozioni primitive indispensabili al suo linguaggio e al suo formalismo, fornendo presupposti logici e ontologici che ne consentono l'espressione scientifica, fissando condizioni al contorno necessarie per determinare un sistema aperto, o infine offrendo una semantica che completi una certa sintassi. Una volta ricevuta dal livello inferiore, la forma superiore apre alla possibilità di accedere a metalinguaggi più comprensivi, consente di creare novità, favorisce emergenze o salti qualitativi, dando origine ad eventi o rappresentazioni la cui fenomenologia sembra comparire dal basso (*bottom-up*), ma le cui condizioni di causazione giungono invece dall'alto (*top-down*).

La realtà è un'unità a molti livelli. Posso percepire un'altra persona come un aggregato di atomi, ma anche come un sistema biochimico aperto in interazione con l'ambiente, o come un esemplare di *Homo sapiens*, come un oggetto di bellezza, o come qualcuno i cui bisogni meritano il mio rispetto e la mia compassione, o infine come un fratello per cui Cristo è morto. Tutti questi aspetti sono veri e coesistono in maniera misteriosa in quell'unica persona. Se ne negassi uno, significherebbe che sminuisco sia quella persona che me stesso, che tento di capirla; significherebbe non rendere giustizia alla ricchezza della realtà.<sup>1</sup>

Una concezione analoga a quella di una realtà gerarchicamente organizzata in livelli di intelligibilità e di causazione la suggeriva in un contesto adiacente al

<sup>1</sup> J. POLKINGHORNE, *Riduzionismo*, in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, 1235-1236.

nostro Karl Rahner quando, alla ricerca di una teologia del miracolo che evitasse di parlare di violazione o sospensione delle leggi naturali, tentava di mostrare la plausibilità di un agire divino sulla natura e con la natura. «Per la nostra moderna esperienza ed interpretazione del mondo – egli affermava – ogni strato e ogni dimensione della realtà sono costruiti dal basso verso l’alto, vanno cioè dal più vuoto e indeterminato al più complesso e al più pieno e sono aperti verso la dimensione superiore. La dimensione superiore implica nella sua propria realtà come momento suo proprio la dimensione inferiore, la supera in sé [...]. La dimensione del materiale e del biologico si supera nella libertà senza dover cambiare nella propria intima struttura, perché in partenza essa è aperta a questa sfera superiore. [...] L’inferiore mondo materiale e biologico, per sua intima essenza e a motivo della sua indeterminatezza e ulteriore determinabilità, può venir integrato nell’ordine superiore senza perdere attraverso tale integrazione le proprie leggi». <sup>1</sup> In sintonia con quanto affermerà più tardi Polkinghorne, osservando che in tal caso la causalità divina apparirebbe discreta, silenziosa, ma pervasiva, aggiunge Rahner: «occorre una certa intuizione e un certo abbandono fiducioso per scorgere il superiore nella manifestazione dell’inferiore e per resistere alla tentazione di dissolvere il superiore nell’inferiore, o di disattendere il salto qualitativo». <sup>2</sup>

Quali considerazioni di sintesi si possono offrire in ambito teologico? Come accade in molti altri ambiti, anche nella comprensione di un’azione “speciale” di Dio e della sua emergenza su un agire provvidente di creazione e conservazione, molto dipende dall’orizzonte di significati che attribuiamo a questi concetti. Fino a che punto è lecito separare in modo netto GDA e SDA quando abbiamo a che fare con eventi che, teologicamente parlando, non qualificherebbero come miracoli? L’idea di un agire speciale o occasionale di Dio non pare del tutto congruente se, in fondo, la finalità di ogni azione divina è rivelare il suo amore di misericordia, quale atteggiamento che interpreta il costante volgersi di Dio al mondo. Perché quando parliamo di Provvidenza o di conservazione nell’essere siamo più propensi, riduttivamente, a pensare solo all’azione di leggi di natura stabili e predicibili? Una prospettiva come quella di Tommaso d’Aquino sembrerebbe minimizzare tale separazione. Perfino la sua definizione di miracolo come evento che la natura non può generare da sola, perché effetto non proporzionato al suo ordine di causazione, opportunamente contestualizzata potrebbe far pensare agli eventi, prima discussi da Tracy, per i quali la natura è sede di condizioni di causazione necessarie ma non sufficienti. Va comunque ricordato che Tommaso (e con lui la teologia del miracolo) lascia esplicitamente spazio ad eventi, squisitamente teologici, che la natura giudicherebbe “fisicamente impossibili”, con un grado di impossibilità che eccede quanto potrebbe produrre il semplice inserimento di nuova informazione, mediante la quale un livello superiore causa e determina quanto in un livello inferiore resta ancora ontologica-

<sup>1</sup> RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 336.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 337.

mente aperto e sottodeterminato. Il tema della descrizione di un'azione di Dio che impieghi modelli filosofico-teologici compatibili con la nostra conoscenza scientifica della realtà, e dunque modelli *credibili*, è certamente complesso e non è nostra intenzione offrire qui alcuna proposta compiuta. Riteniamo tuttavia che per elaborare delle soluzioni in dialogo con le scienze vadano tenuti presenti alcuni punti essenziali, che qui riepiloghiamo sinteticamente.

Ogni azione di Dio è in fondo un atto di *rivelazione*: trattandosi di un atto personale e libero, alla teologia si può chiedere di mostrare che esso non contraddice quanto Egli ha creato e rivelato, o anche mostrare che in esso Egli compie ciò che ha promesso; non possiamo invece legare la verità più profonda di tali azioni alla comprensione che dei loro effetti sulla natura e sulla storia possiamo avere nel quadro delle nostre conoscenze empiriche. Da un punto di vista filosofico, uno snodo assolutamente centrale è che le "qualità" e le "risorse" dell'azione divina – e dunque anche quelle di un'azione tematizzata come "speciale" – siano esse rappresentabili o meno in termini filosofici a noi disponibili, divengono maggiormente comprensibili se ricordiamo la primordiale caratteristica dell'agire di Dio, quella di poter causare *ex nihilo*. La radicalità ontologica della possibilità di una tale azione rende plausibile *a fortiori* ogni altra tipologia di azione di Dio sulle cose, perché azione realizzata da chi conosce i dinamismi di ogni cosa, e li conosce fino in fondo, avendo tratto tutte le cose dal nulla, fondandole e volendole così come esse sono. Altrettanto centrale è segnalare che, in Dio, conoscere una cosa e causarla sono aspetti diversi di una medesima azione *ex parte agentis*. Poiché conoscere, volere intenzionalmente e causare nell'essere non implicano qualità divine diverse, né diversi livelli di azione sulla natura, chi accetta che Dio creatore abbia una conoscenza assoluta e intima di tutto il reale, può analogamente accettare che Egli abbia modi ugualmente intimi e incondizionati per farsi presente alle creature e determinarne i corrispondenti dinamismi, anche se non sapessimo come armonizzare tale agire con le nostre attuali descrizioni empiriche del reale fisico.

Una comprensione del rapporto fra Dio e natura basato su una metafisica (e su una filosofia della natura) di ispirazione aristotelico-tomista, se tradotta oggi in termini fruibili dall'ambiente scientifico, sarebbe infine in grado di soddisfare alcune delle richieste precedentemente incontrate. Va in proposito citato, nel quadro del progetto *Scientific Perspectives on Divine Actions*, lo sforzo compiuto da William Stoeger per mostrare le potenzialità della posizione cattolica classica, segnalando l'agire di Dio quale base ontologica che assicura l'esistenza delle leggi di natura, insistendo su una maggiore continuità fra azione creativa e azione speciale di Dio, e rivalutando le conseguenze della causalità *ex nihilo* e di ciò cui essa abilita.<sup>1</sup> Se pensiamo ad esempio al desiderio espresso dalla posizio-

<sup>1</sup> Cfr. W. STOEGER, *Conceiving Divine Action in a Dynamic Universe*, in RUSSELL, MURPHY, STOEGER (edd.), *Scientific Perspectives on Divine Action. Twenty Years of Challenge and Progress*, 225-247 e gli altri contributi di questo autore ai diversi volumi della serie. Pur non offrendo sviluppi in chiave strettamente filosofica, egli argomenta con una certa efficacia sul piano interdisciplinare e fenomenico.

ne panenteista di considerare l'universo prossimo a Dio e a Lui più facilmente legato causalmente, non si può non osservare che tale prospettiva appiattisce inconsapevolmente il rapporto fra Dio e il mondo su categorie sostanzialmente relazionali-spaziali. La metafisica dell'atto di essere e la causalità trascendente che essa tematizza, sono un modo ugualmente efficace per rappresentare l'intimità della presenza del Creatore nella creatura, e della creatura nel Creatore, privilegiando categorie relazionali-trascendentali. Dio non ha bisogno di "toccare" il mondo per guidarlo con la sua azione, perché il mondo "guarda" il suo Creatore, seguendone il volere, ed è sempre da Lui "guardato": è in forza di questo sguardo che il mondo esiste e non ricade nel nulla. L'articolazione causale fra Causa prima e cause seconde, ancora, è senza dubbio disponibile ad interpretare la causazione di livelli inferiori mediante informazione o determinazione provenienti da livelli ontologici e di intelligibilità superiori, ma non opera in modo estrinseco, quasi attraverso tale articolazione si veicolasse un'informazione o una forma di origine divina che non appartiene alla creatura e le viene semplicemente fornita. In realtà, la causa seconda è essa stessa, nella *sua* forma, quell'informazione che pone in atto il livello inferiore, causandolo. È agire divino attraverso cause seconde non per trasmissione ma per presenza, perché ogni forma, ogni essenza e atto di essere, hanno in Dio la loro ragione, quale *Dator formarum*. Una prospettiva filosofica che voglia comprendere l'azione divina come un agire che si esprime nella causazione di progressivi livelli gerarchicamente ordinati ed aperti ad essere informati in modo corrispondente, è ancora compatibile con una filosofia (ma anche con una teologia) del *Logos*; è il Verbo per mezzo del quale e in vista del quale tutte le cose sono state fatte, che attua la presenza e l'agire di Dio in natura come informazione trascendente che chiama all'essere (A) un reale dotato di razionalità e di intelligibilità e ne causa la storia dirigendolo verso il suo fine ( $\Omega$ ).

### 3. *L'idea di una "azione speciale di Dio" e nuove domande sul problema del male*

Oltre alla richiesta che un'azione speciale di Dio (SDA) non entri in conflitto con la nostra conoscenza scientifica della natura – domanda alla quale si è cercato di fornire alcune risposte – occorre brevemente affrontare anche una seconda istanza, ovvero come questo genere di azioni divine possa sostenere una corrispondente teodicea. Se infatti l'idea di un'azione divina limitata ad una Provvidenza intesa come fedeltà radicale alle leggi di natura impresse dal Creatore può mitigare il problema del male fisico riportando l'attenzione sul fine ultimo buono verso cui egli, mediante tali leggi, dirige il creato, l'idea che Dio agisca anche fuori dell'ordine della sua Provvidenza ordinaria (GDA) suscita invece la domanda sul perché Dio non impedisca il male evitabile e contingente – il male, cioè, che si manifesta in quel medesimo ordine di contingenza storica nel quale si crede che Dio agisca e intervenga.

Quando si considera la sofferenza causata da un processo evolutivo della vita basato sulla selezione naturale oppure quella originata dalla finitezza e dalla

debolezza della creatura esposta all'azione di leggi di natura che possono danneggiarla o sopraffarla, il problema del male rimanda, in fondo, ad una teodicea classicamente intesa. L'immagine divina da giustificare è quella di un Creatore che conserva nell'essere ogni cosa e che, nonostante le catastrofi, i fallimenti e gli antagonismi, conduce ogni cosa verso una bontà superiore, essendo Egli l'unico a conoscere e custodire le ragioni ultime del cosmo. Una lettura filosofica neodarwinista che intenda negare l'esistenza e la bontà di un Creatore intelligente mette soprattutto in discussione la presenza di un finalismo generale nel creato; tale lettura non chiede a Dio di giustificare la sua inattività e neppure il motivo di alcune sue azioni speciali in luogo di altre – azioni che, secondo una visione teista, dovrebbero accompagnare i passi dell'evoluzione del cosmo e della vita.

Il tema che qui ci occupa rimanda invece ad un problema diverso. Se Dio, mediante una causazione che da un livello superiore determina le condizioni necessarie e sufficienti dei fenomeni che avvengono ai livelli inferiori, può orientare le direzioni che la storia della natura e degli uomini intraprende, perché non ferma la violenza accidentale della natura, lascia soccombere l'innocente, non esaudisce le invocazioni del debole? E perché, in altri casi, Egli viene incontro alle richieste dell'uomo attraverso azioni speciali riconosciute, soggettivamente oppure oggettivamente, come miracoli? Cosa segna la differenza? Come abbiamo visto, una prospettiva tomasiana argomenterebbe, sulla scia di Agostino, che Dio conosce ogni cosa e tutto ciò che accade viene da Lui condotto verso il bene. Dal versante delle creature, una visione completa delle articolazioni causali previste dall'ordine della Provvidenza non è possibile *intra historiam*. La risposta è filosoficamente coerente ed entro certi limiti fruibile anche in chiave pastorale, ma potrebbe risultare ancora poco convincente. La fede è pur sempre messa alla prova, *intra historiam*. Ci si chiede se tale spiegazione resista ad una più attenta analisi del rapporto fra Dio e natura.

Le critiche mosse all'agire divino "obiettano" al Creatore di non essersi comportato secondo uno dei tre seguenti modi di condotta: a) non operare (ovvero non aver operato) una modifica del disegno generale dell'universo affinché le leggi di natura e le condizioni al contorno che le rendono operative generino (avessero generato) delle diverse (innumerevoli) catene causali tali da non condurre al male osservato; b) non esercitare azioni speciali non invasive, espressione del suo agire in natura, mediante le quali, determinando quanto le cause naturali lasciano aperto e indeterminato, Egli ne eviti gli effetti dannosi; c) non causare azioni miracolose in senso stretto, anche fisicamente impossibili, come i credenti confessano Egli abbia fatto talvolta lungo la storia, impiegandole ora per impedire il male e il dolore innocente.<sup>1</sup> Chi muove simili obiezioni deve tuttavia riconoscere che la nostra conoscenza limitata non ci permette di va-

<sup>1</sup> Cfr. T. TRACY, *Scientific Vetoes and the Hands-Off God: Can We Say that God Acts in History?*, «Theology and Science» 10 (2012), 55-80.



lutare l'intera rete causale di fenomeni coimplicati da un'azione divina volta a determinare il cambiamento di un singolo effetto indesiderato. Quale nuovo bilancio fra effetti e buoni e cattivi ne deriverebbe? Tale oggettiva ignoranza rende meno giustificata la richiesta (a) ed in parte anche la richiesta (b). Riguardo invece agli interventi divini corrispondenti alla richiesta (c), ed in parte ancora alla richiesta (b), va riconosciuto sensato che un Creatore limiti il loro numero solo a specifiche occorrenze, perché la stabilità e l'ordinario svolgersi dei processi naturali deve continuare a costituire il contesto abituale della storia del cosmo, che è pur sempre storia di provvidenza. È ragionevole che le azioni divine speciali siano dispensate con una logica che rispetti nella gran maggioranza dei casi il corso naturale degli eventi, ma anche con una sapienza che supera di fatto l'intelligenza limitata di creature oggettivamente incapaci di abbracciare con il loro sguardo la storia globale, passata e futura del cosmo, insieme con tutte le sue conseguenze. Da un punto di vista filosofico sembra difficile poter andare al di là dell'affermazione di questa umiltà epistemologica e cognitiva, che limita sia coloro che vorrebbero prescrivere a Dio cosa dovrebbe o non dovrebbe fare, sia coloro che cercano di giustificare l'agire (o il non agire) mediante qualche forma di teodicea. Anche raffinando l'analisi della logica coinvolta, veniamo di fatto ricondotti al problema di Giobbe: il male e la sofferenza sono oggettivi, sperimentati nella sua carne, ma egli è invitato a ragionare entro un orizzonte cosmico che le cui chiavi ultime, sia il credente che il non credente, sanno di non possedere.

Cosa può aggiungere una riflessione di ambito più strettamente teologico? Fatta salva l'idea che la percezione del male rientra in una logica di conoscenza creaturale, e dunque pur sempre limitata, riteniamo che su questo problema la teologia debba soprattutto invitare a condividere la sofferenza di chi non sa darsi ragione del male e del dolore innocente, senza insistere troppo sul fatto che, su basi filosofiche, non esisterebbero elementi sufficienti per negare il ruolo comunque provvidente di un Dio creatore. Non va dimenticato che il cristianesimo è una religione di salvezza, non una gnosi: la fede cristiana si dirige soprattutto ad un Dio che libera e redime dal dolore, non ad un Dio che ne spiega in modo convincente l'origine e il perché. Come segnalato in altre occasioni, la risposta che Dio propone al problema del male non è teoretica, ma esistenziale. Essa è nascosta nella volontà di Dio di volere l'esistenza umana di suo Figlio, passibile e sofferente, accanto alla nostra esistenza. Il silenzio di Dio quando l'uomo invoca una "azione speciale", un miracolo che fermi la mano del violento, che salvi la vita innocente, che protegga la dignità oltraggiata, ha come sola analogia – e come implicita risposta – la volontà di Gesù di Nazaret di restare sulla croce. «Quelli che passavano di lì lo insultavano, scuotendo il capo e dicendo: "Tu, che distruggi il tempio e in tre giorni lo ricostruisci, salva te stesso, se tu sei Figlio di Dio, e scendi dalla croce!". Così anche i capi dei sacerdoti, con gli scribi e gli anziani, facendosi beffe di lui dicevano: "Ha salvato altri e non può salvare se stesso! È il re d'Israele; scenda ora dalla croce e cre-

deremo in lui"» (Mt 27,39-41). Accettare questo silenzio di Dio come risposta al dolore umano sorpassa la portata della natura e della filosofia: diviene possibile solo nella fede.

#### ABSTRACT

Dopo aver ricordato le principali critiche filosofiche alla nozione teologica di miracolo, specie in merito al problema del suo riconoscimento, l'articolo si chiede se e come la teologia del miracolo, per conservare significativo il suo appello, debba oggi tener conto anche dell'epistemologia delle scienze naturali. Fermo restando che una qualsivoglia definizione di miracolo debba essere formulata nell'ambito della teologia e non delle scienze naturali, essa deve mostrarsi tuttavia informata di quanto le scienze abbiano da dire sul comportamento della natura. Negli ultimi decenni, specie in ambito anglosassone, si assiste ad un rinnovato interesse per gli studi circa l' "agire di Dio nella natura", all'interno dei quali sembra oggi confluire il dibattito interdisciplinare sulla possibilità e sul significato del miracolo. L'articolo offre una panoramica delle posizioni dei principali autori e le pone in dialogo critico con la visione di Tommaso d'Aquino circa il rapporto fra Dio e natura. Vengono infine suggerite alcune riflessioni su come affrontare il problema del male fisico, in quanto una prospettiva disposta ad accettare la possibilità di un'azione speciale di Dio sulla natura giudicherebbe tale male evitabile.

After resuming, starting from the Modern Age, the main philosophical criticisms addressed to the theological notion of miracle, the article questions whether and how a contemporary theology of miracle should take into account scientific epistemology, especially to accomplish the recognition of miracle as such. Although a definition of miracle is a task for theology, not for science, theology must be aware of what contemporary science has to say about nature and its phenomenology. The article offers a review of the various philosophical and theological standpoints that, in the last decades, have been proposed for God acting in nature, especially by English speaking authors, particularly the reflections known as "Scientific Perspectives on Divine Action", promoted by the Vatican Observatory and the CTNS (Berkeley). These views are also examined against the background of Thomas Aquinas' thought on the relationship between God and nature. Finally, some suggestions are made on how to tackle the problem of physical evil when a special action of God upon nature is allowed or even expected.

## RECENSIONI

N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS (ed.), *San Juan de Ávila, Doctor de la Iglesia*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2013, pp. 132.

EN este volumen se recogen las Actas de una Jornada organizada por el Seminario de Historia de la Iglesia en el seno de la Facultad de Teología de la Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid), Jornada que se celebró poco después de que San Juan de Ávila fuera proclamado Doctor de la Iglesia, el 7 de octubre del 2012. En esta Jornada se buscó que la perspectiva histórica permitiera resaltar la actualidad del mensaje del nuevo Doctor, tanto para la teología como para la vida sacerdotal.

Las Actas recogen las ponencias que se presentaron en dicha Jornada, así como la intervención inicial del Decano de la Facultad de Teología de la Universidad San Dámaso, por constituir una reflexión teológica sobre la figura del santo, más que una mera introducción a los trabajos. En efecto, en dicha intervención, titulada: “Academia, santidad y guía eclesial: a propósito de San Juan de Ávila” (pp. 11-17), Gerardo del Pozo Abejón, señala que el nuevo Doctor estudió en las mejores Universidades españolas de su época: Salamanca y Alcalá, poniendo de relieve que fue un maestro de experiencia cristiana con muy buena formación intelectual. Hacia el final de su intervención, destaca la actualidad del nuevo Doctor, quien «llegó así a ser un indicador del camino de la Iglesia en su tiempo. Recordemos los “Memoriales” para la reforma de la Iglesia que envió al Concilio de Trento. Y puede ser también hoy una luz en el camino de la Iglesia» (p. 16).

En la primera ponencia: “Doctor de la Iglesia. Alcance y significado de un título” (pp. 19-30), S.E.R. José Rico Pavés, obispo auxiliar de Getafe, expone el contenido del título de Doctor de la Iglesia. Después de presentar una reseña histórica sobre este título, realiza unas reflexiones sistemáticas, llegando a la conclusión de que el argumento decisivo para la proclamación de un nuevo Doctor es la presencia en sus escritos de una *eminens doctrina*, una doctrina eminente, como expresión de haber recibido un carisma de sabiduría. Finaliza su ponencia con estas palabras: «A modo de conclusión, podemos decir que el título de *doctor ecclesiae* implica el reconocimiento en un santo de la preciosa armonía entre la santidad de vida y la eminente doctrina, como gracia otorgada por el Espíritu Santo en favor de toda la Iglesia, para que se pueda crecer en la comprensión de la revelación divina y se pueda mantener un diálogo inteligente con el mundo» (p. 30).

La tercera ponencia, a cargo de José-Damián Gaitán de Rojas (Universidad San Dámaso), titulada: “Juan de Ávila y las corrientes espirituales del siglo de oro español”, se propone como objetivo ofrecer algunas reflexiones que ayuden a situar a San Juan de Ávila en el conjunto de las corrientes de espiritualidad del siglo XVI español. Aquí se presenta el contraste entre dos formas de ver la vida cristiana, que no es un enfrentamiento entre teólogos y espirituales, sino más bien entre «gentes del saber teológico de dos corrientes diferentes, independientemente de la propia escuela a la que estuvieran vinculados o que les correspondiera por el grupo social o eclesial al que pertenecían» (p. 42). La primera era representada por teólogos en ejercicio, más preocupados por la ortodoxia, y la segunda por pensadores, predicadores y maestros, que impulsaban lo que se ha dado en llamar un cristianismo más o menos interiorizado, no simplemente exterior, una de cuyas manifestaciones más típicas fue la difusión de la vida de oración y meditación incluso entre la gente más sencilla y con menos formación.

En medio de estas corrientes, Gaitán de Rojas sitúa a san Juan de Ávila dentro del grupo de los maestros “espirituales” que eran a la vez teólogos y espirituales, y «de la unidad entre ambas cosas fue, sin duda, un constante impulsor y animador a través de sus iniciativas institucionales, de su predicación, de sus cartas, y de sus escritos» (p. 45).

Y dentro de ese grupo de teólogos que se pueden llamar “espirituales”, al Maestro Ávila hay que situarlo entre los que siempre buscaron la ortodoxia y la comunión con la Iglesia Católica. Al mismo tiempo, el santo demostró apertura a nuevos planteamientos y corrientes o sensibilidades espirituales de aquel momento.

Hacia el final de su ponencia, Gaitán de Rojas señala que las grandes preocupaciones doctrinales del Maestro Ávila en el campo de la experiencia cristiana, y los remedios que sugiere al respecto «coinciden fundamentalmente con los de otros muchos maestros y autores de la primera mitad del siglo XVI: el conocimiento propio y la necesaria conversión, el amor de Dios manifestado en Cristo, el seguimiento y configuración con Jesús crucificado, la importancia de la oración y la meditación, etc [...]. Todo esto, sin embargo, se intenta exponer siempre con una forma y estilo propios, y, a su vez, dentro de un discurso fuertemente apoyado en la Palabra de Dios y en las enseñanzas de los grandes Padres y maestros del pasado, sobre todo de la antigüedad cristiana, motivado y encuadrado en una teología trinitaria, cristológica, eclesial y de praxis teologal» (pp. 47-48).

En la cuarta ponencia: “San Juan de Ávila y la reforma de la Iglesia”, Miguel Navarro Sorní (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia) estudia la contribución del santo a la reforma de la Iglesia en su siglo. Comienza citando la idea del famoso historiador de la Iglesia y experto en el periodo tridentino, Hubert Jedin, quien definió a nuestro personaje como reformador eclesial, *Kirchenreformer*, al distinguir en esta particularidad la característica que mejor le definía (cfr. p. 58). Lo fundamental de la acción del Concilio de Trento, según Navarro Sorní, consistió en «orientar toda la institución eclesiástica en la perspectiva de la salvación de las almas, de la función pastoral al servicio de los fieles» (p. 58), algo que san Juan de Ávila había preconizado mucho antes de que se convocara el Concilio (cfr. p. 59). En el tercer apartado de la ponencia: “La reforma de la Iglesia según san Juan de Ávila”, se expone su programa reformador, contenido principalmente en sus *Memoriales al Concilio de Trento* y en sus *Advertencias al Concilio de Toledo*. Este apartado se divide en los siguientes subapartados: “Fuentes, sentido y contexto de la reforma avilista”; “la principal causa de los males: la relajación de los pastores”; “el abandono de la predicación de la palabra de Dios y sus perniciosos efectos”; “la reforma como regeneración o renovación del cristiano y de la Iglesia”. En el último subapartado: “Los remedios concretos”, se indica como el más importante de ellos la reforma del estamento clerical, con algunas sugerencias prácticas para llevarla a cabo: estrechar o dificultar la entrada en el estamento clerical; la educación de los candidatos al estado eclesiástico; la reforma de las dignidades eclesiásticas.

En el cuarto y último apartado: “San Juan de Ávila, maestro de la verdadera reforma eclesial”, se sintetizan las principales características de la reforma avilista: es una reforma realista, nada utópica; no es teórica, sino práctica y vital; tiene una clara orientación pastoral; es una reforma planteada en términos positivos, ya que no se limita a denunciar los males existentes, sino que propone también remedios prácticos.

Concluye Navarro Sorní su ponencia con estas palabras: «En el fondo toda su actividad apostólica estuvo movida por la preocupación de purificar, renovar y reformar la Iglesia de su tiempo. Por todo ello mereció justamente que en sus días le llamasen Maestro, y ha obtenido en los nuestros que se le otorgue el bien ganado título de Doc-

tor de la Iglesia, pues sus escritos son faro luminoso que señala a la Iglesia de todos los tiempos el camino de la verdadera reforma: el de la santidad» (p. 84).

La quinta ponencia: “San Juan de Ávila, modelo y maestro del sacerdote secular”, a cargo de Gaspar Bustos Álvarez (Seminario San Pelagio – Córdoba), analiza la actualidad del santo en un aspecto esencial de la vida de la Iglesia: la espiritualidad sacerdotal. El autor comienza destacando el aprecio del Maestro Ávila por la formación intelectual de los sacerdotes, y continúa mostrando que, siendo eminente en todo el saber teológico, lo es singularmente en la doctrina sobre el sacerdocio. A este propósito cita la *Carta Apostólica de proclamación de San Juan de Ávila como Doctor de la Iglesia*, donde Benedicto XVI afirma expresamente: «Juan de Ávila es un eslabón imprescindible en el proceso histórico de sistematización de la doctrina sobre el sacerdocio. A lo largo de los siglos, sus escritos han sido fuente de inspiración para la espiritualidad sacerdotal y se le puede considerar como el promotor del movimiento místico entre los presbíteros seculares» (p. 85).

En el apartado final de su ponencia, titulado: “¿Qué espiritualidad sacerdotal propone?”, Bustos Álvarez traza los rasgos esenciales de esta espiritualidad: la caridad pastoral, como su nervio fundamental, la vida de pobreza, la vida de obediencia, la oración sacerdotal y la vida de castidad en el celibato. A modo de conclusión, recoge una cita de Bourgoing, tercer sucesor del cardenal de Bérulle en el oratorio de Francia, en el prólogo de las obras del Maestro Ávila publicadas por Migne: «Dios había ya derramado la semilla de la reforma del clero en varias almas elegidas y en varios lugares. Yo recuerdo haber oído decir a nuestro venerable Padre [Bérulle] que esta reforma había sido la única meta que se había propuesto el P. Juan de Ávila, predicador apostólico; añadiendo después que, si Juan de Ávila hubiese vivido en nuestros días, él hubiera ido a postrarse a sus pies, y lo habría escogido por maestro y director de su obra reformadora porque le tenía en singular veneración» (p. 100).

La sexta ponencia, a cargo de Josep-Ignasi Saranyana (Pontificio Comité de Ciencias Históricas – Ciudad del Vaticano), se titula: “Por qué es moderna la teología de San Juan de Ávila”. En ella el autor se propone buscar una nota de específica modernidad en la obra avilista o, quizá mejor, una nota de contemporaneidad, y la encuentra en la homilía de Benedicto XVI el día de la proclamación del santo como Doctor de la Iglesia: «En esa predicación, el Romano Pontífice lo calificó de “profundo conocedor de las Sagradas Escrituras”» (p. 101). Saranyana desarrolla esta idea diciendo: «En consecuencia, el Maestro fue moderno, y lo sigue siendo, porque se inscribió de lleno en el marco de la renovación bíblica promovida por el humanismo, y más en concreto en el ámbito teológico del *paulinismo*» (p. 102). En las páginas siguientes desarrolla el concepto de *paulinismo*, citando textualmente a un prestigioso historiador: «En un trabajo notable, publicado hace más de cuarenta años, Ricardo García Villoslada caracterizaba el *paulinismo* por tres notas: “Tres son, a mi entender – decía – los elementos típicos del paulinismo, tal como lo predicaban y vivían los espirituales de aquella época [se refería al siglo XVI]: a) la interioridad de la religión con desprecio de las ceremonias y obras exteriores (antijudaísmo ritualista); b) la doctrina del cuerpo místico, con prevalencia de la unión de caridad sobre la unión de jerarquía y de ley; c) la vivencia íntima del beneficio de Cristo”. Y añadía: “Creo que [fray Luis de] Granada acierta al sintetizar la substancia del avilismo en dos ideas: abismo de miseria humana y confianza en la grande y sublime misericordia de Cristo Redentor, que para Granada es, así mismo, la substancia del paulinismo”» (pp. 103-104).

Continúa Saranyana mostrando algunos trazos de la modernidad teológica del santo, que encuentra en los contenidos doctrinales del comentario avilista a la epístola a los Gálatas, y que se refieren sobre todo a su profunda comprensión de la eclesiología paulina (cfr. pp. 105-113).

El autor concluye así su ponencia: «Bien anclado en el conocimiento especulativo y espiritual del texto sagrado, recibido en el marco de la rica tradición patristica, el Maestro Ávila intuyó el verdadero alcance eclesiológico del corpus paulino y atisbó, de esta forma, algunos desarrollos eclesiológicos que sólo muchas décadas más tarde se abrirían paso en la teología católica. Con toda razón, por tanto, Benedicto XVI nos lo propone ahora como doctor de la Iglesia católica, para que nos aficemos a la lectura y consideración de sus tesis teológicas, y no nos contentemos sólo con una lectura espiritual y ascética de su legado» (p. 113).

La séptima y última ponencia, de Nicolás Álvarez de las Asturias (Universidad San Dámaso), se titula: “San Juan de Ávila y la vida espiritual del presbiterio madrileño”. Se trata de una breve aproximación histórica a lo que ha podido ser la influencia del Apóstol de Andalucía en la vida espiritual del presbiterio de Madrid. En la introducción, el autor fija así el objetivo de su ponencia: «En esta ponencia se trata de esclarecer hasta qué punto puede considerarse la devoción a San Juan de Ávila y su magisterio como uno de esos elementos concretos y permanentes que han caracterizado y caracterizan la vida espiritual del presbiterio madrileño» (p. 117). Después de mencionar algunas dificultades para alcanzar este objetivo, entre las cuales señala la diversidad sociológica del presbiterio de Madrid, se pregunta: «¿Puede encontrarse algún elemento que constituya un patrimonio espiritual común? Y, en el caso de encontrarlo, ¿hasta qué punto y en qué medida lo constituye?» (p. 119). Para responder adecuadamente a esta doble pregunta, divide su ponencia en dos partes: «En la primera parte de mi intervención señalaré los “indicios” que permiten afirmar que San Juan de Ávila forma parte de ese patrimonio común a todos, desde los orígenes de nuestra diócesis, mientras que en la segunda, intentaré discernir el “alcance” real que deba atribuirse a su figura y doctrina en la configuración de la vida espiritual del presbiterio madrileño en su devenir histórico» (pp. 119-120). A continuación, el autor ofrece una serie de datos, encuadrándolos en tres periodos históricos: a) hasta la Guerra Civil Española (1936); b) desde el final de la Guerra Civil (1939) hasta el Concilio Vaticano II; c) la celebración del Concilio Vaticano II y su posterior recepción, periodo en el que nos encontramos (cfr. pp. 120-128).

En la segunda parte, el autor calibra el alcance de la devoción a San Juan de Ávila como elemento configurador de la vida espiritual del presbiterio madrileño, diciendo que un primer análisis de los datos ofrecidos en la primera parte pone de manifiesto tres verdades claras: 1) la devoción a San Juan de Ávila no se ha vivido de un modo homogéneo a lo largo de la historia de la diócesis de Madrid; 2) a lo largo de esta historia siempre han existido algunas figuras sacerdotales señeras que, sirviéndose de las enseñanzas del Maestro Ávila, han ofrecido a muchos sacerdotes de su tiempo el alimento que necesitaban para buscar *sacerdotalmente* la santidad; 3) el Maestro Ávila constituye para el presbiterio madrileño un símbolo de la excelencia de la vocación sacerdotal, capaz de conducir a la santidad que ella misma reclama (cfr. pp. 128-129).

Álvarez de las Asturias concluye así su ponencia: «Será la santidad reconocida de los sacerdotes de Madrid la que ilumine su relación concreta con el magisterio espiritual de San Juan de Ávila. Ese y no otro fue el objetivo del Maestro, que los sacerdotes entenderíamos que debíamos ser santos. La breve historia de nuestra diócesis cuenta ya

con testimonios de santidad martirial; quiera Dios que pronto pueda definirse toda ella también como historia de santidad sacerdotal» (p. 131).

El interés por la figura y la obra de San Juan de Ávila se ha visto notablemente acrecentado por su proclamación como Doctor de la Iglesia. Pero es mucho el camino que queda por recorrer para que su magisterio fecunde cada día más la vida de la Iglesia. Este libro, de fácil lectura, contribuye eficazmente a difundir la gran talla intelectual, espiritual y apostólica del santo, así como las líneas maestras de su pensamiento, por lo que es muy recomendable, no sólo para los sacerdotes y los expertos en las ciencias eclesíásticas, sino también para todos los fieles.

M. BELDA

A. DUCAÏ, *La prediletta di Dio. Sintesi di mariologia*, Aracne, Roma 2013, pp. 232 e D. DEL GAUDIO, *Maria di Nazaret. Breve trattato di mariologia*, Lev, Città del Vaticano 2014, pp. 166.

CI troviamo di fronte a due manuali di Mariologia usciti in lingua italiana a pochi mesi l'uno dall'altro, con alcune caratteristiche comuni, eppure molto diversi tra loro. La principale caratteristica comune, oltre al fatto che entrambi trattano di Maria, è espressa dai sottotitoli: il primo si presenta come una *sintesi*, l'altro come un *breve* trattato. Si tratta dunque di due manuali maneggevoli, il che li rende molto indicati a svolgere la funzione di testi di base per lo studio della Mariologia. Infatti, non sempre la Mariologia può contare su uno spazio proprio nei piani di studio delle varie Facoltà di Teologia: spesso questo spazio è distribuito in modo sparso all'interno di altri trattati teologici. Ad ogni modo, sia che la Mariologia abbia uno spazio proprio, sia che formi parte di altri trattati, l'esiguo numero di crediti ad essa dedicato stride con la notevole estensione dei migliori manuali di Mariologia in commercio. Spesso c'è una sproporzione tra lo spazio dedicato a Maria nella didattica e lo sforzo richiesto dalla lettura dei manuali. I due autori, evidentemente consapevoli di ciò in forza della loro esperienza di insegnamento, ritengono utili per la didattica i lavori di sintesi, a patto che la minore quantità di pagine rispetto ai migliori manuali non si traduca in una minore profondità nel modo di affrontare le tematiche mariane.

A. DucaÏ presenta il suo lavoro esprimendo in modo efficace la convinzione che parlare di Maria in Teologia sia necessario perché, pur non costituendo lei stessa *il centro* del disegno di Dio, è tuttavia inserita per volontà divina *al centro* di tale disegno. Non si può parlare di Gesù in modo integro, in assenza di una riflessione teologica su sua Madre.

Ciò spiega perché l'A. si sia limitato nel suo lavoro agli argomenti più rilevanti, quelli che non possono mancare nell'esposizione di un corso del primo ciclo di Mariologia. Lo schema seguito è classico. Nei primi due capitoli viene esposta con ampiezza la Mariologia biblica, seguendo da vicino noti specialisti italiani. Dopo la sezione dedicata alla dottrina dei Padri, si affrontano le cinque grandi questioni mariane: la Maternità divina, la Verginità perpetua, la Concezione immacolata, l'Assunzione in cielo e l'associazione di Maria all'opera della salvezza. In totale, i temi trattati sono otto. La trattazione di questi temi è solida e offre allo studente in modo chiaro e ordinato il meglio della riflessione teologica sul mistero della Madre di Gesù. Purtroppo la scelta a favore della brevità del testo ha portato a sacrificare la trattazione organica del rapporto tra Maria



e la Chiesa, secondo i molteplici aspetti messi in luce dal Concilio Vaticano II: questo tema però è presente lungo i vari capitoli, nei quali l'autore non manca di sottolineare il valore ecclesiale delle grazie ricevute da Maria e della sua azione sempre associata a quella del Figlio.

Per non caricare troppo il testo, l'autore ha preferito inserire buona parte dell'informazione più specialistica nelle note a pie' di pagina, offrendo così la possibilità di due livelli di comprensione del testo, a seconda che lo si legga con o senza le note. In tal modo, egli ha cercato di andare incontro agli studenti che non hanno la possibilità o non sentono il bisogno di una conoscenza più attenta della Mariologia, ma che desiderano comunque accedere ai suoi contenuti essenziali, evitando allo stesso tempo di privare gli altri studenti della possibilità di approfondire meglio le varie questioni. Il taglio è in prevalenza storico, ma non mancano gli spunti e le sezioni speculative.

Il libro si presenta con una buona veste grafica. L'impaginazione presenta vari elenchi puntati che favoriscono il lavoro di memorizzazione e di apprendimento. Al termine di ogni capitolo si trova un elenco bibliografico essenziale sul tema proposto, mentre la Bibliografia finale non è suddivisa per temi, ma secondo la tipologia delle fonti. Quindi i vari elenchi bibliografici offrono indicazioni molto utili, perché accessibili, chiare e complete.

Il lavoro di D. Del Gaudio ha una struttura molto diversa, perché l'autore presenta ventuno temi, ad ognuno dei quali dedica poche pagine, mai più di otto. Dunque, la scelta non è tanto quella di fornire un approfondimento ampio e consistente di ogni tema, quanto quella di esporre gli elementi fondamentali per la sua comprensione, insieme ai riferimenti bibliografici più significativi, affidati alle note a pie' di pagina. La scelta dei temi è originale, perché oltre ai capitoli 'classici' sulle questioni bibliche e i dogmi mariani, l'autore affronta altri temi in genere poco presenti, o del tutto assenti, nei manuali di Mariologia: ad es., l'archeologia dei luoghi mariani, il significato del nome di Maria, il paradigma antropologico mariano, i rapporti di Maria con le Persone divine e la spiritualità e il culto mariano. Al termine, un'ampia bibliografia offre indicazioni utili per l'approfondimento. Purtroppo l'elenco bibliografico finale non ha suddivisioni interne, mentre sarebbe stato utile almeno distinguere i testi del Magistero (dei quali stranamente non viene indicata la data) dagli studi, nonché i manuali dagli articoli. Sarebbe stato molto utile anche aggiungere al termine di ogni capitolo, a maggior ragione a motivo della loro brevità ed estrema varietà, un elenco bibliografico specifico sul tema trattato, per facilitare la ricerca di testi utili per l'approfondimento ed orientare lo studente nella scelta dei libri da consultare per studiare i contenuti di suo maggiore interesse.

La veste grafica è chiara ed elegante; forse risulta eccessivamente austera la scelta della Casa editrice di non presentare nessuna immagine mariana, nemmeno in copertina.

In entrambi i testi non mancano gli spunti che suscitano la riflessione, e sullo sfondo si apprezza la devozione personale degli autori verso Maria, la prediletta di Dio. In modi diversi, entrambi i manuali costituiscono un valido aiuto per raggiungere, alla fine della fatica dello studio, un'armoniosa sintesi teologica sulla Madre di Gesù: il primo con la sua potente sintesi dei contenuti scritturistici e dogmatici fondamentali, sulla scia dei migliori studiosi del campo (Serra, Toniolo, De Fiores, Söll, Laurentin ...), il secondo con la sua sintesi dei principali contenuti dogmatici (sempre sulla scorta di Serra, Toniolo, Laurentin ...) unita all'apertura a questioni che potremmo definire secondarie, ma che si rivelano utili per comprendere meglio il mistero della vergine di Nazaret e le

innumerevoli ispirazioni che, nel corso della storia, la sua vicenda ha suscitato in ogni campo del sapere.

C. ROSSI ESPAGNET

L. MAZZINGHI, *Il Pentateuco sapienziale. Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapienza. Caratteristiche letterarie e temi teologici*, Edb, Bologna 2012, pp. 272.

L'AUTORE è professore ordinario di Scienze Bibliche nella Facoltà Teologica dell'Italia Centrale ed è presidente dell'Associazione Biblica Italiana, al suo secondo mandato consecutivo (2010-14; 2014-2018). Buon conoscitore dell'ambito sapienziale già dagli studi di dottorato al Biblico (la tesi di dottorato – *Notte di paura e di luce. Egesi di Sap 17,1-18,4*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1995 – sotto la direzione di Gilbert Maurice era appunto dedicata alla Sapienza), il prof. Mazzinghi raccoglie nel volume l'esperienza dei suoi anni di insegnamento a Firenze dal 1989 in poi.

L'opera è, quindi, destinata agli «studenti del primo ciclo teologico che affrontano, per la prima volta, lo studio di questi libri» (cfr. Prefazione, p. 5). Va sottolineato che, sebbene il manuale non pretenda di esaurire tutta l'informazione riguardante ogni libro del Pentateuco sapienziale, tuttavia riesce ad offrire una panoramica più che essenziale sugli argomenti trattati. In un momento in cui le case editrici sembrano far fatica a pubblicare manuali di un certo spessore per paura di non attirare sufficienti lettori, Mazzinghi ha saputo mantenere un livello apprezzabile sia sotto il profilo scientifico che divulgativo.

In particolare, il manuale riesce a cogliere i tre obiettivi: 1) offrire un'informazione accurata sui principali argomenti di ogni libro biblico oggetto di studio; 2) farlo non in modo basico o elementare, ma in dialogo con la bibliografia italiana e straniera più rilevante su ogni tema, aggiungendo alla fine di ogni capitolo una bibliografia ragionata che include i commenti biblici e le opere monografiche di maggior rilievo per ciascun libro del cosiddetto Pentateuco sapienziale; e 3) presentare il percorso del contenuto di ogni libro, in alcuni casi (Giobbe e Sapienza) in modo addirittura esaustivo (al commento del contenuto di Giobbe si dedicano 26 pagine: pp. 101-127; e alla Sapienza, pur essendo un libro molto più breve, ben 23 pagine: pp. 228-251). Questo ultimo aspetto è decisamente pregevole, considerando che ciò che più conta in un percorso di studio sui libri biblici è il confronto personale con il testo.

Quanto al contenuto generale, il manuale è dedicato al cosiddetto Pentateuco sapienziale, con riferimento ai cinque libri sapienziali della Bibbia (Giobbe, Proverbi, Qohelet, Siracide e Sapienza), senza tener conto dei due libri poetici, Salmi e Cantico dei cantici, con i quali formano il corpus più conosciuto dei Libri poetici e sapienziali. L'autore lo segnala nella Prefazione (p. 5), visto che di solito i libri sapienziali vengono studiati insieme ai libri poetici, problema non lieve dal momento che la manualistica per gli studenti del primo ciclo comprende entrambi. Ci auguriamo che in futuro anche questo manuale aggiunga i due libri di poesia, per ora rimasti fuori.

Quanto al contenuto più specifico, il volume si inquadra in una tradizione consolidata per i manuali della specie: infatti, si apre con una lunga Introduzione dedicata al genere della sapienza biblica (pp. 9-50), per poi proseguire con i capitoli specificamente dedicati ad ogni libro sapienziale. Questi capitoli seguono una struttura più o meno comune: iniziano con alcune questioni inerenti al canone, alla struttura, al contesto

storico e ad altre questioni letterarie di vario respiro, con un accenno, in alcuni casi, alla storia dell'interpretazione del testo lungo i secoli; segue poi la descrizione del contenuto e della teologia del libro, per finire con qualche indicazione sugli influssi dei testi nel NT e con un interessante riferimento al loro uso liturgico nel rito cattolico latino. Infine, l'opera si chiude con un capitolo che riepiloga, in una sintesi complessiva, i punti salienti dell'analisi effettuata.

Tra i pregi dell'opera stessa annoveriamo sia la prospettiva che attualizza le questioni più importanti relative ai sapienziali sia la capacità di offrire al lettore informazioni sufficienti per affrontare con profitto la lettura individuale dei libri, anche con l'indicazione di una bibliografia di approfondimento (vedi i paragrafi individuati sotto l'epigrafe "Per approfondire di più"). Va, inoltre, segnalato che l'autore, come si fa solitamente in questo settore, sviluppa un confronto tra la letteratura sapienziale biblica e quella egiziana e dell'area mesopotamica, con cui la letteratura di Israele ha avuto contatti molto intensi, e che – come si sottolinea alle pp. 24-25 – nulla toglie alla peculiarità della letteratura religiosa ebraica.

Il manuale ha una buona veste grafica e ha pochissimi refusi, ad eccezione di quelli derivati dall'uso traslitterato di lettere ebraiche. Più specificamente, la lettera *het*, che si è voluto trascrivere con una *h* e un puntino sottostante, come si fa di solito, è purtroppo scomparsa totalmente nel corpo del testo (cfr. la parola *hokma*, "sapienza", che diverse volte appare scritta "okma" nel testo delle pp. 32-33). Peraltro riteniamo che queste imprecisioni in molti casi saranno notate solo dal lettore più attento, mentre passerà, probabilmente, inosservata agli studenti ai quali il testo è indirizzato. In ogni caso, la correzione di questo rifiuto meriterebbe una futura ristampa, stante come abbiamo già detto, l'innegabile valore scientifico e divulgativo dell'opera.

E. GONZALEZ

R. RUBIO DE URQUÍA, J. PÉREZ-SOBA (eds.), *La doctrina social de la Iglesia. Estudios a la luz de la encíclica Caritas in veritate*, Aedos-Bac, Madrid 2014, pp. 1366.

COMO explica en su Presentación Fernando Fernández, Presidente de AEDOS (Asociación para el Estudio de la Doctrina Social de la Iglesia), nos encontramos ante una labor de envergadura: no solo por el resultado (casi cuarenta estudios en torno a la encíclica de Benedicto XVI *Caritas in veritate*), sino por todo el proceso de redacción de su contenido. También lo explica el profesor Pérez-Soba en la Introducción, puesto que desde el otoño de 2009 se pusieron en marcha un buen número de reuniones de los autores, ya generales o ya por secciones temáticas, en las que se discutían y valoraban los textos que cada uno venía preparando con rigor.

En muchas ocasiones leeremos una expresión que señala F. Fernández en sus páginas iniciales: nos encontramos ante un *replanteamiento* de la doctrina social de la Iglesia a partir de la *clave antropológica* del amor cristiano. Esto, a su vez, lleva consigo la renovación (e interpelación) de todos los saberes sociales: que es el objetivo de este libro, como podemos ver en su estructura. Contiene tres grandes áreas temáticas: una introducción metodológica (en torno a la caridad, como principio epistemológico, y al sentido de la acción humana en la doctrina social de la Iglesia); una segunda reflexión sobre la caridad en la verdad como propuesta para un nuevo orden social (ahora con tres capítulos: el amor y el bien común; la persona humana; y la doctrina social de la Iglesia); para ter-

minar con esa llamada a una renovación de las ciencias humanas que hemos señalado (demografía, bioética, comunicación, política y economía).

El arzobispo emérito de Madrid, cardenal Rouco Varela, señala en el Prólogo dos perspectivas para entender correctamente la doctrina social de la Iglesia: que hablamos de la familia de los hijos de Dios, una comunidad en la que puede buscarse el establecimiento del Reino ya en la tierra, si se atiende al verdadero desarrollo del hombre. Prescindiendo de la dialéctica progresistas – conservadores, se pregunta por qué no podemos encontrar un lugar de entendimiento para conseguir el bien común (enseguida veremos qué sea esto).

Aquí es donde sitúa ese nuevo principio de la doctrina social: “la fe como caridad en la verdad”. Esto debería llevar a una revisión de la epistemología de las ciencias sociales: ya no basta un conocimiento solo deductivo, o como inducción empírica; es preciso el conocimiento personal, reconocer al hombre integral desde el impulso del amor. Esto es lo que podrá llevarnos después a la verdadera comprensión de todas las ciencias humanas, de todas las realidades sociales.

Hablamos, por tanto, de la “lógica del don”. Una expresión que después ha tenido un enorme impacto mediático gracias a la catequesis del Papa Francisco; pero que encuentra sus raíces en nuestra Encíclica. No se trata de “dar gratis cosas para repartir”, explica el Cardenal: sino de profundizar en la dinámica del amor. Con varias precisiones ya que esa lógica implica a la persona (no vale quedarse como un “observador”); del mismo modo que no se reduce a un emotivismo romántico, pero tampoco es un pacto hobbesiano de intereses privados. El don debe ser un nuevo principio del bien común, entendido éste como el bien de “todos nosotros”, el bien para todas las personas, alejado por tanto de un aséptico “bien social”.

El Prólogo termina destacando ese carácter pastoral de la Encíclica, que busca dar soluciones concretas a los problemas específicos de nuestro tiempo; con especial atención a la crisis económica, que va también unida a una crisis en la representación política. El cardenal Rouco apunta sagazmente que todos esos problemas no corresponden a un simple “fallo técnico”: es preciso buscar las raíces estructurales para encontrar una verdadera solución a las crisis referidas. Y la respuesta de *Caritas in veritate* nos orienta por el buen camino: se ha excluido la caridad de la acción humana, por lo que es precisa la revisión epistemológica que venimos comentando. Las ciencias humanas, todavía “fascinadas” por la aparente certeza de las ciencias físicas, necesitan revisar sus principios. Han olvidado el binomio verdad-libertad que impregna toda acción del hombre, al sustituir la “verdad antropológica” (lo que es) por una “verdad práctica” (lo que funciona).

Rouco Varela explica bien cómo se propone en la Encíclica una aplicación de estas ideas a la Economía (y a la política): no son actividades moralmente neutras; pero tampoco se pueden considerar (sobre todo, los procesos económicos) como algo inhumano o antisocial. Se trataría de reinterpretar la acción humana desde la antropología correcta que propone el mensaje cristiano (“haciendo nuevas todas las cosas”). Digo que me gusta esa forma de explicar la carta pontificia, porque a veces se interpreta la postura de la Iglesia como excesivamente crítica con las realidades humanas; a lo que responde el Cardenal que la Encíclica de ninguna manera propone una postura revolucionaria de negarlo todo. Por ejemplo, me ha parecido muy acertada esa matización sobre el *mercado* (*Caritas in veritate* 36) desde una óptica cristiana: claro que no es posible que las relaciones económicas funcionen sin confianza; pero no es por una razón de eficiencia, sino por su fundamento antropológico.

Lo que nos lleva ahora a resumir y comentar la Introducción, elaborada por los editores Rubio de Urquía y Pérez-Soba. Que abren con la sugerente metáfora del caminante en un bosque frondoso: debe tener audacia para atravesarlo, pero también madurez y prudencia para reconocer las veredas. Así les parece esta Encíclica: que puede llegar a abrumar al lector por la abundancia de contenidos y por la múltiple posibilidad de interpretaciones. De manera que es preciso buscar unas claves para no perderse, objetivo que pretenderían los diversos colaboradores en este libro.

Recuerdan también que no se trata de unos “típicos” comentarios al texto de *Caritas in veritate*, sino algo más elaborado: una reflexión sobre los temas básicos de la sociedad humana a la “luz de la caridad” propuesta por la Encíclica. Recogiendo una ajustada expresión de monseñor Toso (Consejo Justicia y Paz), buscarían un “nuevo principio hermenéutico, valorativo y operativo para el discernimiento social” (pág. xlvii).

Su explicación descansa en esta cita de Benedicto XVI: “No existe la inteligencia y después el amor: existe el amor rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor” (*Caritas in veritate* 30), un principio sencillo de expresar pero arduo para llevar a cabo, porque supone la implicación del sujeto en su acción. Volvemos a esa idea sobre cómo es imposible una “neutralidad” en las ciencias humanas: referida al campo de la economía, la Encíclica repite insistentemente que ésta es una actividad del hombre y, por ello, requiere de una articulación moral (los autores nos remiten a los puntos 31, 37, 40, 45, 50, 65, 70 y 73; además del número 36 de *Centesimus annus*). Concluyendo con una nueva cita de *Caritas in veritate*: “el desarrollo es imposible sin hombres rectos, sin operadores económicos y agentes políticos que sientan fuertemente en su conciencia la llamada al bien común” (nº 71).

No quiero dejar de insistir en la importancia que me parece tiene esta aproximación – en concreto – a la ciencia económica: hemos absolutizado su dimensión técnica, al querer separar lo “normativo” de lo “positivo” (con una expresión que hoy se acepta sin discutir en cualquier entorno universitario). Olvidando que la Economía no es más científica al prescindir de las consideraciones morales; todo lo contrario. Por ese camino, ha perdido su verdadero fundamento epistemológico: se rechaza el sentido intencional del conocimiento en pro de una objetivación absoluta, que reconoce solamente los medios útiles, pero no la moralidad de los fines. Como bien señalan los autores, esto requiere de una muy complicada revisión metodológica: habría que romper con los presupuestos de casi todas las cátedras de Teoría Económica (en mi opinión, exceptuando la Escuela Austriaca; pero ello no es materia de esta recensión). Aunque concluyendo que peor sería no intentarlo, porque nunca encontraremos la verdadera solución al problema.

Estas ideas aquí esbozadas se van a desarrollar con más profundidad en el estudio del profesor Pérez-Soba: “La primacía de la caridad, un principio epistemológico” que, como hemos indicado más arriba, inicia la Primera Parte del libro. Su objetivo es reconocer el valor social del amor humano, y arranca de un análisis histórico que nos permitirá comprender la situación en la que vivimos, resultado de la “mezcla” del racionalismo universalista y el irracionalismo sentimental de los dos últimos siglos. Como quiera que no disponemos de mucho espacio para explicar estos puntos, bastará con señalar ahora que este desvío se explica por la idea pactista del bien, y por la relegación del amor al ámbito de lo privado (quedando la familia y la educación en una especie de limbo, bajo la tutela y el control del Estado).

Para justificar este argumento, Pérez-Soba desarrolla varias ideas que necesitarían una consideración más atenta de lo que haremos aquí; como el binomio “vocación-de-

sarrollo”, a partir de una *profética* cita de Pablo VI en *Populorum progressio* (15) “No hay, pues, más que un humanismo verdadero que se abre al Absoluto en el reconocimiento de una vocación que da la idea verdadera de la vida humana”. Lo que le lleva enseguida a constatar que el papel social del amor se ha de fundar en su aspecto cognoscitivo, a partir de la trilogía “conocimiento-amor-sociedad” (págs. 17 y ss.).

Volviendo al apartado introductorio, copio literalmente esta idea con la que introducen su argumento los autores: “Parece claro que no se puede hablar de progreso sin más, sino de un ‘progreso humano’, porque se puede progresar inhumanamente” (pág. liii). El soporte previo para una renovación de las ciencias humanas descansa en la comprensión que tenga el hombre de sí mismo. Y aquí la Encíclica nos remite al concepto de “integral”, frente a la autonomía del conocimiento o la fragmentación de las ciencias. El papa Benedicto cita a Cicerón y a san Agustín para justificar esa necesaria integridad del ser humano (el bien honesto), que se fundamenta en su apertura a los demás (comunidad de amor) y no en un pacto de intereses individuales. Argumento que refuerzan Pérez-Soba y Rubio de Urquía con una interesantísima referencia al filósofo Paul Ricoeur: ante la fragmentación de las ciencias sociales, la respuesta del hombre pasa por la convicción, tomar partido, reconocerse. Algo tremendamente necesario hoy en día, porque “la convicción es la réplica a la crisis” (pág. liv).

Más adelante, el profesor Pérez-Soba recupera estas ideas en su artículo *La primacía de la caridad*, con el que cerraremos esta reseña (y volviendo a insistir que no hemos hecho más que intentar una sumaria presentación de los objetivos del libro). En el epígrafe “Una luz antropológica” nos plantea dos fundamentos para una recta comprensión del ser humano desde la perspectiva de la doctrina social de la Iglesia, y que descansan en su sociabilidad:

El valor de la comunión. El reconocimiento de la persona es una gran novedad de la revelación judeo-cristiana, superando incluso a la filosofía griega: “el hombre es persona porque es amado por Dios y está hecho a su imagen por ser capaz de amar, hasta el extremo de ser *capax Dei*” (pág. 33)

Esta idea, punto nuclear de la tradición cristiana, tiene como corolario que la persona necesita vivir dentro de un marco comunitario para realizarse plenamente. Lo que, a juicio del autor, ha precisado de la recuperación obrada por el personalismo de Mounier.

El sentido de naturaleza-verdad-libertad. La inserción de este principio antropológico en la naturaleza humana parte de comprender la libertad como un elemento necesario para la comunión de las personas. Y este dinamismo de la *libertad* nos recuerda los fundamentos del acto moral: “el acto es bueno si su objeto es conforme con el bien de la persona en el respeto de los bienes moralmente relevantes para ella” (*Veritatis splendor* 78).

Sin embargo, Pérez-Soba nos advierte de que todas estas ideas se han olvidado en el desarrollo moderno de las ciencias humanas. Éstas han tomado un concepto de *naturaleza* copiado de las ciencias físicas, que es preciso reconducir a su verdadero punto de partida: “la *verdad* de ser hijos en el Hijo” (y copia ese conocido párrafo de *Gaudium et spes* 22: “Realmente, el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”).

De manera que seguimos comprobando la urgencia por redimensionar la epistemología de todas las ciencias humanas, a lo que nos invita la encíclica *Caritas in veritate* (incluyendo incluso la preocupación ecológica, como nos recuerda Pérez-Soba citando

*Caritas in veritate* 51): “en este sentido, se comprende por una parte la necesidad de recuperar la nueva emergencia de una creciente invocación a la naturaleza como ámbito ecológico, que requiere el uso analógico de la ‘ecología humana’ pues manifiesta las exigencias propias de un ‘lugar humano’ donde se pueda desarrollar la persona, y que la simple técnica o la mera convención no son capaces de asegurar” (pág. 37).

En suma, podemos decir que se trataría de “reconstruir” los fundamentos del panorama científico actual; algo, que en palabras del autor, debe ser una *tarea de amor*. Algo que no deja de ser una tarea colosal, pero no ajena a la historia del ser humano: ya ha ocurrido en otras ocasiones y Benedicto XVI nos insta a acometerla en estos tiempos de crisis. Además, “no atreverse a ello es signo de pequeñez de ánimo y, sobre todo, de cierta dejadez ante la búsqueda de la verdad” (pág. 56). Sin embargo, para afrontarlo, “contamos con el impulso formidable que el amor comunica allí donde se revela con toda su fuerza: ofrece un marco de referencia nuevo, un aspecto sapiencial unido a la verdad integral del hombre”. Será una tarea difícil, pero no imposible porque “el amor es, sin duda, el gran motor de toda la ciencia humana” (pág. 57).

L.M. GÓMEZ RIVAS

## LIBRI RICEVUTI

- M. ALIOTTA (a cura di), *Memoria conciliare: le scelte del Vaticano II*, Grafiser, Troina 2014, pp. 418.
- P.-R. AMBROGI, D. LE TOURNEAU, *Dictionnaire encyclopédique de Marie*, Ddb, Parigi 2015, pp. 1480.
- C. BURKE, *The Theology of Marriage. Personalism, Doctrine, and Canon Law*, The Catholic University of America Press, Washington DC 2015, pp. 254.
- R. BUTTIGLIONE, *Sulla verità soggettiva. Esiste un'alternativa al dogmatismo e allo scetticismo?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015, pp. 314.
- G. CARRABETTA, *Agostino D'Ippona: la Chiesa mistero e presenza del Cristo totale*, Cittadella, Assisi 2015, pp. 386.
- M. DAL CORSO, *Per una pedagogia del dialogo interreligioso*, San Bernardino, Venezia 2014, pp. 166.
- J.A. GALINDO RODRIGO, *Amar a Dios con San Agustín*, Rialp, Madrid 2015, pp. 270.
- È GILSON, *El amor a la sabiduría*, Rialp, Madrid 2015, pp. 70.
- S. MAZZER, *Li amò fino alla fine, il Nulla-Tutto dell'amore, tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014, pp. 942.
- A. MILLÁN-PUELLES, *Obras completas*, Rialp, Madrid 2015, pp. 634.
- G. MOIOLI, *L'escatologico cristiano. Proposta sistematica*, Centro Ambrosiano, Milano 2014, pp. 350.
- G. MOIOLI, *La teologia spirituale*, Centro Ambrosiano, Milano 2014, pp. 302.
- L.S. NAVARRO, *Una luz para las naciones. La vocación universal del Evangelio*, Universidad San Dámaso, Madrid 2014, pp. 164.
- L. ORLANDO, *Inni a Gesù Signore. Alle origini della Chiesa*, Ecumenica, Bari 2015, pp. 174.
- A. PADILLA, *El esplendor bíblico de María, la suprema consagrada*, Lev, Ciudad del Vaticano 2015, pp. 314.
- A. PADILLA, *María, espléndido modelo de vida consagrada*, Lev, Ciudad del Vaticano 2015, pp. 314.
- D. PÉREZ GONDAR, *Cáin, Abel y la sangre de los justos. Gn4,1-16 y su recepción en la Iglesia primitiva*, Eunsa, Pamplona 2014, pp. 296.
- P. RÍO, *Los fieles laicos, Iglesia en la entraña del mundo*, Palabra, Madrid 2015, pp. 428.
- V. ROLDÁN (a cura di), *Religione e spazio pubblico in Italia e in America Latina*, Borla, Roma 2015, pp. 322.
- X. SERRA ESTELLÉS, *Inventari dels arxius parroquials de la Ribera*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2014, pp. 318.
- SANTA TERESA DE JESÚS, *Camino de perfección*, Rialp, Madrid 2015, pp. 246.
- W. VIAL, *Psicología e vita cristiana. Cura della salute mentale e spirituale*, Edusc, Roma 2015, pp. 424.



## SOMMARIO DEL VOLUME 29 (2015)

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *Mons. Álvaro del Portillo e la Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce* 9

### STUDI

VINCENZO ARBOREA, *La dimensione ecclesiale della fede secondo Henri de Lubac* 307

MASSIMO DEL POZZO, *Il riconoscimento del diritto alle esequie ecclesiastiche nella società secolarizzata* 41

PIERPAOLO DONATI, *La vita come relazione e il suo enigma: un possibile dialogo fra sociologia e teologia* 245

VITO LIMONE, *La kénosi del Figlio. L'incarnazione di Cristo nel Commento a Giovanni di Origene* 73

GIULIO MASPERO, *Un contributo di Origene allo sviluppo delle analogie psicologiche della Trinità?* 21

MARIA EUGENIA OSSANDÓN, *I rapporti della Santa Sede con il Comitato Internazionale della Croce Rossa (1863-1930)* 275

### NOTE

ARIBERTO ACERBI, *Sapienza cristiana. San Josemaría e la formazione intellettuale dei cristiani* 111

ANTONIO DUCAY, *La redenzione come apertura della vita umana alla grazia* 123

JOHN GAVIN, *Souls and Bodies, History and Eternity: John Scottus Eriugena and the Intermediate State* 139

JOHANNES NEBEL, *Il cambiamento paradigmatico della riforma liturgica post-conciliare: dall'actio alla celebratio nella luce dei Padri Latini* 353

JUAN REGO, *La liturgia Culmen et fons actionis ecclesiae. Genesi di una provocazione conciliare* 393

ÁNGEL RODRIGUEZ LUÑO, *Saint Josemaría Escrivá and Moral Theology* 99

WENCESLAO VIAL, *La responsabilità nelle persone con dipendenze patologiche* 371

### STATUS QUAECTIONIS

FERNANDO PUIG, *La teologia della "consacrazione religiosa" a cinquanta anni dal Concilio Vaticano II* 157

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *Il miracolo e le scienze della natura. La teologia dell'azione divina nel dibattito interdisciplinare degli ultimi decenni* 429

<i>Recensioni</i>	193, 473
<i>Libri ricevuti</i>	223, 485
<i>Sommario del volume 29 (2015)</i>	487

# ISTRUZIONI PER GLI AUTORI

## 1. INVIO DEI CONTRIBUTI

Gli originali devono essere inviati alla redazione sia in supporto cartaceo che in *file* di *word processor*, preferibilmente in formato di interscambio RTF (in luogo della copia stampata su carta, si può eventualmente inviare un *file* PDF). Nel caso si trovi nel manoscritto qualche testo in caratteri non latini, occorre assicurarsi che si utilizzi lo standard Unicode.

I contributi possono essere redatti in lingua italiana, francese, inglese, portoghese, spagnola o tedesca. Il manoscritto deve essere inedito.

I contributi inviati saranno sottomessi alla valutazione di due *referees*.

Gli autori dei contributi dovranno inviare una breve biografia (max 300 parole), specificando la loro affiliazione o appartenenza.

Indirizzo della Redazione:

Pontificia Università della Santa Croce

Via dei Farnesi, 83 – 00186 Roma

Tel. 06/681641 – Fax 06/68164600

Email: [annales@pusc.it](mailto:annales@pusc.it)

## 2. RUBRICHE OSPITATE DALLA RIVISTA

**Studi\***: Articoli di contenuto originale, sempre corredati da un adeguato apparato critico. Estensione tra 100.000 e 140.000 caratteri, spazi inclusi.

**Note\***: Scritti di taglio divulgativo, anche del genere commenti, solitamente di estensione limitata (tra 30.000 e 45.000 caratteri, spazi inclusi). Possono anche non avere apparato critico. La rubrica ospita ad esempio testi di conferenze o scritti analoghi.

**Status quaestionis\***: Studi-rassegne dedicati ad offrire uno *status quaestionis* di uno specifico argomento teologico o di un trattato sistematico. Estensione tra 100.000 e 140.000 caratteri, spazi inclusi.

\* È necessario allegare un *abstract* di circa 100 parole sia in lingua originale che in lingua inglese.

**Recensioni**: Implicano un certo dialogo critico con il contenuto e/o l'autore del libro presentato. Devono riferirsi a libri pubblicati non oltre 3 anni prima di quello del fascicolo della rivista su cui compaiono. Non contengono note a piede di pagina. Estensione tra 8.000 e 12.000 caratteri, spazi inclusi.

## 3. TESTO PRINCIPALE

Le citazioni vanno in tondo tra virgolette, se si tratta di passi brevi; se hanno, invece, una certa estensione (superiore alle cinque righe) vanno in corpo minore tondo senza virgolette, precedute e seguite da una riga bianca.

Per l'uso delle virgolette si seguano i seguenti criteri: nelle lingue neolatine (italiano, francese, spagnolo, portoghese), si usino le virgolette basse «» per le citazioni, le virgolette alte

“” per le enfasi e per le citazioni interne di secondo livello. Nella lingua inglese e tedesca si accettano impieghi diversi, purché all'interno del testo si segua un criterio univoco.

Le parole cui si vuol dare particolare enfasi vanno tra virgolette alte, quando si desidera adoperare un termine con una accezione particolare, diversa dalla primaria (es. L'omiletica settecentesca, da noi giudicata "barocca", conteneva in realtà...); vanno, invece, in corsivo quando si desidera dare particolare risalto ad un termine (es. la parola *creatrice* in corrispondenza con la parola *profetica*, rappresenta...).

Per le singole parole in lingua diversa da quella impiegata per il testo, e per i titoli delle opere citate sia nel testo, sia nelle note, si usi il corsivo. Fanno eccezione i nomi propri, di Istituzioni, ecc. Si eviti l'uso del grassetto.

Non vanno lasciati spazi bianchi fra le virgolette e l'inizio o la fine di una citazione, fra capitoli e versetti dei passi biblici, fra una parola e un segno di interpunzione, o fra la parola e il numero di richiamo della nota in esponente. Per i contributi in lingua francese, si inserisca, se è possibile, uno spazio unificatore prima dei seguenti segni di interpunzione : ; ! ? “ «

Per eventuali omissioni all'interno di una citazione si usino tre puntini di sospensione fra parentesi quadre: [...].

Per le frasi incidentali segnalate da trattino, si usi il trattino medio –.

All'interno del testo, il numero di richiamo della nota va dopo eventuali segni d'interpunzione.

Nel testo stampato, la numerazione delle note in calce ricomincia da 1 in ogni pagina: si eviti quindi di fare riferimenti ai numeri delle note.

Poiché non sono ammessi elenchi numerati, se necessario introdurre trattini medi.

Per i libri della Sacra Scrittura, impiegare le abbreviazioni presenti sulla edizione del Catechismo della Chiesa Cattolica (1997) corrispondente alla lingua in cui si scrive, senza usare il corsivo. Nelle abbreviazioni che contengono un numerale, unirlo alla sigla: 1Gv, 2Cor, 2Re, ecc. Tenere uniti i capitoli ai versetti: Mt 2,25-27, ecc.

#### 4. APPARATO CRITICO

Per le citazioni bibliografiche si seguano i seguenti esempi:

Volumi: A. DI BERARDINO, B. STUDER, G. D'ONOFRIO, *Storia della teologia*, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato 1993-1995; G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova, Roma 2004, 123-130.

Articoli di riviste: R. WIELOCKX, *Limites et ressources de l'exégèse thomasiennne*. *Thomas d'Aquin sur Jn 4,46-54*, «Annales theologici» 18 (2004) 425-447.

Opere collettive: E. AGAZZI, *Realismo*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, II, Urbaniana University Press - Città nuova, Roma 2002, 1181-1189; G. AMBROSIO, *Cristianità: unità della fede e universalismo cristiano*, in I. SANNA (ed.), *Emergenze umanistiche e fondamentalismi religiosi. Con quale dialogo?*, Studium, Roma 2008, 160; W.H. SCHMIDT, *Dio ('el)*, in E. JENNI, C. WESTERMANN (a cura di), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, Marietti, Torino 1978, 124-130.

Per l'indicazione dei curatori, si segua la dicitura del frontespizio (ed., edd., dir., a cura di, ecc.).

N.B.:

a) Nelle successive citazioni di una stessa opera, omettere l'iniziale del nome. Si ripeta il Cognome dell'autore (in maiuscoletto), seguito da una virgola, e le prime parole significative del titolo, seguite dalla virgola e dal numero della pagina (o delle pagine) cui si fa riferimento. Esempi: SEQUERI, *Il Dio*, 144. CONGAR, *Le Christ*, 30.

b) L'indicazione della casa editrice è obbligatoria.

c) Il luogo di pubblicazione va sempre nella lingua originale. Città del Vaticano è sempre in italiano.

d) Non impiegare "cit.", "op. cit." AA.VV. o espressioni analoghe; né s, ss, f, ff per le pagine in successione.

e) *ibidem* e IDEM, da scriversi sempre per esteso, vanno rispettivamente in corsivo e in maiuscoletto.

f) "confronta" va abbreviato sempre cfr. Non si usino diciture analoghe (cf., vid., vedi, ecc.).

g) Le sigle e le abbreviazioni usate vanno sempre sciolte la prima volta; non si usino mai abbreviazioni per i titoli di riviste, ma si esprimano per esteso.

h) I testi del Magistero della Chiesa vanno indicati sempre con la data di emissione, con riferimento alla fonte documentale («AAS», EV, «Insegnamenti», «La Documentation Catholique», ecc.).

## 5. RECENSIONI

Oltre a quanto già indicato al punto 3 (*Testo principale*) si considerino anche le seguenti indicazioni:

Esempio del titolo del libro recensito. G. TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano*, San Paolo, Milano 2008, pp. 246. L'informazione della collana va omessa se non significativa.

Non ci sono note a piede di pagina. Eventuali riferimenti bibliografici vanno inseriti fra parentesi tonde lungo il testo della recensione (p. #). La recensione non prevede sottotitoli e divisioni parziali.

Per eventuali rimandi ai capitoli del libro, mettere il titolo tra virgolette alte.

Firmare con nome puntato e cognome per esteso, in maiuscoletto, allineato a destra.

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA  
ACCADEMIA EDITORIALE, PISA · ROMA.  
STAMPATO E RILEGATO NELLA  
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).  
IL TITOLO DELLA RIVISTA È IN CARATTERE PIETRA,  
FEDELMENTE TRATTO DALLE ISCRIZIONI ORNAMENTALI  
DELLA BASILICA ROMANA DI SAN PIETRO.

★

*Ottobre 2015*

(CZ 2 · FG 3)



*Riviste · Journals*

---

---

**ACTA PHILOSOPHICA**

*Rivista internazionale di filosofia*  
*a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università della Santa Croce*  
diretta da Francesco Russo

---

**ANNALES THEOLOGICI**

*Rivista della Facoltà di Teologia*  
*della Pontificia Università della Santa Croce*  
diretta da Giuseppe Tanzella-Nitti

---

**ARCHIVIO DI FILOSOFIA**  
**ARCHIVES OF PHILOSOPHY**

Rivista fondata da Enrico Castelli,  
già diretta da Marco Maria Olivetti  
e diretta da Stefano Semplici

---

**HISTORIA RELIGIONUM**

*An International Journal*  
Rivista diretta da Giuseppe Filoramo

---

---

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

*Riviste · Journals*

---

---

**IL DIRITTO ECCLESIASTICO**

Rivista diretta da Gaetano Catalano,  
Cesare Mirabelli e Enrico Vitali

---

**IUS ECCLESIAE**

*Rivista internazionale di diritto canonico*  
diretta da Joaquin Llobell

---

**PER LA FILOSOFIA**

Rivista quadrimestrale  
diretta da Giuseppe Schiff

---

**RELIGIONI E SOCIETÀ**

Rivista diretta da Arnaldo Nesti

---

---

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)





FABRIZIO SERRA EDITORE

Pisa · Roma

www.libraweb.net

## Fabrizio Serra Regole editoriali, tipografiche & redazionali

Seconda edizione

Prefazione di Martino Mardersteig · Postfazione di Alessandro Olschki

Con un'appendice di Jan Tschichold

DALLA 'PREFAZIONE' DI MARTINO MARDERSTEIG

[...] **O**GGI abbiamo uno strumento [...], il presente manuale intitolato, giustamente, 'Regole'. Varie sono le ragioni per raccomandare quest'opera agli editori, agli autori, agli appassionati di libri e ai cultori delle cose ben fatte e soprattutto a qualsiasi scuola grafica. La prima è quella di mettere un po' di ordine nei mille criteri che l'autore, il curatore, lo studioso applicano nella compilazione dei loro lavori. Si tratta di semplificare e uniformare alcune norme redazionali a beneficio di tutti i lettori. In secondo luogo, mi sembra che Fabrizio Serra sia riuscito a cogliere gli insegnamenti provenienti da oltre 500 anni di pratica e li abbia inseriti in norme assolutamente valide. Non possiamo pensare che nel nome della proclamata 'libertà' ognuno possa comporre e strutturare un libro come meglio crede, a meno che non si tratti di libro d'artista, ma qui non si discute di questo tema. Certe norme, affermate e consolidate nel corso dei secoli (soprattutto sulla leggibilità), devono essere rispettate anche oggi: è assurdo sostenere il contrario. [...] Fabrizio Serra riesce a fondere la tradizione con la tecnologia moderna, la qualità di ieri con i mezzi disponibili oggi. [...]

\*

DALLA 'POSTFAZIONE' DI ALESSANDRO OLSCHKI

[...] **Q**UESTE succinte considerazioni sono soltanto una minuscola sintesi del grande impegno che Fabrizio Serra ha profuso nelle pagine di questo manuale che ripercorre minuziosamente le tappe che conducono il testo proposto dall'autore al traguardo della nascita del libro; una guida puntualissima dalla quale trarranno beneficio non solo gli scrittori ma anche i tipografi specialmente in questi anni di transizione che, per il rivoluzionario avvento dell'informatica, hanno sconvolto la figura classica del 'proto' e il tradizionale intervento del compositore.



Non credo siano molte le case editrici che curano una propria identità redazionale mettendo a disposizione degli autori delle norme di stile da seguire per ottenere una necessaria uniformità nell'ambito del proprio catalogo. Si tratta di una questione di immagine e anche di professionalità. Non è raro, purtroppo, specialmente nelle pubblicazioni a più mani (atti di convegni, pubblicazioni in onore, etc.) trovare nello stesso volume testi di differente impostazione redazionale: specialmente nelle citazioni bibliografiche delle note ma anche nella suddivisione e nell'impostazione di eventuali paragrafi: la considero una sciatteria editoriale anche se, talvolta, non è facilmente superabile. [...]

2009, cm 17 x 24, 220 pp., € 34,00

ISBN: 978-88-6227-144-8

*Le nostre riviste Online,  
la nostra libreria Internet*

**www.libraweb.net**

★

*Our Online Journals,  
our Internet Bookshop*

**www.libraweb.net**

---



Fabrizio Serra  
editore®



Accademia  
editoriale®



Istituti editoriali  
e poligrafici  
internazionali®



Giardini editori  
e stampatori  
in Pisa®



Edizioni  
dell'Ateneo®



Gruppo editoriale  
internazionale®

---

*Per leggere un fascicolo saggio di ogni nostra rivista si visiti il nostro sito web:*

*To read a free sample issue of any of our journals visit our website:*

**www.libraweb.net/periodonline.php**