

ANNALES
THEOLOGICI

Comitato di redazione

VICENTE BOSCH (Direttore),
ÁLVARO GRANADOS, ARTURO BELLOCQ,
MARCO VANZINI

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

*

Imprimatur: Vicariato di Roma, 3 ottobre 2016.

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, 20092
(Euro 34,00, ordini a: fse@libraweb.net). Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*,
cit., è consultabile *Online* alla pagina «Pubblicare con noi» di www.libraweb.net.

FACOLTÀ DI TEOLOGIA
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ
DELLA SANTA CROCE

ANNALES THEOLOGICI

VOLUME 30 · ANNO 2016 · FASCICOLO II



PISA · ROMA
FABRIZIO SERRA EDITORE
MMXVI

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.

Print and/or Online official subscription rates are available at Publisher's web-site 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, 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, 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 2016 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

Stampato in Italia · Printed in Italy

SOMMARIO

STUDI

- SANTIAGO SANZ SÁNCHEZ, *La dottrina della creazione nelle lezioni del professor Joseph Ratzinger: gli appunti di Regensburg (1976)* 251
- VALERIO CORRADI, *La religiosità giovanile in Italia: questioni di fondo e prospettive emergenti* 285

NOTE

- MASSIMO DEL POZZO, *Cinquant'anni di riforma linguistica nella celebrazione eucaristica: esiti e prospettive* 323
- PAUL O'CALLAGHAN, *How much of us lives on forever? The Christian meaning of sacrifice and dedication* 343
- ALICE RAMOS, *Creación y conocimiento en una metafísica del Verbo* 355
- PAOLA MARONE, *Il tema del Christus verus sol nella letteratura cristiana antica* 371
- SERGE-THOMAS BONINO, *Une grise nuée. À propos du livre de Bernhard Blankenhorn sur la mystique dionysienne de l'union à Dieu chez Albert le Grand et Thomas d'Aquin* 383

QUADERNO

- GIULIO MASPERO, *Misericordia e famiglia oggi* 395
- AMEDEO CENCINI, *Misericordia e perdono. È la misericordia la bellezza che salverà il mondo* 397
- MARIOLINA CERIOTTI MIGLIARESE, *Misericordia in famiglia* 409

STATUS QUAESTIONIS

- PHILIP GOYRET, *Sette cristiane. Verso la loro concettualizzazione teologica* 427
- Recensioni* 465
- Libri ricevuti* 495
- Sommario del volume 30 (2016)* 497

STUDI

LA DOTTRINA DELLA CREAZIONE
NELLE LEZIONI
DEL PROFESSOR JOSEPH RATZINGER:
GLI APPUNTI DI REGENSBURG (1976)

SANTIAGO SANZ SÁNCHEZ

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Importanza della fede nella creazione. Il nesso fra creazione e redenzione*. 1. Radici gnostiche dell'oblio moderno della creazione. 2. Il significato più profondo della creazione nel suo rapporto con il culto. III. *La dottrina sugli angeli e i demoni*. IV. *Creazione ed evoluzione, essere e divenire. In dialogo con J. Monod*. V. *Visione d'insieme dei manoscritti*. Annesso 1. *Indice del manoscritto di Regensburg del 1976*. Annesso 2. *Elenchi bibliografici e altre opere citate nel manoscritto di Regensburg del 1976*.

COME annunciato nello studio pubblicato in precedenza,¹ continuiamo la nostra indagine sulla dottrina della creazione nelle lezioni del professor Ratzinger, concentrando ora l'attenzione sul manoscritto del corso tenuto a Regensburg nel semestre estivo del 1976.

I. INTRODUZIONE

Dopo aver insegnato per alcuni anni a Bonn (1959-1963) e Münster (1963-1966), lontano dalla Baviera, nel 1966 Ratzinger trovò l'opportunità di avvicinarsi alla sua terra di nascita quando accettò l'offerta della cattedra di dogmatica nella prestigiosa università di Tübingen.² Lì però il clima postconciliare, previo agli eventi di maggio del 1968, non favoriva un approccio sereno al lavoro teologico. Già nel 1967, l'erezione della cattedra di dogmatica della facoltà di teologia dell'appena creata università di Regensburg, presentò l'occasione di un rientro nella sua terra, che però non fu subito accettata da Ratzinger, visto che era arrivato da pochissimo a Tübingen. Solo due anni dopo, nel 1969, quando una seconda cattedra fu eretta, e la situazione a Tübingen si era notevolmente dete-

¹ Cfr. S. SANZ, *La dottrina della creazione nelle lezioni del professor Joseph Ratzinger: gli appunti di Freising (1958)*, «Annales theologici» 30 (2016) 11-44. Ci eravamo già occupati di un altro manoscritto, quello di Münster, più corposo e importante, in *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación. Los apuntes de Münster*, «Revista Española de Teología» 74 (2014) 31-70; *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación. Los apuntes de Münster de 1964 (II)*. *Algunos temas fundamentales*, «Revista Española de Teología» 74 (2014) 201-248; *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación. Los apuntes de Münster de 1964 (y III)*. *Algunos temas debatidos*, «Revista Española de Teología» 74 (2014) 453-496.

² Cfr. J. RATZINGER, *La mia vita*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 101.

riorata e non dava segni di miglioramento, Ratzinger decise di accettare l'offerta e tornare nell'amata Baviera, anche perché questo consentiva ai tre fratelli di poter vivere finalmente insieme.¹

Il periodo di Regensburg (1969-1977) è quello della piena maturità teologica del nostro autore. Come lui stesso scrive nella sua autobiografia, «la sensazione di acquisire sempre più chiaramente la mia propria visione teologica fu l'esperienza più bella degli anni di Ratisbona».² In questo lasso di tempo i trattati dogmatici dettati dal nostro professore sono molti. Il suo ripetuto e maturato insegnamento dell'Escatologia cristiana darà luogo alla pubblicazione dell'unico volume scritto da Ratzinger nel progetto di una *Piccola Dogmatica Cattolica* portato avanti dal suo collega Johann Auer.³

Per quanto riguarda il trattato della creazione, che era stato assente nei suoi insegnamenti a Tübingen, sappiamo che nel periodo di Regensburg l'ha insegnato due volte: una nel semestre estivo del 1970 (un'ora settimanale di lezioni), e un'altra nel semestre estivo del 1976 (due ore settimanali).⁴ È di quest'ultima occasione che si conservano gli appunti scritti a macchina, e possiamo dire che si tratta di "penultime" lezioni dell'insegnamento universitario di colui che solo alcuni mesi dopo sarà nominato arcivescovo di München e Freising.

La copertina si apre con la segnalazione dell'università e della facoltà (*Universität Regensburg / Fachbereich Kath. Theologie*), seguita dall'indicazione della materia e del professore (*DOGMATIK // Prof. Dr. Joseph Ratzinger // ALGEMEINE SCHÖPFUNGSLEHRE*). Poi si notifica la data e il nome del redattore degli appunti (*SS 1976 // Erwin Keller*), seguita da una avvertenza sui limiti dello scritto analoga a quella del manoscritto di Münster.⁵

Troviamo anche qui un indice dei contenuti (*Gliederung*), di due pagine in numeri romani, seguito dallo sviluppo delle tematiche in cento ventotto pagine. Come negli altri manoscritti, si offrono elenchi bibliografici di approfondimento.⁶

¹ Cfr. *ibidem*, 107.

² *Ibidem*, 117. Più dettagli su entrambi i periodi della vita di Ratzinger (Tübingen e Regensburg) possono trovarsi in P. BLANCO, *Benedicto XVI. El papa alemán*, Planeta, Barcelona 2010, 191-230; G. VALENTE, *Ratzinger professore. Gli anni dello studio e dell'insegnamento nel ricordo dei colleghi e degli allievi (1946-1977)*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, 120-147 e 148-179.

³ Sulle vicissitudini di questo progetto, cfr. RATZINGER, *La mia vita*, 116.

⁴ Cfr. V. PFENÜR, *Joseph Ratzinger, Papst Benedikt XVI., das Werk: bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl*, Sankt Ulrich, Augsburg 2009, 401-406; cfr. anche VALENTE, *Ratzinger professore*, 189-196.

⁵ «Dieses Skriptum ist eine persönliche Mitschrift; es ist nicht wörtlich; es erhebt keinen Anspruch auf Fehlerlosigkeit und es will auch nicht die Vorlesung ersetzen» (J. RATZINGER, *Allgemeine Schöpfungslehre*, Nachschrift der Vorlesung im SS 1976, Regensburg); d'ora in poi, citiamo questo documento con l'abbreviazione SS 1976, analogamente a come abbiamo fatto con quelli di Freising (SS 1958) e di Münster (SS 1964).

⁶ Addirittura, alla fine della pagina II dell'indice si dà indicazione delle pagine dove si trovano tali elenchi. Basta uno sguardo per verificare un fatto che non dovrebbe sorprendere, ma che è bello constatare, e cioè la capacità di incorporare nuovi materiali procedenti da pubblicazioni più recenti, all'interno delle sue spiegazioni. Si vedano in proposito gli annessi alla fine di questo studio.

Il fatto che due pagine siano sufficienti per informare di tutto il contenuto indica una differenza rispetto ai manoscritti del 1958 e del 1964, e cioè, che la struttura si è semplificata notevolmente. Il professore non si sente più vincolato da un programma completo e prefissato di una materia, ma da l'impressione di voler concentrare i suoi sforzi su temi che considera particolarmente importanti nel momento in cui insegna. La prima pagina dei contenuti offre l'elenco semplice dei quattro capitoli che si propone di sviluppare: 1) Struttura e forma della fede cristiana nella creazione; 2) *Creator invisibilium* (Angelologia); 3) Essere e divenire; 4) Senso della creazione e *ethos* della creazione. I capitoli sono preceduti da una considerazione preliminare sul significato della dottrina della creazione.¹

Ratzinger sente quindi il bisogno di insistere su alcune questioni che in quegli anni settanta dovevano essere chiarite. Innanzitutto, il fatto di dedicare una buona parte dello spazio alla questione degli angeli e del demonio, a metà degli anni settanta, mi pare che sia qualcosa di profondamente sintomatico.² Poi, la stessa nozione di creazione, che sembrava stesse perdendo significatività, non

¹ «Vorüberlegungen; 1. Kap.: Struktur und Gehalt des christlichen Schöpfungsglaubens; 2. Kap.: Creator invisibilium (Angelologie); 3. Kap.: Sein und Werden; 4. Kap.: Schöpfungssinn und Schöpfungsethos» (SS 1976, 1). Questa enumerazione va seguita da due chiarimenti (*Nota bene*) che promettono di offrire in seguito ciò che in realtà è stato già messo a disposizione nelle due pagine dell'indice (un indice dettagliato e gli elenchi bibliografici). Per questo motivo pensiamo che l'indice sia stato l'ultima cosa ad essere inclusa nel manoscritto. A questo punto, e quasi come aneddoto, possiamo annotare che l'intero §7 (*Freiheit – Gnade – Schicksal*) e parte del §8 (il punto 2. *Vertiefung des christl. Schöpfungsglaubens*; e il 3. *Neuzeitliche Erscheinungen*), saranno purtroppo omessi nelle spiegazioni per mancanza di tempo, anche se, almeno, il professore offre agli studenti un'indicazione bibliografica per lo studio personale.

² Come si sa, in quelli anni della svolta antropologica della teologia, il passaggio dal trattato su Dio Creatore alla nascente antropologia teologica provocò, in più di un caso, la sparizione del capitolo sugli angeli nei manuali, in consonanza con queste parole significative e influenti scritte da Rahner: «dal punto di vista kerigmatico oggi non è più necessario nella predica e nell'insegnamento porre in primo piano la verità degli angeli» (K. RAHNER, *Angeli*, in IDEM [a cura di], *Sacramentum mundi. Enciclopedia teologica*, 1, Morcelliana, Brescia 1974, col. 116). Sembra che lo stesso Ratzinger sia stato influenzato da questo clima, se parliamo il manoscritto del 1958 con quello del 1964: mentre nel primo c'era ancora il capitolo sugli angeli e demoni, nel secondo invece scompare. Cfr. SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación*, 39; IDEM, *La dottrina della creazione*, 16. Con il passare degli anni il tema degli angeli comunque è tornato, sia in autori che fanno l'opzione di dedicare alla teologia della creazione un trattato specifico, sia in altri che la includono nell'antropologia teologica; cfr. fra i primi, P. HAFNER, *Il mistero della creazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, 37-64; L. SCHEFFCZYK, *La creazione come apertura alla salvezza. Dottrina sulla creazione*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012, 249-321; fra i secondi, cfr. G. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, Elledici, Leumann 1991, 236-343; M. PONCE, *El misterio del hombre*, Herder, Barcelona 1997, 375-414. Ancora nel 2000 Gozzelino, citando uno studio di qualche anno prima di C. Rocchetta, si lamentava del fatto che «in queste condizioni ci vuole una buona dose di coraggio ad affrontare l'inquadramento sistematico dell'angelologia; si deve accettare il rischio della facile ironia o del sorriso distaccato di molti colleghi, se non addirittura la qualifica di teologi legati a questioni irrilevanti, o poco aperti al progresso scientifico e agli sviluppi del pensiero contemporaneo». Ciò che si dice della teologia degli angeli vale, sicuramente, anche per la teologia dei demoni, e forse persino anzi, in misura maggiore. La richiesta di coraggio ne esce raddoppiata» (G. GOZZELINO, *Angeli e demoni. L'invisibile creato e la vicenda umana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 6).

solo nella teologia,¹ ma anche nella visione del mondo che proveniva dai risultati delle scienze sperimentali, aveva bisogno di nuovi ripensamenti; si può allora forse capire meglio il perché del lungo dialogo che qui si stabilisce con le tesi di un autore come Jacques Monod.

D'altra parte, si vede anche una maggiore maturità, in particolare della comprensione epistemologica dei racconti biblici, arricchita da nuovi elementi. Come si deduce dagli elenchi bibliografici, Ratzinger non ripete sempre le stesse cose, ma sa essere aggiornato e quindi precisare, e se necessario modificare, le proprie opinioni quando l'esegesi biblica offre dati nuovi. Questo vale anzitutto per la questione dell'origine della fede biblica nella creazione, come vedremo, a proposito delle tesi di Westermann in contrapposizione a quelle di von Rad.²

Che ci sia qui un pensiero più maturo rispetto agli altri due manoscritti si nota anche nel fatto che il rapporto con materiali pubblicati, sia prima che dopo queste lezioni, è più esteso e diretto.³ Così, alcune parti del primo capitolo, già presenti nei manoscritti precedenti, sono sicuramente alla base delle prediche quaresimali a München di qualche anno dopo, che daranno luogo al libro *Creazione e peccato*. La parte del secondo capitolo sul demonio, come si evidenzia anche nell'indicazione bibliografica, si serve delle pagine sullo stesso argomento pubblicate qualche anno prima nel libro *Dogma e predicazione*. In quel libro si contengono anche riflessioni sull'evoluzione che troviamo nel terzo capitolo di questi appunti, dove è presente anche un dialogo con il pensiero di J. Monod, e che poi vedremo in alcune sezioni del libro già riferito, il cui titolo cambierà leggermente per renderlo più fedele all'originale: *In principio Dio creò il cielo e la terra: riflessioni sulla creazione e il peccato*. Finalmente, l'ultima parte del quarto capitolo ha lo stesso titolo e contenuto, con delle modifiche, della conferenza tenuta qualche anno dopo e pubblicata come appendice del suddetto libro nelle edizioni a partire dal 1996: *Conseguenze della fede nella creazione*.⁴

Come abbiamo fatto negli studi precedenti, ci soffermiamo in seguito su alcuni aspetti contenutistici che ci sembrano di particolare interesse, soprattutto se

¹ Il periodo tra la fine degli anni sessanta e i primi anni settanta è stato descritto come l'eclissi della creazione. Il primo a denunciare la situazione con queste parole – dopo usate da tanti altri – fu G. Hendry, professore a Princeton, in una relazione tenuta nel aprile del 1971 davanti all'assemblea della Società Americana di Teologia: cfr. G. HENDRY, *Eclipse of Creation*, «Theology Today» 28 (1972) 406-425.

² Sul tema, mi permetto di rimandare a S. SANZ, *La relación entre creación y alianza en la teología contemporánea*. Status quaestionis y reflexiones filosófico-teológicas, Edusc, Roma 2003; più brevemente, IDEM, *Creación y alianza en la teología contemporánea: síntesis de las principales claves de lectura*, «Annales theologici» 18 (2004) 111-154.

³ Gli appunti di Münster, per quanto riguarda materiali pubblicati prima, fanno riferimento all'articolo sull'assioma *Gratia supponit naturam* che Ratzinger scrisse per la *Festschrift* del suo maestro G. Söhngen. Per quanto riguarda materiali pubblicati dopo, sono alla base sia della parte della voce *Schöpfung*, che scrisse per il *Lexikon für Theologie und Kirche*, sia del suo contributo su *Fede nella creazione e teoria dell'evoluzione*, pubblicato alla fine degli anni sessanta. Per tutti questi riferimenti, cfr. SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación*, 33, nota 5.

⁴ Più avanti diamo i riferimenti bibliografici concreti, a seconda che ci occupiamo delle rispettive tematiche.

letti insieme sia agli appunti del 1958 e 1964, sia anche ad alcune pubblicazioni, anteriori e posteriori, dell'autore.

II. IMPORTANZA DELLA FEDE NELLA CREAZIONE. IL NESSO FRA CREAZIONE E REDENZIONE

Si può affermare che sono due i punti che caratterizzano a livello fondamentale le riflessioni di Ratzinger in queste lezioni di Regensburg: una seria inquietudine per la scomparsa della dottrina della creazione nella teologia; e lo sforzo per mostrare l'indissolubile relazione che intercorre tra creazione e redenzione (alleanza, salvezza, culto, escatologia) nella fede cristiana, con le importanti conseguenze che ciò ha per la vita della Chiesa e del mondo.

1. Radici gnostiche dell'oblio moderno della creazione

Come dicevamo, il manoscritto si apre con delle considerazioni preliminari sul significato della dottrina della creazione (*Vorüberlegungen zur Bedeutung der Schöpfungslehre*), dove Ratzinger manifesta la sua preoccupazione per il fatto che la creazione, che aveva occupato un luogo nevralgico nella teologia precedente, stava perdendo d'interesse in quelli anni settanta. Il problema non era solo la situazione di tensione con le teorie scientifiche, particolarmente l'evoluzione, in rapporto all'interpretazione della Genesi. Se si voleva andare in profondità nella ricerca delle cause, secondo Ratzinger, occorreva percorrere altre direzioni, concretamente due. Da una parte, la concentrazione escatologica di quegli anni, focalizzata in diversi progetti di una filosofia ed una teologia della speranza.¹ Dall'altra, il problema dell'ateismo, in quanto il mondo e l'uomo non sono più percepiti come creati ma come fatti, e quindi anche come capaci di fare.² In realtà, i due fenomeni, anche se apparentemente non hanno relazione, sono collegati, giacché, come segnala Josef Pieper, l'assorbimento della creazione nell'idea di progresso è frutto di un rifiuto della natura fatto in nome della escatologia secolarizzata propria della teologia della liberazione.³

¹ «Wenn man aber weiter nachdenkt, wird man gewahr, daß dies allein doch nicht das geringe Interesse erklären kann [...]. In einer groben Diagnose kann man sagen, daß heute die Eschatologie an die Stelle der Schöpfungslehre getreten ist. Eschatologie als eigentlicher Konzentrationspunkt der Interessen heißt, daß die Orientierung des Denkens und die grundlegende emotionale Orientierung des Menschen sich auf die Zukunft verlagert hat. Und die Theologie ist diesen Weg mitgegangen und hat sich zu einer Theologie der Hoffnung umgestaltet» (SS 1976, 3). Cfr. soprattutto E. BLOCH, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 2005 (orig. 1954); J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1971.

² «Der Mensch sieht die Welt nur noch als Factum, nicht mehr als Creatum. Alles, was es gibt, steht auf der Ebene des Faktums, d.h. der Ebene dessen, was man machen kann. Das Factum hat das Creatum überdeckt und verdrängt. Hier liegt wohl der Punkt, warum von der Schöpfung und der Schöpfungslehre unter Theologen kaum mehr die Rede ist: weil es nur noch Fakten gibt, ist über die Fakten und bes. über die *facienda* zu handeln» (SS 1976, 3). Queste parole sembrano un riferimento implicito alle interessanti riflessioni che aveva fatto sulla trasformazione moderna del *verum* in *factum* e *faciendum* in J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1971, 31-35.

³ «Pieper macht mit Recht darauf aufmerksam, wie hier Supernaturalismus in der Theologie

Ratzinger si fa eco di altre riflessioni del summenzionato filosofo cattolico tedesco – uno dei pochi ad avere il coraggio di segnalare questa situazione di dimenticanza –¹ sulle conseguenze dell'esistenzialismo nella versione atea del pensatore francese Jean Paul Sartre. In tale prospettiva, non c'è più una natura umana, non esiste l'essenza dell'uomo, perché non c'è un Creatore, e quindi ognuno fa sé stesso con una libertà che finisce curiosamente dovendo riconoscere l'assurdo dell'esistenza.² Infatti, l'iniziale ottimismo della libertà porterà ad alcune concezioni antropologiche non precisamente positive, come quelle di Nietzsche, Heidegger ed altri, nelle quali è presente una sorta di risentimento verso l'uomo, una forma radicale di nonsenso, di angoscia, di paura.³ E conclude, con frase certamente forte, che la vera malattia della nostra generazione è proprio il non poter vedere più la creazione, e pertanto ha un grande significato una discussione su di essa.⁴

Questo pessimismo antropologico di buona parte del pensiero contemporaneo ha delle sorprendenti connessioni con la mentalità gnostica, contro la quale il cristianesimo ha dovuto combattere fin dall'inizio, e che si caratterizza appunto per un occultamento della verità della creazione. Su questo aspetto si sofferma Ratzinger nelle due parti che compongono il capitolo quarto. La seconda

(nämlich Verketzerung der Natur durch Radikalisierung der Erbsünde) und Atheismus ineinander fallen. Eschatologie wird damit unter der Hand zu einer Befreiungstheologie und einer Eschatologie, die nicht mit dem Credo konform geht, das mit dem Schöpfer anhebt. Dies ist nur der eine Aspekt: das Absorbiertwerden der Schöpfung durch die Idee des Fortschritts, vermittelt durch die bloß faktische Fassung alles dessen, was es wirklich gibt» (SS 1976, 5). Alcuni studi si sono occupati del pensiero del nostro autore riguardo alla teologia della liberazione. Senza pretesa di completezza, cfr. A. NICHOLS, *The Theology of Joseph Ratzinger. An Introductory Study*, T&T Clark, Edinburgh 1988, 254-270; E. DE GAÁL, *The Theology of Pope Benedict VI. The Christocentric Shift*, Palgrave Macmillan, New York 2010, 145-161.

¹ «Auf kath. Seite ist es ziemlich einsam J. Pieper, der diesen Tatbestand immer wieder ins Gedächtnis ruft» (SS 1976, 4).

² «Es gibt keine menschliche Natur. Der Mensch ist nichts anderes, als was er aus sich selber macht. Dies ist das erste Prinzip des Existenzialismus. Die existentialistische Philosophie ist vor allem eine Philosophie, welche behauptet, die Existenz läge der Essenz voraus. Nach Sartre gibt es eine Natur des Menschen und der Schöpfung, die vorzeichnet, was Menschsein ist, nicht. Menschsein ist pures Faktum ohne kennzeichnende *essence*. Infolgedessen kann ich nicht sagen, der Mensch soll dieses oder jenes tun. Es gibt keine Wegweisung. Was er ist, muß er selbst bestimmen. Dies ist dann Sartres Freiheitsbegriff: sie besteht darin, daß der Mensch zu nichts festgelegt ist, daß er sich selber erfinden muß. In dieser Freiheit sieht Sartre die Verurteilung des Menschen (der Mensch ist dazu verdammt, frei zu sein), da der Mensch eben nichts ist, sich selber erfinden muß und alle Fakten, weil sie keinen Grund haben, eben absurd sind» (SS 1976, 4).

³ «Hier bricht ein Ressentiment gegen den Menschen auf, das auf die Forderung der Rücknahme des Menschen herausläuft: der Mensch erscheint als die Krankheit der Welt; man möchte hinter den Menschen zurück. - Auch dies entspricht einer weitgreifenden Entwicklung des neuzeitlichen (deutschen) Geistes; dafür einige Beispiele: - Nietzsche: Der Geist ist das sich selbst ins Leben schneidende Leben, seine heimlichste Grausamkeit; - Kierkegaard: Geistsein ist Schwermut; - Freud: Der Geist ist die Krankheit des Lebens; - Heidegger: Der Geist ist der Ort, wo das Dasein vor sich selber Angst hat» (SS 1976, 6).

⁴ «Die eigentliche Krankheit unserer Generation liegt darin, daß sie die Schöpfung nicht mehr sehen kann. Darum kommt dem Gespräch über die Schöpfung heute eine immense Bedeutung zu» (*ibidem*).

è conosciuta, giacché condivide titolo (*Conseguenze della fede nella creazione*) e contenuto (quest'ultimo, logicamente, con delle modifiche) con una famosa conferenza da lui tenuta presso la facoltà di teologia cattolica dell'università di Salzburg il 14 marzo 1979, con motivo della festività di San Tommaso, e poi inclusa (a partire dal 1996) nel libro *In principio Dio creò il cielo e la terra: riflessioni sulla creazione e il peccato*.¹ Come si sa, lì si analizzano le cause dell'odierno oblio della creazione, sia nella filosofia che nella teologia, e si critica nell'ultima parte la deriva gnostica che si può apprezzare in alcuni modi attuali di pensare. Invece di soffermarci su questa parte, già pubblicata, sembra più interessante andare alla prima parte del capitolo, dove il professore esamina, come prima pietra miliare della storia della dottrina della creazione, la problematica gnostica.

Il punto di partenza è la fondamentale unità della fede nella creazione e l'esperienza della salvezza, che raggiunge il suo apice in Cristo, mediatore della creazione e redentore dell'umanità, Alfa e Omega di tutta la storia. Ratzinger osserva che quest'unità si riflette logicamente anche nei sacramenti cristiani, in modo particolare nell'eucaristia e nel matrimonio.² A proposito di quest'ultimo, fa vedere come la difesa di Paolo dei cibi e del matrimonio nella prima lettera a Timoteo (1Tm 4,1-5) è collegata alla fede nella creazione, e ha come trasfondo la mentalità della gnosi, una mentalità non molto lontana dal nostro secolo, aggiunge.³

Se si vuole andare alla radice di tale fenomeno, è fondamentale capire che si tratta in primo luogo non di una ontologia (o una ascesi), bensì di una esperienza vitale, che si può descrivere come la rottura dell'originale accordo con l'essere, in modo tale che sorge nella persona una irritazione di fronte all'esistenza insieme a un desiderio appassionato della sofferenza. C'è un odio per la vita che si manifesta nel godimento della rottura, ma con il paradosso che, in realtà, questo è un grido disperato alla ricerca della vita e del senso.⁴

¹ Cfr. J. RATZINGER, *Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, Salzburger Universitätsreden (68), Pustet, Regensburg 1980 (*Im Anfang schuf Gott - Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, Johannes Verlag, Freiburg i.B. 1996, 77-94).

² «In der konkreten christlichen Frömmigkeit drückt sich diese Einheit von Schöpfung und Heil vor allem in den Sakramenten aus, bes. in Eucharistie und Ehe» (SS 1976, 110). Sull'eucaristia afferma: «Die Wandelbarkeit der Schöpfungselemente ist der konkrete Ausdruck für das Offenstehen der Schöpfung auf Erlösung hin» (*ibidem*).

³ «In 1 Ti 4, 1-5 wendet sich der Verfasser gegen Irrlehrer, die das Heiraten verbieten und den Genuß von Speisen, die Gott geschaffen hat. Jedes Geschöpf Gottes ist gut, wenn es mit Dank angenommen wird. Im Hintergrund dieser Ausführungen wird am Gegenpart recht deutlich das Gesicht der Gnosis sichtbar, die in verschiedenen Abwandlungen zum eigentlichen Widerpart des Schöpfungsglaubens geworden ist und in ihrem geistigen Grundakt auch das Ringen unseres Jahrhundert bestimmt, dem zwar Speiseverbot und Geschlechtsfeindschaft sehr fern zu liegen scheint» (SS 1976, 110-111).

⁴ «Ausgangspunkt der Gnosis ist eine neue Erfahrung der Welt und des eignen Seins, die in der Zeit des 1. Jhs. aufbrach. Man könnte diese neue Lebenserfahrung beschreiben als das Zerbrechen des urtümlichen Einverständnisses mit dem Dasein, sodaß nun gleichzeitig einerseits so etwas wie Wut auf das Dasein entsteht, zugleich mit dieser Wut auch eine leidenschaftliche Gier danach. Das Leben ist hassenswert, und dieser Haß auf das Leben in sich selbst entlädt sich in der Lust des Zerstörens. Aber zugleich mit diesem Zerstören zeigt sich, daß dies paradoxerweise im letzten ein Schrei

Il mondo è per il gnostico allora un carcere dal quale desidera scappare, e per questo serve la gnosi, una conoscenza cioè che vede la storia di questo mondo, per così dire, alla rovescia; il serpente e Caino, ad esempio, sono visti in realtà come messaggeri della salvezza. L'uomo raggiungerà la sua libertà appena riuscirà a liberarsi dal Creatore e dalla sua creazione.¹

Ratzinger menziona uno degli scritti gnostici più antichi, il Vangelo di Tommaso, il quale contiene una frase («Chi conosce il mondo, ha trovato un cadavere») che suppone una critica non solo biblica e storico-salvifica ma anche ontologica.² Lì c'è anche un *logion* che, interpretando in un certo modo ciò che Gesù dice sui piccoli, diventa una proclamazione dell'assoluta uguaglianza di tutto: grande-piccolo, sopra-sotto, uomo-donna. Non si tratta, come in san Paolo, del fatto che tutto diventa uno, ma che tutto diventa lo stesso. Qui l'unità si trasforma in uguaglianza, perdendosi così la dimensione dinamica del mistero dell'amore.³

nach Leben, nach Sinn ist, ein verzweifelter Versuch, das bessere Leben herzustellen. Die Ausgangspunkt der Gnosis ist nicht eine Ontologie und nicht ein asketisches Programm, sondern eine Lebens- erfahrung, die sich dann – sekundär – ihre Theorie baut» (SS 1976, 111).

¹ «Die Welt ist ihm Gefängnis geworden, dem er entfliehen möchte. Dies einzusehen bedeutet Erkenntnis, Gnosis [...]. Die großen Geächteten der Weltgeschichte, die großen Träger der Negation sind die wirklichen Boten des Heils: die Schlange, Kain, usw. Alles steht auf dem Kopf. Man muß gegen das Sein selbst revoltieren, gegen der Schöpfer und seine Schöpfung. Erst wenn sie zertreten ist, wird der Mensch frei» (*ibidem*).

² «ThLog 56: "Wer die Welt erkannt hat, hat einen Leichnam gefunden". – Hier wird aus einer biblisch- geschichtlichen Kritik eine radikale ontische Weltkritik» (*ibidem*). Più avanti Ratzinger osserva che il Cristo del vangelo di Tommaso è uno che solamente parla, non importa ciò che fa, è pura gnosi. E fa notare l'attualità di questo, perché in quegli anni alcuni parlavano di un cristianesimo senza croce né risurrezione, un cristianesimo come pura sapienza, il che sembrava una riproposizione del docetismo: «Es ist ja ein reines Logien-Evangelium, d.h. der Christus des Th.Ev. tut und leidet nichts: sein Geschick spielt keine Rolle. Er redet nur; nur als Rede ist er wichtig. Das Mysterium des Leidens, des Loskaufs, der Stellvertretung, der Auferstehung braucht es nicht. Dieser Christus verkörpert nicht das Mysterium unseres Geliebtheits, er tut etwas Einfacheres: er vermittelt ein Wissen, und damit eine Praxis des Wissens und als Praxis der Befreiung. Genau dies ist Gnosis [...]. Diese Feststellung, ein reines Logien-Evangelium vor uns zu haben, ist deshalb interessant, weil es eine merkwürdige Gegenwärtigkeit hat; es entspricht damit genau der heute vielfach postulierten Struktur der Logienquelle Q und ihres Christentums, das ja auch ein Christentum ohne Kreuz und Auferstehung sein soll und vielen heutigen Theologen als die eigentliche Ur- und Idealform des Christentums vorschwebt: Christentum als Wissen und Praxis eines Wissens. Hier wird etwas von der Gegenwärtigkeit der gnostischen Fragen besonders einsichtig. Letzten Endes steht hier immer noch und immer wieder als Zeichen des Christlichen die Schöpfungsfrage im Spiel: ein Wort-Christus gegen einen in die Schöpfung eingelassenen Christus. Dies ist ein Punkt, um das es im Dokerismus geht. Der Dokerismus ist nur eine in einer für uns fremden Begriffssprache vollzogene Systematisierung der Idee eines Christus, von dem nur die Logien wichtig sind» (SS 1976, 113-114).

³ «Zwei Dinge sind hier wichtig: bei Jesus handelt es sich um eine Seligpreisung der Kleinen, d.h., der sich verdankenden Menschen, die als eine Grundbedingung des Gerettetwerdens das Empfangenkönnen darstellt. Diese echte Seligpreisung des empfangenden gegenüber dem nur noch autonomen Menschen wird hier nun umgewandelt in eine Proklamation der absoluten Egalität klein - groß; Mann - Frau; oben - unten: alles muß - nicht wie bei Paulus eins, sondern - dasselbe werden [...]. Einheit unterstellt die Dynamik der Liebe. Diese wiederum unterstellt das Mysterium des Geliebtheits und damit das Mysterium als solches. Egalität ist gegenüber der Einheit etwas ganz anderes; nämlich eine Antimetaphysik, das Programm einer Praxis des Wissens. Es geht nicht um das

In questa prospettiva l'uomo vuole svincolarsi dalla sua condizione biologica,¹ sia nel modo della contrapposizione dei sessi sia in quella del libertinaggio. In ogni caso, sottolinea Ratzinger, non si tratta solo di un problema riguardante la moralità, ma prima ancora di una sorta di protesta metafisica, una protesta contro la creazione.² Questa mentalità, propria del manicheismo e dello gnosticismo costituisce un pericolo sempre attuale per la fede cristiana, giacché questo atteggiamento di rifiuto dell'essere viene fatto poggiare sulla teologia della croce. Diventa così più chiaro, quasi come contrappunto, quanto sia importante la creazione in quanto segno dell'essere cristiano.³

In questo senso, Ratzinger ridisegna la figura dello gnostico Marcione, il quale segue Paolo in un modo così radicale che, in virtù della novità di Cristo, rifiuta il giudaismo. La vera chiave in lui è la contrapposizione fra Legge e Vangelo, che suppone una rottura con questa vita in favore della nuova vita promessa da Cristo. Così si capisce che per lui c'è un dualismo tra il Dio dell'Antico Testamento e il Dio del Nuovo Testamento, e che pertanto bisogna opporsi al Creatore.⁴

Ratzinger considera interessante questo riferimento perché qualcosa di simile troviamo nella modernità, nella nuova religiosità della liberazione dell'uomo da Dio, come se Dio fosse il suo avversario. Infatti, come nel gnosticismo, un'apparente radicalizzazione di elementi cristiani può portare all'anticristiano.⁵ Il nostro professore vede nel marxismo un chiaro esempio di questo,⁶ e

Mysterium, sondern darum, alles zu wissen und das Wissen als Praxis zur Wirklichkeit zu machen» (SS 1976, 112).

¹ «Diese Egalität schließt aber als spezifisches Moment mit ein, daß der Mensch sich seiner biologischen Bedingtheit entledigen möchte; diese stellt sich dar als Differenz von Mann- und Frausein. Daß er auf biologische Weise zur Welt kommt, scheint als etwas Ärgerliches. Dieser Versuch, sich der biologischen Sphäre zu entledigen, ist der wesentliche Motor des leidenschaftlichen Egalitätsbegehrens» (*ibidem*).

² «Wichtig ist, daß in beiden Fällen es nicht eigentlich um moralische Probleme geht, sondern um einen metaphysischen Protest. Die radikalisierte asketische Weltverachtung und der libertinstische Protest gegen die Schranken des Menschseins liegen ganz nahe beieinander. Es geht um Verachtung und Haß des Leibes des Menschen überhaupt und letztlich der ganzen Schöpfung» (SS 1976, 113).

³ «Auf den angedeuteten Motiven beruht die Beständigkeit der Gefahr des Manichäischen und Gnostischen in der christlichen Geschichte. Die stete Wiederkehr des Manichäismus und der Gnosis gründet ja weniger auf einer quellenmäßigen Kontinuität, sondern vielmehr auf einer immer wiederkehrenden Ähnlichkeit von Lebenshaltungen, auf dem Umschlagen der christlichen Kreuzestheologie in die Wut auf das Sein. Hier wird sichtbar, wie schließlich gerade die Schöpfung, das Stehen in und zu der Schöpfung die eigentliche Erkenntnismarke des Christlichen ist» (*ibidem*).

⁴ «Der Gegensatz von Gesetz und Evangelium wird zum Vehikel der Kampfansage gegen das Sein und seinen Gott. Die Ausscheidung des AT ist Ausscheidung der Schöpfung aus dem Glauben. Soteriologie steht nun als Eschatologie gegen die Schöpfung, Alpha gegen Omega» (SS 1976, 116).

⁵ «Diese Absage an die Gabe und Ordnung der Schöpfung ist nur scheinbar etwas Christliches. In Wahrheit ist sie – wie die Römer sagten – odium humani generis. Christliche Askese hat als ihr letztes Ziel immer ein Ja, während nun die gnostische Absage Ausdruck eines Hasses und damit das Gegenteil zur christlichen Einübung in die Wirklichkeit ist [...]. Wo die Neuheit und Freiheit Christi nicht mehr in Einheit mit der Stimme des Schöpfers in der Schöpfung steht, wird das Christliche nicht vollgemacht, sondern in das Gegenteil umgesetzt» (*ibidem*).

⁶ «Wahrscheinlich hat erst das Christentum diesen Gedanken einer radikalen Befreiung von der Schöpfung selbst, die Radikalität einer metaphysischen Revolte möglich gemacht. Erst wo Christus

conclude queste sue riflessioni proprio mettendo in guardia contro il pericolo di ridurre il cristianesimo ad una teologia dell'alleanza e ad una soteriologia senza creazione.¹

2. Il significato più profondo della creazione nel suo rapporto con il culto

Arriviamo così alla questione di come presentare il nesso inscindibile tra creazione e storia della salvezza nella Bibbia, senza che nessuna delle due, particolarmente la prima, perda la sua consistenza. Come nel manoscritto di Münster, Ratzinger parte dall'interpretazione di G. von Rad, che sottolineava il primato dell'elezione sulla creazione nell'esperienza religiosa di Israele.² Qui però troviamo dei rilievi critici che nell'altro manoscritto non c'erano, e cioè un riferimento ai presupposti luterani di questa idea, fondamentalmente il fatto di privilegiare la dimensione soteriologica su quella metafisica.³

Nel frattempo erano stati pubblicati studi che mettevano in discussione le tesi di von Rad, e quindi in questi appunti di Regensburg il nostro professore offre altre precisazioni rilevanti. In modo speciale, prende le mosse dalle riflessioni di Westermann, che aveva segnalato l'importanza di considerare l'inserimento di Israele nella storia delle religioni, e concretamente degli undici primi capitoli della Genesi presi insieme. Allora, secondo Westermann, la creazione in un certo senso sì è la prima cosa, giacché si tratta di una convinzione che Israele condivide con altri popoli. La specificità della fede israelitica bisogna dunque trovarla nell'articolazione di entrambe le dimensioni.⁴ Un'ulteriore conferma

aufgetreten ist, wird der Antichristus möglich. In diesem Sinn ist die Gnosis einschließlich ihrer konsequentesten Form, der marxistischen Dialektik, eine Frucht des Christentums, aber gerade so auch sein radikalster Gegensatz» (SS 1976, 116-117).

¹ «Von da her rührt die zentrale Stellung des Schöpfungsglaubens in der Struktur des Christlichen. Die Christologie bleibt nur christlich, wenn sie nicht zu einer exklusiv-Bundestheologie und Heilsgeschichtstheorie wird. Sie bleibt nur christlich, wenn und wo sie auf dem Boden der Schöpfung steht. In diesem Sinn ist die Zuordnung von Schöpfung zu Christologie, die Einheit zwischen der Schöpfung vom Ursprung her und dem geschichtlich endzeitlichen Heil des Menschen Prinzip des Christlichen und sein Unterscheidungszeichen» (SS 1976, 117).

² «Nicht die Schöpfung, sondern die Erwählung ist das erste Blatt der Bibel; die Schöpfung ist erst das zweite Blatt, das späte Wort. Es war besonders G. v. Rad, der den inneren Gehalt dieses Vorgangs und die Bedeutung für das Verständnis näher zu durchleuchten versucht hat» (SS 1976, 8).

³ «Es wird aber auch deutlicher, daß auch diese Erwägungen ihre bestimmten Voraussetzungen haben. Ein lutherischer Einschlag ist unverkennbar bei G. v. Rad. Für Luther ist das vorrangige Interesse das „Pro me“, die Heilsfrage. Die Frage nach dem Sein als solchem wird als Frage der sekundären Neugier zurückgedrängt» (SS 1976, 9).

⁴ «Schöpfungsglaube ist nicht schlechthin sekundäre Ausweitung vorherigen Heilsglaubens. Er gehört zum Grundbestand menschheitlicher Überzeugungen, an denen Israel teilnimmt. Dies vorausgesetzt, ist dann freilich zu sagen daß die Integration des gemeinsamen Schöpfungsglaubens in den besonderen Glauben Israels, die jahwistische Durchformung nur langsam vor sich ging, unter dem Druck der Situation, die diese Integration nötig machte, um das Eigene Israels besser verstehen zu können. Es gibt zunächst einerseits den spezifischen Israelsglauben als Erwählungsglauben, andererseits das gemeinsame Grundwissen um Schöpfung, beides aber durchdringt sich noch nicht so recht. Erst der Druck der geschilderten Situation führt zur Integration der beiden, sodaß beides gereinigt und vertieft wird» (SS 1976, 12).

di ciò la troviamo sia nell'analisi del termine *bara*, che si riferisce tanto all'agire creatore di Dio quanto al suo agire storico-salvifico;¹ sia nell'idea di provvidenza, che permette di capire, contro ogni deismo, come l'azione creatrice di Dio include la storia;² sia anche nella spiegazione del significato più profondo dell'espressione *ex nihilo*.³

Questa articolazione è la caratteristica propria dei testi neotestamentari che mettono in rapporto Cristo e la creazione. Solo Gesù può essere redentore perché la creazione è stata fatta per mezzo di lui.⁴ Così vediamo nel Nuovo Testamento lo stesso dinamismo dell'Antico Testamento, dall'esperienza salvifica al Creatore di tutto. L'esegesi unitaria di ambedue i testamenti ha nel prologo giovanneo un chiaro esempio, in quanto Gv 1,1 non è che una rilettura cristologica di Gn 1,1.⁵

Questa interpretazione cristologica del racconto della creazione viene rafforzata se messa in rapporto con la teologia del tardo giudaismo del culto. Lì

¹ «Bara bezeichnet den Schöpfungsvorgang und zugleich das geschichtliche Heilshandeln Gottes an Israel, d.h. es ist nicht nur ein schöpfungstheologischer, sondern zugleich auch ein soteriologischer Begriff [...]. Die Macht, die hinter dieser Geschichte steht, ist die Macht, die das Ganze trägt und verantwortet» (SS 1976, 31-32).

² «Wenn Schöpfung und Geschichte ein Akt sind, dann heißt das, daß Schöpfung nicht als Vergangenheit erscheint, sondern sie erscheint als das Präsens des ganz anders seienden und handelnden Gottes. Damit scheidet vom Ansatz des Wirklichkeitsverständnisses her jeder Deismus aus, wie er doch im Begriff Vorsehung still angelegt ist; zuerst Schöpfung, dann Vorsehung. Es bleibt eben nur die besondere Qualitas göttlichen Tuns. Die Rückgewinnung dieser Perspektive ist ganz grundlegend gegenüber dem stillen Deismus, der doch mindestens seit dem Durchbruch der NW die Perspektive des abendländischen Denkens beherrscht und bis weit in die Theologie hinein reicht» (SS 1976, 32).

³ Ratzinger fa vedere come il passaggio verso un'idea più filosofica del nulla si dà in testi dell'AT di carattere fortemente soteriologico. Da una parte Sap 11,17, che parla della creazione a partire da una materia senza forma nel contesto di una preghiera di ringraziamento: «Es geht um ‚Eucharistie‘, die in der Radikalität ihres sich Übereignens an Gott, das Allerbarmen des alles vermögenden Gottes ist. M. a. W.: das Nichts zu formulieren gelingt nicht; um so heller steht das Alles von Augen des Glaubens. Schöpfungsglauben bedeutet unbedingtes Vertrauen, weil alles Eigentum Gottes ist, weil alles von ihm ist, weil darum alles von ihm geliebt ist. Allmacht ist All-Liebe» (SS 1976, 34). D'altra parte, nel testo più esplicito di 2Mac 7,28, il concetto della creazione dal nulla sorge in un ambiente di martirio. Davanti alla prospettiva del nulla, la madre dei fratelli maccabei incoraggia i figli a guardare il Creatore che ha chiamato l'essere dal nulla, e quindi il suo potere arriva fin lì. Qui c'è una fede nella risurrezione legata alla fede nel Creatore: «In diese Situation hinein erscheint nun das Argument: Schau hin auf den Schöpfer! Er hat nicht aus irgendetwas, das schon dagewesen wäre, die Welt gemacht. Er hat vom Nichts her das Sein gerufen! Ins Nichts hinabsteigen um Gottes willen heißt darum immer noch in die Macht hinabsteigen, aus der Auferstehung und Leben kommt. Hier ist in einem der Auferstehungsglaube endgültig hervorgetreten und die Schöpfung aus dem Nichts formulierbar geworden. Eschatologie und Schöpfungstheologie ordnen sich einer einzigen Perspektive zu» (SS 1976, 35).

⁴ «So wird sichtbar, daß die Rettungstat Gottes in Jesus mit der Schöpfung verflochten sein muß, daß Jesus der Retter nur sein kann, weil die Schöpfung durch ihn geschaffen ist, seine Schöpfung ist» (SS 1976, 12).

⁵ «Was der Schöpfungsglaube von Gn 1 letztlich meint, wird erst im Licht der Christus-Erfahrung erhellt; umgekehrt: was Christus-Glaube in seiner ganzen Tiefe bedeutet, kann man dadurch ausmessen, daß er Gn 1 in sich aufnimmt. Die Integration der beiden Stränge ist ein gegenseitiges Geben und Nehmen. Dieses Ganze, das in Gn 1 in den vielen Worten von den 6 Tagen dargestellt wird, wird in Jo 1 zusammengefaßt: Im Anfang war der Logos» (SS 1976, 16).

esisteva la convinzione della preesistenza di alcune realtà che sono in stretto rapporto con l'alleanza, tra le quali la *Torah* e il messia, per sottolineare che ciò che si manifesta come ultimo in realtà c'era già. Così si diceva che il mondo era stato fatto per la *Torah*, anche se questa si sia manifestata nella storia solo dopo.¹ Ratzinger vede in queste idee, in particolare la preesistenza del messia, una chiave per capire i testi del Nuovo Testamento sul rapporto tra la creazione e Cristo. In questo senso commenta i noti passaggi (1Cor 8,6; Rm 11,36; Col 1,15-17) che delineano una autentica *Schöpfungschristologie*. La confessione di Gesù come Signore, insieme all'unicità di Dio, pone a Cristo come Creatore di tutto.²

Lo stesso von Rad, nella sua ultima opera sulla sapienza in Israele, fa delle sfumature rispetto alle sue posizioni precedenti, in quanto riconosce, insieme all'epoca dell'esilio, un'altra fase, intermedia rispetto al Nuovo Testamento, dello sviluppo della fede nella creazione, quella della letteratura sapienziale.³ Questa non solo modifica il quadro della cosmovisione precedente, ma anche mette l'accento sulla questione della sapienza divina, la quale riceve piena luce non nell'Antico Testamento ma nel Nuovo Testamento, in modo tale che qui si tende un ponte verso la concezione cristologica della creazione in Gv 1.⁴

¹ «Die Tatsache, daß Schöpfer und Erlöser derselbe sind, ermöglicht es, in den Zusammenbrüchen der Geschichte weiter zu bestehen und zu leben. Das Letzte, die Tora, ist in Wirklichkeit das Erste, der eigentliche Beginn» (SS 1976, 13).

² «Er ist der eigentliche Grund der Schöpfung» (SS 1976, 15).

³ «Ein erstes Vortasten findet sich beim Jahwisten, dann der eigentliche Aufbruch in der Exiltheologie, dann die frühjüdische und schließlich ntl. Entwicklung. Als ein Zwischenstadium muß noch die Weisheitsliteratur erwähnt werden: sie hat sich besonders mit der Schöpfungsthematik beschäftigt und sie zu einem selbständigen Topos des Jahwe-Glaubens erhoben. Lit. dazu: G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970. Das Schöpfungsthema wird in der Weisheitsliteratur breit aufgegriffen» (SS 1976, 37-38). Su questa importante precisazione di von Rad rispetto alle sue precedenti posizioni, cfr. R. RENDTORFF, *Wo warst du, als ich die Erde gründete? Schöpfung und Heilsgeschichte*, in IDEM, *Kanon und Theologie*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1991, 95-112; W. VOGELS, *The God Who Creates Is the God Who Saves*, «Église et Théologie» 22 (1991) 315-317; D. SATTLER, T. SCHNEIDER, *Schöpfungslehre*, in T. SCHNEIDER (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik*, Band 1, Patmos, Düsseldorf 1992, 154; R. A. SIMKINS, *Creator and Creation: Nature in the Worldview of Ancient Israel*, Hendrickson Publishers, Peabody (MA) 1994, 10. Secondo R. Alvertz, il motivo della subordinazione della creazione alla storia della salvezza e all'elezione d'Israele nelle prime opere di von Rad degli anni trenta fu la sua intenzione di difendere la dottrina della creazione da abusi di tipo politico: cfr. R. ALBERTZ, *Weltschöpfung und Menschenschöpfung. Untersucht bei Deuteriosaja, Hiob und in den Psalmen*, Calwer Theologische Monographien 3, Stuttgart 1974, 174; per ulteriori informazioni su questa questione, con bibliografia, cfr. K. LÖNING, E. ZENGER, *Als Anfang schuf Gott: Biblische Schöpfungstheologien*, Patmos, Düsseldorf 1997, 14-15.

⁴ «[Man sieht daß] nach den beiden Schritten der Gn-Texte (Aufhebung der Theogonie, Verwandlung der Kosmogonie in Kosmologie) die Weisheitsliteratur einen dritten Schritt tut: theologische Konzentration, in der auch die Kosmologie abgeschwächt ist zugunsten der rein theologischen Aussage: Gott hat die Welt in Weisheit geschaffen. Alles andere wird zum bloßen Bild. Damit hat die Weisheitsliteratur die Brücke gebaut zur frühjüdischen und dann zur christologischen Konzentration des Schöpfungsglaubens, wie wir sie vollendet in Jo 1 antreffen» (SS 1976, 39). Previamente Ratzinger ha spiegato come, mentre nei miti le teogonie sfociano in cosmogonie, nella Bibbia abbiamo solo la sovranità e il potere di Dio, non c'è teogonia, non c'è un concorrente di Dio. Anche se ci sono elementi mitici, è però chiaro che nel racconto sacerdotale, ad esempio, non c'è più traccia della lotta primordiale (e le stelle vengono demitizzate). La Bibbia corregge e riordina tutto l'insieme,

L'idea presente nell'inno della lettera ai Colossesi, che Cristo non è solo parte di una storia particolare, ma ha a che vedere con l'intero cosmo, può certamente suscitare una comprensibile fascinazione. Tuttavia, Ratzinger mette in guardia contro il pericolo che si cela in questa prospettiva, quello di pensare che allora essere cristiano non ha nulla di specifico, giacché se tutto è in lui, allora per il fatto di essere creature saremmo già cristiani.¹

Di riflesso, aggiungiamo che, nelle complicate questioni ermeneutiche a proposito del libro della Genesi, Ratzinger trova precisamente in questa lettura cristologica, così caratteristica dei Padri della Chiesa, una argomentazione contro gli eccessi delle interpretazioni letteraliste.² In questo senso, il nostro professore si lamenta della scarsa ricezione dei contributi di autori come de Lubac e Daniélou.³ Si riferisce anche a Rahner, in particolare alla sua nozione di una "eziologia storica", ma si mostra critico con un metodo astratto-deduttivo che non proviene dalla struttura storico-salvifica della fede e la chiude in un cerchio razionalista.⁴

Ratzinger propone, per un'adeguata interpretazione della Genesi, la congiunzione di un criterio sincronico, che non scarta immediatamente l'espressione simbolica della conoscenza, in quanto in essa giace la domanda sulla verità del

e suppone, per così dire, il passaggio dalla cosmogonia alla cosmologia. Il mondo non è prodotto di forze strane ma del Logos, della Parola (cfr. SS 1976, 37).

¹ «Er ist tatsächlich die Erstschöpfung. Aber zugleich wird der Vorstellung entgegengetreten, daß darum Christsein nichts Spezifisches beinhalte. Gegenüber der Gleichsetzung von Kosmos und Christus wird dieses Jesus als der Ursprung des Kosmos hingestellt. Nicht im Kosmos haben wir Christus, aber wir können nur von ihm her den Kosmos haben, von dieser Nadelspitze der Geschichte her. Gerade um die Weite der Christologie zu erhalten, wird das Nadelöhr des geschichtlichen Glaubens festgehalten. Das heißt dann: Nicht der Mensch erhält seinen Sinn vom Kosmos, sondern der Kosmos kommt im Menschen zu seinem Sinn. Der Mensch, in dem der Mensch wirklich Mensch wird, heißt Jesus von Nazareth; er ist der wahre Sinn des Alls und jeder einzelnen Existenz» (SS 1976, 16).

² «In der Väterzeit gibt es im einzelnen viele differenzierte Entwürfe. Das Grundmuster ist so: daß man das AT durch das christologische Modell hindurch liest und gerade darum frei liest» (SS 1976, 22). Poco più avanti: «Allegorische Lektüre der Bibel durch die Väter heißt im Klartext nichts anderes als Lektüre der Bibel aus dieser Erkenntnis heraus, daß sie ein Prozeß ist, der in der christologischen Einsicht eine neue Konzentration und Weite erhält, nicht im fixierenden Nebeneinander von einzelnen Texten, sondern aus der neuen Erfahrung Jesu Christi in der Gemeinschaft der Kirche» (SS 1976, 23-24).

³ «Hauptsächlich H. de Lubac und J. Daniélou haben diese Einsicht herausgestellt, die aber praktisch nicht rezipiert worden ist» (SS 1976, 24). Ratzinger ha di sicuro in mente H. DE LUBAC, *Esegesi medievale: i quattro sensi della Scrittura*, 4 voll., Jaca Book, Milano 1986-2000 (orig. francese 1959-1964); e anche di J. DANIELOU opere come *Bibbia e liturgia*, Vita e Pensiero, Milano 1958 (orig. francese 1951); e *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, Beauchesne, Paris 1966.

⁴ «Seine These zur 'Grenzfrage' hat sich weitgehend durchgesetzt, obwohl sie kaum der richtigen Methode folgt, da sie abstrakt-deduktiv entworfen worden ist und nicht aus der geschichtlichen Textur des Glaubens heraus [...]. Gn 1 ist nach Rahner eine geschichtliche Ätiologie, aber volkstümlich vorgetragen. Die Textur ist so: man erfährt die Welt, fragt nach einer Erklärung, schließt daraus richtig, daß sie von Gott erschaffen ist, und erzählt dann das Erschlossene in volkstümlicher Form [...]. Was ist zu diesem Gedankengang Rahners zu sagen? - Dieser Maßstab ist nicht falsch, aber vereinfachend und problematisch. Es wird ein rationalistisches Muster angewendet, um hinter die Dinge zu kommen, und die Möglichkeiten des anschauenden Denkens werden letzten Endes auf die Schlußfolgerung eingeengt» (SS 1976, 24-26).

reale, come evidenza, ad esempio, una bella riflessione di Efrem il Siro;¹ e un criterio diacronico, che, come abbiamo visto, legge il testo, secondo l'analogia della fede, come parte di una storia che inizia e va avanti, non come fine a sé stesso. Così si vede come l'integrazione di creazione e salvezza è anche un processo della fede storica del popolo di Dio, un cammino che raggiunge il suo culmine in Cristo.² Il primo capitolo della Genesi non è altro, in fin dei conti, che un'interpretazione in chiave di dossologia del primo comandamento. Il mondo è fatto nella pienezza della *Torah*, nell'obbedienza del Figlio, il che implica, nella vita della Chiesa, una connessione con il mistero eucaristico, in quanto ringraziamento per i doni della creazione e della salvezza.³

Più avanti negli appunti si approfondisce la questione degli approcci diacronico e sincronico al testo biblico. Per quanto riguarda il primo, nel far vedere i parallelismi con altri racconti di popoli vicini, particolarmente il poema *Enuma Elish*, Ratzinger osserva come lì è presente l'idea del culto.⁴ Nel parlare dell'approccio sincronico riprende questo tema del mondo creato per il culto. Qui c'è una sorta di cerchio vitale, per cui i dèi si alimentano del culto, mentre gli uomini hanno bisogno della grazia degli dèi, una sorta di mutua dipendenza ontologica, un *do ut des*, che conferisce al culto una grande forza di dominio sul cosmo, ma proprio per questo si dà la possibilità di una sua degradazione. Tuttavia, nella storia delle religioni, esiste anche la figura del *Deus otiosus*, che fa da contrappunto alla concezione appena descritta. In alcune tradizioni religiose, dopo aver creato il mondo Dio si riposa e si ritira in pace, perché lui non ha bisogno di nulla, non necessita nessun culto da parte

¹ «Eva ist der Weinstock, der das Leben ist; aber der Tod hat die Umzäunung des Weinstocks aufbrochen und ist nun Besitzer des Weinstocks Eva, in der das Leben nur Futter des Todes ist. Leben ist gleich Tod geworden. Da wächst ein kleiner neuer Weinstock, Maria, und trägt die Frucht, die das wirkliche Leben ist. Der Tod kommt, um es zu fressen, und weiß nicht, daß er in dieser Traube das Leben frißt, das ihn zum Platzen bringt. - Auch hier finden wir eine symbolische Schau, die aber doch eine Wahrheitsfrage von hohem Grad aufwirft» (SS 1976, 28-29).

² «Die Schöpfungsaussagen sind Teil des Prozesses der allmählichen Integration von Schöpfungs- und Heilsglauben. Sie haben ihren Höhepunkt in der relecture von Gn 1 in Jo 1, wo sich die Konkretion und Konzentrierung aus dem vielgeschichteten Gn-Bericht auf das "Im Anfang war das Wort" als die bleibende und gültige Mitte erweist, als das eigentlich Gesagte» (SS 1976, 29). E poco più avanti: «Die Bibel ist ein voranschreitender Weg, auf dem immer neu vertieft und konzentriert wird. Gerade in der Schöpfungsthematik kann man sehen, daß die christologische Lektüre nicht Aufpfropfung eines Fremdmusters bedeutet, daß die christologische Interpretation die Zusammenfassung des atl. jüdischen Weges selber ist» (SS 1976, 30).

³ «Gn 1 ist letzten Endes nichts anderes als doxologisches Interpretament des ersten Gebotes: Ich bin der Herr, dein Gott. Du sollst keine fremden Götter neben mir haben! Das Gebot ist in Christus erfülltes Gebot (G. Klöger). Die Welt ist in die erfüllte Tora, in den Gehorsam des Sohnes hinein geschaffen. Praktisch heißt dies für die Kirche: Schöpfungsglaube erfüllt sich in der Eucharistie, in der der Dank für die Schöpfung mit dem Dank für die Heilsgabe in Christus verschmilzt» (*ibidem*). Non siamo riusciti ad identificare né l'autore citato fra parentesi né qualche sua pubblicazione al riguardo.

⁴ «Kult aber wird verstanden als Versorgung der Götter durch den Menschen und damit als Erhaltung der Welt. Der Kult ist die eigentliche Erhaltungsmacht der Welt, er ist der Selbstvollzug des Kosmos» (SS 1976, 36).

degli uomini. Anche se autori come Schmidt hanno visto qui un primigenio monoteismo, è pure vero che questa visione contiene un'immagine impoverita di Dio e della vita.¹

Tra queste due descrizioni, Ratzinger si chiede dove collocare il racconto della Genesi. Una prima constatazione è che possiede elementi delle due, sia il riposo di Dio sia il culto presente nel tema del sabato.² La risposta parte dalla considerazione che Gn 1 è come la preistoria del popolo d'Israele. Il racconto appartiene ad una visione della storia e al contempo è una connessione d'Israele con la creazione del mondo. Questa duplice relazione è importante, perché in definitiva significa che nella Bibbia i due elementi non sono in contrasto, ma il Dio sereno coincide con il Dio che agisce.³ Dio non ha bisogno degli uomini, è libero, e allo stesso tempo esce fuori di sé ed opera in favore degli uomini, che devono quindi adorarlo. Le idee del sabato e dell'alleanza presenti in Gn 1 mostrano un Dio che agisce e che si riposa.⁴ Il sabato quindi si presenta come fondamento della creazione, ed offre la chiave del culto, che consiste nell'*otium* con Dio, rendere l'uomo libero come Dio.⁵

A proposito di un chiarimento sul testo di 2Cr 36,21, Ratzinger afferma che il peccato consiste precisamente nel fatto che l'uomo si dimentica di avere *otium* con Dio, di lodare Dio, e cade vittima del suo schiavizzare la creazione,

¹ Cfr. SS 1976, 39-40. «W. SCHMIDT hat in diesem Zusammenhang auf das Echo eines ursprünglichen Monotheismus hingewiesen, in dem etwas von einem Urwissen greifbar werde» (SS 1976, 40). L'opera qui sottintesa è sicuramente W.H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1964.

² «Wo hat nun Gn 1 seinen Platz? Bei einem ersten Hinblick kann man sagen, daß beide Vorstellungen aufgenommen werden. Es gibt den ruhenden Gott; der erste Schöpfungsbericht mündet ja ein in den Tag den Ruhe Gottes. Aber es gibt auch den kultischen Gott; denn das Auslaufen des Schöpfungsberichtes in den Sabbat hinein ist gleichzeitig eine kultische Aussage: die Welt ist dahin geschaffen, daß das Sabbatzeichen, die Verherrlichung Gottes durch das Geschöpf sich erfülle» (SS 1976, 41).

³ «Zunächst ist festzustellen, daß Gn 1 in die Konzeption des Schriftstellers eingefügt ist und daß Gn 1 so als die Vorgeschichte Israels dasteht. Daß der Schöpfungsbericht einer ganzen Geschichtsvision zugehört, heißt aber, daß es eben eine Verknüpfung der Geschichte Israels mit der Schöpfung gibt. Beide haben miteinander zu tun. Man versteht Israel und seinen Glauben und Gottesdienst nicht richtig, wenn man dies alles nicht auf dem Hintergrund der Schöpfung sieht. In dieser Beziehung zwischen beiden wird sichtbar: der ruhende Gott ist zugleich der handelnde Gott. Der unbedürftige Gott ist zugleich der leidenschaftlich sich mit dem Menschen befassende Gott» (*ibidem*). Poco dopo Ratzinger mette quest'idea in rapporto con Gv 5,17 («Il Padre mio opera sempre e anch'io opero»), rinforzando così il concetto che Gv è una *relecture* di Gn, data la vicinanza di significato, e cioè che Dio è libero ma questo non vuol dire inattivo, anzi Lui agisce sempre: cfr. SS 1976, 42.

⁴ «Dieser Zusammenhang, daß Gott frei, aber nicht otios ist, zeichnet sich prinzipiell in Gn 1 ab, gerade in dem Siegel der Schöpfung, von dem dort die Rede ist, nämlich im Sabbat. Das Zulaufen des Schöpfungshandelns Gottes auf den Sabbat hin bedeutet, daß der Grundsinn der Tora, die ja im Sabbat eine Mitte hat, in die Schöpfung eingelassen ist, bzw. sie selbst der Grund der Schöpfung ist. Denn der Sabbat steht für die Tora und für den Bund, der sich im Gehorsam Israels darstellt» (SS 1976, 42).

⁵ «Der Inhalt des Gehorsams, der ja auch Kult ist, des Sabbats ist die Beteiligung an Gottes Freiheit, an der Ruhe Gottes. Der Gehorsam, den Gott dem Menschen aufträgt, ist der Auftrag, mit ihm frei zu sein. Das *Otium cum Deo* ist der Kern des Kultes» (*ibidem*).

del suo fare che schiavizza sé stesso.¹ Queste riflessioni si concludono notando come il senso più profondo della creazione, nel suo orientamento verso la storia della salvezza, l'alleanza e il culto, non è altro che l'amore, la gioia e la libertà di Dio.²

III. LA DOTTRINA SUGLI ANGELI E I DEMONI

Uno degli elementi più distintivi di questi appunti di Regensburg è sicuramente il lungo capitolo sulla dottrina degli angeli e dei demoni. Già negli appunti di Freising era previsto nella parte finale uno spazio dedicato a questo tema, ma il professore non ebbe tempo per un'esposizione compiuta.³ Invece, nel manoscritto di Münster non era contemplato un capitolo o paragrafo nell'indice dei contenuti, anche se questo non implicava che nel corso delle lezioni non ci fossero puntuali riferimenti agli esseri spirituali.⁴

Non ci sono note le motivazioni specifiche di questo particolare interesse per chiarire la dottrina sugli angeli. È vero che il paragrafo sul demonio raccoglie in parte la critica di Ratzinger all'opera di Haag dove si prospettava una liquidazione del tema del diavolo, e che aveva motivato anche una sua pubblicazione precedente, raccolta nel volume *Dogma e predicazione*, qui ripresa.⁵ In ogni caso, è chiaro che se si vuole ribadire l'importanza del dogma della creazione, allora l'approfondimento sulle creature spirituali costituisce una strada che conferma tale sensibilità. Infatti, vedremo in seguito come qui vengono fuori punti chiave già trattati prima: una comparazione con le religioni e il politeismo, l'essenziale riferimento al culto, la dimensione cristologica, ecc.

Il punto di partenza delle riflessioni è costituito dall'affermazione secondo la quale la credenza negli angeli è un *proprium* della Bibbia nei confronti del

¹ «Die eigentliche Schuld, die im Spiele stand, war dies, daß man Gottes Einladung zur Freiheit, zur Freude, zum otium cum Deo, nicht annehmen wollte, daß man im Wahn der Machbarkeit und des eigenen Leistens keine Zeit zum Feiern hatte, daß man die Schöpfung versklavt und so sich selbst zum Sklaven gemacht und damit den göttlichen Sinn der Schöpfung zerstört hatte» (SS 1976, 44). Da qui si capisce la centralità che per Gesù ha la tematica del sabato, e che Ratzinger pone in relazione con il suo mistero pasquale, di modo che si manifesta ancora una volta l'unità tra creazione e salvezza: «Von da aus kann man verstehen, warum die Sabbatthematik zentral ist im Wirken Jesu. Von da aus kann man auch den Weg in den Karfreitag und Karsamstag finden, in das Geheimnis dieser Sinnauflösung eines Gottestodes sich eindenken. Man sieht, wie hier die Schöpfungsthematik, ihre symbolische Aussage und die ntl. Heilsthematik engstens ineinander greifen» (*ibidem*).

² «Die Schöpfung ist für die Heilsgeschichte Gottes mit dem Menschen geschaffen. Aber diese Aussage, daß die Schöpfung für den Bund geschaffen ist, kann auch so formuliert werden: sie ist für den Kult geschaffen. Oder besser wird beides so formuliert: Die Schöpfung ist für die Liebe, für die Freude und für die Freiheit geschaffen. Sie gehört dem liebenden, ruhenden und handelnden Gott und so dem Menschen, der handelt und dabei frei bleibt zur Freiheit der Liebe, die nicht Macht sein will» (SS 1976, 44).

³ Vi si dedicano scarsamente le ultime tre pagine, praticamente per dire l'essenziale della dottrina della Bibbia e del Magistero ecclesiastico (SS 1958, 99-101). Cfr. SANZ, *La dottrina della creazione*, 16.

⁴ Cfr. SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación*, 39.

⁵ Cfr. H. HAAG, *Abschied von Teufel*, Benziger, Köln 1969; J. RATZINGER, *Abschied vom Teufel?*, in IDEM, *Dogma und Verkündigung*, E.ewel, München 1973, 225-237.

mondo delle religioni.¹ Concretamente, dopo aver esaminato i principali testi dell'Antico Testamento, con particolare attenzione ai testi profetici, che parlano di diversi tipi di angeli (serafini, cherubini), Ratzinger riassume i contenuti essenziali veterotestamentari in tre punti: il depotenziamento del politeismo;² la consapevolezza dell'universalità del Dio d'Israele, che implica certamente l'affermazione di un chiaro monoteismo, giacché non si tratta di una storia particolare ma del mondo in quanto tale;³ e finalmente, la fusione fra lontananza e vicinanza di Dio tramite la figura del messaggero, dove si raggiunge la più nobile categoria dell'essere creatura, cioè, la partecipazione alla gloria di Dio. Così si rende possibile l'identificazione dello spirito creato con Dio, e si prepara la via cristologica, aprendo la dottrina della creazione a delle possibilità insospettate.⁴

Per quanto riguarda la rivelazione del Nuovo Testamento, Ratzinger concentra la sua attenzione nel libro dell'Apocalisse, dove è molto forte il collegamento fra gli angeli e la liturgia. Dopo aver commentato le figure e i simboli descritti in quel libro (gli anziani, il trono, l'agnello, ecc.) che mostrano una relazione fra liturgia celeste e terrena, Ratzinger afferma che questo collegamento fra angeli e culto consiste in una sorta di reciprocità: il culto dà ragione della figura degli angeli; e gli angeli spiegano il culto.⁵

¹ «Die Gestalt des Engels, wie ihn die christliche Tradition als Ergebnis ihrer geistigen und geistlichen Bewegung formuliert hat, ist ein original biblisch-christliches Gebilde, das Produkt der Auseinandersetzung dieses Glaubens mit den religiösen Welt. In diesem Sinn dürfen wir sagen, daß der Engel, wie ihn die Bibel an Ende ihres Weges kennt, ein Proprium ihrer geistigen Bewegung ist» (SS 1976, 46).

² «Die Gestalt der Engel formt sich langsam aus verschiedenen Ursprüngen: a) in der Bewältigung verschiedenartiger Formen des Geisterglaubens, besonders auch in der allmählichen Depotenzierung und Umwandlung der Götter. Sie werden durch die fortschreitende Anwendung des Schöpfungsbegriffs dem Glauben an den originalen Gott eingefügt und drücken nun entweder die höchsten Möglichkeiten oder die Abgründe des Geschöpfes aus. Im einen wie im andern Fall bleiben sie Jahwe dienend zugeordnet» (SS 1976, 53).

³ «Die Geschichte Gottes mit Israel gehört einer kosmischen Öffentlichkeit zu. Sie ist nie nur nationale Geschichte dieses Volkes, sondern sie rückt in die Dimension weltumspannender Mächte und Gewalten hinein. Es ist wichtig zu sehen, daß hier gerade mit Hilfe der Vorstellung von Mächten Jahwes der Monotheismus aufrecht erhalten wird und ebenso der universale Anspruch der Geschichte Israels. Die Geschichte, die er mit Israel macht, ist Weltgeschichte» (*ibidem*).

⁴ «Die tiefste Wurzel der Gestalt des Engels finden wir in der Verschmelzung von Nähe und Entzogenheit Gottes, die durch die Gestalt des Boten Gottes möglich wurde. Ganz allgemein kommt hier der Kreaturbegriff zur größten Tiefe, als reine Durchsichtigkeit Gottes und so als Gott selbst. In der Selbstenteignung kommt die Kreatur zur höchsten Möglichkeit des Selberseins: die radikale Teilhabe an Gottes Herrlichkeit; damit leuchtet die Möglichkeit des Gottseins für den geschaffenen Geist auf. Darin ist Christologie entworfen aber auch eine neue Dimension der Lehre von der Schöpfung angebahnt und somit auch eine neue eigene Phylonomie der Gott zugehörigen Wesen» (SS 1976, 53-54).

⁵ «Der Engel hat seinen endgültigen Ort im Kult gefunden und ist darum im Zentrum der Schöpfungslehre verankert. Die kosmische Sicht des Kultes, die mit einer kosmischen Sicht des Politischen (und umgekehrt) verknüpft ist, zieht sozusagen die Gestalt des Engels notwendig nach sich. Der Kult deutet den Engel; von ihm her wird klar werden, was er ist. Umgekehrt: der Engel deutet den Kult; wenn man ihn nicht einbezieht, kann man das volle Wesen der christlichen Liturgie nicht erfassen» (SS 1976, 56).

In questo senso si può osservare come l'Apocalisse faccia una rilettura cristologica dell'Antico Testamento. Citando concretamente Ap 4,6-11 in rapporto a Ez 1 e Is 6, dove si parlava di cherubini e serafini, il nostro professore fa notare che il *trishagion* ha un senso cristologico, giacché la liturgia celeste è anche ringraziamento per l'agire storico-salvifico di Dio nel mondo.¹ A proposito della figura veterotestamentaria del tempio, c'è anche qui una correzione, nel senso che dove Isaia parlava di tempio ora si parla di cielo, dove il Figlio siede alla destra del Padre.² Cristo rompe il tempio e fa uno nuovo, che è il suo corpo. Il nuovo tempio preannunciato da Ezechiele non si trova in nessun luogo, ma è il corpo di Cristo.³ Quest'ultimo rilievo permette di mostrare allora come è possibile che il culto cristiano sia al contempo celeste e terreno.⁴

Si può osservare di passaggio in queste riflessioni come la liturgia è stata una questione centrale per il nostro autore, e come la mette in relazione con le diverse tematiche dogmatiche, in questo caso la fede riguardo gli angeli. Così può sostenere che là dove si indebolisce questo aspetto della nostra fede, l'idea di Chiesa e di liturgia perdono anche la loro strada, e si riducono a qualcosa di puramente umano e sociale.⁵ Alla fine del percorso sui testi del NT si confer-

¹ «Eine zweite Verschiebung ist die, daß in das Trishagion, das den Allherrscher preist, die Christologie eingefügt ist [...]. Das bedeutet, der kosmische Lobpreis, der durch die Schöpfung tönt, ist hier durch den Dank für die Heilsgeschichte ergänzt und erfüllt. Die Liturgie des Himmels ist auch Dank für das Tun Gottes in der Geschichte; damit wird die christologische Struktur, das Handeln Gottes mit den Menschen in dieser Welt in sie aufgenommen» (SS 1976, 57).

² «Jesaia erblickt die Herrlichkeit des Herrn im Tempel. Die christliche Liturgie erblickt die Herrlichkeit des Herrn im Himmel, dort wo Christus sitzt zur Rechten des Vaters. Diese Tatsache, daß nun nicht mehr der Tempel Schauplatz der Herrlichkeit, Gottes ist, sondern der Himmel, drückt die eigentliche christologische Wende aus, die alle übrigen Züge verständlich macht» (SS 1976, 57-58).

³ «Ezechiel steht ja in einer Situation ohne Tempel, seine Vision ist darum die Vision des im Sturm vom Himmel her einbrechenden Gottes, aber er blickt dabei auch vor auf einen neuen und größeren Tempel, sodaß nach seiner tempellosen Vision, die doch auf Tempel zugeht, das Beten weiter möglich ist dadurch, daß dieser Gott da ist und vom Himmel her im Sturm einbricht und einen neuen Tempel gewährleistet, während die christliche Aussage nun die ist, daß der neue Tempel ganz woanders steht; der neue Tempel, der sich im Gewitter ankündigt, ist der Leib Jesu Christi» (SS 1976, 58-59).

⁴ «Der christliche Glaube ist nicht irgend ein abstrakter, philosophischer Monotheismus. Auch für ihn gibt es eine irdische Konkretheit des Kultes. Aber diese ist nun eben nicht mehr durch einen geographischen Ort und eine empirische Volksgeschichte gewährleistet, sondern durch den Leib Jesu Christi, durch den er sich Gott als Tempel hingehalten und das Wort Gottes durchgelitten hat bis in sein Ende hinein. Und dadurch geschieht die Synthese, daß das Christentum philosophisch und konkret, universal und partikulär realistisch zugleich ist. Dadurch ist es möglich, daß der Kult irdisch und himmlisch ist» (SS 1976, 59).

⁵ «Man kann geschichtlich feststellen, daß der Begriff der Kirche ins bloß Vereinskmäßige und Anthropologische und die Gestalt der Liturgie ins Beliebige überall da und immer da entgleitet, wo der Glaube an die Engel, an die vorgängige Liturgie des Himmels verfällt, in die die kirchliche Liturgie eintritt. Wo diese große Dimension des Vorgängigen nicht mehr da ist, ist die Folge immer die gewesen, daß der Kult zu einem bloßen Veranstaltungsgeschehen absinkt, das beliebig und zirkelhaft ist. In der kultischen Vision des AT ist auf den Engel unter Umständen noch zu verzichten. Wo aber die Herrlichkeit Gottes aus dem Tempel weggetragen und das neue Volk Gottes in einer ganz andern Dimensionierung gesehen wird, nämlich dadurch erst eine Einheit ist, daß es angegliedert ist an das bestehende himmlische Jerusalem, ist es keine selbständige Größe mehr, da ist die

ma rispetto alla liturgia ciò che si era già detto all'inizio a proposito del culto, e cioè che la liturgia è il luogo ermeneutico adeguato della fede riguardo agli angeli; e al contempo, che la realtà degli angeli aiuta a definire l'essenza del culto cristiano.¹

Ratzinger continua la sua riflessione sul significato ecclesiale e liturgico degli angeli e, in linea con le indicazioni di Peterson,² indaga sulle proprietà angeliche del guardare verso Dio, del volare e del cantare (dove il cantare è visto come la forma più alta del volare),³ così caratteristiche anche della rappresentazione tradizionale di questi esseri. Le tre attività delineano in qualche modo il loro essere dinamico di lode di Dio, e così ci troviamo di nuovo nella dimensione liturgica.

A proposito del significato del canto di lode a Dio come un'estasi del distacco di sé, Ratzinger osserva come questo permette agli angeli di stare anche con tutta la creazione, e quindi si capisce meglio come nel Nuovo Testamento gli angeli accompagnano Cristo nelle diverse fasi della sua vita, perché stanno sempre là dove Dio agisce in favore delle sue creature.⁴

Vorgängigkeit der himmlischen Liturgie zu etwas Grundsätzlichem geworden, dessen Wegnahme die Kirche zur bloßen Religionsgesellschaft und die Liturgie zur bloßen Veranstaltung dieser Gesellschaft degradiert» (SS 1976, 60).

¹ «So darf man sagen, daß einerseits der Kult der hermeneutische Ort ist, der den Zugang zu den Engeln eröffnet, aber umgekehrt ist es auch so, daß von der Wirklichkeit der Engel her sich das Wesen des christlichen Kultes in seiner Unbeliebigkeit auf tut. So wird der Blick auf die Wirklichkeit der Engel und die zentrale Implikation des Trishagion zu einer Aussage, die sich sehr konkret an die Liturgie feiernde Kirche wendet» (SS 1976, 60-61).

² Cfr. E. PETERSON, *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus*, Kösel, München 1955².

³ «Das Gesicht der Engel ist auf Gott zugekehrt; sie sind der Akt des Hinschauens auf Gott, ihr Wesen ist Bewegung des Sich-von-sich-Wendens und des Schauens. Dieser erste Zug wird verstärkt und verdeutlicht darin, daß sie nach dem Bericht der Apk nicht stehen, sondern fliegen; sie sind Wesen in der ständigen Dynamik, Wesen in der Selbstüberschreitung, in der Bewegung des fortwährenden Darüberhinaus [...]. Dieser Zug des Fliegens wird durch einen dritten wieder ergänzt und interpretiert: diese Wesen singen [...]. Die Phänomenologie des Singens mit dem vorher Bedachten zusammengesehen, macht deutlich, daß das Singen einfach nochmals eine Bildform des Fliegens ist und sie steigert. Singen ist sozusagen höchste Form des Fliegens; der Geist bekommt Flügel und nimmt den Leib sozusagen mit» (SS 1976, 61-62).

⁴ «Wenn nun über die Engel gesagt wird, daß sie singen, ist dies eine Wesensbeschreibung, es heißt, daß diese Wesen ganz Ekstase des Sich-Verströmens sind [...]. Die totalste Überschreitung auf Gott hin ist immer zugleich die totalste Erinnerung an die ganze Schöpfung [...]. Von da aus kann man erklären, daß die Engel in der Botschaft Jesu Christi erscheinen und an allen wichtigen Wendepunkten in seinem Wirken auftauchen: Empfängnis, Geburt; Ölberg, Auferstehung, Himmelfahrt. Sie sind Wesen, die sich übersteigen und Gott zueignen; darum sind sie eben dabei, wo Gott mit den Menschen handelt» (SS 1976, 62-63). A continuazione Ratzinger fa un riferimento all'interpretazione di Peterson a proposito della visione che san Francesco di Assisi ebbe di Cristo in forma di serafino. Così Francesco può anche lui volare e cantare, perché si è identificato con Cristo e gode anche di una fratellanza con tutto il creato, come manifesta il suo noto Cantico: «Franz kann Christus sehen, weil er im Begriff ist, Christus zu werden, sich mit ihm verwunden zu lassen und in ihn überzugehen. Er kann „fliegen“ weil er wirklich ein spirituell Fliegender geworden ist, ein Singender, bei dem das ganze Wesen zu tönen beginnt, weil er so tief von der Gnade Christi ergriffen ist. Vgl. dazu den Sonnengesang: er ist nicht nur wundervolle Lyrik, sondern kosmische Liturgie, die Grenzen überschreitet und dadurch mit dem Kosmos brüderlich eins wird. Der ganze Kosmos wird zum Tönen gebracht. Es trägt sich etwas von der Versöhnung mit allem und mit dem All zu» (SS 1976, 64).

In definitiva, Ratzinger descrive gli angeli come pensieri dell'amore di Dio diventati persone che ci portano verso Dio.¹ Lui stesso è consapevole del fatto che in queste lezioni non si è occupato della questione storico-teologica in tutta la sua estensione, ma ritiene di aver esposto l'essenziale del messaggio biblico sugli angeli, che a suo giudizio si trova nella questione della liturgia ecclesiale.²

Sono anche relativamente parecchie le pagine dedicate a stabilire se ci sia o no una fede nei demoni. Dopo aver parlato del male dal punto di vista fenomenologico contemporaneo, dove le alternative che si presentano spaziano dalla tragedia alla contraddizione e la rivoluzione, Ratzinger rivolge la sua attenzione alla testimonianza dell'Antico Testamento, in dialogo con il mondo delle religioni, ed esamina, insieme alla sottolineatura dell'unicità del Dio creatore, l'asserzione dell'esistenza di forze del male nel mondo. Rileva come l'identificazione di tali forze nella categoria degli angeli, seguendo la letteratura sapienziale, permette di integrare con logica la fede nell'unico Creatore e l'affermazione dell'esistenza di forze negative nella creazione.³ Questo consente, a sua volta, di inserire il problema del male, in quanto alla sua origine, nella dottrina degli angeli e della loro libertà come spiriti, e in questo modo il monoteismo e la bontà del Creatore restano a salvo. Si dà, per così dire, il paradosso che la dottrina della creazione arriva al suo punto più alto nella constatazione che Dio crea l'es-

¹ «Die Engel sind sozusagen persönlich gewordene Gedanken der Liebe Gottes, die mich allenthalben umgeben und tragen, und zwar so, daß mich eben Gott selber trägt. Die Haltung, die ihnen entspricht, sollte so das Bewußtsein einer tragenden geistigen Nähe sein, die mir immer Gott selbst zustellt und gegenwärtig macht. Die Haltung des Christen wäre das Bewußtsein, daß immer der Weg direkt zu ihm geht und ich von ihm getragen bin, das Bewußtsein, in dem großen Kontinuum der Transzendierung des Geistes auf den Schöpfer zu stehen» (SS 1976, 67).

² «Die theologischen Reflexionen über die Engel im Laufe der Theologiegeschichte seien hier ausgelassen, zumal das Zentrale und Relevante in den kirchlichen Liturgien liegt, nicht in diesen Reflexionen», *ibidem*. Infatti dedica appena alcune righe alla questione degli angeli nel periodo patristico e medioevale. Forse il professore, semplicemente, data la brevità delle lezioni, ha deciso di soffermarsi sugli aspetti che maggiormente lo interessavano, lasciando il resto all'approfondimento dello studente. Comunque c'è un riferimento a sant'Ireneo a proposito della questione, proposta da Winklhofer e Heufelder, di stabilire un parallelismo tra l'uomo come riflesso creato del Figlio, e l'angelo, come riflesso creato dello Spirito Santo, in modo di avere così una visione trinitaria della creazione. Ratzinger dice che qui c'è una parte di verità, anche se nella nostra condizione siamo poco capaci di dire qualcosa sugli angeli e sullo Spirito Santo. Tuttavia, con base nel libro dell'Apocalisse, si parla della dinamica tra la singolarità dello Pneuma e la pluralità degli spiriti, anche in relazione con la formula liturgica *Et cum spiritu tuo*, concludendo con una citazione di Ireneo in questo senso (cfr. SS 1976, 65-66). Il primo autore si trova citato nell'elenco bibliografico: A. WINKLHOFER, *Die Welt der Engel*, Buch-Kunstverlag, Ettal 1961. Del secondo, benedettino tedesco, non si offre l'indicazione bibliografica, ma supponiamo si tratti di E. HEUFELDER, *Die Engel, Abbilder des Heiligen Geistes*, «Internationale katholische Zeitschrift Communio» 2 (1973) 565-569.

³ «Allmählich gelingt eine Deutung auf der Linie des Eingottglaubens, die einerseits diese Mächte von Gott unterscheidet und andererseits nicht in das Mythische gegensätzlicher und letzten Endes gleichrangiger Mächte zurückfällt. Sie sind gefallene Engel. Mit dieser Denkfigur wird es möglich, unbestreitbare Mächte als real zu akzeptieren und zugleich die Vorstellung selbständiger von Jahwe unabhängiger Kräfte abzuwehren. Es wird möglich, die negativen Mächte dem Schöpfungsglauben und dem Eingottglauben logisch einzufügen» (SS 1976, 71).

sere in una posizione di libertà e di autonomia che ha la possibilità di rivolgersi contro il Creatore.¹

Il Nuovo Testamento conosce il fatto che gli dèi di alcune visioni religiose sono considerati demoni, dèi caduti in altre, come mostra il linguaggio di San Paolo nella prima lettera ai Corinzi (8,4-7 e 10,14-22). Ratzinger segnala diversi testi neotestamentari dove si parla del principe o signore di questo mondo, di modo che, secondo la dinamica tipica del rapporto tra Antico e Nuovo Testamento di cancellazione / crescita, può dirsi allora che è vero che ci sono forze del male, ma è anche vero che c'è un solo Dio.²

Cercando di trovare un riflesso di queste idee nella vita concreta dei credenti, appare di nuovo l'importanza della dimensione liturgica e orante della fede. Concretamente, il nostro professore si riferisce all'amministrazione del Battesimo nell'antica liturgia, che si dava nella forma di promessa e rifiuto, cioè di allontanamento da Satana e avvicinamento a Cristo.³

Questa centralità di Cristo fa capire che il male non è solo una componente della mente dell'uomo. Se così fosse, una giusta gnosi potrebbe proteggerci contro il male, e quindi, in altre parole, l'esorcismo si ridurrebbe ad una capacità del psicologo che conosce la mente umana. Ma le parole di Gesù sono chiare: il male è una forza che assalisce l'uomo, ma lui è più forte perché in diretta relazione con Dio. Quindi, il male è una forza superiore all'uomo ma inferiore a Dio.⁴ Bisogna però chiarire che tale nullità è spirituale e non naturale, e scompare solo quando ci si lascia guarire da Cristo.⁵

¹ «Die Aufnahme des Gedankens von Dämonen wird in dem Augenblick möglich, in dem die Engellehre mit der Freiheitslehre und dem Eingottglauben versöhnt ist. Damit ist der Schöpfungsglaube wirklich zu seiner äußersten Größe gekommen: Gott kann derart schaffen, daß er Sein in Selbständigkeit hervorbringt, daß das Geschaffene wirkliches Selber-Sein ist, so daß es sogar im Gegenüber zu ihm wirken und handeln kann und darum quasi die Möglichkeit einer Antischöpfung in Händen hält» (SS 1976, 72).

² «Wenn wir diese Aussagen zusammen lesen und sie im Gefüge der Religionsgeschichte verstehen, bedeuten sie: die Götter als Götter gibt es nicht, weil Gott nur einer ist. Aber: die Mächte, die in den sog. Göttern andringen, die gibt es. Nur wer sich Gott nennt und es nicht ist, ist Dämon [...]. Je hellstichtiger der Mensch für Gott ist, desto mehr erkennt er, was Gott entgegensteht. Der Göttersturz erhält jetzt seinen metaphysischen Grund: sie werden nicht von uns gestürzt, sondern sie sind selbst gestürzte Wesen, die so die Einzigkeit Gottes bestätigen, die sie zu untergraben suchen» (SS 1976, 75-76).

³ «Praktisch sieht es so aus, daß der Täufling zunächst gegen Westen (Sonnenuntergang, Finsternis) gewendet die vierfache Absage gegen den Teufel spricht, gegen seine Werke, gegen seinen Pomp und gegen seinen Kult. Dann wendet er sich gegen Osten (kommender Christus) und verbindet sich im Bekenntnis des Glaubens mit Christus als dem einzigen Herrn. Oder vielmehr: er läßt sich von Christus hinausnehmen aus der Herrschaft der Finsternis» (SS 1976, 76). Subito dopo commenta, in un senso analogo, l'ultima richiesta nella preghiera del Padre nostro, cioè «Non ci indurre in tentazione ma liberaci dal male» («Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen»).

⁴ «Es gilt zweierlei; einerseits ist die Macht des Bösen eine selbständige, das Vermögen des Menschen übersteigende Macht, aber andererseits doch keine letzte Macht, kein Gegengott. Wo Gott ist, erscheint die Macht des Bösen als nichtig; wo er nicht ist, erscheint sie als unüberwindbar. Nur im Schatten von Gottes Hand, aber darin auch wirklich kann der Mensch sagen, die Dämonen seien Nichts» (SS 1976, 77-78).

⁵ «Es gibt gerade vom Biblischen her die Nichtigkeit der Teufel und Dämonen. Aber diese Nich-

Così si può capire che in realtà non c'è *stricto sensu* una fede nel diavolo, ma in Dio, che ci libera dalla paura e dal male.¹ Si rende possibile e necessario tenere insieme illuminazione (*Aufklärung*) e fede, giacché da una parte l'illuminazione purifica la credenza da elementi superflui che possono adulterarla, ma d'altra parte è chiaro che la illuminazione da sola non basta: se non lascia intatta la fede, essa non riesce ad spiegare la logica del mondo. Anzi, dove la fede sparisce, entrano di nuovo i demoni, come si può desumere da alcuni fenomeni odierni.² Quindi, Ratzinger può concludere affermando che solo la fede nel Dio di Gesù Cristo fa capire che il diavolo non è Dio, ma solo una bestia del potere, che finisce nell'ombra delle sue mani;³ e che per tanto è falsa l'impostazione secondo la quale bisogna scegliere tra fede nel diavolo oppure negazione della sua esistenza, in quanto la vera antitesi è un'altra, e cioè tra una fede conseguente in Dio, che ci libera dalla paura, oppure la ricaduta in un mondo dove il bene dovrebbe essere creato, ma non può essere creato.⁴

tigkeit ist nicht eine naturale, sondern eine spirituelle. Wenn man in die Geschichte hineinschaut, kann man sagen, daß der christliche Glaube, wo er in seiner originären Kraft wirksam wurde, sich als Befreiung von der Dämonen- und Geisterangst ausgewirkt hat, gerade weil er diese Mächte nicht in einer billiger aufklärerischen Negation, sondern in einer positiven spirituellen Spannung aufgehoben hat [...]. Der auferstandene Christus ist der Exorzismus, der den Dämonen die Macht nimmt und als der Sohn den Vaters, des allmächtigen Schöpfers, die befreiende Kraft, die den Menschen der Dämonen spotten läßt, derer er vorher durchaus nicht spotten kann, und die Freude ohne Furcht freigibt» (SS 1976, 78).

¹ «Wir glauben an Gott und nicht an den Teufel. Der gläubige Christ verteidigt und bezeugt die reale Macht des in Christus offenbaren lebendigen Gottes. Wo dieser Glaube ist, gibt es keine Furcht. Er befreit davon und er allein kann es. Wo er nicht mehr ist, kehrt die Stunde der Dämonen von neuem herauf (vgl.: sieben Teufel werden zurückkehren)» (SS 1976, 81).

² «Wo aber die allein vom Glauben her zu gewährleistende Gewißheit, daß die Welt sinnvoll und logisch ist, zerfällt, kehren früher oder später die Dämonen zurück. Die Aufklärung allein kann die Gewissheit der Logik der Welt nicht geben. Wo die Erfahrung des Glaubens fehlt, bleiben die vordergründigen Erfahrungen, und die sind eben anders; sie verweisen nicht auf das Sinnvolle der Welt, sie verweisen auf Unlogik, auf eine Welt in der die negativen Mächte am Anfang stehen» (SS 1976, 79). Non solo vengono citate le pratiche di occultismo, ma in questo senso si fa un riferimento al marxismo. E poi si aggiunge che, senza questa articolazione tra ragione e fede, è facile cadere negli estremi dell'ottimismo e del pessimismo: «Denn mit einem guten Gott scheinen solche Mächte des Negativen unvereinbar. Aufklärung zerschellt angesichts dessen, was die Welt wirklich ist. Die allzu optimistische Theologie der ersten Nachkonzilszeit, ist ja nicht zufällig weithin ganz schnell durch den düstersten Pessimismus abgelöst worden (seit Auschwitz sei Gott endgültig tot)» (SS 1976, 80).

³ «Nur der Glaube an den Gott Jesu Christi weiß und sieht, daß der Teufel nicht Gott ist, sondern nur eine Bestie der Macht, die im Schatten Seiner Hände endet» (*ibidem*).

⁴ «Die Antithese lautet nicht: Teufelsglaube oder Teufelsleugnung, sondern sie lautet: Konsequenter Gottesglaube, der die Furcht bannt, oder Rückfall in eine Welt, in der das Gute erst geschaffen werden muß, aber nicht geschaffen werden kann» (SS 1976, 82). Questa è la risposta di Ratzinger alle idee di alcuni autori, particolarmente Haag, che avevano ipotizzato in quegli anni una negazione della vera esistenza degli spiriti cattivi. In questo senso, coincide con Gerest nell'osservare che oggi il demonio è molto presente nel grande tentativo di farlo nascondere (cfr. SS, 1976, 79); cfr. C. GEREST, *Der Teufel in der theologischen Landschaft der Hexenjäger des 15. Jahrhunderts*, «Concilium» 11 (1975) 173-183, qui 181.

IV. CREAZIONE ED EVOLUZIONE, ESSERE E DIVENIRE.
IN DIALOGO CON J. MONOD

Il terzo capitolo di questi appunti di Regensburg ha il suggestivo titolo *Essere e divenire*, e si dedica esclusivamente alla questione del rapporto fra creazione ed evoluzione.

Questo tema era già abbondantemente presente sia nel manoscritto di Freising che in quello di Münster, dove si trovavano i precedenti di un articolo del nostro autore proprio su questo tema pubblicato per la prima volta nel 1967 e poi incluso nel libro *Dogma e predicazione*, qui citato nella bibliografia.¹ Alcune idee di quell'articolo nutrono specialmente la prima parte di questo paragrafo, ad esempio: non bisogna cadere nell'errore di separare anima e corpo, consegnando il secondo alle scienze e la prima alla teologia; quando si parla di evoluzione, è un errore pensare che la visione di fede si oppone alla visione della scienza, si tratta piuttosto dell'opposizione tra due visioni scientifiche diverse e in mezzo ad esse di una fede che cerca di esprimersi in cosmovisioni diverse; l'idea di creazione suppone la differenza tra niente e qualcosa mentre l'idea di evoluzione indica la differenza fra qualcosa e qualcos'altro; la teoria dell'evoluzione ha introdotto una novità nella nostra nozione di tempo e divenire, ecc.²

Anziché trattenerci in queste idee, perché abbiamo già avuto modo di parlarne, conviene invece soffermarsi sulla seconda parte di questo paragrafo, tutta dedicata al confronto con il pensiero dello scienziato francese Jacques Monod, specialmente nel suo libro *Le hasard et la nécessité*, pubblicato pochi anni prima, nel 1970, e quindi assente nei manoscritti precedenti; di questo dialogo con Monod si nutriranno alcune pubblicazioni posteriori di Ratzinger sulla creazione, concretamente le omelie quaresimali di München nel 1981 e le lezioni di Kärnten (Carinzia) del 1985.³

¹ Cfr. RATZINGER, *Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie*, in *Dogma*, 147-160.

² Cfr. SS 1976, 84-94. Ci siamo occupati di questi aspetti in SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación*, II, 236-239; III, 476-479.

³ Cfr. J. RATZINGER, *In principio Dio creò il cielo e la terra. Riflessioni sulla creazione e il peccato. Conseguenze della fede nella creazione*, Lindau, Torino 2006, 71; IDEM, *Progetto di Dio. Meditazioni sulla creazione e la Chiesa*, Marcianum Press, Venezia 2012, 65 e 94-98. In una pubblicazione posteriore a queste lezioni Ratzinger spiegherà il perché del suo interesse per il libro di Monod: «Sono dell'opinione che questo libro per la coerenza del suo pensiero, sia una delle opere più importanti per un dialogo approfondito tra scienza e natura, perché esso espone impeccabilmente – con un'accurata presentazione dello stadio della conoscenza scientifica della natura – i presupposti filosofici, e aiuta così a superare le solite confusioni» (IDEM, *La festa della fede: saggi di teologia liturgica*, Jaca Book, Milano 1990², 20, nota 12). Nel corpo del testo aveva significativamente affermato: «Fa parte della fede cristiana il suo rivolgersi a Dio veramente esistente, creatore di tutte le cose e fondamento di tutto l'essere, e il rivolgersi di questo Dio a noi. Chi nega la metafisica, nega la creazione e nega così lo stesso concetto cristiano di Dio. Viceversa, anche la fede nella creazione è sempre il più solido fondamento razionale del concetto cristiano di Dio e della sua implicazione metafisica: il coerente pensiero di Monod rende più che evidente questo ragionamento» (IDEM, *La festa*, 20).

Ratzinger cerca di spiegare i principi di Monod, il quale, come si sa, nel libro citato oltrepassa i confini della scienza per mostrare le conseguenze filosofiche delle sue ricerche, che passano innanzitutto per la constatazione che, anche se si potesse riconoscere nell'organizzazione della vita una sorta di progetto, noi non possiamo in nessun caso arrivare all'ideatore, che cadrebbe fuori dalla metodologia analitica. In questo modo, la vita per Monod è auto-organizzazione¹, la quale si basa sulla combinazione di proteine e polipeptidi come nuclei dell'origine del mistero della vita.

L'ultima spiegazione della vita per Monod non è altro che il caso. Ratzinger fa notare come mentre Einstein, contro Heisenberg, non poteva concepire un Dio che giocasse ai dadi, Monod, da parte sua, sostiene che l'apparizione della vita è frutto del caso,² e che quindi esso è la vera legge dell'evoluzione.³

Insieme al caso, principio fondamentale della vita è l'invarianza. Le alterazioni casuali vengono conservate, riprodotte e moltiplicate dall'organismo secondo la necessità dell'invarianza,⁴ il che porta a considerare, osserva Ratzinger, in un modo inaspettato che il platonismo, nel modo del cartesianismo, sarebbe la giusta interpretazione filosofica della realtà.⁵ Si arriva così ad una aporia tipica della modernità, che oscilla tra l'indeterminazione dei processi e la necessità nella conservazione dei sistemi.⁶ C'è un platonismo sottinteso alla scienza moderna, in quanto sono le nostre comprensioni previe e non i fenomeni a guidare la ricerca; e al contempo, si osserva nel fenomeno caratteristico dell'evoluzione, la selezione naturale, un elemento di senso che però è visto come pura necessità. Quindi, Ratzinger avverte una contraddizione non risolta fra ideale

¹ «Monods Definition des Lebendigen: Der Organismus ist eine Maschine, die sich selbst aufbaut» (SS 1976, 96).

² «A. Einstein hat sich immer gegen die Unschärfe-Relation Heisenbergs gewendet, weil für ihn nicht wahr sein konnte, daß Gott würfelt. Dabei ist der Umfang der Fragestellung Heisenbergs noch sehr beschränkt. Hier aber wird in einem umfassenden Sinn gesagt: Die Schöpfung beruht auf dem Zufall als ihrer ultima ratio» (SS 1976, 98).

³ «Der Zufall ist auch das wahre Gesetz der Evolution. Wenn die Evolution primär dem Zufall verdankt ist, wird hier der methodische Hintergrund deutlich faßbar. Monod geht mit der modernen NW davon aus, daß das Gebäude des Lebens ein Produkt der Evolution ist» (SS 1976, 99).

⁴ «Nun aber ist andererseits das zentrale Ergebnis seiner genetischen Forschung, daß die Invarianz die unveränderte und strenge Wiedergabe des genetischen Code die grundlegende Eigenschaft alles Lebendigen ist. Er formuliert: alle Eigenschaften der Lebewesen beruhen auf einem grundlegenden Mechanismus der molekularen Erhaltung, d.h. für die Molekulartheorie ist die Evolution keineswegs eine Eigenschaft der Lebewesen. Die bestimmende Mitte heißt Invarianz» (*ibidem*).

⁵ «Aus einem Meßdatum heraus folgt eine philosophische Option von höchstem Gewicht, die zunächst sehr verblüffend und unerwartet erscheinen muß; denn die Tatsache, daß die Invarianz grundlegende Eigenschaft des Lebendigen ist, bedeutet, daß sich für die exakte NW der Platonismus, bzw. der Cartesianismus als die richtige philosophische Deutung des Wirklichen erweist» (SS 1976, 100).

⁶ «Wir sehen: die Invarianz ist das eigentliche Merkmal aller lebendigen Systeme, d.h. das ganze System ist folglich total konservativ, nicht fähig, eine Belehrung aus der Außenwelt anzunehmen. Das ist die eine Seite, daß Evolution nirgends als Eigenschaft des Lebendigen erkennbar ist. Auf der andern Seite bleibt die Vorstellung, daß die Wirklichkeit nur durch Evolution erklärt werden kann. Wie ist sie möglich?» (*ibidem*).

matematico e esperienza empirica darwiniana,¹ che lo stesso Monod riconosce, e segnala pertanto i limiti di un metodo che per principio rinuncia alle domande ultime dell'uomo.²

A conclusione di queste riflessioni il nostro professore sostiene, da una parte, che a prescindere dai presupposti filosofici di Monod, l'evoluzione resta un'ipotesi rispettabile, che presenta indizi positivi ma anche ancora punti scuri, dove la teologia non può né deve entrare.³ D'altra parte, il teologo si rende conto sempre più chiaramente che la scienza, quanto più va avanti nel suo cammino di chiarire (non fondare) le meraviglie di questo mondo, quanto più conosce i dettagli, più cresce la domanda sull'insieme, che non si risolve nei particolari. E meno ancora se si taglia la domanda di senso dicendo che il caso è la risposta a tutto.⁴

¹ «Zwischen dem experimentell mathematisch gewonnenen, platonisch-cartesianischen Zentrum der NW Aussagen und dem empirisch darwinistischen Überbau gibt es sachlich und erkenntnistheoretisch einen Widerspruch, der nicht geklärt ist und ein Problem der ganzen gegenwärtigen NW bildet, die einerseits von ihrer platonischen Wurzel lebt und andererseits auch von Empirismus bestimmt ist» (SS 1976, 102).

² «Wo steht nun aber der Fehler? Darin, daß Monod an den Grenzen der NW Erkenntnis das Objektivitätspostulat aus einem formalen methodischen Prinzip zur Erkenntnis des Funktionsgefüges der Natur zu einem universalen inhaltlichen Dogma umfunktioniert, das die letzten Fragen des Menschen beantwortet und keine weiteren Fragen zuläßt» (SS 1976, 105). A continuazione si riferisce a Dumas, che poggiando le sue riflessioni sulle idee di Monod finisce per negare il concetto cristiano di creazione e lo riduce a un senso puramente antropomorfo (cfr. SS 1976, 106-107). L'opera di riferimento è A. DUMAS, O.H. PESCH, *Geschichte und Kosmos*, in J. FEINER, L. VISCHER (Hrsg.), *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, Hardcover, Basel/Zürich 1973, 423-445. Colpisce l'opinione di Ratzinger su questo saggio, che qualifica di «assurdo e mancato», parole non molto frequenti nel nostro autore: cfr. RATZINGER, *La festa*, 20, nota 12; cfr. anche IDEM, *In principio*, 10-11.

³ A questo proposito, conviene sottolineare che Ratzinger è convinto del fatto che la teoria dell'evoluzione ha introdotto una novità rispetto alle concezioni platonica e aristotelico-tomista, e cioè la questione del tempo: «Was hat das Weltbild der Evolution diesen alten Optionen gegenüber Neues gebracht? Zunächst nur eine vordergründige Diagnose: vor allen den Faktor Zeit; und mit ihm den Faktor des Werdens. Die Welt ist nicht einfach die invariante Darstellung ewiger Muster, sondern sie erscheint eher als der Vollzug einer Zahlenpartitur, d.h. eines Gefüges, das nur im Abgespieltwerden, in einem Prozeß einer inneren Bewegung im Sein selbst, sich verwirklichen kann. Das Werden steht nicht mehr als das Äußerliche da, sondern dringt in den Seinsbegriff ein. Die Bewegung selber ist konstitutiv. Die Ausführung der Partitur aber ist nicht bis ins Letzte programmiert, sondern es geht ab und zu daneben» (SS 1976, 93). Mentre la cosmovisione greca era fondata piuttosto sulla nozione di spazio, sia in Platone che in Aristotele, il quale parlava di un motore immobile senza relazione alcuna col mondo, il concetto cristiano di creazione si allontana necessariamente da questi schemi, in quanto la fede afferma che Dio crea il tempo: «Man kann sagen, daß das griechische Weltbild betont auf den Raum abstellt, in dem die Zeit keine konstitutive Bedeutung hat. Diese beiden Weltbilder stehen beide zunächst dem christlichen Schöpfungsglauben fremd gegenüber» (SS 1976, 92). Ratzinger vede qui una delle ragioni dell'iniziale rigetto dell'aristotelismo nel XIII secolo, anche se segnala che Tommaso ebbe il merito di aprire questa visione e farla compatibile col cristianesimo, arrivando ad una sintesi che comunque non voleva essere definitiva: «Man kann darum verstehen, daß das kirchliche Lehramt zu Beginn des 13. Jhs. allergisch gegen den aufkommenden Aristotelismus reagierte. Es war dann die ungewöhnliche und unvorhersehbare Leistung des Thomas, daß es ihm gelungen ist, diese Systemlogik soweit aufzubrechen, daß es möglich würde, sie mit dem Christlichen in eine Synthese zu bringen» (*ibidem*).

⁴ «Weiter kann der Theologe feststellen, daß die NW Aussage, je mehr sie sich an Details auffüllt, desto mehr zu einer radikalsten Frage nach dem Ganzen wird, die in den Details nicht beantwortbar wird, aber noch weniger durch das Etikett Zufall als Frage aufgelöst werden kann» (SS 1976, 108).

C'è una sorta di ricerca di riconciliazione fra l'anima idealista e quella realista/empirista della scienza, in quanto l'uomo cerca sempre la coincidenza fra la sua razionalità e la realtà esterna a lui. In definitiva, rimane l'inspiegabilità dell'essere umano che irrompe nel mondo come realtà nuova, non deducibile. L'uomo è l'essere non necessario, il che apre la porta ad una filosofia, anzi un'etica della creazione.¹

V. VISIONE D'INSIEME

Il fatto che il manoscritto qui analizzato insieme agli altri due già studiati in precedenza, appartengano alle tre decadi che comprendono l'intero arco degli anni d'insegnamento di Joseph Ratzinger (gli anni cinquanta, sessanta e settanta del secolo scorso) ci ha permesso di avvicinare il pensiero del nostro autore nel suo evolversi dall'inizio alla fine della sua vita accademica. In esso abbiamo trovato elementi che indicano una continuità di alcuni principi fondamentali, e insieme, elementi di novità.

Come avevamo già fatto notare alla fine del nostro studio precedente, si osserva una profonda continuità fra i manoscritti di Freising e di Münster, cosa abbastanza logica se si tiene presente che la distanza fra di loro è di solo sei anni. Anche lo stile "scolastico", molto acuto nel 1958 e meno nel 1964, è un elemento di somiglianza, soprattutto rispetto al manoscritto del 1976 che qui abbiamo analizzato.

A conclusione del nostro studio sul manoscritto di Freising del 1958 dicevamo pure che esistono delle differenze di tipo più puntuale, che non sono senza significato, con il manoscritto del 1964, come l'insistenza in alcune categorie metafisiche per capire la dottrina, insieme ad un ottimismo creazionale di chiara ascendenza francescana. Nel 1964 si dava invece uno sviluppo più ragionato della maggior parte delle questioni, e invece alcune assenze, come quella del capitolo sugli angeli, che possono testimoniare la sensibilità degli anni sessanta, quando la svolta antropologica della teologia si faceva sentire.

Proprio per questo motivo è molto interessante il contrappunto del manoscritto del 1976, che sorprendentemente, si può dire, dedica molto spazio al tema degli angeli e dei demoni. Sono lezioni dove la preoccupazione per il dialogo con le correnti filosofiche e del pensiero scientifico contemporanee è forte, e induce Ratzinger a lasciare da parte dibattiti di scuola (non c'è qui nessun riferimento a questioni molto presenti nei primi due manoscritti, come ad esempio il soprannaturale e il peccato originale), per concentrarsi su di esso.

In ogni caso, mi pare che, in mezzo a queste logiche differenze, alcune con-

¹ «Schließlich bleibt die Unerklärlichkeit des Menschen bestehen. Es gibt in der Welt das unableitbar Neue. Die Welt ist nicht rundum berechenbar und notwendig, sondern es gibt in ihr die Einsätze des Nicht-Notwendigen. Der Mensch ist das Nicht-Notwendige kat'exochen. Es gibt also nicht ein Bündel abschließender Erkenntnisse, sondern ein Auftrag zum Weiterdenken. Von da aus könnte eine neue Philosophie der Schöpfung ansetzen, mehr noch und dringender aber eine Ethik der Schöpfung» (*ibidem*).

vinzioni basilari non solo rimangono intatte, ma cresce la percezione della loro importanza. Insieme alla centralità del dogma della creazione come fondamento del disegno di Dio in Cristo, brilla anche la crescente importanza che la liturgia e il culto vanno acquistando nel nostro autore, che cerca di trovare sempre il modo di mantenere da una parte la sostantività della verità della creazione e dall'altra la sua intrinseca ordinazione al mistero pasquale di Cristo, che si rende presente a noi nel culto e nella liturgia. In altre parole, il mistero della creazione per Ratzinger è orientato al suo compimento in Cristo, da chi riceve il suo senso compiuto. E allo stesso tempo, questo non toglie il fatto che la creazione abbia una sua consistenza, che è fondamento dell'intero progetto di Dio in Cristo. Due citazioni prese dagli insegnamenti di Papa Benedetto XVI, con le quali concludiamo questi nostri studi, confermano la continuità del pensiero teologico del nostro autore.

«Negli ultimi decenni, la dottrina della Creazione era quasi scomparsa in teologia, era quasi impercettibile. Ora ci accorgiamo dei danni che ne derivano. Il Redentore è il Creatore e se noi non annunciamo Dio in questa sua totale grandezza – di Creatore e di Redentore – togliamo valore anche alla Redenzione. Infatti, se Dio non ha nulla da dire nella Creazione, se viene relegato semplicemente in un ambito della storia, come può realmente comprendere tutta la nostra vita? Come potrà portare veramente la salvezza per l'uomo nella sua interezza e per il mondo nella sua totalità? Ecco perché per me, il rinnovamento della dottrina della Creazione ed una nuova comprensione dell'inscindibilità di Creazione e Redenzione riveste una grandissima importanza.»¹

«La storia della salvezza non è un piccolo avvenimento, in un pianeta povero, nell'immensità dell'universo. Non è una cosa minima, che succede per caso in un pianeta sperduto. È il movente di tutto, il motivo della creazione. Tutto è creato perché ci sia questa storia, l'incontro tra Dio e la sua creatura. In questo senso, la storia della salvezza, l'alleanza, precede la creazione. Nel periodo ellenistico, il giudaismo ha sviluppato l'idea che la *Torah* avrebbe preceduto la creazione del mondo materiale. Questo mondo materiale sarebbe stato creato solo per dare luogo alla *Torah*, a questa Parola di Dio che crea la risposta e diventa storia d'amore. Qui traspare già misteriosamente il mistero di Cristo. È quello che ci dicono le Lettere agli Efesini e ai Colossesi: Cristo è il *protòtypos*, il primo nato della creazione, l'idea per la quale è concepito l'universo. Egli accoglie tutto. Noi entriamo nel movimento dell'universo unendoci a Cristo. Si può dire che, mentre la creazione materiale è la condizione per la storia della salvezza, la storia dell'alleanza è la vera causa del cosmo. Arriviamo alle radici dell'essere arrivando al mistero di Cristo, a questa sua parola viva che è lo scopo di tutta la creazione.»²

¹ BENEDETTO XVI, *Incontro con il clero della diocesi di Bressanone*, 6 Agosto 2008.

² BENEDETTO XVI, *Meditazione nell'Aula del Sinodo*, 6 Ottobre 2008.

ANNESSE 1.

INDICE DEL MANOSCRITTO DI REGENSBURG DEL 1976

Consideriamo utile offrire a continuazione una traduzione all'italiano dell'indice dei contenuti, conservando non solo l'uso delle maiuscole e le sottolineature, ma anche il riferimento al numero di pagina (che indichiamo fra parentesi), per permettere al lettore di farsi un'idea, oltre che della struttura delle lezioni, anche dello spazio dedicato ad ogni singola questione.

Struttura

RIFLESSIONI PRELIMINARI SUL SIGNIFICATO DELLA DOTTRINA DELLA CREAZIONE (1)

1. Capitolo: STRUTTURA E CONTENUTO DELLA FEDE CRISTIANA NELLA CREAZIONE (7)

§1. IL LUOGO DELLA FEDE NELLA CREAZIONE NELL'INSIEME DELLE TESTIMONIANZE BIBLICHE (7)

1. Relazione tra fede nella creazione e fede nella salvezza nell'A. Testamento (7)
2. Fede nella creazione nel Nuovo Testamento (12)

§2. LA DOMANDA SULL'ERMENEUTICA DELLE TESTIMONIANZE BIBLICHE SULLA CREAZIONE (18)

1. L'evoluzione storica dell'ermeneutica dei testi sulla creazione (19)
2. Lo stato attuale della domanda (23)

§3. CONTENUTO E INDIRIZZO DELLE TESTIMONIANZE BIBLICHE SULLA CREAZIONE (30)

1. Sulla terminologia riguardante la creazione (30)
2. L'auto-demistificazione della Scrittura nello storico dispiegarsi delle testimonianze sulla creazione (35)

2. Capitolo: DEUS CREATOR INVISIBILUM (45)

§4. GLI ANGELI (45)

1. Evoluzione dell'immagine degli angeli nell'Antico Testamento (45)
2. La figura dell'angelo nell'ottica del Nuovo Testamento e della Chiesa antica (54)
 - a) Il culto cristiano come chiave ermeneutica della domanda sugli angeli (54)
 - b) L'essenza dell'angelo e la sua posizione nella pietà cristiana (61)

§5. FEDE NEL DIAVOLO? (67)

1. Abbozzo dei reperti della Tradizione (68)
 - a) Sfondo storico-religioso (68)
 - b) Le strade della domanda nella fede dell'Antico Testamento (69)
 - c) Posizione del Nuovo Testamento (72)
2. Osservazioni sulla discussione attuale (81)

3. Capitolo: ESSERE E DIVENIRE (84)

§6. CREAZIONE ED EVOLUZIONE (84)

1. La genesi del problema (84)
2. Primi chiarimenti (90)
3. Nuova formulazione del problema in relazione a Jacques Monod (94)
4. Conclusione (107)

§7. LIBERTÀ – GRAZIA – DESTINO (109)¹

¹ Come abbiamo detto nella parte iniziale, il professore non sviluppa per mancanza di tempo

4. Capitolo: SENSO DELLA CREAZIONE E ETHOS DELLA CREAZIONE (109)

§8. RISONANZE CIRCA LA FEDE NELLA CREAZIONE NELLA STORIA DELLA TEOLOGIA (109)

1. Risoluzioni fondamentali nell'antichità cristiana (109)
 - a) L'interrogativo sulla creazione nella gnosi (109)
 - b) Marcione (114)
2. Approfondimento della fede cristiana nella creazione in Tommaso d'Aquino (117)¹
3. Visioni moderne (117)²

§9. CONSEGUENZE DELLA FEDE NELLA CREAZIONE (118)

1. Il graduale spostamento della fede nella creazione nella modernità (118)
2. Il triplice occultamento del concetto di creazione nel pensiero contemporaneo (125)
3. Fede nella creazione come decisione antropologica fondamentale (126)

INFORMAZIONI BIBLIOGRAFICHE nelle seguenti pagine: 6 / 12 / 18 / 30 / 38 / 45 / 67 / 84 / 87 / 109 / 117 / 118

questo tema, ma si limita a segnalare: «Hier müßte der theologische Zusammenhang von Sein und Werden, d.h. von Wahrheit des Seins und Differenz der Geschichte bedacht werden. Aus Zeitgründen kann dies hier nicht geschehen. Es sei auf folgende Bücher (bes. Guardini) verwiesen» (SS 1976, 109). Riportiamo nel seguente annesso i due riferimenti bibliografici qui offerti, di Guardini e Auer.

¹ Il professore si scusa di non poter trattare il tema: «Darüber kann hier nicht mehr gehandelt werden», (SS 1976, 117). L'enunciazione del titolo nel corso del testo, a differenza dell'indice, esplicita che era sua intenzione trattare il tema in Tommaso d'Aquino (*Vertiefung des christlichen Schöpfungsglaubens bei Thomas von Aquin*).

² Anche qui il professore deve ammettere che gli è mancato il tempo: «Auch dies muß ausfallen» (*ibidem*); e offre qualche riferimento bibliografico sulle proposte di Teilhard de Chardin, che riportiamo tra breve nell'elenco delle indicazioni bibliografiche.

ANNESSE 2.

ELENCHI BIBLIOGRAFICI E ALTRE OPERE CITATE NEL MANOSCRITTO
DI REGENSBURG DEL 1976

Si riproducono a continuazione gli elenchi bibliografici riportati normalmente all'inizio delle diverse sezioni. Abbiamo scelto di mantenere inalterato il modo di riferimento degli appunti (salvo che si tratti di errori di stampa), facendo in nota i chiarimenti che ci sembrano opportuni.

Pagina 6, fine delle considerazioni iniziali:

Per le considerazioni iniziali:

J. PIEPER, *Über die Schwierigkeit, heute zu glauben*, München 1974, 304-371

Per tutto il trattato:

J. FEINER / M. LÖHRER (Hrg), *Mysterium Salutis II*, Einsiedeln 1967, 403-843

J. AUER, *Die Welt Gottes Schöpfung (KKD III)*, Regensburg 1975

M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche I*, München 1969, 298-365

L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung (Hb. d. DG II 2a)*, Freiburg 1963

H. RENCKENS, *Urgeschichte und Heilsgeschichte*, Mainz 1959

C. WESTERMANN, *Genesis*, Neukirchen 1974

G. v. RAD, *Das erste Buch Mose (ATD 2-4)* Göttingen 1972

Pagina 12, inizio §1, 2:

K. H. SCHELKE, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1: *Schöpfung*, Düsseldorf 1968

Pagina 18, inizio §2:

P. OVERHAGE / K. RAHNER, *Das Problem der Hominisation (QD)*, Freiburg 1961

A. MITTERER, *Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas und der Gegenwart*, Freiburg 1956

Pagina 30, inizio §3:

RINGGREN / BOTTERWECK / BERNHARDT, *Bara*, in Ringgren / Botterbeck (Hrg.), *TWzAT I* (1973), 769-777

Pagina 38, nel paragrafo §3, 2, b:

G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970

Pagina 45, inizio §4:

J. MICHL, *Engel*, in: *RAC V*, 53-323¹

M. SEEMANN, *Die Welt der Engel und Dämonen*, in: *MySal II*, 944-993

J. AUER, *Die Engel*, in: *KKD III*, 389-433

A. WINKLHOFER, *Die Welt der Engel*, Ettal (o. J.)

J. DANIELOU, *Die Sendung der Engel*, Salzburg 1962

C. WESTERMANN, *Gottes Engel brauchen keine Flügel*, Berlin 1968²

E. PETERSON, *Das Buch von den Engeln*, München 1955 (1. Aufl. 1931)

Pagina 67, inizio §5:

H. HAAG, *Abschied vom Teufel*, Einsiedeln 1969

¹ L'abbreviazione corrisponde al *Reallexikon für Antike und Christentum*.

H. HAAG, Teufelsglaube, Tübingen 1974 (darin bes. M. LIMBECK, Die Frage im NT, ebd. 271-388)

Concilium 11 (1975) Heft 3¹

J. RATZINGER, Abschied vom Teufel, in: Dogma und Verkündigung, München 1973, 225-237

Pagina 84, inizio §6:

H. VOLK, Schöpfungsglaube und Entwicklung, Münster 1955

P. OVERHAGE / K. RAHNER, Das Problem der Hominisation, Freiburg 1961

P. SMULDERS, Theologie und Evolution. Über Teilhard de Chardin, Essen 1963

W. BRÖCKER, Der Sinn der Evolution, Düsseldorf 1967

J. RATZINGER, Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie, in: Dogma und Verkündigung, München 1973, 147-160

RAHNER / KÄLIN, Abstammung, in: LThK I

HEBERER, Abstammung, Deszendenztheorie, in: RGG

J. MONOD, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München 1971

Pagina 87, nel paragrafo §6, 1, a:

E. BLECHSCHMIDT, Entwicklungsgeschichte und Entwicklung, in: Scheidewege 5 (1975), 89-118

Ders., Der Irrtum des biogenetischen Grundgesetzes, in: Fortschritte der Medizin 94 (1976), 465 ff.

Pagina 109, inizio §7 (non sviluppato):

R. GUARDINI, Freiheit, Gnade, Schicksal, München 1949

J. AUER, in: KKD III §§9-15

Pagina 109, inizio §8:

L. SCHEFFCZYK, Schöpfung und Vorsehung. Hb. d. DG, II 2a, Freiburg 1963

A. v. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Tübingen 1931, 292-309

H. JONAS, Gnosis und spätantiker Geist, I/II, 1, Göttingen 1954²

E. VOEGELIN, Wissenschaft, Politik und Gnosis, München 1959

Pagina 117, inizio §8, 3 (non sviluppato):

H. DE LUBAC, Teilhard de Chardins religiöse Welt, Freiburg 1969

C. TRESMONTANT, Einführung in das Denken Teilhard de Chardins, Freiburg 1961

Pagina 118, inizio §9:

P. SCHMIDT, Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, IKZ², 5 (1976) 1-14

G. MARTELET, Der Erstgeborene aller Schöpfung. Für eine christologische Schau der Schöpfung, ebd. 15-29

R. BUTTIGLIONE / A. SCOLA, Von Abraham zu Prometheus. Zur Problematik der Schöpfung innerhalb des modernen Denkens, ebd. 34-41

¹ L'intero quaderno della nota rivista internazionale di teologia è dedicato a questa questione, ed ha come titolo: *Satan — Die Dämonen sind Nichts*. Abbiamo già menzionato l'articolo di Gerest, e nel seguente elenco ci riferiremo a quello di Kertelge.

² Abbreviazione per l'edizione tedesca della rivista *Communio (Internationale Katholische Zeitschrift)*.

- J. RATZINGER, Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, in: W. SANDFUCHS (Hrsg.), Ich glaube, Würzburg 1975, 13-24
 J. PIEPER, Wahrheit der Dinge, München, 1966

*

Per completezza, rileviamo che, oltre a questi elenchi, si trovano citati lungo il testo alcuni autori/libri non inclusi nelle precedenti liste. Di alcuni abbiamo dato notizia nelle note a piè di pagina. Ecco il resto:

Pagina 4

SARTRE, Der Ekel.¹

Pagina 10

Si menziona una affermazione di G. van de Leeuw senza indicazione bibliografica, ma molto probabilmente presa dalla sua nota opera *Phänomenologie der Religion*, del 1933.²

Pagina 11

WESTERMANN, Gen-Komm, 27.³

Pagina 22

M. ARIAS REYERO, Thomas von Aquin als Exeget, Einsiedeln 1971

Pagina 27

P. RICOEUR / E. JÜNGEL, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, 1974

Pagina 35

Si parla del contributo di Hermann Gunkel all'esegesi della Genesi, riferendosi forse implicitamente alla sua traduzione e commento del primo libro della Bibbia: *Genesis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1910.

Pagina 48

Viene implicitamente citata la nota opera di Teilhard de Chardin, *Le milieu divin*.⁴

Pagina 69

A. CAMUS, *Sisiphus*.⁵

Pagina 74

K. KERTELGE (in *Conc* 1975/3)⁶

Pagina 85

Parlando dell'evoluzione si fa riferimento al classico libro pubblicato nel 1859 da Darwin, *Über die Entstehung der Arten*.⁷

¹ Traduzione tedesca della nota opera di J.P. SARTRE, *La nausea*, Einaudi, Torino 1999 (orig. 1938).

² «G. v. der LEEUW formuliert das so, daß religionsgeschichtlich der Sohn Gottes älter sei als Gott der Vater; die Heilsfrage ist älter als die Frage nach dem Ganzen» (SS 1976, 10).

³ K. WESTERMANN, *Genesis*, 2 Bände, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972-1975.

⁴ «Mit Teilhard müßte man sagen, der Mensch entspreche dem milieu divin» (SS 1976, 48). Cfr. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le milieu divin: essai de vie intérieure*, Seuil, Paris 1960.

⁵ Si cita anche a p. 105 questo famoso saggio del filosofo francese. Cfr. A. CAMUS, *Il mito di Sisifo* (*Le Mythe de Sisyphe*), Parigi/Milano, Gallimard/Bompiani, 1942/1947.

⁶ K. KERTELGE, *Jesus, seine Wundertaten und der Satan*, «Concilium» 11 (1975/3) 168-173.

⁷ CH. DARWIN, *The origin of species: by means of natural selection, or the preservation of favoured races*

Pagina 87

Si fa riferimento alla legge biogenetica fondamentale (l'ontogenesi ricapitola la filogenesi) dello scienziato e filosofo tedesco Ernst Haeckel, formulata per la prima volta nella sua opera, qui solo implicitamente intesa, *Generelle Morphologie der Organismen* (Berlin 1866).

Pagina 90

Viene menzionata la teoria della costanza delle specie sostenuta dal celebre botanico Carlo Linneo (Carl von Linné), senza indicazione bibliografica, anche se potrebbe essere stata citata, ad esempio, la sua *Philosophia Botanica*, pubblicata per la prima volta nel 1751.

ABSTRACT

Questo studio presenta un manoscritto inedito del professor Ratzinger, corrispondente alle lezioni sulla dottrina della creazione tenute a Regensburg nel 1976. Dopo una breve descrizione degli appunti, ci fermiamo su alcuni aspetti del contenuto. L'importanza, per la fede nella creazione, del nesso fra creazione e redenzione, si coglie sia nel capire le radici gnostiche dell'oblio moderno della creazione, sia nel significato più profondo della creazione nel suo rapporto con il culto. Si esamina poi l'ampio spazio dedicato alla dottrina sugli angeli e i demoni. E si conclude con un riferimento al tema creazione ed evoluzione, in particolare il dialogo con J. Monod. In continuità con gli studi precedentemente pubblicati sui manoscritti del 1958 e del 1964, si conferma l'importanza che il tema della creazione ha nel pensiero di Ratzinger in tutte le sue fasi.

This study presents an unpublished manuscript from Professor Ratzinger. It originates from the lessons on the Doctrine of Creation that he gave in Regensburg in 1976. After a brief description of these notes, I highlight some main aspects of its content. The importance of the link between creation and redemption can be better understood when the Gnostic roots of modern eclipse of creation are made clear, and also when we consider the deep meaning of creation in relation with cult. I deal then with the broad space given to the doctrine of angels and demons. The study concludes with a reference to the topic of creation and evolution, specially the dialogue that Ratzinger establishes with J. Monod. In continuity with my previous studies on the Freising and Münster manuscripts of 1958 and 1964, it is easy to realize the importance of the questions about creation in Ratzinger's thought in every single stage of its development.

in the struggle for life, John Murray, London 1859 (*Sulla origine delle specie per selezione naturale, ovvero, Conservazione delle razze perfezionate nella lotta per l'esistenza*, Unione Tipografico-Editrice, Torino 1875).

LA RELIGIOSITÀ GIOVANILE IN ITALIA: QUESTIONI DI FONDO E PROSPETTIVE EMERGENTI

VALERIO CORRADI

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *La religiosità giovanile: aspetti definitivi*. 1. Essere giovani nella postmodernità. 2. La religiosità e le sue dimensioni. 3. Lo studio della religiosità giovanile. III. *Orientamenti e forme dell'esperienza religiosa*. 1. La credenza religiosa. 2. La pratica e l'esperienza religiosa. 3. Gli orientamenti dei giovani cattolici. IV. *Ripensare l'esperienza religiosa*. 1. L'esigenza di nuovi schemi interpretativi. 2. Il tramonto del paradigma della secolarizzazione. 3. I limiti dell'individualizzazione. V. *L'emergere di un nuovo paradigma*. 1. L'atteggiamento riflessivo. 2. La riscoperta della relazione. 3. Aspetti riflessivo-relazionali e agire pastorale. VI. *Conclusioni*.

I. INTRODUZIONE

APPROFONDIRE lo studio della religiosità giovanile è un compito importante per la riflessione teologica contemporanea che è impegnata a leggere i “segni dei tempi” e per coloro che come educatori, volontari, animatori e sacerdoti si confrontano quotidianamente, in ambito pastorale, con le giovani generazioni.

Tuttavia, i tentativi di lettura sono spesso segnati da ottiche deformanti che di fatto rendono difficile un'adeguata comprensione della tematica e a volte rendono solo parzialmente efficaci le azioni ad essa rivolte in campo educativo e pastorale.

In questo quadro, sotto il profilo metodologico, è da ritenere importante, pur nella sua parzialità, l'apporto offerto alla teologia e all'intervento pastorale dalla ricerca sociale applicata. Quest'ultima è utile per cogliere eventuali distorsioni nelle rappresentazioni sociali prevalenti della religiosità giovanile e per ricostruire un'immagine attendibile del rapporto tra giovani e sfera religiosa dalla quale partire per formulare nuove considerazioni e proposte.

La riflessione teologica, soprattutto quando assume come oggetto la prassi religiosa e pastorale, è dunque chiamata a «fare ricorso anche alle scienze umane, per meglio comprendere la verità rivelata sull'uomo e sulle norme sociali del suo agire, mettendo in rapporto con essa i risultati validi di tali scienze»¹ e ad accogliere la sfida di costruire connessioni con le scienze sociali.² Tutto ciò

¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istr. *Donum Veritatis: sulla vocazione ecclesiale del teologo*, 24 Maggio 1990, n. 35.

² Cfr. M. MIDALI, *Teologia pratica e pastorale giovanile*, «Note di Pastorale giovanile» 40 (2006) 3-28.

senza la pretesa che le opinioni dei giovani rilevate dalle indagini sociali siano puramente considerabili espressione diretta e adeguata del *sensus fidei*¹ ma piuttosto con l'intenzione, di raccogliere e comprendere orientamenti e atteggiamenti di credenti e non credenti in tutte le loro sfumature, per poi discernere quelli che procedono dalla fede da quelli erronei² e, infine, per migliorare gli strumenti per l'evangelizzazione e l'educazione delle giovani generazioni.

Per raggiungere tale obiettivo è necessario partire dalla realtà religiosa vissuta, da ciò che i giovani pensano e sperimentano nella loro vita quotidiana, soffermandosi su due dimensioni cruciali della religiosità quali la *credenza religiosa* ovvero quello in cui i giovani dichiarano di credere, e la *pratica religiosa* ovvero gli aspetti relazionali e comunitari che si esprimono nella partecipazione ai riti e in una serie di atteggiamenti e comportamenti socialmente visibili.

Partendo da questa premessa e attraverso la discussione di dati emergenti dalla ricerca sociale, il presente contributo si propone di sviluppare alcune riflessioni sulle principali manifestazioni dell'odierna religiosità giovanile e di capire se per i giovani italiani siano appropriate definizioni come «generazione incredula»³ e a-religiosa oppure sia meglio parlare di post-secolarizzazione,⁴ de-secolarizzazione⁵ e di risveglio religioso.

L'esistenza concreta di ogni giovane, con le sue esperienze fondamentali e le sue scelte, è strettamente connessa all'orizzonte valoriale, alla cui costruzione concorrono in modo decisivo il contesto culturale di riferimento e i gruppi sociali primari e secondari di appartenenza. In quest'ottica emerge l'esigenza di verificare fino a che punto adolescenti e giovani siano in grado oggi di costruirsi e di aderire a una visione verticale dell'esistenza, che li possa indurre a guardare alla vita non come a una lunga preparazione alla morte, ma come al denso spazio dell'attesa.⁶

Dopo aver approfondito alcune "forme socio-culturali" dell'esperienza religiosa, il contributo s'interroga sulla necessità di dotarsi di un "nuovo paradigma" per la comprensione della religiosità giovanile.

Si avverte, infatti, l'esigenza di riflettere in modo nuovo, anche in chiave pastorale, sui giovani e sulle attuali difficoltà di molti contesti ecclesiali di intercettare realmente, con le proprie prassi e i propri criteri d'intervento, le domande fondamentali dei ragazzi in ordine al senso del vivere. A tale proposito è lo stesso Papa Francesco a evidenziare che:

¹ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, 21 Novembre 1964, n. 12.

² TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica*, II-II, q. 1, a. 3, ad 3: «*Possibile est enim hominem fidelem coniectura humana falsum aliquid aestimare. Sed quod ex fide falsum aestimet, hoc est impossibile*».

³ Cfr. A. MATTEO, *La prima generazione incredula. Il difficile rapporto tra i giovani e la fede*, Rubettino, Soveria Mannelli 2010.

⁴ Cfr. L. BERZANO, *La religiosità del nuovo areopago. Credenze e forme religiose nell'epoca postsecolare*, FrancoAngeli, Milano 1994.

⁵ Cfr. P.L. BERGER, T. LUCKMANN, *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, il Mulino, Bologna 2010.

⁶ Cfr. P. DE LUCIA, *La via verticale: dalla dissoluzione dell'umanità al ritorno ai valori*, Aracne, Roma 2010.

i giovani, nelle strutture abituali, spesso non trovano risposte alle loro inquietudini, necessità, problematiche e ferite. A noi adulti costa ascoltarli con pazienza, comprendere le loro inquietudini o le loro richieste, e imparare a parlare con loro nel linguaggio che essi comprendono.¹

L'attuale fase storica, pur con le sue incertezze e contraddizioni, sembra offrire l'opportunità per rilanciare la proposta cristiana partendo proprio dalle giovani generazioni, facendole diventare al contempo destinatarie e soggetti attivi della nuova evangelizzazione.

II. LA RELIGIOSITÀ GIOVANILE: ASPETTI DEFINITORI

Negli ultimi anni, il tema della religiosità giovanile è diventato di grande attualità portando studiosi di diverse discipline a interrogarsi su di esso.

Per circoscrivere il campo di analisi, una delle questioni preliminari da affrontare è quella dell'inquadramento dei concetti di *giovinezza* e *religiosità*. Essi, infatti, hanno conosciuto delle importanti riformulazioni segnalando da una parte un problema di decodificazione delle fasi della vita precedenti l'età adulta e dall'altra una difficoltà ad inquadrare esperienze che un tempo erano rese più facilmente riconoscibili da assetti istituzionali e culturali più solidi e da percorsi esistenziali più stabili. Tali trasformazioni segnalano, a loro modo, lo stretto legame tra il modo di "essere" e "sentirsi" giovani oggi e lo scenario psicologico-culturale proprio delle società occidentali all'inizio del terzo millennio.

Seguendo questa impostazione, di seguito saranno fornite alcune indicazioni sui concetti di religiosità e giovinezza e subito dopo si offrirà una breve rassegna di alcuni recenti approfondimenti che hanno avuto per oggetto la religiosità giovanile nel contesto internazionale e italiano.

1. *Essere giovani nella postmodernità*

Nello studio *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna* (1960) Philippe Ariès considera l'adolescenza e la giovinezza come uno dei "prodotti" dell'epoca moderna. È infatti con l'avanzamento del processo di modernizzazione socio-economica e culturale che si sono create le condizioni per il sorgere di nuove fasi della vita tra l'infanzia e l'età adulta.

Oggi è ormai consolidata e generalmente condivisa la definizione di adolescenza come fase del ciclo vitale contraddistinta da una serie di modificazioni bio-somatiche e psicosociali. Allo stesso modo è riconosciuta l'esistenza della giovinezza come fase che introduce, seppure con ritardi e difficoltà, alla vita adulta.

Per quanto riguarda l'adolescenza è opportuno ricordare che molti studiosi preferiscono farla precedere, distinguendola, dalla preadolescenza o fase del-

¹ FRANCESCO, Es. ap. *Evangelii gaudium*, 24 Novembre 2013, n. 105.

la pubertà (11-13 anni) in cui avvengono nel soggetto trasformazioni non solo biologiche (sviluppo della funzione sessuale e dei caratteri sessuali secondari) ma anche sociali. L'adolescenza è un periodo contraddistinto soprattutto da trasformazioni biologiche e dall'esigenza soggettiva di riformulare le modalità comunicative per stabilire più corretti e adeguati rapporti con il mondo delle cose, delle persone, dei significati e per trovare una propria identità.

L'adolescenza vera e propria sarebbe dunque un periodo di tempo compreso tra la pubertà e la maturità (14-18 anni) contraddistinto dalla comparsa dei caratteri sessuali secondari, dalla capacità riproduttiva, dall'abbandono delle figure precedentemente interiorizzate e dalla ricerca di nuovi oggetti d'amore.

Dopo l'adolescenza, tra i venti e i trent'anni, si parla più propriamente di giovinezza, fase che si contraddistingue per compiti evolutivi fondamentali quali l'acquisizione di un'identità sociale stabile e l'elaborazione di un compiuto progetto di vita sul quale investire risorse e riporre le proprie attese personali. Sul piano delle scelte di vita, l'intervallo tra la fine dell'adolescenza e il principio dell'età adulta è contraddistinto dal prolungamento della permanenza nella famiglia d'origine, dalla predilezione per scelte reversibili e dal rinvio dell'assunzione di responsabilità matrimoniali e genitoriali.

Nelle sue linee portanti questa descrizione si può ancora ritenere valida, si deve però aggiungere che oggi, secondo alcuni, si assiste sempre di più a una «con-fusione delle età»¹ col permanere nella giovinezza di tratti tipicamente adolescenziali e l'anticipazione all'adolescenza dell'assunzione di comportamenti (soprattutto a rischio) che fino ad alcuni anni fa erano propri soprattutto dei giovani. In questo modo, le fasi di transizione all'età adulta sono sempre più un periodo di ricerca dell'identità nel quale si ridefiniscono continuamente i significati legati alle trasformazioni biologiche e ai rapporti col mondo e viene vissuta in maniera prolungata (quasi indefinita rispetto al passato) il passaggio dalla dipendenza all'indipendenza dalle figure genitoriali.

Non si può non sottolineare che il "movimento" dall'infanzia all'età adulta avviene oggi in un contesto socio-culturale molto diverso rispetto a solo qualche decennio fa. Rischi e opportunità, sentimenti ed emozioni, riferimenti e legami, modelli educativi e stili di vita si sono trasformati radicalmente tanto da dover ricorrere a nuove etichette per individuarli quali *nuovi adolescenti*² e *giovani adulti*.³

Sul piano storico-culturale oggi, appare evidente, che nuovi adolescenti e giovani adulti sono categorie proprie di una società ormai entrata in una nuova fase storica variamente definita postmoderna, modernità avanzata o tarda modernità.

Tra i tratti caratteristici del nostro tempo vi è quello dello slittamento temporale in avanti delle sfide di trovarsi un lavoro, raggiungere un'autonomia finanziaria e abitativa, trovare moglie o marito e costruire una famiglia vivendo l'e-

¹ M. MERICO, *Giovani e società*, Carocci, Roma 2005, 81.

² Cfr. G. PIETROPOLLI CHARMET, *I nuovi adolescenti. Padri e madri di fronte a una sfida*, Cortina, Milano 2000.

³ Cfr. M. LANCINI, F. MAEDDU, *Giovane adulto: la terza nascita*, Cortina, Milano 2014.

sperienza della genitorialità; si tratta di una posticipazione legata a un profondo cambiamento del modo in cui adolescenti e giovani considerano il significato e il valore del diventare adulti ma anche di realizzare un progetto esistenziale dotato di “senso”.

Sembra che in epoca postmoderna adolescenza e giovinezza abbiano ampliato a dismisura i propri confini temporali, a volte confondendosi, anticipando la propria partenza a danno dell'infanzia e colonizzando in maniera sempre più profonda l'inizio della vita adulta. Inoltre nella società odierna, per cause economiche, organizzative e culturali, sembra essere in atto una generalizzata convergenza verso i *modus vivendi* giovanilistici che portano gli attuali ragazzi ad avere enormi difficoltà ad affrancarsi da questa fase e induce molti adulti a cercare di sottrarsi dalla traiettoria del corso della vita e a desiderare un ritorno verso forme esistenziali proprio di tipo adolescenziale segnate da mutevoli opportunità e sperimentazioni.

Questo quadro pur nella sua sommarietà, suggerisce che non si può pensare di avvicinarsi allo studio della religiosità giovanile senza riconoscere che il modo di credere e di approcciarsi alla dimensione religiosa dei ragazzi risente, in maniera sostanziale, del modo di essere giovani oggi.¹

2. La religiosità e le sue dimensioni

Il termine *religiosità* è ampiamente utilizzato e vi è una grande varietà di definizioni che non è facile riassumere. Tuttavia esiste un convergenza di fondo nel ritenere che la religiosità, in quanto tale, costituisca una «risposta complessa a una serie di bisogni fondamentali dell'uomo»² e che si sostanzia nella ricerca di percorsi di senso che trascendono la realtà fisica e naturale.

Dalle analisi sociologiche condotte negli anni '60 da Charles Y. Glock e Rodney Stark,³ si è soliti indagare forme e orientamenti della religiosità, assumendo come riferimento almeno quattro dimensioni: credenza, esperienza, appartenenza e pratica religiosa. Si tratta di dimensioni riprese anche da altri studi più recenti.⁴

Entrando più nello specifico per *credenza religiosa* s'intende ciò in cui le persone dichiarano di credere e i riferimenti valoriali che esse pongono alla base della loro condotta di vita. Essa si rifà dunque anche ad aspetti ideologici e dottrinali che fanno seguito, legittimandola, all'idea dell'esistenza o meno di un'entità trascendente.

L'*esperienza religiosa* chiama, invece, in causa i vissuti esperienziali collegati a un dialogo, nella sfera interiore di ogni uomo, con sé stesso e una o più enti-

¹ Cfr. D. MESA, *La giovinezza nella società in transizione. Un approccio morfogenetico*, FrancoAngeli, Milano 2014, 207.

² R. MARCHISIO, *Religione e religiosità*, Carocci, Roma 2002, 27.

³ Cfr. C.Y. GLOCK, R. STARK, *Religion and Society in Tension*, Rand McNally, San Francisco 1965.

⁴ Cfr. V. CESAREO, R. CIPRIANI, F. GARELLI, C. LANZETTI, G. ROVATI (a cura di), *La religiosità in Italia*, Mondadori, Milano 1995.

tà trascendenti ritenute fonti di senso. L'esperienza religiosa tende ad essere totalizzante, per questo non è solo un esercizio intellettuale ma attiene anche alla sfera affettiva e sensoriale. L'*appartenenza religiosa* riguarda la sfera relazionale e comunitaria che ricorda l'indissolubile legame dell'uomo con la realtà sociale che lo circonda¹ e la sua appartenenza a formazioni sociali di matrice religiosa. Nell'*appartenenza* rientra il rapporto tra il singolo e il suo gruppo che può essere all'insegna della lealtà, può conoscere manifestazioni di protesta e conflitto ma può anche giungere all'interruzione. Infine, la dimensione della *pratica religiosa* richiama le azioni e i comportamenti socialmente visibili collegati a rituali quali liturgie e preghiere individuali o collettive. Elemento tipico del rituale è la ripetizione di gesti e la loro collocazione in contesti spazio-temporali specifici.

La religiosità giovanile, nel suo complesso, risente del contesto socio-culturale nel quale questa è inserita ed esperita e quindi del modo che ha la società di rappresentarsi e avvicinarsi al "fatto religioso". Le diverse dimensioni della religiosità tendono a modificarsi in termini di estensione e di articolazione interna a seconda dello spirito del tempo; non sorprende allora che alcuni tratti culturali della cosiddetta postmodernità quali: difficoltà a riconoscersi in una tradizione, l'idea di futuro come minaccia e non come promessa² si ritrovino, sotto forma di criticità e opportunità, nell'atteggiamento religioso dei più giovani.

I cambiamenti della religiosità individuale sono poi correlati alle fasi della vita e alle specifiche esperienze personali che ciascun individuo in esse vive.³

Sarebbe però riduttivo interpretare contenuti e forme della religiosità solo in senso passivo, secondo una logica deterministica e unidirezionale, come un mero prodotto del momento storico o delle fasi della crescita. In ogni uomo esiste, infatti, una irriducibile religiosità naturale e ogni persona è un soggetto attivo, certamente influenzabile, ma anche capace di andare oltre la situazione, di rielaborare liberamente significati e contenuti e da questi trovare stimoli e motivazioni per un rinnovato agire nel mondo. La religiosità personale è lo spazio di una conversazione interiore che riconosce nuove finalità e introduce nuove proposte per cambiare il proprio sé e la realtà in cui si opera.

Ne è una dimostrazione il fatto che lo sviluppo di una *weltanschauung* religiosa abbia delle positive ricadute sulla costruzione dell'identità personale.⁴ Ecco allora la religiosità in quanto tale, pur essendo qualcosa che coinvolge intimamente e personalmente un individuo, non è un ambito a sé stante ma influenza profondamente le altre sfere della vita.

¹ Cfr. D. HERVIEU-LÉGER, *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, il Mulino, Bologna 2003, 56-62.

² Cfr. M. BENASAYANG, G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2013.

³ Cfr. M. DIANA, *Ciclo di vita ed esperienza religiosa*, Edb, Bologna 2004.

⁴ Cfr. G.K. LEAK, *An Assessment of the Relationship between Identity Development, Faith Development, and Religious commitment*, «Identity» 9 (2009) 201-218.

3. Lo studio della religiosità giovanile

Nel panorama internazionale sono numerosi gli studi sulla religiosità che riguardano specifici territori o che abbracciano interi contesti nazionali. Più di recente si è registrata anche la diffusione di rilevazioni transnazionali che interessano più nazioni su periodi di tempo prolungati.

Contestualmente a tali approfondimenti, nell'ambito delle scienze sociali, sono andate crescendo le analisi dedicate alla realtà giovanile, nella convinzione che «se vogliamo capire la religione nella società contemporanea e intravedere il suo futuro, dobbiamo rivolgere la nostra attenzione ai giovani. I giovani sono la generazione in prima linea del cambiamento culturale e sociale».¹

Alcuni risultati di queste indagini segnalano che la religiosità giovanile sta conoscendo una trasformazione un po' ovunque e che gli attuali giovani, apparentemente, tendono ad essere meno religiosi dei loro padri e dei loro nonni, almeno in termini di religione istituzionale. Stando ai dati raccolti, i giovani sembrano essere meno propensi a identificarsi con una qualsiasi tradizione religiosa rispetto ai loro contemporanei adulti, sono meno disponibili a sottoscrivere in maniera automatica il "credo" di una delle principali religioni del mondo e sono meno inclini a frequentare i luoghi di culto in modo regolare.

Tra le questioni cruciali affrontate da alcuni studi internazionali possiamo citare, a titolo d'esempio, il rapporto tra ciclo di vita ed esperienza religiosa e il tema della trasmissione della fede.

È risaputo che l'identità si forma nell'interazione sociale, ed è il prodotto di un processo autoriflessivo nel quale il soggetto si confronta con le definizioni di sé stesso che trova presenti nei discorsi degli altri. Anche l'identità religiosa ovvero «quella parte del concetto di sé che si riferisce alla religione»² non si sottrae a questa dinamica ed è mediata dall'altro e dalle interazioni sociali in cui il soggetto è coinvolto. Ne deriva che il cambiamento della religiosità va di pari passo con la trasformazione del senso di appartenenza ad esempio a gruppi e a contesti sociali.

L'identità religiosa dei giovani di oggi, oltre ad essere costruita nelle interazioni (aspetto situazionale), appare continuamente in discussione (aspetto processuale), presentandosi come fluttuante e dinamica.

Non stupisce allora che l'identità religiosa cambi nel tempo, soprattutto nelle fasi di transizione verso l'età adulta. I risultati di alcune ricerche suggeriscono che i giovani generalmente sperimentano una diminuzione della religiosità durante la crescita in concomitanza del calo significativo riportato nell'appartenenza a un particolare gruppo religioso o di fede.

¹ S. COLLINS-MAYO, *Introduction*, in S. COLLINS-MAYO, P. DANDELION (eds.), *Religion and Youth*, Farnham, Ashgate, 2010, 1.

² M. BRAMBILLA, *Identità, appartenenza e pratica religiosa dei giovani*, in ORATORI DIOCESI LOMBARDE, *Giovani e fede, Identità, appartenenza e pratica religiosa dei 20-30enni*, Ilg, Bergamo 2013, 46.

Una ricerca transnazionale conferma che i giovani di molti paesi (tra cui l'Italia):

associano la propria identità religiosa principalmente a un livello di gruppo [...]. Interrogandoci sul significato di questo risultato e leggendo nel dettaglio le risposte dei giovani che hanno partecipato alla ricerca, siamo arrivati a una riflessione sull'importanza dell'incontro con un gruppo che tramandi e testimoni la fede.¹

Ecco allora che a fronte delle difficoltà di vedere stimolata la propria religiosità nei contesti ordinari della vita quotidiana sembra che «la possibilità di confrontarsi con la religione passa necessariamente attraverso l'entrare a far parte di un gruppo specifico».²

Nel passaggio all'età adulta il livello di religiosità risulta poi collegato in maniera positiva alla convinzione che la vita abbia un senso e uno scopo, suggerendo che la coltivazione della sfera religiosa è particolarmente importante per lo sviluppo di una concezione personale del benessere psicologico di tipo eudemonico.³

Altre indagini sottolineano l'importanza della socializzazione in famiglia per la formazione dell'identità religiosa per lo sviluppo di una religiosità matura.⁴ Sotto la lente d'ingrandimento finiscono i genitori e in particolare le madri che avrebbero, in molti casi, abdicato al compito di educare ai contenuti religiosi i figli. Correlazione per altro confermata in positivo dal fatto che i giovani con il più alto grado di religiosità sono quelli che hanno alle spalle una robusta opera di trasmissione della fede di tipo matrilineare.

Anche in Italia lo studio della religiosità sta trovando nuovi spazi nei programmi di ricerca accademici e non. Tali contributi si confrontano con la questione preliminare di essere condotti all'interno di quel «contesto anomalo» che è l'Europa. Sappiamo infatti che il vecchio continente è un caso d'eccezione a livello mondiale nel quale l'allontanamento dalla sfera religiosa è stato elevato a narrazione collettiva dominante e viene inteso positivamente come distacco da tutte le forme di pensiero tradizionale. Per contro, nel resto del mondo anche occidentale, ad esempio in Nord America, lo spirito religioso non sempre è stato recepito come alternativo o contrapposto alla modernità ma anzi come un fattore chiave per la sua stessa nascita.⁵

La stessa cosa accade addirittura in misura ancora più marcata nei paesi in via di sviluppo dove si registra una sorprendente vitalità della cosiddetta «terza Chiesa» e dove si sta mostrando (paradossalmente proprio in un periodo in cui

¹ BRAMBILLA, *Identità, appartenenza e pratica religiosa dei giovani*, 47.

² *Ibidem*, 47.

³ Cfr. M. CHAN, K.M. TSAI, A.J. FULIGNI, *Changes in Religiosity Across the Transition to Young Adulthood*, «Journal of Youth and Adolescence» 44 (2015) 1555-1566.

⁴ Cfr. R.J. PETTS, *Parental Religiosity and Youth Religiosity: Variations by Family Structure*, «Sociology of Religion» 76 (2015) 95-120.

⁵ Cfr. P.L. BERGER, G. DAVIE, E. FOKAS, *America religiosa, Europa laica? Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*, il Mulino, Bologna 2010.

si parla di scontro tra civiltà) che esiste un Cristianesimo «non meramente occidentale»¹ che favorisce processi di apertura, emancipazione e modernizzazione di molti popoli.

All'interno di questo scenario globale in Italia si è verificata un'inedita sintesi del rapporto religione e società che tende a segnare una discontinuità tra il nostro Paese e gli altri dell'Europa. Si tratta di una via italiana alla modernità religiosa che sembra basarsi su un sentimento religioso ancora piuttosto diffuso rispetto agli altri paesi dell'Unione europea e che tuttavia assume forme particolari e talora ambivalenti in termini di contenuti, atteggiamenti e opinioni. Una religiosità all'italiana, come è stata definita, che tra le altre cose risente dalla rilevanza sociale che le istituzioni religiose e le attività pro-sociali ad esse collegate continuano ad avere nel nostro Paese.²

Per quanto riguarda la realtà italiana non è possibile fornire in questa sede un quadro esauriente dei contributi che hanno toccato, direttamente o per vie laterali, i temi della religiosità giovanile.

Tra gli approfondimenti di carattere sociologico si possono comunque ricordare: i rapporti IARD con le successive analisi,³ i riferimenti contenuti in ricerche nazionali,⁴ i contributi dell'Osservatorio socio-religioso del Triveneto,⁵ le recenti analisi delle indagini Ipsos - Istituto "G. Toniolo".⁶

Riprenderemo nel dettaglio più avanti i dati di alcuni di questi lavori. Per il momento possiamo dire che il quadro generale che emerge per la realtà italiana è quello di giovani che per la gran parte si sono sganciati dai tre percorsi di senso che fino alla fine del xx secolo sembravano scandire il loro inserimento nella vita sociale e le loro traiettorie esistenziali, incentrati rispettivamente su: successo e carriera, idealismo politico e impegno ecclesiale.

La "crisi" delle idee-guida del successo e della carriera è correlata all'avvento di una generazione post-materialista che sembra aver messo da parte la spinta al costante miglioramento delle condizioni materiali che aveva ad esempio caratterizzato i giovani nella ricostruzione nel secondo dopoguerra o negli anni del boom economico. Forse la categoria di giovani che meglio rispecchia l'attuale fase è quella dei Neet (Not in Education, Employment, or Training) ovvero i ragazzi che non studiano né lavorano e quindi che non risultano inseriti in nessun percorso formativo o lavorativo.

¹ P. JENKINS, *Chiesa globale, la nuova mappa. Cristianesimi di domani: realtà e scenari*, Emi, Bologna 2014, 13.

² Cfr. F. GARELLI, *Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo*, il Mulino, Bologna 2011, 10-11.

³ Cfr. R. GRASSI (a cura di), *Giovani, religione e vita quotidiana. Un'indagine dell'Istituto Iard per il Centro di Orientamento Pastorale*, il Mulino, Bologna 2006.

⁴ Cfr. GARELLI, *Religione all'italiana. L'anima del Paese messa a nudo*.

⁵ Cfr. A. CASTEGNARO (a cura di), *C'è campo? Giovani, spiritualità, religione*, Marcianum Press, Venezia 2010.

⁶ Cfr. ISTITUTO G. TONIOLO, *La condizione giovanile in Italia. Rapporto giovani 2014*, il Mulino, Bologna 2014.

L'abbandono del percorso dell'idealismo politico è invece reso evidente dalla crisi di partecipazione politica e sociale. Il che non vuol dire che i giovani contemporanei non abbiano ideali ma che questi non passano dai canali tradizionali e soprattutto non riconoscono la necessità di dar luogo ad aggregazioni sociali tangibili per sostenerli. Il coinvolgimento in gruppi di attivisti, ad esempio impegnati sul fronte dei diritti o della difesa di aspetti etici, sembra riguardare una minoranza.

Infine, in merito all'appartenenza e all'impegno ecclesiale si registra un cambiamento importante del modo di concepire la propria appartenenza a una fede religiosa. Secondo alcuni ciò dipende dal fatto che in una società pluralista la fede diventa, a tutti gli effetti, un'opzione.¹

Pur tra segnali non sempre univoci, il tramonto di queste meta-narrazioni, colto da J. F. Lyotard già all'inizio degli anni '80, sembra essersi compiuto. I "miti" dell'uomo in carriera e di successo, dell'idealista che vuole cambiare il mondo, e del cattolico impegnato sopravvivono solo in alcune frange del mondo giovanile. I ragazzi sembrano essere sintonizzati su altro, su una dimensione immediata e relazionale apparentemente priva di grandi slanci ma che coinvolge molto una fragile sfera affettiva. Ciò che rimane non è il vuoto ma un *modus vivendi* nuovo basato su nuovi rapporti con gli altri e su un'identità personale che si fa sempre più mobile.²

Le trasformazioni del sentire individuale e sociale, registrate dalle ricerche, hanno portato al centro dell'attenzione la dimensione emozionale nell'esperienza religiosa dei giovani di oggi. La soggettivizzazione della religiosità si traduce in una maggiore importanza assegnata alle relazioni, all'affettività e alla stessa sfera sensoriale.

Per questo, autori come Mario Pollo invitano a non trascurare l'importanza delle emozioni nella religiosità giovanile contemporanea al punto che un'esperienza religiosa viene sperimentata come autentica e vera solo se lascia una qualche impronta nel corpo della persona che la vive.³

Va da sé che una religiosità basata sull'esperienza che si sostituisce a una fondata unicamente su discorsi razionali, possiede aspetti problematici che vanno approfonditi. Motivo conduttore è in ogni caso la ricerca del benessere psicofisico individuale che da luogo a sperimentazioni che si intrecciano facilmente con la sfera della religiosità.

Molti giovani si avvicinano o si allontanano da forme di spiritualità perché in queste trovano o non trovano stati di benessere o forme di autorealizzazione.

Non è un caso che in un contesto che considera imperativo sociale lo spirito d'iniziativa e l'auto-realizzazione personale i giovani siano sempre più afflitti da problemi identitari che conducono a disturbi psicopatologici.⁴

¹ Cfr. H. JOAS, *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2014.

² Cfr. A. ELLIOTT, J. URRY, *Vite mobili*, il Mulino, Bologna 2013, 48.

³ Cfr. M. POLLO, *Sacro e società nella seconda modernità. Fenomenologia della esperienza religiosa*, Eledici, Torino 2010.

⁴ Cfr. A. EHRENBURG, *La fatica di essere se stessi*, Einaudi, Torino 1999.

III. ORIENTAMENTI E FORME DELL'ESPERIENZA RELIGIOSA

Indagare la dimensione religiosa dei giovani di oggi rappresenta una sfida in un panorama complesso come l'attuale che sembra dare la priorità ad altri aspetti della vita sociale e individuale e che a tratti mostra una certa indifferenza verso la questione.

Di seguito riprenderemo alcune delle rilevazioni citate in precedenza per condurre una breve analisi secondaria su alcuni dati (nazionali e locali) relativi alla religiosità giovanile raccolti in Italia, soffermandoci sull'andamento di credenza e pratica religiosa negli ultimi 15 anni circa. L'obiettivo è quello di tentare una "quantificazione" delle tendenze in atto e di verificare la validità degli schemi di comprensione finora applicati (in merito a questo tema) alla realtà giovanile italiana.

1. *La credenza religiosa*

Le più recenti indagini condotte in Italia¹ sono concordi nel rilevare che oggi circa 1 giovane su 2 dichiara di credere alla religione cristiana cattolica. Si tratta di un dato che sembrerebbe confermare l'assenza di una sintonia di fondo tra le giovani generazioni e la religione tradizionale.

Più nello specifico, in Italia sembra essere in atto una «erosione dell'appartenenza cattolica»² e del relativo credo religioso che ha come punta "avanzata" i territori del nord del paese. Solo il 43,1% dei giovani residenti nelle regioni settentrionali si dichiara cristiano cattolico a fronte del 46,2% nelle regioni centrali e del 64,2% nelle regioni meridionali.³

Pur non essendo pienamente comparabili sul piano statistico per i diversi riferimenti campionari e spaziali assunti, i dati riportati nella Tabella 1, derivanti da ricerche nazionali o locali, hanno il pregio di far intravedere l'intensificazione del trend di distacco dal credo cattolico che ha conosciuto un'importante accelerazione negli ultimi anni.

Solo 15 anni fa circa, nel corso dell'anno 2000, la percentuale dei giovani che dichiarava di riconoscersi nella religione cattolica superava l'80%.⁴ In pochi anni tale percentuale si è praticamente dimezzata al punto che oggi in molte aree del Paese la quota dei "giovani cattolici" è scesa vicino al 40%.⁵

Oltre alla tendenziale riduzione del numero di giovani che dichiarano di fare proprie le credenze cattoliche, la tabella indica che l'appartenenza religiosa è sempre più declinata al plurale. Accanto ai gruppi probabilmente sottodimensionati di chi esprime una credenza in fedi cristiane ma non cattoliche, a reli-

¹ Cfr. par. II.3.

² ISTITUTO G. TONIOLO, *La condizione giovanile in Italia*, 116.

³ Cfr. *ibidem*, 117.

⁴ Cfr. R. GRASSI, *Tensioni verso il sacro e contaminazioni con lo "spirito del mondo" nel rapporto tra giovani e religione*, in C. BUZZI, A. CAVALLI, A. DE LILLO (a cura di), *Rapporto giovani. Sesta indagine dell'Istituto IARD sulla condizione giovanile in Italia*, Il Mulino, Bologna 2007, 166.

⁵ Cfr. ISTITUTO G. TONIOLO, *La condizione giovanile in Italia*, 117.

TABELLA 1. “credi a qualche tipo di religione e credo filosofico?”,
“confronto” tra ricerche nazionali e locali - periodo 2000-2015, (%)

	Rapporto giovani 2000 Iard	Rapporto giovani 2004 Iard	Ricerca prov. Novara “Il valor della vita nei giovani” ¹ 2010 Ass. Difendere la vita	Iard per Passio 2010	Ricerca Diocesi Fidenza 2012	Rapporto giovani 2012-13 Istituto Toniolo - Ipsos	Rapporto giovani 2014 Istituto Toniolo - Ipsos	Ricerca Vicariato Lago bresciano 2014-15 Centro di Pastorale giovanile JLB
Sì, alla religione cristiana cattolica	80,8	69,4	59,6	52,8	55,1	55,9	52,2	48,7
Sì, ad una religione cristiana non cattolica	1	1,3	4,5	1,4	2,7	2,4	2,4	1,2
Sì, mi sento cristiano ma senza nessuna altra specificazione	np.	4,8	-	7,4	6,8	6,4	7,8	11,0
Sì, a religioni non cristiane monoteiste	0,2	0,2	4,6	0,3	4,1	1,4	1,6	1,0
Sì, a religioni orientali (buddismo, induismo..)	1,1	0,5	1	1,3	2	0,7	0,9	1,5
Sì, credo ad un'entità superiore ma senza far riferimento a nessuna religione	0,7	6	6,8	14,6	8,3	10,0	9,2	12,3
No, non credo a nessuna religione o filosofia trascendente	15,6	11,3	21,4	17,5	11,6	15,2	17,7	15,5
Credo che sulla religione non ci si possa esprimere	Np	6,2	-	3	7,3	7,8	8,0	8,6
Altro	-	-	2	-	-	-	-	-
Campione e fascia d'età	3.000 15-34enni	2.999 15-34enni	350 14-25enni	1000 18-29enni	588 13-19enni	9.087 18-29enni	5.073 19-31enni	915 13-28enni

gioni monoteiste non cristiane e a religioni cosiddette orientali, troviamo un numero consistente di persone che si collocano su posizioni che dichiarano di possedere una religiosità volutamente non identificabile con alcuna religione istituzionale.

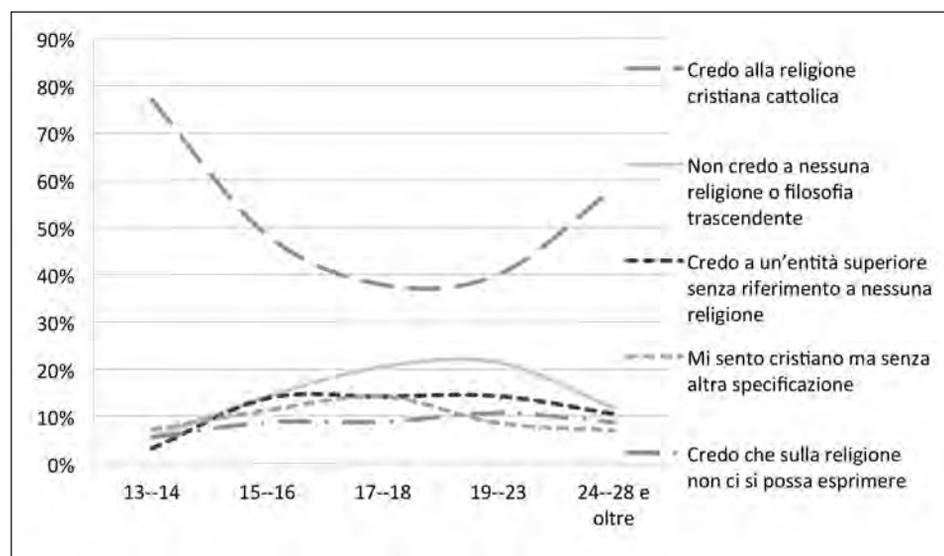
Minoritaria è la posizione di coloro che non credono a nessuna religione o filosofia trascendente che nelle più recenti rilevazioni si attestano intorno al 15% con una netta preminenza dei maschi rispetto alle femmine. Si tratta di un gruppo che esprime ostilità verso la religione e che dimostra sia l'esistenza di un ateismo meditato, sia di posizioni “emotive” alimentate dall'antipatia nei

¹ Gli item di questa ricerca non sono pienamente sovrapponibili alla matrice adottata nelle altre indagini. In particolare non risultano disaggregabili le risposte di atei, agnostici e indifferenti (21,4%), e non è prevista la categoria “mi sento cristiano ma senza nessuna altra specificazione”.

confronti della Chiesa come realtà istituzionale e da forme di anti-clericalismo amplificate da alcuni mass media. Una variabile che sembra incidere su questo indicatore è il titolo di studio: alcune indagini ci dicono che rispetto alla religione «la distanza maggiore si registra tra i giovani uomini con bassa istruzione».¹

Significativo è anche che vi sia anche un 10% circa che ritiene che non ci si debba esprimere sulla religione. Cattura consensi crescenti anche la posizione di coloro che affermano di credere in una entità superiore ma non sentono l'esigenza di appartenere a gruppi religiosi o chiese.

GRAFICO 1. Tipo di religione o credo filosofico, andamento per età.



Fonte: Centro di Pastorale giovanile JLB - Diocesi di Verona

Come mostrato dal Grafico 1, tratto da una ricerca locale condotta in una vasta area della Diocesi di Verona, tra adolescenza e giovinezza, nell'arco di pochi anni, le credenze religiose conoscono delle interessanti variazioni. Il livello di adesione alla religione cristiana cattolica è ancora elevato all'età di 13-14 anni per poi conoscere una decisa contrazione tra i 15 e i 18 anni. Tra i 15 e i 18 anni il rapporto con il cattolicesimo subisce un'importante ridimensionamento e crescono le posizioni atee e quelle di coloro che si sentono cristiani ma senza specificazione o che credono in una entità superiore non ben definita. Tra alti e bassi, in questo periodo, si registra anche un incremento delle posizioni agnostiche. Dopo la conclusione della scuola secondaria di II grado e all'inizio della maggiore età, alcuni di questi orientamenti persistono altri cominciano a essere messi

¹ P. SEGATTI, G. BRUNELLI, *Da cattolica a genericamente cristiana: ricerca sull'Italia religiosa*, «Il Regno» 10 (2010) 347.

in discussione, al punto che tra alcuni ventenni si registra un riavvicinamento, lento e sfumato, al credo cattolico.

Il credo religioso per età, così configurato, assume un andamento che è stato definito, per semplicità, «effetto a U»¹ con il nadir, dell'adesione alla religione cattolica, collocato tra 15 e 18 anni. Ricerche qualitative² ci dicono che si tratta di un allontanamento che può essere interpretato dentro il più vasto fenomeno della sfida al mondo adulto e dell'affrancamento dalla dipendenza "istituzionale" da una certa immagine di Chiesa. Diffusa tra gli adolescenti è anche l'idea che per sembrare grandi, serva farsi vedere distaccati nei confronti della religione.

Ampliando la prospettiva agli aspetti intergenerazionali, questi dati confermano che lungo le principali «dimensioni del rapporto degli italiani con la religione si evidenzia un divario generazionale imponente. La differenza maggiore sono soprattutto tra i giovanissimi nati dopo il 1981 e quelli nati prima del 1945. Ma a ben vedere il calo più netto in tutti gli aspetti del rapporto con la religione riguarda proprio i giovanissimi. Sembra veramente di osservare un altro mondo».³

Rispetto ai loro padri e ai loro nonni «i giovani, in particolare quelli nati dopo il 1981, sono tra gli italiani quelli più estranei a un'esperienza religiosa. Vanno decisamente meno in chiesa, credono di meno in Dio, pregano di meno, hanno meno fiducia nella Chiesa, si definiscono meno come cattolici e ritengono che essere italiani non equivalga a essere cattolici».⁴

Vedremo poi più nel dettaglio se questa possa essere considerata o meno solo una fotografia di superficie. Intanto, se si entra più nello specifico del contenuto delle credenze religiose emerge un quadro tutt'altro che chiaro che denota notevoli incertezze in merito alla conoscenza di ciò in cui si dichiara di credere o di non credere. Rispetto alla società italiana c'è già chi ha notato che a livello generale «il paesaggio culturale oggi sotto gli occhi di tutti, è quello di un paese dove è rilevabile statisticamente l'ignoranza della Bibbia, la produzione di idee fantasiose sulla struttura dottrinale e culturale della fede nella quale si era nati e la superficialità con la quale si leggono le fedi estranee al proprio immaginario infantile».⁵

Tra gli stessi giovani si registra solo una parziale conoscenza di base della propria tradizione religiosa, spesso colta attraverso rappresentazioni estremamente personali. Si assiste a una confusione di molti stili e credenze, provenienti da religioni diverse e spesso impropriamente associati e banalizzati. Tutto ciò mo-

¹ Cfr. R. GRASSI, *I mille volti della religiosità giovanile*, in R. GRASSI (a cura di), *Giovani, religione e vita quotidiana. Un'indagine dell'Istituto Iard per il Centro di Orientamento Pastorale*, il Mulino, Bologna 2006, 40.

² Cfr. E. ROTA (a cura di), *Come e perché ho abbandonato la fede (ma forse la fede non ha abbandonato me)*, Elledici, Torino 2011.

³ SEGATTI, BRUNELLI, *Da cattolica a genericamente cristiana*, 346.

⁴ *Ibidem*, 351.

⁵ A. MELLONI, *L'analfabetismo religioso in Italia. Actio finum regundorum*, A. MELLONI (a cura di), *Rapporto sull'analfabetismo religioso in Italia*, il Mulino, Bologna 2014, 8.

stra, al di là della dichiarazione sul credere o non credere, che tra i giovani vi è un crescente «analfabetismo religioso».¹

Come già mostrato da alcune ricerche internazionali, si tratta dell'esito forse più evidente della crisi della socializzazione religiosa in Italia che interessa al contempo l'ambito familiare, parrocchiale e scolastico.

In molti casi si assiste all'abdicazione da parte dei genitori-educatori dalla loro funzione di trasmettitori di principi, valori, idee e visioni che rimandino a una visione religiosa. L'assenza del religioso nel panorama educativo e scolastico è un altro aspetto preoccupante e pone il problema di come si insegnano oggi i contenuti religiosi. Tra gli altri fenomeni che rinforzano l'erosione dei contenuti del credo religioso si può citare la posticipazione (a data indefinita) del battesimo che viene alimentata da orientamenti familiari axiologicamente neutri e da una cultura che assolutizza (prescindendo da qualsiasi motivazione di ordine teologico-pastorale) la futura "libertà" di scelta del neonato. Va da sé che «il rinvio del battesimo indebolisce l'influenza del patrimonio accumulato in precedenza, che in quanto capitale non investito tende a perdere valore ed efficacia».²

Accanto ai contenuti della credenza religiosa è interessante capire quanto quest'ultima incida sulle scelte etiche, soprattutto di coloro che si dichiarano cattolici. In altri termini si tratta di verificare se c'è continuità tra *weltanschauung* religiosa e orientamento etico.

Come riferimento empirico emblematico si può assumere una ricerca, curata per la parte sociologica da Luigi Berzano, condotta nel 2010 nella provincia di Novara su un campione di 350 giovani tra i 14 e i 25 anni.³ Essa si è focalizzata sulle opinioni dei giovani in merito ad alcune questioni etiche rilevanti e al centro del dibattito degli ultimi anni, tra cui famiglia, divorzio, convivenza, rapporti prematrimoniali, omosessualità, aborto, eutanasia, contraccezione ed esercizio della sessualità.

Indipendentemente dal credo religioso dichiarato emerge che l'82,6% degli interpellati ammette l'uso dei metodi anticoncezionali, che il 68,1% è favorevole alla fecondazione artificiale se non si possono avere figli e che per il 69% sia meglio fare una prova di convivenza prima di sposarsi.⁴ D'altro canto, però, la maggioranza continua a sostenere che l'amore eterno non è superato (61,7%) e che l'amore eterno esiste (61,8%).⁵

Lo scollamento fra il riconoscimento di certi valori e la pratica di vita è evidente anche fra i giovani che si dichiarano cattolici: infatti non solo il 92,7% dei credenti "non praticanti" approva il ricorso alla contraccezione, ma perfino il 75% di coloro che frequentano la Chiesa regolarmente è della stessa idea. E non solo l'81% dei primi è favorevole alla fecondazione artificiale, ma lo è anche il

¹ U. BECK, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Bari 2008, 107.

² R. CIPRIANI, *La dinamica della socializzazione e alfabetizzazione religiosa*, in A. MELLONI, *Rapporto sull'analfabetismo religioso in Italia*, 33

³ Cfr. M. PALMARO, T. SCANDROGLIO (a cura di), *Figli di un'etica minore*, Editori Riuniti University Press, Roma 2014.

⁴ Cfr. *ibidem*, 25-26.

⁵ Cfr. *ibidem*, 23.

66,2% dei secondi. Medesimo discorso per l'aborto, ritenuto un atto grave, seppur ammesso nella pratica.¹

Nel complesso si conferma la diffusione di credenze religiose che potrebbero essere definite "liquide". In esse prevalgono le esperienze che esprimono un bisogno di "senso religioso" che non sfocia necessariamente in un'adesione alle istituzioni e ai modelli religiosi tradizionali.

2. La pratica e l'esperienza religiosa

Possiamo definire la pratica religiosa come la messa in atto da parte delle persone di un insieme di prescrizioni rituali previste dal proprio credo religioso o filosofico, sia esso istituzionalizzato o meno. Rientrano in questa categoria la partecipazione ai riti e ai servizi ritenuti ufficiali dall'autorità religiosa, la partecipazione a pratiche rituali che si svolgono preferibilmente in forma pubblica, e una serie di iniziative lasciate ai singoli.²

In riferimento al mondo cattolico l'indicatore di pratica religiosa più immediato è quello della partecipazione alle celebrazioni eucaristiche settimanali e ai momenti centrali dell'anno liturgico (Santo Natale, Veglia notte di Pasqua, ecc.).

Uno studio di Istat sulla frequentazione dei luoghi di culto mostra un calo generale di questa azione rituale che riguarda tutte le fasce d'età. A livello generale, se nel 1995 dichiarava di praticare una volta alla settimana il 29,8% degli italiani, nel 2010 la stessa condotta viene ammessa del 23,1%. La flessione più importante riguarda il centro e nord Italia anche se in certi territori si notano segnali di ripresa.³

Le ricerche sui giovani (19-31enni) più recenti stimano che la percentuale dei praticanti settimanali non è superiore al 15%.⁴ Inglobando nel campione gli adolescenti il valore complessivo si attesta intorno al 20%. Sommando ai praticanti regolari quelli che partecipano alla Messa almeno una volta al mese sia raggiungono punte di oltre il 25%. Scontato è che il grado di partecipazione sia più alto nelle sottogruppo di coloro che dichiarano di credere nella religione cattolica e che scenda tra coloro che si dichiarano lontani (in diverse forme) dalla religione tradizionale.

La percentuale di non praticanti è comunque molto alta e richiede di essere letta guardando anche al genere e alle diverse fasce di età. Le ragazze sembrano essere più assidue frequentatrici della liturgia domenicale rispetto ai coetanei maschi anche se è in atto un avvicinamento nella pratica religiosa dei due sottogruppi che su questo indicatore fanno registrare valori sempre più simili.

Infatti, si sente in misura importante anche nella componente femminile più giovane la crisi di quello che è stato per molto tempo il rapporto privilegiato tra

¹ Cfr. *ibidem*, 22-23.

² Cfr. S. ACQUAVIVA, E. PACE, *Sociologia delle religioni*, Carocci, Roma 1998, 99-107.

³ Cfr. ODIELLE, *Giovani e fede. Identità, appartenenza e pratica religiosa dei 20-30enni*, Ilg, Bergamo 2013.

⁴ Cfr. ISTITUTO G. TONIOLO, *La condizione giovanile in Italia*, 119.

donne e Chiesa. Si segnala il forte ridimensionamento della presenza femminile alla liturgia negli ultimi anni. Se nel 1995 dichiarava di frequentare la liturgia domenicale il 55% delle donne, nel 2010 questo dato era già sceso al 33%.¹ Si tratta di un trend con conseguenze preoccupanti sulla vita ecclesiale e per la socializzazione religiosa.²

Occasioni particolari per un riavvicinamento ai momenti liturgici sono le festività natalizie e pasquali oppure eventi che riguardano familiari o amici (es. matrimoni, comunioni, cresime, funerali).

Anche in questo caso si segue il tipico “effetto a U”, con un’elevata partecipazione nella prima adolescenza, in concomitanza con la conclusione del cammino dell’iniziazione cristiana e un calo drastico della partecipazione tra i 15 e i 18 anni, per poi assistere a una sua risalita seppure lenta e non priva d’incertezze.

Tra i 20enni si assiste a un riavvicinamento che non appare più segnato da una frequenza abitudinaria ma piuttosto dalla ricerca di esperienze coinvolgenti e da una riflessione più profonda sulla propria condizione. In alcuni casi il tornare a frequentare la liturgia è messo in relazione con esigenze psicologiche ed esistenziali profonde accentuate dalla percezione di un vuoto nella propria vita che difficilmente potrebbe essere altrimenti riempito.

Il trend discendente relativo alla partecipazione al momento centrale e culminante della vita cristiana si ritrovano in maniera più accentuata anche per le altre forme di pratica religiosa tanto che adorazioni eucaristiche, processioni e confessioni riescono a coinvolgere una minoranza di giovani.

Alla luce di quanto appena presentato possiamo affermare che la contrazione della pratica religiosa e della partecipazione a riti comunitari va considerata collegata al clima culturale odierno che non rende semplice l’individuazione e il rispetto di un coerente progetto di vita che consideri decisivo il coinvolgimento in questi momenti.

Non si tratta, tuttavia, solo di un cambio di abitudini ma di una trasformazione della relazione tra sé dei giovani e l’ambiente sociale circostante oltre che dei significati socialmente condivisi. In altri termini dopo il passaggio dalla sfera pubblica a quella privata, sembra essere in atto, in alcuni casi, il passaggio dal privato a una sfera più intima, in un processo che potrebbe essere definito di “intimizzazione” dell’esperienza religiosa. La religiosità non solo ripiega nel privato, ma non trovando qui terreno fertile a causa del vuoto della socializzazione religiosa familiare, si ritrae ulteriormente nella sfera interiore.

Significativo a questo proposito è il dato sulla preghiera personale che si dimostra superiore a quello della frequenza ai riti religiosi. Le indagini sono concordi nel mostrare che solo una minoranza di ragazzi (circa uno su quattro) dichiara di non pregare mai.

¹ Cfr. ISTAT, *Multiscopo sulle famiglie: aspetti della vita quotidiana – Frequenza luoghi di culto*: <http://dati.istat.it>

² Cfr. I. CRESPI, E. RUPINI (a cura di), *Genere e religioni in Italia. Voci a confronto*, FrancoAngeli, Milano 2014.

TABELLA 2. Frequenza della preghiera, confronto tra alcune ricerche.

	IARD 2004	Ricerca Fidenza 2012	Ricerca JLB 2014-15
Prego tutti i giorni	20,2%	18,5%	17,3%
Prego a volte ma senza continuità	36,6%	21,9%	31%
Prego solo in occasioni particolari	19,2%	29,9%	29,4%
Non prego mai	23,4%	28,9%	22,3%
Non risponde	0,6%	0,7%	-
	100%	100%	100%

Dati nazionali ci informano che si tratta di una pratica che coinvolge ampie quote della popolazione non strettamente giovanile, con 1/3 degli italiani che prega quotidianamente e quasi la metà che lo fa con almeno una cadenza settimanale.¹

I ragazzi che dichiarano di pregare lo fanno, logicamente con frequenza e motivazioni molto diverse. Le preghiere legate alle formule ereditate dalla tradizione cattolica non trovano molto spazio in questo dialogo che ricorre a parole personali e non formali «rivolte a qualcuno che non ha nome, che può essere Dio, un insieme di anime, “qualcuno che sta sopra”, qualcuno che non c'è più che non appartiene insomma all'immanente».²

L'andare “oltre le formule” esprime l'esigenza di personalizzare questa relazione, rendendola più intima e riservata, ma a volte è anche il risultato della mancanza di un vocabolario adeguato dovuto all'assenza o alla superficialità dell'educazione religiosa ricevuta.

Il ricorso alla preghiera sembra essere un fatto abbastanza frequente soprattutto quando ci si trova coinvolti in situazioni limite segnate da dolore, malattia, pericoli o morte. In ambito adolescenziale e giovanile resiste dunque questa espressione della religiosità individuale a fronte di un indebolimento di quella “istituzionale” e sociale. Si privilegia questa modalità di relazione diretta con Dio o con l'entità superiore in cui si dichiara di credere, che non prevede e non cerca la mediazione di una comunità o di una chiesa.

3. Gli orientamenti dei giovani cattolici

Un tentativo di comprendere la religiosità giovanile non può passare solo attraverso la disamina delle posizioni di coloro che si sono allontanati dal credo tradizionale, ma esige anche una riflessione sullo “stato” dei giovani che invece,

¹ Cfr. GARELLI, *Religione all'italiana*, 69.

² M. CHILESE, *Tra obbligo e personalizzazione. Le pratiche religiose*, in CASTEGNARO, *C'è campo?*, 417.

apertamente, si dichiarano cattolici e che hanno mantenuto un rapporto con i contesti ecclesiali.

Un primo dato che emerge dalle indagini nazionali e locali è la maggiore importanza assegnata al credo religioso professato nella propria vita quotidiana da parte dei “cattolici” rispetto alla media della popolazione giovanile.

I riscontri empirici ci dicono che il credo cristiano cattolico, qualora accolto in profondità, sembra possedere quindi una maggiore capacità di plasmare il *modus operandi* dei giovani rispetto agli altri orientamenti dichiarati che invece rimangono al livello di credenze di superficie, non radicate in modo profondo.

Per molti giovani l'essere “cattolici” è decisivo: inquadra l'esistenza all'interno di un percorso di senso, da sicurezza e stabilità, risveglia nuove energie. Un dato che conferma tutto ciò e che emerge dalle principali ricerche degli ultimi anni, è la maggiore soddisfazione nei confronti della propria vita da parte dei cattolici rispetto a chi possiede altri orientamenti religiosi.

Tra adolescenti e giovani cattolici non mancano comunque coloro che si attestano su posizioni che, ricorrendo al gergo teologico, si possono definire di «tiepidezza spirituale»,¹ tipiche di chi si accontenta del minimo necessario, e pur dichiarandosi cattolico non vuole impegnarsi a fondo nella vita spirituale ed ecclesiale.

In merito alla pratica religiosa, nel complesso, chi si dichiara cattolico mantiene livelli di frequenza piuttosto elevati, tanto da ritenere, la liturgia un'occasione importante per guardare dentro sé stessi e fare il punto sulla propria vita.

Tuttavia, è in crescita la quota di coloro che ritengono che i momenti di raccoglimento comunitario non siano elementi peculiari della propria condizione di “cattolici”. A tal proposito la frequentazione sporadica delle funzioni religiose costituisce un tratto comune a molti “tipi” di giovani che, malgrado tutto, continuano a definirsi cattolici:² i “lontani” (hanno una fiducia nella Chiesa molto bassa e la loro partecipazione alle funzioni religiose è praticamente nulla), gli “occasionalisti” (con interesse ridotto verso la dimensione spirituale e frequentatori 3-4 volte l'anno della Messa) fino ad arrivare agli “intimisti” (ritengono la religione molto importante nella loro vita ma partecipano poco agli eventi liturgici). Un altro dato che accomuna questi sottogruppi ai cattolici più impegnati è la preghiera. Sono meno del 10% i giovani cattolici che dichiarano di non pregare mai a conferma che la preghiera, seppure condotta a volte in maniera incostante e a volte in modo molto personalizzato, riveste una parte importante dell'esperienza esistenziale dei giovani fino a costituire un aspetto saliente del loro essere “cattolici”.

Sappiamo poi che nella tradizione italiana, accanto alla partecipazione ai sacramenti, la dimensione comunitaria della religiosità si esprime, ed è rinforzata, anche dalla partecipazione attiva alla vita parrocchiale e a iniziative che afferiscono al concreto esercizio dell'apostolato e della carità.

¹ M. BELDA, *Guidati dallo Spirito di Dio. Corso di Teologia spirituale*, Edusc, Roma 2009, 372.

² Cfr. GRASSI, *I mille volti della religiosità giovanile*, 55-66.

Tra i giovani cattolici il calo della partecipazione ai riti e l'allontanamento dalla parrocchia non sempre sono tra loro collegati, soprattutto in quei contesti parrocchiali che promuovono iniziative solidaristiche, culturali e ricreative e laddove esistono "contenitori" dotati di una propria storia (es. oratori) come nelle regioni del nord del Paese.

In molti casi il collegamento alla parrocchia viene mantenuto, non tanto per aderire alla religiosità in senso tradizionale, ma per vivere esperienze di socialità oppure per partecipare a iniziative che stimolano l'incontro con gli altri quali gite, raduni e giornate a tema.

In questi termini, solo per alcuni contesti locali si può parlare di «crisi della civiltà parrocchiale»,¹ in altri lo spazio sociale e simbolico della parrocchia, seppure in una nuova veste, si ritaglia ancora un posto di rilievo nella vita sociale.

Insieme a quella delle parrocchie, e spesso in collaborazione con esse, va infine ricordata l'attività svolta movimenti e gruppi religiosi, da quelli locali e meno formalizzati (es. gruppi di preghiera e volontariato) a quelli più consolidati presenti a livello nazionale. Alcuni approfondimenti fatti su questo tema in specifiche realtà diocesane e a livello nazionale segnalano un aumento della quota dei partecipanti a tali formazioni sociali, soprattutto nel nord-est del Paese.²

Papa Francesco sottolinea come questo sia un segno dell'opera dello Spirito Santo:

La proliferazione e la crescita di associazioni e movimenti prevalentemente giovanili si possono interpretare come un'azione dello Spirito che apre strade nuove in sintonia con le loro aspettative e con la ricerca di spiritualità profonda e di un senso di appartenenza più completo.³

Sotto il profilo sociologico si tratta di realtà ecclesiali⁴ che sembrano avere più presa sui giovani-adulti (allo stesso modo per maschi o femmine) piuttosto che sugli adolescenti, anche se è nell'adolescenza che spesso si ha occasione dei primi contatti. L'avvicinamento col tempo a tali gruppi segnala l'esigenza di molti giovani cattolici di ricercare contesti capaci di tenere alto il livello di "tensione spirituale" e d'implementare percorsi di accompagnamento e formazione che favoriscono la maturazione personale e spirituale.

IV. RIPENSARE L'ESPERIENZA RELIGIOSA GIOVANILE

1. L'esigenza di nuovi schemi interpretativi

Un paradigma è una cornice cognitiva e culturale che influenza il modo di esprimersi, di pensare e di affrontare la realtà. Come tale non è un *frame* stati-

¹ M. MARZANO, *Quel che resta dei cattolici. Inchiesta sulla crisi della Chiesa in Italia*, Feltrinelli, Milano 2012.

² Cfr. A. CASTEGNARO, *Religione in standby*, Marcianum Press, Venezia 2008, 86.

³ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, n. 105.

⁴ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER I LAICI, *I movimenti nella Chiesa. Atti del convegno mondiale dei movimenti ecclesiali*, Città del Vaticano 1999.

co, ma tende a modificarsi, ad emergere con lentezza e inevitabilmente anche a dissolversi.

È nella comprensione di queste dinamiche che la ricerca sociale applicata può dare un contributo al sapere teologico per cogliere i segni di novità ad esempio dello “schema postmoderno” di rapporto tra Dio e l’uomo. Ogni paradigma risente dello spirito del tempo e le sue trasformazioni possono essere colte solo mettendosi in ascolto della realtà e utilizzando una valida strumentazione.

Il monitoraggio delle tendenze della religiosità giovanile emerse in sede di analisi, conduce a riflettere sulla reale validità di alcuni modelli interpretativi finora utilizzati per comprendere questa sfera e in particolare sui cosiddetti paradigmi della secolarizzazione e dell’individualizzazione. Occorre cioè svolgere una critica delle letture sociologiche che riducono la religiosità odierna all’abbandono della fede cristiana o a un’esperienza di tipo autoreferenziale.

La religiosità, infatti, sta assumendo nuove forme e quello che è intervenuto negli ultimi anni sembra davvero essere un cambiamento nello «statuto sociologico della fede». ¹ Il discorso sulla fede «non è più qualcosa di ovvio, di naturale, che si trasmette attraverso la cultura e la pratica sociale e pure laddove persiste ha il carattere di un’adesione selettiva» ² che ogni volta chiama in causa una continua e libera conferma del soggetto.

Pur non potendole approfondirle in questa sede, tale impostazione pare in grado di generare conseguenze importanti per la stessa riflessione teologica, soprattutto quella condotta in chiave pastorale. Per questo, avendo presenti i caratteri sociologici della religiosità postmoderna, è «urgente approfondire la struttura teologica della fede, in vista di una proposta di fede e di un’educazione alla fede più adeguata sia agli uomini d’oggi sia alla stessa verità del Vangelo». ³

2. *Il tramonto del paradigma della secolarizzazione*

I dati analizzati nella sezione precedente portano ad affermare che in Italia è in atto un allontanamento delle giovani generazioni dal modello di religiosità tipico della tradizione cattolica basato su una chiara adesione al credo religioso trasmesso dal Magistero della Chiesa, sulla pratica religiosa regolare e su un forte senso di appartenenza alla comunità ecclesiale.

Il gruppo dei giovani che si dichiarano cattolici, pur annoverando oggi ancora un giovane su due, è in fase di contrazione. Sempre più giovani (con alcuni distinguo rispetto alle specifiche fasce d’età) approdano a posizioni che contemplano il sentirsi cristiani ma senza altra connotazione e forme estremamente individuali di credere (slegate da qualsiasi riferimento alle istituzioni religiose). Troviamo, infine, l’insieme che raggruppa manifestazioni d’indifferenza e di rifiuto del discorso religioso.

¹ C. TAYLOR, *L’età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

² *Ibidem*, 37.

³ G. FERRETTI, *Essere cristiani nell’età secolare*, «La Scuola Cattolica» 141 (2013) 402.

Sotto il profilo sociologico l'area più interessante è quella intermedia per la sua capacità di erodere gli "spazi di credenza" limitrofi, al punto che alcune sfumature di queste posizioni basate, tra gli altri sul credere a modo proprio, sul basso livello di pratica religiosa e su uno scarso senso di appartenenza si ritrovano anche nel gruppo dei "cattolici".

Altrettanto significativo è che le posizioni "atee" che esprimono ostilità nei confronti della religiosità variamente intesa siano rimaste stabilmente intorno al 15% circa. Nel complesso sono questi due ultimi dati che segnalano la sopraggiunta inadeguatezza del cosiddetto paradigma della secolarizzazione.

La religiosità, pur conoscendo alti e bassi, non scompare completamente dall'esperienza dei giovani ma si sviluppa in forme nuove. Per molto tempo è prevalso un approccio unilaterale alla secolarizzazione che è stata inquadrata come un fenomeno di totale allontanamento dalla sfera religiosa al punto che sulla scorta della teoria del disincanto del mondo di Max Weber, illustri intellettuali contemporanei, anche nel recente passato, si sono sbilanciati affermando l'imminente scomparsa della religione. Uno dei casi più celebri è quello di Peter Berger che in un articolo sul *New York Times* del 25 febbraio 1968 non aveva dubbi nel preannunciare la scomparsa delle principali chiese e comunità religiose entro il 2000, al punto che sarebbero rimasti solo piccoli gruppi e sette di credenti numericamente poco significativi nella vita sociale. A trent'anni di distanza, lo stesso Berger è stato costretto ad ammettere il suo errore dichiarando apertamente «il presupposto che viviamo in un mondo secolarizzato è falso [...] Il mondo di oggi è tanto furiosamente religioso come mai lo è stato».¹ Si sono infatti sviluppate con successo nuove identità e nuove forme dell'essere religiosi, ed è stato mantenuto un focus sul sovrannaturale anche a livello di credenze e in taluni casi di pratiche.

Tuttavia è sotto gli occhi di tutti che qualcosa in merito a credenza e appartenenza religiosa è cambiato negli ultimi decenni, al punto che è difficile dire come esso evolverà in futuro. Tale aspetto risulta evidente osservando i giovani le cui credenze, in senso convenzionale, sono meno radicate e chiare di quelle delle generazioni precedenti accompagnandosi, spesso, a una mancanza di conoscenza e di comprensione dei contenuti di base della tradizione cristiana.²

In Italia è la dimensione comunitaria della religione ad aver subito un ridimensionamento per fare posto a esperienze individuali che, alla lunga, si rivelano non facilmente istituzionalizzabili.³ Il fenomeno del "credere senza appartenere" è allora in espansione con una credenza che assume sempre più l'aspetto di un "politeismo soggettivo" contraddistinto dalla mescolanza di motti, stili e credenze che vengono da religioni diverse e che spesso sono impropriamente associati e banalizzati.

¹ P.L. BERGER, *The Desecularization on the World: a Global Overview*, in P.L. BERGER (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Eerdmans, Washington 1999, 2.

² Cfr. G. DAVIE, *Europe: the Exception?*, in BERGER, *The Desecularization of the World*, 83.

³ Cfr. L. ALLODI, *Esperienza religiosa senza religione?*, in G. COLOMBO (a cura di), *Religione e fede nell'età post-secolare*, Vita e Pensiero, Milano 2013, 41.

Di fronte a questo quadro è interessante notare che l'inadeguatezza del paradigma della secolarizzazione e la necessità di costruire nuovi quadri di comprensione sia affermata anche da studiosi laici e di diversa estrazione.

Franco Ferrarotti, ad esempio, parla di «persistenza del sacro». ¹ Egli invita a non lasciarsi abbagliare dagli epigoni dei maestri del sospetto (Marx, Nietzsche e Freud) che da decenni annunciano il declino e la scomparsa della religione, considerata una forma di autoinganno. Al tempo stesso non può essere accolta una retorica superficiale che interpreta la religiosità solo alla luce dell'andamento di dati quali il calo della pratica religiosa, la diserzione dai sacramenti e la diminuzione delle vocazioni. *In primis* perché c'è un pregiudizio etnocentrico che «spaccia per situazione a carattere universale una situazione che invece riguarda, anche qualora sia verificata, solo l'Europa e, anzi, solo l'Europa occidentale». ² Inoltre egli invita a non trascurare che anche nel Vecchio continente non mancano delle eccezioni che infrangono questo quadro.

In secondo luogo, Ferrarotti invita a non avere un approccio unidimensionale alla religiosità, impostazione per altro non giustificata dalla differenziazione interna al cristianesimo e delle diverse forme di spiritualità presenti nello stesso cattolicesimo. In altri termini non vi è un unico stile di esperienza religiosa e il fenomeno religioso è «polifonico e sfaccettato». ³

Tutto ciò porta ad affermare che «proprio nel momento in cui alcuni analisti proclamano l'eclissi del sacro fioriscono culti, miti, riti che la mentalità razionalistica e positivista ingenua dell'800 aveva dato in anticipo per liquidati». ⁴ Anzi «si assiste oggi all'affermazione di modelli, all'interno e fuori della tradizione cristiana, di religiosità come esperienza personale e riscoperta della responsabilità dell'individuo di fronte al sacro» ovvero di «forme nuove e differenti di esperienza del sacro, forme inedite che possono sembrare tipiche di un'epoca di crisi come quella attuale». ⁵

La privatizzazione dell'esperienza religiosa è la spia di un malessere generato da una razionalità autoreferenziale che ha perso di vista, nei suoi aspetti burocratico-formali, la realtà e si è eretta a norma. Per cercare di ritrovare la via e il senso del discorso esistenziale l'individuo prova ripartire dal privato. ⁶

Sulla stessa lunghezza d'onda di Ferrarotti è Jürgen Habermas che di recente ha sviluppato una riflessione che parte proprio dalla rinnovata vitalità della religione esemplificata dai movimenti religiosi e dal fondamentalismo. Lo studioso tedesco è categorico nel ritenere che la religione deve essere considerata a tutti gli effetti «una figura contemporanea dello spirito». ⁷

Questo autentico «risveglio religioso» pone però una serie di problemi al pensiero occidentale abituato da secoli a trattare la religione come qualcosa di oscuro da delimitare, oppure a razionalizzarla come figura della spirito ormai supe-

¹ F. FERRAROTTI, *La religione dissacrante. Coscienza e utopia nell'epoca della crisi*, Edb, Bologna 2013, 33.

² *Ibidem*, 35.

³ *Ibidem*, 36.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, 108.

⁶ Cfr. *ibidem*, 111.

⁷ J. HABERMAS, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Bari 2015, 94.

rata.¹ Spiazzato appare anche il pensiero politico chiamato a rivedere l'idea che la soluzione migliore ai problemi della convivenza tra culture diverse sia uno Stato secolarizzato che si è illuso di espellere la religione dalla sfera pubblica e di confinarla solo nel privato.

Il pensatore tedesco riconosce che nell'età del pluralismo «lo svincolamento dai contenuti semantici derivanti dal solco delle tradizioni religiose»² non necessariamente favorisce l'integrazione politico-democratica. In fondo la società moderna ha potuto mantenere una coesione di fondo e un orientamento valoriale latente grazie al trasferimento di certi contenuti teologici nella dimensione secolare.³

Habermas è categorico: «non c'è nessun rapporto diretto tra modernizzazione della società e deperimento della religione, sì da far pensare alla prossima scomparsa della religione»⁴. Anzi, attualmente abbiamo di fronte almeno tre modelli di religiosità⁵: il fondamentalismo, che alimenta forme di chiusura; una fede riflessiva e comunitaria che si pone il problema, in tempi di pluralismo, del confronto con altre religioni, riconosce la fallibilità della scienza ed è sensibile al riconoscimento dei diritti; una fede "fai da te" che si autoriduce a individualismo soggettivo.

Viene quindi riconosciuta una duplice tendenza. Da una parte alla soggettivizzazione e alla privatizzazione dell'esperienza religiosa, che non dovrebbe essere drammatizzata ma colta in un orizzonte storico più ampio.⁶ Dall'altra parte ci sono alcuni segnali di riappropriazione della sfera pubblica. È la secolarizzazione a diventare un problema perché non sembra più un processo univoco e irreversibile e non sembra una chiave di lettura, né tantomeno una soluzione dei conflitti nei quali la religione fa sentire il proprio peso. Habermas, pur dissentendo su alcuni passaggi, riconosce il merito a José Casanova per aver registrato per primo questo fenomeno.⁷

3. I limiti dell'individualizzazione

Le questioni sollevate in precedenza suggeriscono di sviluppare alcune riflessioni sul rapporto tra l'esperienza religiosa giovanile e il processo di individualizzazione.

Un primo aspetto che va precisato è che "l'individualismo religioso" non costituisce una novità nel panorama dell'occidente in quanto il contrasto tra azione rituale "esteriore" e ricerca dell'autentico tramite il "ripiegamento" nello spazio interiore è rinvenibile in più fasi della storia della religione.

Quello che piuttosto si sarebbe verificato con l'avanzamento della modernità è un'accentuazione delle tendenze individualistiche dei vissuti religiosi che

¹ Cfr. *ibidem*, VII.

² *Ibidem*, 110.

³ Cfr. *ibidem*.

⁴ *Ibidem*, 81.

⁵ Cfr. *ibidem*, 84.

⁶ Cfr. *ibidem*, 111.

⁷ Cfr. J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna 2000.

porterebbe a elevare a paradigma della religiosità odierna un «individualismo della differenziazione/diversificazione»¹ che negherebbe l'importanza delle relazioni come elemento chiave, considerando le forme di socialità attinenti alla religione come manifestazioni residuali e reificate.²

In questo itinerario, la parte più recente degli approfondimenti sull'individualizzazione si è molto concentrata sullo studio del narcisismo considerato il tratto caratteristico della condizione esistenziale attuale.³

In termini generali è difficilmente contestabile che negli ultimi decenni si sia diffuso un atteggiamento psicologico-culturale narcisista. A tal proposito si può osservare come la centralità valoriale del sé, del benessere psicologico e corporeo sia un tratto ricorrente dell'esperienza esistenziale dei giovani. Essa è collegata al bisogno di coltivare costantemente la propria incerta personalità nei confronti del rischio di sentirsi ignorati o minacciati, con l'obiettivo di proteggere un'interiorità fragile, vulnerabile e impotente.

In effetti molti adolescenti e giovani hanno difficoltà sempre maggiori a trovare fuori sé e del proprio spazio di prossimità valori significativi da assumere come riferimento. Tendono così a ripiegare su sé stessi a privilegiare gli spazi relazionali in cui meglio si rispecchiano.

Sempre in linea generale, esiste poi un certo distacco tra le giovani generazioni e i valori di impegno a favore di un ideale o di un modello di riferimento. A partire dall'adolescenza e in misura inferiore nella giovinezza, molti individui da un lato sentono gli ambiti che formalmente sono portatori di questi valori come "lontani" e distanti dal loro orizzonte. Dall'altro lato ammettono di essere molto influenzati nella loro posizione da un clima culturale che alimenta forme di sospetto e di disinteresse.

Non essendo coinvolti e catturati da qualcosa di "esterno" molti giovani finiscono così per assumere il proprio "Io" come principale orizzonte di riferimento nutrendo la convinzione che il proprio sé sia molto più importante dell'altro e di qualsiasi altra cosa, tutto deve essere ricondotto ad esso. Il carattere autoreferenziale dell'identità giovanile e il suo assorbimento nel presente, trova manforte, a volte, nel modo di intendere valori come l'amicizia, considerata ambito di espressione di ciò che si sente più attraente e la salute con la spasmodica autoconcentrazione sugli stati del proprio corpo.

Questo quadro parrebbe confermare la validità dell'applicazione della categoria di "narcisismo" all'intera condizione giovanile attuale e suggerirebbe di comprendere in questa cornice anche molte delle espressioni attinenti alla sfera della religiosità, tanto da arrivare ad affermare che molti giovani non credono in Dio forse perché, in quanto narcisisti, non accettano che il loro sé non sia al centro dell'attenzione. Altri dichiarano di credere in Dio, ma forse in quanto narcisisti, lo riconducono al proprio sé facendolo diventare un

¹ R. MARCHISIO, *La religione nella società degli individui. Forme di individualismo e dinamiche del religioso*, FrancoAngeli, Milano 2010, 7.

² Cfr. *ibidem*, 109.

³ Cfr. V. CESAREO, I. VACCARINI, *L'era del narcisismo*, FrancoAngeli, Milano 2012.

Dio personale, non condiviso con gli altri e per questo a propria immagine e somiglianza.

Queste sfumature sarebbero alla base anche dell'allontanamento dei giovani dai rituali collettivi e la stessa crisi della pratica religiosa si inscriverebbe in un processo di de-ritualizzazione alimentato dalla individualizzazione narcisistica appena descritta e riguardante l'intera società.

Tuttavia, i dati commentati in precedenza portano a ritenere che una lettura della religiosità giovanile solo in termini di individualizzazione non riesca a spiegare molti altri aspetti emergenti del complesso rapporto tra giovani e sfera religiosa all'inizio del XXI secolo.

Anzitutto i molti segnali che provengono dal mondo giovanile in merito a una persistenza della ricerca dell'altro. In altri termini, anziché una perdita di relazioni sembra esserci stato un loro spostamento su aspetti diversi mediante il ricorso a stili espressivi nuovi. Si tratta di un cambiamento delle modalità di entrare in relazione con il mondo e con la stessa sfera trascendente testimoniate dalle nuove forme socio-culturali dell'esperienza religiosa.

È poi interessante notare le ricadute sulle giovani generazioni del riemergere del rito nella società postmoderna proprio in quei settori che se ne erano allontanati ma che oggi riscoprono la sua importanza per la vita sociale e individuale.¹

Il superamento dell'individualismo è, nel particolare, sperimentato da minoranze di giovani che si aprono all'altro e, più in generale, avvertito come una necessità per condurre l'uomo a soddisfare alcuni dei suoi più profondi bisogni.² Proprio in un'epoca che sembra essere irrimediabilmente narcisista sorge una forte richiesta di esperienze relazionali capaci di generare senso di appartenenza, aumentare l'empatia e conferire ordine all'esistenza proiettandolo oltre il sé. Il bisogno di tornare alla relazione coincide con il bisogno di tornare ad assegnare alla soggettività umana dei confini e d'introdurla in un mondo condiviso costituito tra gli altri da limitazione della volontà, vicinanza e fiducia.

V. L'EMERGERE DI UN NUOVO PARADIGMA

A fronte di un'apparente implosione e crisi dell'esperienza religiosa e pur tra molte criticità, compaiono, proprio nel mondo giovanile, nuove istanze e nuove forme di religiosità che molti degli approcci utilizzati correntemente (es. "secolarizzazione" e "individualizzazione") non riescono a cogliere nella loro portata innovativa ed emergente.

Già nei primi anni '90 personalità lungimiranti come il Card. Joseph Ratzinger avevano intuito la portata del cambiamento propria di questo periodo storico, tanto da dichiarare:

¹ Cfr. A. SELIGMAN, R.O. WELLER, M.J. PUETT, B. SIMON, *Rito e modernità. I limiti della sincerità*, Armando, Roma 2011, 13.

² Cfr. R. SENNET, *Insieme. Rituali, piaceri e politiche della collaborazione*, Feltrinelli, Milano 2012.

probabilmente stiamo assistendo alla formazione di un nuovo paradigma, un paradigma post-moderno, connotato da elementi positivi che lo rendono affidabile e realizzabile. Teilhard de Chardin, nella sua filosofia dell'evoluzione, parla del "blanc des origines", il bianco delle origini: non si vede l'origine delle nuove specie, così come sono nascosti gli inizi di ogni grande novità, come è nascosta la sorgente che poi diventa un fiume. Ciò che Teilhard dice dell'evoluzione si può dire della storia: le grandi realtà che orientano la storia hanno inizio in questo "blanc des origines". Ci sono indizi che sta nascendo una nuova disponibilità alla fede, un nuovo modello di incontro tra uomo e Dio, ma si tratta di inizi che non sono ancora divenuti paradigma storico.¹

All'inizio del XXI secolo possiamo sostenere che alcuni "segnali" di questa nuova religiosità sembrano passare dalla diffusione di un atteggiamento riflessivo e dalla riscoperta della relazione. Si tratta di orientamenti forse non sempre evidenti, a tratti contro-intuitivi, altre volte controcorrente, che sembrano richiamare, tuttavia, alcuni caratteri essenziali, (mai completamente smarriti) della religiosità, quali la costante ricerca di senso e la sua connotazione essenzialmente "relazionale".

1. *L'atteggiamento riflessivo*

L'uomo contemporaneo, rispetto a quello delle epoche precedenti, è più incline a pensare in modo critico a sé stesso e alla propria esperienza esistenziale tanto che questa assomiglia sempre meno a un percorso lineare e sempre di più a un cammino incerto nel quale la provvisorietà e la reversibilità diventano i tratti salienti. In linea con l'atmosfera culturale del nostro tempo anche la religiosità giovanile sta assumendo una connotazione sempre più riflessiva² che segna l'allontanamento da modalità abitudinarie e di riproposizione "meccanica" di forme precedenti e la messa in discussione (molto più che in passato) dei contenuti provenienti dalla tradizione.

La transizione verso un'esperienza religiosa riflessiva è collegabile direttamente alla moltiplicazione di possibilità di scelta a disposizione dell'individuo nelle diverse situazioni della vita quotidiana nelle società a modernità avanzata.³ In breve, possiamo dire che la riflessività è il risultato delle influenze congiunte di macro-fattori⁴ quali: la progressiva transizione verso un *modus vivendi* post-tradizionale, la crescente estensione del dubbio "metodologico" a ogni azione della vita quotidiana, la pluralizzazione dei mondi vitali e la prevalenza delle esperienze filtrate dai mass media.

¹ J. RATZINGER, *Modernità atea, religiosità postmoderna*, «Il Regno» 4 (1994) 65.

² Cfr. V. CORRADI, *Giovani e religiosità. Verso un nuovo paradigma*, «Note di Pastorale Giovanile» 49 (2015) 34-37.

³ Cfr. M.S. ARCHER, *The Reflexive Imperative in Late Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

⁴ Cfr. A. GIDDENS, *Modernity and Self-Identity*, Polity Press, Cambridge 1991, 82-85.

A fronte di questo processo, si assiste ad una moltiplicazione delle opzioni in termini di credenza ed esperienza a disposizione degli individui, già nella fase di crescita e a una riflessione critica nei confronti di quei sistemi di significato e degli ordinamenti normativi ereditati dal passato. Nella transizione verso l'età adulta i giovani valutano sempre meno le proprie azioni secondo criteri esterni prestabiliti ma piuttosto secondo una serie di riferimenti non necessariamente stabili, di volta in volta scelti, che confermano, in tutta la sua problematicità, un'accresciuta capacità riflessiva.¹

La transizione verso una condizione post-tradizionale ovvero un *modus operandi* nel quale non esistono riferimenti di tipo culturale di lunga durata è comunque fenomeno ambivalente.

Da una parte allarga la consapevolezza di sé e della propria collocazione nel mondo ma dall'altra si assiste a un aumento del livello d'incertezza, dei dubbi e del senso di rischio. La dilatazione delle possibilità e la consapevolezza di non avere dei riferimenti permanenti costringe ogni individuo a sottoporre le proprie azioni a una ricorrente valutazione che coinvolge progettazione, corso, esito e conseguenze dell'agire. Ciò alimenta un senso di insicurezza e di paura della scelta "definitiva" che pervade la stessa esperienza religiosa sempre più percepita come esperienza "rischiosa" nel momento in cui pone di fronte a degli *aut aut*.

Tra i molti fattori che concorrono alla genesi dell'atteggiamento riflessivo citati in precedenza, si deve notare il peso delle nuove tecnologie della comunicazione e della pluralità di messaggi che riescono a veicolare e a mettere a disposizione di ciascuna persona. Esse sono uno stimolatore importante di ripensamenti, dubbi e discussioni e alimentano un'attitudine riflessiva anche se non sempre profonda. Le giovani generazioni sono molto sensibili a ciò che viene trasmesso attraverso i nuovi canali comunicativi, del resto esse sono ormai completamente digitalizzate e fanno passare buona parte dei propri rapporti dai nuovi media.

I tempi del coinvolgimento negli spazi sociali virtuali ad esempio di Internet, sono sempre più lunghi e il trend è favorito dalla diffusione sempre più capillare di tecnologie come iPad e iPhone e delle connessioni domestiche al Web. Questa «net generation»² è coinvolta in arene di discussione e di "stimolazione" virtuale che rendono quotidiana l'esperienza del pluralismo e della varietà e che finiscono per accentuare la riflessività perché portano ciascun soggetto a confrontarsi costantemente con contenuti diversi.

Tutto ciò porta ancora una volta a mettere in guardia sui limiti e sulle potenzialità dell'atteggiamento riflessivo. Se non adeguatamente e autenticamente soddisfatte le richieste avanzate dai giovani possono sfociare in una

¹ Cfr. ARCHER, *The Reflexive Imperative in Late Modernity*, 99-101.

² Cfr. D. TAPSCOTT, *Net Generation: come la generazione digitale sta cambiando il mondo*, FrancoAngeli, Milano, 2011.

iper-riflessività che apre le porte al relativismo oppure tradursi in forme d'integralismo.¹

La riflessività va invece colta come una sfida positiva per riconoscere i limiti e le contraddizioni di una modernità che si sta profondamente ripensando² e, come importante chance per riflettere, in modo nuovo, sulla sfera religiosa individuale e comunitaria³ andando oltre schemi routinari distanti dall'esperienza realmente vissuta. Papa Francesco ricorda che:

La pastorale in chiave missionaria esige di abbandonare il comodo criterio pastorale del "si è fatto sempre così". Invito tutti ad essere audaci e creativi in questo compito di ripensare gli obiettivi, le strutture, lo stile e i metodi evangelizzatori delle proprie comunità.⁴

In questi termini, la riflessività si presenta allora come la forma più recente di quella domanda di senso che è propria degli uomini di ogni epoca e che può trovare un approdo in una consapevole e matura esperienza religiosa.

2. La riscoperta della relazione

In più passaggi del presente contributo, si è insistito sul fatto che i giovani tendono oggi ad aderire a un modello religioso caratterizzato da una radicale soggettività e fanno un'esperienza "narcisistica" della religione. Sembra cioè esistere una «domanda, perlopiù nascosta e inevasa, di religiosità e spiritualità, rintracciabile nelle nuove forme di individualizzazione del credere»⁵ e che i modelli di lettura improntati alla secolarizzazione o alla soggettivizzazione riescono solo in parte a cogliere.

Per evitare di leggere la questione secondo schemi riduzionisti che si soffermano solo sugli aspetti implosivi e individualizzanti della religiosità, sul piano interpretativo si deve comprendere questa "domanda" tornando sull'essenza "relazionale" della religiosità.

Infatti, come richiamato anche da una linea etimologica del termine (dal latino *religāre* ovvero unire insieme, legare), la religiosità consiste in una relazione dialogica con il trascendente che ha come sede la sfera interiore e che «nasce dal semplice percepire i grandi problemi della vita e dal viverli in rapporto a un senso che rinvia a una totalità, a un'alterità».⁶ Uno dei tratti distintivi dell'esistenza dotata di significato sta nel riconoscimento e nell'appropriazione, da parte del

¹ Cfr. P.L. BERGER, A. ZIJDERVELD, *Elogio del dubbio. Come avere convinzioni senza diventare fanatici*, il Mulino, Bologna 2011.

² Cfr. U. BECK, A. GIDDENS, S. LASH, *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità*, Asterios, Trieste 1999, 24-25

³ Cfr. P. DONATI, *Quale «modernizzazione riflessiva»? Il ruolo della riflessività nel cambiamento sociale*, «Sociologia e Politiche sociali» 12 (2010) 9-44.

⁴ FRANCESCO, Es. ap. *Evangelii gaudium*, n. 33.

⁵ C. LANZETTI, *L'individualizzazione del credere in Italia e in Europa*, in COLOMBO, *Religione e fede nell'età post-secolare*, 33.

⁶ A.N. TERRIN, *Pregliera ed esperienza religiosa*, Cittadella, Assisi 2014, 88.

soggetto esistente, delle relazioni. Solo mediante queste l'individuo è in grado di riconoscersi, di sviluppare una propria identità e di aprirsi alla vita esercitando una libertà responsabile. La stessa religiosità è dunque intrinsecamente relazionale e richiede un rapporto con un totalmente Altro che, in quanto tale, non può essere ridotto o "manipolato" dalla persona che lo cerca.

L'adozione di una prospettiva relazionale assume valenze euristiche e operative in quanto consente di rileggere gli orientamenti dei giovani in un'ottica che va oltre il modello della "religiosità solipsistica" e mostra come alla radice anche degli attuali "stati religiosi" ci sia la relazione. Inoltre, tale prospettiva mette nelle condizioni di cogliere gli aspetti "costruttivi" delle emergenti forme di religiosità e di far emergere alcune possibili linee d'indirizzo alternative all'odierna autoreferenzialità, sottolineando come essa non sia connaturata all'uomo.

Tale presupposto "relazionale" chiarisce che in realtà i giovani postmoderni «soggettivizzano i comportamenti e anche le credenze, ma non possono soggettivizzare Dio. Soggettivizzano la sua immagine, soggettivizzano il vissuto e la relazione che sentono (secondo un sentire che non presuppone l'elaborazione di mediazioni simboliche, anche se utilizza simboli-segni)». ¹ Paradossalmente, sembra che più la religiosità diventa autoreferenziale più esprime una ricerca di relazioni, «di significati che non si riducano al rapporto utilitaristico» ² e «di nuovi ideali e di nuove certezze». ³

Questa ricerca di relazioni profonde si riattiva tutte le volte che viene sperimentata l'insufficienza, la limitatezza e il senso di smarrimento proprio del soggettivismo autoreferenziale. Si può allora sostenere che oggi «le relazioni diventano sempre più funzionali e autoreferenziali, ma è anche vero che proprio la crisi di quelle relazioni fa emergere il bisogno di relazioni sovralfunzionali ed eterofunzionali». ⁴

Del resto una prospettiva più ampia mostra come l'esigenza di relazioni sia una costante della quotidianità dei giovani, come testimoniato dall'attenzione che essi rivolgono alle relazioni familiari e amicali e dal loro coinvolgimento in spazi reali e virtuali nei quali condividere ed essere costantemente connessi all'altro.

Sono numerosi i tratti relazionali suggeriti dagli orientamenti axiologici dei giovani postmoderni. È ormai da molti anni che ricerche di livello locale e nazionale evidenziano come i giovani collochino ai primi posti della propria scala di valori rispettivamente: famiglia, amicizia, amore e salute. Si tratta di opzioni che dimostrano come l'attenzione dei giovani sia concentrata su tre sfere principali quali: sfera delle relazioni con gli altri significativi (famiglia), sfera dell'espressione di sé e della condivisione (amicizia e amore) e sfera della relazione col sé corporeo (salute).

¹ P. DONATI, *La matrice teologica della società*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, 44-45.

² FERRAROTTI, *La religione dissacrante*, 40.

³ *Ibidem*.

⁴ P. DONATI, *Sociologia della relazione*, il Mulino, Bologna 2013, 61.

Tratti relazionali si possono ritrovare nel riferimento alla famiglia come valore e luogo delle relazioni “calde”, che rimanda alla famiglia d’origine ma anche, in proiezione, a una famiglia futura. Il desiderio di costruire un proprio nucleo familiare sembra essere molto vivo anche se poi si scontra con resistenze di ordine strutturale che non favoriscono una sua attuazione a breve termine.

Le partecipazione dei giovani a spazi virtuali di condivisione,¹ se da una parte rischia di far venire meno privacy e intimità dall’altra esprime un forte desiderio di coinvolgimento. Interessante è la presenza, in questi nuovi “luoghi”, di una dimensione relazionale presente nell’essere “online” ovvero sempre accessibili e disponibili per i propri amici in un’attenzione reciproca² che porta a sviluppare la socialità su più piattaforme d’incontro.

In questo nuovo scenario interpretativo anche in merito alla stessa religiosità «la relazione [...] non scompare, subisce una morfogenesi: diventa più complessa, viene segnata da un nuovo ordine di complessità». ³ La stessa soggettivizzazione dell’interpretazione di Dio e delle regole di condotta che mettono in contatto con Lui si traduce in una fuoriuscita dalle istituzioni religiose ma «anche questo processo è relazionale e dovrebbe essere indagato come tale». ⁴

L’emergere di un carattere relazionale nella religiosità odierna è poi testimoniato dai molti giovani che in controtendenza al senso di estraneità provato dai loro coetanei nei confronti dei valori dell’apertura all’altro, non considerano lontani questi riferimenti e che sembrano riscoprire il valore dello stare insieme e degli stessi rituali liturgici.

Particolarmente importanti risultano per i giovani le esperienze di condivisione nei gruppi parrocchiali, nelle associazioni e nei movimenti, nel volontariato, nel servizio in ambito sociale e nei territori di missione. In esse imparano a stimarsi non solo per quello che fanno, ma soprattutto per quello che sono. Spesso tali esperienze si rivelano decisive per l’elaborazione del proprio orientamento vocazionale, così da poter rispondere con coraggio e fiducia alle chiamate esigenti dell’esistenza cristiana: il matrimonio e la famiglia, il sacerdozio ministeriale, le varie forme di consacrazione, la missione ad gentes, l’impegno nella professione, nella cultura e nella politica. ⁵

Tali giovani avvertono «l’esigenza che la loro età sia configurata come un percorso di maturazione, di scoperta, di costruzione di un futuro personale e sociale, anziché come età della pura espressione di sé». ⁶ I riscontri empirici suggeriscono che, anche se numericamente non prevalenti, ci sono dunque giovani che tra adolescenza ed età adulta esprimono l’esigenza di non rimanere intrappolati

¹ Cfr. C. GIACCARDI (a cura di), *Abitanti della rete: giovani, relazioni e affetti nell’epoca digitale*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

² Cfr. S. LIVINGSTONE, *Ragazzi online. Crescere con Internet nella società digitale*, Vita e Pensiero, Milano, 2010.

³ DONATI, *La matrice teologica della società*, 49.

⁴ *Ibidem*, 45.

⁵ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Educare alla vita buona del Vangelo. Orientamenti pastorali dell’Episcopato italiano per il decennio 2010-2020*, Roma 2010, n. 32.

⁶ P. DONATI, *Una generazione di cercatori: con quali speranze?*, in P. DONATI, I. COLOZZI (a cura di), *Giovani e generazioni. Quando si cresce in una società eticamente neutra*, il Mulino, Bologna 1997, 276.

nella odierna cultura dell'Io e di intendere la propria vita come un progetto relazionale di crescita. Ecco allora che la famiglia diventa anche meta esistenziale e l'amicizia esperienza di arricchimento e maturazione comune e diventano, insieme, «esperienze che generano vita nuova, grembo da cui possono nascere uomini e donne rinnovate e capaci di rinnovamento».¹

La stessa “necessità” della preghiera è un chiaro indicatore di carattere relazionale che porta molti giovani ad attivare questo rapporto con Dio alla luce dei propri limiti e delle proprie debolezze. In questi termini, quello che esteriormente sembra un ripiegamento dentro sé stessi, in realtà esprime una profonda ricerca di contatto con un Altro autentico e stabile che sia anche fonte di significato. La preghiera, come modalità intima del ricercare il rapporto con l'Altro, costituisce un'opportunità per cogliere la potenziale portata “totale” di tale relazione.

3. *Aspetti riflessivo-relazionali e agire pastorale*

Sul piano dell'agire pastorale i connotati “riflessivo-relazionali” che rendono la religiosità giovanile di oggi «diversa»² da quella del recente passato, comportano un ripensamento delle modalità d'interazione e delle proposte rivolte alle giovani generazioni.

Negli ultimi anni l'insieme di simboli e significati provenienti dalla tradizione religiosa ha smesso di rappresentare un riferimento comune, è venuta meno l'influenza di una specifica cultura sulle singole coscienze, il pluralismo è sempre più accentuato e ciò ha prodotto una crescente incertezza su ciò che è giusto o è sbagliato e sulle forme del credere e dell'appartenere.

La messa in discussione dei contenuti ricevuti durante i percorsi di socializzazione religiosa e la ricerca di una modalità più personale di vivere la stessa religiosità, ha fatto diventare quest'ultima un'esperienza sempre più *riflessiva*.

Nella ricerca di una nuova via alla religiosità, adolescenti e giovani, si disancorano dal passato ma a volte conservano contenuti che riemergono nei momenti di crisi che si uniscono a nuove rappresentazioni ed elaborazioni. In tutto questo si annida anche il rischio di «un carico riflessivo insostenibile che produce disorientamento e senso di impotenza»³ e che, dall'altra parte, è anche opportunità per acquisire consapevolezza di sé.

Disorientamento e senso d'impotenza tra i giovani sono incubatori di relativismo, fondamentalismo e di molte forme di dipendenza e di fuga dalla realtà, ma costituiscono anche un serbatoio di domande che richiedono di essere accolte e che esprimono l'esigenza di tornare a vivere con minore smarrimento, e di

¹ C. BELFIORE, *Con i giovani: una compagnia da riscoprire a valorizzare*, «Note di Pastorale giovanile» 48 (2014) 39.

² FRANCESCO, Es. ap. *Evangelii gaudium*, n. 263.

³ L. ALLODI, *Secolarizzazione ed “Exclusive humanism” in Charles Taylor*, in L. ALLODI, M.A. FERRARI, (a cura di), *La secolarizzazione in questione*, «Sociologia e Politiche sociali» 11 (2009) 58.

recuperare un'idea di trascendenza che sostenga un'immagine di sé, della vita, del futuro come speranza e promessa.

Gli operatori pastorali sono chiamati a raccogliere la sfida di inserirsi in questa riflessività in maniera positiva, non rigettandola o ignorandola (ciò creerebbe una frattura di mentalità con le giovani generazioni) ma nemmeno esaltandola (ciò alimenterebbe forme intellettualistiche e solipsistiche di ipercriticismo).

Anche sul piano della trasmissione dei contenuti di fede è necessario accogliere la sfida della riflessività attraverso nuovi linguaggi e a forme dialogiche che accettino la problematizzazione delle esperienze e dei vissuti come fase di transizione per giungere al riconoscimento dei punti fermi che conferiscono "senso" alla vita. I consolidati schemi di trasmissione della fede dovranno essere opportunamente rimodulati, nella convinzione che il clima riflessivo della nostra epoca, non senza rischi, rappresenti un'opportunità per far maturare la sfera religiosa e per contrastare, tramite nuove modalità "dialogiche", il diffuso analfabetismo religioso. L'atteggiamento riflessivo si configura dunque come uno dei «nodi critici che vanno compresi e affrontati senza paura, accettando la sfida di trasformarli in altrettante opportunità educative».¹

Possiamo allora affermare che la riflessività diventa oggi un'efficace chiave sia interpretativa sia operativa per leggere e accompagnare l'esperienza religiosa di adolescenti e giovani ma essa ha bisogno, per completarsi, di un analogo riconoscimento dell'importanza delle relazioni.

I contesti ecclesiali non devono alimentare una riflessività solipsistica e individualizzante ma una "riflessività relazionale" capace di far elaborare i contenuti ma anche di dividerli e di stabilire "con" e "per" essi dei legami.

Una Chiesa chiamata a «camminare con i giovani»² accompagnandoli nel loro itinerario di vita e a promuovere «l'incontro vitale con la persona di Gesù Cristo»³ non può tralasciare il carattere relazionale di ogni attività di evangelizzazione.

Nonostante la perdita del suo ruolo sociale centrale, anzi, in alcuni casi proprio in virtù di questa perdita, la Chiesa in quanto istituzione intermedia può scoprire una funzione straordinariamente positiva, sia per la vita del singolo che per l'intera società. Per il singolo la Chiesa può rappresentare la più importante comunità di senso; attraverso di essa può gettare un ponte tra la sua vita privata e la sua partecipazione alle istituzioni sociali.⁴

L'attività di minoranze profetiche, la disponibilità al confronto e all'incontro, il costante "lavoro su sé stessi" e la persistenza della preghiera nelle giovani generazioni sono tutti segnali di una "nuova" sensibilità che richiede di essere comprese e coltivata attraverso un costante impegno educativo. In questa direzione,

¹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Educare alla vita buona del Vangelo*, n. 9.

² CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Educare i giovani alla fede. Orientamenti emersi dai lavori della XLV Assemblea Generale*, 27 Febbraio 1999, n. 1.

³ *Ibidem*, n. 2.

⁴ BERGER, LUCKMANN, *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, 102.

le comunità ecclesiali, in quanto comunità di senso e di relazioni, sono chiamate a ripartire dall'intrinseca relazionalità dell'esperienza religiosa che scaturisce dalla "relazione" fondamentale con una verità che ci trascende e che conferisce significato all'esistenza.

VI. CONCLUSIONI

In fase introduttiva si è evidenziata la necessità per la riflessione teologica contemporanea, e in particolare di quella parte che s'interroga sul rinnovamento della prassi pastorale, di confrontarsi con i risultati delle scienze sociali per comprendere l'atteggiamento religioso dei giovani postmoderni.

L'analisi e la discussione di alcuni dati provenienti da ricerche sociali condotte in Italia negli ultimi 15 anni circa ha mostrato che la messa in discussione delle credenze tradizionali, il calo nella pratica religiosa e l'indebolimento del senso di appartenenza alle strutture comunitarie ereditate dal passato non testimoniano ma nemmeno preannunciano una scomparsa della religiosità. Non sembrano allora appropriati modelli di lettura che riferiscono di una generalizzata incredulità o a-religiosità delle giovani generazioni. Essi si dimostrano incapaci a cogliere le molteplici sfumature della odierna religiosità giovanile che se pure registra (per una parte) tendenze implosive, dall'altra mostra dinamiche espansive e diversificate che comportano forme di riscoperta dell'esperienza religiosa.

La discussione dei dati empirici ha consentito di mettere in evidenza la parzialità di letture che affermano, in maniera pressoché univoca, il disincanto della religiosità giovanile contemporanea o la sua individualizzazione che la renderebbe meno legata e mediata da esperienze relazionali e rituali-collettive. Lo stesso "stile religioso" narcisistico che estremizza la centralità del sé individuale non si è rivelato una chiave di lettura convincente e generalizzabile per cogliere in profondità la complessità dello "specifico religioso" dei giovani postmoderni.

La riscontrata inadeguatezza dei paradigmi della secolarizzazione e dell'individualizzazione oltre che decretare un loro necessario accantonamento ha consentito di registrare alcuni segnali di una nuova ed emergente prospettiva che sembra portatrice di una nuova sensibilità religiosa e al contempo richiede l'elaborazione di un corrispondente e nuovo schema di comprensione.

Quella degli adolescenti e dei giovani italiani d'inizio millennio è una religiosità "diversa" da quella di solo alcuni anni fa, si tratta di un segno del nostro tempo che esige un cambio d'idee, di categorie e di concetti per strutturare un nuovo modo per comprenderla e per orientare l'azione in ambito pastorale.

In un quadro composito, i tratti di novità che vanno a caratterizzare l'emergente religiosità giovanile sono stati individuati nell'atteggiamento riflessivo e nella riscoperta della relazioni.

Si ritrovano, infatti, forme di religiosità sempre più riflessive che sottopongono a una continua problematizzazione quanto ricevuto da processi di socializzazione religiosa e le "convinzioni" maturate nel corso della vita. La categoria di riflessività, pur non senza alcuni risvolti critici, si afferma come possibile chiave

interpretativa ed esprime la costante necessità dell'uomo di interrogarsi in modo critico sulle azioni e sugli orientamenti della propria esistenza oltre che sui legami che uniscono agli altri e al totalmente Altro.

Insieme a questo tratto riflessivo, la nuova religiosità giovanile è apparsa poi intrinsecamente relazionale. Si tratta di una connotazione forse non sempre evidente a fronte delle più superficiali manifestazioni soggettivistiche e autoreferenziali. Tuttavia, l'odierna trasformazione della religiosità può essere letta come trasformazione delle modalità prevalenti di entrare in relazione con Dio e come ricerca costante della relazione. Non è un caso che alcune delle più interessanti esperienze di religiosità giovanile traggano nuova linfa da esperienze di gruppo e d'incontro con gli altri e con l'Altro a cui sembra associarsi un'interessante rinnovamento delle relazioni e un nuovo senso di appartenenza di tipo comunitario.

Il mutamento dello "statuto sociologico" della religiosità generato dall'emergere di questi tratti riflessivo-relazionali, rende necessaria la ridefinizione della pastorale giovanile per rilanciare una proposta "religiosa" più adeguata ai giovani di oggi, in grado di dialogare con lo spirito del tempo ma anche di ribadire il carattere permanente e sovra-storico del progetto cristiano.

Sotto il profilo pastorale il modello riflessivo-relazionale pone con forza l'esigenza di progettare azioni efficaci che sappiano rivolgersi in modo adeguato ai giovani, agganciandoli a percorsi di senso e a relazioni in grado di sottrarli alla frammentazione e alla liquidità del vivere postmoderno.

ABSTRACT

Lo studio della religiosità giovanile è un compito importante per la riflessione teologica contemporanea che è impegnata a leggere i "segni dei tempi" e a migliorare gli strumenti per l'evangelizzazione. In questo quadro è da ritenere importante, l'apporto offerto alla teologia e all'intervento pastorale dalla ricerca sociale applicata. Quest'ultima è utile per cogliere eventuali distorsioni nelle rappresentazioni sociali prevalenti della religiosità giovanile e per ricostruire un'immagine attendibile del rapporto tra giovani e sfera. Partendo da questa premessa il contributo analizza alcuni dati di ricerche condotte sulla religiosità giovanile in Italia tra il 2000 e il 2015, soffermandosi sulle tendenze in atto a livello di credenza e di pratica religiosa.

Dopo aver evidenziato il riduzionismo e la parzialità di schemi interpretativi che descrivono i giovani solo come increduli e chiuse nella propria individualità (es. "paradigmi" della secolarizzazione e dell'individualizzazione), il contributo si sofferma sulla necessità di dotarsi di un nuovo "approccio" per la comprensione della religiosità giovanile. Si avverte, infatti, la necessità di riflettere in modo adeguato, anche in chiave pastorale, sulla nuova sensibilità religiosa e su aspetti emergenti della religiosità dei giovani postmoderni quali la riflessività e la ricerca delle relazioni che richiedono di essere inseriti a pieno titolo in questo nuovo schema di comprensione.

The study of the youth religiosity is an important task for the contemporary theological reflection that is committed to understand the "signs of the times". In this context, it should be considered important the contribution offered to theology and pastoral intervention by the applied social research.

The social research is useful to detect distortions in the social representations of the youth religiosity, to reconstruct a reliable picture of the relationship young people-religious sphere and to improve the tools for evangelization and education.

This paper analyzes some data derived from research conducted on youth religiosity (religious belief and practice) in Italy in the period 2000-2015. After highlighting the reductionism and the partiality of interpretive schemes (secularization and individualization) that portray the younger generation as incredulous and individualist, the contribution focuses on the need to adopt a “new approach” to understanding of youth religiosity. There is the need to reflect adequately on the new religious direction and on new criteria to helping young people to find the meaning of life. Postmodern reflexivity and relational attitude are peculiarity of youth religiosity that to must be incorporated into this new scheme of understanding.

NOTE

CINQUANT'ANNI DI RIFORMA LINGUISTICA NELLA CELEBRAZIONE EUCARISTICA: ESITI E PROSPETTIVE

MASSIMO DEL POZZO

SOMMARIO: I. *La garanzia offerta dalla consolidazione della lingua liturgica.* II. *L'esigenza pregiudiziale di evitare equivoci tra vetus e novus ordo.* III. *Le indicazioni della Sacrosanctum Concilium e gli intenti della riforma liturgica.* IV. *La problematicità della ricezione e l'applicazione della riforma linguistica.* V. *Attualità o obsolescenza del can. 928?* VI. *Il bene comune liturgico e la partecipazione popolare.*

I. LA GARANZIA OFFERTA DALLA CONSOLIDAZIONE DELLA LINGUA LITURGICA

«**P**ROPRIO qui, cinquant'anni fa, il beato Paolo VI inaugurò, in un certo senso, la riforma liturgica con la celebrazione della Messa nella lingua parlata dalla gente. Vi auguro che questa circostanza ravvivi in tutti voi l'amore per la casa di Dio». ¹ Papa Francesco ha voluto espressamente ricordare la storica iniziativa compiuta dal suo Predecessore e ringraziare il Signore per il cammino compiuto dal popolo orante di Dio in questo mezzo secolo. Tale *anniversario* può essere dunque un invito o un'opportunità per riconsiderare *la portata e la modalità del cambiamento avvenuto e gli effetti ecclesiali di questo passaggio*. I grandi vantaggi e benefici apportati dall'introduzione della lingua volgare nel culto non possono sottacere anche i limiti e le deficienze purtroppo registratisi nell'attuazione del disegno conciliare. ² L'oblio del latino e il depauperamento del patrimonio liturgico non sono certo la conseguenza necessaria o lo scontato risultato delle scelte operate, rappresentano comunque un sofferto esito dell'epocale apertura sancita dall'assise ecumenica.

Resta dubbio se il parziale smarrimento della tradizione culturale – che non bisogna drammatizzare o esagerare troppo ³ – sia da addebitare all'intento perse-

¹ FRANCESCO, *Omelia nella Santa Messa nella Parrocchia romana di Ognissanti a Via Appia Nuova*, 7 marzo 2015, in www.vatican.va.

² L'introduzione delle lingue moderne ha sicuramente favorito il coinvolgimento personale e la partecipazione liturgica e, in un certo senso, ha stimolato l'inculturazione della fede e l'evangelizzazione della società.

³ Il relativismo morale e culturale e la secolarizzazione sono emergenze pastorali ben più rilevanti e significative. La pratica religiosa è piuttosto un evidente rivelatore o un indice dell'effettiva penetrazione del messaggio cristiano. Non riteniamo peraltro che la lingua o la cura del sacro di per sé, non supportate da un'adeguata catechesi, siano in grado di spingere o incentivare troppo la frequen-

guito (l'intelligibilità e condivisione dell'azione sacra) o non piuttosto al modo di realizzarlo e di proporlo. Le *carenze motivazionali e comunicative*, come vedremo (*infra* § 4), in questo come in altri casi,¹ ci pare abbiano inciso decisamente sulla ricezione e attuazione della riforma. Non si tratta chiaramente di rimpiangere il passato o di supporre un improponibile ritorno all'antico, ma di guardare avanti e completare l'opera, riconoscendo *l'attualità della normativa vigente* e riscoprendo *il senso e gli intenti dei richiami magisteriali*.

La constatazione su esposta circa l'impovertimento liturgico dà per assodato che l'elemento linguistico classico non sia un semplice mezzo o espediente comunicativo ma un *bene strumentale* o, quantomeno, un "valore aggiunto" della liturgia.² Rinviando estensivamente ad altre documentate indagini storico-critiche sull'argomento,³ ci limitiamo a rilevare che l'idealità di una "lingua liturgica" si conforma sempre all'essenza e alla peculiarità del culto cristiano (che non è spazialmente o nazionalisticamente determinato), non costituisce quindi un assoluto o un dato imprescindibile.⁴ La lingua rappresenta tuttavia un indubbio fattore identitario e culturale.⁵ La comunità ecclesiale nasce non a caso dalla condivisione dell'annuncio nel dono delle lingue.⁶ La coscienza della discen-

zaione eucaristica. Per dati non del tutto disarmanti sulla vita di fede cfr. anche *Il Comunicato stampa del Censis del 7 Settembre 2015*, http://www.censis.it/?shadow_comunicato_stampa=121025 (si nota però un preoccupante scollamento tra usi e sensibilità spirituali e adesione dottrinale e concettuale).

¹ Si può pensare ad es. al regime relativo al precetto festivo o ai tempi penitenziali in cui, a fronte di un evidente affinamento e miglioramento disciplinare recente, non si è registrato quell'incremento del costume e del contenuto spirituale auspicabile, cfr. anche M. DEL POZZO, *Santificazione del tempo penitenziale: aspetti pastorali e obblighi giuridici*, «Annales theologici» 26 (2012) 89-124; ID., *Il senso liturgico della festa e l'obbligo del riposo domenicale*, «Ius Ecclesiae», 23 (2011) 117-134.

² Non siamo nell'ordine dei fini o dei beni essenziali, ma di un elemento non troppo trascurabile e secondario del patrimonio liturgico, cfr. anche G. VENTURI (C. CIBIEN), *Lingua/Linguaggio liturgico*, in *Liturgia*, C. CIBIEN - D. SARTORE - A.M. TRIACCA (a cura di), San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 1024-1037.

³ Cfr. ad esempio AA.VV., *Il linguaggio liturgico. Prospettive teologiche e indicazioni pastorali*, Dehoniane, Bologna 1981; G. GIRARDI, *Conferma le parole della nostra fede. Dalla celebrazione a una ermeneutica teologica della performatività del linguaggio liturgico*, Edizioni Centro Liturgico Vincenziano, Roma 1996; U.M. LANG, *The voice of the Church at prayer. Reflections on liturgy and language*, Ignatius Press, San Francisco 2012; A. ODENTHAL - A. URBAN, *Liturgie und Sprache*, Deutsches Liturgisches Institut, Trier 2014; M. SODI - E. DAL COVOLO (a cura di), *Il latino e i cristiani. Un bilancio all'inizio del terzo millennio*, Lev, Città del Vaticano 2002.

⁴ Nella letteratura e nei forum sociali è piuttosto acceso il dibattito in merito all'esistenza e alla proficuità di una "lingua sacra" cristiana, i fautori del latino normalmente ne evidenziano questa caratteristica, altri sottolineano che il magistero e le fonti parlano piuttosto di "lingua liturgica".

⁵ L'osservazione di uno dei Padri conciliari sottolineava: «Lingua latina servetur in ritu latino propter dignitatem, unitatem, simplicitatem et propter sua efficaciam, ad fovendam ecclesiasticam unitatem, contra nationalismi errorem et periculum» (F. GIL HELLÍN, *Constitutio de sacra liturgia Sacrosanctum Concilium. Concilii Vaticani II synopsis [= Synopsis SC]*, Lev, Città del Vaticano 2003, 111). Il Card. Lercaro prima del Concilio scriveva in proposito: «Il latino liturgico non è la lingua dei classici, ma la parlata popolare, che però dall'uso dei Padri e della Liturgia è ingentilita, elevata e mirabilmente piegata ad esprimere i nuovi concetti dottrinali e i sentimenti dell'anima umana» (*Latina [lingua]*, in G. LERCARO, *Piccolo dizionario liturgico*, Bevilacqua e Solari, Genova 1950).

⁶ Cfr. *At* 2, 5-13. Com'è stato ripetutamente sottolineato, l'unità e convergenza nello Spirito a Pentecoste è la più convincente risposta o riscatto dell'umanità rispetto alla divisione e dispersione

denza e l'appartenenza espressiva aiutano tra l'altro ad alimentare lo spirito di un'autentica famiglia e l'amore per la casa di Dio. Senza pretesa d'eshaustività, è stato già rilevato come la configurazione di una lingua sacra comune entro la propria tradizione rituale liturgica garantisca e protegga *svariate esigenze del culto cristiano*: la condivisione e comunanza dei riti, lo "avviamento" culturale e il legame con la tradizione, la sicurezza e correttezza delle espressioni, ecc. La congenita cattolicità della Chiesa si è manifestata storicamente anche nella *effettiva globalità e convergenza nella celebrazione del mistero pasquale*. L'ufficialità del linguaggio individua oltretutto una *specificità celebrativa di particolare risonanza e significato*.¹ Il latino in un certo senso ben esprime e sintetizza quella "nobile semplicità" che caratterizza il rito romano.² Il motivo pratico e rappresentativo è tuttavia secondario rispetto alla *continuità della "lex orandi" e alla custodia della ricchezza eucologica*. La successione e costanza generazionale non è un richiamo evocativo o sentimentale ma un fattore teologico strutturante e conformante la santa assemblea.³ La fissazione e il consolidamento verbale garantisce inoltre la rispondenza della liturgia in termini di *autenticità e oggettività dei testi*.⁴ La questione linguistica in definitiva non può ridursi all'atteggiamento nostalgico o al conservatorismo di alcuni, risponde non tanto alla assicurazione di un bene assai rilevante quanto alla preservazione di una risorsa in parte unica e insostituibile.⁵

L'analisi della genesi e del contenuto della disposizione del can. 928 appare piuttosto secondaria, considerando l'effettività della prassi e del costume sociale. Il "diritto vivente" pare infatti oscurare o superare il tenore della normativa. La legislazione delle diverse Conferenze episcopali ha ovviamente realizzato abbastanza rapidamente quanto previsto dal codice e dall'IGMR.⁶ Partendo proprio dalla desuetudine del disposto e dal divario rispetto alla sensibilità comune, interessa pertanto esplorare la residua valenza e operatività della regolamentazione universale. Non si può evidentemente ignorare neppure una certa

suggellata dall'episodio della Torre di Babele (cfr. BENEDETTO XVI, *Omèlie*, 4 giugno 2006, 23 maggio 2010, 27 maggio 2012).

¹ Non si tratta certo di riproporre l'ormai superata *praestantia ritus latini* ma di riconoscere i fondamenti di una famiglia liturgica particolarmente rappresentativa per il legame con la sede di Pietro.

² Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione *Sacrosanctum Concilium* (da adesso in poi= SC) SC 34.

³ «Io, infatti, ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso» (1Cor 11,23). La solenne espressione paolina che introduce il racconto dell'istituzione dell'Eucaristia fa ben comprendere il legame esistenziale di ogni comunità con la tradizione apostolica.

⁴ La difficoltà e problematicità delle traduzioni con cui attualmente ci si confronta sono una dimostrazione della spinosità e incertezza delle formulazioni in lingua vernacola, cfr. anche CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, istr. *Liturgiam authenticam*, V Istruzione per l'esecuzione della Costituzione sulla sacra Liturgia, sull'uso delle lingue popolari nelle edizioni dei libri della Liturgia romana, 28 marzo 2001, «AAS» 93, 685-726.

⁵ La "strumentalità" sopra indicata nulla toglie alla peculiarità e singolarità del bene linguistico considerato.

⁶ Cfr. MISSALE ROMANUM, *Institutio Generalis Missalis Romani* [= IGMR], *editio typica tertia*, Città del Vaticano 2002 (*Reimpressio emendata*, 2008), n. 389.

invocazione e reviviscenza del latino connessa al m. p. *Summorum Pontificum* e alle relative misure attuative.¹ Al di là delle diverse impostazioni di principio, ad ogni modo è stimolante indagare soprattutto *la questione sostanziale, la conformazione del sistema legale e le prospettive di sviluppo del modello.*

II. L'ESIGENZA PREGIUDIZIALE DI EVITARE EQUIVOCI TRA VETUS E NOVUS ORDO

Un sereno ed equilibrato dibattito sul tema linguistico è ostacolato dalla radicalità e polemicità dello scontro liturgico in atto tra gli strenui fautori del *vetus ordo* e i convinti sostenitori del *novus ordo* della Messa. Le istanze culturali tradizionalistiche sono state infatti stimolate e rivitalizzate dal m. p. *Summorum Pontificum*, sulla Liturgia romana anteriore alla riforma del 1970, e dall'amplessissimo dibattito mediatico e scientifico che ne è seguito.² L'adozione dell'*usus antiquior* si coniuga ovviamente con la conseguente richiesta e la difesa della lingua latina. Il fenomeno, al di là della legittima disparità delle interpretazioni e delle posizioni, è anzitutto un fatto che come tale merita rispetto e considerazione. La determinazione e fermezza delle opinioni degli assertori dell'uso antico contrasta in parte con l'estensione e diffusione del punto di vista, facendone quasi una disputa tra specialisti o "ferventi" a dispetto del disorientamento e dell'allontanamento religioso delle masse. Più dell'urgenza e opportunità della rivendicazione comunque qualche riserva solleva l'atteggiamento oltranzistico e intransigente talora assunto negli opposti fronti. Un'impostazione ideologica della forma celebrativa non giova al confronto e all'incremento reciproco tra le diverse sensibilità e, soprattutto, alla promozione della sostanzialità e centralità dell'economia sacramentale.

Il latino è diventato ad ogni modo quasi la bandiera o l'emblema del "movimento restaurazionista".³ Il fascino e l'attrazione della lingua classica è infatti sicuro motivo di richiamo e interesse per i cultori del sacro e del mistero.⁴ La caratterizzazione glottologica assicura tra l'altro l'immediatezza di percezione

¹ Cfr. BENEDETTO XVI, motu proprio *Summorum Pontificum*, sull'uso della liturgia anteriore al 1970, 7 luglio 2007; PONT. COMM. ECCLESIAE DEI, istr. *Universae Ecclesiae*, sull'applicazione del m. p. *Summorum Pontificum*, 30 aprile 2011.

² Per qualche riferimento bibliografico: A. SÁNCHEZ SÁNCHEZ-GIL, *Gli innovativi profili canonici del Motu proprio "Summorum Pontificum" sull'uso della liturgia anteriore alla riforma del 1970*, «Ius Ecclesiae» 19 (2007) 689-708 e 763-772; M. AILLET, *Un évènement liturgique, ou, Le sens d'un motu proprio*, Éditions Tempora, Perpignan 2007; W.F. ROTHE, *Liturgische Versöhnung. Ein kirchenrechtlicher Kommentar zum Motu proprio "Summorum pontificum" für Studium und Praxis*, Dominus-Verlag, Augsburg 2009; M. REHAK, *Der außerordentliche Gebrauch der alten Form des Römischen Ritus. Kirchenrechtliche Skizzen zum Motu Proprio Summorum Pontificum vom 07.07.2007*, EOS, St. Ottilien 2009; C.J. GLENDINNING, *Summorum pontificum and the use of the extraordinary form of the Roman Rite. A canonical analysis in light of the current liturgical law*, Saint Paul University, Ottawa 2010; A. GRILLO - P. DE MARCO, *Ecclesia universa o introversa? Dibattito sul motu proprio Summorum Pontificum*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013.

³ Parliamo di "movimento" ad indicare la consapevole assunzione nella propria impostazione concettuale di un orientamento pragmatico e operativo mirante a coinvolgere e fare pressione.

⁴ Basti pensare solo ad alcuni noti siti d'opinione o di dibattito: <http://www.messainlatino.it/>; <http://www.sanctamissa.org/>; <http://www.proliturgia.org/>; <http://www.leforumcatholique.org/>; <http://www.unavox.it/>.

estetica e un efficace riferimento valoriale di sintesi. Occorre tuttavia precisare che la questione linguistica supera ampiamente la scelta della formalità celebrativa. L'idioma antico configura e salvaguarda l'identità stessa del rito. L'*Ordo Missae*, e in generale l'*editio typica* dei libri liturgici, conservano pertanto il loro scontato e opportuno vincolo con la tradizione. Il latino costituisce d'altronde la *lingua ufficiale della Chiesa* e l'espressione più sicura dell'ortodossia della fede. Anche il Messale di Paolo VI è "nato" e si è sviluppato in latino. La facoltà di celebrare in latino non è dunque una prerogativa né tantomeno un'esclusiva dei seguaci della forma extra-ordinaria. La perdita di familiarità e dimestichezza col latino hanno però trasformato la regola in una sorta di eccezione. L'impiego dell'idioma classico nella Messa non dovrebbe rappresentare dunque una forma di esoterismo o ricercatezza, ma esprimere piuttosto il desiderio di continuità col passato e di custodia della ricchezza della *lex orandi*.

L'intento dichiarato del motu proprio *Summorum Pontificum* era quello di favorire una conciliazione e un apporto reciproco tra l'*usus antiquior* e il *novus ordo*.¹ Il risultato purtroppo sembra, per ora, molto lontano e quasi opposto rispetto alle aspettative. Il *motu proprio* ha suscitato ad ogni modo una rivitalizzazione d'interesse e di passione per il bene liturgico che è sicuramente positiva e confortante. Il latino anziché costituire un motivo di contrasto e di scontro potrebbe essere un ponte d'incontro e di condivisione. Un sapiente e moderato recupero del latino può contribuire a riscoprire lo *splendor veritatis* (si pensi ad esempio al canto e alla musica sacra) e a disinnescare polemiche e pregiudizi ingiustificati. Il richiamo delle cerimonie pontificie rende patente e stimolante l'efficacia aggregante e edificante anche del "latino vivo".² Non è casuale che la fedeltà e qualità dell'*ars celebrandi* rappresenta forse il punto più dolente della riforma conciliare.³

III. LE INDICAZIONI DELLA SACROSANCTUM CONCILIIUM E GLI INTENTI DELLA RIFORMA LITURGICA

Il movimento liturgico, com'è noto, propugnava una *maturazione della concezione teologica della liturgia* e un *incentivo della partecipazione popolare*.⁴ Le istanze di

¹ Occorre precisare che non esiste una sorta di pluralismo rituale o un'equiparazione tra le diverse forme. La forma ordinaria continua ad essere quella comunemente e abitualmente seguita. La legittimità dell'adozione della forma straordinaria è condizionata a un ragionevole motivo (anche di carattere soggettivo) che non pregiudichi però l'unità e la condivisione del patrimonio liturgico della comunità.

² Con questa denominazione si qualifica talora un'impostazione dell'insegnamento del latino (parlato e discorsivo) diverso e alternativo a quello tradizionale delle lingue c.d. morte.

³ Come abbiamo già rilevato: «È bene aver presente che l'arbitrio e il lassismo di alcune applicazioni della riforma, più della nostalgia o del rimpianto, hanno indotto taluni (in genere pochi ma motivati) ad appellarsi alla sicurezza e garanzia della forma precedente (che lascia poco spazio ad adattamenti e introduzioni)» (M. DEL POZZO, *La giustizia nel culto. Profili giuridici della liturgia della Chiesa*, Edusc, Roma 2013, 251).

⁴ Cfr. ad es. G. ALBERIGO, *Assisi 1956-1986. Il movimento liturgico tra riforma conciliare e attese del popolo di Dio*, Cittadella, Assisi 1987; F. BROVELLI, *Ritorno alla liturgia. Saggi di studio sul movimento*

rinnovamento miravano pertanto ad approfondire il contenuto dei riti e accrescere la formazione dei fedeli (compresi i chierici). Il problema linguistico non emerge dunque come la priorità assoluta e centrale ma come un corollario del desiderio di recuperare la pienezza dello splendore liturgico. L'evidente scollamento della gente dal significato della celebrazione manifestava peraltro un impoverimento del carattere spirituale e comunitario del culto. La pastoralità e la spinta pedagogica inducevano perciò a semplificare la struttura dei riti e ad avvicinare sempre più lo svolgimento del mistero culturale alle capacità del pubblico. L'esigenza di dare ingresso alle lingue moderne era già emersa in maniera chiara e definita tra i pastori e gli studiosi e si fece rapidamente strada nell'assise conciliare, senza che l'introduzione assumesse alcun significato propagandistico o contestatario. Il Concilio ha sancito in questa linea un evidente cambiamento ma non ha auspicato un completo ribaltamento. L'apertura alle lingue vernacole nella stessa *intentio* dei Padri conciliari non intendeva minimamente soppiantare la custodia del patrimonio classico. L'affermazione di principio era estremamente chiara e perentoria: «1° L'uso della lingua latina, salvo diritti particolari, sia conservato nei riti latini».¹

L'*iter redazionale* della costituzione *de sacra liturgia* evidenzia i contrasti a proposito della lingua liturgica presenti tra i Padri e i diversi episcopati. La diffusa aspirazione a una consistente introduzione delle lingue moderne nel rito latino si esprime infatti con incidenze e modalità disparate, specie a proposito del sacrificio eucaristico. Le proposte pervenute invitavano a dare maggior spazio alle lingue volgari e a procedere alla traduzione dei testi liturgici. Le concessioni già fatte e l'esperienza dei rituali bilingue dimostravano d'altronde l'efficacia della comprensibilità delle letture e dei rituali e taluni possibili scompensi e timori. *La questione linguistica risultava insomma abbastanza viva e sentita*. La Messa spicca subito come un *ambito d'intervento piuttosto ispido e complesso*. La ricchezza storica ed eucologica dell'anafora eucaristica motiva una speciale preoccupazione e cautela. È assai sentita l'esigenza di porre vincoli alla facoltà d'uso del vernacolo in ragione delle parti e degli agenti.² L'autorizzazione non a caso sembra maggiore per gli altri sacramenti.³ Le posizioni sul tema si stabilizzano intorno a tre

liturgico, CLV - Edizioni liturgiche, Roma 1989; A. GRILLO, *La nascita della liturgia nel xx secolo. Saggio sul rapporto tra movimento liturgico e (post-) modernità*, Cittadella, Assisi 2003. È interessante per il tema dell'indagine anche G. LANDOTTI, *Le traduzioni del messale in lingua italiana anteriori al movimento liturgico moderno. Studio storico*, Edizioni liturgiche, Roma 1975.

¹ SC 36.

² Almeno inizialmente le lingue moderne erano riservate solo alle letture, all'orazione dei fedeli e alle espressioni della pietà popolare («Linguae vernaculae nomine ea intelleguntur, in qua habetur homilia, vel nuntia paroecialia publicantur. Ratio pastoralis postulat ut saltem lectiones, oratio communis et nonnulli cantus lingua materna fiant» *Declaratio, Synopsis SC*, 160). Si distingue inoltre abbastanza nettamente ciò che pronuncia il popolo (in lingua vernacula) dalle orazioni del sacerdote (in lingua latina): «Reliquas partes Missae sive in Proprio sive in Ordinario, in duo capita distinguimus. Etenim vel dicuntur vel canuntur a fidelibus, vel dicuntur vel canuntur a sacerdote» (*Synopsis SC*, 102).

³ Dopo le discussioni iniziali e con ampia maggioranza si espresse la facoltà dell'uso del volgare

opzioni di massima: la conservazione dello *status quo*, l'indiscriminata e totale apertura alle lingue nazionali, il moderato e motivato ingresso delle lingue moderne.¹ A scanso del riscontro dell'applicazione della riforma, il Concilio assume costantemente una via mediana di prudenza e cautela. A proposito delle direttive generali di riforma (n. 36 del testo definitivo), dell'uso delle lingue vernacole nel sacrificio eucaristico (n. 54) e nei rituali sacramentali (n. 63) si sceglie deliberatamente una *soluzione intermedia che raccolga il massimo di consenso e condivisione*.² La soluzione generale prevede la rimessione alla discrezionalità delle Conferenze episcopali con espresse limitazioni. È avvertita peraltro la raccomandazione di curare l'educazione dei fedeli a cantare e recitare le parti della Messa in latino. Una questione difficilissima e assai dibattuta resta tra l'altro la lingua della recita dell'ufficio divino per i chierici (in cui non si recede dal latino).³

Il testo della *Sacrosanctum Concilium* dedica l'ultimo punto delle *Norme derivanti dalla natura didattica e pastorale della liturgia* alla questione linguistica (*Latino e lingue nazionali nella liturgia*). Fermo restando la riferita affermazione di principio («1° Linguae latinae usus, salvo particolari iure, in Ritibus latinis servetur»), la Costituzione prevede una significativa apertura: «2° Dato però che, sia nella Messa che nell'amministrazione dei sacramenti, sia in altre parti della liturgia, non di rado l'uso della lingua nazionale può riuscire di grande utilità per il popolo, si conceda alla lingua nazionale una parte più ampia, specialmente nelle letture e nelle ammonizioni, in alcune preghiere e canti, secondo le norme fissate per i singoli casi nei capitoli seguenti». I successivi paragrafi rimettono alle Conferenze episcopali, *probante Sede Apostolica*, le decisioni in materia e l'approvazione delle relative traduzioni. La motivazione dell'introduzione è quindi funzionale e catechetica e assume nell'*intentio* dei Padri solo un carattere parziale e sussidiario. *Il vernacolo in pratica integra ma non sostituisce il latino*. Lo spazio maggiore sembra appuntarsi chiaramente sulle *parti variabili della liturgia*. Le successive determinazioni precisano il quadro. In riferimento al sacrificio eucaristico (*Lingua nazionale e latino nella Messa*), il n. 54 prevede espressamente: «Nelle Messe celebrate con partecipazione di popolo si possa concedere una congrua parte alla lingua nazionale, specialmente nelle letture e nella "orazione comune" e, secondo le condizioni dei vari luoghi, anche nelle parti spettanti al popolo, a

nei sacramenti e nei sacramentali incluso per la forma in senso stretto dei sacramenti (non si esplicitarono analoghe riserve a quelle relative al canone della Messa).

¹ «1. Quidam Patres nihil vellent mutari. Sed hoc contradicit intentioni pastoralis Concilii. 2. Alii e contrario iudicant integram Missam dicendam esse lingua vernacula. Sed linguam latinam penitus exulare a Missa contradiceret principio iam statuto in art. 36. 3. Videntur potius incedendum esse via media, quae iam in schemate designata est, et ad quam plures Patri, etsi diversi gradibus, acceduntur» (*Synopsis SC*, 160).

² Cfr. nt. precedente, nonché *Synopsis SC*, 110 e 198.

³ «Paragraphus autem a) de clericis, creberrimae animadversiones excitavit tam in Aula quam in nostra Commissione, quia de re agitur difficillima. [...] Unde tres propositiones factae sunt: scilicet, prima, ut lex generalis remaneat inconditionate sicuti est; secunda, ut liceat Auctoritatis territorialibus normas statuere circa usum alterius linguae; tertia, ut lege vigente adhuc, praevideantur secundum casus particulares, exceptiones pro presbyteris» (*Synopsis SC*, 304-305). La soluzione proposta e poi accettata seguiva la via mediana della terza soluzione, conservando comunque in via generale per i chierici la recita in lingua latina dell'ufficio divino.

⁴ SC 36.

norma dell'art. 36 di questa costituzione. Si abbia cura però che i fedeli sappiano recitare e cantare insieme, anche in lingua latina, le parti dell'ordinario della Messa che spettano ad essi. Se poi in qualche luogo sembrasse opportuno un uso più ampio della lingua nazionale nella Messa, si osservi quanto prescrive l'art. 40 di questa costituzione [relativo all'adattamento liturgico]. Istruzioni analoghe vengono fornite per la revisione dei riti degli altri sacramenti e dei sacramentali.¹

La volontà di conservazione della lingua latina si coglie agevolmente nelle *disposizioni circa la lingua dell'ufficio divino*: «Secondo la secolare tradizione del rito latino, per i chierici sia conservata nell'ufficio divino la lingua latina. L'Ordinario tuttavia potrà concedere l'uso della versione in lingua nazionale, composta a norma dell'art. 36, in casi singoli, a quei chierici per i quali l'uso della lingua latina costituisce un grave impedimento alla recita dell'ufficio nel modo dovuto». ² La deroga all'uso del latino per i chierici costituisce una motivata eccezione. Si comprende insomma che l'impiego delle lingue nazionali intende venire incontro alle esigenze del popolo senza intaccare il tesoro della tradizione.

IV. LA PROBLEMATICITÀ DELLA RICEZIONE E L'APPLICAZIONE DELLA RIFORMA LINGUISTICA

Il tenore della *Sacrosanctum Concilium* è stato superato ma non stravolto dagli interventi successivi. Le deliberazioni della Costituzione d'altronde richiedevano *suapte natura* misure esecutive più puntuali e concrete. Le grandi attese e l'entusiasmo fiorito attorno ai frutti all'assise ecumenica richiedevano un sollecito e patente riscontro che mal si conciliava con i tempi (ragionevolmente più lunghi) richiesti dalla completa revisione dei libri liturgici e dalla preparazione della nuova codificazione. Il *Consilium* istituito da Paolo VI per «attuare nel modo migliore le prescrizioni della stessa costituzione su la sacra liturgia»³ procedette con molta determinazione e solerzia, talora, magari, con troppa rapidità e approssimazione. Dal semplice esame dei documenti pubblicati si nota la tempestività e convulsione del passaggio dal latino al volgare nella Messa, vanificando alcune delle preoccupazioni espresse dai Padri. Sembra quindi che gli eventi abbiano influito sulla formalizzazione delle decisioni e che la vita abbia impresso un'accelerazione impensata alla riforma.

La prima istruzione esecutiva della costituzione *de sacra liturgia*, *Inter oecumenici*,⁴ dedica tre punti (nn. 57-59) alla *Parte che si può assegnare alla lingua volgare*

¹ «Non di rado nell'amministrazione dei sacramenti e dei sacramentali può essere molto utile per il popolo l'uso della lingua nazionale; le sia data quindi una parte maggiore secondo le norme che seguono» (SC 63). Sono interessanti pure alcune esemplificazioni che evidenziano la parzialità dell'innovazione linguistica: «Le allocuzioni del vescovo, all'inizio di ogni ordinazione o consacrazione, possono essere fatte in lingua nazionale» (SC 76); «La benedizione della sposa, opportunamente ritoccata così da inculcare ad entrambi gli sposi lo stesso dovere della fedeltà vicendevole, può essere detta nella lingua nazionale» (SC 78). ² SC 101.

³ PAOLO VI, m. p. *Sacram liturgiam*, 25 gennaio 1964, EV 2 (1963-1967) 136.

⁴ CONSILIUM - SACRA CONGREGATIO RITUM, istr. *Inter oecumenici*, I Istruzione per l'esecuzione della Costituzione sulla sacra Liturgia, 26 settembre 1964, «AAS» 56 (1964) 877-900.

nella Messa (cioè all'attuazione di SC 54). Si ribadisce la facoltà di introdurre a discrezione delle Conferenze episcopali, con l'assenso della Sede Apostolica, il volgare nelle *Missae cum populo*, in particolare nelle letture, nell'orazione dei fedeli, nei canti e nelle acclamazioni dell'assemblea.¹ Nello stesso documento si preclude invece all'autorità locale di intervenire sui testi riservati al solo celebrante. Si incoraggia poi la partecipazione attiva, anche in lingua latina.

Il 7 marzo 1965, come ricordato, Paolo VI celebra per la prima volta la Messa in italiano. L'uso viene sempre più generalizzato ed esteso al punto che a fatica si preserva la celebrazione in latino.² Il Card. Lercaro, Presidente del Consilium, parla in termini abbastanza enfatici della "rinascita liturgica" in atto ma non può sottacere la scorrettezza e perniciosità delle iniziative personali di alcuni chierici e una certa sensazione di sbandamento per la transitorietà della situazione.³ Dall'operato del Consilium emerge la preoccupazione e l'urgenza di fornire un quadro legale di riferimento chiaro. La ripetuta denuncia degli abusi e dello spontaneismo che circondano questo periodo testimoniano purtroppo il clima di incertezza e arbitrarità che oscura la fruttuosità del rinnovamento.⁴ L'attuazione non è stata insomma pacifica e indolore.

¹ «Nelle Messe cantate o lette, celebrate con la partecipazione dei fedeli, la competente autorità ecclesiastica territoriale, previa accettazione o conferma delle deliberazioni da parte della Sede Apostolica, può introdurre il volgare: a) specialmente nella proclamazione delle letture, dell'epistola e del Vangelo, e nella "orazione comune" o "dei fedeli"; b) secondo le condizioni dei vari luoghi, anche nei canti dell'ordinario della Messa, cioè: *Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus-Benedictus e Agnus Dei*; e nelle antifone all'introito, offertorio e comunione, e nei canti interlezionali; c) inoltre, nelle acclamazioni, nelle espressioni di saluto e nei dialoghi; nelle formule *Ecce Agnus Dei; Domine, non sum dignus e Corpus Christi* alla Comunione dei fedeli; nel *Pater noster* con la sua introduzione e l'embolismo» (*Inter oecumenici*, 57, EV 2, 267). Si individua quindi una sorta di graduazione o progressione nell'opportunità (*praesertim, pro condicione autem locorum, insuper*).

² «Con l'adozione della lingua viva nella Messa, segni di inquietudine si sono manifestati qua e là. Sarebbe bene che gli Ordinari prendessero in considerazione l'eventuale opportunità di conservare, in certe chiese soprattutto delle grandi città o dei luoghi molto frequentati dai turisti, una o se necessario più messe in latino, da celebrarsi secondo un orario prefissato e annunciato, finché duri la necessità o la convenienza» (PRESIDENTE DEL CONSILIUM, *Lettera circolare ai Presidenti delle Conferenze Episcopali "L'heureux développement"*, 25 gennaio 1966, n. 2, «Notitiae» 2 [1966] 157-161, EV 2, 608).

³ Cfr. ad es. PRESIDENTE DEL CONSILIUM, *Lettera circolare ai Presidenti delle Conferenze Episcopali "Le renouveau liturgique"*, 30 giugno 1965, «Notitiae» 1 (1965) 257-264 (EV 2, 390): «Se ognuno di noi dovesse narrare, sinceramente e obiettivamente quello che è avvenuto nelle chiese del mondo dopo il 7 marzo, avrebbe da narrare "mirabilia Dei" [...] su tutti i punti della terra la Chiesa è di fronte a una stupenda primavera in fiore». Poco oltre il Presule esorta: «Vorrei che V.E. Rev.ma sottolineasse al clero questo pensiero, perché si cessi da quelle iniziative personali, deleterie e inconcludenti, non benedette da Dio e perciò destinate al fallimento, che recano danno alla pietà dei fedeli e al sano e santo rinnovamento intrapreso» (EV 2, 393).

⁴ Cfr. SACRA CONGREGAZIONE DEI RITI, dich. *Da qualche tempo*, per l'applicazione della costituzione sulla sacra liturgia, 29 dicembre 1966, «L'Osservatore Romano», 5 gennaio 1967, 1, ove si deplorano le iniziative liturgiche arbitrarie e si invitano a reprimere gli abusi in atto. Qualche accenno in merito è compiuto anche *ex post* da GIOVANNI PAOLO II: «Bisogna riconoscere che l'applicazione della riforma liturgica ha urtato contro difficoltà dovute soprattutto ad un contesto poco favorevole, caratterizzato da una privatizzazione dell'ambito religioso, da un certo rifiuto di ogni istituzione, da una minore visibilità della Chiesa nella società, da una rimessa in questione della fede personale» (lett. ap. *Vicesimus quintus annus*, 4 dicembre 1988, n. 11, «AAS» 81 [1989] 909).

L'istruzione *Tres abhinc annos*¹ estende infine la facoltà dell'impiego della lingua volgare anche al canone: «La competente autorità territoriale, osservando quanto prescrive l'art. 36, §§ 3 e 4 della costituzione sulla sacra liturgia, può stabilire che nelle celebrazioni liturgiche con partecipazione di popolo la lingua parlata possa usarsi anche: a) nel canone della Messa; b) in tutto il rito delle ordinazioni; c) nelle letture dell'ufficio divino, anche nella recita corale».² Giunge così a completarsi la piena e completa legittimazione delle *linguae vernaculae* nella *Missa cum populo*.

Frattanto procede con notevole impegno e alacrità *l'opera di revisione e traduzione dei libri liturgici*. Le Conferenze episcopali spingono per la rapida approvazione delle versioni preparate. Il Consilium, dal canto suo, cerca di coltivare la qualità, dignità e uniformità dei testi. In rapida sequenza vedono la luce *le nuove preghiere eucaristiche e una più ampia serie di prefazi*,³ *il Messale Romano*⁴ e *il Lezionario della Messa*.⁵ Tali interventi mirano alla revisione, affinamento e arricchimento dei testi e delle formule del rito romano secondo le direttive e gli auspici del Concilio. Gli ordinamenti liturgici aggiornati già suppongono la normalità della celebrazione in volgare, per quanto demandino le versioni e gli adattamenti del caso alle rispettive Conferenze episcopali o alle corrispondenti riunioni linguistiche. L'ormai definitiva affermazione della lingua parlata determina tra l'altro l'autorizzazione provvisoria delle traduzioni già in uso nelle more di una compiuta e approfondita verifica della rispondenza.

La celerità dei passaggi e il deciso imporsi delle lingue moderne rischiano di mettere in ombra il *contestuale desiderio di conservazione e tutela del patrimonio esistente*. Negli stessi frangenti in cui maturava nella Messa con popolo il passaggio dal latino al volgare l'autorità competente ha ribadito in più occasioni l'importanza di curare e custodire la tradizione celebrativa: a proposito ad esempio della Messa conventuale;⁶ nella formazione liturgica dei seminaristi;⁷ nelle traduzioni

¹ CONSILIUM - SACRA CONGREGAZIONE DEI RITI, istr. *Tres abhinc annos*, II Istruzione per l'esecuzione della Costituzione sulla sacra Liturgia, 4 maggio 1967, «Notitiae» 3 (1967) 169-194.

² Ivi, n. 28, EV 2, 1176.

³ SACRA CONGREGAZIONE DEI RITI, *decr. Prece eucharistica*, col quale si approvano le Preghiere eucaristiche e i Prefazi; *Normae pro adhibendis precibus eucharisticis*, 23 maggio 1968, «Notitiae» 4 (1968) 156-160.

⁴ PAOLO VI, *cost. ap. Missale Romanum*, con la quale viene promulgato il Messale Romano secondo le disposizioni del Concilio Ecumenico Vaticano II, 3 aprile 1969, «AAS» 61 (1969) 217-222.

⁵ SACRA CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, I *decr. Ordinem lectionum*, sull'ordine da seguire nelle letture della sacra Scrittura, 25 maggio 1969, «AAS» 61 (1969) 548-549; II *decr. Ordine lectionum*, col quale si pubblica e dichiara tipica l'edizione latina del Lezionario del Messale Romano, 30 settembre 1970, «AAS» 63 (1971) 710.

⁶ A differenza delle comunità laicali, nelle religioni clericali con obbligo di coro si conserva la lingua latina, in quelle senza obbligo di coro si ammette nella Messa di comunità di far uso qualche volta durante la settimana della lingua nazionale. Cfr. SACRA CONGREGAZIONE DEI RITI, instr. *In edicendis normis*, sulla lingua da usare nella celebrazione dell'Ufficio divino e della Messa "conventuale" o della "comunità" dei religiosi, 23 settembre 1965, EV 2, 475 e 477.

⁷ «La lingua liturgica della Messa e dell'Ufficio divino nei seminari sarà il latino, che è la lingua propria della Chiesa latina. La sua conoscenza è richiesta a tutti i chierici (SC 36 e 101). Tuttavia è opportuno che nella celebrazione della Messa venga usata in determinati giorni (ad es. una volta la settimana) la lingua nazionale [...] e ciò affinché i chierici siano preparati più adeguatamente a cele-

popolari del messale e del breviario.¹ Non si comprenderebbe pertanto la trasformazione registrata senza cogliere appieno lo spirito pastorale che anima la riforma. Il vero elemento di discriminazione per soprassedere dal latino è rappresentato dalla *partecipazione popolare* e dal *venire incontro alle esigenze della gente*. L'incremento della preparazione e della scienza del sacro, fortemente desiderato dal Concilio, ha finito coll'essere residuale rispetto allo "ideale" dell'immediata fruibilità del rito ed è stato messo presto da parte, anche nel costume clericale e nella vita consacrata.

La sommaria descrizione dell'*iter* di esecuzione dell'aspetto linguistico della riforma² evidenzia quanto sia stata problematica l'assimilazione e soprattutto l'attuazione pratica degli insegnamenti conciliari. L'analisi, al di là della sbrighatività, risulterebbe comunque miope e incompleta se prescindesse dal riscontro pratico ed effettuale della riforma liturgica. Parliamo appunto di "riforma linguistica" ad evidenziare un'equivoca percezione dei contenuti della riforma. L'euforia e l'eccitazione del momento condusse spesso a semplificare e banalizzare la portata dell'illuminazione ecumenica nella linea della semplificazione, comunitarietà e comunicatività del culto. Basti pensare alla questione dell'orientamento dell'altare o della comunione sotto le due specie.³ Nella valutazione delle decisioni ecclesiali non si può ignorare allora il rilievo comportamentale dei chierici e in generale il contesto sociologico del popolo di Dio.⁴ I provvedimenti hanno cercato spesso di governare e incanalare un fiume in piena. Rotti gli argini della classicità, la modernità ha invaso tutto il campo sacro. L'impatto emotivo e la strumentalizzazione ideologica e mediatica non hanno aiutato un sereno e misurato sviluppo del patrimonio liturgico.

V. ATTUALITÀ O OBSOLESCENZA DEL CAN. 928?

De Leon esordisce il suo commento con il possibile stupore suscitato dalla formulazione del canone in oggetto: «Dado el uso generalizado del la lengua

brare i riti nella lingua che useranno nelle parrocchie. L'uso della lingua nazionale non deve diventare norma generale a scapito della lingua latina. La Chiesa infatti, pur consentendo l'uso della lingua nazionale, esige che i chierici non si credano dispensati dall'attingere alle fonti stesse della liturgia e che nella loro preparazione non trascurino affatto la lingua comune della Chiesa latina» (SACRA CONGREGAZIONE DEI SEMINARI E DELLE UNIVERSITÀ, istr. *Doctrina et exemplum*, sulla formazione liturgica nei seminari, 25 dicembre 1965, n. 15, EV 2, 515).

¹ «È desiderio del Santo Padre che i messali, sia quotidiani, sia delle domeniche e feste, in edizione integrale o parziale, riportino sempre il testo latino a fianco della versione popolare, su doppia colonna o su pagine corrispondenti e non in fascicolo o libri separati, secondo la norma dell'istruzione *Inter oecumenici* del 26 settembre 1964, nn. 57 e 89 e del decreto della sacra Congregazione dei Riti "sull'edizione dei libri liturgici" del 27 gennaio 1966, n. 5» (CONSILIUM, *Communicatio ai Presidenti delle Conferenze Episcopali "Aussitôt après que"*, circa le traduzioni popolari del Canone romano, 10 agosto 1967, n. 5, «Notitiae» 3 [1967] 326-327, EV 2, 1533).

² Nell'intitolazione abbiamo enfatizzato questo aspetto della riforma ("riforma linguistica") ad indicare il rischio di semplificazione e banalizzazione connesso al considerare principalmente i profili superficiali o immediati del riordino culturale.

³ Cfr. ad es. CONSILIUM, *Le renouveau liturgique*.

⁴ La vita e la prassi delle comunità e, soprattutto, le scelte e i comportamenti dei singoli pastori hanno diretto e governato in maniera non sempre avveduta e corretta l'attuazione della riforma.

vernacula en la celebración eucarística, puede llamar la atención el hecho de que este canon mencione, en primer lugar, la lengua latina aun cuando se pone a la par de las lenguas vernáculas». ¹ *La prescrizione vigente è il riconoscimento del persistente valore della “lingua sacra” o è solo un residuo “ideologico” del patrimonio tradizionale?* Il dilemma sorge spontaneo, constatando il divario tra l'affermazione e la prassi nella celebrazione eucaristica. Il rilievo invita però non a un sommario giudizio congiunturale ma a un'analisi dei presupposti e delle motivazioni della consapevole scelta operata.

La normativa codiciale latina ha registrato le acquisizioni compiute con la riforma liturgica senza dare però particolare enfasi o rilievo all'uso della lingue moderne: «Eucharistica celebratio peragatur lingua latina aut alia lingua, dummodo textus liturgici legitime approbati fuerint». ² Il codice logicamente riflette l'esigenza dell'universalità della previsione normativa e non ha di mira la singolarità dei casi e delle situazioni. L'abitudine e diffusione del volgare, imperante già all'epoca della predisposizione e promulgazione del dettato, non ha cancellato comunque la normalità e tipicità della supposizione della celebrazione in latino. Stando al tenore della disposizione parrebbe anzi che l'impiego della lingua ufficiale della Chiesa costituisca la regola o il modello principale. ³ La disgiunzione adoperata (*aut*) ovviamente suggella la piena opzione o fungibilità linguistica. L'unico vincolo è rappresentato dall'approvazione dei testi liturgici. Il disposto ad ogni modo sancisce il riconoscimento della legittimità della lingua latina *semper et ubique*: l'adozione dell'idioma tradizionale mai può essere precluso in maniera incondizionata e assoluta.

Durante i *lavori di preparazione* la questione non ha dato luogo ad eccessive disquisizioni. Il testo originariamente proposto riproduceva sostanzialmente la disposizione precedente. ⁴ Si rimetteva alla legittimità dell'approvazione la soluzione del problema linguistico. L'incentivo al decentramento legislativo rischiava però di privare la Chiesa di una normativa di riferimento chiara e unitaria. Fu richiesta pertanto la specifica introduzione del latino come manifestazione del denominatore comune, senza assolutamente precludere la legittimità di altre espressioni linguistiche. La riforma d'altronde mai aveva messo in discussione il valore e la vigenza della tradizione liturgica. Nella sessione del 1978 la formula proposta ricalcò quella poi approvata. La motivazione addotta precisava i limiti e lo spirito della puntualizzazione. Le osservazioni rilevarono solo l'indeter-

¹ E. DE LEÓN, *Comentario c. 928*, in Á. MARZO - J. MIRAS - R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (eds), *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, III/1, Eunsa, Pamplona 2002, 658.

² Can. 928. Il can. 819 CIC 1917 recitava: «Missae sacrificium celebrandum est lingua liturgica sui cuiusque ritus ab Ecclesia probati».

³ Un'inversione dei termini non solo sarebbe risultata illogica ma avrebbe stravolto l'universalità e concordanza del popolo di Dio nella celebrazione del mistero pasquale.

⁴ «Eucharistica celebratio peragatur linguis liturgicis iure probatis» (E.N. PETERS, *Incrementa in Progressu 1983 Codicis iuris Canonici*, Wilson & Lafleur, Montréal 2005, 847), Sulla genesi del canone cfr. anche R. ALTHAUS, c. 928, in K. LÜDICKE (ed.), *Münsterischer Kommentar zum Codex iuris canonici*, 4, Ludgerus, Essen, Juli 2004, 1-2.

minatezza del riferimento alla "lingua liturgica" e l'opportunità dell'espressa menzione del latino o della lingua parlata dai partecipanti.¹ Non ci furono pertanto dubbi o contestazioni sul contenuto della norma. Nello schema del 1982 il dettame fu integrato solo con la qualificazione dell'approvazione (*legitime*). La formula passò così al testo in vigore. Nel CCEO non esiste ovviamente un canone corrispondente.²

La dottrina non ha dedicato soverchia attenzione al can. 928. I commentari hanno ritenuto abbastanza chiaro il significato della disposizione. Le spiegazioni sottolineano soprattutto il rigore della prescrizione liturgica,³ l'ampia facoltà d'uso delle lingue volgari,⁴ la libertà di scelta rimessa al sacerdote.⁵ Non emergono questioni troppo spinose da affrontare.

La richiamata problematicità concerne anche *l'applicazione nella legislazione particolare*. Il fulcro della *ratio* e dell'impostazione conciliare è stato il rinvio alla particolarità e specificità della disciplina locale. La notificazione della Congregazione del Culto del 14 giugno 1971 ha concesso la facoltà alle Conferenze episcopali di stabilire l'uso della lingua vernacola nelle Messe con popolo.⁶ Talune conferenze hanno delineato pertanto una sorta di riserva a favore delle lingue nazionali.⁷ A scanso quantomeno della parità normativa universale, il latino fi-

¹ «Unus Consultor tenet amplius loqui non posse de lingua liturgica. Alius Consultor proponit ut in textu mentio habeatur de lingua latina aut de lingua maioris partis eorum qui liturgiam participant» («Communicaciones» 13 [1981] 422). ² Cfr. R. ALTHAUS, c. 928, 4.

³ Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il manuale del parroco. Commento giuridico-pastorale*, Dehoniane, Roma 1997, 470; DE LEÓN, *Comentario c. 928*, 659; A. MARZOÀ, *Comentario c. 928*, in J. I. ARRIETA (ed. it.), *Codice di diritto canonico e leggi complementari commentato*, Coletti a San Pietro, Roma 2013, 626.

⁴ «Il can. ratifica il loro [delle lingue volgari] progressivo inserimento nella liturgia, oggi legittimo a tutti gli effetti senza restrizioni», G. TREVISAN, *Comentario c. 928*, in QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE (a cura della redazione), *Codice di diritto canonico commentato*, Ancora, Milano 2001, 767, lo stesso A. usa parole simili anche in *L'Eucaristia (cann. 897-958)*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *La funzione di santificare della Chiesa. XX Incontro di studio, Passo della Mendola (Trento), 5-9 luglio 1993*, Glossa, Milano 1995, 115.

⁵ Cfr. G. DAMIZIA, *Comentario c. 928*, in P. V. PINTO (a cura di), *Comentario al Codice di diritto canonico*, Urbaniana University Press, Roma 1985, 568. La preoccupazione pastorale logicamente dovrebbe sempre presiedere l'opzione del presbitero.

⁶ Cfr. SACRA CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, notif. *Instructione de Missali romano, Liturgia horarum et Calendario*, 14 giugno 1971, n. 4, «AAS» 63 (1971) 714, («4. Quanto alla lingua: a) Per le Messe celebrate con il popolo, le conferenze episcopali possono stabilire l'uso della lingua volgare in qualsiasi parte della Messa. [...] b) Nelle Messe senza il popolo ogni sacerdote può usare sia la lingua latina sia la lingua volgare» EV 4, 972). Cfr. anche J. MANZANARES, *Eucaristia*, in J. MANZANARES - A. MOSTAZA - J. L. SANTOS, *Nuevo Derecho parroquial*, Editorial Católica, Madrid 1988, 220; W. H. WOESTMAN, *Sacraments. Initiation, penance, anointing of the sick. Commentary on canons 840-1007*, Saint Paul University, Ottawa 2004, 174-176.

⁷ Le *Precisazioni del Messale Romano CEI (1983)* attualmente in uso (ancorché da anni in fase di revisione) a proposito dell'uso della lingua nella celebrazione eucaristica ad es. prevedono: «Nella Messe celebrate con il popolo si usa la lingua italiana. [...] Gli Ordinari del luogo, tenuto presente innanzitutto il bene del popolo di Dio, possono stabilire che in alcune chiese frequentate da fedeli di diverse nazionalità si possa usare o la lingua dei presenti, se appartenenti al medesimo gruppo linguistico, o la lingua latina avendo cura di proclamare le letture bibliche e formulare la preghiera dei fedeli nelle varie lingue dei partecipanti. In altri casi previsti in base ad una vera motivazione vagliata dall'Ordinario del luogo, si deve comunque usare l'edizione tipica del Missale Romanum» (n. 12).

nisce coll'essere relegato in una situazione di sussidiarietà o secondarietà. Simile autorizzazione sembrerebbe attualmente *contra legem universalem* (che non fa distinzione tra Messe con popolo e senza popolo) e quindi superata dal Codice. Il problema di fondo chiaramente non è di regole o di norme, ma di sensibilità e di mentalità. L'ipotesi dell'opportunità di una celebrazione *cum populo* in latino non specificamente motivata attualmente appare invero piuttosto remota e inverosimile. Ad ogni modo la correttezza normativa può avere pure un valore formativo e direttivo ed è indice di una auspicabile coerenza sistematica.

Qualche intervento magisteriale successivo ha contribuito a precisare l'interpretazione della normativa vigente. L'istr. *Redemptionis Sacramentum* [= RS] ha richiamato espressamente il disposto codiciale e la facoltà concessa al ministro.¹ L'unico limite posto è la preventiva fissazione della Messa nella lingua del popolo da parte dell'autorità preposta.² Chiaramente l'opzione linguistica non dovrebbe dipendere dal gusto del sacerdote ma dalla cura della comunità. L'Istruzione ricorda comunque che in linea di principio non si può precludere di celebrare in latino. RS puntualizza peraltro che nella concelebrazione «si usi la lingua conosciuta sia da tutti i Sacerdoti concelebbranti sia dal popolo riunito». In contesti molto eterogenei e variegati il latino potrebbe rappresentare l'idioma più conveniente e conosciuto. Il latino resta inoltre la lingua franca delle *grandi concelebrazioni internazionali*.³ Una sorta di controtendenza rispetto alla volgarizzazione della Messa è pure il tentativo di recupero della conoscenza e della familiarità col latino espresso da Benedetto XVI.⁴ Tale esortazione manifesta il rovesciamento intervenuto nella prassi ecclesiale nonostante gli auspici della riforma liturgica.

Il latino resta dunque la lingua per eccellenza del rito romano? Non ci sembra che esistano soverchi dubbi al riguardo. L'*Institutio generalis Missalis Romani* è particolarmente chiara sul punto: «E poiché non v'è ormai nessun cattolico che

¹ «La Messa si celebra o in lingua latina o in altra lingua, purché si faccia ricorso a testi liturgici approvati a norma del diritto. Salvo le celebrazioni della Messa che devono essere svolte nella lingua del popolo secondo gli orari e i tempi stabiliti dall'autorità ecclesiastica, è consentito sempre e ovunque ai Sacerdoti celebrare in latino» (CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, istr. *Redemptionis sacramentum*, su alcune cose che si devono osservare ed evitare circa la Santissima Eucaristia, 25 marzo 2004, n. 112, «AAS» 96 [2004] 581).

² La condizione non comporta la capacità delle Conferenze episcopali di imporre obbligatoriamente la Messa in lingua nazionale, ma l'inderogabilità di eventuali specifiche assicurazioni cfr. anche J. SAN JOSÉ PRISCO, *Derecho parroquial. Guía canónica y pastoral*, Sígueme, Salamanca 2008, 265.

³ «Per meglio esprimere l'unità e l'universalità della Chiesa, vorrei raccomandare quanto suggerito dal Sinodo dei Vescovi, in sintonia con le direttive del Concilio Vaticano II eccettuate le letture, l'omelia e la preghiera dei fedeli, è bene che tali celebrazioni siano in lingua latina; così pure siano recitate in latino le preghiere più note della tradizione della Chiesa ed eventualmente eseguiti brani in canto gregoriano» (BENEDETTO XVI, es. ap. postsinodale *Sacramentum caritatis*, sull'Eucaristia fonte e culmine della vita e della missione della Chiesa, 22 febbraio 2007, n. 62, «AAS» 99 [2007] 151-152). Tale indicazione ha ricevuto una concretizzazione in CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Guida per le grandi celebrazioni*, 13 giugno 2014, n. 12.

⁴ «Più in generale, chiedo che i futuri sacerdoti, fin dal tempo del seminario, siano preparati a comprendere e a celebrare la santa Messa in latino, nonché a utilizzare testi latini e a eseguire il canto gregoriano...» (BENEDETTO XVI, *Sacramentum caritatis*, n. 62).

neghi la legittimità e l'efficacia del rito compiuto in lingua latina, il Concilio ha ammesso senza difficoltà che "l'uso della lingua parlata può riuscire spesso di grande utilità per il popolo" e l'ha quindi autorizzata». ¹ L'adozione delle lingue moderne è stato incentivato dal superamento di precedenti pregiudizi e ostilità nei confronti del latino. ² Il diritto può evidentemente prescindere dall'abitudine della condotta ma non dall'esigenza e vigenza del disposto. La corrispondenza tra normatività ed effettività certo non dovrebbe essere una meta puramente illusoria. La norma indica allora il preciso richiamo a non perdere di vista l'origine e il prototipo della conformazione storica e culturale del culto. Il motivato e ragionevole impiego ordinario del latino è l'unica vera garanzia per non liquidare o rottamare il relativo contenuto semantico come "lingua morta". Nella liturgia, come peraltro nel diritto, la forma è anche sostanza. Il rischio – e in parte la tentazione dei nostalgici – è di fare dell'idioma un mero reperto da museo o un manifestazione di folklore. ³

VI. IL BENE COMUNE LITURGICO E LA PARTECIPAZIONE POPOLARE

I principi ispiratori e risolutori della questione linguistica ci sembrano *il sostegno e l'incentivo alla partecipazione popolare e la fedele custodia del bene comune liturgico*. Tra i due valori non c'è chiaramente contrasto o incompatibilità, possono registrarsi tuttavia frizioni o difficoltà di composizione. A rigore la protezione del bene comune assorbe e prevale sull'apporto degli astanti; la *participatio* ad ogni modo non indica solo la fruibilità dell'azione sacra ma la effettiva e piena condivisione del rito. ⁴ La comunione non è una semplice convergenza spirituale o un'aspirazione morale ma una caratteristica essenziale del *bonum agere* cristiano. La semplicità e immediatezza della comunicazione non diviene allora una mera soddisfazione intellettuale ma una forma di adesione e di integrazione

¹ IGMR 12.

² Come spiega il n. 11 dell'IGMR: «Il Concilio di Trento aveva già riconosciuto il grande valore catechistico contenuto nella celebrazione della Messa [...] In realtà molti chiedevano che venisse concesso l'uso della lingua volgare nella celebrazione del sacrificio eucaristico. [...] Ecco perché si espresse con queste parole decise e insieme misurate: "Benché la Messa contenga un ricco insegnamento per il popolo dei fedeli, i Padri non hanno ritenuto opportuno che venga celebrata indistintamente in lingua volgare" (Sess. xxii, Cap. 8). E condannò chi osasse affermare che "non si deve ammettere il rito della Chiesa romana, in forza del quale una parte del canone e le parole della consacrazione vengono dette a bassa voce; o che la Messa si deve celebrare soltanto in lingua volgare", *Ibid.*, cap. 9. Nondimeno, se da una parte proibì l'uso della lingua parlata nella Messa dall'altra ordinò ai pastori di supplirvi con un'opportuna catechesi».

³ Ciò che è bello ma insolito risulta più affascinante e ricercato. Ci pare un errore che si coltivi la lingua solo come una forma di conservazione di un "glorioso passato" o di specificità comunitaria.

⁴ Benedetto XVI ha insistito molto sulla pregnanza della 'partecipazione' più che sul coinvolgimento sensibile: «Conviene pertanto mettere in chiaro che con tale parola non si intende fare riferimento ad una semplice attività esterna durante la celebrazione. In realtà, l'attiva partecipazione auspicata dal Concilio deve essere compresa in termini più sostanziali, a partire da una più grande consapevolezza del mistero che viene celebrato e del suo rapporto con l'esistenza quotidiana» (*Sacramentum caritatis*, 52). Cfr. anche J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 167-173.

da parte della comunità.¹ Il bene comune liturgico in pratica richiede sempre la partecipazione ma non si limita all'attivazione dei fedeli.² L'incremento della componente soggettiva presuppone il riconoscimento e l'approfondimento del patrimonio oggettivo. La logica conciliare sembra voler compendiare i due profili. L'errore ci sembra consista invece nel tentativo di assolutizzarli o contrapporli. La comprensibilità o l'intelligenza del mistero cultuale non è il fine ultimo dell'assemblea celebrante così come la fungibilità della lingua sacra non implica l'irrinunciabilità della formalizzazione espressiva.

Nella *mens* dei Padri conciliari l'ingresso delle lingue volgari rispondeva ai *bisogni della gente* ed era *funzionale alla partecipazione popolare*, non suggellava alcuna soppressione o svilimento della cultura classica e della tradizione liturgica. Tale aspirazione può apparire *ex post* un po' troppo candida e ingenua.³ La rapidissima diffusione e imposizione delle lingue vernacole ha sortito l'effetto di "cancellare la memoria del passato" non solo nel popolo ma anche tra i pastori. L'unica motivazione della deroga all'uso del latino era quella di sopperire alle difficoltà di comprensione dei fedeli: si trattava di un rilassamento della disciplina ecclesiastica, per così dire, *in corpore* e non *in capite*. Sta di fatto che la celebrazione nella lingua ufficiale della Chiesa è quasi sparita dal costume clericale.⁴ Ben pochi ministri hanno coltivato l'adeguata conoscenza della lingua e sono in grado di adoperare con disinvoltura il *Missale Romanum*. A fronte dell'impreparazione linguistica dei sacerdoti, il magistero ha sollecitato un recupero e una riappropriazione della *ratio sacerdotalis* e della formazione liturgica c.d. pratica.⁵ La familiarità col latino costituisce un dato piuttosto raro e sporadico e individua quasi una "ricercatezza di ritorno".⁶ Il danno principale non riguarda tanto l'eleganza e lo stile celebrativo (*ars celebrandi*) quanto la ricchezza e profondità dell'adesione e partecipazione al mistero cultuale.⁷

Come abbiamo chiarito, la celebrazione in latino non è un vezzo o una capricciosa rivendicazione. La conformazione delle legislazioni particolari alla normativa universale esprime un minimo di rigore e coerenza ma non basta a risolvere il problema. Solo un deciso cambiamento del *mos celebrandi* può evi-

¹ Nell'edificazione del Corpo di Cristo (*Christus totus*) si realizza sacramentalmente e misticamente l'integrazione e la compenetrazione tra il sacerdozio ministeriale e il sacerdozio comune dei fedeli.

² Si può parlare insomma di una partecipazione o adesione al mistero celebrato intensiva oltre che estensiva.

³ Viene da pensare al noto adagio dell'incompatibilità tra la botte piena e la moglie ubriaca.

⁴ Basti pensare anche alle pratiche e agli usi nella maggioranza dei seminari o dei convitti sacerdotali.

⁵ Cfr. SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 19 marzo 1985, spec. nn. 14, 52, 53, 66, 79, 98 e 100; SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Istruzione sulla formazione liturgica nei seminari*, 3 giugno 1979. La cosiddetta 'liturgia pratica' era la disciplina impartita per educare alla modalità e allo stile celebrativo dei chierici, abbastanza vicina a quella che oggi definiremmo l'*ars celebrandi*.

⁶ L'eccentricità o l'originalità non sono normalmente manifestazione di autentica carità pastorale.

⁷ La stessa *actuosa participatio*, intensivamente intesa, finisce coll'essere impoverita e sminuita.

tare lo smarrimento e la “ghettizzazione” del latino.¹ La *ratio* dell'intervento conciliare, come abbiamo rilevato, riservava la facoltà di deroga solo alla rispondenza all'esigenza popolare non alla scelta personale del ministro. I chierici avrebbero dovuto custodire gelosamente e assicurare la pratica e la vigenza della lingua latina.² Così non è stato. Non si tratta certo di coltivare un atteggiamento reazionario o nostalgico ma di *incrementare lo spirito liturgico attuale e cercare soluzioni realistiche e praticabili*. Lo sviluppo organico della liturgia passa anche attraverso manchevolezze e imperfezioni attuative. La normalità e frequenza dell'uso del latino nella formazione clericale o nei ritiri e nei ritrovi sacerdotali può rappresentare un incentivo e un segno della vitalità dell'idioma. Al di là della soddisfazione dei desideri di specifiche comunità, in gruppi ristretti o in particolari circostanze può essere significativa e motivante l'adozione della lingua latina, specie se supportata da adeguata disposizione e preparazione. La proposizione di celebrazioni in latino (evidentemente non a sorpresa) non di rado dimostra il fascino e il richiamo di simili iniziative. Far uscire la lingua della Chiesa da una situazione di abbandono e ignoranza può costituire insomma una sfida e un'opportunità proprio per accrescere «l'amore per la casa di Dio».³ Si tratta insomma di riconoscere e valorizzare il patrimonio classico e tradizionale, evitando un equivoco ed esoterico “archeologismo indotto”.

Per una sorta di ironia della provvidenza il fronte della tutela del sacro si è spostato sulla *correttezza e rispondenza delle traduzioni*.⁴ Le versioni nella lingua della gente hanno manifestato talora limiti ed errori. Una spinta forse eccessiva alla volgarizzazione minaccia di compromettere l'ortodossia della fede e il senso del mistero. Promuovere la comprensibilità non significa banalizzare o edulcorare i contenuti dottrinali e spirituali del culto. Così come la partecipazione non coincide con la massima attivazione possibile degli agenti, l'intelligenza della liturgia non comporta la riduzione alla capacità umana ma l'elevazione della mente e della persona *ad Deum*.⁵ La storicità ambientale e culturale non può indurre un'indebita relativizzazione o particolarizzazione del culto. La stessa *qualità*

¹ La sensibilità inclusiva ed ecumenica induce ad evitare perniciose marginalizzazioni e a cercare quella proficua conciliazione tra forma ordinaria e straordinaria auspicata da Benedetto XVI (*Lettera ai Vescovi di tutto il mondo per presentare il “motu proprio” sull'uso della liturgia romana anteriore alla riforma del 1970*, 7 luglio 2007, «L'Osservatore Romano», 8 luglio 2007, 5).

² Un simile mandato non deve stupire troppo perché risponde alla stessa logica che presiede l'obbligo della Liturgia delle ore. Cfr. M. DEL POZZO, *La natura e la portata dell'obbligo del chierico di celebrare la Liturgia delle ore*, «Ius Ecclesiae» 22 (2010) 26-30 (3. *La ratio e la relazionalità dell'obbligo celebrativo*).

³ FRANCESCO, *Omelia*, 7 marzo 2015.

⁴ Il tenore delle due ultime istruzioni esecutive della riforma liturgica (CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, istr. *Varietates legitimae*, IV Istruzione per l'esecuzione della Costituzione sulla sacra Liturgia sulla Liturgia romana e l'inculturazione, 25 gennaio 1994, «AAS» 87 [1995] 288-314; istr. *Liturgiam authenticam*, V Istruzione per l'esecuzione della Costituzione sulla sacra Liturgia sull'uso delle lingue popolari nelle edizioni dei libri della Liturgia romana, 28 marzo 2001, «AAS» 93 [2011] 685-726) evidenzia la sempre più viva sensibilità per i rischi legati all'inculturazione e alle traduzioni.

⁵ Interessanti spunti in tal senso sono contenuti in P. DE CLERCK, *L'intelligenza della liturgia*, Lev, Città del Vaticano 1999.

espressiva delle lingue volgari, senza per questo essere aulica o ricercata, è chiamata a trovare l'adeguata *nobiltà* e *proprietà*.¹ La questione linguistica richiede insomma una certa crescita anche nella funzionalità delle lingue moderne.²

La comunicazione e la motivazione del cambiamento ci paiono l'aspetto più carente e precario della riforma linguistica. A fronte dell'inane lavoro svolto dal Consilium e dal coraggio delle decisioni del beato Paolo VI, vale almeno la pena di prendere atto della turbolenza e difficoltà del momento e dell'enorme fibrillazione presente nel clero. A cinquant'anni di distanza il bilancio non può che essere positivo e incoraggiante. Il dialogo e l'apertura nei confronti del mondo moderno altrimenti sarebbero stati improponibili o estremamente ostici. Il vero problema è stato la ricezione e diffusione "minuta" degli insegnamenti conciliari. Dalla lezione della storia c'è sempre molto da imparare... Le parole del Papa il 7 marzo 1965 costituiscono allora la logica conclusione dell'indagine e il miglior auspicio per l'avvenire: «Straordinaria è l'odierna nuova maniera di pregare, di celebrare la Santa Messa. Si inaugura, oggi, la nuova forma della Liturgia in tutte le parrocchie e chiese del mondo, per tutte le Messe seguite dal popolo. È un grande avvenimento, che si dovrà ricordare come principio di rigogliosa vita spirituale, come un impegno nuovo nel corrispondere al grande dialogo tra Dio e l'uomo».³

ABSTRACT

Il contributo, partendo dalla garanzia offerta dalla consolidazione della lingua liturgica (l'universalità, il legame con la tradizione, la sicurezza e correttezza delle espressioni, ecc.) e cercando di evitare le strumentalizzazioni connesse alla polemica tra *vetus* e *novus ordo*, esamina la portata, la modalità e gli effetti ecclesiali dell'introduzione delle lingue vernacole nella celebrazione eucaristica. L'esito della riforma in materia linguistica, manifestando una certa difficoltà di ricezione e applicazione, ha superato i propositi e gli obiettivi sanciti dall'assemblea conciliare. La comunicazione e la motivazione del cambiamento sembrano l'aspetto più carente e precario della riforma linguistica. Fermo restando i grandi vantaggi e benefici apportati dalle lingue vernacole, il riferimento alla lingua latina resta il prototipo della conformazione storica e culturale del rito romano ma richiede un certo sviluppo nella formazione e nel costume dei fedeli e soprattutto dei pastori. Il bene comune liturgico e la partecipazione popolare devono quindi essere correttamente intesi e sapientemente integrati.

The paper examines the relevance, the manner and the ecclesial effects of the introduction of vernacular languages in the Eucharistic celebration; the starting point is the guarantee offered by the consolidation of liturgical language (universality, the link with tradition, the certainty and correctness of the expressions, etc.) with the effort to avoid any instrumentalization of the polemic between the *vetus* and the *novus ordo*. The result

¹ L'attitudine al sacro non si improvvisa o costruisce *ex abrupto* ma richiede molto studio e applicazione. Questo passaggio di maturazione in alcuni casi deve ancora avvenire o consolidarsi.

² La libertà delle traduzioni o degli arrangiamenti manifesta spesso uno svuotamento o una semplificazione troppo disinvolta.

³ PAOLO VI, *Omelia nella chiesa di Ognissanti*, Roma, 7 marzo 1965.

of the reform in matters of language manifests certain difficulties in reception and application, having surpassed the aims and objectives sanctioned by the Council. Communication and the motives of the change seem to be the most deficient and precarious aspects of the linguistic reform. While the great advantages and benefits brought by the vernacular languages still holds, the reference to the Latin language remains the prototype of the historical and cultural conformation of the roman rite, although it requires a certain development in the formation and in the customs of the faithful and above all of the pastors. Liturgical common good and the popular participation should therefore be correctly understood and wisely integrated.

HOW MUCH OF US LIVES ON FOREVER? THE CHRISTIAN MEANING OF SACRIFICE AND DEDICATION

PAUL O'CALLAGHAN

SUMMARY: I. *Deliberation and permanence.* II. *Two paths towards immortality.* III. *Final Resurrection and the quest for an integral immortality.* IV. *The meaning of Christian sacrifice and dedication.* V. *A specific example: the meaning of consecrated life.*

I. DELIBERATION AND PERMANENCE

WHY do people deliberate? Why do they take time and become silent as they “make up their minds”? Why do they get solemn and serious when a decision has to be made? Other living beings don't seem to do that, as far as we can tell. Plants act as they're programmed to act. Animals just follow their instincts. Perhaps we may say that neither one nor the other experiences any sense of *responsibility* for their actions. Yet we humans do. Our perception is as follows: actions are temporary, brief, short-lived, whereas consequences are (often) long-lasting or permanent. We decide in a moment; we have to live with our decisions for years, in some cases forever. We take a particular path, but simply cannot turn back. Human freedom works that way: it is short-lived in action, but long-term in effect.

But this paper is not about freedom, but about permanence, immortality. The reason why we deliberate carefully, the reason why we make our decisions responsibly, is because we realise in a sense that we are ‘making ourselves’, we are designing our future, more or less permanently. Gregory of Nyssa had it to say that “we are parents to ourselves”.¹ Obviously if we are not destined for immortality, if human life is finite in duration, then our decisions are of little importance. If life is finite, then decisions are banal. The shorter life lasts, the less relevant it becomes, and the less do we need to deliberate. On the contrary, if our life goes on forever, if it reaches out towards permanence and immortality, then our concrete actions are indeed critical, for we are determining the profile of our eternity. Blaise Pascal made the following interesting observation: “It is true that the mortality or immortality of the soul must make a huge difference to morality. And yet philosophers have constructed their ethical systems inde-

¹ Cf. GREGORY OF NYSSA, *De vita Moysi II*, 2-3.

pendently of this".¹ Morality, ethical behaviour, is determined critically by the prospect of immortality, or by the lack thereof. Yet it must be added that it is determined not only by the *fact* of immortality, but also by the *content* of immortality. Let us consider this statement more carefully.

II. TWO PATHS TOWARDS IMMORTALITY

The basic thrust humans experience towards immortality throughout history takes on two forms that determine correspondingly the way they act: the immortality of *human life* and the immortality of *human selfhood*.²

The idea of *the immortality of human life* arises from an awareness of the fact that humans instinctively seek recognition, honour, appreciation, acceptance, admiration, fame, love. They wish to be remembered, if possible forever, by the people they lived with and loved, and perhaps even by humanity at large. Nobody is willingly prepared to be neglected or forgotten. Our lives and actions reach out toward immortality, they seek permanent recognition. The Czech novelist Milan Kundera, reflecting on the Romantic-idealist period, considers *fame* as the true essence of immortality.³ Ancient Greek literature is full of this quest: Homer's epics, especially when explaining the exploits of the heroes at the battle of Troy, Herodotus' *Histories*, the tragic drama of Euripides, Sophocles and others. According to Cicero, "death is a terrible thing for those for whom life extinguishes everything. But not so for those who do not die in the esteem of the people".⁴ The immortal identity of a people is not an abstract quantity for the Greeks: it is situated in the city, the *polis*. To destroy a city is to destroy the identity of its people, to rob them of their memory and thus of their immortality. Thucydides in his *Peloponnesian Wars* memorably recounts the address of Pericles, governor of Athens, to the people after the victorious battle of Marathon, describing the city as the place of the memory of the gods and immortality of the people.⁵ But here of course immortality is attributed not to individuals but to humanity as a whole. Many modern philosophies inspired in Marx and Nietzsche follow this path, which finds interesting parallels in the Old Testament.

The second kind of immortality is more typical of the philosopher than the poet, of the intellectual than the soldier, of the sage than the politician. Plato is the best known defender of it. Humans are considered *immortal in their ontological and spiritual constitution*, in their individual selfhood. The spiritual soul, the very core of the human being, survives death, lives on forever, is immortal. The self survives in the immortal soul, leaving behind what is perishable, corrupt-

¹ B. PASCAL, *Pensées* (ed. Brunschvicg), n. 219.

² For a fuller explanation, cf. P. O'CALLAGHAN, *Christ Our Hope. An Introduction to Eschatology*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2011, 25-31.

³ M. KUNDERA, *Immortality*, Faber and Faber, London 1991.

⁴ CICERO, *Paradoxa*, 18.

⁵ THUCYDIDES, *History of the Peloponnesian War II*, 41-48.

ible and ephemeral as a useless encumbrance: life as it is lived out day by day, impassioned dedication and hard work, military or political success, fame, material riches, historical memory, the human body. Clearly the quest for Platonic wisdom and salvation results in life on earth being trivialised; body, society, desire, action, success and the rest are all eventually thrown onto the scrapheap of history.

Thus, Platonic ethics are basically derived from the doctrine of the immortality of the soul: our innermost selves are identified with a spiritual, immortal *psyche*, and our life should consist of a sustained effort to overcome the draw of corruptible matter and impermanence deriving from the body, in that way establishing the priority and permanent presence of the spiritual soul. Once it is purified from the body and from the senses, the immortal soul will spend its eternity contemplating the world of ideas. That is man's destiny according to Plato. That is what determines, what should determine, his behaviour.

III. FINAL RESURRECTION AND THE QUEST FOR AN INTEGRAL IMMORTALITY

And so we may ask a question, indeed a key question: are the two versions of human immortality – both of which humans aspire to – compatible with one another? Will they ever be integrated one with the other? Classical thought seems to establish an insoluble alternative between the two: either my life endures but I do not; or I endure and my life does not. In other words, either immortality of my life, or immortality of my selfhood; either enjoy this life to the full, or look forward to the next one. The dilemma is a real one.

For the Christian believer a positive reply to this question may be found in the doctrine of final resurrection. This central teaching of the Church attempts to offer a more specific reply to the question: what will heaven consist of?; how much of us will live on forever?; what will be left behind? It is true that we need to keep our imagination under control when speaking of the afterlife: St Paul tells us that “no eye has seen, nor ear heard, nor the heart of man conceived, what God has prepared for those who love him” (1 Cor 2:9). Still, the question is important, indeed critical, for it determines not only the weight of ethical choices, but also their content. For followers of Plato, things are simple in a sense: hold on to your soul, for it's permanent and spiritual; let go of your body, and everything associated with it: senses, passions, pleasures, friendships and the rest. But Christians cannot accept this. For we are created by God, in his own image and likeness, soul *and* body. We are inseparably material and spiritual. We belong to a world which is our natural habitat. We are saved by God's own Son becoming *flesh*, and are destined to spend our eternity in personal communion with the Trinity as human beings, not as disincarnate souls. Above all, we are promised the gift of final resurrection, the resurrection of the dead, the resurrection of the body, at the end of time. Matter and all that is associated with it, is destined for eternity, is called to permanence. And so the question arises

spontaneously: how much of life lived on earth will carry over? How much of our present baggage will we bring with us into the next life? What will the risen state consist of?

The thesis I intend to propose in this paper is the following: the two immortalities described above “coalesce” and merge successfully in the light of the Christian doctrine of final resurrection. This means there is no ultimate need to choose between a personal and collective immortality, between personal happiness and societal well-being, between immortality of the self and immortality of life.

The doctrine itself of final resurrection is deeply rooted in the Old Testament, and draws directly on the saving power of the Cross and Resurrection of Christ. It is an essential Christian teaching: “If there is no resurrection of the dead”, Paul says, “Christ has not been raised, and if Christ has not been raised, then our preaching is in vain and your faith is in vain” (1 Cor 15:13f.).¹

Thomas Aquinas, in line with many other authors, suggests three characteristics of the risen body: spiritualisation, immortality, incorruptibility. *First* spiritualisation, in that the body that rises up in the power of the Spirit will be deeply and definitively informed and dominated by the soul. Body and soul will be perfectly integrated with one another. *Second*, immortality, in that the union between body and soul will become permanent, the body thus sharing in the soul's intrinsic immortality. With resurrection, Paul says, “death is swallowed up in victory” (1 Cor 15:53). And *third*, Thomas tells us, the risen body will be incorruptible. “What is sown is corruptible, what is raised is incorruptible” (1 Cor 15:42). What belongs to the comings and goings of human life, its beginning, development and consummation, its earthly condition, its changeableness, will no longer be found in the risen state. Aquinas, who had a somewhat strict and severe view of eschatological consummation, and identified heaven with static, beatific contemplation of the divine, said that “neither eating, nor drinking, nor sleeping, nor generating belong to the risen state, for all these relate to corporal life”.²

And what may be said of Jesus' words on resurrection addressed to the Pharisees and Sadducees: “For in the resurrection, they neither marry nor are given in marriage, but are like angels in heaven” (Mt 22:30)? The fact that Jesus contrasts the risen “angelical” state with the married state indicates that human procreation will have no place in heaven. Because of this teaching some Christian writers – for example Origen, Basil, Gregory of Nyssa – suggest that no sexual distinction will obtain among humans in the risen state. The majority of Church Fathers, however, took it that men and women will remain as such in the risen state, because the sexual distinction belongs, according to the book of Genesis (1:27), to human nature itself. Augustine says: “He who established

¹ On the Biblical doctrine of resurrection, cfr. P. O'CALLAGHAN, *Christ Our Hope*, 75-100.

² THOMAS AQUINAS, *S.Th. III, Suppl.*, q. 81, a. 4, c.

both sexes will restore both... Nothing of the body will be lost... everything will be according to rule".¹ It is quite clear of course that the purpose of Jesus' comparison of the risen state to angelic life was one of helping believers avoid an excessively materialistic, worldly and mutable view of our immortal state, insisting rather on its glory and permanence.

Besides, resurrection is the lot of *all* humans. Both just and unjust will rise up, to receive reward or punishment as the case may be (Jn 6,28f.). Aquinas adds that the just will rise up in a state marked by an absence of suffering, by subtlety, agility and – last but not least – beauty. A medieval author, Honorius of Autun, summed up the characteristics of the risen saints as follows: "They will have seven special glories of the body, and seven of the soul: in the body, beauty, swiftness, strength, freedom, delight (*voluptas*), health, immortality; in the soul, wisdom, friendship, harmony, power, honour, security, joy".²

All this speculation is very well as it stands. However, it may come across as a trifle abstract, and maybe even a bit individualistic: we still find ourselves asking in what way *our lives*, our *concrete lived lives*, the *life we loved*, will rise up and last forever. Of course our full identity is not just that of the soul or spirit, the ecstatic, risen glorified body, but is rooted in *the life we lived with and for other people*: our history, our narrative, our projects, our relationships, our friendships. St Josemaría said that his heaven would consist of contemplating God, but also of seeing his sons and daughters contemplating God, much higher than himself, very close to God.³ The life he lived on earth, his dedication, his apostolate, his persevering work of formation, his paternity, the concreteness of it all, the specific relationships with a wide variety of different people... all that would somehow continue forever in heaven. He would enjoy God face to face but through the prism, in the context, of the life he had lived on earth. His identity, his vocation, his life's work, would not be left behind as something belonging essentially to the past, something to be left behind, but would continue on forever. Resurrection would thus be *the rising up of a life once lived*.

It is interesting to note that from the earliest times Christians spoke not only of the resurrection of the dead, but of *the resurrection of the flesh*... and they were fully aware that the term "flesh" referred to our mortal, tangible, impermanent life on earth. As if to say: this life as we have lived it in all its concreteness and temporality will rise up again. It was a clearly anti-Gnostic teaching, clearly life-affirming, or better, *this-life-affirming*, *this-world-affirming*. Several early Christian texts go so far as to speak of "the resurrection of *this* flesh". Tyrannius Rufinus († 410) in his commentary on the Apostles' Creed says the following: "the Church teaches us the resurrection of the flesh, though qualifying it with the term *huius*, 'this'. 'This', doubtless, so that the faithful know that their flesh, if it has been conserved free from sin, will in future be a vessel of honour, useful

¹ AUGUSTINE, *De Civitate Dei* XXII, 17 & 19,1.

² HONORIUS OF AUTUN, *Elucidarium* II, 17.

³ Cfr. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Notes from a family meeting* (5 April 1970): AGP, biblioteca, P 01, VII-1975, p. 117.

to the Lord for all good works; if however it is contaminated by sin, in future it will be a vessel of anger for destruction".¹ Not only will our spiritual and corporal being rise up, but also our actions, our narrative, our relationships, our very life. For this reason it is commonly held that final resurrection is a pre-condition for general judgement.²

The idea that final resurrection will consist of the rising up of a life once lived is frequent among modern thinkers.³ Two of them may be mentioned, the XIX century poet Fr Gerard Manley Hopkins and of the theologian Romano Guardini, who died in 1968.

Hopkins in his poem *The Leaden Echo and the Golden Echo* encourages his reader to give everything to God, the very best things, holding nothing for oneself, for God will give it all back in return, purified and eternalised, at the end of time.

Give beauty back, beauty, beauty, beauty, back to God, beauty's self and beauty's giver. See, not a hair is, not an eyelash, not the least lash lost; every hair is, hair of the head, numbered... O why are we so haggard at the heart, so care-coiled, care-killed, so fagged, so fashed, so cogged, so cumbered, when the thing we so freely forfeit is kept with fonder a care, fonder a care kept than we could have kept it... Where kept? Do but tell us where kept, where. –Yonder. –What high as that!⁴

Hopkins encourages his readers to surrender their lives, their very best gifts, to God who gave them in the first place, as a treasure stored in heaven (Mt 19:21), and God will give it all back, he says, immeasurably multiplied and enriched, at the end of time. Nothing will be lost. Or perhaps we should say, nothing *need* be lost. For this precise reason the acts of sacrifice and renunciation we make are not meant to express any definitive rejection or much less despising of God's gifts: they are but temporary, willing signs of our love, of our trust, of our hope of being rewarded.

The theologian Romano Guardini pays more attention to the nature of the risen state. He asks: "From its origin to its decay [the body] goes through an endless number of forms. Which of these is properly its own? Is it the child's, the mature man's, the elderly person's?" What is the true identity of the human being? In other words, what kind of human being will rise up at the end of time? He replies in the following terms:

The answer can only be: All [forms] are essential. The individual form does not exist only that the next should take its place, and so on, one after the other, in order that the last one, death, might appear. Each phase is the man, and each is indispensable to his life as a whole. That endless series of configurations which is the human body must be included in the resurrected body. It must have a new dimension, that

¹ TYRANNIUS RUFINUS, *Comm. in Symb. Apost.*, 46.

² Cfr. P. O'CALLAGHAN, *Christ Our Hope*, 135f.

³ Cfr. *ibidem*, 109-112.

⁴ G.M. HOPKINS, *The Leaden Echo and the Golden Echo*, in N.H. MACKENZIE (ed.), *The Poetical Works of Gerald Manley Hopkins*, Clarendon Press, Oxford 1992, 170-71.

of time, but time raised to the power of eternity, with the result that its history is included in the present, and all the successive moments of its past exist in an absolute now... There must also be present his joys, sorrows, frustrations, liberations, victories, defeats, his love and his hatred. All the unending experiences of the soul were expressed in and by the body and have become part of it, contributing either to its development or to its crippling and destruction – all are present and retained in the risen body. The pattern of life is there with all that befell man, for the resurrection of the body means the resurrection of the life that has been lived, with all its good and all its evil... In the resurrection, form, substance, life, all will rise. Nothing that has been is annihilated. Man's deeds and his destiny are part of him, and, set free from the restrictions of history, will remain for all eternity, not by any power of his own, not as a final phase of an inner development, but at the summons of the Almighty, and in the strength of his Spirit.¹

Through the power of God nothing humans have truly lived will be left behind: body, soul, form, substance, life, history, relationships... nothing, that is, except what has separated them from the Lord of Life, sin. But that is another question we shall not deal with here.

Two corollaries follow from what we have just seen, the first regarding the meaning of Christian sacrifice and dedication, the second in respect of the significance of consecrated life in the Church.

IV. THE MEANING OF CHRISTIAN SACRIFICE AND DEDICATION

Throughout the XIX century the accusation directed at Christians by social reformers (especially Karl Marx) was a simple one: believers decide on the basis of eternity, they want to get to heaven, they think about the next life; *as a result* they have little or no interest in this one. Or at best, their interest is instrumental, fleeting, unpredictable. Religion, it is said, is the opium of the people.² It tells them not to waste their time looking for happiness in this life, as they are meant to find it only in the next. So goes Marx's narrative. But Marx was not the only one to promote the myth of Christian essential other-worldliness. Friedrich Nietzsche was probably even more influential in this regard. He speaks of "the great lie of personal immortality".³ "Be faithful to the earth", he exhorted his readers, "and do not believe in those who speak of ethereal hopes; they are venomous, whether they know it or not".⁴ Human hope directed towards a beatific afterlife is deeply alienating, Nietzsche says, and must be eliminated if we wish to affirm life in all its power, immediacy and richness. By right, hope is meant to involve human, tangible, temporal goals, a position thoroughly de-

¹ R. GUARDINI, *The Last Things*, Pantheon, New York 1954, 68-69.

² And not only that: since it is faith-based, Christianity is considered by some as supra-rational, or, worse, irrational, and so, potentially totalitarian. Pope Francis' encyclical with Benedict XVI, *Lumen fidei* (n. 25) draws attention to this mistaken reading.

³ F. NIETZSCHE, *Der Antichrist*, n. 43, in *Nietzsche Werke*, vol. 6/3, De Gruyter, Berlin 1969, 215.

⁴ F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, Vorrede 3, in *Nietzsche Werke*, vol. 6/1, De Gruyter, Berlin 1968, 9.

veloped by Ernst Bloch, an Marxist-humanist philosopher who was very influential in the 1960s.¹

But Nietzsche's critique went further than Marx's. He took it that Christians' hope in an eternal, idyllic afterlife was a clear sign that *Christians hated life*, this life, this world. As pilgrims on their way to the fatherland, they despised the world they lived in, they looked down upon their fellow travellers and even more so on those installed on the side of the road. A clear sign of this is to be seen, it is commonly said, in the way Christians glorified and promoted sacrifice and renunciation. In doing so, as we know, they were attempting to follow their master, Jesus Christ, who died on a Cross not – believers say – on account of a travesty of justice, but because in willingly forgoing life on earth, he saved humanity from sin, destroyed the power of the devil, showed forth his love of God. In their attempt to live forever, indeed to live beyond death, Nietzsche sees Christians as life-denying killjoys, trained to mortify their inclinations and desires, to sacrifice their lives for 'noble' causes, to 'give up' good things, to bear suffering of whatever kind, to forego 'legitimate' pleasures, to turn the other cheek (Mt 5:39), to be meek and humble of heart (Mt 11:29), to accept injustice without as much as a whimper... And what does it matter, if afterwards heavenly happiness awaits them for ever!

The accusations made by Nietzsche left their mark, doubtless, and Christians have attempted with some degree of success throughout the xx century to put a somewhat Jansenistic tendency of institutionalised harshness and sacrifice behind them. In attempting to flee from one extreme, however, some Christians may have fallen into the opposite one, by adopting an 'accommodationist' *modus vivendi et operandi*, becoming 'life-affirming' in every possible situation... and maybe little else.² In effect, perhaps one of the characteristics of mainline Christianity over recent decades may be expressed in the following syllogism: God created the world; God is good; therefore the world is good. Everything is good! Life and all its expressions should be affirmed and celebrated. Anything goes! That is to say, evil and sin are but apparent. No redemption is needed, no intervention of the divine, no need for grace that elevates human life. All our inclinations and desires are licit at heart, and we can – indeed must – allow ourselves be led by them uncritically. And of course, by contrast, whoever attempts to live a life of sacrifice and self-denial, stands out as fanatical, fundamentalist or demented. To some degree this process – recounted in a somewhat exaggerated way – has been verified among Christians in recent decades.

The problem of course is that Nietzsche's diagnosis and the unilateral remedy he recommended has simply not worked. We are living in a world where unbridled, individualist desire has brought misery to untold millions. Pope Francis

¹ P. O'CALLAGHAN, *Hope and Freedom in Gabriel Marcel and Ernst Bloch*, «Irish Theological Quarterly» 55 (1989) 215-39.

² Cfr. R.G. DOUTHAT, *Bad Religion: how we Became a Nation of Heretics*, Free Press, New York 2012, 83-112.

has warned us about it time and again. It is more than obvious that discipline, training and self-control are in short supply.

Christians teach that God is a living God, the God of the living. Thus they are and should be “life-affirming” in every possible way. But as we saw earlier on, ethics is determined eschatologically. Behaviour in this life is driven by and is closely related to the next life. This means that Christians should live out and affirm in this life *only* what will last forever in the next. And given our fallen condition and our tendency to treat created goods as God-substitutes or idols,¹ given besides the fact that we need to grow in love for other people and, we *need* to make sacrifices, for ourselves and for the sake of other people... In doing so, however, we are not *ipso facto* despising or rejecting the things we give up. We are recognising two things. *First*, the fact that growth needs effort and discipline... humans are historical beings, they need time and effort to grow. *Second*, the fact that our human condition is a fallen one, and we do not always recognise the relative value of created things. Besides, and this is the critical, through final resurrection our life will rise up again and last forever: nothing will be lost. Sacrifice-making is risky... but it is not a life-denying risk, but rather the risk of faith and hope in God who has promised to reward those who have given up all things to follow him (Mt 19,21). We do not reject created gifts when we freely renounce them; rather, we affirm that God alone is good, that God alone is the source of goodness, that only God should be adored... and from him we expect to receive all we have sacrificed back again, and much more besides. Without that, idolatry slips in almost without our noticing it. The words of Pope Francis in the encyclical *Lumen fidei* written with Pope Emeritus Benedict XVI should be carefully read:

Once man has lost the fundamental orientation which unifies his existence, he breaks down into the multiplicity of his desires; in refusing to await the time of promise, his life-story disintegrates into a myriad of unconnected instants. Idolatry, then, is always polytheism, an aimless passing from one lord to another. Idolatry does not offer a journey but rather a plethora of paths leading nowhere and forming a vast labyrinth. Those who choose not to put their trust in God must hear the din of countless idols crying out: ‘Put your trust in me!’ Faith, tied as it is to conversion, is the opposite of idolatry; it breaks with idols to turn to the living God in a personal encounter (n. 13).

Summing up, we may say that the sacrificed dedication of Christian believers involves a life-affirming act of faith and hope that recognises the historical human condition as well as the reality of fallen human nature.

V. A SPECIFIC EXAMPLE: THE MEANING OF CONSECRATED LIFE

Another example of the dynamic I have been describing may be in order. The life of consecrated men and women (religious) is marked, as we know, by the

¹ On the question of postmodern idols, see P. SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, Lindau, Torino 2011.

public profession of the vows of poverty, chastity and obedience. Called by God, they freely and publicly commit themselves to live without any personal property, to forego marriage and family, and to strictly follow the will of a superior, renouncing their own will. Doubtless, their commitment involves a denial, a sacrifice, a forfeiture. God is adored and thanked and adored, as it were, by humans giving him back his own gifts. Yet to give back presents is always a delicate issue. Be that as it may, many would consider that this very process, lived by the most exemplary of Christians, is intrinsically life-denying. Religious men and women, isolated from the world, with no children and family of their own, without economic responsibility, unable to decide for themselves...: what meaning could such a lifestyle take on? Would it not be better for them to simply accept God's good gifts, use them and enjoy them to the full, in that way showing Him the gratitude he deserves? Something of a kind may be said of other potent aspects of Christian asceticism: corporal mortification, fasting, pilgrimage, almsgiving, etc.

Some authors are of the opinion that the dedication of religious men and women may be considered *paradigmatic* for Christian life as a whole.¹ Or at least that religious life is in absolute terms *the most perfect form* of Christian life. This would seem to indicate that Adam and Eve were religious; so was Jesus, and so should be his followers, especially Mary and John the Apostle; to some degree the saved are and will be consecrated men and women in heaven. According to this reading, their immortal destiny will be marked, to put it a bit crudely, by the three vows of poverty, chastity and obedience, by which they freely *and perpetually* renounce the great gifts of God: the world, their own future, and, at the heart of it all, their very will. For, as we saw earlier on, what is immortal, what lasts forever, becomes *ipso facto* paradigmatic, typical, emblematic. But if *all* Christian life demands the permanent renunciation of God's great gifts, then in real terms they simply cannot be considered as good. In this context, it is understandable that many people still consider Christianity as inhuman, as life-denying, as incompatible with joy. Nietzsche would be right all along.

Of course no authentic consecrated man or woman would claim to be more perfect Christians than the rest of the baptised... the doctrine of the universal call to holiness preached intrepidly by St Francis de Sales, St Theresa of Lisieux, St Josemaría and others, proclaimed besides by Vatican Council II,² has left its mark. Neither would they suggest that the human realities they forego are to be rejected out of hand as if they were not God's gifts. Perhaps it may be put this way: the eschatological witness religious men and women are supposed to give in the Church and for the world³ does not mean that heaven for one and all

¹ See my study, "Gli stati di vita del cristiano". *Riflessioni su un'opera di Hans Urs von Balthasar*, «Anales Theologici» 21 (2007) 61-100.

² Cfr. P. O'CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo*, Edusc, Roma 2013, 294-301.

³ Cfr. VATICAN COUNCIL II, Decr. *Perfectae caritatis*, n. 13; GIOVANNI PAOLO II, Apost. Exhort. *Vita Consacrata* (25 Marzo 1996), nn. 7, 14-16, 26.

will be a material replica of their life and dedication. God's gifts will abound in heaven more than anywhere else. Nothing good that God gave us will be lost.

So what is the true meaning and value of religious life, of the testimony of consecrated women and men? What does the real renunciation it involves actually achieve? And, what of the renunciation all Christians undertake? Maybe St Peter Chrysologus, a fifth century bishop, got it right when he said: "what you do not give to others you will lose yourself".¹ When all is said and done, as Charles Péguy put it, "all that is not given is lost". The meaning of the sacrifice of consecrated men and women, made to God and witnessed by others, is to give *public, visible witness* to the power, the love and the fidelity of God to the world he created. It is essentially missionary and apostolic. "The habit doesn't make the monk", it is said. If this expression is taken to mean that "the habit doesn't make the *saint*", then it is perfectly valid, for only God's grace can bring about holiness, and it does so in all kinds of circumstances. But in a way the habit *does* make the monk, in the sense that it reveals in a public, visible way the dedication of people who for the love of God, with ultimate trust and hope only in the Lord, freely give up personal dominion over property, life and will. Their lives thus become a provocation, an inspiration, a reminder, an encouragement for humanity at large to look towards God as the unique, unfailing source of all good things, though not necessarily as an example that all would have to follow literally.

Of course all Christians can and should live their quest for holiness in a wide variety of fully authentic ways, that do not involve taking vows of poverty, chastity and obedience. Still, their life, which must include living the *virtues* of poverty, chastity, obedience, among many others, requires a deep and practical conviction that without God's grace they can do nothing of value. Sacrifices they will have to make, doubtless, sacrifices lived joyfully, without drawing too much attention to themselves, aware that the Christ who lives in them (Gal 2,20), the *bonus odor Christi*, 'the perfume of Christ' (2 Cor 2:15), will communicate powerfully with humanity through their lives, bringing them to give glory to the heavenly Father (Mt 5,16).

ABSTRACT

The article considers the theological and anthropological meaning of Christian sacrifice and mortification. It is commonly held that the sacrifice of a created good by a Christian believer constitutes a denial of its goodness, a rejection of God's gift. The author attempts to show, on the basis of the doctrine of final resurrection, that whatever we have sacrificed willingly in this life will be restored to us, full, complete and purified, at the end of time. Thus the believer's personal sacrifice is not life-denying but involves a grateful affirmation of God's creation, and a way of ensuring that the created world, as it is, is not turned into an idol. The principle is likewise applied to the significance of vows undertaken by consecrated men and women.

¹ PETER CHRYSOLOGOUS, *Sermo* 43.

CREACIÓN Y CONOCIMIENTO EN UNA METAFÍSICA DEL VERBO

ALICE RAMOS

SOMMARIO: I. *Introducción: El Verbo, Origen y Fin del Universo*. II. «*En el principio era el Verbo*». III. «*Todas las cosas fueron hechas por Él*». IV. *Conocimiento de la presencia de Dios en el mundo y la falta del conocimiento de Dios*. V. *Conclusión*.

I. INTRODUCCIÓN: EL VERBO, ORIGEN Y FIN DEL UNIVERSO

EL *Comentario al Evangelio de san Juan* representa la madurez del pensamiento del magistral teólogo Tomás de Aquino; escrito del 1269 al 1272, es anterior a la composición de la tercera parte de la *Suma teológica*.¹ Mientras que los escritos teológicos del pensamiento maduro de santo Tomás se caracterizan por el estilo de la *quaestio*, en este comentario bíblico se utiliza la forma literaria de la *expositio*, es decir, se sigue el orden de los temas presentados en el texto bíblico.² El uso de este género literario hace que el texto sea más fácil de leer que la *Summa* sin que por ello sea menos riguroso dado el tema tan elevado del Evangelio, ya que la intención principal de san Juan era mostrar la divinidad del Verbo

* Una primera versión de este trabajo fue publicada en inglés en «Cauriensa» 9 (2014).

¹ Cfr. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas Aquinas*, 1, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1996, 339, 333. Cfr. J.A. WEISHEIPL, *Introducción a Commentary on the Gospel of St. John*, en Part I: Chapters 1-7 (trad. J.A. WEISHEIPL y F. LARCHER), Magi Books, Albany (NY) s.d., donde Weisheipl nos recuerda que este comentario es una *reportatio* de Reginaldo de Piperno, el “compañero fiel” de santo Tomás durante los últimos quince años de su vida. Una *reportatio* es parecido a los apuntes de un estudiante a propósito de lo que se dijo, que en este caso fue corregido por el mismo santo Tomás. Según uno de los biógrafos del santo, Tomás escribió enteramente el *Comentario* a los primeros cinco capítulos de Juan. Debo mencionar aquí que además de utilizar el *Corpus Thomisticum* donde se encuentra el *Comentario* de santo Tomás al Evangelio de san Juan, he podido beneficiarme del texto que se encuentra en latín con la traducción al inglés de Weisheipl en <http://dhsprpriory.org/thomas/SSJohn.htm>. Dejo constancia en esta primera nota de la traducción al castellano realizada por J.F. SELLÉS, *Sobre el Verbo: Comentario al Prólogo del Evangelio de san Juan*, Eunsa, Pamplona 2007. En general, al presentar los textos de santo Tomás en este trabajo, he seguido las traducciones del Profesor Sellés, aunque en algunos casos me ha parecido mejor traducir de otro modo. Hago referencia en las notas a la traducción de Sellés, que me parece muy buena. Puede verse además la quinta versión revisada de *Super Evangelium S. Ioannis lectura* (a cura di P.R. CAI), Marietti, Taurini-Romae 1952.

² Cfr. P. VALKENBERG, *Aquinas and Christ's Resurrection: The Influence of the Lectura super Ioanem 20-21 on the Summa Theologiae*, en M. DAUPHINAIS, M. LEVERING (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas: Theological Exegesis and Speculative Theology*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2005, 281. Cfr. B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Basil Blackwell, Oxford 1983³, 301, citado por VALKENBERG.

encarnado, intención que también constituye el objeto del *Comentario* que nos ocupa aquí.¹ Esta obra no sólo revela una mente en su plenitud intelectual sino que también pone de manifiesto a un hombre santo, de gran fe. La elevada contemplación que se le atribuye a san Juan, es decir, una contemplación que llevó al evangelista a considerar «todos los efectos de la causa en la propia causa»,² conociendo así la esencia y el poder de la causa en cuanto se extiende a muchas cosas, puede también atribuirse al Doctor Angélico.

En este estudio me interesa subrayar, aunque sólo sea brevemente, el carácter expresivo o manifestativo de la creación, es decir, cómo la creación expresa o manifiesta la divinidad, así como las palabras expresan los conceptos de nuestra mente, de tal manera que esta expresividad de la creación hace posible el conocimiento de Dios sin recurrir a la fe. Para mostrar esto, insistiré en la creación de todas las cosas por el Verbo o el *Logos*, pues por su ser luminoso todo lo creado es inteligible y participa en la luz del Verbo. Esta luz divina es además la que ilumina a todos los hombres que vienen al mundo, puesto que es la fuente de la luz del conocimiento natural, luz de la cual participan todos los hombres.³ Parece ser entonces que dada esta participación en el hombre, la razón natural no sólo es *capax entis* sino también *capax Dei*.⁴ Veremos, no obstante, por qué la razón natural no siempre adquiere conocimiento de Dios y cuál es el recurso para suplir la falta de este conocimiento. El remedio, por así decirlo, que presentaremos nos llevará a pensar en el Verbo no sólo como origen de todas las cosas sino también como su fin. Al presentar el Verbo como el origen de todo cuanto fue creado, quedará claro que las cosas no fueron hechas por necesidad de la naturaleza divina, sino más bien por el intelecto y la libre elección de Dios, así como Él gobierna todo cuanto hizo actuando en todas las cosas desde dentro y sosteniéndolas constantemente. Se podrá objetar aquí que el *Comentario* trata de la divinidad del Verbo encarnado, la segunda persona de la Trinidad, y por consiguiente de un Dios trino que excede a la mente humana y que sólo es conocido por la fe en lo que Dios nos ha revelado de sí mismo.⁵ Sin embargo, la referencia al Verbo o al *Logos* es de especial interés para el teólogo cuya fe

¹ Cfr. *Lectura sobre el Evangelio de san Juan*, cap. 1, lect. 1, n. 23, en la traducción de Sellés, citada en nota n. 1. Como se tratará del primer capítulo en todo este trabajo, citaré en las notas que siguen sólo las lecciones y los números correspondientes de cada lectura. Cfr. J. BOYLE, *Authorial Intention and the Divisio Textus*, en DAUPHINAIS, LEVERING (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas*, 1-8.

² *Comentario al Prólogo del Evangelio de san Juan*, n. 7.

³ Cfr. *Lectura sobre el Evangelio según san Juan*, lect. 5, n. 129.

⁴ Conviene señalar que la luz de la razón natural – que permite un conocimiento natural de Dios – tiene carácter de revelación natural, como sostiene la tradición tomista y eclesial (cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 19). En el libro de la Sabiduría, el autor sagrado afirma que Dios se da a conocer por medio de la naturaleza: «de la grandeza y hermosura de las criaturas, se llega, por analogía, a contemplar su Autor» (Sb 13,5). Según el n. 19 de *Fides et ratio*, «se reconoce así un primer paso de la Revelación divina, constituida por el maravilloso “libro de la naturaleza”, con cuya lectura, mediante los instrumentos propios de la razón humana, se puede llegar al conocimiento de Dios».

⁵ Cfr. S.Th. I, q. 32, a. 1, s.c. y resp., donde santo Tomás nos dice que la Trinidad de las Personas no puede ser conocida por la razón.

persigue el entendimiento de lo que cree y también para el filósofo que busca entender la razón de la inteligibilidad de las cosas y su carácter expresivo.¹

II. «EN EL PRINCIPIO ERA EL VERBO»

Para entender las palabras iniciales del Evangelio de san Juan, santo Tomás considerará en primer lugar la existencia y la naturaleza del Verbo. Él quiere entender el nombre de “Verbo”; así como lo hace en otros escritos anteriores al *Comentario*,² dirá que la palabra exterior o la palabra vocal está hecha para expresar lo que existe interiormente en el alma, es decir, la concepción en nuestra mente que se denomina el verbo interior. Ahora bien, en todo ser que entiende, un verbo es formado; el verbo formado en el alma es el verbo interior, el que santo Tomás describe «como aquello en lo que [el intelecto] entiende».³ Es en el verbo interior, el que es expresado y formado por la operación del intelecto, en el que el intelecto ve la naturaleza de la cosa entendida.⁴ Y este mismo verbo interior se significa con la voz o con la palabra manifestada al exterior con la voz. Según el Aquinate, el verbo siempre procede de un intelecto en acto y siempre es «razón [*ratio*] y semejanza de la realidad entendida».⁵ Al entender algo ajeno a sí mismo, una piedra por ejemplo, el intelecto humano forma un verbo que es razón y semejanza de la cosa entendida, es decir, de la piedra. Y además, si el que entiende y lo entendido son la misma realidad, entonces el verbo es razón y semejanza del intelecto del que procede.⁶ Con respecto al entendimiento que se entiende a sí mismo, o más bien con respecto a la mente humana que se entiende, san Agustín verá en este auto-entendimiento de la mente una semejanza de la Trinidad en el alma humana.⁷

Para distinguir aún más entre el verbo humano y el verbo divino, santo Tomás se refiere a los distintos tipos de naturaleza intelectual: el verbo del hombre, así como el del ángel, no pueden preexistir a los mismos seres humanos y angélicos, pues su existencia y su operación son causadas; mientras que el Verbo divino no fue hecho sino que todas las cosas fueron creadas por Él.⁸ Además, santo Tomás indica tres modos en que se distingue el Verbo de nuestro verbo. Primero, nosotros llegamos a la noción de una cosa mediante el razonamiento

¹ La importancia de insistir en el *Logos* y de desarrollar una metafísica del *Logos* es evidente en la conferencia que el Papa Benedicto pronunció en Regensburg el 12 de septiembre de 2006, donde dice que es contrario a la naturaleza de Dios actuar de manera no-razonable, es decir, de actuar sin *logos*. Que Dios actúe por el Verbo o por el *Logos* es importante a su vez para el filósofo Josef Pieper como puede verse en su ensayo, traducido al castellano, que lleva por título *¿Qué quiere decir ‘Dios habla’? Consideraciones previas a una discusión teológica*, recogido en su libro, *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Rialp, Madrid 1980, 115-143.

² Cfr. *De Veritate*, q. 4, a. 1. Cfr. mi artículo *The Divine Ideas and the Intelligibility of Creation: A Way Toward Universal Signification in Aquinas*, «Doctor Communis» XLIV (1991) 250-265.

³ *Lectura sobre el Evangelio según san Juan*, lect. 1, n. 25. El objeto formal es “en lo que” se entiende, mientras que lo real es “lo que” se entiende. Al hablar del objeto formal, santo Tomás se refiere algunas veces a aquello “por lo que” (*quo*) se entiende, y otras veces como aquello “en lo que” (*in quo*) se entiende.

⁴ Cfr. *ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Cfr. *ibidem*.

⁷ Cfr. *ibidem*. Cfr. AGUSTÍN, *De Trinitate* IX, c. 5.

⁸ Cfr. *ibidem*.

y así nuestro verbo antes de ser formado es formable y antes de estar en acto está en potencia; el Verbo de Dios, al contrario, «siempre está en acto».¹ Segundo, se deduce de ahí que el Verbo divino es “perfectísimo”, pero el verbo humano es imperfecto.² Mientras que sólo podemos expresar todo lo que conocemos mediante muchos verbos, el Verbo de Dios es uno solo; a este respecto santo Tomás dice: «Ya que Dios se entiende y entiende todo lo demás por su esencia en un solo acto, *el único Verbo divino es expresivo de todo lo que existe en Dios, no sólo de las Personas, sino también de las criaturas*».³ Tercero, ya que el alma humana no es su propia operación, no puede decirse que en el alma humana el entender sea lo mismo que la naturaleza del alma; por consiguiente, el verbo formado por nuestro intelecto es un accidente de la esencia de nuestra alma y no es de su misma esencia, mientras que en Dios el entender y el ser se identifican, y por tanto el Verbo del intelecto divino no puede denominarse un accidente, tal y como es el caso del verbo formado por el intelecto humano, ya que más bien es de la misma naturaleza de Dios; el Verbo «subsiste en la naturaleza divina»,⁴ y es Dios.

Santo Tomás añade que, propiamente hablando, en Dios el Verbo «siempre es entendido como Persona», y que el Verbo divino es coeterno, coesencial, y consubstancial con el Padre.⁵ En efecto, desde toda la eternidad el Verbo es concebido por el Padre en una semejanza e identidad con la naturaleza del Padre; por ello el Verbo también es llamado Hijo. Sin embargo, san Juan no empieza su Evangelio haciendo referencia al Hijo sino más bien al Verbo. Ciertamente fue más conveniente referirse al Verbo, que conlleva un proceso inteligible, para que no se confundiera la generación del Hijo con una generación material y pasible.⁶ Además, como san Juan quería considerar que somos llevados al conocimiento del Padre por el Hijo, es decir, que el Hijo manifiesta al Padre, el Evangelista utilizó el nombre Verbo porque, como dice santo Tomás, «la idea de manifestar conviene más al nombre de Verbo que al nombre de Hijo».⁷ Es importante entonces mostrar por qué el evangelista prefiere el nombre Verbo. Santo Tomás se refiere a san Agustín quien también se ocupó de la traducción latina del *Logos* griego, ya que en la lengua latina puede utilizarse tanto *ratio* [razón] como *verbum* para designar al *logos*. El texto del Aquinate nos proporciona una explicación concisa que es especialmente relevante para nuestro tema; se nos dice que la «razón [*ratio*] propiamente nombra al concepto de la mente, según está en la mente, aunque no se haga nada exterior por aquélla. Pero por *verbo* se significa el respecto a lo exterior».⁸

Una vez expuesto lo anterior, se entiende que es especialmente conveniente que el nombre “Verbo” sea utilizado, pues a diferencia del término “razón”,

¹ *Ibidem*, n. 26.

² Cfr. *ibidem*, n. 27.

³ *Ibidem*. El énfasis es mío. En el n. 29 del *Comentario*, santo Tomás dirá que «el Verbo [...] es igual que el Padre, siendo perfecto y *expresivo* de todo el ser del Padre». El énfasis nuevamente es mío.

⁴ *Ibidem*, n. 28.

⁵ *Ibidem*, n. 29.

⁶ Cfr. *ibidem*, n. 31.

⁷ *Ibidem*, nn. 30-31. Que el Verbo manifieste al Padre debe recordarnos también que según santo Tomás el Verbo expresa todo lo que está en Dios.

⁸ *Ibidem*, n. 32.

“Verbo” se refiere no sólo a una concepción de la mente tal y como está en la mente o a una semejanza de la cual procede, sino que también se refiere a algo fuera de la mente, así como cuando hablamos del Verbo y de su relación a las cosas externas. Según santo Tomás, «cuando [el evangelista] dijo *logos*, no sólo intentaba significar el respecto de la existencia del Hijo en el Padre, sino también la potencia operativa del Hijo, por la cual por Él fueron hechas todas las cosas».¹

No obstante, para que nadie piense que las criaturas son coeternas con el *Logos*, santo Tomás insiste en que el Verbo es «algo separado y elevado sobre todas las cosas», que el Verbo es la «única Verdad absoluta», la esencia de la cual es el *esse* divino, la «única Sabiduría absoluta» en la que todos los que son sabios participan.² Santo Tomás explica además la frase «en el principio», buscando entender el significado del *principium*, ya que el Evangelista escribió «En el principio era el Verbo», o «*In principio erat verbum*». Al referirse a los Padres de la Iglesia,³ con cuyo pensamiento el Aquinate estaba muy familiarizado, explica la palabra “*principium*” de tal manera que muestra la divinidad y la eternidad del Verbo y también el principio originario de todo lo que llega a ser creado, ya que el Verbo, es decir, el Hijo que está en el Padre desde toda la eternidad, teniendo la misma esencia del Padre, es el origen y el principio de todas las criaturas, el que lo determina todo.⁴ Todo lo hecho se refiere al poder operativo de Dios, quien actúa con razón, así como el artista procede a partir de una idea en la mente, de modo intencional, con designio, y no por azar. A este respecto dice santo Tomás, «[Por] *principium* se entiende la Persona del Hijo, quien es principio de las criaturas según la razón de la virtud activa, y por modo de sabiduría,

¹ *Ibidem*. Sobre este texto D.B. BURRELL dice, «By highlighting the phrase subsequently incorporated into the Nicene creed – “by Whom all things are made”, Thomas securely grounds the argument in the tradition of revelation, while his astute remarks regarding a preferable translation of *logos* remind us of the way he carefully anchors the word spoken to create in the Word proceeding within divinity, as its eternal pattern», en su artículo *Creation in St. Thomas Aquinas’s Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, en DAUPHINAIS, LEVERING (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas*, 121.

² Cfr. *ibidem*, n. 33. Para insistir en la naturaleza participativa y expresiva de una metafísica del *logos*, mediante la cual todas las cosas participan del Verbo divino y lo manifiestan pero nunca lo agotarán, citaré un texto (en el mismo n. 33) de santo Tomás: «Aunque existen muchas verdades participadas, sin embargo, existe una sola verdad absoluta, que es verdad por su esencia, a saber, el mismo ser divino, verdad por la cual todas las verdades son verdad. Del mismo modo, existe una sola sabiduría absoluta elevada sobre todas las cosas, a saber, la sabiduría divina, por cuya participación todos los que saben son sabios. Y existe también un Verbo absoluto de cuya participación todos los que tienen verbo se llaman hablantes. Pero éste es el Verbo divino, que es por sí mismo Verbo elevado sobre todas las cosas. Por tanto, el Evangelista para significar la supereminencia del Verbo divino, nos propuso al mismo Verbo de modo absoluto sin ningún añadido».

³ Cfr. la introducción de WEISHEIPL al *Commentary on the Gospel of St. John*, donde se menciona el conocimiento extenso que santo Tomás tenía de los Padres latinos y griegos de la Iglesia, debido a su trabajo en la *Catena Aurea* – conocimiento que le sirve para explicar las cuestiones difíciles y oscuras del Evangelio de san Juan. Para explicar el sentido del *principium*, por ejemplo, santo Tomás hace uso del pensamiento de Orígenes, Agustín, Crisóstomo, Basilio e Hilario.

⁴ Cfr. *ibidem*, nn. 35-37.

que es la razón de las cosas que se hacen». ¹ Dado que el entendimiento es la forma más alta de vida, se señala además que el mismo Verbo es el *principium*, «según el modo de hablar, por el que se dice que la vida está en Dios, la cual [...] no es otra cosa que el mismo Dios». ²

Así como santo Tomás se esmera en indicar que el Padre y el Hijo tienen la misma esencia, que el Verbo es consubstancial con el Padre, que el Verbo, como Hijo e imagen del Padre, es de la misma naturaleza del Padre y en ningún sentido desemejante al Padre, quiere también hacer hincapié en que son coeternos, insistiendo en que en la generación del Verbo divino, Dios Padre no existió antes que el Hijo, pues si fuera éste el caso entonces el entendimiento de Dios no estaría en acto, sino en potencia, y su Verbo sería formable antes de ser formado, como es el caso con el verbo humano. ³ Desde toda la eternidad, entonces, «Dios Padre, entendiéndose a sí mismo, concibe el Verbo». ⁴ Para comprender mejor la coeternidad del Verbo con el Padre, santo Tomás usa el siguiente ejemplo para entrar en este misterio: el esplendor se da siempre donde hay fuego, de tal modo que si el fuego existiera desde la eternidad, su esplendor sería coeterno con él. Y así el Hijo que es engendrado del Padre de modo inmaterial, en un proceder inteligible, es llamado «el esplendor del Padre». ⁵ El Hijo, así como el esplendor del fuego, es por consiguiente coeterno con el Padre. Podríamos decir aquí que, así como el esplendor del fuego – aunque sólo sea un ejemplo limitado – nos ayuda a entrar un poco en lo que significa la coeternidad del Verbo con el Padre, viendo en el Hijo el esplendor del Padre o, según se dice en Hebreos, «el esplendor de su gloria», ⁶ este esplendor por el cual todas las cosas fueron hechas, da cuenta en último término del esplendor de las criaturas, de su luz o luminosidad, de su verdad e inteligibilidad. ⁷

Después de mostrar la eternidad del Verbo, que el Verbo era antes de todas las cosas, santo Tomás comenta a continuación una frase del Evangelista: «y el Verbo estaba con Dios». Quiere subrayar de nuevo la consubstancialidad del Verbo con el Padre, y también insistir en la distinción entre las Personas. Aunque «el Verbo era Dios», tal y como dice san Juan al comienzo de su Evangelio, indicando así la naturaleza divina del Verbo, hay también una distinción de

¹ *Ibidem*, n. 35.

² *Ibidem*. Volveremos a la cuestión de vida cuando consideremos que lo que fue hecho por el Verbo era vida.

³ Cfr. *ibidem*, n. 41. Cfr. *Comentario*, n. 26.

⁴ *Ibidem*. Al establecer la coeternidad del Verbo con el Padre, es decir, al insistir en que Dios no existe primero y luego genera al Verbo, santo Tomás subraya las razones filosóficas que luego serán señaladas en este trabajo, y también las razones teológicas para así rebatir a los arianos. Contra la herejía ariana, santo Tomás dice claramente: «No se puede decir que el Padre fijase por su voluntad con antelación el inicio de la duración de su Hijo; ya que Dios Padre no genera al Hijo por su voluntad, como dijeron los arianos, sino naturalmente: pues Dios Padre entendiéndose a sí mismo concibe el Verbo, y por eso no fue antes Dios Padre que el Hijo».

⁵ *Ibidem*.

⁶ Hb 1,3.

⁷ Ya que las criaturas participan en el Verbo, a quien se le denomina luz, participan también de su luz o luminosidad. Sólo así pueden ser *expresivas* de su Creador. Esta luz que es su inteligibilidad y su verdad nos permite razonar desde ellas al conocimiento de su Creador.

Personas ya que se distingue el Hijo del Padre aunque «sólo por el origen».¹ Que «el Verbo estaba con Dios» nos refiere a que el Hijo estaba con el Padre, «así como una Persona está con otra».² Como dice santo Tomás, hay una unión intrínseca que existe entre el Hijo y el Padre – unión que se refiere a la consubstancialidad – de tal manera que se puede decir que «el Hijo está *en* el Padre».³ No obstante, cuando se dice que el Hijo está *con* el Padre, aquí la palabra “con” significa la distinción de Personas, aunque santo Tomás añade que la preposición “con” significa también «una consubstancialidad en cuanto que significa por así decirlo una cierta unión extrínseca».⁴ Que «el Verbo estaba con Dios» indica por consiguiente que el Verbo tiene la misma naturaleza divina del Padre, que el Verbo subsiste, ya que «en el principio era el Verbo», no como accidente, sino que el Verbo estaba con Dios como con su autor pero sin comienzo de duración.⁵ Por tanto, santo Tomás insiste una vez más en la divinidad del Verbo cuando dice, «el Verbo no [se encuentra] separado del Padre por la diversidad de la naturaleza, ya que el mismo Verbo es Dios».⁶

Al establecer entonces la existencia y la naturaleza del Verbo y al insistir en que el Verbo es Dios por su misma esencia y no por participación como lo son las criaturas, tal que el Verbo no es inferior a Dios sino que es Dios, y que en el principio, antes de todas las cosas, el Verbo estaba en el Padre desde la eternidad, santo Tomás concluye la primera lectura del *Comentario* señalando un número de errores filosóficos por parte de Platón y de Aristóteles que pueden ser corregidos mediante el desarrollo de una metafísica del *Logos*. La conclusión de la primera lectura muestra así la importancia de este comentario bíblico para la filosofía. En primer lugar, santo Tomás nota que algunos filósofos antiguos pensaban que el mundo es producto del azar; sin embargo, si el Verbo, que es el principio o comienzo de las criaturas, actúa con sabiduría, sabiduría que es una concepción de esas cosas a las que llevará a la existencia,⁷ entonces las criaturas no pueden ser el resultado del azar.⁸

Segundo, santo Tomás menciona a Platón, quien sostenía que las cosas materiales participaban en las Ideas o razones subsistentes que existían separadamente en sus propias naturalezas; un hombre particular existente, por ejemplo, participaba en la Idea separada de hombre. A diferencia de las Ideas platónicas que existen separadas de Dios, «el Verbo estaba con Dios», como dice el evangelista.⁹ Además, santo Tomás recalca que algunos platónicos pensaban que Dios Padre era «el más eminente y el primero» y que bajo él, o inferior a él, se encontraba una mente que contenía ideas y semejanzas de las cosas; pero como santo Tomás ha mostrado al explicar el texto del Evangelista, el Verbo no era de

¹ *Ibidem*, n. 45.

² *Ibidem*. Para traducir *apud*, utilizo la palabra “con”, y no “junto a”, como se encuentra en la traducción de Sellés.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Cfr. *ibidem*, nn. 48-49.

⁶ *Ibidem*, n. 56.

⁷ Cfr. *ibidem*, n. 35.

⁸ Cfr. *ibidem*, n. 65.

⁹ Cfr. *ibidem*.

ningún modo menos que el Padre, ni inferior a él, ya que «el Verbo era Dios».¹ Ahora bien, además de hablar de los errores de Platón y de algunos platónicos, santo Tomás menciona en tercer lugar a Aristóteles. A diferencia de Platón, quien entiende las ideas o razones separadas de Dios, santo Tomás interpreta a Aristóteles diciendo que para el Filósofo «las ideas [o las razones] de todas las cosas están en Dios, y que en el intelecto de Dios, es lo mismo el que entiende y lo entendido».² Mientras que según Aristóteles, Dios es un principio intelectual, el mundo según él es coeterno con Dios. Sin embargo, esto no puede ser ya que el texto bíblico y el *Comentario* de santo Tomás mantienen que sólo el Verbo estaba «al principio con Dios», de tal manera que esto no excluye a otra Persona sino que como dice santo Tomás, excluye «sólo otra naturaleza coeterna».³ A través de estas correcciones de errores filosóficos podemos ver por consiguiente cómo la fe completa la razón y por qué la primera lectura del *Comentario al Evangelio de san Juan* será indispensable para un entendimiento adecuado de la creación.

III. «TODAS LAS COSAS FUERON HECHAS POR ÉL»

En la segunda lectura santo Tomás se ocupará del poder del Verbo que lleva todas las cosas a la existencia, ya que todas las cosas fueron hechas por el Verbo.⁴ Ahora bien, para que nadie malinterprete el uso de la preposición “por”, santo Tomás intenta evitar todos los posibles errores teológicos y filosóficos al respecto. No hemos de entender el Verbo como causa externa, como si el Verbo pronunciado por el Padre hubiera sido la causa de su creación del mundo, o como si el Padre hubiera actuado según la sugerencia del Verbo. Dios no creó desde una causa exterior sino que hizo todas las cosas por sí mismo.⁵ Santo Tomás quiere además mantener la igualdad del Verbo al Padre, ya que algunos podrían pensar que si el Padre creó todas las cosas por el Verbo entonces el Verbo es de algún modo inferior al Padre, o que es instrumento del Padre.⁶ Según santo Tomás si la preposición “por” denota un tipo de causalidad, entonces ésta debe ser entendida como causalidad formal, es decir, que el modo o la forma con que Dios crea es su misma sabiduría o el *logos*. Como tal, el Aquinate dice, «Si usualmente “por” denota la causa formal, así cuando el Padre obre por su sabiduría, que es su esencia, obrará por su sabiduría, como obrará por su esencia. Y ya que la sabiduría y el poder [o la virtud] del Padre se atribuyen al Hijo [...] por esto decimos de modo apropiado que el Padre lo obra todo por el Hijo,

¹ *Ibidem*.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ Cfr. *Lectura sobre el Evangelio según san Juan*, lect. 2, nn. 69-72.

⁵ Cfr. *ibidem*, n. 73. Al querer combatir la doctrina de Valentín, santo Tomás dice: «Pues él entendió la expresión “todas las cosas fueron hechas por Él”, de modo que el Verbo ofreciese al Creador la causa de que crease el mundo, para que se dijese que todas las cosas fueron hechas así por el Verbo, como si procediera del Verbo el mundo que el Padre creó. Y esto parece conducir a la posición de aquellos que decían que Dios hizo el mundo por alguna causa exterior. Esto es contra aquello de los Pr. 16,4: “todas las cosas fueron hechas por Dios por causa de sí mismo”».

⁶ Cfr. *ibidem*, n. 75.

esto es, por su sabiduría». ¹ El poder por el cual el Verbo obra es el mismo poder que tiene el Padre y que Él le ha dado al Hijo de tal manera que cuando se dice que el Padre obra por el Hijo, el Hijo no es inferior al Padre ni es instrumento del Padre. ² Además, conviene señalar aquí que en otros textos el Aquinate no habla del Verbo como causa formal, sino más bien dice que el Verbo es causa ejemplar de la creación. ³ Así se evita el panteísmo, ya que si el Verbo fuera causa formal, la forma de todo sería el Verbo.

Para entender mejor cómo todas las cosas fueron hechas por el Verbo, santo Tomás recalcará una vez más que Dios actúa inteligentemente, es decir, por su sabiduría, así como el artesano tiene una idea de la cosa que va a producir. El mundo no procede de Dios por necesidad natural sino por intelecto y libre elección, así como el artesano libremente da existencia a un armario, por ejemplo, según una idea preconcebida y no otra. El artesano sin embargo no es responsable de la totalidad del efecto así como lo es Dios; el artesano informa la materia que le es dada en la sustancia de la madera, y por consiguiente el artesano no crea propiamente, mientras que la causalidad de Dios se extiende a la materia y a la forma haciendo que la sustancia *sea* porque como dice santo Tomás, «el efecto más propio de la primera causa de todo es el *esse* mismo». ⁴ Y en otro lugar dice, «crear es dar el ser (*esse*) a la cosa creada». ⁵ Afirmando esto, aunque la analogía del artesano se utiliza a menudo en la obra tomista para entender la creación, las desemejanzas obviamente abundan entre las semejanzas. ⁶ Pero esta analogía es útil para subrayar que Dios, así como el artista, actúa inteligentemente; así lo indica santo Tomás, «El que hace alguna cosa debe preconcebirla en su sabiduría, que es la razón y la forma de la cosa hecha: así como la forma preconcebida en la mente del artesano es la razón de hacer el armario. Por tanto, de este modo, Dios no hace nada sino por el concepto de su entendimiento, que es la sabiduría concebida desde la eternidad, a saber, el Verbo de Dios, y el Hijo de Dios». ⁷ Por consiguiente, santo Tomás concluye que Dios hizo todas las cosas por el Hijo, y se refiere a san Agustín quien en su obra *Sobre la Trinidad* describe al Verbo como «el arte pleno de todas las razones de los vivientes». ⁸ Se hace referencia además a la autoridad bíblica del libro de los Proverbios: «Estaba yo con Él formando todas las cosas» (Pr. 8,30) – referencia que insiste en que el Padre hizo todas las cosas con el Hijo, o que el Hijo obraba con el Padre para que todas las cosas fueran hechas. ⁹

¹ *Ibidem*, n. 76. santo Tomás quiere corregir el error de Valentín mediante el cual “por” denota a una causa eficiente: «Y de este modo pensó Valentín que todas las cosas fueron hechas por el Verbo, como si el Verbo fuese la causa por medio de la cual el Creador hiciera todas las cosas».

² Cfr. *ibidem*.

³ S.Th. 1, q. 46, a. 3, resp.

⁴ S.Th. 1, q. 45, citado en BURRELL, *Creation in Super Evangelium S. Joannis Lectura*, 125.

⁵ *Lectura sobre el Evangelio según san Juan*, lect. 5, n. 133.

⁶ Esta analogía, aunque no exacta, es interesante, ya que la obra artística puede revelar al artesano/artista, así como la creación puede revelar o expresar al Creador.

⁷ *Lectura sobre el Evangelio según san Juan*, lect. 2, n. 77.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cfr. *ibidem*, n. 85.

Las cosas no sólo son hechas por el Verbo, sino también conservadas y sostenidas por Él. Los seres que fueron llevados a la existencia por el Verbo no son como las cosas producidas por los artesanos. Un armario necesita del artesano para llegar a existir, pero una vez acabado, continúa existiendo sin la intervención del artesano. Éste no es sin embargo el caso de las cosas producidas por el Verbo, quien no sólo obra para que las cosas sean o existan sino que también obra para conservarlas en el ser, ya que al explicar las palabras del Evangelista «y sin Él nada fue hecho», santo Tomás dice, «Nada ha sido hecho fuera de Él, ya que Él abarca todas las cosas, conservándolas». ¹ Desde el comienzo de la creación, entonces, como el Aquinate explicará en la quinta lectura, el Verbo estaba en el mundo no sólo causando sino también conservando todas las cosas. ² Si Dios dejara de pensar en las cosas que hizo, o si retirase su poder de las cosas, todas dejarían de ser. ³ Para explicar más claramente por qué y cómo es éste el caso, santo Tomás utilizará un ejemplo de Orígenes que nos hace ver una vez más la importancia del verbo interior: «Así como se refiere la voz humana al verbo humano concebido en la mente, así se refiere la criatura al Verbo divino, pues así como nuestra voz es efecto del verbo concebido en nuestra mente, así también la criatura es efecto del Verbo concebido en la mente divina: “Pues Él habló, y las cosas fueron creadas” (Sal 148,5)». ⁴ De la misma manera que la palabra externa dejará de ser cuando el verbo interior ya no es, las cosas también dejarían de ser si, como dice santo Tomás, «el poder del Verbo divino se retirase de ellas». ⁵ Por consiguiente, Dios causa y sostiene todas las cosas «con su poderosa palabra». ⁶

El Dios que crea es por tanto muy diferente de otros agentes, ya que éstos actúan desde fuera, moviendo y alterando la cosa con respecto a su exterioridad, tal como el escultor quien al obrar en el mármol le da una nueva apariencia sacando una nueva forma (una forma accidental) del mármol sobre el cual opera; el escultor actúa pero existiendo externamente, es decir, obra como externo a la cosa hecha por él. ⁷ Dios, sin embargo, obra en las cosas como agente interno, porque sólo Dios actúa creando, lo que significa que sólo Dios da el ser a las cosas. Y porque el ser (*esse*) es lo más íntimo a las cosas, cuando Dios otorga el ser a cada cosa, obra como agente íntimo. Por consiguiente, santo Tomás dirá que «Dios estaba en el mundo dando el ser (*esse*) al mundo». ⁸ Al crear, Dios da lo que le es más íntimo a sí mismo, es decir, el ser o *esse*. Santo Tomás luego nos dirá, así como lo hace en la *Summa Theologiae*, que Dios está en todas las cosas por potencia, por presencia, y por esencia. ⁹ Dios no sólo está en todas

¹ *Ibidem*, n. 86.

³ Cfr. *ibidem*.

⁷ Cfr. *ibidem*, n. 133.

² Cfr. *Lectura sobre el Evangelio según san Juan*, lect. 5, n. 135.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cfr. S.Th. I, q. 8, a. 3, resp.: «De dos maneras está Dios en algún ser. Una, como causa agente, y así está en todos los seres que creó. Otra, como el objeto de una operación está en el que ejecuta, y esto es propio de las operaciones del alma, ya que lo conocido ha de estar en el que conoce, y lo deseado en quien lo desea. Pues de este segundo modo está Dios especialmente en la criatura racional que le conoce y ama actual y habitualmente. [...] Dios está en todos los seres por potencia, porque

partes por potencia, sino que todas las cosas están sometidas a Él y a su poder. Por presencia Dios está en todas partes porque todas las cosas están «desnudas y abiertas a sus ojos». ¹ Se dice además que Dios está por esencia porque obra en todas las cosas como causa de su ser, y como el ser de las cosas es íntimo a todas ellas, es manifiesto, según santo Tomás, «que Dios está por su esencia, por la cual crea todas las cosas, en todas las cosas». ²

Dios está presente en todas las cosas como el agente está presente en aquello sobre lo cual actúa inmediatamente, puesto que todo agente en tanto que actúa está unido a su efecto de tal manera que la cosa movida y el que mueve deben estar juntos o en contacto. ³ Puesto que Dios es el ser por esencia, entonces el ser de lo creado ha de ser el efecto propio de Dios. Él causa que las cosas sean y también las conserva en el ser. Como dice santo Tomás, «mientras una cosa tenga ser, Dios ha de estarle presente, según el modo como participe del ser. Pero como el ser es lo más íntimo de cada cosa ya que es lo más formal con respecto a todo lo que se encuentra en la cosa..., es necesario que Dios esté en todas las cosas, y en lo más íntimo de ellas». ⁴

IV. CONOCIMIENTO DE LA PRESENCIA DE DIOS EN EL MUNDO Y LA FALTA DEL CONOCIMIENTO DE DIOS

Dado lo que ya se ha dicho en lo que se refiere a la presencia de Dios en el mundo y también con respecto al Verbo, descrito como el arte pleno de la razón de los vivientes, ⁵ por el cual fueron hechas todas las cosas, no debe sorprendernos que el Aquinate compare el mundo con una obra de arte que manifiesta a su hacedor: «Así como una obra de arte manifiesta el arte del artesano, también el mundo entero no es más que una cierta *representación* de la sabiduría divina concebida en la mente del Padre». ⁶ La sabiduría de Dios, el Verbo, es además la luz que hace que todas las cosas sean visibles o cognoscibles, de tal manera

todo está sometido a su poder. Está por presencia, porque todo está patente y como desnudo a sus ojos. Está por esencia, porque actúa en todos como causa de su ser, conforme se ha dicho».

¹ *Lectura sobre el Evangelio según san Juan*, lect. 5, n. 134.

² *Ibidem*.

³ Cfr. *ibidem* y S.Th. 1, q. 8, a. 1, resp.

⁴ S.Th. 1, q. 8, a. 1, resp. Cfr. S.Th. 1, q. 4, a. 1, ad 3: «El ser o existir es lo más perfecto de todo, pues se compara con todas las cosas como acto, y nada tiene actualidad sino en cuanto existe, y por ello es la existencia la actualidad de todas las cosas, hasta de las formas. Por consiguiente, no se compara con las cosas como el recipiente con lo recibido, sino más bien como lo recibido con el recipiente. Y así, cuando digo, por ejemplo, el *ser* del hombre, o del caballo, o de otra cosa cualquiera, entiendo el ser como algo formal y recibido, no como sujeto a quien compete el ser». Y S.Th. 1, q. 8, a. 1, ad 2 donde santo Tomás habla de Dios como quien contiene todas las cosas: «Si bien una cosa material está en otra como lo contenido en el continente, los seres espirituales, por el contrario, contienen a las cosas en que están, como el alma contiene al cuerpo, y por esto Dios está en las cosas como quien las contiene. Sin embargo, en virtud de cierta semejanza, tomada de lo corporal, se dice que todas las cosas están en Dios precisamente porque Él las contiene».

⁵ Cfr. *Lectura sobre el Evangelio según san Juan*, lect. 2, n. 91, y lect. 4, n. 118.

⁶ *Lectura sobre el Evangelio según san Juan*, lect. 5, n. 136. El énfasis es mío. Santo Tomás termina esta sección refiriéndose a Ecl 1,10: «El derramó su sabiduría sobre todas sus obras».

que «todo lo que se manifiesta es luz» (Ef 5,13).¹ Tenemos aquí la insistencia en la luminosidad y en la inteligibilidad del ser. Si el mundo expresa o manifiesta a su creador, ya que Dios está en todas las cosas, entonces parece ser que deberíamos poder leer, por así decirlo, la presencia de Dios en el mundo de tal modo que podríamos adquirir conocimiento de su existencia y de su naturaleza. Es evidente sin embargo que muchas personas no conocen a Dios tal y como se manifiesta en y a través del mundo, aunque es cierto que santo Tomás insiste en su *Comentario* que todo participa en la luz del Verbo ya que Dios mismo es luz.

Abundando en lo anterior, el Evangelista nos dice que el Verbo «ilumina a todo hombre que viene a este mundo».² La iluminación de todo hombre que viene al mundo creado por Dios se refiere, según santo Tomás, a «la luz de la razón natural [...], ya que todos los hombres que vienen a este mundo visible son iluminados por la luz del conocimiento natural por participación de esta luz verdadera, de la cual deriva lo que de luz participa el conocimiento natural de los hombres».³ Es de especial interés notar aquí que todo hombre que viene al mundo es iluminado por Dios, es decir, «según el entendimiento» que, como indica santo Tomás, «viene de fuera [del mundo]».⁴ Según el alma y la naturaleza intelectual, el hombre creado se encuentra entonces íntimamente relacionado a Dios, iluminado con la luz intelectual y espiritual, mientras que según la naturaleza corporal el hombre es, según el Aquinate, del mundo.⁵ Es posible entonces que pueda haber conflicto entre la naturaleza intelectual del hombre, cuyo origen inmediato es el Dios que trasciende el mundo, y la naturaleza corporal del hombre que surge por así decirlo del mundo. Santo Tomás nos dice que ningún hombre está completamente desprovisto de la luz divina, ya que si conocemos cualquier verdad es debido a nuestra participación en la luz. Sin embargo, a veces Dios esconde su luz porque nuestras mentes se tornan oscuras, necias; nos volvemos “arrogantes”, “soberbios”; y por consiguiente nuestras mentes ya no se encuentran íntimamente relacionadas con su origen, con la luz.⁶ Como resultado, podemos encontrarnos en la oscuridad con respecto a la verdad y más específicamente con respecto al conocimiento de Dios, a pesar de la luz que penetra todos las cosas creadas.

Esta falta de conocimiento de Dios evidentemente no se debe al Verbo, por el cual todas las cosas fueron hechas, ya que Él es luz y ha hecho todas las cosas partícipes en su luz; por lo tanto, Dios es cognoscible a través del mundo que fue hecho por Él.⁷ Santo Tomás insiste en que la falta de conocimiento de Dios no se debe al Verbo, que es luz y es Dios, sino más bien a la naturaleza del hombre y a su culpa.⁸ Si hubo hombres capaces de descubrir o de leer, por así decirlo, la presencia de Dios en el mundo y así llegar a conocer a Dios, fue por-

¹ *Lectura sobre el Evangelio según san Juan*, lect. 4, n. 118.

² Jn 1,9.

³ *Lectura sobre el Evangelio según san Juan*, lect. 5, n. 129.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Cfr. *ibidem*.

⁶ Cfr. *Lectura sobre el Evangelio según san Juan*, lect. 3, n. 103.

⁷ Cfr. *Lectura sobre el Evangelio según san Juan*, lect. 5, n. 136.

⁸ Cfr. *ibidem*, n. 138.

que pudieron en cierto sentido trascender el mundo y su existencia corporal, ya que como dice santo Tomás, «si los hombres mentalmente percibían lo eterno, fue en tanto que no eran de este mundo».¹ El Aquinate atribuye además el desconocimiento de Dios al amor al mundo, es decir, cuando los hombres aman el mundo de modo desordenado, entonces este mismo mundo creado por Dios no puede servirles como medio para conocer a su hacedor.² A este respecto santo Tomás cita a san Agustín: «El amor al mundo es lo que principalmente nos aleja del conocimiento de Dios».³

El amor desordenado al mundo es por consiguiente lo que no nos permite ver las huellas de la presencia de Dios en el mundo. Mientras que el mundo creado por Dios era bueno, una vez que el pecado entra en el mundo por la libertad del hombre, entonces el mundo participa de la perversión y del defecto del abuso de la libertad humana. Como santo Tomás explica, el mundo espiritual del primer hombre, que fue creado por Dios en el estado de justicia originaria, dio lugar después del pecado original de la primera pareja a un mundo «oscurecido por la perversión y los defectos y lleno de ignorancia».⁴ El hombre y el mundo vistos desde la perspectiva del defecto y de la ignorancia necesitan por consiguiente ser perfeccionados e iluminados.

Debido al desconocimiento de Dios en el mundo, fue necesario entonces que el Verbo de Dios – llamado por el Evangelista «la verdadera luz», es decir, la luz por su misma esencia – viniera al mundo «para dar testimonio a la verdad» y así iluminar a todos los hombres.⁵ La reconciliación del hombre y del mundo se hizo posible mediante la encarnación del Verbo que así entró en el mundo. Sólo de este modo podía ser restaurado el hombre a esa vida del Verbo que es la luz de los hombres. Y sólo de esta manera podía el hombre alcanzar esa vida verdadera, retornándose a «la fuente viviente» de la cual todo ser y toda perfección procede.⁶ Vemos aquí que el tema platónico del *exitus-reditus* encuentra su ver-

¹ *Ibidem*.

² Cuando se aman las cosas desordenadamente esto aleja al hombre de Dios, ya que éste debe ser amado sobre todas las cosas. El amor desordenado a las cosas las convierte en ídolos o en dioses falsos, separándonos así del Único Bien Verdadero. Véase por ejemplo el capítulo 13 del Libro de la Sabiduría, que comienza de esta manera: «Vanos son por naturaleza todos los hombres, en quienes hay desconocimiento de Dios, y que a partir de los bienes visibles son incapaces de ver al que es, ni por consideración de las obras conocieron al artífice».

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, n. 130.

⁵ Es importante notar que santo Tomás dice que el Evangelista «muestra la *necesidad* de la venida del Verbo encarnado», y dice además, «La necesidad de la venida del Verbo parece ser debida al defecto del conocimiento divino que había en el mundo», en *Lectura sobre el Evangelio según san Juan*, lect. 5, n. 124. Es evidente entonces que la necesidad de la Encarnación se debe a este desconocimiento de Dios. Se trata aquí de una necesidad moral, y no metafísica. Sólo el conocimiento de Dios proporciona verdadera luz y verdadera vida a los hombres y por consiguiente su verdadera realización y perfección. El Verbo entonces no es sólo el principio de las criaturas y más específicamente de los hombres, sino también su fin.

⁶ Cfr. *Lectura sobre el Evangelio según san Juan*, lect. 2, n. 94. Al explicar una frase del Evangelista, santo Tomás dice, «“En Él estaba la vida”, a saber, por la que pudo producir no sólo todas las cosas, sino también las que tienen flujo sin fin y causalidad sin gasto de cambio respecto de las cosas que van a ser continuamente producidas, como por ejemplo, la fuente viva que no disminuye en cuanto a su continuo flujo».

dadera interpretación en santo Tomás: sin el Verbo o el *Logos* que se hizo hombre, sin la Encarnación, lo que emanó de «la fuente viviente» no podía volver a su origen, ya que era incapaz por su propia naturaleza. El Verbo toma por consiguiente la naturaleza humana para unir así a todo hombre a su vida y así llevar a cabo la perfección del universo retornando todas las cosas a su primer principio.

Recordemos aquí un bello párrafo de las *Sentencias* que señala cuán idónea fue la Encarnación para el retorno de todas las cosas a Dios:

Este retorno de los ríos a su fuente evidencia el misterio de la Encarnación. Estos ríos son los bienes naturales que Dios ha proveído a sus criaturas – el ser, la vida, la inteligencia [...] y la fuente de la que manan es Dios. [...] Aunque estén en un estado de dispersión por toda la creación, estos bienes se reúnen en el hombre, ya que él es como el horizonte: el confín en el que se reúnen la naturaleza corporal y la espiritual. Emplazado en el centro, él participa de los bienes espirituales tanto como los temporales. [...] Por ese motivo cuando la naturaleza humana se reunió con Dios mediante el misterio de la Encarnación, todos los ríos de bienes naturales regresaron a su fuente.¹

V. CONCLUSIÓN

Por último, en lo expuesto a lo largo de este trabajo, puede apreciarse la gran sabiduría de santo Tomás, cuyo pensamiento mediante la luz de la razón natural y con el auxilio de la Revelación, constituye una aportación inestimable para la filosofía y para la orientación de la vida humana. Por haber escrito muy bien del Verbo, santo Tomás fue amado por Él, así como el apóstol Juan fue especialmente amado por el Verbo encarnado cuyos secretos le confió al apóstol. En el *Prólogo* se nos explica la razón por la cual el águila simboliza a Juan, una explicación que también es aplicable al mismo santo Tomás, comentarista del apóstol amado: «Juan, volando como águila sobre la niebla de la debilidad humana, vio la luz de la verdad inmutable con los ojos más altísimos y firmísimos del corazón. [...] “Sus ojos inspeccionan desde lejos” (Job 39,27), ya que intuye por el ojo de la mente al mismo Verbo de Dios en el seno del Padre».² Según lo que leemos en el *Prólogo*, los secretos del Verbo son revelados a los humildes y a los amigos,³ y tanto san Juan como santo Tomás fueron humildes y amigos del Verbo. Al comentar un texto relevante de Aristóteles, el Aquinate dice, «Aunque los ojos del murciélago no sean capaces de ver el sol, éste es visto por el ojo del águila».⁴ Se entiende aquí que el sol sea el Verbo, y que santo Tomás, siendo alma contemplativa como san Juan, pudo fijar su vista en la pureza de la verdad inteligible, y no en las sombras de las cosas corpóreas.⁵

¹ In III Sent. Prólogo, citado en J.-P. TORRELL, *Saint Thomas Aquinas*, II, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2003, 73-74.

² *Ibidem*, n. 11.

³ Cfr. *ibidem*.

⁴ *Comentario in Metaphysicam Aristotelis*, II, I, no. 286, citado en J. PIEPER, *The Negative Element in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, en J. PIEPER, *The Silence of St. Thomas*, Henry Regnery Company, Chicago 1965, 70-71.

⁵ Cfr. S.Th. II-II, q. 180, a. 5, ad 2.

ABSTRACT

En este artículo se intenta mostrar cómo en el pensamiento de santo Tomás de Aquino la creación expresa o manifiesta a la divinidad, posibilitando así nuestro conocimiento de Dios sin recurrir a la fe. El Aquinate insiste en que la creación de todas las cosas es por el Verbo o el *Logos*, cuyo ser luminoso hace que todo sea inteligible y participe en la luz del Verbo. Esta luz divina es además la fuente de la luz del conocimiento natural – luz en la que participan todos los hombres. Dada esta participación en el hombre, la razón natural no sólo es *capax entis*, sino también *capax Dei*. Se sabe sin embargo que hay muchos hombres que desconocen a Dios. El Aquinate explica las razones de este desconocimiento y nos presenta el sublime y misterioso remedio que llevará al hombre no sólo a conocer la Verdad sino también a realizar su perfección y la del mundo entero.

In this article I seek to show how in the thought of St. Thomas Aquinas creation expresses or manifests the divine, making possible our knowledge of God without recourse to faith. Aquinas insists that the creation of all things is through the Word or *Logos*, whose luminous being makes everything intelligible and renders all a participant in the light of the Word. This divine light is also the source of the light of natural knowledge participated in by all men. Given this participation in man, natural reason is not only *capax entis* but also *capax Dei*. However, it is evident that many men do not know God. Aquinas explains the reasons for this lack of knowledge of God, and presents the sublime and mysterious remedy which will lead man not only to know the Truth but also to fulfill his perfection and that of the entire world.

IL TEMA DEL *CHRISTUS VERUS SOL* NELLA LETTERATURA CRISTIANA ANTICA

PAOLA MARONE

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Alcune affinità con il mondo pagano*. III. *Alcune specificità cristiane*. IV. *Una presa di posizione*. V. *Conclusioni*.

I. INTRODUZIONE

ANCHE se ormai non ha praticamente più alcun seguito la tesi dei razionalisti francesi, e nessuno studioso vede più Cristo come la personificazione del Sole e gli Apostoli come il simbolo dei dodici segni dello Zodiaco,¹ bisogna ammettere che il cristianesimo entrò ben presto in contatto con il mito solare e tra il IV e il V secolo si servì in vari contesti della simbologia della luce che caratterizzava il *Sol Invictus*. In effetti, in questi ultimi decenni sono emerse diverse affinità tra questa divinità di origine orientale e il fondatore del monoteismo cristiano,² ma rimane ancora ampiamente da definire in che cosa i Padri della Chiesa siano debitori ai modelli pagani e in che cosa si possano ritenere pienamente originali. Dunque in questo contesto ci sembra interessante cercare di mostrare, non solo che il binomio Cristo/Sole comparve nella letteratura cristiana antica, ma anche che fu utilizzato in polemica con la cultura profana, in modo del tutto funzionale al messaggio soteriologico dei Vangeli.

II. ALCUNE AFFINITÀ CON IL MONDO PAGANO

È noto che il culto del *Sol Invictus*, per molti versi assimilabile a quello di Helios del *pantheon* greco, dal tempo di Caracalla fino all'editto di Tessalonica (380),³ trovò spazio nel variegato panorama religioso del politeismo romano,⁴ dove

¹ Cfr. per esempio M. VOLNEY, *Les ruines ou méditations sur les révolutions des empires*, Chez Desenne, Paris 1791, 297-298; C.F. DUPUIS, *Origine de tous les cultes ou Religion universelle*, Rosier, Paris 1835, 403-404.

² Sul rapporto tra culto solare e cristianesimo, e in particolare sull'attribuzione della metafora solare a Cristo, cfr. H. RAHNER, *Griechische Mythen in Christlicher Deutung*, Rhein-Verlag, Darmstadt 1966; FR.J. DÖLGER, *Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum*, Aschendorff, Münster 1972; J. MIZIOLEK, *Transfiguratio Domini in the Apse at Mount Sinai and the Symbolism of Light*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 53 (1990) 42-60; M. WALLRAFF, *Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 2001.

³ Cfr. *Codex Theodosianus* XI,7,13.

⁴ Sul ruolo rivestito dalle divinità solari nella cultura romana cfr. G. SFAMENI GASPARRO, *Le religioni orientali nel mondo ellenistico-romano*, in G. CASTELLANI (ed.), *Storia delle religioni*, III, Utet, Torino 1971, 423-564; G.H. HALSBERGHE, *The Cult of Sol Invictus*, Brill, Leiden 1972; F. CUMONT, *Le religioni*

durante il solstizio di inverno era celebrata una festa dedicata al trionfo della luce sulle tenebre, incentrata sulla nascita del dio Aion, generato dalla vergine Kore, con un evidente rimando alla dottrina dell'eterno ritorno.¹ Ma non bisogna sottovalutare il fatto che questo culto del *Sol Invictus*, che si celebrava nel giorno del solstizio di inverno, dopo essere diventato la religione ufficiale dell'Impero Romano (274),² venne associato molto spesso alla figura di Cristo,³ tanto che nel 354 il *Chronographus* del calligrafo Furio Dionisio Filocalo riportava già il 25 dicembre come il Natale di Cristo.⁴ Dato questo stato delle cose, i cristiani si trovarono loro malgrado ad assistere all'affermazione della simbologia solare pagana. In tale senso non stupisce che siano venuti a conoscenza dell'oracolo di Apollo nel quale Helios, re degli astri e fuoco perenne, distribuiva le ore e le stagioni e si comportava come auriga dell'aurora e della notte,⁵ e si comprende anche che nell'uso comune, diversamente da quella che era la prassi dei concili,⁶

orientali nel paganesimo romano, Laterza, Bari 1967; D.W. MACDOWALL, *Sol Invictus and Mithra. Some Evidence from the Mint of Rome*, in U. BIANCHI (ed.), *Mysteria Mithrae. Atti del Seminario Internazionale su La specificità storico-religiosa dei misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia (Roma e Ostia 1978)*, Brill, Leiden 1979, 557-569; I. CHIRASSI COLOMBO, *Sol Invictus o Mithra (Per una rilettura in chiave ideologica della teologia solare del mitraismo nell'ambito del politeismo romano)*, in *Ibidem*, 649-672; R. RIGON, *Il culto di Mithra tra mito e storia*, Quaderno 1, Edizioni Barbarossa, Saluzzo 1983; R. LIZZI, F.E. CONSOLINO, *Le religioni nell'Impero tardoantico: persistenze e mutamenti*, in A. CARANDINI (a cura di) *Storia di Roma*, III.1, Einaudi, Torino 1993, 925-974; W. FAUTH, *Helios Megistos: Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Brill, Leiden 1995; R. MERKELBACH, *Mithra. Il signore delle grotte*, Ecig, Genova 1988; M. CLAUSS, *Sol Invictus Mithras*, «Athenaeum» 58 (1990) 423-450; F. ALTHEIM, *Storia della religione romana*, Settimo Sigillo, Roma 1996; S. ARCELLA, *I Misteri del Sole. Il culto di Mithra nell'Italia antica*, Controcorrente, Napoli 2002; H. DRAKE, *Solar Power in Late Antiquity*, in A. CAIN, N.E. LENSKI (eds.), *The Power of Religion in Late Antiquity. Selected Papers From the Seventh Biennial Shifting Frontiers in Late Antiquity Conference*, Ashgate, Aldershot 2009, 215-226.

¹ Cfr. EPIFANIO DI SALAMINA, *Sermo* 51.

² Secondo Halsberghe (*The Cult*, 130-157) e Turcan (*Le culte impérial au III^e siècle*, «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt» 17,2 [1978] 1072-1073), Aureliano ufficializzò il culto del *Sol Invictus*, per unificare l'impero e rinnovare i legami con l'autorità centrale. Del resto in un periodo storico in cui l'aspirazione religiosa conduceva verso il monoteismo, il culto del *Sol Invictus* suggerì la volontà di stabilire la centralizzazione e il coordinamento dell'impero e fu lo strumento con il quale l'imperatore si identificò nella divinità.

³ Come cultore del Dio Sole, Costantino nel 321 aveva stabilito che il giorno dedicato al Sole (*dies Solis*) doveva essere dedicato al riposo (cfr. *Cod. Iust.* 3,12,2). Cfr. S. BERRENS *Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Constantin I. (193-337 n. Chr.)*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2004; M. BERGMANN, *Konstantin und der Sonnengott. Die Aussagen der Bildzeugnisse*, in A. DEMANDT, J. ENGEMANN (eds.), *Konstantin der Große. Geschichte, Archäologie, Rezeption, Internationales Kolloquium (Trier, 10-15 Oktober 2005)*, Rheinisches Landesmuseum, Trier 2006, 143-161.

⁴ Cfr. *Depositum martyrum: VIII Kal. Ian. Natus Christus in Bethlehem Iudae*; TH.J. TALLEY, *Le origini dell'anno liturgico*, Queriniana, Brescia 1991, 87-88.

⁵ EUSEBIO DI CESAREA, *Praeparatio Evangelica* III,15,3: «Ἡλιος, Ὕρρος, Ὅσιρις, ἀναξ Διὸς υἱὸς Ἀπόλλων, ὠρῶν καὶ καιρῶν ταμίης ἀνέμων τε καὶ ὕμβρων, ἡοῦς καὶ νυκτὸς πολυάστερος ἡνία νομῶν, ζαφλεγέων ἄστρων βασιλεὺς ἡδ' ἀθάνατον πῦρ.

⁶ Vari concili, a cominciare da quello di Elvira del 306 (cfr. per esempio *Concilium Eliberitanum a. 306, can. 21*; *Concilium Nicaenum a. 325, can. 20*; *Concilium Tarraconense a. 516, can. 4*), presero pubblicamente le distanze dalla locuzione di *dies Solis* che ormai era entrata nell'uso comune. Cfr. C. VENTRELLA MANCINI, *Tempo divino e identità religiosa: culto, rappresentanza, simboli dalle origini all'VIII secolo*, Giappichelli, Torino 2012, 169-198.

abbiano parlato del giorno della Domenica (*dies Dominica*) come del giorno del Sole (*dies Solis*).¹

In linea con la religione romana, che vedeva il tempo come un attributo funzionale del *Sol Invictus* e collegava l'aspetto esteriore di questo dio alla posizione che il Sole fisico occupava lungo l'eclittica, alcuni ecclesiastici associarono a Cristo una evidente componente cosmica.² Le testimonianze più chiare di questa componente cosmica, in cui si poteva riconoscere un richiamo ad Aion, ci sono fornite da Clemente Alessandrino e Zenone di Verona. Innanzitutto Clemente presentò Cristo alla guida della quadriga, mentre «cavalcava l'universo e correva uniformemente sopra tutto il genere umano (ἐπ' ἕσσης περιπολεῖ τὴν ἀνθρωπότητα), imitando suo padre che faceva sorgere il Sole su tutti gli uomini (τὸν πατέρα μιμούμενος, ὃς ἐπὶ πάντας ἀνθρώπους ἀνατέλλει τὸν ἥλιον αὐτοῦ) e spargeva su di essi la rugiada della verità» (καταψεκάζει τὴν δρόσον τῆς ἀληθείας).³ Poi Zenone, con l'aggiunta di altri particolari, pose il giorno della nascita di Cristo in relazione al natale del *Sol Invictus* e descrisse Cristo mentre conduceva il carro solare tirato da quattro cavalli attraverso il circolo dell'orbe, con il capo circondato da una corona di dodici raggi. Secondo il vescovo di Verona, Cristo alla guida del carro stagionale fungeva da Signore dell'anno, mentre gli Apostoli alludevano contemporaneamente ai dodici mesi ai dodici segni dello Zodiaco e alle dodici ore del giorno. Diceva Zenone: «Questo è il nostro Sole, il vero Sole (*hic Sol noster, Sol verus*), che con la pienezza del suo chiarore accende gli splendidi fuochi... degli astri. È questo il Sole che, tramontato una volta, è sorto nuovamente per non tramontare più (*hic, qui semel occidit et ortus est rursus numquam repetiturus occasum*). È questo il Sole, circondato da una corona di dodici raggi, cioè i dodici Apostoli (*quem duodecim radiorum, id est Apostolorum duodecim, corona circumdat*), che... i quattro evangelisti con il loro annuncio di salvezza conducono nella sua orbita intorno a tutto il mondo (*quem per ambitum totius orbis... salutiferis praedicationibus quattuor circumferunt Evangelia*)».⁴

¹ GIUSTINO, *Apologia prima* 67,3: Καὶ τῆ τοῦ ἡλίου λεγομένη ἡμέρα πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροῦς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκειται, μέχρις ἐγγωρεῖ; GIROLAMO, *Epistola xxii seu explanatio in psalmum cxvii: Dies Dominica, dies Resurrectionis, dies Christianorum, dies nostra est. Unde et Dominica dicitur: quia in ea Dominus victor ascendit ad Patrem. Quod si a gentilibus dies Solis vocatur, et hoc nos libentissime confitemur. Hodie enim lux mundi orta est. Hodie Sol iustitiae ortus est*; MASSIMO DI TORINO, *Homilia 61, In solemnitate sanctae Pentecostes* I,192: *Dominica cuius nobis ideo venerabilis est adque sollempnis, quia in ea Salvator, velut Sol oriens, discussis inferorum tenebris, luce Resurrectionis emicuit, ac propterea ipsa die ab hominibus saeculi dies Solis vocatur, quod ortus eam Sol iustitiae Christus illuminat*; GREGORIO DI TOUR, *Historia Francorum* III,15: *dies Solis adest, sic enim barbaries vocitare diem dominicum consueta est. Cfr. U. AGNATI, Le norme di Costantino sul Dies Solis, «Accademia Nazionale di Scienze Lettere e Arti di Modena, Memorie Scientifiche, Giuridiche, Letterarie» 8,15 (2012) 1-39.*

² Sull'interpretazione cristiana dello Zodiaco cfr. J. DANÉLOU, *I simboli cristiani primitivi*, Arkeios, Roma 1997, cap. VIII; J. HANI, *Il simbolismo del tempio cristiano*, Arkeios, Roma 2007, 67-74.

³ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrepticus* XI,114,3.

⁴ ZENONE DI VERONA, *Tractatus* II,12,4. *Ibidem* I,26,1: *Specioso circolo sacer inflexus dies in mundani operis pensa quadriga temporum fertur duodenis mensum perpeti cursu mutationibus dives, nulla statione*

Così il *dies natalis* di Cristo, venne dedicato al sorgere della vera luce¹ e, come il *dies natalis* del *Sol Invictus*, coincideva con il solstizio di inverno e cadeva nel tempo in cui le giornate ricominciavano ad allungarsi con la vittoria della luce sull'oscurità, mentre il giorno della morte di Cristo doveva essere collocato in modo perfettamente speculare nell'equinozio di primavera. Infatti la passione di Cristo era avvenuta durante il regno di Tiberio (*passio Christi... sub Tiberio Caesare*), sotto il consolato dei Gemino (*consulibus Rubellio Gemino et Rufio Gemino*), nel mese di marzo (*mense Martio*), in concomitanza con la Pasqua ebraica (*temporibus paschae*), l'ottavo giorno delle calende di aprile (*die octavo Kalendarum Aprilium*)² e precisamente il 25 marzo (*mortuus est ergo Christus duobus Geminis consulibus octavum Kalendas Aprilis*).³ Per cui attraverso l'immagine del Sole, anche il mistero pasquale veniva inquadrato nel simbolismo che vedeva il fondatore del monoteismo cristiano come il creatore del cosmo e il governatore del tempo,⁴ e il passaggio dal tramonto all'alba richiamava alla memoria la morte e la resurrezione di Cristo sotto le specie del ciclo annuale, in cui il buio corrispondeva al solstizio dell'inverno e la luce all'equinozio della primavera.

Partendo da queste considerazioni i Padri della Chiesa celebrarono la Pasqua come il giorno del Signore in cui si costituiva il tempo, in un quadro cosmico caratterizzato dal simbolismo stagionale, e rappresentarono questa ricorrenza come l'inizio dei mesi (*Mensis hic initium mensium erit vobis; quamvis et de tempore istud accipiatur, quia de Pascha Domini loquebatur, quod veris initio celebratur*)⁵ e come il giorno della luce destinato a durare in eterno (*qui vere aeternus est ac sine nocte dies*), servito dalle dodici ore (gli Apostoli) e dai dodici mesi (i Profeti), e annunciato dalle quattro stagioni salutifere degli evangelisti (*cui duodecim horae in apostolis, duodecim menses serviunt in prophetis; quem evangeliorum salutaria quatuor praedicant tempora*).⁶

In particolare a proposito della valenza cosmica della Pasqua, Firmico Materno raccontava che «dopo tre giorni il mattino iniziava più brillante (*post triduum lucidior solito dies oritur*) e al Sole era ridata la dolcezza dell'antica luce (*reddita Soli praeteriti luminis gratia*). Il Dio onnipotente, Cristo, era ornato dai raggi più splendidi del Sole (*Omnipotens Deus Christus splendidioribus Solis radiis adoratur*). La divinità che portava la salvezza trionfava (*exsultat salutare numen*) e il suo carro trionfale era accompagnato dalle schiere dei giusti e dei santi (*triumphales cur-*

contentus, quia immortalitas eius est cursus. Evidentemente Zenone sapeva che nella simbologia del circo ciascuno dei quattro cavalli aggiogati al carro solare corrispondeva a una stagione (cfr. CORIPPO, *In laudem Iustini* 1,314-317).

¹ GIROLAMO, *Epistola* 25,1: *Hodie verus Sol ortus est mundo: hodie in tenebris saeculi lumen ingressum est*.

² TERTULLIANO, *Adversus Iudaeos* 8,18.

³ AGOSTINO, *De civitate Dei* XVIII,54,1.

⁴ Cfr. WALLRAFF, *Christus Verus Sol*, 110-125; G. BELLUSCI, *L'universale concretum, categoria fondamentale della Rivelazione a partire dall'analisi del ciclo natalizio*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006, 73-78.

⁵ AMBROGIO, *Hexameron* 1,4,13.

⁶ ZENONE DI VERONA, *Tractatus* 1,33,1.

rus eius iustorum ac sanctorum turba comitatur)». ¹ Tutto questo poi trovava conferma in Prudenzio che riferiva che in occasione del giorno della resurrezione «il Dio Santissimo risaliva dal luogo della perdizione dell'Acheronte (*sacer qua rediit Deus stagnis ad superos ex Acherunticis*), non come la Stella del mattino che si elevava dall'Oceano e rischiara debolmente le tenebre con la sua luce (*non sicut tenebras de face fulgida surgens Oceano Lucifer inbuit*), ma come il più grande Sole che faceva il dono del nuovo giorno a tutti coloro che piangevano ancora il Signore sulla croce (*sed terris Domini de cruce tristibus maior Sole novum restituens diem*)». ² Dunque conformemente al simbolismo stagionale pagano, i cristiani oltre a usare indifferentemente i termini *dies Solis* e *dies Dominica*, celebrarono la nascita e la morte di Cristo in corrispondenza del solstizio di inverno e dell'equinozio di primavera.

III. ALCUNE SPECIFICITÀ CRISTIANE

Nonostante queste analogie con la religione dei romani, il simbolismo solare della figura di Cristo prendeva spunto in gran parte dal passo profetico di Mal 3,20 («la mia giustizia sorgerà come un Sole e i suoi raggi porteranno la guarigione»), che sviluppando un'immagine presente anche in *Isaia* (cfr. Is 30,26; 62,1) e nella *Sapienza* (cfr. Sap 5,6), presentava Dio come un Sole di giustizia, ³ ma doveva molto anche al Nuovo Testamento, che definiva Cristo come la luce del mondo (cfr. 1Gv 1,5), rivelata nella trasfigurazione (cfr. Mt 17,2; Lc 1,78; Gv 1,9; 8,12) e coincidente di fatto con la gloria ultraterrena (cfr. 2Cor 4,6; Eb 1,3). Per cui, stando ai testi sacri, Dio non solo dimorava «in una luce inaccessibile» (1Tm 6,16) e lo si poteva chiamare «Padre degli astri» (Gc 1,17), ma egli stesso era l'artefice di ogni splendore balenato nel nostro mondo, dalla creazione della luce fisica del primo giorno dell'universo (cfr. Gv 1,4) fino all'illuminazione dei cuori degli uomini nel tempo presente (cfr. 2Cor 4,6). ⁴ In tale modo gli autori cristiani paragonarono Cristo a un astro splendente, con speciale riferimento all'avvento del Sole di giustizia annunciato da Ml, 20, ⁵ sempre con l'intento di

¹ FIRMICO MATERNO, *De errore profanorum religionum* 24,4. IDEM, *Mathesis* 1,10,14: *Sol optime maxime, qui mediam caeli possides partem, mens mundiatque temperies, dux omnium atque princeps, qui ceterarum stellarum ignes flammifera luminis tui moderatione perpetuas.*

² PRUDENZIO, *Liber Cathemerinon* 5,125-132.

³ Cfr. M. CHELLI, *Manuale dei simboli nell'arte. L'era paleocristiana e bizantina*, Edup, Roma 2008, 32; WALLRAFF, *Christus Verus Sol*, 110.

⁴ Per una panoramica sulla simbologia solare che riguarda la Bibbia cfr. A. FEUILLET, P. GRELOT, *Luce e tenebre*, in X. LEON-DUFOUR (ed.), *Dizionario di teologia biblica*, Marietti, Genova 2000, 617-624.

⁵ EUSEBIO DI CESAREA, *Eclogae Propheticae* II,10: *περὶ οὐ μετὰ τὴν πρόρρησιν τοῦ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ κηρύγματος ἐξῆς ὁ λόγος διδάσκει, ὡς ἄρα ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκῆνωμα αὐτοῦ· ἡλίου νοουμένου τῆς θεότητος, εἰς ἣν τὴν ἑαυτοῦ μονὴν καὶ τὴν οἶονεῖ κατασκῆνωσιν ἔθετο, ἧ καὶ ὅπερ ἐκ τῆς παρθένου ἔλαβεν σῶμα, ὅπερ ἦν ὡσπερὶ σκῆνωμα τῆς ἐν αὐτῷ καταμενούσης θείας δυνάμεως; AMBROGIO, *Hexameron* IV,1,2: *Sed quando hunc vides, auctorem eius considera: quando hunc miraris, lauda prius ipsius creatorem. Si tam gratus est sol consors et particeps creaturae, quam bonus est sol ille iustitiae! Si tam velox iste, ut rapidis cursibus in die ac nocte lustret omnia; quantus ille qui ubique semper est, et maiestate sua complect omnia?*; PSEUDO-CIPRIANO, *De Pascha computus* 19: *O quam praeclara et divina Domini providentia!**

fare vedere che il loro Dio era una fonte di vita che aveva attraversato le tenebre della morte, per poi salire al cielo e salvare l'umanità.¹

D'altra parte sulla base di passi biblici come Mt 17,2 («E fu trasfigurato... il suo volto brillò come il Sole...») la teologia propose un simbolismo che aveva a che vedere con l'alternanza delle stagioni e la rigenerazione periodica del mondo,² dove il valore cosmico del *dies natalis* di Cristo assumeva anche un significato mistico di rinnovamento delle anime. Addirittura «questo santo giorno della nascita del Signore era chiamato il nuovo Sole» (*dies natalis Domini Sol novus dicebatur*), perché con la comparsa del Salvatore si rinnovava non soltanto lo splendore della natura, ma anche la salvezza dell'umanità (*quia oriente Salvatore, non solum humani generis salus, sed etiam Solis ipsius claritas innovatur*),³ e si pensava che in occasione di questa festività si potessero «vedere i raggi della luce diventare più densi e il Sole più alto che mai» (ὄραξ τὴν τοῦ φωτός ἀκτῖνα διαρκεστέραν, καὶ ὑψηλότερον τῆς συνηθείας τόν ἥλιον), per «la comparsa della vera luce che aveva illuminato tutto l'universo con i raggi del Vangelo» (νόει τοῦ ἀληθινοῦ φωτός τὴν παρουσίαν, τοῦ τοῖς εὐαγγελικαῖς ἀκτῖσι παῖσαν τὴν οἰκουμένην καταφωτίζοντος).⁴ Di conseguenza il rinnovamento prodotto dalla luce del Sole, che nasceva e saliva allo zenit, fu collegato facilmente al battesimo di Cristo nel Giordano e il giorno del battesimo di Cristo venne celebrato come una seconda nascita del Sole di giustizia. «Cristo – diceva Massimo di Torino – è stato messo al mondo dalla Vergine; ma presso il Giordano apparve rigenerato» (*Tunc per Virginem editus est, hodie per mysterium fuit regeneratus*).⁵

E ancora sulla base di passi biblici come 1Gv 1,5 («Questo è il messaggio che abbiamo udito da lui e che ora vi annunciamo: Dio è luce») la teologia sviluppò una cosmologia, in cui Dio era l'unico autore della potenza cosmica universale, esplicitamente «dispensatore di luce» (φωστήρ) e «luce di tutte le luci» (παντοίων δοτῆρα φώτων), oltre che protagonista di molteplici epifanie accompa-

Ut in illo quo factus est Sol, in ipso die nasceretur Christus, V kl. apr. Feria IV. Et ideo eo ipso merito ad plebem dicebat Malachias propheta: Orietur vobis Sol iustitiae, et curatio est in pennis eius. Hic est Sol iustitiae cuius pennis curatio praecostendebatur. Cfr. R. GOUNELLE, Il a placé sa tente dans le soleil (Ps. 18 [19], 5c [6a]), chez les écrivains ecclésiastiques des cinq premiers siècles, in P. MARAVAL, Le Psautier chez les Pères, Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques, Centre d'analyse et de documentation patristiques, Strasbourg 1994, 197-220.

¹ GIUSTINO, *Apologia prima* 32,13: ἄστρον δὲ φωτεινὸν ἀνέτειλε, καὶ ἄνθος ἀνέβη ἀπὸ τῆς ῥίζης Ἰησοῦ σαί, οὗτος ὁ Χριστός. Cfr. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Magnesios* IX,1 ss.

² A proposito della rigenerazione periodica in contesti religiosi diversi da quello cristiano cfr. M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno (Archetipi e ripetizione)*, Borla, Torino 1968, 71-85.

³ MASSIMO DI TORINO, *Sermo* 4.

⁴ GREGORIO DI NISSA, *Oratio in diem natalem Christi*.

⁵ MASSIMO DI TORINO, *Homilia* 30. In conformità con questa rappresentazione di Cristo, il battesimo assunse i connotati della luce spirituale e la conversione suggellata da questo sacramento venne intesa come una vera e propria illuminazione (cfr. GIUSTINO, *Apologia prima* 61,12-13; CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paedagogus* 1,6,25-31; BASILIO, *Homilia* 13,1; GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio* 40,3,1; GIOVANNI DAMASCENO, *Expositio Fidei orthodoxae* 82). Cfr. B. STUDER, *Illuminazione*, in A. DI BERARDINO (a cura di), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, II, Marietti, Genova 2007, 2530-2532.

gnate da manifestazioni sfolgoranti.¹ In particolare Eusebio descrisse la sorgente della luce del Dio cristiano come un astro soteriologico e attribuì alla seconda ipostasi divina del Logos la funzione di mediatore della luce tra Dio e il cosmo. Dal suo punto di vista, il Logos era la luce attraverso la quale l'Eterno era entrato in comunicazione con il creato e aveva rischiarato uniformemente con i suoi raggi di sapienza tutto il cosmo,² mentre i cristiani erano quelli che avevano riconosciuto solo Cristo come Signore (Κύριος Χριστός), per sostituire al culto solare della religione imperiale la fede nella luce della verità che irradiava l'umanità di un nuovo bagliore spirituale.

IV. UNA PRESA DI POSIZIONE

Di fronte al fatto che la simbologia solare del cristianesimo traeva il suo fondamento direttamente dalla Scrittura, ben presto i Padri della Chiesa sentirono l'esigenza di prendere le distanze dai pagani. Così a proposito dell'ambigua coincidenza tra il *dies Solis* e il *dies Dominica*, Tertulliano riferiva che i cristiani avevano la consuetudine di pregare rivolti a Oriente e di celebrare il giorno del Sole come un giorno di festa, ma chiariva in maniera inequivocabile che loro dedicavano tale giorno alla gioia per un motivo completamente diverso da quello che i pagani ponevano alla base del culto del *Sol Invictus* (*si diem Solis laetitiae indulgemus, alia longe ratione quam religione Solis*).³ Analogamente Cipriano ammetteva che Cristo doveva essere identificato con il vero Sole e il vero giorno (*Christus Sol verus et dies est verus, Sole ac die saeculi recedente*) e specificava che quando i fedeli pregavano per l'arrivo di un nuovo giorno era invocato il ritorno di Cristo per l'elargizione della grazia della luce eterna (*quando oramus et petimus ut super nos lux denuo veniat, Christi precamur adventum lucis aeternae gratiam praebiturum*).⁴ E se questo non fosse stato abbastanza, Agostino, a un secolo di distanza dal vescovo di Cartagine, ribadiva che il giorno di Cristo era il vero giorno del Sole (*Natalis dies quo natus est dies*)⁵ e ricordava ai fedeli che «tale giorno era santificato, non dal Sole visibile (*istum diem nobis non sol iste visibilis*), ma dal suo creatore invisibile (*sed Creator ipsius invisibilis consecravit*)». ⁶ «Sì, fratelli miei – affermava – vogliamo considerare davvero santo questo giorno (*solemnem istum diem*), ma non come fanno i pagani, a motivo di questo Sole fisico (*non sicut infideles propter hunc solem*), bensì in grazia di Colui che ha creato questo Sole (*sed propter eum qui fecit hunc solem*)». ⁷

Viceversa a proposito della Pasqua, Firmico Materno contrappose il mistero della notte in cui si celebrava la resurrezione di Cristo a una non meglio identificata celebrazione misterica, nella quale il sacerdote pagano pronunciava le

¹ EUSEBIO DI CESAREA, *Vita Constantini* 1,5; 6,19.

² Cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Vita Constantini* 1,6. Sul Logos divino rappresentato come un Sole cfr. anche ILARIO DI POITIERS, *Tractatus in Psalmos* 118,5.

³ TERTULLIANO, *Apologeticum* 16,10.

⁴ CIPRIANO, *De dominica oratione* 35.

⁵ AGOSTINO, *Sermo* 196,1.

⁶ AGOSTINO, *Sermo* 186,1.

⁷ AGOSTINO, *Sermo* 190,1.

parole: «Rallegratevi, o iniziati del dio salvato, perché dai dolori ci giunge la salvezza» (Θαρρείτε μύσται, τοῦ θεοῦ σεσωσμένου).¹ Infatti secondo lui la salvezza poteva essere solo nel mistero di Cristo, che come un Sole aveva rischiato il regno dei morti.² E se nelle litanie solari del mondo classico si pregava Helios come “sposo” e come “nuova luce” (Χαῖρε, νύμφιε· χαῖρε, νέον φῶς),³ Firmico era convinto che solo Cristo fosse realmente degno di questi appellativi, perché aveva sconfitto la morte e aveva reso tutta l’umanità partecipe del suo splendore.⁴

Inoltre in merito alla ricorrenza del 25 dicembre, qualche decennio dopo la svolta costantiniana, Gregorio di Nazianzo si adoperò per mostrare che bisognava «festeggiare la venuta di Dio tra gli uomini, non come una solennità profana, ma come una solennità sacra» (τοιγαροῦν ἑορτάζωμεν, μὴ πανηγυρικῶς, ἀλλὰ θεϊκῶς), «non secondo le regole del mondo, ma secondo le regole dello spirito» (μὴ κοσμικῶς, ἀλλ’ ὑπερκοσμίως), «non in base a un interesse personale, ma in base a un interesse superiore» (μὴ τὰ ἡμέτερα, ἀλλὰ τὰ τοῦ ἡμετέρου, μᾶλλον δὲ τὰ τοῦ Δεσπότη).⁵ Poi nel v secolo, quando ormai il cristianesimo era diventato la religione dell’impero, Leone Magno si oppose energicamente a quella «pestifera convinzione» (*persuasione pestifera*) di quanti ancora pensavano che quel giorno fosse degno di venerazione, non tanto per la nascita di Cristo, quanto piuttosto per il sorgere del nuovo Sole (*quibus hic dies sollemnitatis nostrae, non tam de nativitate christi, quam de novi, ut dicunt, Solis ortu videatur honorabilis*). «I cuori di queste persone» (*quorum corda*) – egli affermava – «sono avvolti da fitte tenebre, essendo ancora attratti dagli insensati errori del paganesimo» (*vastis tenebris obvoluta, et ab omni incremento verae lucis aliena sunt*).⁶

Proprio ritenendo che Cristo non fosse il *Sol Invictus* adorato dai pagani (*noster Sol iustitiae veritas Christus, non iste Sol qui adoratur a paganis*), ma fosse l’unico vero Dio che illuminava la natura umana e faceva gioire gli angeli (*sed ille alius cuius veritate humana natura illustratur, ad quem gaudent Angeli*),⁷ gli uomini della Chiesa contrapposero nettamente la luce spirituale, emanata da Cristo e destinata all’anima, alla luce del Sole fisico, e nelle celebrazioni della Domenica del Natale e della Pasqua fecero chiaramente predominare la dimensione biblica del Sole di Giustizia sulla dimensione cosmica del regolatore dello Zodiaco.

¹ FIRMICO MATERNO, *De errore profanorum religionum* 22,1.

² Cfr. FIRMICO MATERNO, *De errore profanorum religionum* 24,2.

³ Cfr. MACROBIO, *Saturnalia* 1, 23,21.

⁴ FIRMICO MATERNO, *De errore profanorum religionum* 19,1,2: *Dicis etiam: Χαῖρε, νύμφιε· χαῖρε, νέον φῶς. Quid sic miserum hominem per abrupta praecipitas, calamitosa persuasio? Quid illi falsae spei polliceris insignia? Nullum apud te lumen est, nec est aliquis sponsus, qui hoc mereatur audire. Unum numen est, unus est sponsus hominum, quorum gratiam Christus accepit. Non poteris ad te alienae felicitatis transferre gloriam, nec poteris coelestis numinis splendore decorari. In tenebras squaloresque proiectus es: illic sordes, squalor, caligo, tenebrae, et perpetuae noctis dominatur horror. Si vis ut tenuis saltem tibi splendor luminis luceat, erige vultus, et demersos erige oculos, et, desertis his, ad eum te confer qui dixit: Ego sum lux mundi (Gv 8,12); cuius divinis praeceptis continetur, ut in hac terrena conversatione opus nostrum per dies singulos luceat.*

⁵ GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio* 38,6.

⁶ LEONE MAGNO, *Sermo* 22,6.

⁷ AGOSTINO, *Enarratio in psalmum* 25, sermo 11,3.

V. CONCLUSIONE

Molto prima che Eliogabalo cominciasse a diffondere a Roma il culto del *Sol Invictus*,¹ i Romani ritenevano che i cristiani fossero gli adoratori del Sole (*alii plane humanius et versimulius Solem credunt deum nostrum*),² perché pregavano rivolti verso questo astro ed erano soliti festeggiare il loro Dio nel giorno del Sole. Questa confusione era favorita evidentemente dal fatto che Cristo era risorto nel primo giorno della settimana, quello dedicato al Sole, e i cristiani avevano l'abitudine di riunirsi per pregare proprio in quel giorno.³

Comunque la confusione tra questi culti non doveva essere avvertita solo dai pagani, se si pensa che il già citato Agostino all'inizio del v secolo sentiva l'obbligo di fare presente ai fedeli che il giorno del Natale «era reso sacro non dall'astro solare (*istum diem nobis non sol iste visibilis*), ma dal suo Creatore (*sed Creator ipsius invisibilis consecravit*)»⁴ e se si considera che papa Leone I ancora nel 460 scriveva che «questa religione del Sole era ancora così stimata (*de talibus institutis etiam illa generatur impietas, ut Sol in inchoatione diurnae lucis exurgens a quibusdam insipientioribus de locis eminentioribus adoretur*) che alcuni cristiani, prima di entrare nella basilica di San Pietro in Vaticano (*priusquam ad beati Petri apostoli basilicam... perveniant*), dopo aver salito la scalinata, si volgevano verso il Sole e piegando la testa si inchinavano in onore dell'astro fulgente (*converso corpore ad nascentem se Solem reflectant*)».⁵ La coincidenza tra il *dies Solis* e il *dies Dominica*, però, non ci autorizza a ipotizzare un'influenza diretta del paganesimo sul cristianesimo. Il giorno del Sole, infatti, già nel I secolo non era solo il giorno della settimana in cui Cristo era risorto, ma era anche il giorno (*dies Dominica*) a cui la Scrittura aveva conferito una chiara valenza teologica (cfr. Ap. 1,10).⁶

¹ Cfr. E. DAL COVOLO, *Antonino Elagabalo e i Cristiani. Genesi e sviluppo di una tradizione storiografica*, «Studia Patristica» 19 (1989) 20-27; IDEM, *La religione a Roma tra antico e nuovo: l'età dei Severi*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 30 (1994) 237-246.

² TERTULLIANO, *Apologeticum* 16,8. Cfr. anche ORIGENE, *Contra Celsum* VIII,67.

³ GIUSTINO, *Apologia prima* 67,4: Καὶ τῆ τοῦ ἡλίου λεγομένη ἡμέρα πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροῦς μερόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγιγνώσκεται, μέχρις ἐγχωρεῖ; TERTULLIANO, *Ad nationes* I,13: *Alii plane humanius solem Christianum. deum aestimant, quod innotuerit ad orientis partem facere nos precationem, vel die solis laetitiā curare. Quid vos minus facitis? Non plerique affectatione adorandi aliquando etiam caelestia ad solis initium labra vibratis? Vos certe estis, qui etiam in laterculum septem dierum solem recepistis, et ex diebus ipsorum praelegistis, quo die lavacrum subtrahatis aut in vesperam differatis, aut otium et prandium, curetis. Quod quidem facitis exorbitantes et ipsi a vestris ad alienas religiones: Iudaei enim festi sabbata et cena pura et Iudaici ritus lucernarum et ieiunia cum azymis et orationes litorales, quae utique aliena sunt a diis vestris. Quare, ut ab excessu revertar, qui solem et diem eius nobis exprobratis, agnoscite vicinitatem: non longe a Saturno et sabbatis vestris sumus!* Cfr. IDEM, *De corona militis* 15; IDEM, *De baptismo* 5.

⁴ Cfr. AGOSTINO, *Sermo* 186,1.

⁵ LEONE MAGNO, *Sermo* 27,4.

⁶ Sulla Domenica, le cui origini probabilmente risalgono alla primitiva comunità cristiana di Gerusalemme, cfr. J. DANIELOU, *La doctrine patristique du dimanche*, in P. DUPLOYE, *Le jour du Seigneur*, Robert Laffont, Paris 1948, 105-130; Y. CONGAR, *La théologie du dimanche*, in *ibidem*, 131-180; J.-M. ROGER TILLARD, *Le Dimanche, jour d'alliance*, «Sciences Religieuses» 16 (1964) 225-250; C.S. MOSNA, *Storia della domenica dalle origini fino agli inizi del v secolo. Problema delle origini e sviluppo. Culto e ri-*

In realtà esisteva una profonda differenza tra il cristianesimo e la religione romana, dato che il Sole fisico che percorreva il tracciato zodiacale ed era responsabile della regolare alternanza delle stagioni era inteso in ambito ecclesiastico solamente come una manifestazione (*signum*) della potenza creatrice del Signore.¹ Ancora di più la nozione cristiana del tempo, contraddistinta da uno sviluppo lineare e fondata sull'intervento della provvidenza divina, era antitetica alla nozione pagana del tempo, elaborata a partire dalla speculazione ellenistica dell'eterno ritorno e soggetta all'ordine inflessibile dei cicli della natura e degli astri.²

Il simbolismo solare, inoltre, ricordava la resurrezione, della quale il risorgere quotidiano del Sole poteva essere considerato una metafora (cfr. Ap. 1,16). Il cristianesimo nascente dunque si confrontò con la devozione riservata al *Sol Invictus* e con la filosofia neoplatonica, che era stata elaborata attorno al mito di questa divinità,³ per mettere in atto un processo di risemantizzazione di tutti quegli elementi del culto pagano che erano da tempo riconosciuti e apprezzati in ambito civile. Finché attraverso un processo di ricezione e adattamento, durante l'epoca costantiniana, la letteratura cristiana sviluppò un nuovo amalgama di riferimenti religiosi, che applicava le forme tradizionali della simbologia solare all'esegesi cristiana e faceva assumere a quegli attributi di Cristo che erano strettamente legati al *Sol Invictus*, o che per lo meno potevano essere tranquillamente rapportati alla rappresentazione classica del culto di Helios, un significato completamente diverso da quello che avevano avuto per gli imperatori romani che li avevano promossi.

posito. *Aspetti pastorali e liturgici*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1969; A. VERHEUL, *Du Sabbat au Jour du Seigneur*, «Questions Liturgiques et Paroissiales» 51 (1970) 3-27; P. GRELOT, *Du Sabbat juif au dimanche chrétien*, «La Maison-Dieu» 123 (1975) 79-107 e 14-54; A. DI BERARDINO, *La cristianizzazione del tempo nei secoli IV-V: la domenica*, «Augustinianum» 42 (2002) 97-125.

¹ AMBROGIO, *Hexameron* 4,2,5: *Sed ne oculorum tibi exiguum videatur esse testimonium, emunda aurem, admove eam coelestibus oraculis. Duobus enim et tribus testibus stat omne verbum. Audi dicentem: Fiant luminaria in firmamento coeli ad illuminationem terrae* (Gn 1,14). *Quis hoc dicit? Deus dicit. Et cui dicit nisi filio? Deus ergo Pater dicit: Fiat Sol; et Filius fecit Solem. Dignum enim erat, ut Solem mundi faceret Sol iustitiae. Ipse ergo eum in lumen adduxit, ipse eum illuminavit, ipse ei donavit fundendi luminis potestatem.*

² Cfr. H.-CH. PUECH, *La Gnose et le temps*, «Eranos-Jahrbuch» 20 (1951) 57-113; Y. DUVAL, *Temps antique et temps chrétien*, in R. CHEVALLIER (ed.), *Aión. Le temps chez les Romains*, A. & J. Picard, Paris 1976, 253-254.

³ Il neoplatonismo può avere favorito la definizione solare di Cristo vero Sole, che si affermò nel corso del IV secolo, visto che la connotazione del Sole come regolatore del tempo si incontrava già nell'Helios «generatore delle stagioni e degli anni» descritto da Platone (*De Republica* VII,516b). D'altra parte anche Arato aveva detto che «il Sole seguiva il suo percorso attraverso le dodici costellazioni portando a compimento l'anno e, nella sua traiettoria circolare, generava le Stagioni frugifere» (*Phaenomena* 550-553), Nonno di Panopoli aveva descritto Helios recante «le misure del tempo» circondato dalle quattro Stagioni (*Dionysiaca* XXXVIII,236), altrimenti dette «figlie del Tempo» (*Dionysiaca* XII,96), e Macrobio aveva sostenuto in sintesi che *Nihil aliud tempora nisi currus Solis afficiat* (*In Somnium Scipionis* II,10,9).

ABSTRACT

Il risultato dell'incontro di Cristo con il culto solare dell'antichità determinò niente meno che il tramonto della religione pagana. Fin dall'inizio la Chiesa portò nel mondo pagano la conoscenza chiara e certa di un Dio che aveva creato il sole e le stelle. La Chiesa rispose alle aspirazioni religiose dei Romani con una testimonianza di vera conoscenza. Essa sapeva che l'uomo era chiamato a un culto, basato sulla fede in un Dio che si era fatto uomo in Gesù Cristo, e le implicazioni di tale certezza furono tanto ottimistiche quanto convincenti, visto che determinarono una sublimazione definitiva e senza compromessi di tutte le cose terrene verso il piano soprannaturale.

Concentrandosi sul binomio Cristo/luce, il presente lavoro si propone di esplorare alcuni punti di contatto tra la cultura pagana e il mondo cristiano.

The result of the Church's encounter with the sun-cult of antiquity was nothing less than the rejection of the pagan religion. From the very beginning the Church entered the pagan world with the clear and certain knowledge of a God who created the sun and the stars. The Church responded to the pious aspirations of the Romans with a piece of concrete knowledge. She known that man is called to a fellowship, based on faith in a God who was made man in Jesus Christ, and the implications of that certitude were as joyous as they are compelling. So she involved a definitive and uncompromising sublimation of all earthly things on to the supernatural plane.

Focusing on the person of Christ associated to the light, the present paper aims to explore some aspects of the relation between the pagan culture and the Christian world.

UNE GRISE NUÉE.
À PROPOS DU LIVRE
DE BERNHARD BLANKENHORN
SUR LA MYSTIQUE DIONYSIENNE
DE L'UNION À DIEU CHEZ ALBERT LE GRAND
ET THOMAS D'AQUIN

SERGE-THOMAS BONINO

Nous savions, au moins depuis le maître-livre de J.-P. Torrell sur le sujet, que saint Thomas était, en tant même que théologien, un maître spirituel apte à baliser pour ses disciples les chemins de l'union à Dieu. Inutile pour cela, insistait Torrell, «d'élaborer une spiritualité à côté de sa théologie» :¹ les grandes thèses de la théologie thomassienne sont en effet en elles-mêmes grosses d'une spiritualité. Mais il nous manquait encore une étude systématique, conforme aux canons de l'approche historico-critique, sur ce qui constitue la fine pointe de toute spiritualité, à savoir la «mystique» entendue comme doctrine sur l'union la plus haute ici-bas de l'homme à Dieu. Quelle est la nature de cette union? Quelles en sont les modalités? Les étapes ? Que nous apprend-elle de la structure de l'âme et de l'organisme en nous de la vie divine ?... Le vide est désormais comblé avec le très remarquable ouvrage que nous offre le fr. B. Blankenhorn². Par cette publication magistrale, ce dominicain américain d'origine allemande, membre de la province du Saint-Nom de Jésus (Californie) et professeur de théologie à l'Université pontificale de Saint-Thomas d'Aquin (*Angelicum*), se taille d'ores et déjà une place de choix parmi les acteurs majeurs du thomisme contemporain.

Fruit d'une thèse en théologie soutenue à l'Université de Fribourg (Suisse) sous la direction de G. Emery, orfèvre en matière de thomisme, ce livre marque un tournant dans les études sur la doctrine mystique de l'Aquinat. En effet, les conclusions auxquelles parvient Blankenhorn invitent à prendre quelque distance par rapport aux travaux sur la mystique thomiste menés au xx^e siècle,

¹ J.-P. TORRELL, *Thomas d'Aquin Maître spirituel. Initiation 2*, Cerf - Éditions Universitaires de Fribourg, Paris - Fribourg 2002², 22.

² Cfr. B. BLANKENHORN, *The Mystery of Union with God. Dionysian Mysticism in Albert the Great and Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press (Thomistic Ressourcement Series, vol. 4), Washington D.C. 2015, xxxiv-510 pages. On lira avec profit la présentation de ce livre par G. EMERY, *La mystique dionysienne de l'union avec Dieu chez saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin*, «Nova et vetera» 91 (2016) 67-74.

dans le sillage ouvert par Jean de Saint-Thomas, par d'aussi grands théologiens qu'Ambroise Gardeil ou Réginald Garrigou-Lagrange ou encore par Jacques Maritain et ses disciples. De fait, depuis Jean de Saint-Thomas, les interprétations de la théologie mystique de saint Thomas étaient fortement colorées par le désir de la faire concorder avec la haute mystique moderne, en particulier celle du Carmel. L'entreprise n'a rien de blâmable en soi puisque le vrai ne saurait contredire le vrai. Pourtant Blankenhorn estime qu'une étude plus approfondie et mieux contextualisée des textes de saint Thomas ne permet pas de lui attribuer un certain nombre de thèses caractéristiques de cette tradition d'interprétation, comme, par exemple, la fonction structurante de la distinction des «âges» de la vie spirituelle, la thèse de la radicale passivité de l'âme dans la vie mystique, le rôle déterminant de la connaissance métaconceptuelle, par connaturalité, dans la théologie des dons de l'Esprit...

L'édition de la thèse de Blankenhorn par *The Catholic University of America Press* est, comme à l'accoutumée, d'excellente qualité typographique et éditoriale. On y apprécie aussi, outre l'index des noms,¹ un utile et très détaillé index des thèmes.² On regrette seulement que la table des matières³ reste trop générale et ne reproduise pas les subdivisions qui, en rythmant la progression de chaque chapitre, en facilitent la compréhension.

Le travail de B. Blankenhorn se signale en premier lieu par l'excellence de la méthode. Tout d'abord, il n'isole jamais la doctrine mystique d'un auteur du contexte général de sa théologie. Bien plus, sans réductionnisme aucun, il met en vif relief le rôle déterminant des conceptions philosophiques d'un auteur dans sa réflexion théologique et, partant, dans sa mystique. Ainsi, «comme l'Aquinat et Denys construisent leur théologies sur des anthropologies *philosophiques* différentes, ils arrivent à des *théologies* différentes de l'ascension mystique». ⁴ Voilà pourquoi, sans jamais perdre de vue l'objet formel qui confère à l'ouvrage son unité, plusieurs chapitres se présentent comme des synthèses doctrinales sur la philosophie ou la théologie d'un auteur (par exemple, sur l'anthropologie de saint Thomas ou sur sa théologie de la grâce). On aurait tort de les considérer comme des hors-d'œuvre car ils contribuent puissamment à la juste intelligence des enseignements proprement mystiques, d'autant qu'ils sont servis par une exposition très claire, systématique, et donc pédagogique, avec de nombreuses reprises synthétiques qui sont comme autant de points d'étape.

Un second choix méthodologique très heureux est l'application rigoureuse de la méthode historico-critique aux textes d'Albert et de Thomas. Non seulement ceux-ci sont analysés pour eux-mêmes avec acribie mais en les situant, quand c'est nécessaire, dans le courant général de l'évolution de la pensée de ces maîtres, l'auteur leur restitue toute leur intelligibilité. De fait, la prise en compte de l'évolution de saint Thomas, par exemple, dans la compréhension du thème

¹ Cfr. BLANKENHORN, *The Mystery of Union with God*, 497-501.

³ Cfr. *ibidem*, v.

² Cfr. *ibidem*, 502-508.

⁴ *Ibidem*, 402.

de l'*imago Dei*¹ ou dans sa réflexion sur les dons du Saint-Esprit,² s'avère déterminante pour interpréter correctement chaque texte. Elle invite, par exemple, dans le second cas, à «lire la *Summa* en dehors des catégories des textes antérieurs»³ sans chercher à y retrouver à tout prix les thèmes qui semblaient pourtant centraux dans la théologie des dons de l'Esprit développée dans le *Scriptum*. Il en va de même pour la doctrine mystique qu'Albert le Grand développe dans son *Commentaire à la Théologie mystique* qu'il ne faut pas chercher à ramener à l'enseignement du *Commentaire des Sentences* : Albert «ignore largement la doctrine du *Commentaire des Sentences* sur l'union par la charité, les sept dons de l'Esprit et les fruits de l'Esprit et les béatitudes, mais il se concentre sur une théologie de l'union cachée par la connaissance négative».⁴ De même, le repérage des sources et l'étude de la manière dont elles sont utilisées et transformées, tout autant que les comparaisons avec la manière dont d'autres contemporains en font usage, contribuent à éclairer le sens des doctrines. Enfin, l'auteur, qui est à l'aise aussi bien en anglais qu'en français, italien ou allemand, a su tirer profit de la littérature secondaire.⁵ Il n'avance ses propres interprétations qu'en discutant pied à pied, pour s'en inspirer ou les critiquer, celles des autres (E. Wéber, B. McGinn, Th.-D. Humbrecht...).

Pour approcher la doctrine mystique de saint Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin, Blankenhorn a choisi de se concentrer sur la manière dont ils ont reçu, interprété et intégré le corpus mystique par excellence, c'est-à-dire l'œuvre de Denys l'Aréopagite et spécialement la doctrine sur l'union à Dieu qu'il l'expose dans les *Noms divins* et la *Théologie mystique*. La première partie de l'ouvrage est donc consacrée à l'enseignement de Denys sur l'union à Dieu ainsi qu'à l'histoire de sa réception, complexe, jusqu'au XIII^e siècle.⁶ Cette partie n'est guère originale, nous avertit l'auteur avec modestie. Elle n'en propose pas moins une bonne synthèse qui repose sur les travaux actuels les plus pertinents (Y. de Andia, P. Rorem...). Denys (fin V^e – début VI^e siècle) y est abordé comme un auteur «à la fois profondément chrétien et profondément néoplatonicien».⁷ S'il est l'héritier «de la riche tradition mystique païenne du néoplatonisme sur la montée vers l'Un»,⁸ la démarche mystique, symbolisée par l'ascension de Moïse sur le Mont Sinaï, n'en correspond pas moins chez lui à celle, très chrétienne, d'un hiérarque célébrant la divine liturgie : «Moïse est un évêque de rite syriaque célébrant l'eucharistie».⁹ En effet, dans les premières étapes de la montée, Denys accorde beaucoup aux médiations extérieures, aux «illuminations qu'apportent les noms divins et les symboles liturgiques».¹⁰ Saint Thomas s'en souviendra. Pourtant, l'union à Dieu ne s'accomplit selon Denys que dans une extase d'amour unitif qui entraîne le mystique au-delà des concepts et des discours, dans les ténèbres d'une docte ignorance. La réception de Denys s'est

¹ Cfr. *ibidem*, 239-247.

² Cfr. *ibidem*, 270-273.

³ *Ibidem*, 273.

⁴ *Ibidem*, 203.

⁵ Cfr. la «Bibliographie» en *ibidem*, 469-495.

⁶ Cfr. *ibidem*, 1-46 : «Denys et ses premiers interprètes sur l'union avec Dieu».

⁷ *Ibidem*, xv.

⁸ *Ibidem*, 6.

⁹ *Ibidem*, 23.

¹⁰ *Ibidem*, 8.

effectuée de façon différenciée selon que l'on a attribué le rôle moteur dans la montée vers Dieu et l'union mystique elle-même à l'intellect ou bien aux puissances affectives. Si Jean de Scythopolis, au VI^e siècle, s'efforce de réintroduire quelque activité intellectuelle au sein même des ténèbres mystiques, Jean Scot, lui, oriente la mystique dans un sens plus affectif: l'amour laisse loin derrière lui la connaissance pour s'avancer, seul, vers l'union à Dieu. L'Erigène ouvre ainsi la voie au «dionysianisme affectif» (Hugues de Saint-Victor, Thomas Gallus, saint Bonaventure...), «tradition extrêmement influente qui est en net contraste avec le dionysianisme historique et le dionysianisme dominicain».¹

La seconde partie de l'ouvrage² traite de l'union à Dieu chez ce lecteur assidu de Denys que fut saint Albert le Grand. Blankenhorn s'intéresse plus spécialement aux premières œuvres d'Albert, celles – en particulier les commentaires sur Denys (ch. 4) – qui ont eu une influence directe sur Thomas d'Aquin, car, si Albert est d'abord étudié pour lui-même, l'auteur se préoccupe aussi de «la manière dont Albert a servi de médiation entre Denys et son étudiant».³ La fécondité de cette démarche se révélera dans les chapitres consacrés à l'union à Dieu chez Thomas où l'auteur montre de façon systématique tout ce que Thomas doit à Albert (la coopération humaine sous la grâce, la présence d'une certaine activité noétique créée dans l'union mystique, la nature cognitive du don de sagesse...) et tout ce en quoi il a jugé bon de s'en écarter. Quoi qu'il en soit, dans la seconde partie, Blankenhorn procède en deux temps. Dans le ch. 3, il reconstitue les doctrines anthropologiques et théologiques du *Commentaire des Sentences* (1243-1249) et du *De homine* (autour de 1242) qui sous-tendent alors la réflexion albertinienne sur l'union à Dieu, autant du moins qu'il est possible pour une pensée aussi mouvante qui «parfois défie la complète systématisation»⁴ parce qu'elle «cherche à combiner des traditions philosophiques et théologiques multiples, serait-ce au prix de la clarté doctrinale».⁵ En effet, l'anthropologie complexe et pas toujours cohérente d'Albert mêle aussi bien des éléments aristotéliens qui favorisent une mystique liée aux médiations extérieures qu'une doctrine augustinisante et platonisante de l'intellect agent comme source permanente d'illumination qui, en revanche, «ouvre la voie à une montée toute intérieure vers Dieu».⁶ De fait, «plus la mémoire offre un accès aux profondeurs de l'âme et à l'habitation naturelle de Dieu, moins la montée de l'âme semble dépendre de l'expérience sensible qui inclut les médiations corporelles et historiques de l'Écriture et des sacrements».⁷ Le ch. 4 étudie ensuite en détail la doctrine de l'union mystique elle-même dans les commentaires colonais d'Albert sur Denys (1248-1250), qui marquent un tournant puisqu'Albert quitte les rivages augustinisants de son *Commentaire des Sentences* en direction d'une théologie plus dionysienne. Au terme de ses analyses, l'auteur résume ainsi leurs principaux acquis : «Le *Commentaire à la Théologie mystique* de saint Albert présente

¹ *Ibidem*, 444.

⁵ *Ibidem*, 55.

² Cfr. *ibidem*, 47-212.

⁶ *Ibidem*.

³ *Ibidem*, xi.

⁷ *Ibidem*, 67.

⁴ *Ibidem*, 52.

une mystique cataphatique, souligne notre besoin permanent des médiations, insiste sur la coopération active du mystique et propose une structure trinitaire de l'union, tout en conservant un apophatisme limité, une approche centrée sur l'intellect et l'immédiateté de l'action unifiante de Dieu». ¹

L'imposante troisième partie, ² commence par trois chapitres (ch. 5-7) qui recueillent et présentent les doctrines philosophiques et théologiques sur l'horizon desquelles doit se comprendre l'enseignement thomasiens sur l'union à Dieu tel que l'expose ensuite, avec force détails, le substantiel ch. 8. Le ch. 5, consacré à l'anthropologie thomasiens, décrit donc le «sujet mystique», c'est-à-dire la personne humaine appelée à l'union à Dieu. Dans cette synthèse anthropologique, «véritable clé herméneutique pour la théologie mystique» de s. Thomas, ³ l'auteur souligne l'importance de la distinction entre nature et grâce ainsi que l'idée, connexe, selon laquelle l'œuvre de notre divinisation se coule dans les structures de notre nature. En particulier, la thèse de l'unicité de la forme substantielle en chaque personne exerce une influence directe et décisive sur la théorie de la connaissance, aussi bien naturelle que surnaturelle et donc mystique. Elle explique que les médiations sensibles, les images, jouent un rôle structurel et par conséquent permanent en toute connaissance humaine ici-bas, jusque dans les formes les plus hautes de la connaissance surnaturelle. Jamais le mystique ne s'absout de sa condition d'esprit incarné. Ainsi, chez saint Thomas, «le sujet mystique dépend pour connaître Dieu des médiations sensibles et historiques bien plus que chez Denys ou Augustin». ⁴ Si l'on ajoute à cela la neutralisation par Thomas de la doctrine augustinienne de la mémoire et de l'illumination intérieure, on peut conclure que sa mystique se trouve aux antipodes d'une mystique de la pure intériorité. L'itinéraire thomasiens vers Dieu sera «une montée mystique 'externalisée'», ⁵ intrinsèquement dépendante des manifestations gracieuses de Dieu médiatisées, entre autres, par les saintes Écritures et la liturgie. Il s'agit d'un «mysticisme de la montée extérieure par la voie des médiations». ⁶

Après avoir précisé le rôle de la volonté et de l'amour dans la vie humaine, le même ch. 5 s'arrête au thème de l'homme comme *imago Dei* pour souligner combien c'est par son activité – plus que par ses seules facultés – que l'âme, sous la grâce, s'accomplit vraiment comme image de Dieu. Deux conséquences majeures en découlent. La première est que l'union mystique prend la forme d'une activité de l'âme. Certes, l'action divine, toujours première et déterminante, implique dans la créature une docilité ou passivité radicale mais le propre de l'action divine est de susciter la coopération de la cause seconde créée et non de se substituer à elle. Dans l'ordre surnaturel et mystique, on a parfois trop méconnu que le primat absolu de la grâce allait de pair, parce qu'il l'impliquait comme son effet, avec une intense activité de la part du croyant. La seconde conséquence est que cette activité mystique de l'âme met en œuvre simultanément

¹ *Ibidem*, 208.

² Cfr. *ibidem*, 213-441 : «Thomas sur l'union dionysienne avec Dieu».

³ *Ibidem*, 452.

⁴ *Ibidem*, 453.

⁵ *Ibidem*, 248.

⁶ *Ibidem*, 304.

ment la connaissance et l'amour. Jamais l'amour sans la connaissance. En cela, saint Thomas s'écarte résolument des mystiques de l'extase d'amour. Or la raison de ce choix – et cette thèse originale mérite d'être soulignée – est trinitaire: «Seul l'amour avec la connaissance nous assimile au Dieu trine»¹ puisque «l'âme divinisée imite activement les processions éternelles du Fils et de l'Esprit».² Or la procession de l'Esprit par mode d'amour est inséparable de la procession du Fils par mode de connaissance. Bien plus, elle en dépend logiquement (*Filioque*). Impossible par conséquent de penser une divinisation qui s'effectuerait par l'amour seul, au-delà de toute connaissance. «La raison ultime pour laquelle saint Thomas refuse une montée mystique par l'amour au-delà de l'entendement (*mind*) se fonde sur la doctrine de la procession de l'Esprit à partir du Père et du Fils».³ «Parce que l'Esprit procède du Fils, l'union par l'amour au-delà de l'entendement devient impossible. La réponse ultime de Thomas au dionysianisme affectif de Bonaventure n'est pas aristotélicienne: elle est trinitaire».⁴

Le ch. 6 («La grâce chez saint Thomas») expose les doctrines de saint Thomas sur les dons de la grâce présumées à son enseignement sur l'union à Dieu. L'âme s'unit à Dieu grâce aux missions invisibles du Fils et de l'Esprit qui produisent en elle les actes qui l'assimilent à la Trinité. Comme nous l'avons déjà souligné, cette coopération entre l'initiative divinisatrice de la sainte Trinité et l'activité de l'âme qu'elle suscite est rendue concevable grâce à «la métaphysique de l'action divine et humaine»,⁵ c'est-à-dire à la théorie de l'articulation non concurrentielle de la Cause première et des causes secondes, qui est si caractéristique de la pensée thomiste. Mais c'est sans doute sur la doctrine des dons du Saint-Esprit que Blankenhorn se révèle le plus novateur, pour ne pas dire iconoclaste, tant il prend à contre-pied la tradition thomiste issue de Jean de Saint-Thomas. Je retiens trois aspects essentiels de sa réinterprétation. *Primo*, l'action des dons de l'Esprit ne caractérise pas un «âge» particulier de la vie spirituelle, celui, plus avancé, des mystiques, qui serait distinct de l'âge des vertus et se caractériserait par une passivité plus radicale, l'action de l'Esprit étant alors conçue sur le mode de la grâce opérante. Au contraire, «la théologie des dons de Thomas implique que la montée mystique est une spirale double: plus grande docilité et active spontanéité».⁶ En effet, *secundo*, les dons de l'Esprit-Saint, loin de se substituer à l'activité des vertus théologiques, ont vocation à la parfaire dans sa ligne même. *Tertio*, rien chez saint Thomas ne permet d'étendre le thème de la connaissance par connaturalité d'amour, valable dans une certaine mesure pour le don de sagesse, à l'activité des autres dons. La connaissance mystique reste une connaissance intrinsèquement liée aux concepts et à l'activité judicative de l'esprit.

Si l'union mystique comporte ainsi une connaissance de type conceptuel et judicatif, la question de notre nomination de Dieu devient un élément clé de la

¹ *Ibidem*, 245.

² *Ibidem*, 248.

³ *Ibidem*, 245.

⁴ *Ibidem*, 454.

⁵ Cfr. *ibidem*, 259-262.

⁶ *Ibidem*, 435.

doctrine mystique. Le ch. 7 («Nommer Dieu») parcourt dans cette perspective les questions 12 et 13 de la *Ia pars* de la *Summa theologiae* en les situant dans leur contexte large puisque les modalités de notre connaissance et de notre nomination de Dieu dépendent directement de notre approche métaphysique de Dieu comme *Ipsum Esse Subsistens*. Saint Thomas opère, comme on sait, une réinterprétation cataphatique de Denys puisque la *triplex via* est comprise comme un processus global qui s'accomplit dans l'éminence d'une attribution substantielle. La négation ne peut avoir le dernier mot parce que Dieu, Acte pur, est suprêmement intelligible. «L'acte de nier n'a rien à faire avec la réalité signifiée» :¹ il ne porte que sur le mode de signifier. Ainsi, chez saint Thomas, «la nuée du Mont Sinaï n'est pas aussi épaisse que chez Denys».² Son Moïse pénètre dans une «grise nuée», «ni trop obscure, ni trop lumineuse».³

Le ch. 8 («L'union dionysienne chez Thomas») est l'aboutissement de tout l'ouvrage vers lequel convergent tous les développements précédents. Il comporte quatre études connexes bien articulées pour lesquelles l'auteur se fait beaucoup plus analytique.⁴ Dans l'impossibilité de restituer le détail de ces riches analyses, nous n'en retiendrons que les conclusions essentielles. Une *première section* traite de l'union à Dieu au-delà de l'entendement (*mind*) dans le commentaire de saint Thomas aux *Noms divins*, écrit en 1266-1268.⁵ Thomas y transforme profondément la thèse dionysienne originelle dans un sens cataphatique. Il «déplace l'opposition de Denys entre connaissance conceptuelle révélée et union métaconceptuelle en direction d'une opposition entre raison naturelle et foi».⁶ C'est la foi, avec tout son appareillage conceptuel, qui, transcendant la connaissance naturelle, réalise par sa puissance divinisatrice l'union à Dieu. Celle-ci ne s'accomplit donc pas dans un au-delà de l'activité noétique mais elle se présente comme une activité de l'esprit humain médiatisée par la foi et son expression conceptuelle dans les saintes Écritures. Si, chez saint Thomas, la nuée est plus grise qu'obscur, le silence mystique est, quant à lui, tout bruisant d'actes cognitifs.⁷

Cette réinterprétation thomasienne de Denys est confirmée par la *deuxième section*.⁸ Blankenhorn y analyse méthodiquement, selon l'ordre chronologique, la douzaine de textes thomasiens qui font référence à la *Théologie mystique* et à ses thèses les plus apophatiques. Il en ressort que, pour saint Thomas, jamais, au cours de son ascension vers Dieu, le mystique ne prend congé des contenus noétiques de la métaphysique et de la Révélation accueillie dans la foi pour recevoir directement de Dieu une autre lumière, une autre connaissance qui serait indépendante de la révélation historique. Thomas «refuse la rupture dionysienne entre une connaissance liée aux concepts et l'invasion de la lumière de Dieu».⁹ «La montée mystique ne se fait pas par de nouvelles visions (causalité formelle) mais par une meilleure saisie des richesses de la Révélation virtuel-

¹ *Ibidem*, 310.² *Ibidem*, 325.³ *Ibidem*, 298.⁴ Cfr. *ibidem*, 317.⁵ Cfr. *ibidem*, 318-356.⁶ *Ibidem*, 333.⁷ Cfr. *ibidem*, 338.⁸ Cfr. *ibidem*, 356-383.⁹ *Ibidem*, 409.

lement contenues dans les Écritures». ¹ Ainsi la démarche du mystique est très analogue à celle du métaphysicien, même si le degré d'union atteint par l'un et l'autre est distinct et inégal. La *triplex via*, qui, chez saint Thomas, culmine non dans la négation comme chez Denys mais dans l'éminence, vaut pour toute connaissance humaine de Dieu ici-bas, pour le mystique comme pour le métaphysicien. Ni pour l'un ni pour l'autre, elle n'est «une échelle noétique destinée à être dépassée». ²

Thomas récuse donc tout mysticisme du dépassement des médiations – «le mysticisme de l'intériorité» ³ ou «mysticisme transconceptuel» ⁴ – au profit d'un mysticisme centré sur le don noétique gracieux de la Révélation. Il est ici aux antipodes de saint Bonaventure et de la mystique affective pour qui «l'union se réalise dans l'obscurité moyennant la puissance élevante de l'amour et sans activité noétique». ⁵ Même au sommet du Sinaï, le Moïse thomasien «continue à contempler Dieu à travers l'Écriture, la tradition et la création, non sans elles». ⁶ La connaissance du mystique est donc communicable, car «le sommet de l'inconnaissance thomasienne implique un contenu noétique qui peut être médiatisé, enseigné ou prêché», ⁷ de sorte que le mystique se présente comme «un médiateur de la Parole de Dieu et non comme un mystique perdu dans la ténèbre inexprimable», ⁸ ce qui n'est évidemment pas sans évoquer l'idéal du frère prêcheur. ⁹ C'est en tous cas mettre en vive lumière «le rôle crucial de l'Écriture et spécialement des articles de foi comme médiations indispensables pour le contenu noétique de l'intellect du mystique dans l'union». ¹⁰ «Pour Denys, l'Écriture fournit une échelle vers la connaissance parfaite qui est reçue *au-delà* de l'échelle. Pour Thomas, l'Écriture et la tradition sont comme la voix incarnée de Dieu sans laquelle le mystique ne peut aucunement entendre les plus hauts mystères». ¹¹

Sur l'horizon de cette doctrine d'une union mystique qui consiste dans une activité noétique centrée sur la Révélation accueillie dans la foi, on comprend mieux l'enseignement de l'Aquinat sur les dons du Saint-Esprit. Le don d'intelligence, auquel l'auteur consacre la *troisième section*, ¹² est, en effet, finalisé par une juste et profonde intelligence des Écritures qui vise à renforcer la vertu de foi dans son exercice. En faisant mieux pénétrer le sens des termes, il permet au croyant d'écarter les mauvaises compréhensions et de poser avec plus de fermeté le jugement de foi. Ainsi, il «élève notre connaissance de la transcendance de Dieu, connaissance liée au contenu noétique positif reçu dans la foi». ¹³ Dans cette activité, l'idée d'une connaissance par connaturalité conduisant au-delà des concepts ne joue, selon l'auteur, aucun rôle déterminant, alors qu'elle est au cœur des interprétations modernes de la théologie des dons du Saint-Esprit. ¹⁴

La chose se confirme dans la *quatrième section*. ¹⁵ A partir d'une étude de la

¹ *Ibidem*, 463.

² *Ibidem*, 375.

³ *Ibidem*, 456.

⁴ *Ibidem*, 410.

⁵ *Ibidem*, 387.

⁶ *Ibidem*, 461.

⁷ *Ibidem*, 377.

⁸ *Ibidem*, 459.

⁹ Cfr. *ibidem*, 376.

¹⁰ *Ibidem*, 460.

¹¹ *Ibidem*, 406.

¹² Cfr. *ibidem*, 383-411.

¹³ *Ibidem*, 405.

¹⁴ Cfr. *ibidem*, 394-396.

¹⁵ Cfr. *ibidem*, 411-437.

figure de Hiérothée – celui qui «pâtît les choses divines» – à travers le corpus thomasien, l’auteur se penche sur la théologie thomasienne du don de sagesse, dont l’expression achevée se trouve en *Summa theologiae, IIa-IIae*, q. 45. L’acte que permet le don de sagesse y apparaît comme un acte de connaissance qui consiste à juger de toutes choses en fonction de la vérité supérieure tenue au moyen de l’assentiment de la foi. Au rebours de l’interprétation courante, Blankenhorn estime que ce jugement de sagesse ne relève pas directement de la charité. Certes, par la charité habituelle le croyant aime la vérité à laquelle il adhère par la foi et cette inclination joue un rôle dans le jugement de sagesse mais elle ne se substitue pas à l’activité propre de l’intelligence: «La charité ne saisit pas ni ne ‘sent’ directement Dieu sans l’intellect ou les concepts». ¹ Ainsi, dans le don de sagesse, «l’Esprit nous meut à employer simultanément la connaissance conceptuelle atteinte par la foi et à juger avec l’aide de l’inclination de charité». ² Il s’ensuit que le sommet de la vie mystique reste l’exercice des vertus théologiques. L’action de l’Esprit, à travers ses dons, ne remplace pas l’activité des vertus mais elle la suscite puisque, comme nous l’avons dit, «l’*imago* atteint sa perfection à travers les opérations *créées* qui imitent les processions éternelles du Verbe et de l’Amour ». ³

Au terme, Blankenhorn résume ainsi l’apport essentiel de son ouvrage : «Albert et Thomas interprètent le mysticisme dionysien dans un sens cataphatique. Ils soulignent notre besoin de médiations tout comme la coopération active du mystique dans l’union. Ils posent une structure trinitaire de l’union, tout en conservant un certain apophatisme, l’état noétique de l’union et l’immédiateté de l’action de Dieu qui nous unit à lui». ⁴ En refermant ce livre, on ne peut qu’être frappé une fois de plus par l’extrême cohérence sapientielle de la pensée de saint Thomas d’Aquin, si bien mise en évidence par Blankenhorn. En effet, la doctrine mystique de l’Aquinat apparaît indissociable aussi bien de sa philosophie (métaphysique, anthropologie, noétique...) que de sa théologie de la grâce. Tout se répond, tout se conforte et s’éclaire réciproquement, sans confusion des ordres. Aussi, bien que l’ouvrage de Blankenhorn se veuille d’abord un travail d’histoire des doctrines, il n’en contient pas moins, virtuellement, un enseignement de grande actualité. En effet, dans nos sociétés sécularisées à l’extrême, l’incompressible désir de Dieu qui sourd des profondeurs de l’âme, lorsqu’il n’est pas purement et simplement refoulé en raison des conditionnements culturels défavorables à l’ouverture à toute transcendance, ne peut guère s’exprimer que sous la forme d’une «mystique sauvage», individualiste et irrationnelle. D’une part, en effet, nos contemporains n’ont plus d’accès vivant aux traditions spirituelles historiques qui leur permettraient de «penser» leur expérience et de la socialiser. D’autre part, comme l’a souvent déploré Benoît XVI, la rationalité ayant été indûment confisquée par les science dites dures, la spiritualité ne peut plus se développer qu’aux marges extérieures de la rationa-

¹ *Ibidem*, 427.

² *Ibidem*, 430.

³ *Ibidem*, 409.

⁴ *Ibidem*, 443.

lité. A l'intérieur même du catholicisme, où l'anti-intellectualisme ambiant se dissimule volontiers sous les oripeaux «évangéliques» d'une orthopraxis moralisante, la tentation est grande d'en rester à une spiritualité affective, voire émo- tive, déconnectée de la doctrine de la foi. Là contre, prolongeant en quelque sorte le programme prophétique de l'encyclique *Fides et ratio* et le grand projet «bénédictin» de réconciliation de la foi et de la raison, B. Blankenhorn rappelle opportunément, à travers le Maître d'Aquin, qu'en christianisme la quête de Dieu est inséparable d'une foi éclairée par la raison métaphysique.

ABSTRACT

B. Blankenhorn étudie de façon systématique et détaillée la réception et l'interprétation de l'enseignement mystique de Denys chez saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin en les éclairant par le contexte d'ensemble de leur philosophie et de leur théologie. Corrigeant certaines interprétations modernes, il montre que selon saint Thomas l'union à Dieu ici-bas consiste essentiellement dans la mise en œuvre des vertus théologiques et reste de bout en bout une activité noétique centrée sur la Révélation accueillie dans la foi.

B. Blankenhorn studies in a systematic and detailed fashion the reception and the interpretation of Dionysius' mystical teachings in the works of St. Albert the Great and St. Thomas Aquinas, inserting them in the general context of their philosophy and their theology. Correcting some modern interpretations, his research shows that according to St. Thomas union with God here on earth essentially consists in the living out of the theological virtues, and remains from the beginning to the end a noetic activity centered in Revelation received in faith.

QUADERNO

MISERICORDIA E FAMIGLIA OGGI

GIULIO MASPERO

AL n. 311 della *Amoris laetitia*, Papa Francesco ha scritto: «A volte ci costa molto dare spazio nella pastorale all'amore incondizionato di Dio. Poniamo tante condizioni alla misericordia che la svuotiamo di senso concreto e di significato reale, e questo è il modo peggiore di annacquare il Vangelo. È vero, per esempio, che la misericordia non esclude la giustizia e la verità, ma anzitutto dobbiamo dire che la misericordia è la pienezza della giustizia e la manifestazione più luminosa della verità di Dio».

Tali affermazioni esprimono il nucleo più profondo del Suo Magistero, tutto teso a rendere sempre più visibile il vero Volto di Dio nella pastorale e nella vita della Chiesa. Questa connessione provoca con forza il lavoro teologico, stimolato sempre più a lasciarsi ispirare dalle sfide reali che l'uomo contemporaneo deve affrontare e a verificare i propri risultati sulla concreta vita ecclesiale.

Tale prospettiva spiega la scelta di «*Annales theologici*» di ospitare due relazioni di taglio più pratico che, pur non rientrando nel genere dell'articolo teologico tipico della rivista, possono però risultare preziosi sia per chi si dedica all'ambito propriamente scientifico, sia per chi cerca nella rivista stimoli e orientamenti a livello culturale.

Le due conferenze qui riportate sono state pronunciate l'11 marzo del 2016, in un pomeriggio di studio organizzato presso la Pontificia Università della Santa Croce nell'ambito delle attività promosse dal ROR (Ricerche di Ontologia Relazionale) e intitolato "Misericordia e famiglia".

Il primo intervento è stato quello di P. Amedeo Cencini, religioso canossiano e psicoterapeuta, con una grande esperienza anche di insegnamento presso la Università Pontificia Salesiana e il Claretianum. Il tema da lui trattato è stato quello del rapporto tra misericordia e perdono, in particolare nella prospettiva dei confessori. P. Cencini, infatti, ha recentemente pubblicato un pregevole volume dedicato a questo tema, dal titolo *Il ladrone graziato. Dal prete penitente al prete confessore* (EDB, Bologna 2016).

Il secondo intervento è stato dedicato alla misericordia in famiglia, ed è stato proposto dalla dott.ssa Mariolina Ceriotti Migliarese, neuropsichiatra infantile e psicoterapeuta per adulti. In questo ambito, la sua esperienza con coppie e le loro difficoltà è particolarmente preziosa, come testimoniano anche alcune delle sue pubblicazioni, tra le quali si possono ricordare *La famiglia imperfetta. Come trasformare ansie e problemi in sfide appassionanti* (Ares, Milano 2011) e *La coppia imperfetta. E se anche i difetti fossero ingredienti dell'amore?* (Ares, Milano 2012),

nonché il più recente *Erotica e materna. Viaggio nell'universo femminile* (Ares, Milano 2015).

Il contesto della giornata di studio è stato eminentemente interdisciplinare, come dimostra anche la tavola rotonda dedicata al tema “Perdono in famiglia” che l’ha conclusa. Questa ha visto protagonisti la prof.ssa Susanna Pallini, psicologa e docente presso l’Università RomaTre, il prof. Antonio Malo, che si occupa di antropologia filosofica presso la Pontificia Università della Santa Croce, e il prof. Giulio Maspero, teologo presso la stessa università. La tavola rotonda è stata presieduta dalla prof.ssa Federica Bergamino, della Facoltà di Comunicazione sempre della Pontificia Università della Santa Croce e curatrice del volume *Liberare la storia. Prospettive interdisciplinari sul perdono* (Franco Angeli, Milano 2015). Il volume raccoglie il lavoro pluriennale di un gruppo di ricerca costituito presso la stessa università, cui hanno preso parte i protagonisti della tavola rotonda insieme ad altri colleghi di diverse università romane.

Si spera che la pubblicazione dei due testi proposti possa contribuire alla riflessione sulla misericordia in questo anno giubilare che Papa Francesco ha regalato alla Chiesa, in particolare per quanto riguarda l’ambito che dovrebbe costituirne la scuola, cioè la famiglia.

MISERICORDIA E PERDONO. È LA MISERICORDIA LA BELLEZZA CHE SALVERÀ IL MONDO¹

AMEDEO CENCINI

SOMMARIO: I. *Dio è la Misericordia*. 1. Interpretazione riduttiva. 2. *Ordo poenitentiae et misericordiae*. 3. Dio non è misericordioso, Dio è misericordia. 4. In principio era la misericordia. 5. Dalla misericordia che ci ha creati alla misericordia che ci redime. II. *Ladrone graziato*. 1. La *conoscenza* del proprio (essere) peccato: ladrone pentito. Noi riceviamo quello che abbiamo meritato (Lc 23,41). 2. L'*esperienza* del dolore del peccato: ladrone orante. Gesù, ricordati di me quando entrerai nel tuo regno (Lc 23,42). 3. La *sapienza* della misericordia: ladrone salvato. Oggi sarai con me in paradiso (Lc 23,43).

QUESTA riflessione si articola in una prima parte di natura più teologica, e in una seconda parte maggiormente attenta al percorso pedagogico.

I. DIO È LA MISERICORDIA

L'anno della misericordia sta dettando in qualche modo, giustamente, anche i temi dei nostri convegni. Permettetemi allora una premessa a partire dall'esperienza personale di questi mesi, da quando è iniziato ufficialmente il Giubileo.

1. Interpretazione riduttiva

L'angolatura che mi è stato chiesto di privilegiare nei vari incontri di formazione permanente che ho tenuto in varie diocesi italiane, soprattutto con sacerdoti, sempre nell'ambito del tema generale della misericordia, è stata quasi sempre quella del confessore, di colui che la misericordia la deve amministrare, o che il perdono lo deve dare, magari a nome d'un altro. Da qui l'impressione che in particolare gli addetti ai lavori, noi preti, stiamo interpretando questo anno santo molto più sul versante professionale del nostro esser sacerdoti-confessori, che non del nostro esser anzitutto penitenti, e che i cosiddetti "semplici cristiani" si sentano anch'essi più direttamente impegnati, e magari messi in crisi, circa il perdono da dare che non su quello da chiedere.

Chiaro che sia legittimo un tale modo d'intendere questo tempo santo, ma viene il dubbio che in tal modo venga piuttosto indebolito quello che dovrebbe essere il punto originante dell'evento della misericordia, ovvero il versante

¹ Cfr. M. BORGHESI, *Salvati dalla bellezza*, Porziuncola, Assisi 2001, 32.

esperienziale del proprio peccato, del proprio cammino penitenziale, della propria esigenza personale di perdono, da Dio e dagli altri e... da se stessi.

2. Ordo poenitentiae et misericordiae

Il problema non è di poco conto, né è solo una questione di completezza del discorso. Si tratta, bensì, di rispettare una gerarchia naturale o una successione ordinata di momenti esperienziali, in un itinerario che è assieme psicologico e teologico, come una sorta di *Ordo poenitentiae et misericordiae* che inizia con la scoperta di quel peccato “accovacciato alle porte del nostro cuore” (cfr. Gn 4,7), scoperta complessa e dolorosa, che conduce poi all’abbraccio misericordioso del Padre, abbraccio gioioso e profondamente riconciliante. È solo da questo vissuto esperienziale che può venire la libertà e il coraggio di regalare il perdono. Questa è l’unica possibilità per noi di avere misericordia, questo «scandalo per la giustizia, follia per l’intelligenza, consolazione per noi debitori perenni» (Ronchi).

C’è dunque una logica di priorità da rispettare che non è di natura puramente intellettuale o temporale, che esprime qualità e verità del nostro rapporto con Dio, il quale ha sempre l’iniziativa in tutto. È la sua misericordia che rende misericordioso il cuore di chi ha sperimentato il suo divino perdono, ne ha goduto e se n’è sentito ricreato.

3. Dio non è misericordioso, Dio è misericordia

Ma da dove viene questa esperienza, ci possiamo chiedere, o a cosa è legata, semplicemente al nostro peccato? Se così fosse, chi ha meno peccati avrebbe, già in partenza, un minor accesso a un’esperienza di misericordia. E non solo, ma se così stanno le cose, la stessa misericordia di Dio sarebbe qualcosa che entra in scena solo in occasione della trasgressione dell’uomo, come un attributo divino d’emergenza grazie al quale siamo assolti, ma che in ogni caso costituisce una risposta con cui Dio neutralizza l’iniziativa sciagurata dell’uomo, qualcosa che ha luogo dopo dell’azione umana. Come dire: l’origine della misericordia divina sarebbe il male umano. E sarebbe teologicamente assurdo.

Ma le cose non stanno così. Anzitutto perché la misericordia non è semplicemente un attributo divino, per quanto il più qualificante, ma è *il suo modo d’essere, la sua identità più profonda*. «È venuto il tempo di renderci conto che quando si affronta questo argomento non ci si intrattiene dottamente su uno dei tanti attributi di Dio, ma si sta tentando di accostarsi con riverenza al suo stesso mistero, alla sua natura profonda. Dio non ama, è Amore. Dio non è misericordioso, è Misericordia».¹

4. In principio era la misericordia

Secondo chiarimento. Proprio perché Dio è misericordia, non è la nostra trasgressione che in qualche modo si porrebbe alla sua origine, poiché la miseri-

¹ F. SCALIA, *Non plenipotenziari della legge, ma ministri del perdono*, «Presbyteri» 2 (2015) 84.

cordia rappresenta il modo abituale e costante d'essere di Dio. Parafrasando Giovanni e il suo Prologo potremmo proprio dire che all'inizio era la Misericordia. Tutto è stato fatto per mezzo di essa e senza di essa non fu fatto assolutamente nulla di ciò che esiste...¹ Se Dio non fosse misericordia noi non saremmo. Infatti nella misericordia "era la vita" (cfr. Gv 1,4), la vita di Dio e quella nostra.

D'altronde se la misericordia è *l'amore che va oltre la giustizia*,² è chiaro che la creazione è stata un grande atto di misericordia, dato che nessuno ha meritato la vita, e l'esistenza di nessuno è stata un atto di giustizia. Ne viene, come conseguenza, che noi siamo stati pensati da una mente misericordiosa, confezionati da mani misericordiose, voluti da un cuore misericordioso, progettati secondo un disegno misericordioso... E se la misericordia è la materia prima di cui siamo fatti e ciò che ha determinato il nostro venire alla vita, allora è chiaro che l'esperienza della misericordia è esperienza primordiale, qualcosa che non è legato a una colpa commessa per la quale invociamo pietà, ma ciò che ci costituisce nell'essere fin dall'inizio; dunque anche in noi e per noi, come in Dio anche se con significati diversi, rappresenta non qualcosa di eventuale e puramente attitudinale, ma è centrale per la nostra identità e costitutivo per il nostro essere.

5. *Dalla misericordia che ci ha creati alla misericordia che ci redime*

Come si vede il tema della misericordia non riguarda un semplice aspetto della nostra vita, quello penitenziale-morale, ma tocca il nostro modo di pensare Dio e noi stessi, e il nostro rapporto con lui.

Un motivo in più per osservare con attenzione come di fatto nella nostra vita possiamo accedere all'esperienza vera e propria del perdono e della misericordia divina, per esser poi misericordiosi abbastanza coi nostri fratelli.

Si tratta cioè di vedere e constatare la strettissima correlazione tra la misericordia che ci ha creati e quella che ci ha redenti, tra quella che si pone agl'inizi della nostra vita e quella che s'è compiuta e si compie lungo i giorni del nostro esistere. È chiaro, infatti, che se – come abbiamo detto – la misericordia si pone all'inizio della vita o è ciò che addirittura la provoca, d'altro lato è soprattutto l'esperienza del nostro male personale che ci apre all'abbraccio divino.

II. LADRONE GRAZIATO

Per questo, dopo la chiarificazione teologica, vorrei brevemente proporre un'applicazione pedagogica, ovvero il primo cammino penitenziale della storia della redenzione, quello che s'è compiuto addirittura ai piedi della croce, in co-

¹ Né si tratta d'una vera e propria parafrasi, credo, poiché se «in principio era il Verbo» (Gv 1,1), il Verbo poi assumendo la carne umana rivelerà in tutta la sua pienezza la Misericordia divina, ne sarà la piena personificazione.

² Cfr. FRANCESCO, Bolla *Misericordiae vultus*, n. 21. L'espressione, o il suo senso più profondo, è comunque già presente nella *Dives in misericordia* di Giovanni Paolo II.

lui nel quale possiamo vedere riflessa la nostra stessa identità: il *ladrone graziato* (più graziato che buono, come ce lo tramanda la tradizione). Vedremo le tre tappe del suo percorso (*ladrone pentito, orante, salvato*) alla luce delle tre dinamiche pedagogiche classiche d'ogni cammino di adesione a un valore (*conoscenza, esperienza, sapienza*).¹

1. La conoscenza del proprio (essere) peccato: *ladrone pentito*

Noi riceviamo quello che abbiamo meritato (Lc 23,41)

È la prima stazione in questa via della misericordia. Quale conoscenza della verità di se stessi (e libertà nello scrutarci). Dirò qui solo alcune cose in modo molto schematico.

Quando Gesù dalla croce, poco prima di questo scambio, ha chiesto perdono al Padre per coloro «che non sanno quel che fanno» (Lc 23,34), da un lato ha offerto un alibi a tali persone, dall'altro ci ha indicato e ci indica la centralità e l'importanza del "sapere". Tutti i nostri guai (spirituali, ma pure psicologici) cominciano da lì, dall'ignoranza, dall'ignoranza di noi stessi, anzitutto. Ecco allora tre passaggi rilevanti.

a) Dalla sincerità alla verità

Non diamo per scontato di avere la libertà o il coraggio di cogliere *la verità di noi stessi e di non esser invece solamente sinceri*. La sincerità ci permette di riconoscere i sentimenti, la verità ci consente di capire da dove vengono, come mai sono apparsi nel nostro mondo interiore, cosa stanno a dire di noi... La sincerità da sola non mi dà necessariamente la libertà di gestire e controllare i sentimenti; la verità – svelandomene la radice profonda – mi mette invece molto più in condizione di decidere cosa farne, se esprimerli e come esprimerli, senza cadere in ogni caso nella "dittatura dei sentimenti".

b) Dai comportamenti alla sensibilità

Si tratta ancora di andare *oltre i comportamenti o gli atti trasgressivi*, per cogliere invece il nostro complesso *mondo interiore, le nostre disposizioni abituali, la nostra sensibilità* (le varie nostre sensibilità, da quella relazionale a quella penitenziale-morale, da quella intellettuale a quella orante...), sensibilità che ha le sue componenti: sensi (esterni e interni), sensazioni, emozioni, sentimenti, desideri, affetti, gusti, attrazioni, tentazioni, criteri decisionali, sogni... Il peccato non è solo nel gesto, ma è quella realtà "accovacciata alle porte del tuo cuore", anche se non s'è espressa in gesti, è quella sensibilità che in fondo tu stesso hai costruito dentro di te attraverso le tue scelte di vita, piccole e gran-

¹ Per approfondire il tema cfr A. CENCINI, *Ladroni graziati. Dal prete penitente al prete confessore*, Edb, Bologna 2016.

di (sarebbe infantile andare a confessarsi solo delle trasgressioni...); quanta banalità nella percezione di noi stessi, e assieme sufficienza e presunzione di conoscersi!

c) Dall'esame d'incoscienza all'esame di coscienza

Con *l'esame-di-coscienza* si impara a interrogarsi non solo sul male compiuto, ma anche sul bene non compiuto, o compiuto in un certo modo, ovvero a indagare non solo sul *cosa* ho fatto, ma pure sul *come*, sul *perché* e *per chi* l'ho fatto (per sviluppare un'autentica sensibilità penitenziale, che ci consenta di scoprire il male e la sua radice e le sue sottili ramificazioni o invadenze).

È chiaro che spingere la percezione-visione di noi stessi fino a questi livelli esige il superamento della paura d'essere rifiutati o condannati. Proprio per questo, tale esame-di-coscienza (che non è cosa per infanti) va fatto davanti alla Parola-del-giorno, dunque è "nuovo" ogni giorno, e davanti alla croce, che è il segno più grande dell'amore di Dio, e che dunque ci dà la certezza del suo perdono in ogni caso mentre – per contrasto – ci fa scoprire quanto in noi non è in linea con tale amore. Così ogni esame di coscienza diventa già un momento di accoglienza e di perdono di sé, di presa di coscienza della propria realtà che, poiché avviene dinanzi a Dio, innesca già il processo di accoglienza da parte sua.

Lì, in quella contemplazione, siamo e dobbiamo sentirci come il *ladrone pentito*, che dinanzi alla verità dell'amore di Gesù riconosce la propria verità (Lc 23,41).

2. L'esperienza del dolore del peccato: ladrone orante

Gesù, ricordati di me quando entrerai nel tuo regno (Lc 23,42)

Dalla conoscenza (atto prevalentemente, anche se non esclusivamente, intellettuale) si passa all'esperienza, che è un fenomeno più globale e coinvolgente l'intera persona. Anche in questo caso possiamo scandire una serie di passaggi.

a) Dall'impotenza alla fede orante

Il senso di colpa, come sappiamo, è solo psicologico e autoreferenziale, nasce dalla delusione o dalla rabbia di non esser perfetti come si vorrebbe; la coscienza di peccato è invece teologica e relazionale, nasce dinanzi a Dio e al suo amore. Il nostro amico ladrone qui è *orante*, ma è illuminante cogliere come arriva all'orazione. La sua preghiera, infatti, è sviluppo della coscienza di peccato, come espressione alta della sua qualità relazionale. Mentre nel senso di colpa il soggetto è sostanzialmente chiuso in se stesso, la coscienza di peccato, specie quando è radicale, porta non solo alla scoperta della propria trasgressione, ma della propria *impotenza*, o della sensazione di non potersi salvare da soli. Tale sensazione, per natura sua, porta spontaneamente in due direzioni, tra loro strettamente correlate: la prima è quella che solo un altro (un Altro) mi può sal-

vare, visto che io da solo non posso. La seconda, che fluisce logicamente dalla prima, è la supplica orante, la preghiera essenziale: “Signore salvami” (o “ricordati di me”). Come dire: la coscienza di peccato è scuola di fede e di preghiera, la più efficace che ci sia! Potremmo dire addirittura che l’esperienza dell’impotenza, con la sensazione di disperazione che può provocare all’inizio, apre alla fede vera e orante.

b) Dalla verità di sé alla verità di Dio

E non è tutto, poiché proprio questa esperienza d’impotenza determina un altro importante passaggio: *dalla verità di sé alla Verità di Dio, così come si manifesta nel Crocifisso*. L’impotenza sofferta dell’uomo, infatti, è posta di fronte all’onnipotenza di Colui che si rende impotente, che si consegna nelle mani dell’uomo, l’innocente condannato per un peccato non suo che non reagisce di fronte alla violenza immeritata. Colui nel quale l’impotenza non è più maledizione o disperazione, frustrazione e rabbia (contro di sé), delusione e debolezza, ma segno d’amore, della libertà dell’amore, libero di consegnarsi nelle mani dell’altro, libero di non imporsi; colui, ancora, in cui l’impotenza non è subita, ma scelta (ecco perché Gesù, provocato, sceglie di non scendere dalla croce, solo un Dio poteva salire sulla croce, pur potendo non farlo, solo un Dio poteva non scendere dalla croce, pur potendo farlo). Colui, infine, in cui l’impotenza significa la decisione di esser vicino all’uomo nel suo male, la sua solidarietà con la creatura mortale fino alla morte.

c) Impotenza, luogo di salvezza (dell’uomo) e rivelazione (di Dio)

Dunque è un’impotenza, quella umana, che può divenire misteriosamente *luogo di salvezza, d’esperienza di accoglienza, di contatto con l’amore che mi salva* – è l’esperienza di Paolo dopo aver chiesto-preteso la perfezione: «quando sono debole, è allora che sono forte» (2Cor 10,12) – ; l’impotenza come *luogo di liberazione dalle mie pretese d’onnipotenza spirituale, dal perfezionismo ossessivo, dal narcisismo disperato in cerca di riscatto (improbabile)*.

È teofania, qualcosa di assolutamente inedito. Il ladrone proprio in questo vede il segno della divinità del Crocifisso. E se ne sente accolto. E anche per questo sente di poterlo supplicare, con dentro la speranza-certezza che la sua richiesta sarà esaudita. Una speranza più forte d’ogni disperazione. Tornando alla scena della crocifissione la provocazione di chi sfida Gesù a scendere dalla croce – da parte di chi, evidentemente, non si sente coinvolto in quella croce poiché è “senza peccato” – è il contrario dell’orazione del penitente.

d) Dal figlio al peccatore (e viceversa)

Ma quel che mi pare significativo sottolineare è che c’è un *legame anche psicologico tra il riconoscimento del proprio peccato (= del proprio io nella sua verità) e lo svelamento del cuore dell’Eterno manifestato nel crocifisso*: c’è come una relazione reciproca, in un senso il primo apre al secondo, e viceversa.

Infatti il cammino non finisce qui. Perché proprio questa misericordia o abbraccio accogliente, se da un lato è estremamente gratificante (ne deriva la coscienza dell'esser figlio), d'altro lato fa scoprire la gravità del proprio peccato: peccare contro un padre così buono è grave. È il *dolore del peccato*, come qualcosa che può provare solo il figlio. Così come solo il peccatore può apprezzare il grande dono dell'esser figlio, e dell'esser ristabilito nella condizione di figlio (l'anello al dito e i calzari ai piedi del figlio prodigo).

È il paradosso cristiano: *la contemporaneità della coscienza d'esser figlio e peccatore*.

Qui la sensibilità penitenziale accresce enormemente il senso del dolore, ma rende pure consapevoli della gravità del peccato, che non sarà perciò esclusivamente legata alla prospettiva giuridico-canonica (peccati mortali e veniali), secondo quanto dice Rousseau: i tuoi peccati ti saranno rivelati (nella loro gravità) quando ti saranno perdonati. Dunque qui nasce anche la *sensibilità tipicamente morale*, come capacità di distinguere il bene dal male, come coscienza che consente di discernere in modo maturo e libero, come libertà che nasce dall'amore.

Siamo sicuri di conoscere e d'aver sperimentato questo percorso, questi passaggi interiori?

È quello che dovrebbe avvenire in ogni confessione. E tuttavia, significherà pure qualcosa il fatto che ci confessiamo molto di meno, e spesso senza dolore...

Mi ha molto sorpreso quanto mi ha raccontato poco tempo fa un sacerdote che aveva assistito in punto di morte un confratello sacerdote. Una persona che egli conosceva da tempo, come un presbitero – diremmo così – “normale”, senza segni particolari, dalla vita senza sbalzi eccessivi in bene o in male, parroco per tantissimo tempo in una grossa diocesi, un prete nella media insomma. Ebbene, quel mio amico mi confidò il suo sconcerto dinanzi allo spavento di questo prete nella fase terminale della vita, letteralmente terrorizzato dinanzi alla prospettiva del giudizio di Dio. Al punto che, mi confessava sempre questo sacerdote, “mi guarderò bene dall'accompagnare ancora sacerdoti nel momento conclusivo della loro vita”...

Lo ripeto, non siamo di fronte al caso classico d'un prete dalla doppia vita, peccatore impenitente che *in extremis* si converte e si pente ed è tormentato comprensibilmente dalla memoria dei suoi peccati. No, siamo dinanzi a un prete che ha vissuto onestamente la sua vita e ha confessato chissà quanti peccati (altrui). Cos'era successo?

Forse potrebbe essere davvero un caso a suo modo classico. Del prete che vive con una certa sufficienza la propria sensibilità penitenziale. O che non compie tale itinerario e queste fasi. Ha una conoscenza molto approssimativa di sé, non arriva alla verità di sé (tutt'al più si ferma alla sincerità), non lavora sulla propria sensibilità, semmai la subisce (o la giustifica), soprattutto non giunge all'autentica coscienza di peccato (si ferma al senso di colpa), e non prova dunque il dolore del peccato, quel dolore che nasce dalla consapevolezza d'aver

offeso l'amore che ci ha amati e generati, quell'amore di cui siamo figli e di fronte al quale siamo peccatori, ladroni graziati. Quell'amore che il prete celebra anzitutto nel sacramento della sua personale confessione, dal quale si sente costantemente ricreato e nel quale coglie un'immagine di Dio ricco di misericordia. Quell'amore che gli regala una familiarità e un'intimità col suo Signore, del quale impara a non temere più il giudizio, proprio grazie al suo cammino penitenziale.

Non è detto che nella vita del prete sia rispettato questo percorso. Quel prete potrebbe aver vissuto la sua vita di presbitero senza maturare in sé una sensibilità penitenziale e morale in sintonia con la sua identità. Con una doppia grave conseguenza: la non conoscenza di sé, quale peccatore perdonato (o ladrone graziato), e della propria sofferta impotenza, e la non conoscenza di Dio quale Padre che nel Figlio sceglie l'impotenza dell'amore, che accoglie ogni peccatore e cancella ogni disperazione (legata all'impotenza).

Quando viene a mancare la familiarità con questo Dio che trova la sua gioia nel perdonare ne sarà pesantemente condizionata l'efficacia del suo ministero, e sullo sfondo della sua coscienza resterà sempre la sensazione di un Dio mai sperimentato come misericordioso. Questa persona è come se non avesse mai fatto l'esperienza dell'esser perdonato, ma non potrà fino in fondo negare la consapevolezza del proprio peccato. È come una disperazione sottile che potrà esser soffocata, ma che prima o poi esploderà. Di conseguenza, sul piano psicologico non è così strano che al termine della vita, la prospettiva del giudizio divino getti quest'uomo nello sconforto e nella paura.

3. *La sapienza della misericordia: ladrone salvato*

Oggi sarai con me in paradiso (Lc 23,43)

Dopo le fasi pedagogiche della conoscenza e dell'esperienza siamo giunti a quella della sapienza. Sapienza come esperienza *piena, definitiva*, che dà alla vita un *sapere nuovo* (il *sàpere* latino), quello che nasce come da una nuova percezione di sé, della propria... preistoria e della propria identità, segnata da origini misericordiose, dal sapersi frutto della misericordia, nato da essa, oggetto *da sempre e per sempre* d'un amore che va oltre il merito e la giustizia, come alla fine accade al ladrone graziato e salvato.

a) La beatitudine dell'essere misericordioso

Qui nasce nel credente la *capacità di esser misericordioso*, determinata non da uno sforzo più o meno virtuoso o eroico, ma proprio da quella coscienza che è diventata anche esperienza storica (non più solo preistorica) dell'essersi sentito amato e perdonato dei propri peccati. Non dunque dentro una prospettiva moralistica, (o perché, per il prete confessore, fa parte del rito, del *liturgically correct*, o perché è di natura una persona buona e accogliente), ma perché ha compiuto questo percorso grazie al quale, dalla conoscenza e dall'esperienza, è ormai approdato a una

sapienza nuova, una sapienza che ha creato e sta creando un gusto nuovo tipicamente cristiano, *la beatitudine dell'esser misericordioso*, come qualcosa di profondamente appagante e umanizzante, che libera e riconcilia dentro e fuori dell'io.

Vorrei sottolineare solo due aspetti di tale beatitudine.

Il primo è il suo carattere *autoliberatorio*. Il perdono è espressione di libertà, forse la più alta: *perdonare è come liberare un prigioniero, per poi scoprire che quel prigioniero eri tu*. Abbiamo, grazie a Dio, vari esempi in tal senso (contro chi continua a sostenere che il perdono è... impossibile). Si pensi al caso di Carlo Castagna, al quale i vicini di casa (una coppia considerata amica) hanno ucciso in un sol colpo moglie, figlia e nipotino, che ha deciso di perdonare gli assassini: «*Ho ritenuto che non dovessi vivere odiandoli, sarebbe stato per me una tragedia. Io vivrei di angoscia se passassi le mie ore nel livore, macerato dall'odio. Il perdono invece rende liberi*».¹ La sua decisione ha suscitato enormi controversie, alcuni hanno giudicato questo gesto un atto di ingiustizia, adducendo ragioni di carattere etico, in realtà ci mostra e dimostra che è sempre possibile perdonare e che il perdono è sempre straordinariamente benefico.² In ogni caso, esso «ha effetti talmente salutari sul benessere psicofisico di chi lo elargisce da essere generalmente ritenuto auspicabile anche a fronte di offese estremamente gravi, tra cui l'abuso sessuale e la violenza fisica».³ È una grazia perdonare, che ricade anzitutto su chi il perdono lo offre.

b) Il Paradiso in terra

Il secondo aspetto si riferisce alla salvezza che Gesù offre e assicura al ladrone che gli ha chiesto d'esser da lui "ricordato" nel suo regno. Che cos'è salvezza per noi? Non è e non può esser solo un fatto passivo-ricettivo, ma proprio perché legato a qualcosa di straordinario come il gesto redentivo di colui che muore per noi sulla croce, è salvezza che si riproduce in noi, rendendoci per grazia *portatori di salvezza*, ovvero capaci della medesima misericordia, liberi di dare l'identico perdono. Questo è il punto massimo della parabola redentiva: Dio ci ha amati e perdonati fino al punto di renderci *capaci del suo stesso amore misericordioso*, di quell'amore che ama al di là del merito e della giustizia. Davvero, più di così Dio non avrebbe potuto amarci! Questa è dunque l'attesa più normale per la nostra vita e il nostro atteggiamento relazionale, ciò che di più coerente con la nostra identità e verità si possa pensare.

¹ Dall'intervista a B. BARCACCIA (a cura di), assieme a F. MANCINI, del volume *Teoria e clinica del perdono*, R. Cortina, Milano 2013.

² Mi viene in mente il caso raccontato da un missionario in Brasile, cappellano d'un carcere. «Una signora andava tutte le settimane al carcere a trovare un giovane, lo abbracciava e gli portava cibo, abiti, il necessario. Tutti dicevano: "è la mamma di quel giovane". Ma la realtà era ben altra. Quel giovane era l'assassino del figlio di quella mamma», mamma vedova che aveva perso quel figlio, che era il suo unico figlio. D'altro lato colui che l'aveva ucciso non aveva mai avuto una mamma. Il perdono ha cancellato una doppia solitudine, e ha generato una nuova maternità e figliolanza (cfr. V. ZAMBELLO, *Le ragioni dell'asino. Ovvero: la sapienza degli umili e degli umiliati*, Verona 2015, 31).

³ C. REGALIA, G. PALEARI, *Perdonare*, il Mulino, Bologna 2008, 48.

Torniamo così a quanto indicavamo nella prospettiva teologica: siamo nati da un atto di misericordia e subito pensati per un progetto misericordioso; nulla come la misericordia ci realizza nella nostra identità e verità, come una vocazione universale.

E se al ladrone Gesù promette il Paradiso subito («oggi sarai con me in Paradiso»), questa è la stessa promessa per quel qualsiasi ladrone graziato che, in forza della misericordia ricevuta, non solo perdona il proprio fratello, ma si fa carico della sua salvezza: la promessa del Paradiso in terra! Inferno sarebbe il contrario: la disperazione di chi deve provvedere da solo alla sua personale salvezza, la condanna a preoccuparsi di sé, che in fondo è l'angoscia dell'egoista e di chi è preoccupato delle sue proprie economie, dei suoi meriti, della sua perfezione..., e prima o poi si trova a combattere con la propria impotenza, ovvero una lotta impossibile. Che determina quella fatica e oppressione di cui parla Gesù stesso («venite a me, voi tutti che siete affaticati e oppressi...»). Proprio tale oppressione interiore, come una schizofrenia interiore, rende di fatto la persona incapace di perdonarsi e di perdonare, d'aver un cuore tenero e compassionevole, di avere e di essere misericordia, la cui forma suprema è il farsi carico della salvezza altrui. In fondo da cosa il Signore ci ha salvato con la sua croce? Dal nostro peccato, e la madre d'ogni peccato è proprio l'egoismo, anche – e soprattutto – quello spirituale. E dunque ci ha salvati anche dalla disperazione, dall'angoscia e dall'oppressione, che sono conseguenza del narcisismo egoista.

Non è esagerato dire che l'egoista, anche se teoricamente credente, vive già ora in un inferno, e che è triste vivere in una società, civile o religiosa, in cui ognuno pensa solo ai propri interessi, a partire da quelli spirituali, e alla fine si ritrova solo con la propria disperazione.

Invece, se un cuore misericordioso è un cuore in cui abita Dio, possiamo ben dire che quando uno perdona, è il Paradiso già qui in terra!

Per questo “la misericordia è la bellezza che salverà il mondo”.

ABSTRACT

Solo a partire dalla personale esperienza del peccato e della misericordia ricevuta può venire la libertà e il coraggio di regalare il perdono. Si delinea perciò un percorso teologico e pedagogico-psicologico che porta dalla presa di coscienza del proprio essere peccatore, all'esperienza del dolore per il peccato, fino alla conquista di una vera beatitudine: la beatitudine dell'essere misericordiosi, con la liberazione e la gioia che la accompagnano. I tre momenti del cammino corrispondono alle tre dinamiche pedagogiche classiche di adesione a un valore: conoscenza, esperienza e sapienza. Essi vengono illustrati nei loro passaggi di carattere psicologico e spirituale, in parallelo al percorso di conversione del ladrone pentito e salvato nell'incontro con la misericordia di Dio rivelata nel Crocifisso.

It is only from the personal experience of sin and received mercy that we can find the freedom and courage to offer forgiveness. This conference therefore outlines a theo-

logical and pedagogical-psychological journey that leads from the awareness of one's own sinfulness to the experience of sorrow for the committed sin, and finally to the conquest of true happiness: the happiness of being merciful, with the liberation and joy that accompany it. The three moments of the journey correspond to the three classic pedagogical dynamics of adhesion to a value: knowledge, experience and wisdom. They are shown in their psychological and spiritual character, in parallel to the story of the 'good thief', who repented and was saved by the encounter with the mercy of God revealed in the Crucified.

MISERICORDIA IN FAMIGLIA

MARIOLINA CERIOTTI MIGLIARESE¹

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Competenze umane necessarie al perdono*. III. *Vita di famiglia*. IV. *Valore soggettivo e valore oggettivo*. V. *Il perdono nella coppia*. VI. *Anna e Marco*.

I. INTRODUZIONE

QUANDO ho cominciato a riflettere sul tema del perdono, la mia prima considerazione è stata che perdonare non è un compito facile: il perdono è una bella parola, della quale ci riempiamo forse anche un po' la bocca, ma nella concretezza della vita è davvero una cosa difficile. Spontaneamente infatti l'uomo non è portato a perdonare: davanti alla frustrazione, ai torti, alla fatica che il rapporto con gli altri comportano, la risposta emotiva spontanea è quella della rabbia, accompagnata spesso anche dalla voglia di ritorsione e dal desiderio di vendetta. Il perdono è dunque una cosa che si deve imparare, e questo richiede per prima cosa che ne comprendiamo il valore.

Credo che il Santo Padre insista tanto sul tema della misericordia proprio per aiutarci a comprendere che dobbiamo cominciare a fare di questa parola qualcosa di culturalmente significativo, capace di guidare le nostre scelte e i nostri pensieri.

Abbiamo dunque la responsabilità di educare in primo luogo noi stessi; ma proprio perché non si tratta di un'attitudine spontanea, abbiamo anche la responsabilità di educare al perdono i figli che la vita ci dona, le nuove generazioni: il fatto che gli adulti siano così poco capaci di perdonarsi tra loro ha come conseguenza per i figli la difficoltà nell'imparare a perdonare gli altri e se stessi. Si tratta di una catena negativa, di cui stiamo purtroppo vedendo frutti che ci rattristano: vediamo troppe coppie che si disfano perché manca la capacità di perdono tra coniugi, vediamo figli che crescono nella incapacità di capire che cosa è il perdono e perché ci si dovrebbe perdonare.

II. COMPETENZE UMANE NECESSARIE AL PERDONO

Ma se il perdono richiede un apprendimento, la domanda centrale è: quali sono le attitudini umane che è necessario sviluppare per poter perdonare? quali competenze umane vanno sviluppate? Se il nostro compito è quello di educare in questa direzione noi stessi e i nostri figli, si tratta di domande essenziali.

¹ Si ringrazia la dott.ssa Annalisa Consolo per il prezioso aiuto nella realizzazione del presente scritto.

Certamente, per perdonare è, in primo luogo, necessario *prendere consapevolezza dei propri limiti*. Si può entrare nella logica del perdono solo quando si inizia a comprendere che abbiamo a nostra volta bisogno di essere perdonati: quando apriamo gli occhi sul fatto di essere persone con dei limiti, e che a causa di questi limiti commettiamo errori, provochiamo malintesi o incomprensioni, feriamo gli altri, e abbiamo quindi la necessità di venire perdonati.

In secondo luogo, possiamo perdonare solo *se riconosciamo che l'altro ha un valore oggettivo pari al nostro*. Solo se riconosciamo che l'altro vale in quanto persona, vale in sé stesso, ha il nostro stesso valore, allora possiamo fare un movimento verso di lui anche se ci ha ferito, e il complesso movimento del perdono può avere inizio.

In terzo luogo, non si può perdonare se non si prova a *mettersi da un punto di vista che non è il proprio*. Se l'altro vale, se l'altro ha un valore in sé, può valere la pena provare a mettersi anche dal suo punto di vista. Si può sviluppare quell'attitudine umana fondamentale che chiamiamo *empatia*, e che è proprio la capacità di sintonizzarsi, non solo con la mente ma anche con il cuore, sul punto di vista di un'altra persona.

Grazie a questa capacità si rende possibile anche, se lo si vuole, provare a rilanciare le relazioni che si sono rovinate: si può provare ad *uscire dalla fantasia irrealistica di relazioni perfette* e provare a costruire relazioni più realistiche, mettendo in atto i cambiamenti possibili.

Ma tutte queste competenze (la consapevolezza del proprio limite, la consapevolezza del valore dell'altro, la capacità di sviluppare empatia, il mettersi dal punto di vista dell'altro, la capacità di essere realistici di fronte al tema della relazione e del cambiamento) non sono automatiche e richiedono di venire insegnate. Educare alla buona relazione con l'altro passa attraverso scelte di comportamento molto concrete: in famiglia infatti più che con le parole (sempre necessarie) noi educiamo soprattutto attraverso il nostro atteggiamento, i nostri comportamenti, ciò che permettiamo o rifiutiamo, facciamo o non facciamo.

Il bambino, per sua propria natura, ha un pensiero ego-centrico e autoreferenziale: è un pensiero concreto, che fa appello alla sua esperienza, che non sa funzionare per ipotesi né capire davvero il punto di vista dell'altro. Il suo orizzonte è centrato su di sé, il suo pensiero è ego-riferito. Spetta quindi agli adulti aiutarlo ad uscire da questa autoreferenzialità per farlo accedere a una prospettiva più ampia. Il bambino inoltre attribuisce agli adulti un potere molto superiore a quello reale, sente di dipendere da questa "onnipotenza adulta" e non sa valutare in modo oggettivo i nostri comportamenti.

In che modo è allora concretamente possibile migliorare le capacità empatiche del bambino, che è ego-centrico, poco oggettivo nelle relazioni, e tutt'altro che disposto a mettersi dal punto di vista di un altro? Come si fa ad aiutare il bambino, nostro figlio, a sviluppare in modo sufficiente il senso del proprio valore, ma anche quello sano del proprio limite? Come si può insegnargli che

ogni persona ha un inalienabile valore e merita sempre e comunque rispetto? Come aiutarlo a sviluppare un ascolto generoso dell'altro, che lo prepari anche al perdono?

Dobbiamo sempre ricordare che l'educazione è il frutto di un processo circolare e che non possiamo trasmettere ad un figlio delle competenze che per noi non hanno un senso e un valore. Non si tratta certo di essere persone irrepressibili, persone che hanno già raggiunto tutti gli obiettivi: l'importante è che siamo però capaci di prestare attenzione a ciò che è davvero importante e di mantenerci vigili e pazienti, per riconoscere i nostri errori e provare a cominciare sempre da capo, spinti dalla consapevolezza della nostra responsabilità di educare, e cioè di passare il testimone della vita a qualcuno che ne legge il senso attraverso di noi.

Ogni bambino che nasce è sempre affidato alla nostra responsabilità fragile, alle nostre fragili gambe di uomini e di donne che imparano a vivere vivendo: ma nonostante tutto i nostri figli guardano a noi perché facciamo loro da guida. Mano a mano che noi stessi impariamo possiamo insegnare, mano a mano che insegniamo possiamo continuare a imparare.

III. VITA DI FAMIGLIA

Ci sono nella vita della famiglia moltissime opportunità concrete per impostare le cose in modo che sia possibile trasmettere le competenze di cui parlavo, ma sono necessari alcuni prerequisiti che riguardano il modo in cui la famiglia legge se stessa.

Per prima cosa, penso sia molto importante che fin dalla nascita il bambino trovi all'interno della famiglia *la giusta posizione relazionale*.

Sappiamo bene che nel mondo di oggi i bambini, che arrivano magari tardi, magari sono figli unici, magari vengono cercati in un'età non più giovanissima, spesso sono messi al centro del rapporto di coppia, in una posizione di assoluta parità rispetto ai propri genitori.

Per poter funzionare bene invece la famiglia deve essere pensata come un sistema organizzato secondo due assi differenti:¹ c'è l'asse orizzontale, che è quello paritario delle relazioni coniugali, e c'è l'asse verticale, che riguarda il rapporto che la coppia intrattiene con i propri figli e con i propri genitori, che sono temporalmente collocati su un piano diverso. L'asse della coppia dovrebbe procedere solidale e paritario nel tempo, mentre le altre relazioni non sono paritarie, e sono fatte per "transitare": i figli allontanandosi in direzione del futuro e i genitori in direzione del passato. Si tratta perciò di capire che il figlio ha fin dall'inizio bisogno di essere collocato nella giusta posizione rispetto alla coppia, che lo accoglie e lo ama non per trattenerlo presso di sé, ma per accompagnarlo verso la sua vita. Questo significa in pratica mantenere sempre e comunque, anche dopo la nascita di uno o più figli, spazi sufficienti per la

¹ P. DONATI, E. SCABINI, *Identità adulte e relazioni familiari*, Vita e pensiero, Milano 1991.

coppia stessa: spazi di dialogo, spazi di decisione, spazi di piacere, che i figli non devono invadere. Significa ricordare che la relazione di coppia è l'asse portante della famiglia stessa, e che questa relazione va curata e fatta oggetto di attenta manutenzione.

Ma c'è un altro punto importante sul quale riflettere: dobbiamo essere in grado di *uscire dalla logica*, anch'essa dominante nella cultura attuale, secondo la quale l'ideale sarebbe quello *della famiglia a-conflittuale*.

Il modello familiare che oggi viene ritenuto positivo è quello della famiglia in cui non ci sono conflitti: né conflitti di coppia, né conflitti tra i genitori e i figli. Il conflitto viene generalmente ritenuto tout-court un indicatore di difficoltà se non francamente di patologia delle relazioni.

Si tratta di una concezione che irrigidisce i rapporti e che rende molto irrealistica l'immagine stessa della famiglia, perché le relazioni umane, in quanto tali, sono inevitabili generatrici di conflitti.

Il conflitto nasce sempre dalla differenza e la famiglia (come sempre sottolineava la dott.ssa Scabini nel lavoro citato) rappresenta il luogo d'incontro delle principali differenze dell'umano: la differenza tra il maschile e il femminile, la differenza tra le generazioni, la differenza tra le diverse stirpi di provenienza; c'è dunque nel rapporto tra i suoi componenti tutta una serie di potenziali conflitti, che vanno considerati strutturali e dunque in gran parte del tutto fisiologici.

Non è possibile evitare l'insorgere di conflitti all'interno della famiglia: il vero problema non è quello di non litigare mai, ma piuttosto quello di imparare a mantenere sempre i conflitti in argini non distruttivi, e di sviluppare la capacità di risolverli senza rompere il legame.

Il tema del conflitto e della sua gestione costruttiva è un tema molto importante, perché è attraverso la gestione e la soluzione delle divergenze che la famiglia si consolida nel tempo, anche sviluppando la capacità dei suoi membri di perdonarsi a vicenda. Solo questa competenza permette di trasformare le crisi in opportunità, rilanciando creativamente le relazioni.

La famiglia di oggi nasce invece spesso da una coppia che si immagina di poter essere a-conflittuale; questo fa sì che la relazione funzioni fintanto che i conflitti non sono presenti, ma che il legame si riveli fragile davanti alle prime difficoltà: al loro presentarsi l'uomo e la donna sono portati a pensare che la disfunzione del loro rapporto dipenda dall'aver sbagliato la scelta del partner.

Le famiglie si rompono sempre più precocemente perché manca l'idea che esiste una fisiologia del conflitto: che essere uomo e donna ed essere ciascuno figlio di una famiglia diversa, con le sue caratteristiche e le sue abitudini, comporta di per sé una difficoltà che dobbiamo imparare a gestire, senza immaginare di poterla magicamente eliminare.

La stessa cosa succede anche nei confronti dei figli: il pensiero oggi più comune è che essere buoni genitori significa essere in grado di non avere scontri con i propri figli. Oggi i genitori hanno molta paura della conflittualità con i figli, e per evitare il conflitto concedono loro ogni cosa quando sono piccoli e cercano

di accontentarli in tutto quando sono adolescenti. Ma questo significa non avere consapevolezza del fatto che i figli, soprattutto nell'età dell'adolescenza, hanno anche bisogno di non andare d'accordo con i propri genitori e, come diceva D. Winnicott, di non essere capiti da loro.

Per l'adolescente il conflitto è un momento potenzialmente strutturante: il suo compito evolutivo specifico, infatti, è quello di muoversi dall'appartenenza al mondo familiare verso la ricerca dei suoi pensieri e della sua identità; ha dunque bisogno di segnare confini nuovi, affermando la propria differenza nei confronti dei genitori che pure continua ad amare. Fare questo significa inevitabilmente anche contrapporsi alla loro autorità, sfidarla, misurarla, metterla alla prova, ed è proprio la tenuta flessibile e insieme ferma dell'adulto ciò che gli permette di sperimentare le proprie risorse e di imparare ad andare per la sua strada.

Purtroppo oggi i ragazzi si sentono spesso inseriti in una sorta di "ragnatela relazionale", dominata dal comandamento inespresso del non confliggere: il timore della perdita dell'affetto dei figli e un malinteso senso del volersi bene portano i genitori a rinunciare al proprio ruolo (quello di fissare con serenità i confini accettando la fatica della propria autorevolezza) e a prediligere un rapporto paritario, confidenziale, non autorevole, che non aiuta i figli a differenziarsi.

Tra le cause di questa difficoltà, c'è lo sbilanciamento del rapporto tra gli assi relazionali della famiglia cui facevo riferimento più sopra.

Dobbiamo riflettere sul fatto che l'asse verticale, quello del rapporto tra genitori e figli, è un asse di grandissima forza emozionale: nel momento in cui diventiamo genitori si crea infatti col figlio un legame indissolubile, che è quello di una "relazione per sempre". Con i figli si crea un rapporto di parentela immediato e definitivo, fin dal momento della nascita se non prima, accompagnato dal vissuto certo che il legame sarà per sempre; la relazione di coppia invece acquista la sua forza solo nel tempo e grazie al tempo: la sua forza emozionale è legata all'innamoramento e passa attraverso l'esperienza dell'amore sessuale, ma la percezione di un "apparentamento" e di un mutuo appartenersi tra le due persone che la costituiscono richiede la capacità di passare attraverso le crisi della vita comune rinforzando il legame.

Diventare famiglia dipende proprio dal progressivo mescolarsi delle proprie radici con quelle dell'altro dando vita ad un albero nuovo, ma questo avviene solo nel tempo, e solo se siamo capaci di far durare la relazione.

Ma oggi purtroppo la relazione di coppia è diventata estremamente fragile e l'uomo e la donna hanno scarsa fiducia l'uno nell'altra: l'asse orizzontale è diventato dunque estremamente precario, lasciando prevalere la forza insita nella relazione con il figlio.

È importante riflettere sul fatto che all'incrocio tra i due assi delle relazioni familiari si trova sempre il corpo: corpo che ci lega con i figli nella fisicità dell'essere padri e madri, corpo che ci lega tra uomo e donna nella fisicità del rapporto sessuale. Ma la fisicità uomo-donna è diventata progressivamente meno esclu-

siva, perdendo parte della sua forza dirompente: il crescere della promiscuità sessuale e la precocizzazione dei rapporti fanno sì che l'altro nella coppia non sia più colui/colei con il quale ho appreso la sessualità (il diventare pienamente uomo/donna) e perda dunque una componente specifica e speciale del suo compito vitale.

I cambiamenti di cui ho parlato rendono particolarmente necessario prendere chiara consapevolezza del tema delle posizioni in famiglia, perché non perdiamo la capacità di trovare ciascuno il giusto posto e possiamo ricordare che il conflitto è inevitabile e bisogna imparare a gestirlo, preparando in questo modo i nostri figli alle relazioni future.

IV. VALORE SOGGETTIVO E VALORE OGGETTIVO

Il mondo in cui viviamo dà un grandissimo valore alla *dimensione soggettiva dell'esperienza*, anche nel modo di intendere l'amore: secondo questa logica voler bene significa prevalentemente provare sensazioni e sentimenti spontanei verso la persona amata. Si ritiene di amare una persona tanto più quanto più si prova verso di lei affetto e attrazione; ne consegue che se non provo più, non amo più: è ciò che dicono la maggior parte delle coppie oggi, quando si presentano nello studio di un terapeuta.

Ma che cosa vuol dire "non ci amiamo più"? Generalmente significa: non proviamo più i sentimenti che abbiamo provato all'inizio l'uno verso l'altra, sentimenti di affetto spontaneo o spontaneo movimento di attrazione fisica e sessuale. È chiaro che si tratta di due elementi, quello affettivo e quello sessuale, che hanno una grande importanza nella relazione, ma nello stesso tempo non sono gli unici elementi essenziali perché l'amore si costruisca e duri nel tempo. Oltre a questi movimenti di natura soggettiva, importanti soprattutto per far partire la relazione, è necessario introdurre progressivamente nel rapporto elementi che arricchiscano il suo *valore oggettivo*: si tratta di tutto ciò che le due persone costruiscono insieme nel tempo e che attiene alla loro progettualità comune.

Dal momento in cui due persone si sposano, il loro matrimonio dà vita a qualcosa di veramente nuovo: un nuovo nucleo, la loro famiglia, che ha una valenza affettivo-sociale. Si tratta di una nuova creatura, che non è solo affettiva né solo sociale e che diventa un contenitore comune, un "noi" condiviso, che poco alla volta si riempirà di tutti i beni che quella coppia sarà capace di generare, primo fra tutti i figli nati dalla loro relazione.

I figli sono un bene oggettivo e indivisibile, il più importante. Ma ci sono molti altri beni oggettivi: gli amici comuni, la casa, i parenti, le consuetudini condivise, i modi di dire, i segreti, i ricordi...

Oltre ai figli, che sono il bene oggettivo più grande, ci sono dunque beni materiali e immateriali, concreti e simbolici, che entrano a far parte progressivamente di quella famiglia e ne costituiscono un valore oggettivo.

Non si riflette abbastanza sul fatto che, quando la famiglia si divide per una separazione, si produce uno strappo in un terreno vitale: chi porterà con sé i

beni familiari oggettivi? Chi porterà via con sé i modi di dire di quella famiglia, le sue tradizioni, le sue abitudini, i numerosi beni immateriali e simbolici che ne costituiscono la specifica ricchezza?

I genitori fanno fatica a capire che il dolore dei bambini davanti alla separazione non è dovuto tanto alla paura di perdere il loro affetto, quanto piuttosto alla constatazione per loro angosciante di assistere alla frattura definitiva del loro mondo di riferimento.

All'interno di quel sistema complesso che è la famiglia, insegnare a perdonare passa dunque anche attraverso quello che abbiamo detto: essere messi nella giusta posizione relazionale, capire che il conflitto non porta necessariamente alla rottura, acquisire la capacità di reggere il conflitto. È grazie a queste disposizioni che noi possiamo cominciare ad insegnare ai nostri figli a fare la pace, facendo a nostra volta pace con loro.

Quando il bambino è piccolo, è il genitore che deve guidarlo a fare la pace. Quando si è comportato male ma non sa chiedere scusa, la mamma o il papà, prima di andare a dormire, dovrebbero avvicinarsi a lui, magari ancora immusonito e arrabbiato nel suo letto, e dirgli per esempio: "È stata una giornata un po' difficile, ma adesso dormi tranquillo, ne parliamo domani". Sentire che il genitore perdona, che dà la pace perché il bambino possa rasserenarsi e dormire, gli fa comprendere che esiste sempre la possibilità di cominciare da capo, che il legame è più forte e sicuro del conflitto. Se si è trattato di un episodio importante, il genitore può riprenderlo il giorno dopo, in modo certo più sereno.

Con l'adolescente il processo di rappacificazione è un po' diverso, perché l'adolescente che ha litigato, anche quando non ha ragione, ha bisogno in primo luogo di venire ascoltato. Il genitore che vuole fare pace con l'adolescente deve prima di tutto ascoltare ciò che il figlio ha da dire, senza spaventarsi troppo della sua modalità arrabbiata, che è sempre il segno di una ferita. Gli adolescenti sono un po' come una bottiglia di Coca Cola: vanno lasciati "schiumare", perché solo dopo è possibile fare la pace con loro. L'ascolto, per l'adolescente, viene prima delle parole anche giuste che possiamo dire.

In famiglia è però necessario fare la pace anche con i figli adulti. Cosa dobbiamo perdonare ai nostri figli diventati adulti? Certamente dobbiamo perdonare loro di non essere cresciuti del tutto secondo le nostre aspettative. Spesso dobbiamo fare pace con noi stessi e con loro nel nostro cuore perché sono diventati adulti a modo loro, e probabilmente avevamo immaginato qualcosa di diverso.

Va aggiunto ancora che la pace in famiglia va fatta anche nell'altra direzione: anche i figli devono infatti imparare a perdonare ai genitori di essere stati solo quello che hanno potuto essere e di avere lasciato inevitabilmente in loro delle ferite, frutto dei loro limiti personali o dei loro errori. Si tratta di un percorso di perdono non sempre facile e non scontato, ma tale da lasciare finalmente libero il cuore e da renderci alla fine pienamente adulti.

V. IL PERDONO NELLA COPPIA

Vorrei ora dedicare uno spazio al tema del perdono nella coppia, che ritengo di importanza fondamentale soprattutto nell'orizzonte di oggi, nel quale le coppie si disfano tanto facilmente per l'incapacità di sanare i loro conflitti.

Ci sono due diversi livelli da considerare: il primo è quello del perdono che potremmo definire "quotidiano", quel perdono che dobbiamo imparare a concederci tutti i giorni, legato al fatto che ognuno di noi ha i suoi limiti e che dunque, pur volendo bene all'altro, non può che infastidirlo e deluderlo almeno un po'. Parlo di tutte le piccole ruggini della vita quotidiana, che esistono anche nella buona volontà: il perdono dei limiti reciproci.

Ognuno di noi, la sera, dentro di sé, dovrebbe fare una segreta opera di bonifica, perdonando a se stesso e all'altro tutte le cose che sono andate un po' storte nel corso della giornata: questo aiuta ad evitare che i piccoli fastidi si sedimentino come polvere sotto il tappeto, con il rischio di venire fuori in maniera distruttiva tutti insieme.

C'è poi il tema del perdono nelle situazioni di crisi. Possiamo identificare due tipi di crisi: la crisi grave, legata ad episodi di offesa importante all'altro come ad esempio il tradimento o il maltrattamento, e la crisi che nasce invece da cattiva comunicazione e da incomprensioni mal digerite, che hanno provocato una progressiva difficoltà nella coppia.

Credo si possa affermare che tutte le coppie, anche quelle più affiatate, si scontrano prima o poi con il tema della crisi: i motivi possono non essere all'apparenza sempre evidenti, ma si collegano nella maggior parte dei casi ad un senso di fatica, di disagio o di disamore. Anche la crisi "da accumulo" è molto difficile da gestire, perché rende faticoso continuare ad investire pensieri e affetti sull'altra persona.

Che si tratti di crisi grave o di crisi da accumulo, dobbiamo sempre ricordarci che nelle coppie di lunga durata, quelle che vogliono rimanere insieme per sempre, l'esperienza della crisi è inevitabile.

Credo di poter affermare che tutte le vere storie d'amore si incontrano nel loro percorso con la necessità di passare attraverso due fasi diverse, che chiamerei "il primo e il secondo matrimonio": questo non significa che per essere felici dobbiamo incontrare e sposare una seconda persona, ma piuttosto che all'interno di ogni storia importante arriva il momento in cui è necessario sposare di nuovo la stessa persona, con la consapevolezza di un secondo matrimonio. Il "primo matrimonio" non è di solito ancora quello in cui si diventa pienamente "una sola carne", perché per arrivare a questo sono necessari dei cambiamenti e dei passaggi di consapevolezza e di adattamento reciproco non ovvi, su cui vale la pena di soffermarsi.

Per raccontarlo in modo più comprensibile penso sia utile prendere spunto da una storia clinica: quella di una coppia della quale mi sto ancora occupando. Mi sembra che questa vicenda permetta di vedere – non è ancora una situazione del tutto risolta – alcuni passaggi interessanti su cui riflettere.

VI. ANNA E MARCO

Anna e Marco sono sposati da 10 anni, non sono particolarmente credenti, hanno due figli, uno di 6 e uno di 4 anni e arrivano da me perché Anna ha tradito Marco. Mi sono stati inviati dai genitori di lei, e questo è un aspetto particolare della storia: quando il marito ha scoperto il tradimento, la coppia si è rivolta di comune accordo al padre di lei, che li ha mandati da me.

Questo primo movimento suggerisce anche la prima domanda: cosa succede quando scoppia una crisi e si acquisisce la consapevolezza che qualcosa non va? In questo caso particolare si tratta di una consapevolezza brutale, (“se mi ha tradito qualcosa evidentemente non va”), ma altre volte la consapevolezza che “qualcosa non va” arriva più lentamente, legata al non parlarsi più, al non riuscire più a capirsi.

Alla consapevolezza segue una prima reazione immediata, che nel caso doloroso del tradimento può portare a pensare che non ci sia più niente da fare: l’umiliazione e il dolore della scoperta possono indurre a credere che il rapporto sia finito e non ci sia nessuno spazio possibile per riparare e ricostruire.

Ecco allora la sfida del primo momento decisionale: chiudere il rapporto, abbandonare l’altro, vendicarsi, lasciarlo al proprio destino, oppure darsi un’altra anche se difficile opportunità? È solo una prima scelta, che non può rappresentare ancora una decisione profonda del cuore: davanti alla crisi non è possibile decidere una volta per tutte. Questa prima presa di posizione è però cruciale perché possa darsi la possibilità del perdono: il processo del perdono può iniziare infatti solo quando *si decide di rimanere nella relazione*, malgrado la ferita. Ma come dicevo, è importante sapere che non è una decisione che si può prendere, nella sua profondità, una volta per tutte, e sarà necessario maturarla a più riprese fino a che diventi definitiva e capace di provocare un vero cambiamento.

Nel caso di Anna e Marco, la decisione di non voler perdere la loro relazione è stata subito condivisa e li ha portati a rivolgersi al padre di lei.

Nel momento più acuto della crisi, quando va presa la prima decisione, ciò che avviene intorno alla coppia è molto importante: la rottura dell’equilibrio interno fa sì che entrambi i coniugi sentano il bisogno di un apporto esterno di chiarificazione e supporto. Questo apporto è molto importante ma anche molto delicato, proprio per la vulnerabilità particolare di entrambi.

Nel caso che stiamo analizzando la coppia si è rivolta al padre di Anna, perché anche Marco nutriva grande fiducia e rispetto per quest’uomo, con cui aveva un rapporto molto positivo.

La coppia in crisi vive una profonda *disillusione nei confronti dei valori soggettivi* che l’hanno cementata fino a quel momento: l’innamoramento per l’altro, il piacere di stare insieme, la fiducia reciproca, tutto sembra crollare.

C’è dunque bisogno di qualcuno che, dall’esterno, sappia stare dalla parte del

valore oggettivo della relazione; ciò che può aiutare una coppia in crisi è qualcuno che creda ancora nella possibilità di un rilancio, che creda nel valore di quella storia e di quel progetto, che aiuti soprattutto la persona offesa a ricordare che l'altro continua ad avere un valore, al di là di quello che in quel momento gli è possibile vedere.

Istintivamente Marco, che continua seppure dolorosamente ad amare sua moglie, si è rivolto per consiglio al padre di lei, ovvero a qualcuno che in quanto uomo poteva capirlo, ma che nello stesso tempo avrebbe continuato ad amare Anna, la propria figlia, proteggendola dalla sua stessa rabbia.

Senza rendersene conto Marco ha fatto un movimento molto interessante dal punto di vista psicologico, che ci aiuta a capire cosa possiamo fare per essere d'aiuto a una coppia in crisi. La persona in difficoltà, piena di sentimenti ostili e feriti nei confronti del coniuge, non ha per esempio bisogno di sentirsi dire dai propri genitori o amici cose del tipo "tuo marito (moglie) è un disgraziato!"; ha bisogno invece di qualcuno che le permetta di esprimere tutto il suo dolore, senza però caricarlo, per un malinteso senso di solidarietà, di ulteriori valenze negative.

È importante a questo punto domandarsi qual è la posizione psicologica di Anna e Marco all'inizio della crisi.

Davanti al marito e poi davanti a me Anna si esprime dicendo: "non so capire quello che ho fatto". Nel momento in cui il marito ha scoperto il suo tradimento per lei è stato come lo scoppio di una grande bolla di sapone: "A quest'uomo non tengo, quest'uomo non mi interessa, non so perché l'ho fatto. E sono sconvolta dal dolore che ho provocato". La sua è una posizione di incredulità, che rivela però anche una non conoscenza di sé, del suo mondo interiore e di ciò che l'ha portata a fare ciò che ha fatto. Vive un senso di colpa legato al dolore provocato e manifesta una grande paura dell'abbandono: "Chissà se lui reggerà la delusione per quello che ho fatto". La sua percezione è quella di avere rovinato per sempre il loro rapporto.

Ma sotto ai sentimenti di tipo consapevole (dolore, senso di colpa, paura dell'abbandono) c'è qualcosa che chiede di essere capito. Quando Anna dice: "Non capisco cosa ho fatto" questo significa anche "Se ho fatto qualcosa un motivo c'è, anche se non lo conosco o non lo voglio conoscere". E conoscere questo motivo sarà importante, se si vuole che la relazione con Marco riprenda nella piena verità.

Bisogna sottolineare con chiarezza la differenza che esiste, quando si lavora con problemi di relazione, tra capire ciò che accade e giustificare comportamenti sbagliati. Capire una cosa non vuol dire giustificarla. Se una cosa è giusta è giusta, se una cosa è sbagliata è sbagliata; tradire la fiducia di un altro, ad esempio, non può mai essere considerato un bene. Non posso dunque rendere giusto ciò che è sbagliato. Ciò che però si può fare è uscire da una causalità lineare (che va alla ricerca di un colpevole) per entrare in una causalità circolare (che senza negare il peso oggettivo di un torto va alla ricerca delle dinamiche relazionali di mutua influenza).

In questa logica, anche la posizione di colui che ha offeso merita di venire capita: si deve arrivare a capire per quanto possibile che cosa nella storia comune ha spinto verso quell'errore. Colui che ha offeso e ha fatto qualcosa di male in una relazione, avverte sempre il profondo bisogno che al momento opportuno l'altro gli vada incontro, cercando di mettersi nei suoi panni per capire ciò che lo ha portato a fare quello che ha fatto.

La posizione di Marco è naturalmente diversa; Marco dice: "Io sono molto innamorato di Anna ma mi sento come in una centrifuga, non capisco più niente, vorrei scappare". C'è in lui una coesistenza di sentimenti di rabbia, di scoraggiamento, di delusione; vorrebbe fuggire e insieme afferma "Sono ancora innamorato di lei".

Marco deve imparare a muoversi verso il perdono, Anna verso un vero pentimento, che passa attraverso la comprensione profonda di ciò che ha fatto.

Davanti ad una crisi, la cosa indispensabile è quella di imparare a dare un senso a ciò che è successo. Si tratta di prendere dolorosamente atto che qualcosa è finito: la grave incomprensione ha creato una *rottura nel primo matrimonio* – che era fondato sull'incontro tra due persone diverse, attratte l'una dall'altra proprio in forza della loro differenza e complementarietà – e ora è necessario capire cosa è successo e attribuirgli un senso, se si vuole dare una nuova opportunità alla relazione. Questo percorso di reciproca comprensione e di lettura condivisa è ciò che potrà aprire la strada ad una nuova relazione, *un secondo matrimonio*, basato questa volta su un'alleanza più consapevole.

È necessario un grande cambiamento, e per portarlo avanti ci sono almeno tre storie da ricostruire: c'è la storia di Anna, c'è la storia di Marco, e c'è la storia della loro relazione. Dieci anni di matrimonio costituiscono una storia, ma Anna e Marco, prima di incontrarsi, avevano ciascuno una storia personale, e il modo in cui sono entrati in quella della loro coppia dipende da ciò che era successo a ciascuno in precedenza.

Permettetemi una breve riflessione a questo proposito: l'incontro che porta alla formazione della coppia nasce sulla base di un forte senso di complementarietà. Se da un punto di vista conscio la scelta dell'altro è legata a ciò che di lui ci piace, dal punto di vista dell'inconscio le cose sono più complesse e fanno sì che spesso scegliamo la persona che meglio si incastra con i nostri limiti e con il nostro sistema difensivo. È una cosa che si riesce a far emergere quando si lavora con la coppia sull'origine dell'innamoramento.

Quando ho chiesto a Marco come si era innamorato, mi ha risposto di aver capito fin dal primo incontro che Anna sarebbe stata la sua donna. Ha raccontato un episodio pieno di tenerezza: "Eravamo con degli amici comuni, lei si è sentita male, io l'ho presa in braccio e nel sollevarla ho detto: è lei".

Marco ha dunque un ricordo molto preciso, che ci permette però anche di capire che sul piano degli affetti il suo è un modo di funzionare molto simbiotico, all'insegna del tattile, del non verbale – o preverbale –, del contatto. In effetti

Marco è una persona poco incline alla parola: è generoso ma istintivo, e quando si arrabbia tende a perdere il controllo, ad alzare la voce. Nello stesso tempo, la sua paura più grande è quella di perdere l'oggetto del suo amore.

Anna invece racconta: "Io non un ricordo così specifico; mi piaceva perché vedevamo le cose allo stesso modo, ci piacevano le stesse cose. È per questo che l'ho scelto". Si tratta con molta evidenza di uno stile relazionale molto differente, molto più dialogico, più verbale, che va alla ricerca dell'altro attraverso un contatto fatto di linguaggio e di dialogo.

Questi due stili relazionali sono complementari: il preverbale simbiotico ha bisogno di colui che dà voce alle cose, mentre il razionale ha bisogno della persona istintiva, che dà colore e calore alla relazione. Questa differenza che favorisce l'innamoramento costituisce allo stesso tempo il punto di fragilità della relazione, perché predispone all'incomprensione. Proprio là dove c'è stato l'incastro possono nascere i problemi e le difficoltà.

La differenza che attira nella complementarità è anche la fonte potenziale di una progressiva distanza: colui che ha bisogno di parole comincerà a soffrirne la mancanza, e colui che ha bisogno di gesti istintivi comincerà a soffrire la modalità troppo dialogica dell'altro. Per questo è importante soffermarsi sulle rispettive storie personali, che precedono la storia comune, perché ciò che è accaduto prende origine proprio nelle due storie personali.

Anche il modo in cui ciascuno di loro vive la crisi e può superarla prende origine qui. *Partiamo dalla volontà di rappacificazione di Anna e Marco. Entrambi hanno deciso di non separarsi e affermano di voler ritrovare una serenità di coppia, ma Anna dice: "Io non capisco". Dall'altra parte Marco dice: "Io vorrei perdonarla, ma non riesco, c'è qualcosa in me che va al di là di ciò che posso fare".*

Anche se sta cercando di riprendere il rapporto, spesso gli torna improvvisamente in mente il tradimento di lei e la sua reazione è un bisogno fortissimo di andarsene. Davanti a questa reazione Anna si angoscia, lo incalza, cerca di trattenerlo, ottenendo come unica risposta un peggioramento della situazione.

Si tratta di una dinamica circolare, che blocca entrambi, e non è possibile uscirne se non capendo qual è il loro modo personale di essere nelle relazioni, così da dare loro un modo diverso e consapevole di elaborare il dolore, la fatica, la sofferenza.

Per poter perdonare agli altri è necessario imparare anche a conoscere sé stessi. Non si può perdonare se non capiamo bene cos'è per noi quella ferita particolare: il tradimento di Anna è certamente una cosa grave, che farebbe soffrire profondamente chiunque, ma Marco deve chiedersi: cosa tocca di particolare dentro di me, quale ferita innesca? Perché se la sua percezione è di non poter reggere la ferita, di poter solo fuggire, significa che quella ferita attiva qualcosa di specifico in lui, cade su qualche altra ferita. È un po' come quando camminiamo su un pavimento e c'è una piastrella che sotto ha un bu-

co: se il buco si apre non precipiterò solo di un piano, ma di dieci piani, e mi farò molto più male.

È anche importante sottolineare che il perdono ha i suoi tempi. Non si può immaginarlo come un processo rapido, di semplice aggiustamento; perché sia vero perdono deve avere i suoi tempi, tanto più lunghi quanto più profonda è la ferita. Bisogna dare tempo a se stessi e all'altro per perdonare, perché bisogna ristrutturare profondamente l'immagine di se stessi e della coppia.

È necessario un rimaneggiamento profondo della relazione se si vuole veramente arrivare alla nascita di un secondo matrimonio. C'è infatti la necessità di capire se stessi, ma c'è anche quella di capire l'altro nel suo percorso. Chi aiuta la coppia deve saper lavorare con entrambi, perché bisogna che ciascuno dei due prenda coscienza non solo di sé, ma anche dell'altro. *Nel caso di Anna e Marco, è stato importante per tutti e due capire che Marco portava in sé un'esperienza profondamente abbandonica: grazie alle sollecitazioni della terapia ha cominciato ad esempio a ricordare cose di sé di cui aveva perso consapevolezza: quando era bambino, se era arrabbiato si chiudeva dentro qualche armadio, e lì rimaneva a lungo, sperando di venire cercato. Ha attivato anche un altro ricordo: "L'unica altra volta che ricordo di aver avuto un dolore molto grande è stato quando è morto improvvisamente un mio carissimo amico. Quella volta sono partito da solo, sono stato via una settimana senza dire niente a nessuno. Dovevo stare via da tutto".*

Avvicinandosi a questi ricordi, Marco ha ritrovato sia la sua difficoltà che il modo in cui spontaneamente cerca sollievo al dolore: nella protezione della solitudine. Ognuno ha diritto ad elaborare il dolore nel modo che gli è proprio. Una crisi grave è come un lutto, il lutto della nostra relazione; in questo lutto ognuno ha diritto di curare se stesso con gli strumenti che conosce come i migliori per sé. Se però l'altro membro della coppia non conosce tutto questo, rischia di leggere le cose secondo un altro codice e non può rispettare questa modalità. *È stato molto importante per Anna capire che Marco aveva qualche volta bisogno di stare solo, senza che questo significasse un rifiuto della relazione con lei. Ha così potuto permettergli questi spazi privati e solitari di elaborazione del lutto, senza averne paura. Questa possibilità ha permesso a Marco di fare a sua volta un passaggio importante, perché al ritorno da due giorni di solitudine mi ha detto: "Per la prima volta ho pensato che forse sono un egoista, perché continuo a vedere le cose solo dal mio punto di vista. In fondo non penso mai a quanto anche lei in questo momento sta male".*

Mi è sembrato un passaggio cruciale, che può aprire la porta ad un altro pezzo del nostro lavoro insieme: quello che ci porterà a dare più spazio ad Anna, e forse a capire perché, pur volendo bene a Marco, lo ha tradito.

Può prendere così il via un'altra parte di percorso che può condurre Marco verso il perdono e Anna verso una maggiore consapevolezza.

Questa parte di percorso inizia con la disponibilità empatica a mettersi per un po' dal punto di vista dell'altro: non più dal mio punto di vista di uomo tradito e sofferente, ma da quello di lei, che mi ha fatto del male eppure mi vuole bene: come ha potuto a arrivare a fare questo contro di me?

Arriviamo così ad un altro aspetto che è importante capire e far capire: l'altro che nella coppia mi ferisce, di solito non vorrebbe consapevolmente farmi del male. Il male fatto di solito non è contro di me, è piuttosto – se così si può dire – “per sé”. Spesso ad esempio chi tradisce è alla ricerca di una parte di sé che non riesce a mettere nella relazione, e nel tradimento pensa di aprire a una parte di sé che non riesce ad esprimere. Dietro a questo c'è anche un pensiero nascosto: che nella coppia sia compito dell'altro darmi quello che di me non realizzo. Penso che l'altro mi darà in modo complementare ciò che mi manca, facendomi stare bene; nel momento in cui ciò non avviene più, allora cercherò in un'altra relazione quella complementarietà che nella mia coppia non funziona più.

È proprio qui che deve entrare in gioco la consapevolezza della necessità di ciò che ho chiamato il “secondo matrimonio”. Che cos'è il secondo matrimonio? Il secondo matrimonio è quello che segna il *passaggio dal tema della complementarietà al tema dell'alleanza*. Si può essere alleati con qualcuno con cui non siamo, o non siamo più, complementari. E paradossalmente è proprio dal momento in cui cominciamo a pensare che potremmo vivere bene anche senza l'altro, che può prendere il via l'amore vero per lui.

Il bisogno che proviamo nei confronti dell'altro non è ancora davvero amore. Perché ho bisogno dell'altro? Ho bisogno di lui perché completa ciò che in me manca. Questa mancanza è avvertita come profondo desiderio e dunque come amore, ma non è ancora pienamente amore. Quando invece non ho più davvero “bisogno” dell'altro, quando scopro che potrei stare in piedi da solo, ecco che si apre l'occasione per capire che potrei costruire con lui un'alleanza tra uguali, non più fatta in primo luogo di bisogno reciproco, ma piuttosto di condivisione, di scambio, di arricchimento.

L'altro chi è? L'altro è sempre qualcuno diverso da me, è limitato come me, non è del tutto corrispondente alle mie aspettative, non può mai del tutto capirmi.

Nel momento in cui sono pronto per stringere una vera alleanza, capisco che va bene così. Va bene così, e questo restituisce a ciascuno di noi in qualche modo una libertà a tutto tondo, perché l'alleanza è tra persone intere.

Dobbiamo comprendere però che la nostra felicità non è mai un compito che può essere addossato all'altro: la felicità è un compito personale, del quale non si può né si deve fare carico a nessuno. Solo io ho il compito della mia felicità personale, del mio bene, e l'altro può essere solo un alleato, qualcuno che è con me sulla strada verso questo bene. Può essere mio alleato in modi talvolta misteriosi, non sempre facili da capire; a volte questo avviene anche attraverso delle difficoltà particolari, che solo la fiducia nel disegno di Dio può permetterci di accettare come cosa buona.

Qualche volta si riesce a scoprire attraverso la propria esperienza che proprio l'alterità così profonda dell'altro, la sua differenza così radicale, è ciò che costituisce la vera sfida alla nostra maturazione personale.

L'attrazione legata alla complementarietà costituisce ciò che ci spinge l'uno

verso l'altro nell'innamoramento e fornisce alimento alla storia nella sua parte iniziale, ma è la sfida della differenza ciò che può farci maturare e crescere di più. L'altro, nella sua differenza, fa venire a galla i nostri limiti e slatentizza i nostri difetti, obbligandoci a cambiare.

È facile andare d'accordo con chi ci è simile, mentre è certamente più difficile trovare il giusto equilibrio con chi, vivendo fianco a fianco con noi, mette a fuoco il nostro limite. Ma proprio per questo la relazione di coppia è una grande occasione per poter conoscere noi stessi a tutto tondo: l'altro, proprio così com'è, è la nostra sfida buona. Che va però fatta fiorire con intelligenza. La sfida più grande della relazione matrimoniale è quella di permettere a ciascuno di crescere nella propria identità, pur all'interno della relazione. Ciascuno deve poter continuare a diventare sempre più se stesso, anche se si trova all'interno di una relazione stabile con l'altro; la presenza di questo spazio libero di crescita è ciò che permette di sentirsi davvero alleati, dentro una progettualità forte e condivisa.

In questa logica anche i momenti critici, seppure dolorosi, possono trasformarsi in occasioni per capire che è necessario per la coppia ripensarsi e muoversi verso una fase nuova della relazione.

Lavorare sulla storia personale e sulla storia della coppia può essere un modo di rilanciare la comunicazione, talvolta persino di inaugurare una comunicazione autentica, su livelli di sé più intimi e profondi. Si deve imparare a non dare per scontato ciò che crediamo di sapere sull'altro, ed essere disponibili a conoscerlo di nuovo.

Per Anna e Marco, ad esempio, il punto di svolta è stato certamente la sorpresa di scoprire in sé stessi, nell'altro e nella loro storia significati diversi da quelli che credevano di conoscere: diversi, ma interessanti per entrambi, stimolanti e utili per capire il funzionamento della loro relazione. Ognuno dei due, al di là del dolore e della delusione, ha avvertito l'elemento possibile di novità contenuto nel capire e conoscere qualcosa di più del mondo interno proprio e dell'altro. "Adesso capisco di me..." ha detto Marco, e questo capire più profondamente sé stesso lo ha predisposto a capire anche Anna e ad accettare di poter dare un senso al suo tradimento. Non si tratterà di "dimenticare" l'offesa, ma piuttosto di leggerla insieme, mettendosi anche dal punto di vista di lei.

C'è ancora naturalmente molto da fare, e sarà necessario che anche Anna trovi il coraggio di guardare con verità nelle ragioni del suo tradimento: ma è l'inizio possibile di un percorso di perdono vero.

ABSTRACT

Perdonare non è un compito facile: il perdono è una bella parola, della quale ci riempiamo forse un po' la bocca, ma nella concretezza della vita è davvero una cosa difficile. Il perdono è qualcosa che si deve imparare. In questa conferenza si forniscono gli elementi antropologici per comprendere il valore del perdono e si presentano in modo dinamico e concreto le competenze umane necessarie al perdono, mostrandone l'applicazione alle diverse situazioni della vita familiare.

To forgive is not an easy task: forgiveness is a beautiful word that we love using, but in daily life is really a difficult thing. Forgiveness is something one has to learn. This conference provides the anthropological elements in order to understand the value of forgiveness and presents in a dynamic and concrete fashion the human skills needed for true forgiveness, showing their application to the various situations of family life.

STATUS QUAESTIONIS

SETTE CRISTIANE. VERSO LA LORO CONCETTUALIZZAZIONE TEOLOGICA

PHILIP GOYRET

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Religione*. 1. Nell'antichità. 2. Nel medioevo. 3. Nell'età contemporanea. 4. Religiosità e settarismo. III. *Chiesa*. 1. Alcuni rilievi teologici. 2. Chiesa, ecclesialità e comunità. 3. Comunità ecclesiali e sette cristiane. IV. *Sette*. 1. Etimologia, terminologia e tipologia. 2. Tentativi di definizione. V. *Criteri di discernimento*. 1. Istituzionalità. 2. Sacramentalità. 3. Cattolicità. VI. *Rilievi conclusivi*.

I. INTRODUZIONE

UN'OCCIATA veloce al *Diccionario Enciclopédico de las Sectas*, pubblicato nel 1998, scopre nell'indice più di 1000 nomi delle sette allora esistenti. All'interno della voce "setta" si riporta una statistica tratta da un *Research Center* della *University of California*, dove risultano schedate più di 20.000.¹ I numeri sono molto appariscenti ma in realtà non dicono molto, o sono piuttosto ingannevoli, sia perché si tratta di una realtà in effervescenza (nessuno potrebbe dire esattamente quante sette esistono oggi), sia perché l'oggetto della statistica è in sé un oggetto confuso: di quali sette parliamo? Solo "cristiane" o anche "non cristiane"? Ma ché cosa è una setta? È lo stesso che un *cult* o un Nuovo movimento religioso? Dove si mette il confine fra le scuole di miglioramento del potenziale umano, i riti di magia e di scaramanzia, le sette, le tradizioni culturali di radice etnica, i movimenti orientali, ecc.? All'interno del cristianesimo, e anche della Chiesa cattolica, come si distingue un'aggregazione caratterizzata da qualche particolare sensibilità, dal fenomeno settario?

Dopo la seconda guerra mondiale il fenomeno ha avuto una crescita esponenziale, diventando addirittura oggetto accurato di ricerca. James R. Lewis, editore dell'*Oxford Handbook of New Religious Movements* (Oxford University Press, New York 2004), presenta nell'*overview* della sua opera l'inflessione verificatasi negli anni '70 a proposito della ricerca scientifica sulle "nuove religioni": mentre prima esse erano studiate in modo marginale in altre branche della scienza (come in Storia della Chiesa), a partire da quel momento la ricerca in quest'area diventa vera e autentica specializzazione, con le proprie cattedre e centri di ricerca.

¹ Cfr. M. GUERRA, *Diccionario enciclopédico de las sectas*, Bac, Madrid 1998, 824.

Le derive violente, o almeno minacciose per la società, in cui alcune sette sono state coinvolte – pensiamo alle diverse tragedie collettive che hanno scandito le ultime decadi del secolo scorso¹ – hanno incrementato l'interesse dal punto di vista criminologico, spingendo la ricerca sulla loro natura e sul modo di definirle e di tipificarle, per poter poi creare o perfezionare gli strumenti giuridici in vista di proteggere gli innocenti e punire i colpevoli.² Paradossalmente, converge in questo interesse anche lo sconcerto suscitato dal profilo di alcune delle attività dell'*anticult movement*.

La terminologia è estremamente scivolosa e confusa, anche perché da sé il termine “setta” ha una connotazione negativa. Ciò ha comportato una moltiplicazione dei nomi generici, avanzati sia dai loro seguaci, sia dagli studiosi di questo fenomeno: gruppi religiosi non cristiani, nuovi movimenti religiosi, nuove forme religiose, nuove religioni, religioni marginali, movimenti religiosi liberi, movimenti religiosi alternativi, gruppi religiosi marginali...³ La confusione aumenta ancora a proposito dei loro nomi specifici, la cui dicitura include spesso i termini “Chiesa”, “Cristo”, o altri vocaboli di origine cristiana. Questa “esplosione terminologica” si è diffusa attraverso miriadi di guide, manuali, *handbooks*, applicazioni e siti informatici, ecc., che il “mercato del trascendente” mette a disposizione della sensibilità religiosa dell'uomo postmoderno e postcristiano.

Ci troviamo dunque immersi in una foresta d'iniziative che in qualche modo si richiamano ad una realtà trascendente. La “foresta”, però, è tale non solo sotto il profilo numerico, ma soprattutto per il disordine, il mutamento e la confusione esistente: in essa, infatti, i confini fra psicologia, religiosità, emotività, movimenti religiosi, sette cristiane e non cristiane, Chiese e comunità antiche e nuove, ecc., sono molto fumosi e sollevano aspetti problematici. Se le forze dell'ordine devono proteggere i cittadini dalle attività pericolose delle sette (come s'ipotizza rispetto alla “manipolazione mentale”), occorre prima definire che cosa è una setta ed individuarle. La “definizione” è importante e precede la loro individuazione, anche perché siamo davanti ad un fenomeno in permanente evoluzione: in modo continuo sorgono nuove sette e spariscono altre. Per i semplici fedeli di una Chiesa tradizionale è pure importante poter distin-

¹ In 1978, 911 seguaci di Jim Jones, fondatore di *The Peoples Temple*, accettano di auto-avvelenarsi nella Guyana. Nel 1993, 84 fedeli del profeta David Koresh, della setta dei Davidiani, si lasciarono morire nel rogo della loro fattoria a Waco, Texas. Nel 1994, 48 iniziati dell'Ordine del Tempio Solare, sono assassinati/suicidati in Svizzera e nelle Alpi Francesi, per ordine del loro leader carismatico Luc Jouret. Altri 26 adepti si suicideranno tra il 1994 e il 1997 in Svizzera, Canada e Francia. Nel 1995, un attacco con gas sarin alla metropolitana di Tokio, ordinato da Shoko Asahara, leader religioso della setta *Aum Shinrikyo* (“Suprema Verità”), causa 12 morti e oltre 3000 intossicati. Nel 1997, 39 fedeli della setta tecnologico-esoterica *The Heavens' Gate*, si “liberano dei loro involucri materiali” per poter essere trascinati nella coda della Cometa Hale Bopp. Dati riportati in S. TAPIA, E. FIZZOTTI, *Sette e nuovi movimenti religiosi*, in G. CALABRESE, P. GOYRET, O.F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 1321. La setta “Restaurazione dei Dieci Comandamenti di Dio” fece 1000 morti in Uganda nel 2000, cfr. R. DI MARZIO, *Nuove religioni e sette. La psicologia di fronte alle nuove forme di culto*, Edizioni Magi, Roma 2010, 32.

³ Cfr. GUERRA, *Diccionario enciclopédico de las sectas*, 8-9.

² Cfr. *ibidem*.

guere le realtà che si configurano come modalità particolari di una determinata tradizione ecclesiale, da quelle altre che costituiscono un'attività settaria, non compatibile con la propria fede. La "definizione" protegge pure gli appartenenti ad aggregazioni, movimenti, ecc., legittimamente costituite all'interno di una determinata Chiesa o religione, per non essere bollati come settari ed essere accusati di reati e conseguentemente puniti. Naturalmente, la definizione sarà molto diversa se proviene dalle tradizioni *mainstream* dalle quali le sette si sono separate (che le guardano come deviazioni), che se proviene dai membri delle sette, i quali anzitutto rifiuterebbero il nome "setta", in sé stesso spregiativo.

La "definizione" si può cercare e si può impostare da diverse angolature, tutte quante utili e legittime. La sociologia, l'antropologia, la psicologia, la giurisprudenza, e altre scienze ancora, hanno molto da dire e contribuiscono, ciascuna a modo suo, per chiarificare il tema. Eileen Barker, studiosa inglese, parla di tre prospettive di approccio allo studio dell'argomento: quello tipicamente sociologico, quello religioso-apologetico e quello legato ai gruppi anti-sette. Il primo si muove nel contesto delle scienze sociali e non è interessato all'aspetto dogmatico, cioè al grado di verità delle credenze professate. Il secondo invece formula giudizi di valore veritativo, basati sul proprio parametro teologico. Il terzo approccio ha un carattere più razionalista, che diffida di ogni esperienza religiosa troppo forte e coinvolgente, percepita come deviazione e "manipolazione mentale", indipendentemente dai contenuti dottrinali.¹ In questa sede, però, affronteremo la tematica da un punto di vista prevalentemente ecclesiologico, non concentrato sul valore veritativo delle dottrine professate nelle sette, ma sul concetto generale di "setta cristiana". Lo studio del tema, comunque, richiede nel ricercatore un atteggiamento di grande elasticità. Le "sette cristiane", infatti, si distinguono da quelle non cristiane, dalle "sataniche", e dalle iniziative che si riferiscono ad una realtà in qualche modo trascendente ma che non puntano verso la salvezza al di là della morte. Queste distinzioni, però, sono assai fumose e non di rado una setta ha diversi elementi caratterizzanti altri gruppi di sette. Spesso – o sempre – una "setta cristiana" è setta proprio perché include qualche elemento non cristiano. È dunque proprio l'oggetto in studio a esigere un approccio teologico di grande apertura mentale.

Come poi se evincerà lungo queste pagine, arrivare ad una vera e propria definizione teologica è troppo pretensioso; finora non esiste una definizione scientifica maggiormente condivisa. Incombe sull'argomento soprattutto una problematica metodologica elementare e di difficile soluzione: la setta è un fenomeno anomalo e come tale diventa difficile da inquadrare all'interno di un concetto razionale. Walter Kasper, in una relazione pronunciata presso l'assemblea plenaria del Pont. Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, avvertiva che «il concetto stesso di setta è molto difficile da definire e finora

¹ Queste idee furono formulate dall'autrice in una conferenza tenutasi a Londra nel 2001, e sono reperibili nel sito web del Cesnur. Vengono anche riportate da DI MARZIO, *Nuove religioni e sette*, 129-130.

teologi e sociologi della religione non sono pervenuti ad intendersi sull'argomento». ¹ Possiamo comunque tentare di offrire i criteri di discernimento che possano guidare la distinzione fra una setta e una "realtà religiosa tradizionale".

In vista di sviluppare l'argomento in cornice teologica, ho scelto una strada che non è sicuramente l'unica strada percorribile, ma che si presenta intuitivamente come un percorso promettente. L'intuizione è suggerita da una riflessione fatta in seno al Celam, una delle Conferenze episcopali a livello continentale più coinvolta in questa tematica. In un documento del 2003 si parla della «mancanza di chiarezza rispetto al concetto, alla classificazione e la differenza fra questi gruppi (Nuovi Movimenti Religiosi [= NMR] e sette) e quelli di religione e Chiesa»; e più avanti s'insiste ancora: «Il grande problema radica nella confusione fra termini chiave come Religione, Chiesa e sette o NMR». ² Cogliamo qui una prima indicazione generica per la convenienza di impostare questo studio iniziando dall'analisi del concetto di "religione" e delle posizioni che in qualche modo preparano il terreno per il germogliare delle sette. In modo relativamente parallelo potremmo procedere rispetto al concetto "Chiesa", ferma restando la distinzione fra le due realtà. Solo allora avremo gli elementi essenziali per inquadrare il concetto "setta", almeno nei suoi tratti più caratterizzanti. Arrivati a quel punto, tenderemo successivamente di mettere a fuoco i criteri di discernimento per distinguere il fenomeno settario dalle altre realtà di natura religiosa. ³

II. RELIGIONE

La stragrande maggioranza delle sette si autopresentano come "gruppi religiosi" o come "nuovi movimenti religiosi". Con ciò si solleva la questione della natura della religione e se è davvero lecito considerare le sette come realtà religiose. Per giungere ad un concetto ragionato di "setta religiosa", si dovrebbe prima chiarire che cosa si intende con l'aggettivo "religioso". Si tratta certamente di un percorso tortuoso e difficile, ma è necessario intraprenderlo, se vogliamo affrontare l'argomento da una prospettiva genuinamente teologica. Naturalmente, in questa sede non pretendo presentare l'intera storia del concetto di religione, e meno ancora risolvere la problematicità della sua definizione; vorrei soltanto mettere in rilievo alcuni elementi che ci servano per capire meglio il fenomeno settario.

Nell'introduzione all'*Enciclopedia delle religioni in Italia*, Massimo Introvigne manifesta il suo disagio davanti all'inesistenza di una definizione condivisa del concetto "religione" e davanti all'apparente impossibilità di trovarla; e contemporaneamente mostra le crude conseguenze di questa situazione sul piano giuridico: «diverse leggi e trattati internazionali concedono specifici vantaggi – non

¹ W. KASPER, *Relazione introduttiva*, «Il Regno - Documenti» 48 (2003) 21.

² F. NIETO, J. SORIANO (edd.), *Las sectas: análisis desde América Latina*, Celam, Bogotá 2003, 9 e 20.

³ Sono grato al neo-dottore Eli Ferreira Gomes, che con la sua tesi in teologia dogmatica *Seitas Cristãs. Confronto conceitual e noção teológica*, difesa nell'Università della Santa Croce e pubblicata a Roma nel 2015, è riuscito a mettere a fuoco molte delle idee chiave che si sviluppano in queste pagine.

soltanto fiscali – alle organizzazioni religiose rispetto a quelle semplicemente culturali e nello stesso tempo le escludono da alcune possibilità. I tribunali di numerosi Paesi hanno così dovuto decidere casi che hanno coinvolto la Chiesa di *Scientology* – che afferma con vigore di essere una religione e richiede i relativi vantaggi fiscali e di altra natura – e, all'estremo opposto, la Meditazione Trascendentale, che con altrettanta vigore nega di essere una religione e chiede di potere proporre i suoi corsi a scuole pubbliche o enti statali che non potrebbero accettare insegnamenti di natura religiosa».¹

A prendere atto adeguatamente della complessità del problema ci può aiutare un dato numerico: secondo Edoardo Scognamiglio, nel xx secolo furono sfornate più di 48 definizioni di religione, che si aggiunsero alle 200 già esistenti alla fine del xix secolo.² Incombe su questa problematica, come una spada di Damocle, la questione metodologica, perché quando si tenta di giungere alla definizione di religione in modo induttivo, a partire da un “minimo comune denominatore”, si arriva al dato statistico e sociologico, ma non concettuale; e quando si affronta il tema in modo deduttivo, viene sottovalutato il dato essenziale dell'esperienza religiosa, lasciando tutto in balia delle regole della logica. Sarebbe che la metafisica realista dovrebbe riprendere la sfida, senza però ignorare l'approccio fenomenologico: si tratta di una tematica che in questa sede non possiamo affrontare ma che interessa lasciare segnalata, per cogliere la misura della sua complessità.³ In realtà, la religione come concetto collettivo e astratto, intento a rilevare l'essenza comune a tutte le religioni, emerge solo in epoca moderna, ma lo fa emarginando le differenze «come accessori storicamente, socialmente e culturalmente contingenti», in modo tale che «questo atteggiamento illuministico è visto da uomini religiosi praticanti come un fraintendimento, anzi come una offesa, perché essi vedono che così non viene presa sul serio la loro prassi religiosa».⁴

In vista dell'oggetto di questo studio, vorremmo perciò semplicemente riferire i tentativi di definizione di religione, o le impostazioni che, nel corso della storia, hanno avuto una speciale incidenza e che contemporaneamente possono gettare luce sulla questione delle sette.

¹ M. INTROVIGNE ET AL., *Enciclopedia delle religioni in Italia*, Elledici, Leumann 2001, 15.

² E. SCOGNAMIGLIO, *Il volto di Dio nelle religioni. Una indagine storica, filosofica e teologica*, Paoline, Milano 2001, 69. In realtà, le 48 definizioni menzionate erano già “sfornate” agli inizi del secolo XIX: vedi l'elenco in J.H. LEUBA, *A Psychological Study of Religion*, The Macmillan Company, London 1912, Appendice. Il secondo dato trova la conferma di J. RIES, *Incontro e dialogo. Cristianesimo, religioni e culture*, 1/2, Jaca Book, Milano 2009, 72.

³ La bibliografia sull'argomento è sconfinata. Ci permettiamo di segnalare tre voci di dizionario che possono servire come primo approccio: G. FILORAMO, G. BOF, *Religione/religioni*, in G. BARBAGLIO, G. BOF, S. DIANICH (edd.), *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 1245-1282; A. PORCARRELLI, *Religione*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, Urbaniana University Press - Città Nuova, Roma 2002, 1199-1218; C. DOTOLO, *Religioni*, in CALABRESE, GOYRET, PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, 1179-1192.

⁴ W. KASPER, *Chiesa cattolica. Essenza - Realtà - Missione*, Queriniana, Brescia 2012, 501.

1. Nell'antichità

Del periodo classico spicca nel I secolo a.C. la definizione elaborata da Cicerone, secondo cui *Religio est, quae superioris naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque effert* (*De inventione* 2,161):¹ religione è tutto ciò che riguarda la cura e la venerazione rivolte ad un essere superiore la cui natura definiamo divina. Cicerone volle ad ogni costo distinguere la religione, che vede assolutamente necessaria per l'ordine della società, dalla superstizione, e perciò cercò di accentuare il rispetto che ogni uomo deve provare di fronte ad un essere che ne sia degno, in particolare verso il divino; tale rispetto si manifesta nella diligente cura dei riti.² In ambito cristiano, dove all'inizio il termine "religione" non aveva sempre buona accettazione, troviamo a cavallo fra il III e IV secolo la figura dirompente di Firmiano Lattanzio, insegnante di retorica e apologista convertito, il primo a considerare il cristianesimo come una religione. Egli lo fa, però, introducendo contemporaneamente la distinzione fra vera e falsa religione, e il nesso inscindibile fra religione e sapienza. Nel cap. IV del Libro IV (*De vera sapientia et religione*) del suo trattato *De divinis institutionibus*, nel quale spiega e difende la fede cristiana, egli infatti stabilisce che «religione e sapienza e sapienza e religione non possono disgiungersi in alcun modo, perché è il medesimo Dio che deve essere compreso, ciò che è proprio della sapienza; ed onorato, ciò che è proprio della religione».³ Come sottolineato da Gino Mazzoni nel prologo all'edizione da lui curata, «esso [il sommo bene nella vita] non può risiedere che nella conoscenza di Dio, nella virtù, nella sapienza vera che deriva appunto dalla nozione superiore e infallibile della divinità unica, onnipotente, cristiana. Quindi sapienza e religione costituiscono un nesso unico indissolubile: è questo l'argomento base del quarto libro».⁴ Per i cristiani, dunque, la "religione" non è solo rito, non è solo concetto, ma come vera sapienza comporta verità, virtù, felicità, ecc.: impernia cioè la persona nelle diverse dimensioni della sua interiorità.

Ancora un secolo più tardi troviamo sant'Agostino, per il quale l'etimologia del termine non proverrebbe da *re-legere* (nel senso di riconsiderare continuamente tutto ciò che riguarda il culto), come diceva Cicerone: nelle sue *Retractiones*, infatti, il santo vescovo d'Ipbona privilegia piuttosto la posizione di Lattanzio, facendo derivare *religio* da *re-ligare*, in riferimento al riallacciamento del legame di dipendenza dell'uomo con Dio, anche se menziona rispettosamente l'opinione degli «autorevoli studiosi della lingua latina [che] hanno proposto per questo vocabolo un'altra origine, supponendo che *religio* sia detto

¹ Testo riportato secondo l'edizione curata da W. HEINEMANN: *Harvard University Press*, London 1968, xxii.

² Cfr. M. DESPLAND, *Religione*, in P. POUPARD (ed.), *Grande dizionario delle religioni*, Cittadella - Piemme, Assisi - Casale Monferrato 1988, 1766.

³ Edizione curata da G. MAZZONI, I, Cantagalli, Siena 1937, 17.

⁴ Prefazione al Volume I, Cantagalli, Siena 1936, 18.

così perché *religitur* [è riletto, scelto di nuovo]». ¹ L'esercizio della religione sarebbe dunque un "tornare alla dipendenza da Dio dopo averlo abbandonato". L'argomento che sant'Agostino mette più a fuoco, però, è la consistenza reale della religione in sé stessa, alla quale dedica un'intera opera, *De vera religione*. Proprio nella sua prima riga leggiamo: «La via che conduce alla vita buona e felice risiede nella vera religione, con cui si onora l'unico Dio e, con purissima pietà, si riconosce in Lui il principio di tutte le creature, per il quale l'universo ha un inizio, un compimento ed una capacità di conservazione». ² Per Agostino la *vera religio* è solo il cristianesimo, perché solo in esso Dio ha dato compimento pieno allo spirito religioso dell'uomo mediante la rivelazione fatta in Cristo. ³ Anzi, secondo Antonio Pieretti, «nel *De vera religione* la filosofia neoplatonica è considerata come costitutivamente iscritta nell'orizzonte di verità che la fede cristiana dischiude». ⁴ Progredendo in questa direzione, il vescovo d'Ippona non esita a dire: «dobbiamo attenerci alla religione cristiana e alla comunione della sua Chiesa, che è cattolica ed è chiamata tale non solo dai suoi membri, ma anche da tutti i suoi nemici». ⁵ Solo in essa troveremo tutti gli elementi essenziali della religione; perciò, esorta Agostino, «tieni ben saldo ciò che hai riconosciuto come vero e attribuisilo alla Chiesa cattolica». ⁶

Nei tre autori evocati è possibile intravedere una evoluzione importante del concetto. Nel distinguere la religione dalla superstizione, Cicerone la colloca in un ambito più istituzionalizzato e tenuto quindi a seguire certe regole comportamentali. In Lattanzio la religione è considerata come una realtà più oggettiva, cioè non legata al pensiero individualistico e soggettivo che caratterizzava il culto pagano dell'impero romano. Con Agostino prende corpo l'idea del legame fra religione, verità e salvezza, legame che trova nella felicità umana la sua componente antropologica e che gli permette di unire gli aspetti soggettivo e oggettivo della religione: in lui, «conoscenza e venerazione non possono ormai essere più divise» ⁷. A ragione dice A. Strumia, sintetizzando questo periodo, che «la nozione di religione passa decisamente dal livello esteriore di insieme di regole rituali all'ambito della conoscenza di Dio». ⁸

¹ AGOSTINO D'IPPONA, *Retractationes* 1, 13, 9, in R. PICCOLOMINI (dir.), *Opere di sant'Agostino*, II (traduzione e note di U. PIZZANI), Città Nuova, Roma 1994, 79 (vedi anche nota 94).

² AGOSTINO D'IPPONA, *De vera religione* 1,1, in PICCOLOMINI (dir.), *Opere di sant'Agostino*, VI/1 (introduzione, traduzione e note di A. PIERETTI), Città Nuova, Roma 1995, 79 (vedi anche nota 94).

³ Cfr. P. O'CALLAGHAN, *Il cristianesimo è una religione? Violenza, mito e testimonianza*, in S. SANZ, G. MASPERO (edd.), *La natura della religione in contesto teologico*, Edusc, Roma 2008, 136.

⁴ A. PIERETTI, *Introduzione al De vera religione*, in *Opere di sant'Agostino*, VI/1, 6.

⁵ AGOSTINO D'IPPONA, *De vera religione* 7, 12, in *Opere di sant'Agostino*, VI/1, 37.

⁶ *Ibidem* 10, 20, in *ibidem*, 45.

⁷ A. STRUMIA, *San Tommaso d'Aquino e la natura della religione*, in G. TANZELLA-NITTI, G. MASPERO (a cura di), *La verità della religione. La specificità cristiana in contesto*, Cantagalli, Siena 2007, 59.

⁸ *Ibidem*, 58.

2. Nel medioevo

Consideriamo adesso l'idea di religione presso la scolastica, e più concretamente in san Tommaso d'Aquino. Nel primo capitolo dell'opera *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (n.1), si assume per primo l'etimologia agostiniana del *religare*, spiegandola nei seguenti termini: «si dice propriamente che viene legato ciò che viene stretto a una data cosa in modo da impedirgli la libertà di volgersi ad altre; ma la legatura reiterata implica l'idea che uno viene legato a un essere col quale prima era congiunto, e del quale si era separato. E poiché ogni creatura è esistita in Dio prima di esistere in se stessa, ed è promanata da Dio quasi distaccandosi da lui con l'esistenza mediante la creazione, una creatura ragionevole deve legarsi di nuovo a Dio stesso, cui era congiunta prima di esistere».¹ Contemporaneamente si colloca la religione come professione di fede («il primo legame che lega l'uomo a Dio è la fede»), nell'ambito dell'adorazione («la confessione di questa fede è un atto di latria, la quale presta a Dio il debito culto riconoscendolo quale principio supremo, cosicché la religione implica prima di tutto "latria", virtù che presta a Dio il debito culto col professare la vera fede»)².

Nella *Summa Theologiae* ritroviamo l'idea di religione inquadrata all'interno del trattato sulle virtù, come menzionato nell'opera appena rassegnata, e più concretamente come parte potenziale della giustizia. Ciò non impedisce al Dottore Angelico di affrontare l'argomento non solo come una questione morale, ma anche in prospettiva antropologica e metafisica. Come sottolineato da Jude Dougherty, in Tommaso la religione non è semplicemente un *actus hominis*, ma un *actus humanus*: coinvolge cioè l'intero uomo, includendo il livello non solo affettivo, ma prima ancora intellettuale e volitivo.³ In concreto, essa è espressa nel modo seguente: «Sia che religione derivi dalla frequente considerazione, oppure da una rinnovata elezione, o da un rinnovato legame, questa virtù propriamente dice ordine a Dio (*religio proprie importat ordinem ad Deum*). Egli infatti è colui al quale principalmente dobbiamo legarci come a un principio indefettibile; e verso cui dobbiamo dirigere di continuo la nostra elezione, come ad ultimo fine; è colui che perdiamo con la negligenza del peccato, e che dobbiamo recuperare credendo e prestando la nostra fede».⁴ Per l'Aquinate, il concetto di religione forma parte dell'uomo come tale e conseguentemente non può essere da lui disgiunto: la sua relazione con Dio è contemporaneamente originaria e trascendente. Questo approccio, di stampo tendenzialmente metafisico, è abbinato, come dicevamo, con quello morale e concretamente con la virtù della religione; perciò si dice, più avanti, che *religio est quae Deo debitum cultum affert*.⁵

¹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* I, 1, in T. CENTI (ed.), *La perfezione cristiana nella vita consacrata*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1995, 33.

² *Ibidem*. Cfr. STRUMIA, *San Tommaso d'Aquino e la natura della religione*, 55-56.

³ Cfr. J.P. DOUGHERTY, *The Logic of Religion*, The Catholic University of America Press, Washington 2003, 12-13.

⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 81, a. 1, c.

⁵ *Ibidem*, II-II, q. 81, a. 5, c.

Ciò che più colpisce dall'insieme dei testi tommasiani sulla religione è che, da una parte, ogni atto della religione coinvolge sempre l'intera razionalità dell'uomo, in ambito sia intellettivo sia volitivo. Con ciò egli si allontana da una concezione basata esclusivamente nella dimensione interiore dell'uomo, sebbene l'interiorità resti come elemento essenziale; in positivo, la religione, per essere pienamente tale, deve avere una manifestazione esteriore. La religione quindi oltrepassa assolutamente il solo "senso religioso".¹ D'altra parte, l'*ordo ad Deum* caratterizzante l'approccio tomista alla religione non resta ridotto esclusivamente all'aspetto di dipendenza costitutiva dell'essere umano rispetto a Dio, ma include anche un'autentica aspirazione di redenzione, un desiderio di salvezza. L'essenza della religione come *ordo ad Deum* non è solo una situazione esistenziale o della coscienza, ma comporta un rapporto di trascendenza rispetto a Dio, nel quale è coinvolto il problema della salvezza personale, con le componenti morali e culturali che incidono sulla strada da percorrere.²

3. Nell'età contemporanea

Anche se l'età moderna in Europa è stata molto segnata dalle "guerre di religione", con le categorie teologiche di oggi dovremmo parlare piuttosto da "guerre confessionali": il conflitto era anzitutto un conflitto fra cristiani. Il pensiero teologico, perciò, si concentrò più sulla Chiesa che sulla religione. Coloro che comunque svilupparono un pensiero legato al concetto di religione – come David Hume, per esempio –, non lo fecero da una prospettiva che in qualche modo potesse riguardare l'origine e la natura delle sette.

Nei secoli successivi, invece, troviamo diverse posizioni di autori protestanti che hanno influito notevolmente nel modo di concepire la religione e, in maniera riflessa e consequenziale, nel modo in cui emersero le sette cristiane. Fra questi autori spicca nell'ambito del nostro studio la figura di Friedrich Schleiermacher, a cavallo fra il XVIII e XIX secoli. Per lui, la religione è sostanzialmente *Anschauung und Gefühl*, intuizione e sentimento. Concretamente, nel secondo discorso (intitolato *L'essenza della religione*) della sua opera *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano* (Berlino 1799), troviamo il seguente testo, nel quale si sintetizza bene il suo pensiero: «In tal modo la religione, per entrare in possesso di ciò che le appartiene, rinuncia ad ogni pretesa su ciò che appartiene alla morale, e alla metafisica restituisce tutto ciò che le si è appiccicato addosso. Essa non brama di determinare e di spiegare l'Universo nella sua natura, come fa la metafisica; non ambisce, come la morale, a svilupparlo e a perfezionarlo in forza della libertà e del divino arbitrio dell'uomo. La sua essenza non è né pensare né agire, ma intuizione e sentimento».³

¹ Cfr. STRUMIA, *San Tommaso d'Aquino e la natura della religione*, 63-64 e 67.

² Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Lezioni di teologia fondamentale*, Aracne, Roma 2007, 28-30.

³ Testo tratto dall'edizione italiana curata da S. SPERA: F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Sulla religione*, Queriniana, Brescia 1989, 72-73.

Balza subito agli occhi la riduzione del fenomeno religioso all'ambito soggettivo e interiore: si prende distanza sia dall'oggettività veritativa della rivelazione, ma anche dalla morale. Rispetto al primo aspetto, infatti, il teologo di Breslavia si domanda: «Ché significa rivelazione?», e risponde: «Ogni originaria e nuova intuizione dell'Universo lo è, e ognuno deve sapere bene cosa per lui è originario e nuovo e, se qualcosa di ciò che in lui era originario, è ancora nuovo per voi, allora si tratta di una rivelazione anche per voi».¹ Come commenta Gerhard L. Müller, «la dogmatica avrebbe il compito di mettere in rapporto la struttura fondamentale della coscienza religiosa con le forme cambianti della sua espressione nelle varie epoche: "Gli asserti della fede cristiana sono concettualizzazioni dei vissuti (*Gemütszustände*) religiosi cristiani articolati nel discorso"».² Rispetto alla morale, la prospettiva di Schleiermacher è diametralmente opposta a quella di Immanuel Kant – ricordiamo che le loro vite si sovrappongono durante l'ultimo terzo del XIX secolo –, per il quale la religione diventa sostanzialmente etica.

Una delle conseguenze dell'insieme del pensiero dell'autore è il suo disprezzo per la Chiesa: «In realtà – dice lui –, questa grande associazione sulla quale si appuntano precisamente le vostre critiche severe, ben lungi dall'essere una società di uomini religiosi, è piuttosto soltanto un'associazione di chi è ancora alla ricerca della religione, e quindi trovo perfettamente naturale che essa le si contrapponga quasi punto per punto». La vera religione – dovremmo parlare in realtà di religiosità – si troverebbe casomai «in singole comunità, separate, escluse per così dire dalla grande Chiesa, racchiusa in uno spazio determinato».³ In conclusione, nell'architettura filosofico-teologica schleiermacheriana, l'uomo non ha più bisogno di un'istituzione per raggiungere la salvezza: la religione non è né conoscenza razionale, né moralità, né culto, bensì «sentimento e gusto dell'infinito».⁴

Troviamo una posizione analoga presso il filosofo newyorkese William James (+ 1910), esponente di spicco del pragmatismo americano, autore di *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, pubblicate nel 1902, una sintesi delle lezioni tenute a Edimburgo dall'anno precedente. Premessa fondamentale del suo pensiero è la presa di distanza dall'«intelletto teorizzante», il quale «tende sempre alla semplificazione dei suoi (oggetti) materiali. Questa – continua James – è la radice di tutto quell'assolutismo e dogmatismo unilaterale che ha afflitto sia la filosofia che la religione».⁵ Radicalizzandosi più ancora, dice: «l'intellettualismo in religione che intendo screditare pretende d'essere qualcosa di completamente differente (da quello successivo all'esperienza). Esso presume

¹ *Ibidem*, 116-117.

² G. MÜLLER, *Dogmatica cattolica. Per lo studio e la prassi della teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 41.

³ SCHLEIERMACHER, *Sulla religione*, 166-167.

⁴ Cfr. O'CALLAGHAN, *Il cristianesimo è una religione?*, 146-147.

⁵ W. JAMES, *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, Morcelliana, Brescia 1998, 43.

di costruire oggetti religiosi dalle risorse della sola ragione logica, oppure dalla ragione logica che trae rigorose inferenze da fatti non soggettivi. Esso definisce teologia dogmatica o filosofia dell'assoluto le sue conclusioni, secondo il caso [...]. Le raggiunge con metodo *a priori*, e ne garantisce la veracità».¹

Anche per James la religione è racchiusa nel soggettivismo e il sentimento è rialzato come «la sorgente più profonda della religione».² «La religione significherà per noi i sentimenti, gli atti e le esperienze di individui nella loro solitudine, in quanto comprendano di essere in relazione con qualsiasi cosa che possono considerare divino».³ Tuttavia, mentre Schleiermacher colloca il sentimento come componente della struttura ontologica dell'uomo, per James esso è esclusivamente un elemento della struttura psicologica. Il *feeling*, tuttavia, ha la precedenza sulla dimensione intellettuale, e perciò i contenuti dell'istituzione ecclesiastica, inclusi i principi teologici e morali, i sacramenti e le leggi canoniche, diventano assolutamente secondari.⁴ James conclude dicendo che, «se vogliamo raggiungere l'essenza (della religione), dovremmo considerare i sentimenti e la condotta, perché sono questi gli elementi più stabili»: ⁵ essi prevalgono su ogni forma di mediazione teologico-istituzionale. Detto ancora più radicalmente, e in chiara relazione col nostro argomento, «in un senso la religione personale (in contrasto con la "religione istituzionale") si dimostrerà più essenziale sia della teologia che dell'insieme delle strutture ecclesiastiche. Le Chiese, una volta istituite, vivono indirettamente sulla tradizione; ma i *fondatori* di ogni Chiesa dovevano i loro poteri originariamente alla loro personale e diretta comunione con il divino. Non solo i fondatori sovrumani – Cristo, Buddha, Maometto – ma tutti gli iniziatori delle sette cristiane sono stati in questa condizione; così la religione personale deve apparire tuttora la realtà primordiale».⁶

Una direzione somigliante ma ancora più radicale è quella di Rudolf Otto (+ 1937), pastore luterano tedesco e docente a Marburgo, che pubblicò nel 1917 l'opera *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Sulla scia di Schleiermacher rispetto al ruolo del sentimento in ambito religioso, egli però va più in là e parla del "sentimento creaturale" (*Kreaturgefühl*), il quale a sua volta dipende da un altro sentimento più profondo, il *numinosum*. Quest'ultimo appartiene a una categoria inaccessibile alla comprensione concettuale e razionale e rappresenta l'elemento più intimo presente in tutte le religioni, con tratti bipolari di tremenda maestà, da una parte, e di fascino, dall'altra. Ossia, l'essenza del *numinosum* sarebbe caratterizzata per una struttura bipolare, ove esiste attrazione verso il *mysterium fascinans* del sacro e contemporaneamente timore reverenziale rispetto al *mysterium tremendum* dello stesso sacro.⁷

¹ *Ibidem*, 373-374.

² *Ibidem*, 372.

³ *Ibidem*, 47.

⁴ Cfr. *ibidem*, 46.

⁵ *Ibidem*, 430.

⁶ *Ibidem*, 46.

⁷ Cfr. R. OTTO, *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, Morcelliana, Brescia 2011, 31-32.52-81.

Ovviamente, il *trend* intrapreso da questi ultimi tre autori colloca l'intero discorso sulla religione su un piano estremamente fumoso, dove l'oggetto perde la sua oggettività: dalla religione si passa alla religiosità. Max Scheler, il grande fenomenologo tedesco e a suo modo ammiratore di *Das Heilige*, disse nel suo celebre libro *Vom Ewigen im Menschen* (1921), a ragione, che il sentimento, con tutti i suoi vantaggi, deve essere liberato dal soggettivismo di Schleiermacher e dal psicologismo di Otto: e ciò succede nella misura in cui esso è collocato nel contesto del dato oggettivo della rivelazione.¹ Secondo Ubaldo Pellegrino, l'editore della traduzione italiana dell'opera del filosofo bavarese, «per lui quindi tutte le teorie che deducono la religione dalla psiche umana (psicologismo), dalla natura fisica (materialismo), dalla cultura umana (storicismo) sono errate, perché non capiscono l'essenza dell'uomo e il significato ultimo della realtà, il cui fondamento è in Dio».²

La critica di Scheler a Schleiermacher è contundente: «Il primo e più grave errore di Schleiermacher consiste nel fatto che egli non sa dare alla sua fonte di conoscenza per l'eterno "intuizione e sentimento" altro oggetto che "l'universo": l'universo che, inteso come totalità, creerebbe nell'uomo un "sentimento di semplice dipendenza"».³ Anche contro Otto, critica il fatto «di definire l'atto religioso in modo unilaterale e precipuamente come un sentimento»,⁴ e aggiunge infine che «l'ultimo errore fondamentale commesso dallo Schleiermacher in questo contesto sta nel fatto che egli – reagendo qui in modo altrettanto unilaterale al falso moralismo kantiano di quanto aveva fatto, come teologo del sentimento, rispetto alla teologia razionale dell'illuminismo – disconobbe l'aspetto attivo della coscienza religiosa [...], scendendo così – similmente a quanto fece Lutero – funestamente la religione e la morale».⁵

Per Scheler, in contrasto con gli autori precedenti, «la distinzione di metafisica e religione non è tuttavia opposizione. V'è tra esse conformità, fondata sull'unità dello spirito e dell'oggetto, l'identico Dio cui termina l'atto religioso e quello metafisico. L'esperienza religiosa e quella metafisica hanno come oggetto l'identico Dio, noto sotto diversi profili, secondo una diversa capacità di cogliere l'essenza».⁶ In definitiva, e in termini generali, negli autori da lui criticati «si valorizza più l'esperienza religiosa che la riflessione concettuale».⁷ Sebbene Scheler, negli ultimi anni della sua vita, abbia sperimentato un'evoluzione di pensiero che l'allontanò dal cattolicesimo al quale si era convertito, finendo in posizioni panteiste e anticristiane, la sua valutazione, fatta da una prospettiva fenomenologica e metafisica, conserva una grande attualità e ci servirà per articolare il nostro approccio verso l'identità teologica delle sette cristiane.

¹ Cfr. l'Introduzione di U. PELLEGRINO a M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, Logos, Roma 1991, 13.

² *Ibidem*, 7.

³ SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, 294-295.

⁴ *Ibidem*, 297.

⁵ *Ibidem*, 299.

⁶ *Ibidem*, 21.

⁷ J. BOSCH, *Para conocer las sectas. Panorámica de la nueva religiosidad marginal*, Verbo Divino, Pamplona 2005, 37.

4. Religiosità e settarismo

Una prima constatazione che emerge da questa sintetica rassegna di posizioni sulla religione è la distinzione fra religione e religiosità, e l'incidenza che su questa distinzione ha la consapevolezza o meno di trovarsi davanti ad una verità rivelata. Chi considera la sua relazione col trascendente come una risposta ad un appello proveniente "dall'alto" considererà la religione in termini più oggettivi; non però eliminando necessariamente l'interiorità, ma integrando gli aspetti soggettivo e oggettivo. Chi invece cerca la trascendenza a partire dalla dimensione emotiva dell'uomo resta in preda del soggettivismo e sperimenta una grande difficoltà per raggiungere il realismo soprannaturale.

Si affaccia dunque, come idea utile alla nostra riflessione, il rapporto fra religiosità e settarismo, ma in modo articolato: potremmo ipotizzare che è la "religiosità senza religione" quella che offre il fianco alla derivazione settaria, in quanto l'oggetto universale della conoscenza resta fuori della portata della nostra capacità razionale, che addirittura viene eventualmente aggirata. Diversa è invece la situazione della "religione religiosa", la quale, lontana da una razionalità arida, sterile e statica, coinvolge l'intero soggetto nell'atteggiamento culturale demandato dall'oggetto.

Sebbene l'analisi finora condotta ha riguardato autori e atteggiamenti presenti nell'"occidente cristiano" – visto che vorremo gettar luce sul concetto di "setta cristiana" –, è interessante prendere atto del parallelismo esistente fra il binomio religiosità e religione, da una parte, e quello costituito da mistica e monoteismo, dall'altra, analizzato da Joseph Ratzinger nel suo articolo *Il posto della fede cristiana nella storia delle religioni*, pubblicato originalmente nel 1964 e ristampato con piccoli aggiornamenti nel 1997.¹ La "mistica" designa qui «una via presente nella storia delle religioni, una disposizione che non tollera nessuna realtà sovraordinata a sé, considerando in ultima analisi le esperienze ineffabili e misteriose del mistico come l'unica realtà vincolante nell'ambito del religioso»² ed è all'origine della maggior parte delle attuali religioni non monoteiste. «Nella mistica vige il primato dell'interiorità, l'assolutizzazione dell'esperienza spirituale. Questo implica che Dio sia puramente passivo in rapporto all'uomo e che il contenuto della religione non possa essere altro che l'immersione dell'uomo in Dio [...]. La via monoteistica parte da una convinzione opposta: passivo è l'uomo, sul quale Dio agisce [...]. Per tale ragione si potrebbe scegliere [...] anche la contrapposizione "mistica/rivelazione" [...]. La "mistica" avviene come esperienza spirituale dell'uomo e tale avvenimento viene considerato come l'ultimo e l'unico, in verità, perciò come l'avvenimento assoluto per la storia delle religioni. Stante questo punto di partenza, non può darsi nessuna "rivela-

¹ Usiamo qui la versione pubblicata all'interno della raccolta J. RATZINGER / BENEDETTO XVI, *Fede, ragione, verità e amore. La teologia di Joseph Ratzinger* (a cura di U. Casale), Lindau, Torino 2009, 627-651.

² *Ibidem*, 640.

zione” di Dio [...]. L'altra via (monoteistica) è caratterizzata dal fatto che è “rivelazione”, che c'è una chiamata di Dio e che, per l'umanità, questa chiamata è l'assoluto, da essa viene la salvezza per l'uomo». ¹

Inoltre, e in conseguenza, ogni religione (non monoteista) poggerrebbe sull'esperienza vissuta del mistico, il solo a conseguire il contatto diretto col divino, che poi andrebbe condiviso con quei altri a cui non è data una tale esperienza. Così, «la religione sussisterebbe nell'umanità in una duplice forma (e solo in una duplice forma): nella forma diretta della mistica, come religione “di prima mano”, e, in secondo luogo, nella forma indiretta della conoscenza soltanto “mutuata” dal mistico, vale a dire nella forma della fede come religione “di seconda mano”. La religione fatta di articoli e di formule dei molti sarebbe pertanto religione di seconda mano, mera partecipazione all'esperienza mistica vissuta di per sé ineffabile». ²

Se invece, come sostenuto in ambito monoteistico, ciò che è decisivo non è l'esperienza spirituale personale, ma la chiamata divina, allora tutti coloro che credono a questa vocazione, in ultima istanza, sono nella stessa condizione: ognuno è identicamente chiamato. Mentre nelle religioni mistiche il mistico è “di prima mano” e il credente “di seconda mano”, in assoluto “di prima mano” qui è solo Dio stesso. Gli uomini sono, tutti e ognuno, “di seconda mano”: al servizio della chiamata divina». ³

Se quest'analisi è giusta, il divario in occidente fra religiosità e religione, sopra indicato, ha un'origine somigliante a quello esistente fra le religioni mistiche e quelle monoteiste. In vista del nostro interesse finale, e cioè la natura della “setta cristiana”, e sebbene sia ragionevole ipotizzare che la “setta cristiana” sarà sostanzialmente diversa dalla “setta non cristiana”, dato che diversi sono i loro concetti della religione, contemporaneamente potremmo anche supporre che esisteranno molti aspetti somiglianti, come prospettato dalla riflessione realizzata. Occorre non dimenticare che, di fatto, la setta «è un fenomeno comune a quasi tutte le religioni, dalle quali esse (le sette) prendono alcuni dei suoi elementi e li interpretano in modo peculiare». ⁴

III. CHIESA

Molte delle sette cristiane includono la parola “Chiesa” nella loro denominazione ufficiale; nell'indice del *Diccionario enciclopédico de las sectas*, menzionato all'inizio di questo articolo, si trovano più di 180 nomi con questa dicitura, all'interno di un elenco di poco più di un migliaio, includente anche le sette non cristiane. Una lettura esclusivamente logica o sociologica, quella che classifica tutta la realtà come le specie all'interno del rispettivo genere, metterebbe sullo stesso piano le diverse aggregazioni religiose il cui nome generico coincide: per esempio, la Chiesa di tutti i mondi, la Chiesa cattolica e la Chiesa evangelica lu-

¹ *Ibidem*, 641.

² *Ibidem*, 635.

³ *Ibidem*, 647.

⁴ J. ESQUERDA BIFET, *Sectas*, in IDEM, *Diccionario de la evangelización*, Bac, Madrid 1998, 688.

terana. Da un punto di vista teologico, però, dovremmo chiederci se si tratta di una scelta legittima. Ossia, il termine “Chiesa” è equivalente a “aggregazione a scopo religioso” o implica qualcos’altro?

1. Alcuni rilievi teologici

Se rintracciamo l’etimologia del termine usato nelle lingue romanze, arriviamo facilmente al vocabolo latino *Ecclesia*, non esistente prima dal cristianesimo, ma nato allora come semplice traslitterazione di quello greco *Ekklēsia*. Occorre tener presente che stiamo davanti a un vocabolo la cui origine “evangelica” non è scontata. Intendo dire che nei quattro Vangeli troviamo questo vocabolo soltanto due volte, e proprio in quello di Matteo (16,18; 18,17), sulla cui lingua di prima redazione (aramaico o greco) esiste disparità di pareri fra i biblisti. Non abbiamo quindi buone garanzie sull’autenticità del termine usato da Matteo. Considerando invece l’intero Nuovo Testamento, è notevole il fatto che nello scritto ritenuto il più antico – la 1Ts –, già la settima parola è *ekklēsia*; il termine appare poi continuamente, alcune poche volte nel suo senso profano originale, come “assemblea” (per esempio, in At 19,32), ma il più delle volte col significato cristiano che oggi intendiamo con “Chiesa”.

Possiamo però supporre che proprio all’inizio, presso la primitiva comunità formata il giorno della Pentecoste, non esisteva un suo nome “ufficiale”; essa era semplicemente la comunità dei discepoli di Cristo morto e risorto, e perciò furono chiamati “cristiani”, come attestato in At 11,26. Tuttavia, appena si diffuse il Vangelo, si ebbe la necessità di un nome collettivo, e fu scelto — più come frutto di una consapevolezza che di una conclusione ragionata — l’etimo *Ekklēsia*, il quale godé subito di accettazione incontestata. Ma perché questo nome?

Etimologicamente il termine proviene dal verbo *ek-kaleo* (convocare fuori), sostantivato come il risultato dell’azione, cioè l’assemblea convocata. Più particolarmente, nel greco profano esso indicava l’assemblea popolare costituita dagli uomini liberi aventi diritto di voto, e veniva convocata per deliberare sui problemi della città; l’*ekklēsia* aveva dunque un carattere in prevalenza profano. Il vocabolo si riferiva limitatamente alla riunione stessa e non indicava l’insieme degli individui non riuniti, ma legati da vincoli sociali e quindi aventi diritto di partecipare all’assemblea.¹ In quasi tutti i passi del Nuovo Testamento in cui compare, il vocabolo *ekklēsia* ha tuttavia un significato specificamente cristiano. Questi designa sia la comunità dei credenti in Cristo in termini generali sia la comunità cristiana in un luogo, connotando spesso l’idea di assemblea.² In una serie di passi compare l’espressione “Chie-

¹ Cfr. J. ROLOFF, *Ekklēsia*, in H. BALZ, G. SCHNEIDER (ed.), *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, 1, Paideia, Brescia 1995, coll. 1093.

² Cfr. D. MUÑOZ LEÓN, “*Ekklēsia*” y “*Ekklēsiai*” en el Nuevo Testamento, in PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Unité et diversité dans l’Eglise*, LEV, Città del Vaticano 1989, 113-126; ROLOFF, *Ekklēsia*, coll. 1092-1106.

sa di Dio”, che è l’espressione piena da sottintendere quando soltanto si dice *ekklêsía* in senso cristiano. È essenziale alla Chiesa essere la Chiesa di Dio, il quale ne è l’autore e la convoca.

Ma da dove prende il vocabolo la comunità cristiana? Perché mai si autocomprende come *ekklêsía* e si autodona questo nome? La stragrande maggioranza degli studiosi coincidono nel segnalare che il significato cristiano non si aggancia a quello profano ma proviene dalla traduzione greca dei LXX, dove rende l’ebraico *qâhâl*, che ha il senso di “assemblea, folla radunata”, come frutto di una convocazione di Dio: perciò spesso lo troviamo abbinato all’espressione “di Israele”, o “di Dio”. I primi cristiani assunsero questo termine per designare la comunità proveniente dal mistero pasquale, in preferenza all’espressione alternativa *synagoghê*, che pure nei LXX traduce spesso il vocabolo ebraico *qâhâl*, anche se il più delle volte rende l’altro vocabolo ebraico *edah*. Ossia, mentre *qâhâl* può essere reso con entrambi i vocaboli greci, *edah* non viene mai tradotto con *ekklêsía*. Nel linguaggio veterotestamentario, *edah* è il concetto che indica la comunità dell’alleanza come totalità, mentre *qâhâl* è l’espressione solenne per indicare la convocazione dell’assemblea, spesso in ambito culturale, come presso il Sinai. Se la Chiesa antica non designava se stessa come *synagoghê*, era dovuto al desiderio di sottolineare l’identità delle loro riunioni liturgiche, diverse da quelle delle sinagoghe giudaiche. Ma essi, come eredi delle promesse fatte ad Abramo, vollero anche sottolineare la continuità con il popolo eletto da Dio; «definendosi “Chiesa”, la prima comunità di coloro che credevano in Cristo si riconosce erede di quell’assemblea».¹ Tuttavia, a differenza della *qâhâl* antica, la Chiesa è consapevole di essere in modo permanente l’assemblea convocata al culto, non cioè limitatamente al momento rituale, come l’antico Israele. Si può fondatamente dire, dunque, che la primitiva comunità cristiana chiamò se stessa Chiesa di Dio in riferimento al popolo di Dio del quale si sentiva continuatrice, in quanto le promesse e annunci profetici di restaurazione messianica si avveravano nella Chiesa.²

L’origine così articolata del termine, più veterotestamentaria che ellenistica, ha per noi una grande importanza, perché sottolinea il fatto che l’iniziativa è di Dio: la Chiesa è l’assemblea (culturale e permanente) dei convocati da Dio. La Chiesa perciò non è un’“associazione”, nel senso di realtà aggregativa costituita da individui che decidono di associarsi in vista di un interesse comune; essa invece proviene “dall’alto”, è conformata da una vita anch’essa proveniente “dall’alto”, e anche intende sé stessa come puntando “verso l’alto”. Il “Nuovo Popolo di Dio”, nel richiamare l’eredità dell’Israele prescelto da Yahvé, chiamandosi “Chiesa”, riconosce questa sua dipendenza totale da Lui: la sua origine «scaturisce dall’amore nella sua fonte, cioè dalla carità di Dio Padre»,³ il quale «volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun lega-

¹ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 751.

² Cfr. MUÑOZ LEÓN, “*Ekklêsía*” y “*Ekklêsiai*” en el Nuevo Testamento, 117.

³ CONCILIO VATICANO II, Decr. *Ad gentes*, 7 dicembre 1965, n. 2/2.

me tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse secondo la verità e lo servisse nella santità».¹

Oltre all'iniziativa assoluta di Yavhè all'origine della Chiesa, per ciò che riguarda il nostro argomento sono specialmente importanti altri due aspetti basilari dell'ecclesiologia cattolica: la natura comunionale della Chiesa e la sua sacramentalità. Dire che la Chiesa è una comunione non vuol dire semplice solidarietà o condivisione umana e neppure un certo consenso d'idee e di valori etici. Nella sua sostanza, comunione ecclesiale è partecipazione condivisa alla vita trinitaria, donata in Cristo per l'infusione dello Spirito.² Come partecipazione alla vita trinitaria, la Chiesa si capisce come comunione verticale con Dio; in quanto condivisa con gli uomini, si allarga in senso orizzontale: in modo tale da conformarsi come un intreccio relazionale. Perciò si è detto, a ragione, che «è essenziale alla visione cristiana della comunione riconoscerla innanzitutto come dono di Dio, come frutto dell'iniziativa divina compiuta nel mistero pasquale. La nuova relazione tra l'uomo e Dio, stabilita in Cristo e comunicata nei sacramenti, si estende anche ad una nuova relazione degli uomini tra di loro».³ Naturalmente, il concetto di Chiesa-comunione comprende altri importanti aspetti inerenti alla natura stessa della Chiesa, ma adesso, in vista dell'argomento in oggetto, possiamo soffermarci a questo primo livello di essenzialità: comunione ecclesiale è vita divina donata da Dio e condivisa dagli uomini, e perciò necessariamente relazionale. È precisamente questa una delle grandi conclusioni degli studi di J. Hamer sulla Chiesa come comunione: l'esistenza cristiana nella Chiesa è intrinsecamente relazionale, in essa esiste cioè «l'*esse relativum* di ogni fedele alla Chiesa», e «con questo *esse*, vi è in ciascun di noi una dipendenza in rapporto al tutto».⁴ Il vincolo e relazione, quindi, esistente fra i membri della Chiesa non nasce in modo associativo, non ha natura contrattuale, non consiste solo in sentimenti solidari o in idee comuni, ma è costituito dalla partecipazione condivisa del dono della vita trinitaria.

Il dono della comunione è conferito da Dio attraverso la stessa comunione: in questo la Chiesa riconosce la sua identità sacramentale. Essa è contemporaneamente mezzo e frutto di comunione; con parole della *Lumen gentium*, n. 1, «la Chiesa è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano». Per la sua sacramentalità costitutiva essa manifesta la comunione e strumentalmente la diffonde fra gli uomini, mettendo gli elementi visibili che (in parte) la compongono al servizio della grazia invisibile di comunione. Paradigma privilegiato di questa sacramentale bidimensionalità è, ancora secondo la *Lumen gentium* (n. 8), il mistero del Verbo

¹ CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, n. 9/1.

² Cfr. G. CALABRESE, *Comunione*, in CALABRESE, GOYRET, PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, 270-273.

³ CONG. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communio notio*, 28 maggio 1992, n. 3/2, in EV 13, 1776.

⁴ J. HAMER, *La Chiesa è una comunione*, Morcelliana, Brescia 1983, 176.207 (originale: Cerf, Paris 1962).

Incarnato: «Infatti, come la natura assunta è a servizio del Verbo divino come vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa è a servizio dello Spirito di Cristo che lo vivifica, per la crescita del corpo (cfr. Ef. 4, 16)». A ragione afferma a questo proposito Gerard Philips, nel suo celebre commento a questo documento conciliare, che «la Chiesa è il segno della presenza dello Spirito Santo che in essa e per suo mezzo compie la salvezza degli eletti. Essere nello stesso tempo segno e causa di grazia è l'essenza stessa del sacramento o del mistero: segni visibili della forza divina invisibile».¹

2. Chiesa, ecclesialità e comunità

La sacramentalità della Chiesa, appena riferita, costituisce un tratto caratteristico dell'ecclesiologia cattolica, messa in grande evidenza dal Concilio Vaticano II. Essa è anche «il punto decisivo nel dialogo cattolico-luterano»,² un vero *departing of the ways*. L'ecclesiologia luterana prende decisamente un'altra direzione, e questo avrà le sue conseguenze a proposito delle sette cristiane, come vedremo. Possiamo addentrarci in questa questione ricordando la riluttanza di Lutero verso il termine "Chiesa" (*Kirche*), e le sue motivazioni.

Egli, infatti, non ama questa parola, ripiegandosi il più delle volte sul vocabolo tedesco (antico) *Gemeine* (per *Gemeinde*, comunità), e solo raramente su *Gemeinschaft* (comunione), il quale, a suo parere, solo tardivamente è usato nella teologia per significare la Chiesa,³ malgrado la sua presenza nel simbolo della fede. Nella sua traduzione del Nuovo Testamento al tedesco, egli usa *Gemeine* al posto di *Kirche* (per esempio in Mt 16,18; 18,17, At 19,39-40; 1Cor 1,2; Gal 1,2), in principio per evitare la confusione con l'edificio di culto, ma anche perché la parola Chiesa non significherebbe altro che un'assemblea generale.⁴ Con gli strumenti filologici allora disponibili, Lutero era dell'avviso che *Kirche* non era un termine originariamente tedesco, ma greco, derivato da *kuria* (*kuriaké*). Da qui la sua propensione ad associare *Kirche* con assemblea nel senso del latino *curia*, che non privilegia l'idea di una partecipazione comune ad una esperienza di vita, per dar luogo alla *congregatio fidelium*, ma, al contrario, indica piuttosto l'"ufficialità", l'insieme dei gerarchi, ma non l'intera comunità.⁵

¹ G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen Gentium*, Jaca Book, Milano 1989, 110.

² D. VALENTINI, citato da W. KASPER in *La successione apostolica nel ministero episcopale come problema ecumenico*, «Salesianum» 59 (1997) 399.

³ Cfr. *Resolutio Lutherana super propositione sua XII de potestate papae*, Weimar 2, 190.

⁴ Cfr. A. MAFFEIS, *Ecclesiologia luterana*, in CALABRESE, GOYRET, PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, 523.

⁵ Sull'origine del termine *Kirche* gli studiosi di oggi sono ancora di diversi pareri. Secondo B. GHERARDINI, *Creatura Verbi. La Chiesa nella teologia di Martin Lutero*, Vivere in, Roma 1993, 156, esso deriverebbe dal celtico *Kyrk* (non circoscritto); invece, secondo il *Deutsches Wörterbuch* curato da G. WAHRIG (Bertelsmann, Gütersloh 1971, c. 2030), *Kirche* proviene dal greco *kyriakon*, significando «*das zum Herrn Gehörige*» (= ciò che si relazione col Signore). Nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, al n. 751, si assume quest'ultima etimologia.

Non è solo una questione filologica. Senza usare mezze parole, per Walter Kasper «la traduzione di *ekklēsia* con comunità corrisponde alla tendenza fondamentale di Lutero a prendere le distanze dalla Chiesa istituzionale del suo tempo». Questa posizione comportò notevoli conseguenze teologiche. «Mediante questa terminologia – continua Kasper – la teologia liberale volle in seguito prendere le distanze dalla concezione cattolica antica della Chiesa come istituzione salvifica sacramentale e giuridica e dalla, come allora si diceva, giurisdizionalizzazione a ciò collegata della originaria concezione biblica della *ekklēsia*, e concepire la Chiesa come una entità spirituale e come un evento spirituale, che si verifica in occasione della predicazione della parola e dell'amministrazione dei sacramenti».¹

Naturalmente, non sarà proprio Lutero ad offuscare l'iniziativa di Dio nei confronti della nostra giustificazione; egli tuttavia, nel prendere distanza dalla mediazione ecclesiale, lascia la Chiesa in uno stadio di "soprannaturalità secondaria", se si mi permette l'espressione. Ossia, per la fede Dio giustifica l'uomo, il quale si ritrova così congregato con gli altri fedeli nella *Gemeine* per l'ascolto della parola e la partecipazione ai sacramenti. L'accento ricade in questo modo nella congregazione locale intesa esclusivamente come evento, e perciò nemmeno sarebbe costitutiva dell'ecclesialità l'unità di tutte le assemblee locali. Con parole di Joseph Ratzinger, «teologicamente (la Chiesa secondo Lutero) non assume valore in conformità dell'«Evangelo» se non la comunità che di volta in volta si riunisce, che si pone sotto la Parola».² Nell'articolo VII della *Confessio Augustana*, «il testo più autorevole, nel quale la visione luterana della Chiesa ha trovato espressione»,³ si dice, infatti: «La Chiesa è l'assemblea dei santi nella quale il Vangelo è insegnato nella sua purezza e si amministrano correttamente i sacramenti. E per la vera unità della Chiesa è sufficiente l'accordo sull'insegnamento del Vangelo e sull'amministrazione dei sacramenti».⁴ Contemplato in questa prospettiva, il vincolo ecclesiale, sia personale sia istituzionale, è decisamente allentato, e certamente non arriva mai ad una comunione capace di generare comunione, nel senso strumentale forte con cui è inteso nell'ecclesiologia cattolica. La comunità congregata non è più pensata in modo istituzionale, aprendosi così la strada verso il soggettivismo.

3. Comunità ecclesiali e sette cristiane

In questa sede non possiamo passare in rassegna la storia del luteranesimo e vedere in essa le oscillazioni di accento fra istituzione ed evento, e l'incidenza che esso ha avuto nelle comunità cristiane che in qualche modo risalgono alla Riforma del XVI secolo, come il congregazionalismo, le *Freikirchen*, il movimen-

¹ KASPER, *Chiesa cattolica. Essenza - realtà - missione*, 154-155.

² J. RATZINGER, *Elementi di teologia fondamentale*, Morcelliana, Brescia 2005, 210.

³ MAFFEIS, *Ecclesiologia luterana*, 527.

⁴ *Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* 61, la cui traduzione all'italiano è riportata in *ibidem*.

to battista, le comunità avventiste, ecc. Possiamo però riscoprire questa tipica sottolineatura luterana della comunità cristiana intesa come evento nel fiorire del pentecostalismo protestante del xx secolo. Di questo fenomeno – le cui comunità vengono chiamate anche *evangelicals* –, il documento del Celam del 2003, già anteriormente citato, dice che «alcune denominazioni pentecostali si caratterizzano per un accentuato spirito settario». ¹ In ché senso si deve capire quest'affermazione? In quale modo possiamo distinguere il fenomeno settario dalle comunioni cristiane non cattoliche? Si tratta, com'è facile d'intuire, di un tema di capitale importanza per l'ecumenismo, esplicitamente segnalato al n. 35 del *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo* (1993). A ragione avvertiva Walter Kasper: «Il problema delle sette deve essere fundamentalmente distinto dalla questione dell'ecumenismo. Evidentemente il dialogo ecumenico presuppone reciproco rispetto. Sebbene docilità e carità possano rendere possibile molte cose, il dialogo rimane molto difficile se non spesso impossibile con le sette che affermano in modo aggressivo un esclusivismo fanatico della salvezza». ²

Stando alle loro autopresentazioni, il movimento pentecostale sarebbe un ritorno alle origini del cristianesimo, quello predicato dagli apostoli, ³ che già nel periodo subapostolico sarebbe affogato all'interno della sua istituzionalizzazione, la quale, con la *pax costantiniana* del IV secolo, avrebbe sperimentato un ulteriore e più amorfo sviluppo. Sebbene sia vero che la prima Pentecoste è una "Pentecoste permanente", oggi riscoperta, essa è purtroppo tradotta in un atteggiamento ben sintetizzato con i lemmi "più Spirito e meno Chiesa", "Spirito senza Chiesa", o addirittura "Spirito contro la Chiesa". In seno al pentecostalismo esiste, infatti, una sfiducia generale verso il "cristianesimo formale e dogmatico", privilegiando invece, come punto di partenza e in modo antagonista, l'esperienza intimista dell'incontro personale con Gesù, realizzato nello Spirito e confermato col battesimo nello Spirito. L'emotività e il soggettivismo prendono così il sopravvento a scapito della razionalità. In assenza di magistero istituzionalizzato, l'interpretazione letterale – anche "letteralista" – della Bibbia diviene di obbligo, portando all'estremo il principio della *sola Scriptura* e scivolando quindi verso il fondamentalismo. L'esperienza individuale del fedele prevale dunque sull'(eventuale) insegnamento istituzionale in seno alla comunità. Si capisce, all'interno di queste premesse, la tendenza innata alla frammentazione e, paradossalmente, la radicale "autosufficienza ecclesiale" delle singole comunità pentecostali. ⁴

¹ CELAM, *El fenómeno de las sectas*, 331.

² W. KASPER, *Relazione introduttiva all'Assemblea Plenaria del PCPUC del 2003*, «Il Regno - Documenti» 48 (2003) 653.

³ Cfr. J.F.U. GÓMEZ, *Movimenti evangelici e pentecostali*, «Religioni e sette nel mondo» 2 (2008) 37.

⁴ Questo contesto spiega, almeno in parte, perché in alcune sette nate nell'universo pentecostale-evangelico, si è creata una forte divisione tra coloro che vorrebbero essere una "denominazione" ed altri che cercherebbero semplicemente di essere riconosciuti come cristiani, rifiutando però qualsiasi denominazione ("movimento antidenominazionalista").

Come si sa, parallelamente al risveglio pentecostale del xx secolo sorse anche, all'inizio solo in ambito prevalentemente protestante, il movimento ecumenico, che con la costituzione del *World Council of Churches* (Amsterdam, 1948) trova una valida istanza di riferimento. Per la nostra problematica è interessante visionare, nella storia di questa istituzione, il tentativo di discernimento fra sette (che non andrebbero ammesse al WCC) e comunità ecclesiali. Per Gustave Thils, grande studioso di questo tema, la distinzione fu molto difficile da stabilire e non riuscì in modo soddisfacente, soprattutto perché il confine fra Chiese di proporzioni modeste e sette in sviluppo crescente è molto fumoso.¹ Sta comunque il fatto che nell'assemblea di Nuova Delhi di 1961, fu stabilito come vincolante e *conditio sine qua non* per l'appartenenza l'accettazione della seguente definizione: «Il Consiglio Ecumenico delle Chiese è una comunità fraterna di Chiese che confessano il Signore Gesù Cristo come Dio e Salvatore, secondo le Scritture, e si sforzano di rispondere insieme alla loro vocazione comune per la gloria di un solo Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo».² Si tratta di una "base dottrinale" che deve essere *confessata*, e ciò comporta un certo impegno istituzionale. Come base *dottrinale*, l'accento si colloca, dunque, nell'ambito della fede e non nel numero: ossia, secondo questo *statement* del CEC, l'essere "Chiesa" o setta non dipende dal numero di aderenti, ma dall'autocomprensione di sé stessa e dalla fede cristologica e trinitaria. Potremmo dire che si stabilisce un'"ecclesiologia minima" come limite inferiore.

Se cerchiamo di mettere ulteriormente a fuoco la distinzione sette – comunità ecclesiali, potremmo esplorare l'area concettualmente adiacente delle eresie e dei scismi. L'argomento sarà affrontato più in profondità nella prossima sezione; ora comunque, occorre già anticipare, con parole del Card. Schönborn, che sebbene una setta non va omologata né allo scisma né all'eresia, «la setta è sempre connessa con l'eresia e lo scisma».³ Più in particolare, tenendo presente la distinzione ribadita dalla Dichiarazione *Dominus Iesus* (n. 17), fra Chiese e comunità ecclesiali («le comunità ecclesiali che non hanno conservato l'Episcopato valido e la genuina e integra sostanza del mistero eucaristico, non sono Chiese in senso proprio»), consideriamo che la "connessione" riferita da Schönborn è specialmente viva rispetto alle comunità ecclesiali.

Da una parte, secondo l'ecclesiologia cattolica, l'eresia e lo scisma sono fenomeni contrari alla comunione ecclesiale, ma non eliminano la radicale comunione proveniente dal battesimo e lasciano spazio per il ripristino dell'unità; come si dice nella *Lumen gentium* (n. 8), fuori dell'organismo visibile della Chiesa cattolica troviamo «parecchi elementi di santificazione e di verità, che, quali do-

¹ Cfr. G. THILS, *Religioni e cristianesimo*, Cittadella, Assisi 1967, 29.

² Articolo primo delle Costituzioni del CEC, cfr. CONSEIL OECUMENIQUE DES ÉGLISES, *Nouvelle-Delhi 1961. Rapport de la Troisième Assemblée*, W. VISSER'T HOOFT (ed.), Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1962, 147.

³ C. SCHÖNBORN, *Ci sono sette all'interno della Chiesa?*, «L'Osservatore Romano» 17 luglio 1997, reperibile in www.paginecattoliche.it.

ni propri della Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica». Dall'altra parte, però, occorre prendere atto che, pur riconoscendo che le comunità ecclesiali non sono sette, la loro "anemia ecclesiale" le rende più vulnerabili. Nell'eresia e nello scisma s'incubano i germi che favoriscono il settarismo e portano perfino verso la costituzione di sette vere e proprie. I tratti caratterizzanti l'ecclesiologia protestante, e la teologia della religione emersa nei secoli XIX e XX in seno al luteranesimo, che abbiamo indicato in pagine precedenti, conformano, in definitiva, un *humus* specialmente fertile per il germogliare delle sette.

Emerge dunque, anche se in modo piuttosto sbiadito, un profilo della natura del fenomeno settario identificabile come un'anomalia proveniente più dalla religione che dalla Chiesa. Con questo intendiamo insinuare che, in senso stretto, non esisterebbero "sette ecclesiali", in modo analogo a come non esistono "scismi religiosi". Si tratta di una questione più concettuale che ideologica, legata alla relazione e la differenza fra religione e Chiesa, che ci fornisce un primo intuitivo quadro di riferimento. Ipotizziamo, cioè, che la setta è una patologia della religione, mentre che l'eresia e lo scisma lo sono della Chiesa: non perché storicamente le sette cristiane non provengano, il più delle volte, dal distacco da una "Chiesa stabilita", ma perché la loro "sostanza interna" ha che fare più con la religione che con la Chiesa.

IV. SETTE

Ci addentriamo ora più decisamente nel vivo dell'argomento, nel tentativo di arrivare ad un concetto di setta il più circoscritto possibile. Lo facciamo visionando in primo luogo gli aspetti etimologico, terminologico, e tipologico, i quali, come vedremo, non si riducono alla sola filologia o alla forma esterna.

1. *Etimologia, terminologia e tipologia*

Fra gli studiosi del termine esiste ormai un certo consenso sulla sua origine, non legata, come si diceva prima, al vocabolo latino *secare* (segare, tagliare, recidere),¹ ma a *sequor* (attaccarsi, essere al seguito di, seguire).² Sotto questo diverso allacciamento etimologico si nasconderebbe lo spostamento dell'accento semantico, che dall'idea di separazione si muoverebbe a quella di adesione. Non dovrebbe destare sorpresa, perciò, il fatto di trovare – non raramente nei testi classici – la traduzione del greco *airéseis*³ col latino *secta*.⁴ Inoltre, nel Nuovo

¹ Difende questa posizione E. DEGANO, *Sociedades prohibidas*, in G. PIZZARDO (ed.), *Enciclopedia cattolica*, Sansoni, Firenze 1948, 11, 1948, 868-869.

² Vedi la voce "setta" dell'*Enciclopedia Italiana*, XXXI, Roma 1936, 534, e del *Lessico Universale Italiano*, Roma 1978, XX, 634. Favorevole a *secare* come radice si manifesta M. GUERRA, nella voce *secta* del suo *Diccionario Enciclopédico de las Sectas*, 818.

³ Originariamente significando "scelta", il termine evolse verso l'idea attuale di eresia, in quanto si sceglie un aspetto della verità cristiana a scapito di altre aspetti essenziali, che restano esclusi.

⁴ Vedi, per esempio, le traduzioni dal greco originale alla vulgata latina di At 5,17 (a proposito della «setta dei sadducei»); 15,5 («setta dei farisei»); 24,5 («setta dei nazarei», applicata al cristianesimo);

Testamento *airéseis* e *sxismata* ricevono talvolta un uso indifferenziato e non direttamente legato a questioni di dottrina: per esempio, in 1Cor 11,18-19, sui disordini negli agapi, si dice prima «quando vi radunate in assemblea, vi sono divisioni (*sxismata*) tra voi», per aggiungere subito dopo «è necessario infatti che avvengano divisioni (*airéseis*) fra voi». I concetti di eresia e di scisma hanno subito una lunga evoluzione nel corso della storia della Chiesa, non sintetizzabile nello spazio disponibile in questa sede;¹ a poco a poco s'imposero i concetti conosciuti da san Girolamo, riportati come argomento di autorità da san Tommaso nella Somma Teologica: *haeresis perversa dogma habet, schisma ab Ecclesia separatum*.² A sua volta, il termine "setta" acquista sempre più un'accezione negativa, anche in ambito magisteriale.³

Dal punto di vista strettamente terminologico, e senza pretesa di esaurire l'argomento, occorre tener presente che in area cattolica il termine fu usato molto spesso in riferimento a tutte le comunità cristiane non cattoliche (eretiche o scismatiche), insieme anche alle sette di estrazione atea. Nel Codice pio-benedettino di 1917 è questo il concetto di "setta acattolica".⁴ Più antico è l'uso della dicitura "sette cristiane" per riferirsi alle comunioni cristiane che risalgono alla Riforma del XVI secolo, insieme ad altre più moderne come i mormoni. Secondo Massimo Introvigne, fino al Concilio Vaticano II gli studiosi cattolici identificavano le "sette" con un qualsiasi gruppo religioso esistente fuori della Chiesa cattolica, includendo ogni tipo di eresia e scisma.⁵ Per Edoardo Sconamiglio, "secondo l'ecclesiologia cattolica preconciliare, le comunità cristiane che vivono al di fuori dell'unica Chiesa vera non possono venir qualificate con il nome di Chiesa. Eccezzuata la Chiesa di Oriente, sono delle *sectae acatholicae*, comunità ereticali, comunità religiose".⁶

Nel periodo posconciliare, in fedeltà ai principi sanciti dalla *Lumen gentium* e dall'*Unitatis redintegratio*, la terminologia in uso presso i cattolici ha assolutamente escluso l'applicazione di questo termine sia alle Chiese orientali che alle comunità ecclesiali che diretta o indirettamente risalgono alla Riforma del XVI secolo. In questo modo, si delinea l'uso del vocabolo "setta" esclusivamente per quelle realtà "religiose", anche con elementi cristiani, non appartenenti, nean-

26,5 (i farisei, la «setta più rigida della nostra religione»); 28,22 (usato dagli ebrei a proposito dei cristiani). In At 24,14 Paolo denuncia il mal uso del termine "setta" (*aireseis*) per parlare dei cristiani. In 1Pt 2,1, in ambito cristiano, si avverte contro «i falsi maestri che introdurranno fazioni perniciose», dove "fazioni" rende il *sectas* della vulgata e il *aireseis* del testo greco.

¹ Su quest'argomento, cfr. Y. CONGAR, *Schisme*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 14/1, Paris 1939, 1286-1311.

² Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 39, a. 1, ad. 3.

³ Cfr. BONIFACIO VIII, Bolla *Saepe Sanctam Ecclesiam*, 1 agosto 1296 (in DH 866), in cui si condannano come "eretiche" le "sette laicali" (quelle in cui l'assoluzione dei peccati non era riservata ai presbiteri). Vedi anche CONCILIO DI VIENNE, Cost. *Ad nostrum qui*, 6 maggio 1312 (in DH 899).

⁴ Cfr. DEGANO, *Sociedades prohibidas*, 868.

⁵ M. INTROVIGNE (ed.), *I nuovi movimenti religiosi. Sette cristiane e nuovo culti*, Elledici, Leuman 1990, 15.

⁶ E. SCONAMIGLIO, *Catholica. Cum ecclesia et cum mundo*, Messaggero, Padova 2004, 204.

che parzialmente, alla Chiesa: ancora con parole di Schönborn, «le sette si trovano fuori della Chiesa».¹ Con il movimento pentecostale esiste un'insipiente tendenza a non usarlo, finora però rinchiusa in ambito esclusivamente accademico. Nel 1991, in una relazione rivolta ai cardinali riuniti in Concistoro Straordinario, Francis Arinze suggerì di evitare il termine, per le sue connotazioni negative e perché non sempre corrisponde ad aggregazioni religiose di piccole dimensioni; propose allora la dicitura “Nuovi movimenti religiosi”, di carattere più neutrale e che includerebbe sia i movimenti di origine protestante, sia quelli con *background* cristiano, sia quelli di origine africano o orientale, sia, infine i gruppi di natura gnostica o esoterica.²

In ambito anglosassone, la terminologia ha subito un'altra sterzata nei confronti del termine *cult*. I sociologi della religione Rodney Stark e William Sims Bainbridge proposero nel 1985 la distinzione fra “sette” e “culti” parlando di “gruppi religiosi devianti all'interno di una tradizione non deviante” e “gruppi religiosi devianti all'interno di una tradizione deviante”.³ Su questa scia, per alcuni, *cult* sarebbe semplicemente un sinonimo di setta; altri, più maggioritari, seguono l'idea coniata da Milton Yinger nel 1957, secondo cui i *cults* sarebbero «gruppi che sono simili alle sette, ma che tuttavia rappresentano una rottura più netta, in termini religiosi, dalla tradizione religiosa dominante di una società»; altri ancora differenziano le sette dai *cults* perché «le sette sono un prodotto di uno scisma all'interno di una tradizione religiosa di una particolare società, mentre i culti rappresentano l'importazione di una tradizione religiosa estranea».⁴

Il fenomeno settario è spesso abbinato al fondamentalismo, il quale presenta anch'esso una sua evoluzione terminologica. A proposito della tendenza a parlare dei gruppi “fondamentalisti” come “sette intraecclesiali”, ricordiamo che originariamente il primo termine indicava il movimento religioso nato negli USA agli inizi del xx secolo, in difesa dell'interpretazione letterale della Bibbia e particolarmente dei racconti sulla creazione, prendendo distanze dal liberalismo estremo. Divenne successivamente un movimento collettivo conservatore e protestante, permeato da un certo rigorismo morale e molto critico rispetto agli eccessi della società dei consumi. È stato solo in un secondo momento, nell'Europa degli anni '80, quando la dicitura “fondamentalismo religioso”, in modo confuso e impreciso, è applicata indifferentemente all'estremismo fanatico islamico, all'impegno di cristiani per conservare la fede tradizionale, e ai cattolici contrari al Vaticano II, sia come atteggiamento ecclesiale, sia come scisma canonico.⁵

¹ SCHÖNBORN, *Ci sono sette all'interno della Chiesa?*, 1,1.

² F. ARINZE, *La sfida delle sette o nuovi movimenti religiosi: un approccio pastorale* (Relazione generale del 5 aprile 1991 al Concistoro Straordinario, Città del Vaticano 1991), in M. INTROVIGNE (ed.), *La questione della nuova religiosità*, Cristianità, Piacenza 1993, 60-63.

³ R. STARK, W. SIMS BAINBRIDGE, *The Future of Religion. Secularization, Revival, and Cult Formation*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1985, 24-26.

⁴ M. HILL, *Setta*, in M. ELIADE (ed.), *Enciclopedia delle religioni*, Jaca Book, Milano 1996, 603.

⁵ Cfr. C. SCHÖNBORN, *Ci sono sette nella Chiesa?*

Se ci spostiamo verso la tipologia, troviamo una grande varietà di proposte. Nella relazione di Francis Arinze, anteriormente citata, si menzionano due classificazioni delle sette. La prima è basata sul loro rapporto col cristianesimo: i nuovi movimenti provenienti dalla Riforma protestante, le sette con radici cristiane ma con considerevoli differenze dottrinali, i movimenti provenienti da altre religioni, quelli derivati da un retroterra umanitario o solo interessati al cosiddetto “potenziale umano”, e i movimenti derivanti da un “potenziale divino”, particolarmente presenti nelle tradizioni religiose orientali. La seconda classificazione dipende (confusamente) dal sistema di conoscenza: i movimenti basati sulla Sacra Scrittura (perciò cristiani o derivati dal cristianesimo); quelli derivati da altre religioni; un terzo gruppo semi-pagano, di scadente teologia creazionista, intriso da elementi di magia, superstizione, astrologia, spiritismo, stregoneria, politeismo e perfino culto satanico; infine un quarto gruppo comprendente le sette gnostiche.¹ Da parte sua, M. Guerra privilegia una classificazione tripartita basata sul tipo di credenza: le sette “religiose” si articolano attorno ad un sistema di verità da credere, un insieme di norme etiche, alcuni riti da celebrare e il rapporto verso una realtà trascendente; le sette “magiche” gravitano attorno l’uomo, sono chiuse alla trascendenza e più interessate all’immediato, da ottenere attraverso la manipolazione rituale delle forze sovraumane; e per ultimo le sette “ideologiche”, miranti a proporzionare il rimedio per i mali dell’umanità, del mondo o almeno dei suoi aderenti.²

2. Tentativi di definizione

Nel 1912 Ernst Troeltsch, filosofo e sociologo tedesco, sulla scorta dei suoi studi sulle sette del tardo medioevo, ma con ipotetica applicabilità al suo tempo, propose la distinzione dei gruppi religiosi cristiani fra il tipo-Chiesa (aggregazione maggioritaria in armonia con la società circostante), il tipo-setta (minoranza in conflitto con la società circostante) e il tipo-mistico (più concentrato sul autoperfezionamento individualista dei suoi aderenti).³ In particolare, egli conia la definizione secondo la quale «la setta è la libera riunione di cristiani rigidi e coscienti, che si raccolgono insieme come veracemente rigenerati, si separano dal mondo, restano limitati a piccoli gruppi, invece della grazia insistono sulla legge e nel loro gruppo instaurano con maggior o minore radicalismo l’ordine cristiano della vita ispirato all’amore, tutto ciò come avviamento e nell’attesa dell’imminente regno di Dio». ⁴ Si tratta di una definizione in gran parte debitrice di quella immediatamente precedente di Max Weber, ritenuto il padre della sociologia moderna, per cui «setta è un’associazione volontaristica formata esclusivamente (per sua natura) da persone qualificate sul piano etico-religioso; in essa si entra spontaneamente, quando con libera decisione vi si è accolti in

¹ ARINZE, *La sfida delle sette*, 63-65.

² Cfr. GUERRA, *Secta*, 818.

³ E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani*, 2, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1960, 684 (originale: Tübingen 1923).

⁴ *Ibidem*.

forza della propria provata religiosità». ¹ Per Weber, dunque, la Chiesa è inclusiva, nel senso di apertura costitutiva all'intera umanità, e l'uomo ne appartiene fin dalla nascita a partire da condizioni oggettive; la setta, invece, è esclusiva, nel senso di essere ridotta ad una comunità selezionata con criteri rigidi, alla quale si appartiene quando si riesce a superare tali criteri di selezione. Le definizioni non coincidono completamente, ma la sintonia è evidente.

Com'è stato poi giustamente criticato, si tratta di concetti oggi non più applicabili, data la forte evoluzione del fenomeno settario, spesso consistente in una quantità di aderenti di gran lunga superiore alle Chiese tradizionali e perfettamente integrate nella società. ² Le tre categorie di Troeltsch non sono, inoltre, compartimenti stagni e frequentemente si ritrovano in un unico gruppo. ³ La distinzione di Troeltsch fu definitivamente abbandonata già negli anni '60 del secolo scorso, ma – insieme a quella di Weber – era stata già duramente criticata da Dietrich Bonhoeffer verso la fine degli anni '20, proprio perché si procede da una prospettiva sociologica, non teologica. Ma neanche dal punto di vista sociologico sarebbe esatta, «perché rientra nella natura anche della comunità ecclesiastica il fatto di essere una comunità fondata sulla volontà». Sia nella Chiesa sia nella setta esiste l'atto di volontà «fino a quando esso si orienta sulla Parola di Dio». ⁴

Anche se siamo abituati a pensare alle sette come fenomeni minoritari, occorre dunque prendere definitivamente atto che esistono sette quantitativamente molto più grandi di tante comunità ecclesiali tradizionali. Com'è giustamente avvertito, ⁵ *quantitas non mutat speciem*: è necessario perciò arrivare al “settarismo costitutivo” delle sette, se vogliamo uscire dall'orbita sociologica e addentrarci in quella teologica. In questa direzione alcuni autori hanno avanzato delle definizioni che in qualche misura si agganciano meglio alla teologia. In questa sede vorrei mettere in evidenza quella di Konrad Algermissen, scritta prima del Concilio Vaticano II, e quella di Manuel Guerra, emessa verso la fine del secolo scorso, e quindi una riflessione fatta quando la diffusione delle sette a livello mondiale era già una realtà consolidata.

Algermissen insegnò teologia dogmatica a Hildesheim in Germania fino agli anni '50, con speciale dedizione all'apologetica e all'ecumenismo. La sua opera più diffusa, *Konfessionskunde*, pubblicata per prima volta a Paderborn in 1930, appartiene al genere della “simbolica”, sulla scia della celebre *Symbolik* di J.A. Möhler del secolo precedente: senonché, invece di mettere a confronto le dottrine cattolica e quelle delle diverse confessioni protestanti, come fece il teologo di Tübingen, l'Algermissen estende la sua ricerca a tutte le comunioni cristiane,

¹ M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1, Möhr, Tübingen 1920, 211.

² Cfr. M. INTROVIGNE, *Le “nuove religiosità” e la religione*, in SANZ, MASPERO (edd.), *La natura della religione in contesto teologico*, 95-96.

³ Cfr. DI MARZIO, *Nuove religioni e sette*, 30.

⁴ D. BONHOEFFER, *Sanctorum communio. Una ricerca dogmatica sulla sociologia della Chiesa*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1972, 208.

⁵ Cfr. GUERRA, *Secta*, 815.

comprese anche quelle orientali. Nella prima parte del volume, su aspetti generali, dedica un intero capitolo alle differenze fra le nozioni di Chiesa, di Chiesa “libera”, e di “setta”. In questa cornice si sviluppano i diversi elementi che poi, sintetizzati verso la fine del capitolo, compongono la seguente definizione: «Setta è una comunità cristiana retta individualisticamente, che si oppone non solo alla vera Chiesa universale di Cristo, ma anche alle altre Chiese di popolo: vuol essere Chiesa d'indipendenti, unisce al concetto donatistico di Chiesa e al rigorismo etico, l'interpretazione arbitraria della Bibbia, il proselitismo, il fanatismo orgoglioso per certe osservazioni particolari, l'attesa del prossimo ritorno di Cristo, con una tinta millenaristica e avversa alla cultura».¹ Con le categorie della sua epoca, per l'Algermissen una setta, «in quanto poi si allontana dalla verità della Chiesa di Cristo, verifica anche il concetto di “eresia”; in quanto si oppone all'unità della Chiesa è “scisma”»². Conviene qui prendere nota dall'impronta profondamente particolarista dei diversi elementi della definizione: la “regia” individualistica, la tendenza verso l'appartenenza riservata ai “prescelti”, ai “non macchiati dal peccato”, l'ermeneutica biblica arbitraria, l'ossessione per alcuni adempimenti e per attirare i nuovo aderenti: ovviamente, il settarismo è caratterizzante della setta.

Da parte sua, nel *Diccionario Enciclopédico de las Sectas*, Manuel Guerra avanza la sua definizione, da lui stesso ritenuta «reale ma solo descrittiva», secondo la quale «una setta è la chiave esistenziale, teorica e pratica, di coloro che appartengono ad un gruppo autonomo, non cristiano, fanaticamente proselitista, esaltante dello sforzo personale e in attesa di un cambiamento straordinario, sia collettivo – dell'umanità –, sia individuale, dell'uomo in una specie di superuomo».³ Per gli aderenti, dunque, essa diventa essenziale e omnicomprensiva della loro esistenza, sia a livello ideologico, sia nella vita vissuta: tutto è pensato e realizzato secondo l'ottica settaria, che in certo senso potenzia le risorse psichiche e incrementa la speranza, stimolata dall'attesa di eventi straordinari come la fine del mondo. Non è poi da poco conto il carattere “non cristiano” conferito da Guerra al fenomeno che in queste pagine abbiamo riferito come “sette cristiane”. Non sarebbe cristiano per tre motivi fondamentali: 1) non ammettere il “minimo dogmatico cristiano” (il mistero della Ssma. Trinità, la divinità di Gesù Cristo, il battesimo); 2) relativizzare il carattere inclusivo definitivo della rivelazione divina, compiuta in Cristo e trasmessa dagli apostoli; e 3) relativizzare il valore della Bibbia, specialmente nei confronti di altri scritti che assumono carattere normativo e determinante⁴. La posizione rispetto alla rivelazione risale in ultimo termine a ciò che la Commissione Teologica Internazionale, in un documento di 1996 intitolato *Il cristianesimo e le religioni*, chiama “teocentrismo pluralista”, per il quale Gesù Cristo non sarebbe essenzialmente costitutivo per la salvezza (la sua mediazione non sarebbe universale), sebbene egli sia ritenu-

¹ K. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, Morcelliana, Brescia 1942, 66 (originale: Paderborn 1930).

² *Ibidem*, 61-62.

³ GUERRA, *Secta*, 818.

⁴ *Ibidem*, 821.

to chi meglio la esprima (sarebbe il caso denominato “normativo”):¹ non desta meraviglia che in questo terreno scivoloso si sbandi facilmente verso il relativismo religioso. Rispetto al terzo motivo, è evidente la sua riconducibilità al secondo, ma si fa bene a metterlo in risalto: perché la questione sulla rivelazione non rimane a livello solo teorico, ma si traduce in una rivalutazione delle fonti concrete della conoscenza del sacro, sia nei testi scritti, sia nei “nuovo profeti”, i *leader* visionari spesso all’origine fondazionale delle sette.

Infine, sembra conveniente distinguere, senza incastrarsi in inutili bizantinismi, fra setta, settarismo, e comportamento settario. Il “settarismo” indica, a mio parere, la “sostanza teologica” caratterizzante una setta, ed è proprio per questo che ci accingiamo ad affrontare, nell’ultima parte di questo studio, i “criteri di discernimento” del settarismo, più che l’identificazione concreta della setta. Esiste però, ed è importante tenerne conto, anche il “comportamento settario”, che facilmente si può infilare all’interno di “realtà religiose non settarie” e che può fungere da germe di settarismo. Come giustamente si dice nel documento di lavoro emanato dal Segretariato per l’Unità dei Cristiani (3-V-1986), «lo spirito settario, cioè un atteggiamento d’intolleranza unito ad un proselitismo aggressivo, non è necessariamente il fatto costitutivo di una setta e, in ogni caso, non è sufficiente per caratterizzarlo». ² Lo “spirito settario”, dunque, può riscontrarsi dappertutto.

V. CRITERI DI DISCERNIMENTO

Dall’analisi finora fatta emerge la grande difficoltà per definire teologicamente, in modo convincente, la setta cristiana; ma emergono anche diversi elementi che ci aiutano a formulare alcuni criteri di discernimento fra il settarismo e l’ecclesialità. Si noti che usiamo un linguaggio volutamente astratto, invece di parlare di discernimento fra setta e Chiesa: interessa cioè distinguere la “sostanza teologica” di una e altra realtà. In questo marco, occorre anche ricordare che ci muoviamo in “contesto cristiano”; le virgolette sono d’obbligo, perché nelle sette cristiane riscontriamo, come già ricordato, alcuni elementi cristiani mescolati con altri non cristiani. Ma inoltre, il contesto cristiano è proprio “contestuale”, perché in realtà, come vedremo, non esiste autentico cristianesimo che non sia contemporaneamente ecclesiale. Conviene infine tener presente già fin d’ora che i seguenti “criteri” vanno intesi nel loro insieme. Non sono, cioè, una serie di requisiti, ma variegati aspetti di un’unica realtà.

1. Istituzionalità

Quando si studia una delle ali più estreme del primo protestantesimo, gli anabattisti – nati a Zurigo sotto la guida di Konrad Grebel e combattuti dallo stesso

¹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, 30 settembre 1996, n. 12, in EV 15, 997.

² Cfr. Documento di lavoro *Il fenomeno delle sette o nuovi movimenti religiosi. Una sfida pastorale*, «L’Osservatore Romano», 7 maggio 1986.

Lutero e soprattutto da Zwingli –, notiamo che, oltre alle questioni più prettamente dottrinali che la separava non solo dai cattolici, ma anche dai luterani, esisteva in loro un atteggiamento visceramente anticcesiale, specialmente vivo nel filone “spiritualista” iniziato con Gaspere Schwenckfeld. Nella sostanza, la loro “anticcesialità” non era primariamente una posizione di ostilità contro la Chiesa cattolica, ma contro l’idea della Chiesa come istituzione salvifica. Per raggiungere la salvezza, non sarebbe necessaria un’istituzione, se non quel minimo d’organizzazione a livello congregativo per facilitare l’esperienza interiore di essere divenuti figli di Dio e di aver ricevuto lo Spirito Santo.¹ L’odierno lemma “Cristo sì, Chiesa no” è già presente in questa forma radicale della Riforma protestante, aggiungendo alla rottura teologica lo sfascio ecclesiologico. Non si tratta cioè solo del rifiuto dell’aspetto strumentale della Chiesa nell’elargizione dei beni salvifici – l’ecclesialità tipicamente protestante, intesa come *fructus salutis* ma non come *medium salutis* –, ma dell’eliminazione della stessa ecclesialità, cioè dell’aspetto ecclesiale della salvezza. La questione ha una grandissima importanza, sia per distinguere le sette anabattiste dalle comunità ecclesiali uscite dalla Riforma – detto con linguaggio attuale –, sia per prendere atto che già negli albori del protestantesimo si manifestò la sua tendenza verso il settarismo.

Esiste un altro “annientamento ecclesiologico” tipicamente settario ma diametralmente diverso all’idea di riforma promossa da Lutero. Il monaco sassone, come sappiamo, non ha mai voluto né fondare una nuova Chiesa, né di ri-fondarla, e perciò ha sempre rifiutato il titolo di “fondatore”. Lui pretendeva riformare la Chiesa nel senso stretto del termine, il che comporta riconoscere una continuità fra la Chiesa fondata da Cristo e quella del secolo XVI (è la stessa Chiesa), sebbene nel corso dei secoli la “forma” si era progressivamente distorta e quindi bisognava “raddrizzarla”. Nel settarismo di cui adesso ci riferiamo, invece, non esisterebbe continuità; già dall’inizio la comunità dei fedeli avrebbe preso una piega istituzionalista contraria al voler di Cristo, e perciò “bisogna ricominciare da capo”, da quando cioè non c’era struttura di nessun tipo, ma tutto si risolveva nell’incontro personale con il Signore. La Chiesa non va riformata ma rifondata.² Questa radicale rottura ecclesiologica comporta inesorabilmente una rottura anche teologica, la quale, paradossalmente, conduce queste comunità verso posizioni ormai non cristiane, benché nascono come desiderio di ritorno alla purezza del cristianesimo primitivo. Il settarismo trova qui uno dei suoi punti più algidi. La “rottura teologica” è tanta, da far dire a al Card. Schönborn: «una setta è caratterizzata soprattutto mediante l’abbandono della comune verità biblico – apostolica e dei contenuti centrali della fede».³

Naturalmente, anche presso le sette – antiche e moderne – esiste un minimo d’istituzionalità: esiste, per esempio, un *leader*, i pastori, un luogo per radunarsi,

¹ Cfr. M. INTROVIGNE, P. ZOCCATELLI (edd.), *Le religioni in Italia*, Elledici, Torino Leumann 2006, 359-360. Vedi anche J.F. MAYER, *Le sette. Non conformismi cristiani e nuove religioni*, FdF, Milano 1989, 22-27.

² Cfr. M. INTROVIGNE, *Le “nuove religiosità” e la religione*, 144.

³ SCHÖNBORN, *Ci sono sette nella Chiesa*, 1.1.

ecc., ma, con la sola eccezione della Sacra Scrittura, sarebbero solo elementi necessari per motivi di sociologia umana. Nella Chiesa, l'aspetto visibile sarebbe interamente "d'istituzione ecclesiastica", potremmo dire usando terminologia cattolica. Ma nella realtà di fatto, nel settarismo si sviluppa inevitabilmente una «avversione per l'elemento istituzionale», vantandosi di essere «religione senza istituzione»¹. In questa cornice, la lettura dell'unico elemento "istituzionale" rimasto in piedi, la Bibbia, scivola verso il fondamentalismo, perché non ammettendo nessun tipo di tradizione ecclesiale d'interpretazione, tutto resta in balia dell'esperienza interiore e la literalità del testo prende il sopravvento. Come sottolineò in un documento la Pont. Commissione Biblica, la lettura fondamentalista «esclude ogni sforzo di comprensione della Bibbia che tenga conto della sua crescita nel corso della storia e del suo sviluppo»,² e in questo modo, paradossalmente, «storicizza ciò che non aveva nessuna pretesa di storicità».³ Perciò «il fondamentalismo è spesso antiecclesiale, ritenendo come trascurabili i credo, i dogmi e le pratiche liturgiche che sono diventate parte della tradizione ecclesiastica, così come la funzione d'insegnamento della Chiesa stessa».⁴

Troviamo qui uno degli elementi più chiarificanti che distinguono le sette dalle Chiese. In queste ultime, e molto particolarmente nella Chiesa cattolica, esiste un aspetto visibile d'istituzione divina; detto in negativo, non esiste una correlazione assoluta visibile/umano – invisibile/divino. Secondo la teologia cattolica, un aspetto visibile essenziale, ritenuto d'istituzione divina, è senz'altro la successione apostolica nei vescovi, per cui esiste identità fra la Chiesa fondata da Gesù sugli apostoli e la Chiesa di oggi presieduta dai vescovi: come ribadito al Vaticano II, «Questa è l'unica Chiesa di Cristo, che nel simbolo professiamo una, santa, cattolica e apostolica, e che il salvatore nostro, dopo la sua risurrezione, diede da pasce a Pietro (cfr. Gv 21,17), affidandone a lui e agli altri apostoli la diffusione e la guida (cfr. Mt 28,18), e costituì per sempre la colonna e il sostegno della verità (cfr. 1Tm 3,15). Questa Chiesa, in questo mondo costituita e organizzata come una società, sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui» (LG 8).⁵

Alla luce di quanto detto, si capisce che il Card. Arinze abbia affermato, senza timore di fraintendimenti, che le sette «propongono una comunità religiosa fatta dall'uomo piuttosto che quella della Chiesa istituita dal Figlio di Dio. Vogliono che la gente fondi la propria credenza religiosa e le proprie regole di comportamento sulle idee o le "visioni" del fondatore del movimento più che sulla rivelazione divina manifestata in Gesù Cristo, l'unico Salvatore di tutta l'umanità».⁶

¹ W. KASPER, *La Chiesa di Cristo. Scritti di ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2011, 381.

² PONT. COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 15 aprile 1993, in EV 13, 2971.

³ *Ibidem*, 2975.

⁴ *Ibidem*, 2979.

⁵ CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, 21 novembre 1964.

⁶ ARINZE, *La sfida delle sette*, 75.

2. *Sacramentalità*

Sebbene sia ricorrente ripetere, con parole autorevoli del Sinodo straordinario dei vescovi di 1985, che «l'ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale dei documenti conciliari»,¹ possiamo completare quest'affermazione dicendo che la *chiave teologico-ermeneutica* dell'ecclesiologia del Vaticano II è la sacramentalità della Chiesa,² e non è un caso che di essa se ne parli proprio a capo della *Lumen gentium*, al n. 1, con «il compito di descrivere programmaticamente la natura della Chiesa».³ Il testo conciliare dice: «la Chiesa è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano». Da una parte, non è sacramento, ma *come* sacramento: siamo dunque nell'ambito dell'analogia, della cui *analogatum princeps* è Cristo, sacramento primordiale. Infatti, sebbene il testo suggerisca più direttamente i sette sacramenti come termine dell'analogia, in esso si dice esplicitamente che la Chiesa è «*in Cristo* come sacramento». Perciò, la nozione di sacramentalità della Chiesa – descritta qui con una formula sintetica e naturalmente senza entrare in discussioni di scuola, come l'essere «segno e strumento» della comunione con Dio e con gli altri uomini – trova la sua spiegazione più compiuta, in sintonia con *Sacrosanctum Concilium*, n. 5, nella stessa *Lumen gentium*, al n. 8, sull'analogia col mistero del Verbo Incarnato, proprio perché stiamo parlando di sacramentalità della Chiesa *in Cristo*. Questo testo è «una delle migliori descrizioni della Chiesa come "sacramento"»,⁴ secondo Erio Castellucci, sebbene in esso non appaia esplicitamente la parola sacramentalità. Vale la pena citare l'intero brano: «La società costituita di organi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, l'assemblea visibile e la comunità spirituale, la Chiesa della terra e la Chiesa ormai in possesso dei beni celesti, non si devono considerare come due realtà, ma formano una sola complessa realtà risultante di un elemento umano e di un elemento divino. Per una non debole analogia, quindi, è paragonata al mistero del Verbo incarnato. Infatti, come la natura assunta è a servizio del Verbo divino come vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa è a servizio dello Spirito di Cristo che lo vivifica, per la crescita del corpo (cfr. Ef. 4,16)». Il paragone analogico si fa, dunque, fra la natura umana di Cristo e la Persona del Verbo, da una parte, e fra l'organismo visibile della Chiesa e lo Spirito, dall'altra. Il grande commentatore della Costituzione conciliare, Gerard Philips, dice a questo proposito che «la Chiesa è segno della presenza dello Spirito Santo che in essa e per suo mezzo compie la salvezza degli eletti. Essere nello stesso tempo segno e causa della grazia è l'essenza stessa del sacramento o del mistero: segni visibili della forza divina invisibile».⁵

¹ *Relatio finalis*, in EV 9, 1800.

² In questa direzione si muove anche S. PIÈ NINOT, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Sígueme, Salamanca 2007, 189-193.

³ E. CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di ecclesiologia*, Cittadella, Assisi 2008, 419.

⁴ *Ibidem*.

⁵ PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 110.

Questa succinta presentazione della sacramentalità della Chiesa dovrebbe far scattare nelle nostre menti il suo legame costitutivo con l'aspetto istituzionale, di cui abbiamo parlato nella sezione precedente; e contemporaneamente dovrebbe anche risultare più chiaro perché il settarismo è nemico acerrimo della sacramentalità. Paradossalmente, la sacramentalità è in realtà proprio ciò che allontana la Chiesa dall'ecclesiocentrismo e la rende cristocentrica, perché ciò che si mette in evidenza nella Chiesa-sacramento è la presenza di Cristo in essa: non agisce Lei, ma Lui, la vera *lumen gentium*, mentre Lei è solo, come dicevano i Padri antichi, il *mysterium lunae*, senza luce propria, riflettendo esclusivamente l'unica luce, quella di Cristo. Con fine acutezza disse Walter Kasper: «questa sua definizione come sacramento dello Spirito Santo esclude i due estremi: l'estremo dell'entusiasmo fanatico, che esclude la mediazione sacramentale e ministeriale, e l'estremo di una visuale puramente gerarchica e istituzionale, che la identifica con il suo *establishment* ecclesiale e ignora di conseguenza il carattere puramente simbolico e ministeriale dell'istituzione».¹

Ci troviamo così nuovamente in situazione paradossale, perché nella posizione la cui bandiera è "Cristo sì, Chiesa no", si rifiuta la mediazione ecclesiale della grazia, e tuttavia la sacramentalità è proprio ciò che riconduce la mediazione ecclesiale a quella di Cristo. Addirittura anche l'aspetto della sacramentalità come segno la allontana dall'ecclesiocentrismo, perché, com'è stato giustamente ricordato in sede di teologia fondamentale, la Chiesa rende credibile la Rivelazione anche «con la sua capacità, come ogni sacramento, di rimandare al di là di sé stessa [...]». La Chiesa è capace di segnalare il mistero, indirizzarvi a chi a lei si avvicina e rivelarlo a chi ne ascolta il messaggio. In tal senso, la Chiesa rimanda a qualcosa e a Qualcuno che la trascende, Qualcuno che essa può continuare a indicare nonostante le limitazioni e le colpe degli uomini che la compongono».² La Chiesa-sacramento, in definitiva rende presente, in forma storicamente sperimentabile, la salvezza invisibile.³ Si tratta di un punto decisivo, assolutamente non percepito dal settarismo.

Non si può concludere questa sezione senza un cenno alla Chiesa «sacramento universale di salvezza» (LG 48/2), espressione che ci introduce nel prossimo argomento, sulla cattolicità, e che costituisce l'altro lato della medaglia dell'assioma patristico *extra Ecclesiam nulla salus*. Ogni salvezza è sempre ecclesiale, lo potremmo tradurre, perché la grazia che ci salva è la medesima grazia che ci congrega nella Chiesa. E di questa "salvezza congregante", non sempre visibilmente percepita, la Chiesa è il sacramento, anche all'insaputa dei beneficiati.⁴ La Chiesa sacramento, quindi, è sempre Chiesa rivolta all'universale, è chia-

¹ KASPER, *Chiesa cattolica*, 232.

² TANZELLA-NITTI, *Lezioni di teologia fondamentale*, 352.

³ Cfr. M. SEMERARO, *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia*, Edb, Bologna 2001, 231.

⁴ L'argomento, naturalmente, è complesso e troppo complicato per essere affrontato in questa sede. Rimandiamo al quaderno monografico *Extra Ecclesiam nulla salus* in *Annales theologici* 25 (2011) 319-422.

mata a portare il Vangelo a tutti gli uomini di tutti i tempi senza discriminazione: l'unica e universale mediazione di Cristo si rende operativa nella Chiesa e attraverso la Chiesa. Come risulta dallo studio della dottrina del Vaticano II, «la manifestazione dinamico-salvifica della sacramentalità (della Chiesa) è uno sviluppo della cattolicità». ¹

3. Cattolicità

L'«allergia» del settarismo nei confronti della sacramentalità della Chiesa lo rende proclive all'esclusivismo salvifico, perché, conseguentemente al legame sacramentalità-universalità appena accennato, rifiutando la sacramentalità si oscura perciò l'universalità della missione salvifica. Evidentemente, l'intenso spirito proselitista esistente presso la stragrande maggioranza delle sette deporrebbe a favore dell'universalità della loro missione, almeno astraendo le connotazioni negative spesso legate al loro modo di fare proselitismo e al fatto che, in tantissimi casi, si tratta di una «universalità limitata», circoscritta cioè ad una razza, ad una regione, ad una classe sociale, ecc. La differenza più grande, però, è l'esclusività salvifica nell'ambito dell'appartenenza visibile alla setta. In definitiva, l'universalità salvifica (eventualmente) sostenuta dalle sette sarebbe valida esclusivamente all'interno di ciascuna setta, mentre chi rimane fuori è irrimediabilmente dannato.

Anche la tradizione cattolica ha conosciuto un certo orientamento esclusivista, il cui acme può essere collocato nel celebre testo (risalente a Fulgenzio di Ruspe) della Bolla *Cantate Domino* del Concilio di Firenze (a. 1442), sull'unione con i copti e gli etiopi, quando si dice: «La Chiesa crede fermamente, confessa e annuncia che «nessuno di quelli che sono fuori della Chiesa cattolica, non solo i pagani, ma anche i giudei o gli eretici e gli scismatici, potranno raggiungere la vita eterna, ma andranno nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli», se prima della morte non saranno stati ad essa riuniti»². In questa sede non possiamo entrare in profondità sui motivi di questa posizione estrema; basta adesso tener presente che si trattava di un documento di unione rivolto ad una comunità scismatica in vista della sua adesione alla piena comunione ecclesiale, e di un frangente storico in cui c'era l'idea, posteriormente scoperta sbagliata, di che ormai l'evangelizzazione era arrivata ad ogni angolo della terra e quindi, chi non abbracciava il Vangelo nella sua pienezza, liberamente e consapevolmente lo rifiutava. ³

Comunque sia, già da molto tempo la Chiesa cattolica ha presso distanza dall'ecclesiocentrismo esclusivista, come risulta da diversi documenti, fra cui si possono citare la Lettera del Santo Ufficio al Arcivescovo di Boston, nel 1949,⁴ esautorando l'interpretazione rigorista dell'assioma *extra Ecclesiam nulla salus*

¹ D. SALADO MARTÍNEZ, *Catolicidad y sacramentalidad, dos líneas convergentes en la eclesiología del Concilio Vaticano II*, Calatrava, Salamanca 1974, 20.

² DH 1351.

³ Per un approfondimento dell'argomento, cfr. P. GOYRET (ed.), *Extra Ecclesiam nulla salus*, «Annales theologici» 25 (2011) 319-422.

⁴ Cfr. DH 3866-3873.

sostenuta da Leonard Feeney, professore gesuita del Boston College; e *Lumen gentium* 16, quando si dice: «quelli che senza colpa ignorano il vangelo di Cristo e la sua Chiesa, e tuttavia cercano sinceramente Dio, e sotto l'influsso della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di Dio, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna». Con ciò non si rinuncia alla necessità della Chiesa per la salvezza, ma si prende atto che l'ecclesialità della salvezza non è sempre visibile e non è sempre esplicita; detto in positivo, ogni salvezza è necessariamente ecclesiale.

Occorre anche accorgersi del parallelismo di opposizione fra la composizione interna della cattolicità e la natura del settarismo. Perché l'universalità dei mezzi di salvezza, affidati alla Chiesa (cattolicità "intensiva") deve giungere a tutti gli uomini di ogni epoca e condizione (cattolicità "estensiva"), il cattolico sviluppa una mentalità "aperta": il tutto per tutti richiama un senso di totalità. "Parallelamente", nell'ambito del settarismo, al suo esclusivismo salvifico è abbinato, non casualmente, l'esclusione della dipendenza rispetto al tutto. Come diceva Yves Congar con buon acume, «ciò che costituisce la setta è la mancanza di riferimento alla totalità»¹. Perciò si scivola spesso in un dualismo esasperante, a volte quasi manicheo, sia in ambito teologico e biblico, sia in rapporto col mondo e la società. In contrasto, chi vive da cattolico vive in un'unità di comunione, come affermato da J. Hamer nel testo anteriormente citato, e perciò, per i cattolici «il tutto è la misura e la regola delle parti, il loro asse di riferimento».² Per noi cattolici, in definitiva, «l'esistenza cristiana nella Chiesa è relazionale», e così «"il tutto", la Chiesa del Cristo risorto, condiziona fin d'ora il nostro comportamento».³ Potremmo dire, risalendo all'etimologia dei termini, che vivere da cattolico è vivere "secondo la totalità", mentre vivere da settario è vivere chiuso nella particolarità. A ragione è stato osservato che «uno è cattolico nell'ultima postazione missionaria del mondo, perché si porta in sé il principio dell'universalità, perché vede il tutto nella parte. Invece uno è settario non, come pensano erroneamente alcuni, per appartenere ad un piccolo gruppo, ma perché si vuol vedere il tutto a partire dalla parte, a partire dalla sua parte».⁴ In definitiva, la "onnicomprensività" caratterizzante la cattolicità è l'aspetto più contrario ad ogni forma di settarismo.

VI. RILIEVI CONCLUSIVI

Alla fine di questo travagliato e articolato percorso, vorrei ricordare sinteticamente gli elementi principali emersi lungo la nostra indagine, per mettere a fuoco i progressi e i limiti della nostra approssimazione all'argomento. Consapevoli, poi, di non esserci giunti ad un'identificazione precisa del fenomeno settario,

¹ Y. CONGAR, *Proprietà essenziali della Chiesa*, in J. FEINER, M. LÖHER (edd.), *Mysterium salutis*, VII, Queriniana, Brescia 1972, 596.

² HAMER, *La Chiesa è una comunione*, 176.

³ *Ibidem*, 180.

⁴ O. SANTAGADA, *Caracterización y contenido de las sectas en América Latina*, in O. SANTAGADA et alii (edd.), *Las sectas en América Latina*, Claretiana, Buenos Aires 1984, 13-14.

è comunque opportuno presentare in modo facilmente afferrabile un concetto di “setta cristiana” che possa essere utile fino a quando non si arrivi ad una vera e propria definizione. Occorre infine menzionare alcuni “sintomi” che possano aiutare a distinguere senza grandi difficoltà il fenomeno settario da altre realtà di natura religiosa.

Lo studio del concetto “religione” ha messo in evidenza la sua distinzione dalla religiosità, specialmente nella sua deriva sentimentalista ed esperienziale. Senza niente togliere alla validità della soggettività nel processo della conoscenza e dello sviluppo della personalità, per lo spirito umano il soggettivismo emotivo si alza in opposizione alla verità oggettiva, alla tradizione, e alla razionalità. Dall'altra parte, le nostre riflessioni sulla Chiesa e sull'ecclesialità hanno messo allo scoperto la debolezza congenita delle comunità ecclesiali di origine protestante nei confronti col settarismo. Mentre le ferite nella comunione gerarchica delle “Chiese in senso stretto” le rendono sostanzialmente scismatiche, quelle corrispondenti alle comunità ecclesiali sono di natura prevalentemente eretiche, sebbene ogni ferita della comunione gerarchica comporti, almeno minimamente, entrambe le patologie. Quando la tipologia di religiosità soggettivista, sentimentalista ed esperienziale, appena menzionata, è pensata e vissuta in seno ad una comunità ecclesiale, si creano le condizioni favorevoli al settarismo. In questo modo, sebbene si debba affermare, seguendo la teologia cattolica proclamata nell'ultimo Concilio, che «lo Spirito di Cristo non ricusa di servirsi di esse (delle comunità ecclesiali) come di strumenti di salvezza» (UR 3), dobbiamo contemporaneamente riconoscere che l'origine prevalentemente protestante delle “sette cristiane” è dovuta in gran parte alla costituzione interna di queste comunità.

In questa prospettiva, potremmo dire, quasi come punto di arrivo delle nostre considerazioni, che una “setta cristiana” è un'associazione religiosa di *background* originariamente protestante, nella quale però gli elementi cristiani – né soli, né tutti – si strutturano in modo diverso al *mainstream* del cristianesimo, in vista di costituire una via di salvezza non necessariamente cristologica, né costitutivamente aperta a tutti gli uomini.

Da un punto di vista scientifico, i “criteri di discernimento” dell'istituzionalità, della sacramentalità e della cattolicità si costituiscono come tratti caratterizzanti dell'autentica ecclesialità, nei confronti del fenomeno settario. Per chiarezza pastorale occorre però segnalare che una qualsiasi aggregazione di natura religiosa autodefinita cristiana può essere ritenuta settaria quando in essa non troviamo il battesimo nella modalità ritenuta valida secondo i canoni cristiani, o dove mancasse la professione trinitaria e cristologica, o dove non si accettasse che la rivelazione divina *pubblica e vincolante* sia definitiva e completa nel periodo subapostolico, in modo tale che «non è da aspettarsi alcuna nuova rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo» (DV 4/2).

Aggiungiamo, anche per utilità pastorale, che per trovare Dio senza restare rinchiuso nell'ambito esclusivamente razionale non è necessario abbracciare il

fenomeno settario. Con buoni motivi ha potuto scrivere Blaise Pascal che «il Dio dei cristiani non è semplicemente un Dio autore delle verità geometriche e dell'ordine degli elementi: questa è la parte dei pagani e degli epicurei. Né è solamente un Dio il quale eserciti la sua provvidenza sulla vita e sui beni degli uomini, per donare una felice serie di anni a coloro che lo adorano; questa è la parte degli Ebrei. Ma il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe, il Dio dei cristiani, è un Dio di amore e di consolazione: un Dio che riempie l'anima e il cuore di coloro che possiede; un Dio che fa loro sentire interiormente la loro miseria e la sua infinita misericordia; che si unisce al fondo della loro anima; che la colma di umiltà, di gioia, di fiducia, di amore; che li rende incapaci di altro fine che non sia lui medesimo».¹

Infine, come già detto, questa indagine è ancora un *work in progress*. Per la ricerca teologica, il raggiungimento di una vera e propria definizione di "setta cristiana" è una sfida provocante, ed è da auspicare che la comunità scientifica offra una risposta all'altezza delle circostanze. Con essa avremmo certamente uno strumento efficace per evitare le problematiche menzionate nell'introduzione a queste pagine, ma avremmo anche, per contrasto, una conoscenza migliore della nostra Chiesa.

ABSTRACT

Contemporaneamente alla crescita esponenziale sperimentata dal fenomeno delle sette, il loro sviluppo è stato scandito da non poche tragedie ed episodi di natura criminale. Il cristianesimo ha visto emigrare una non piccola parte dei suoi fedeli verso le sette. Emerge in questa situazione la convenienza di definire il concetto di "setta", e più concretamente quello di "setta cristiana". L'Autore si concentra sulla prospettiva teologica, partendo dall'analisi della natura della religione e della Chiesa, per approdare a tre importanti criteri di discernimento (istituzionalità, sacramentalità e cattolicità) e infine a una propria definizione, consapevole però di non essere ancora giunto a un traguardo definitivo.

While the sects have been growing very fast, at the same time there have been several tragic events and crimes linked to their development. Christianity has seen a great number of its faithful moving away to the sects. It seems convenient, then, to give a definition of the concept of "sect", and especially of "Christian sect". The Author works within a theological prospective, analysing the nature of religion and of the Church, arriving finally at three criteria of distinction (institutionality, sacramentality and catholicity) and to his own definition, presented merely as a first stage towards the definitive goal.

¹ B. PASCAL, *Pensieri*, n. 556, traduzione di F. DE POLI, Gulliver, Milano 1986, 174.

RECENSIONI

E. ANTONELLI, *Visibilità dell'invisibile. Dio con noi nella storia*, Ares, Milano 2015, pp. 438.

LE domande dell'uomo, il suo innato senso religioso, la rivelazione storica di Dio con il suo culmine in Cristo, la perdurante presenza di Cristo nella Chiesa dei santi, sono gli argomenti che il Card. Antonelli tratta nel suo libro *La visibilità dell'invisibile*. Lo si potrebbe definire un percorso di teologia fondamentale, tanto per i temi affrontati quanto per l'intento di fondo che, come il titolo fa intuire, è di mettere in luce i segni della presenza dell'Invisibile, del camminare di Dio nella storia dell'uomo, mostrando la credibilità dell'annuncio cristiano. Tutto il saggio è percorso infatti dalla tensione e dal dialogo fecondo tra fede e ragione. Al tempo stesso l'opera è peculiare, e difficilmente inquadrabile in un genere definito: l'approccio dell'Autore è pluridimensionale, poiché unisce all'argomentazione filosofico-teologica la contemplazione della bellezza cristiana nella vita dei santi, e la considerazione di testi poetici e opere pittoriche che testimoniano l'anelito religioso presente nell'uomo o esprimono in modo efficace alcune verità della fede. La visione complessiva che emerge è quella di una fede in Dio e nel suo amore pienamente ragionevole e ricca di significato per la vita dell'uomo. Una visione "oggettiva" perché capace di vedere i segni – reali, "visibili" – della presenza di Dio oggi, nella sua Chiesa, per il mondo. Una visione, inoltre, che non è raggiunta solamente attraverso la comprensione intellettuale, ma nel coinvolgimento della volontà e degli affetti.

La prima delle tre parti in cui è suddiviso il libro, intitolata *L'uomo di fronte a Dio*, offre le premesse di carattere antropologico ed epistemologico per comprendere la significatività del rivelarsi di Dio all'uomo. Nella spontaneità con cui l'uomo si rivolge alla vita e al mondo con fiducia, è già ravvisabile un'affermazione inespressa di Dio, un'attesa implicita che chiede di essere tematizzata e confermata. Dal punto di vista filosofico vengono fondate in modo convincente, nell'ultimo capitolo della prima parte, la possibilità e la peculiarità della conoscenza e del linguaggio su Dio nonostante la sua trascendenza e ineffabilità. L'impostazione dell'Autore è classica (frequenti sono i riferimenti a Tommaso d'Aquino e a *Fides et ratio*), ma informata e in dialogo con le istanze del pensiero scientifico moderno e della filosofia contemporanea.

Nella seconda parte lo sguardo si fissa sulla figura di Cristo, salvatore dell'uomo e centro della fede: esame della Scrittura, critica storica, domande della ragione, contenuti dogmatici e loro comprensione teologica vengono articolati dall'Autore in una sintesi notevole. Se ne ricavano impressioni chiare: la sostanziale attendibilità dei Vangeli circa la vicenda di Gesù e le principali caratteristiche della sua personalità e del suo insegnamento sono solidamente supportate dalle analisi storiche (perché «alla fede cristiana non bastano i racconti sensati; occorrono gli avvenimenti sensati», p. 35); attraverso la sua vita e le sue parole, specialmente nel suo mistero pasquale, Gesù porta a compimento la rivelazione fino al culmine rappresentato dalla conoscenza della Trinità, il mistero di un Dio che è amore e che chiama l'uomo ad entrare in una vita di comunione con Lui e con i fratelli. Profondo il capitolo conclusivo della seconda parte, in cui l'Autore riflette sulla capacità della fede di "dilatare gli spazi della ragione": la Trinità rivela la profondità dell'Essere che è Amore e ci rivela che anche il nostro essere è un "essere per e con gli altri".

La terza parte è forse quella che più caratterizza il libro del Card. Antonelli. Essa

occupa il maggior numero di pagine e offre un'esposizione della "visibilità" del Dio rivelatosi in Cristo nella vita della sua Chiesa lungo i secoli e fino ad oggi. Significativamente il titolo di tale sezione è: *Dio cammina ancora con gli uomini*. Consapevole che la storia della Chiesa è carica anche di ombre, l'Autore si dedica a «registrare gli elementi che riflettono la luce di Cristo e mostrano in modo credibile la sua presenza» (p. 159). Si ispira in questo alla prospettiva indicata dal Concilio Vaticano II che pone in risalto la santità della Chiesa, nella sua dimensione oggettiva (santità visibile nella comunione ai beni santi: si sottolinea in particolare l'unità della Chiesa) e soggettiva (santità visibile nella vita dei cristiani). È soprattutto la dimensione soggettiva della santità ad essere messa in luce attraverso la vita di figure di santi scelti nelle diverse epoche e presentati come «segni luminosi di Dio» (p. 192): l'intento dell'Autore infatti è sempre quello di far trasparire il Trascendente, l'Invisibile nella realtà visibile e concreta dell'uomo. La sintetica ma accurata presentazione della santità incarnata da uomini e donne come san Paolo Apostolo, san Francesco d'Assisi, santa Teresa di Lisieux o Madre Teresa di Calcutta, costituisce in effetti un argomento di notevole forza a favore della credibilità della presenza di Dio, del Dio che cammina ancora con gli uomini. Con speciale intensità risplendono la bellezza dell'amore e la testimonianza della gioia anche in mezzo alle sofferenze. Completano questa sezione due interessanti capitoli riguardo ai miracoli e alle apparizioni (in particolare quelle mariane a Guadalupe, Rue du Bac, Lourdes e Fatima) avvenuti nella bimillenaria storia della Chiesa.

Alcuni approfondimenti di carattere letterario (un confronto con il genio poetico e profondamente religioso di Leopardi), filosofico (tre percorsi dal mondo a Dio) e teologico (il problema del male) vengono offerti nell'Appendice del libro.

I pregi di quest'opera del Card. Antonelli sono numerosi. Il suo obiettivo, quello di mostrare la «credibilità oggettiva della rivelazione cristiana» (p. 26), non può definirsi meno che coraggioso, in un tempo come il nostro in cui ogni pretesa di "oggettività", non solo nella cultura ma anche nella teologia, sembra a priori minacciata da un sospetto di ingenuità a causa della consapevolezza critica ormai acquisita dalla ragione moderna. Anche per questo l'Autore sviluppa le sue argomentazioni su vari registri, compreso quello estetico e letterario, ricordando che aderire nella fede a Dio in Cristo è questione non solo della ragione teoretica ma di quel *tutto* della persona che in termini biblici chiamiamo cuore. Riesce in tal modo a fornire numerosi segni di "visibilità" di quella realtà ineffabile che è la presenza di Dio nel mondo e nella sua storia. Pregevole è la chiarezza con cui vengono affrontate e spiegate anche realtà complesse, come il rapporto tra percezione della credibilità e assenso di fede. Particolarmente affascinante il ritratto di Gesù nella seconda parte del libro e la comprensione della sua identità divino-umana grazie allo sguardo profondo sui paradossi della sua personalità (umiltà e maestà, dedizione e autorità, ecc). Una personalità che si impone da sé, che non poteva essere creata a tavolino e che spinge ad esclamare: «troppo bello per non essere vero!» (p. 107).

Il libro è fruibile da un ampio spettro di lettori e costituisce un ottimo esempio di mediazione tra il livello specialistico della teologia fondamentale e le necessità della pastorale e della catechesi chiamate a sostenere e rafforzare la coscienza cristiana nel contesto culturale odierno. Nell'esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* Papa Francesco incoraggia a riscoprire e ad annunciare la gioia del Vangelo, dell'incontro con Cristo. Questo libro aiuta a scoprire tale gioia, soprattutto a comprendere che è una gioia credibile, fondata, perché i segni della presenza di Dio in Cristo sono in mezzo a noi.

M. VANZINI

S. CASAS, *León XIII, un papado entre modernidad y tradición*, Eunsa, Pamplona 2014, pp. 210.

LEONE XIII è senz'altro un pontefice di grande rilevanza nel panorama della storia contemporanea della Chiesa, eppure non sono molte le pubblicazioni a lui dedicate. Soprattutto si nota la mancanza di profili biografici. Santiago Casas, professore di storia ecclesiastica presso l'Università di Navarra, ha voluto con questo libro sopperire a tale lacuna.

Ha così pubblicato questo bel libro, di circa 200 pagine, che offre una sintetica biografia divulgativa – ma siamo nella categoria dell'alta divulgazione – di papa Pecci. Lo stile è atto a una facile lettura, ma dietro la sintesi del Casas v'è una profonda conoscenza del pontificato di Leone XIII, nonché del suo tempo, l'epoca dell'imperialismo.

Il titolo introduce il lettore nella caratteristica – e problematica – principale del regno del pontefice di Carpineto Romano: “un papato tra modernità e tradizione” recita infatti il sottotitolo; con queste poche parole si può in effetti ben riassumere la sua opera alla guida della Chiesa Cattolica.

Già il primo capitolo (“Da Carpineto a Roma”, pp. 15-53), che presenta un andamento biografico cronologico, ci offre tale ambivalenza: si può in esso seguire la prima parte della vita di Gioacchino Pecci, trascorsa proprio nel tempo dei grandi mutamenti che segnarono i primi tre quarti dell'800; nato nel marzo 1810 nei pressi di Roma da famiglia di piccola nobiltà, al tempo in cui il Lazio era parte integrante dell'Impero Napoleonico, mosse i primi passi della sua vita cosciente nell'ambiente della Restaurazione, e la sua gioventù durante i pontificati di Leone XII e Gregorio XVI, papi senz'altro benemeriti per molti versi, ma anche assai chiusi ai cambiamenti sociali, politici ed economici in atto nell'Europa del loro tempo. Gli inizi della carriera ecclesiastica del giovane Pecci sembrano quelli del tipico chierico in carriera degli Stati Pontifici (una precoce entrata nello stato clericale, a 14 anni, ma una certa dilazione dell'ordinazione presbiterale, quasi all'età di 28, nel 1837). A partire dalla ricezione del sacerdozio si nota una maturazione spirituale del giovane chierico, man mano che ascendeva nella gerarchia degli Stati della Chiesa, con la nomina a delegato (cioè governatore) di Benevento – enclave pontificia nel Regno delle Due Sicilie –, poi con quella di nunzio a Bruxelles, capitale di un Belgio all'avanguardia in Europa dal punto di vista economico (era infatti parte della zona geografica pioniera della Rivoluzione Industriale nell'Europa continentale, insieme con la Francia nordorientale e la Renania), e anche dal punto di vista politico (trattandosi di uno stato sorto da una rivoluzione contro i protestanti olandesi operata da una coalizione di cattolici e liberali, e dove i primi avevano accettato il sistema politico rappresentativo). Quindi, per un incidente con il re dei belgi, ebbe luogo il richiamo a Roma, e l'“emarginazione” come arcivescovo vescovo di Perugia dal 1846 al 1878. Nel 1853 ricevette comunque il berretto cardinalizio.

Nel secondo capitolo del libro, l'Autore cambia saggiamente di metodologia: dovendo trattare del pontificato, non procede più cronologicamente, ma affronta i grandi temi dell'azione della Santa Sede, che sono presentati in modo soddisfacente e completo. La sua elezione fu causata in buona misura dalla ricerca di un cambio di rotta rispetto al governo di Pio IX (soprattutto di quello dei suoi ultimi anni, caratterizzato da una forte chiusura alla modernità accompagnata da un'interpretazione apocalittica degli avvenimenti). Gioacchino Pecci, divenuto papa Leone XIII, ereditò dal predecessore una

compagine ecclesiale assai unita, compatta e disciplinata, con una struttura accentrata e piramidale e un'autorità e un potere interni mai raggiunti prima di allora dalla Sede Apostolica; ma essa aveva due punti deboli: l'isolamento diplomatico quasi totale del papato e l'emarginazione culturale del mondo cattolico.

Il Casas traccia con maestria e notevole capacità di sintesi l'azione di Leone XIII per porre rimedio a tali problemi. Nella diplomazia: i tentativi di trovare una soluzione alla Questione Romana, frustrati in generale dalla scarsa volontà del governo italiano di giungere a un vero accordo bilaterale, ma anche per la tendenza vaticana a internazionalizzare il problema; l'arresto del Kulturkampf e la ripresa di buone relazioni col governo tedesco; la politica del Ralliement, non riuscita, che mirava a creare un clima di collaborazione tra cattolicesimo francese e Terza Repubblica; le mediazioni in vari contenziosi politici internazionali (il più importante fu quello per dirimere la controversia tra Germania e Spagna per la sovranità sulle Isole Caroline); infine la politica diplomatica e religiosa nei confronti degli imperi zarista e ottomano, ambedue interlocutori non facili.

Il libro presenta anche con attenzione le iniziative di cultura ecclesiastica di papa Pecci: in modo particolare per ciò che concerne gli studi biblici (siamo agli albori del modernismo) e quelli storici, con l'apertura agli studiosi della Biblioteca Apostolica Vaticana e dell'Archivio Segreto Vaticano. Da segnalare, però, la mancanza di una trattazione del progetto neotomista, che è solo brevemente accennato e tratteggiato.

In ambito umanitario viene ben presentato l'impegno di Leone XIII nella battaglia antischiavista, e quello per dotare il cattolicesimo di una dottrina sociale che offrisse le coordinate di fondo per affrontare in modo solidale e moderato la questione operaia.

Per ciò che concerne i rapporti con altre Chiese, l'opera qui recensita offre un discreto spazio alla questione delle ordinazioni anglicane.

Per il governo interno della Chiesa, il Casas ripercorre con abilità e capacità di sintesi l'azione missionaria e quella in favore dell'irrobustimento della compagine ecclesiale dell'America Latina, culminata quest'ultima nel Concilio Plenario dei vescovi del subcontinente, tenuto a Roma nel 1899; inoltre presenta i suoi interventi finalizzati alla riforma di due grandi e importanti ordini religiosi: i francescani e i benedettini.

Quanto alla storia della spiritualità, sono ricordati con ampiezza gli interventi magisteriali per incrementare la devozione mariana e quella al Sacro Cuore.

Il libro del Casas è alla fine corredato da una pregevole appendice documentaria, comprendente: le istruzioni ricevute dal giovane Pecci da parte della Segreteria di Stato all'inizio della sua nunziatura a Bruxelles; una lettera di Leone XIII al card. Mariano Rampolla del Tindaro del 1887, all'inizio del suo incarico come segretario di stato, nella quale il papa opera una disamina della situazione della Chiesa nei diversi Paesi; infine il testamento politico del pontefice.

Chiude l'opera un'utile cronologia dei principali documenti magisteriali di questo papa.

Si tratta di una pubblicazione che unisce brevità e profondità, grazie anche ai già non pochi anni di lavoro di docenza e di ricerca dell'Autore. Un libro che dovrebbe essere presente in tutte le biblioteche teologiche e storiche, nonché in quelle private di docenti e studiosi di storia.

C. PIOPPI

B. DAELEMANS, *Spiritus loci: A Theological Method for Contemporary Church Architecture*, Brill, Leiden-Boston 2015, pp. 398.

Few topics raise discussions as heated as contemporary sacred architecture. Opinions are often strongly influenced by parameters outside architecture itself or theology: ideologies, subjectivity, or arbitrariness. It is easy to opine on Christian architecture and to revile a church building simply because it is “classical” or “modern”. In fact, it is not easy to find clear and objective criteria to assess these creations. Professor Bert Daelemans’ book, *Spiritus loci: A Theological Method for Contemporary Church Architecture*, desires to provide a serene contribution to this discussion.

Daelemans tries to answer one essential question: how can architecture specifically nourish theological reflection? A church building is then conceived as being much more than a simple visual work of art: it is *theotopy*. Therefore the aim of this work is to «lay bare the inherent theological potential of architecture for whoever wants to approach, enter, and appropriate this experience – that is, the epistemological question concerning the status of architecture as non-verbal theology» (p. 80). His proposal beckons for a theological interpretation of church buildings beyond literal or allegorical formal analysis, and beyond liturgical-functionalism: «the theology of the church cannot be found in liturgical norms alone» (p. 5).

The book is divided into two parts. In the first section (Chapters 1-2), the proposed method is explained in detail and accompanied by some brief examples of buildings. In the second part (Chapters 3-6), six case studies of the past twenty years are analyzed in detail: two chapels, two cathedrals, and two parish churches. For example, Steven Holl’s St. Ignatius Chapel at Seattle (1997), Rafael Moneo’s Los Angeles Cathedral (2002), or St François de Molitor parish church at Paris (2005). The book includes an afterword from Dom Frédéric Debuyst, O.S.B. (pp. 320-321); a useful Index of Church Buildings, from 1915 to 2015 (pp. 331-340); a Practical Guide to 20 Contemporary Churches (pp. 341-356) and a long and updated bibliography (pp. 357-382).

This new epistemological approach to churches is based on a large and heterogeneous number of contemporary, philosophical and theological sources, from whom the author makes a very personal synthesis: from Richard Viladesau (theological aesthetics) to Paul Tillich (correlational theology); from the philosopher Jean-Yves Lacoste, to Karl Rahner’s apophatism. Daelemans’ method draws upon a relational concept of space, taken up by French Marxist social philosopher Henri Lefebvre: the space is “produced” by people in their spatial practice of the place (cf. p. 61).

Daelemans’ method of inductive analysis for churches is constructed on three criteria: the transposition of sacred space into synesthetic space (the church as a perceived space by the body); kerygmatic space (the church as conceived space) and eucharistic space (the church as lived space). While synesthetic space includes a phenomenological approach, kerygmatic space concerns the symbolical dimension of the church building – what does the building form evoke? – and iconography. In its turn, eucharistic space regards the “communitarian appropriation” – «dialogue between community and architecture» (p. 274) – by the assembly, and implicates its eschatological and cosmological dimensions (cf. pp. 254-255). In this way, his interpretation of church building can be unfolded in three deeply-interconnected diptychs (cf. p. 164): Space-Light (synesthetic space); Word-Image (kerygmatic space); Dance-Garden (eucharistic space).

One of the most remarkable aspects of Daelemans' work is the insistence on both the symbolical and transcendent dimensions of the church building. In the last 50 years, contemporary architectural functionalism, combined with the influence of the phenomenon of secularization, frequently caused the symbolic dimension of worship buildings to be devaluated. Facing the "architecture of immanence" (Edward A. Sovik's idea of churches as desecrated *domus ecclesiae*), Daelemans recognizes a return of transcendence in church buildings in the last 20 years (cf. pp.126-155). At the same time, churches are conceived as places to be lived – not empty containers, but relational loci. In fact, the numerous photographs in the book show churches during liturgical celebrations, the moment when space becomes "living".

The author shows a wide knowledge of the corresponding bibliography, and also a great openness to dialogue with philosophers and authors from other scientific fields. This attitude seems natural for a typically multidisciplinary subject such as religious architecture.

On the other hand, although the ecumenical perspective is continuously present in the book, the author could have kept more in mind the specificity of the space of Catholic worship. The eucharistic continuity of the sacrament after the liturgical celebration completely determines the Catholic church building. Even though the author mentions the value of the building outside celebrations, the aspect of the church as a place for the multifaceted phenomenon of prayer (cf. Vatican Council II, Decree *Presbyterorum ordinis*, n. 5) could also have been dealt with more in depth. In fact, eucharistic continuity and extra-liturgical prayer – whether individual or community – intimately influence the synesthetic, kerygmatic and eucharistic dimension of the church.

The use of "sacred emptiness" as an expressive resource for Christian architecture, upheld by authors such as Rudolf Schwarz and Protestant theologian Paul Tillich, is developed in the book (pp. 237ss). However, this idea can undervalue the iconographic program of the church (and therefore the kerygmatic dimension), creating bare "faceless churches", as has often happened in the 20th Century. Tradition shows that Christian art cannot give up images, that is, the bodies of men and women who have been protagonists of salvation history and of Church history. It is the consequence of the realism of the Incarnation of God in a man, a family, a people and a culture. In fact, catechesis through artwork is a privileged way for the New Evangelization.

Following a common path of theologians in the 20th Century, Daelemans looks to build his theology of sacredness on a worshipping community: «sacredness is to be found in a community. Once this complete irrelevance of the building is agreed upon, the building matters in all its details, whether it hinders or enhances the communitarian actions» (p. 43). But the sacredness of a church comes not only – and neither principally – from the gathered assembly, but from the manifold presence of Christ in the liturgical space: Christ in the ordained minister; in the power of the sacraments; in the word of God; in the gathered community for worship and, above all, in the Eucharist, celebrated on the altar and reserved in the tabernacle (cf. Vatican Council II, Constitution *Sacrosanctum Concilium*, n. 7). In this sense, a more detailed treatment of some contemporary Catholic theological and magisterial contributions on this topic could have helped to complete the book's perspective.

Professor Daelemans' book can be considered one of the reference works of recent years for the study of contemporary Christian architecture, above all because it confirms the theological status of Christian sacred building. As Ratzinger recalled in *The*

Spirit of the Liturgy, the place of worship has a “sacramental” character, as a “sign” of the New Covenant.

F. LÓPEZ ARIAS

J.A. GALINDO RODRIGO, *Amar a Dios con San Agustín*, Rialp, Madrid 2015, pp. 270.

ESTAMOS ante un libro sencillo pero de gran calado teológico-espiritual. Su autor es agustino recoleto, profesor de antropología teológica en la Facultad de Teología “San Vicente Ferrer” de Valencia, y experto en la doctrina agustiniana, como lo demuestran sus abundantes publicaciones, entre las que destacamos su coautoría en los tres volúmenes de *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy* (Edicep, Valencia 1998-2010).

En *Amar a Dios con San Agustín* el profesor Galindo edifica una síntesis de la vida espiritual cristiana extrayendo el material de construcción de la rica cantera del Obispo de Hipona. El mérito del autor está en la estructuración y división de la obra, dejando hablar abundantemente a San Agustín – se reproducen 386 textos (1,4 citas/página, sin incluir “cfr.”) de 42 obras distintas –, con la oportuna presentación, engarce y comentarios de esos textos.

La obra consta de una introducción, en la que el autor presenta brevemente a San Agustín como autor espiritual, y dieciséis capítulos en los que se va pasando reseña a las fases y elementos principales de la vida espiritual. En los primeros cuatro capítulos Galindo presenta otros tantos grados ascendentes de ascesis: la lucha contra el mal, concretado en el pecado y sus consecuencias (cap. 1); el paso de la dispersión y división del corazón a la interioridad y orden en el amor, como proceso de unificación interior (cap. 2); la virtud de la humildad, encarnada en Cristo y necesaria al cristiano para bloquear la acción destructora de la soberbia humana (cap. 3); y en la cima de la ascesis se coloca el esfuerzo por orientar y elevar las intenciones y motivaciones del actuar cristiano (cap. 4). Pero el esfuerzo humano expuesto en esos elementos ascéticos, requiere la ayuda divina, la acción de la gracia que oriente la libertad. Se presenta, por tanto, a continuación la gracia de Dios en sus aspectos o manifestaciones de “gracia actual” (cap. 5), y “gracia increada” o estado de gracia, en la que el ser humano es elevado a realidad *quasi divina* (cap. 6). La gracia necesaria se obtiene por medio de la oración y de los sacramentos. San Agustín «nos pone de manifiesto la universal necesidad de la oración: “Dios no manda cosas imposibles; pero al imponer un precepto te amonesta que hagas lo que está a tu alcance y pidas lo que no puedes” (*De nat et gr.* 43, 50). Esta frase del santo resume la relación entre gracia y oración» (p. 121). A la necesidad de la oración, las condiciones para su eficacia, y sus diversas manifestaciones se dedica, pues, el capítulo séptimo. A continuación, y en el centro de la exposición de la vida cristiana, el autor coloca su fundamento, causa y fuente: el amor cristiano en su aspecto de caridad teológica o para con Dios (cap. 8), y en su inseparable manifestación de caridad fraterna con el prójimo (cap. 9). En lógica sucesión se pasa a tratar de la unión con Dios (cap. 10) como cumbre y aspiración de la vida espiritual, que el Doctor de la gracia identifica en la vida de la gracia, verdadera unión con Dios en el amor. Esa unión es posible a través de Cristo, mediador, redentor, maestro, camino y médico (cap. 11), y en su seguimiento e imitación consiste la respuesta del hombre a su Amor que nos salva (cap. 12). El amor a Cristo y la participación en la vida del Espíritu Santo hacen que el cristiano sea miembro del *Cristo total* – la Iglesia – (cap. 13), doctrina agustiniana que «ha merecido la atención y comentario

de muchos e importantes autores, y es de una riqueza teológico-espiritual que no podemos dejar de recordar y aprovechar» (p. 217). A la Eucaristía, en íntima unión con el Cristo total y místico que es la Iglesia, se dedican las reflexiones del capítulo decimocuarto. Tampoco podía faltar, como elemento constitutivo de la vida cristiana, la presencia de la Virgen María, Madre de Cristo y de la Iglesia, modelo de santidad (cap. 15). Finalmente el autor coloca ante nuestros ojos la patria hacia la que nos dirigimos: la vida eterna en el cielo (cap. 16).

En la presentación del libro, Galindo recuerda que san Agustín «es el autor más citado por el Concilio Vaticano II y por el Catecismo de la Iglesia Católica. Eso es algo definitivo respecto de su valía y de su actualidad» (p. 19). La lectura del libro confirma esa valía y actualidad del Doctor de la gracia, que, como es sabido, escribió una inmensa obra en un amplio espacio de tiempo (cuarenta y cuatro años) y sin un orden preestablecido o académico, haciendo dificultosa la labor de encontrar y organizar los textos. Precisamente éste es el gran mérito del profesor Galindo: ofrecernos una especie de manual de vida cristiana organizado según la mente y los textos de quien ha ejercido un considerable influjo en la historia de la teología y espiritualidad del occidente cristiano, desde las síntesis teológicas medievales hasta las modernas narraciones de la propia experiencia espiritual.

V. BOSCH

P.L. GUIDUCCI, *Oltre la leggenda nera. Il Vaticano e la fuga dei criminali nazisti*, Prefazione di P. GUMPEL, Mursia, Milano 2015, pp. 240.

PIER LUIGI GUIDUCCI è docente di Storia della Chiesa presso l'Università Lateranense (Istituto Ecclesia Mater, Centro Diocesano di Teologia per Laici). Insegna pure in altri Atenei romani. Nel campo storico ha scritto più di cinquanta opere che vanno dai manuali (*La Chiesa nella storia*, 2008³, *L'identità affermata. Storia della Chiesa medievale, Storia della spiritualità*), alle opere di consultazione (*Fontes. Documenti fondamentali di Storia della Chiesa*, 2014²) e numerose monografie e studi di taglio specialistico. È consulente di 'Rai International' per la storia della Chiesa. Per il tema che ci riguarda è fondamentale il suo libro *Il Terzo Reich contro Pio XII. Papa Pacelli nei documenti nazisti*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, perché forma un dittico con l'opera che adesso commentiamo. *Il Terzo Reich...* presuppone un'accurata ricerca che ha coinvolto studiosi di diversi Paesi in Europa, Stati Uniti e America Latina, dove si dimostra – con documenti desecretati di recente – l'infondatezza della tesi che vuole presentare Papa Pacelli come un sostenitore e un amico del nazismo (cfr. recensione in «Annales theologici» 28 [2014] 212-216).

Nell'opera che qui si presenta, seguendo la metodologia del volume appena citato e con la collaborazione di un team internazionale di studiosi, in parte uguale (Argentina, Germania, Israele), e in buona parte ampliato (Croazia), Guiducci vuole fare luce su un tema affidato troppe volte alle dinamiche ambigue degli *scoop* e dei servilismi politico-economici. Si è parlato e si è scritto molto su reti occulte naziste a sostegno di ufficiali del III Reich da proteggere; sono stati prodotti film sulla cosiddetta "Operazione Odesa" (acronimo di "Organizzazione degli ex-membri delle SS"), organizzata all'insaputa di Hitler, il 10 agosto 1944 nell'albergo 'Maison Rouge' di Strasburgo per coordinare in modo centralizzato la fuga dei nazisti dall'Europa verso altri Paesi, fundamentalmente dell'America Latina. Quest'unica cabina di regia (rivelatasi in seguito un falso storico) avrebbe gestito la fuga di un alto numero di ricercati nazisti, e avrebbe coinvolto nelle

sue trame le più alte istituzioni della Chiesa cattolica, oltre a organismi ecclesiali territoriali. Si parla addirittura di una “via dei conventi” (l’espressione autentica era invece “ratline”) organizzata appositamente per offrire agevolazioni (documenti falsi, alloggi, trattamenti di favore per consentire l’imbarco e l’accoglienza nel Paese di arrivo) a chi si nascondeva per non essere arrestato. Questa volgata, che ha avuto punti di alta diffusione, anche con il romanzo di Frederick Forsyth, *The Odessa File* (1972), è arrivata fino ad oggi, anche se non sono mancate voci critiche che hanno evidenziato l’esistenza di aspetti più ideologici che storici. In ogni modo, si può dire che l’opera di Guiducci costituisca un primo approccio globale e sistematico al nodo che riguarda una presunta responsabilità della Chiesa nella fuga dei nazisti e una presunta validità storica inerente la monolitica Operazione Odessa (ogni fuga, in realtà, percorse strade diverse con strategie varie). Tale approccio si sviluppa utilizzando documenti in gran parte inediti (la difesa del vescovo Siri a favore di disabili e quindi contro le teorie naziste; la situazione dei civili croati nei campi di internamento italiani; i report della Cia; le intese per proteggere i criminali di guerra giapponesi), e da colloqui e interviste con personaggi ancora vivi (esponenti della *Wehrmacht*, ufficiali delle SS che lavorarono con il col. Kappler a Roma, persone che abitarono in Sud Tirolo, cultori della storia di Bolzano).

Un primo apporto del libro è di tipo metodologico. Per affrontare la questione della fuga dei criminali nazisti (un numero che gli storici tendono oggi a non ampliare rispetto alle cronache di un tempo), bisogna considerare soprattutto il contesto storico che caratterizzò l’immane dramma umanitario dei profughi nel periodo 1945-48. Quest’ultimi, fuggendo dalle zone tedesche occupate dai sovietici (con eccidi e violenze di ogni tipo sui civili), dai territori orientali (Croazia, Slovenia, Ungheria, Ucraina) e dall’area francese (migliaia di esecuzioni sommarie denunciate pure dal generale De Gaulle), si riversarono in località dell’Europa liberata dagli anglo-americani, cercando poi di raggiungere i porti italiani da dove partivano le navi che raggiungevano l’America Latina. Solo con riferimento a persone di lingua tedesca si tende oggi a calcolare una trasmigrazione di 12 milioni di persone (in gran parte civili). In realtà, come risulta dai più recenti studi, nel movimento migratorio si devono considerare anche le migliaia di ebrei che, dopo gli orrori nazisti, cercarono di raggiungere la Palestina (con problemi legati ai mezzi di trasporto marittimo e al diniego inglese). Si tratta di un esodo di proporzioni notevoli che è passato praticamente inosservato alla storiografia (più interessata agli scontri bellici, e ai nuovi equilibri mondiali), e ancor meno alla letteratura di divulgazione (disattenta ai profughi, ai rimpatriati, agli internati, agli sfollati, agli orfani, alle donne oggetto di abusi, ai prigionieri di guerra non ancora liberati, alle vendette post-belliche, ai “processi del popolo”, alla vicenda delle foibe, alle esecuzioni sommarie). I profughi, in particolare, furono persone che arrivarono in zone distrutte dalla guerra, che non erano assolutamente in grado (per motivi economici e di personale) di gestire validi centri di accoglienza. Al riguardo, il libro passa in rassegna in modo più esaustivo la situazione italiana. In una nazione segnata dalle conseguenze dell’armistizio del 1943, e colpita da dure battaglie (nella regione siciliana, lungo la linea Gustav, ad Anzio e Nettuno, nei pressi della linea Gotica...), da bombardamenti che sventrarono Napoli, Milano, Genova, la stessa Roma..., e con una situazione politica assai complessa (erano in atto la ricostruzione sostenuta dagli USA, e i processi di de-fascistizzazione), la presenza di migliaia di profughi, in condizioni disperate (molti erano apolidi, perché la loro terra aveva cessato di esistere autonomamente per sopraggiunta occupazione militare), con rivalità interne, con bisogno di assistenza sanitaria e sociale, ecc, costituiva un pro-

blema che si voleva chiudere nel più breve tempo possibile. La soluzione individuata fu una sola: favorire al massimo l'imbarco dei profughi verso altri Paesi. Tale decisione si rafforzò quando ebbe termine in Italia il sostegno erogato da aiuti internazionali.

In tale contesto, segnato da una povertà diffusa, da disoccupazione, da carenza di alloggi, da difficoltà nelle comunicazioni, e da un contesto internazionale reso conflittuale a causa dei nuovi problemi tra est e ovest, si inserì la vicenda dei criminali di guerra nazisti. Questi soggetti, mutando identità, vestiti, e comportamenti, accompagnati solo dal nucleo familiare, si mischiarono tra le migliaia di profughi (bisognosi di tutto) per depistare eventuali ricerche. A loro favore avevano dei grandi vantaggi: disponibilità di soldi, possesso di documenti falsi di buona qualità, contatti con persone che agivano nell'ombra e che lucravano sulle necessità altrui. Poterono così imbarcarsi, con relativa facilità, verso mete sicure dell'America Latina. Non ebbero necessità di rivolgersi agli organismi cattolici. Non esiste, ricorda Guiducci, nessun riscontro documentale che possa in qualche modo ricondurre a una programmata "via dei conventi". Al contrario, Guiducci ha ricostruito, con l'aiuto di ricercatori dell'Italia settentrionale, la mappa dei veri luoghi ove si nascosero i criminali nazisti (e loro collaborazionisti), e quella degli uffici pubblici che rilasciarono documenti falsi. Inoltre, quella che già si conosceva benissimo fu l'opera di tanti cattolici (vescovi, sacerdoti, religiosi, laici) che, da una parte, aiutarono il più possibile i profughi – come è documentato nel capitolo dedicato al cardinale arcivescovo di Genova Pietro Boetto († 1946) – e dall'altra si mostrarono avversi all'ideologia nazista, pagando anche con la vita questa posizione (ad esempio don Morosini, don Pappagallo, don Marchioni, don Bernardi, don Ghibauda, don Cruschelli, don Girotti, padre Cortese...). Al riguardo, sono stati ritrovati filmati inediti. Alcuni di questi sono stati utilizzati dal network internazionale "Aleteia" in un'intervista del 2016 a Guiducci. In tale contesto, non si tace, e non si rimane sorpresi, se cattolici tedeschi o di ex-potenze collaborazioniste, anche preti, possano – per propria scelta – aver attivato forme di collaborazionismo con soggetti ricercati dalle polizie del tempo, ma si tratta di eccezioni che confermano una tendenza maggioritaria di tutt'altra direzione.

Un altro aspetto del libro viene dedicato ai diversi "scheletri" che Paesi come gli Stati Uniti, l'Austria, la Francia, la Spagna, l'Argentina, la Siria, la Svizzera, o il Giappone, hanno conservato negli armadi della loro storia, e che riguardano la protezione di criminali di guerra nazisti (e collaborazionisti). Negli Usa, ad esempio, un altissimo numero di ex aderenti al III Reich furono protetti dalla Cia e impiegati in produzioni legate alla missilistica e in attività di spionaggio a danno dell'Urss, un Paese divenuto il grande nemico dell'occidente allo scoppio della "Guerra fredda". Alcuni ex-ufficiali nazisti furono considerati elementi di alto valore in questa lotta, e vennero perfino inseriti nella nascente *intelligence* della Germania-Ovest.

Il libro presenta due appendici di storici: un articolo firmato da Giovanni Marchi e da Flavio Peloso su *Orionini in aiuto degli ebrei negli anni dello sterminio*, e un altro di Andrija Lukinović (residente in Croazia) su *La confraternita di San Girolamo per l'aiuto ai profughi croati*. Quest'ultimo testo contiene numerosi inediti sulla condizione dei croati internati in Italia, e sugli aiuti erogati dalla Santa Sede a favore dei profughi. Chiudono il libro una ricca bibliografia e un utile indice dei nomi. Facendo un bilancio, si potrebbe forse dire che il titolo principale dell'opera di Guiducci, *Oltre la leggenda nera*, fa pensare a un lavoro di tipo apologetico, ma leggendo il testo ci si accorge che si tratta di un'opera che racchiude i risultati di una ricerca sistematica che, senza pretendere di essere un'opera definitiva, offre una quantità di dati (ad esempio sul Sud Tirolo) e di considerazioni (es.

i dati spuri su Odessa) di particolare interesse. Siamo in presenza di un'indagine degna di essere considerata come un contributo possente e ponderato, che merita di essere ritenuto valido per arrivare a comprendere la complessa vicenda storica della fuga dei criminali nazisti nel periodo successivo al secondo conflitto mondiale.

L. MARTÍNEZ FERRER

J-P. LIEGGI, *La sintassi trinitaria. Al cuore della grammatica della fede*, Aracne, Roma 2016, pp. 358.

JEAN PAUL LIEGGI, professore straordinario della Facoltà Teologica Pugliese, ha il grande e raro pregio di combinare nel suo teologare una profonda conoscenza dei Padri della Chiesa, in particolare Gregorio di Nazianzo, e un'ampia prospettiva dogmatica, che spazia dalla dottrina trinitaria alla cristologia. Tali caratteristiche sono particolarmente evidenti nel volume in esame, parte dalla collana di teologia trinitaria "Dimmi il tuo nome", diretta da Rogelio García Mateo, della Pontificia Università Gregoriana.

Infatti, può risultare particolarmente difficile cercare di inserire l'opera in una categoria determinata: non si tratta solo di un lavoro su un concetto particolare della teologia patristica, poiché l'opera ha chiaramente un afflato profondamente dogmatico; nello stesso tempo, il percorso proposto abbraccia tutto il pensiero cristiano, dai suoi inizi fino all'attualità, attraversando arditamente i diversi elementi nel complesso dell'architettura teologica.

In estrema sintesi, Jean Paul Lieggi rinviene nel pensiero trinitario di Basilio la categoria della *syntaxis*, cui ricorre il grande vescovo di Cesarea per esprimere l'esistenza di un ordine nell'immanenza della sostanza divina e contemporaneamente l'inseparabilità e inscindibilità delle Persone divine, costituite nella loro identità proprio da tale mutuo ordine relazionale.

Lo studio è dunque diviso in tre capitoli, il primo dei quali è particolarmente prezioso per coloro che si occupano della teologia del Mistero di Dio uno e trino, in quanto ripercorre i diversi modelli introdotti dal pensiero cristiano lungo la sua storia per esprimere l'unità e la distinzione in Dio. Questa presentazione è preceduta da una molto opportuna riflessione epistemologica sul ruolo dei modelli e dei paradigmi in teologia, ispirata al lavoro ecclesiologico di Avery Dulles.

Quindi, si presentano le diverse proposte che la storia offre, aggiungendovi sempre, in coerenza con la premessa epistemologica, anche una valutazione critica dei limiti di ciascuna. All'analisi dello schema di *unità personale* (a), tipico dei primi tre secoli, che rischiava di presentare il Padre come indipendente dalle altre due Persone divine, segue lo studio del modello di *unità assoluta* (b), che ha caratterizzato il pensiero occidentale da Agostino a Tommaso e si è appoggiato in gran parte alla concezione metafisica della sostanza, rischiando di lasciare in ombra la *ratio* ontologica della distinzione personale. Qui si inserisce in modo molto opportuno un *excursus* estremamente interessante sul rapporto tra la teologia orientale e occidentale, con riferimento particolare alla questione del *Filioque*. Vengono poi presentati il modello di *unità interpersonale* (c) di Riccardo di San Vittore e quello *pericoretico-comunionale* (d) elaborato da Gisbert Grashake, cui è specialmente attenta la riflessione contemporanea. Del primo si nota il rischio di lasciare in ombra la dimensione pericoretica dell'unità divina, mentre a proposito del secondo, molto opportunamente, si nota come non renda piena giustizia all'ordine immanente legato alla dinamica processionale.

Il secondo capitolo rappresenta il cuore del lavoro, in quanto mostra il percorso che ha condotto l'autore a sviluppare il paradigma della *sintassi* a partire da quello della *sinergia*, tipico del pensiero del teologo ungherese Alexandre Ganoczy. Anche qui il contributo di Greshake si rivelerà fondamentale. Ragione essenziale della necessità di passare al nuovo paradigma proposto è la constatazione da parte di Jean Paul Lieggi delle esigenze di declinare insieme comunione e gerarchia, come appunto Basilio fa attraverso la categoria trinitaria della *syntaxis*, termine particolarmente presente nel suo trattato *Sullo Spirito Santo*.

Il terzo capitolo chiude "trinitariamente" il movimento ideale dell'opera, mostrando l'efficacia della proposta nell'analisi di alcuni snodi fondamentali del pensiero teologico. In primo luogo si presenta la polarità asimmetrica che unisce il Creatore e la creatura, quindi ci si muove all'ambito cristologico del rapporto ordinato tra il Mistero di Cristo e il mistero dell'uomo, così fondamentale per il rinnovamento promosso dal Concilio Vaticano II. Da qui, coerentemente, si passa all'ambito ecclesiale, in particolare ecumenico, a quello teologico-fondamentale e, infine, all'antropologia. A partire dalla considerazione di tali aspetti, l'autore applica ad essi la categoria proposta, al fine di mostrarne l'efficacia nel permettere la declinazione teologica del rapporto tra l'uomo e il creato, tra le due nature del Cristo, tra la Figliolanza divina di Gesù e la nostra partecipazione ad Essa, tra il primato e la collegialità o sinodalità, tra Scrittura e Tradizione e, infine e più in generale, tra chi accoglie e chi è accolto, quindi tra chi dona e chi riceve il dono. È chiaro che questa proposta prospettica ha solo il valore di un abbozzo, in quanto tocca gli snodi più cruciali di tutta la costruzione teologica; ma proprio per questo si rivela sapiente, con riferimento anche all'origine etimologica del *sapere*, cioè di quel gusto al quale fa riferimento il termine *as-saggi* scelto con abilità anche linguistica dall'autore.

Un aspetto veramente pregevole del volume è l'antologia di testi teologici che lo chiude. Essa permette al lettore di entrare in contatto diretto con le fonti sia antiche sia contemporanee.

In sintesi Jean Paul Lieggi offre un saggio di vero pensiero teologico, che sa combinare con slancio ed equilibrio la ricchezza delle fonti con una piena apertura alle riflessioni contemporanee. Particolarmente preziosa pare a chi scrive la luce ontologica che, in piena fedeltà all'eredità cappadoce, abita lo sguardo dell'autore, rendendolo capace di offrire in questa pregevole opera un contributo significativo a quell'ontologia trinitaria che da molte e diverse parti è vista come autentica risposta alla crisi in cui versa il pensiero postmoderno.

G. MASPERO

F. LÓPEZ ARIAS, *Espacio litúrgico: Teología y arquitectura cristiana en el siglo XX*, («Cuadernos Phase», 230), Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2016, pp. 142.

L'AUTORE architetto, laureato presso la Scuola Superiore di Architettura dell'Università Pubblica di Madrid e dottore in teologia liturgica presso la Pontificia Università della Santa Croce a Roma, della quale è docente dell'Istituto di Liturgia. Nelle sue intenzioni il libro costituisce un contributo al dialogo fra architetti e liturgisti, per risolvere un problema che non di rado si presenta agli architetti nella realizzazione dei progetti di costruzione di chiese: presso i committenti – diocesi, parrocchie, commissioni di liturgia, ecc

– non trovano idee teologico-liturgiche profonde e al contempo pratiche circa la natura del luogo da edificare, sulla dimensione divina e umana dell'attività che vi si svolgerà, o riguardo al programma di usi rituali cui devono dare risposta (p. 14). A tal fine il libro offre una ricerca sulla genesi e lo sviluppo della categoria scientifica di "spazio liturgico", quale denominazione del luogo del culto cristiano a partire dal secolo xx (pp. 15-16).

Dopo una breve introduzione, il libro si suddivide in tre capitoli: il primo tratta dell'origine del concetto di "spazio liturgico", considerando il periodo che va dall'ultimo terzo del secolo xix fino al 1984 (pp. 19-51); il secondo, sulla maturazione del suddetto concetto soprattutto per l'apporto delle scienze umane, in modo particolare la storia delle religioni e lo studio fenomenologico del fatto religioso (pp. 53-104); il terzo è incentrato sulla teologia dello spazio liturgico in Joseph Ratzinger (pp. 105-142). Il volume è corredato di 14 fotografie di spazi liturgici.

Nell'avvio del cristocentrismo liturgico che caratterizza il primo periodo del movimento liturgico, l'autore sottolinea la novità del progetto della Chiesa del Sacro Cuore di Gesù elaborato da Desiderius Lenz, negli anni 1866-1871: la successione degli spazi che i fedeli attraversano li conduce come in processione fino all'Eucaristia – l'altare e il tabernacolo (p. 22). Nel 1916, Ildelfons Herwegen, abate del monastero di Maria Laach, pubblica l'opuscolo "L'arte, principio della Liturgia". La liturgia è intessuta di parole e *actio* – gesti, movimenti e simboli – organicamente unite. Attraverso la celebrazione avviene la trasfigurazione della realtà, fondamento della sua bellezza teologica (pp. 24-25).

Nell'esperienza delle celebrazioni liturgiche nel castello di Rothenfels, Romano Guardini e Rudolf Schwarz, architetto della chiesa del Corpus Christi (1928-1930), sebbene non coincidessero interamente nella loro visione estetica, tuttavia si trovavano d'accordo sulla "semplicità disciplinata della forma" (pp. 25-32). Dello stesso Schwarz è il libro "Costruire la Chiesa. Il senso liturgico nell'architettura sacra" (1938). Vi descrive i sette modi di concepire la forma della chiesa: anello sacro, anello aperto, calice luminoso, sacro viaggio, calice oscuro, cupola di luce, cattedrale di tutti i tempi. L'autore sottolinea i limiti dell'opera di Schwarz, talvolta carente di un saldo fondamento teologico e storico (pp. 32-35). Dall'inizio del secolo xx, una generazione di architetti francesi e tedeschi, con Auguste Perret in testa, abbandonano l'imitazione di stili storici per usare il linguaggio dei moderni materiali di costruzione (p. 37).

L'attività dell'assemblea liturgica, che esercita il suo ufficio sacerdotale in Cristo, messa in rilievo dal magistero pontificio e dal Concilio, influisce notevolmente sulla riflessione teologica circa il luogo del culto. L'autore segnala in primo luogo l'articolo di Godfrey Diekmann, *The Place of Liturgical Worship* (1965): navata e santuario sono due ambiti complementari e formano un unico spazio organico di culto disposto per la partecipazione della comunità; il luogo della proclamazione della parola di Dio non è meno importante dell'altare; la forma esteriore dell'Eucaristia è il convito, il cui contenuto è il sacrificio di Cristo (pp. 39-42). L'autore aggiunge una precisazione sulla base dell'Esortazione apostolica *Sacramentum caritatis*: la forma della celebrazione eucaristica cristiana implica una novità radicale rispetto alla cena pasquale; equivale a quella di una orazione di ringraziamento, nella quale si rende presente il sacrificio della Croce e si prefigura la realtà escatologica definitiva (p. 41).

L'articolo di Silvano Maggiani, "La chiesa come luogo della comunità celebrante" (1979) realizza un approccio antropologico al luogo della celebrazione cristiana: lo spazio celebrativo è concepito come un prolungamento del corpo dell'uomo e dell'insieme dell'assemblea, la quale costituisce il soggetto dell'azione culturale (pp. 43-45). L'autore

però sottolinea la mancanza di riferimento alla natura divino-umana dell'atto liturgico; vi è una eccessiva "antropologizzazione" del soggetto liturgico (p. 45).

Un articolo di Cettina Militello, "Il popolo di Dio tra navata e santuario" (1984), si propone la traduzione architettonica della "rivoluzione ecclesiologica" proposta dal Concilio Vaticano II (pp. 47-48). Secondo lei la chiesa è "icona spaziale della Chiesa locale", i suoi ambiti spaziali principali sono il santuario e la navata: il primo rappresenta l'azione della Trinità, che si dona continuamente, e la liturgia celeste, alla quale ci uniamo nella celebrazione; la navata invece è la metafora dell'assemblea riunita.

L'Autore chiude il primo capitolo considerando che il passaggio da "luogo sacro", tipico dei manuali di liturgia dei primi decenni del secolo XX, a "spazio liturgico" è dovuto in gran misura all'irruzione nella cultura contemporanea dell'analisi fenomenologica della realtà (p. 50).

Nel secondo capitolo, l'Autore mette in rilievo in primo luogo i quattro numeri della rivista *La Maison-Dieu* dedicati interamente allo spazio liturgico, negli anni 1960, 1978, 1993 e 1994. Nei primi due, l'assemblea che si riunisce per la celebrazione continua ad essere elemento predominante per la determinazione del luogo di culto. In due degli articoli del 1993 l'azione liturgica appare come generatrice della forma dello spazio dove si svolge e, più in generale, negli articoli di quell'anno e del successivo, la via antropologica per lo studio del luogo di culto si sviluppa sempre di più (pp. 59-60).

A questo punto, l'autore apre una parentesi per considerare l'influsso della riflessione di Martin Heidegger sull'esistenza dell'uomo in rapporto al luogo e la sua idea dello "spazio esistenziale" (pp. 62-63), nonché gli studi sullo spazio sacro e rituale (pp. 64-70), che portano a mettere in questione la stessa idea di sacralità (pp. 70-75). Per una risposta positiva, l'Autore ricorre a tre saggi di Claude Geffré degli anni 1974, 1976 e 1989 (pp. 79-80).

La terza parte del secondo capitolo è dedicata ad alcune pubblicazioni attorno al cambio di secolo (pp. 86-100). La prima è "Architetti di chiese" di Crispino Valenziano (1995): la costruzione della chiesa è architettura per la liturgia, in cui la celebrazione del Mistero agisce come fine e come mezzo (p. 88). Seguono poi tre manuali di liturgia (pp. 90-95): quello di Michael Kunzler (1995), la cui idea principale è che l'assemblea liturgica, popolo congregato da Dio, segna la forma del luogo fisico che ha "abitato" nella riunione liturgica; quello diretto da Anscar J. Chupungco (1998), in cui la chiesa è vista come un'immagine speciale della Chiesa e il luogo dove Dio si incontra col suo popolo; e quello dell'Associazione di Professori di Liturgia (2012), con diversi contributi. Infine l'autore presenta due volumi delle *Conférences de Saint Serge: Les enjeux spirituels et théologiques de l'espace liturgique* (2005) e *L'espace liturgique: ses éléments constitutifs et leur sens* (2006).

Nella conclusione del secondo capitolo, l'autore si mostra dell'avviso che il fattore che più profondamente ha segnato lo sviluppo del pensiero sullo spazio celebrativo negli ultimi decenni è stato l'apporto delle scienze umane; ma in questo egli vede il rischio di una considerazione riduttiva, perché la presenza di Cristo non si trova soltanto e principalmente nell'assemblea riunita. Infatti l'Eucaristia, celebrata sull'altare e riservata nel tabernacolo, deve essere percepita in rapporto e in continuità con le altre forme di presenza di Cristo: nel ministro di Cristo, nella forza dei sacramenti, nella parola di Dio, nella comunità convocata per il culto (p. 101).

Nel capitolo terzo sulla teologia dello spazio liturgico in Joseph Ratzinger, le cinque prime sezioni (pp. 106-130) offrono una sintesi di questioni generali, che guidano la trat-

tazione di temi più particolari e pratici per l'architettura, oggetto della sesta sezione (130-142). Le questioni generali sono: 1. Lo spazio liturgico cristiano nel contesto della storia della salvezza; 2. L'Incarnazione quale presupposto teologico per la liturgia; 3. Il nuovo culto nel tempo dell'immagine; 4. La casa di Dio e l'Eucaristia; 5. Il concetto antropologico di tradizione. Nella sesta sezione sono esposte alcune conclusioni e proposte per lo spazio liturgico: il carattere sacramentale dell'edificio di culto; lo spazio sacro; l'orientamento dell'edificio ecclesiale; la direzione comune della preghiera; guardare il crocifisso; Sacrificio e Parola; uno spazio liturgico permanente; la collocazione del tabernacolo.

López Arias non si limita a presentare autori, pubblicazioni ed edifici di culto, ma offre anche valutazioni personali, utili al lettore. Il volume è breve, con abbondante informazione bibliografica. Sarebbe interessante che potesse pubblicare uno studio di teologia liturgica sullo spazio liturgico in quanto viene generato dal rito di dedicazione della chiesa, tenendo conto anche delle esigenze di altre celebrazioni liturgiche, specie quelle degli altri sacramenti. Ciò potrebbe costituire un ulteriore aiuto per i committenti di costruzione di chiese, nel fornire agli architetti indicazioni fondate dal punto di vista teologico-liturgico e al contempo concrete riguardo alla natura del luogo di culto da progettare.

A. MIRALLES

F. SEDDA, J. DALARUM (a cura di), *Franciscus Liturgicus. Editio Fontium sæculi XIII*, Editrici Francescane, Padova 2015, pp. 552.

LA ricerca scientifica in campo liturgico si arricchisce di un interessante volume incentrato sulla figura di san Francesco d'Assisi, contemplato nel suo aspetto "liturgico". Ciò significa, come spiega molto bene l'Autore nella sua introduzione, che si presenta «il Santo come l'oggetto di una liturgia, come colui che deve essere celebrato dal popolo dei suoi figli e figlie e di tutti i fedeli» (p. 9). Da qui l'idea del Sedda, di riunire per la prima volta in un unico volume, le fonti più antiche che riportano le *legende* liturgiche su san Francesco, restituendo «il giusto posto a questi testi liturgici sulla base delle proprie peculiarità» (p. 37). Il volume presenta una struttura bene organizzata, che realizza *in toto* l'intento dell'autore: quella di dare una panoramica generale sulle fonti liturgiche che hanno celebrato il Santo di Assisi, *intra* ed *extra Ordinem Minorum*.

L'Introduzione si articola in sei capitoli. Nei primi tre (pp. 9-15) l'Autore offre le motivazioni che lo hanno spinto alla pubblicazione di un'edizione liturgica delle fonti agiografiche di san Francesco, sottolineandone nel contempo le difficoltà, quali la fluidità e la stratificazione di un testo liturgico, che rende complessa la datazione di un testimone liturgico (p. 13). Nel *mare magnum* di fonti, Sedda sceglie di limitare la sua indagine ai soli libri liturgici in senso stretto: il *Breviario*, il *Messale*, l'*Antifonario*, il *Graduale*, il *Lezionario* e il *Cantorino*.

Il quarto capitolo (pp. 15-34), più ampio e articolato in sei paragrafi, passa in rassegna – in modo sintetico ma completo – la storia della liturgia minoritica all'interno dell'Ordine, sulla base degli studi già compiuti dallo studioso liturgista olandese, frate minore, Stephen Joseph Peter van Dijk. Partendo dalle prescrizioni del Santo, riscontrabili nei suoi scritti (la *Regola non bollata*, la *Regola bollata* e il *Testamento*), l'Autore presenta l'evoluzione della liturgia dell'Ordine – per la quale sino alla morte di san Francesco ancora non vi erano dei libri liturgici ufficiali propri – attraverso l'opera di correzione svolta da Aimone di Faversham, grazie al quale si diede vita «ad una seconda generazione di bre-

viari» (p. 27), nei quali era prevista, oltre la celebrazione del *dies natalis* di san Francesco e della sua ottava, anche la festa della traslazione del santo, al 25 maggio. Nel breviario corretto da Aimone, però, vi sono ancora delle lacune sulla *legenda liturgica* sull'Assisi. È grazie a san Bonaventura che si avrà finalmente una *legenda* scritta quale testo ufficiale da inserire nei breviari (p. 30).

L'Autore fa un accenno anche sul canto eseguito dai Frati Minori nella liturgia (pp. 31-34), ritenuto da san Francesco di grande importanza per l'Ordine, perché contribuì all'unificazione dei libri liturgici, sia nella scrittura che nella notazione musicale (p. 33).

Il quinto capitolo dell'Introduzione riporta quelle che furono le celebrazioni di san Francesco *extra Ordinem*: dai Canonici regolari ai Certosini, dai Cistercensi ai Premostratensi e così in ogni Ordine si scopre un devoto culto al Santo di Assisi. Nel sesto capitolo, l'Autore spiega i criteri metodologici che lo hanno guidato nella scelta e nell'analisi delle fonti liturgiche francescane (pp. 36-39).

Dopo l'Introduzione, nel volume si trovano due parti molto consistenti. La prima contiene la *Liturgia dei frati minori*, ed è comprensiva di tre sezioni: I. l'Ufficio del *dies natalis* di san Francesco, il 4 ottobre (pp. 43-296); II. l'Ufficio della Traslazione di san Francesco, il 25 maggio (pp. 297-348); III. le Messe e sequenza in onore di san Francesco (pp. 351-410). All'interno di ogni sezione, vi sono ulteriori suddivisioni. Nella prima sezione viene analizzato prima di tutto l'Ufficio ritmico di Giuliano da Spira, sia dal punto di vista della tradizione manoscritta – rifacendosi ai numerosi testimoni del XIII secolo – sia dal punto di vista dell'organizzazione strutturale dell'ufficio. Seguono, poi, i testimoni manoscritti prima della correzione di Aimone da Faversham: l'autore riporta ben sei manoscritti, presentando, per ciascun manoscritto, prima la storia, poi la datazione e le circostanze della composizione, l'uso liturgico, i criteri di edizioni e infine il testo secondo l'edizione critica. Tale procedimento viene utilizzato anche per le parti delle sezioni successive: per i testimoni manoscritti con la correzione di Aimone (due manoscritti), per quelli appartenenti alla liturgia di san Bonaventura (due testimoni); come pure per la seconda sezione (5 manoscritti). Per la terza sezione, riguardante le Messe e le sequenze, il Sedda premette una breve introduzione storico-liturgica sia sul Messale francescano (pp. 351-360) che sulle sequenze (pp. 393-396). Entrambe le introduzioni sono seguite dai testimoni manoscritti (4 per le Messe e due per le sequenze).

La seconda parte riguarda la *Liturgia fuori dall'Ordine dei Minori*, e comprende altre tre sezioni: IV. La liturgia di san Francesco presso i Secolari (pp. 413-450); V. La liturgia di san Francesco presso Predicatori (pp. 453-481); VI. La liturgia di san Francesco presso i Benedettini (pp. 485-497). Anche per ciascuna di queste sezioni, l'Autore segue lo stesso metodo utilizzato per la prima parte. Ogni sezione comprende l'analisi di alcuni testimoni manoscritti delle *legende* su san Francesco: 5 manoscritti, nella sezione riguardante le testimonianze presso i Secolari; un ampio sguardo è dato alla *legenda* liturgica presso i Predicatori, preceduto da una breve introduzione sulla liturgia domenicana (pp. 453-454). Viene presentata anche la *legenda* liturgica "breviata", in uso presso i Predicatori. Nella VI sezione, in riferimento alla liturgia dei Benedettini, è presa in considerazione la *legenda benedictina Casinensis*.

Dopo le due grandi sezioni, è riportata una ricca bibliografia e un glossarietto liturgico ad utilità di coloro che non sono esperti della materia. Molto utili anche i vari indici inseriti alla fine del volume.

Lavoro certamente prezioso e importante nell'ambito della liturgia, non solo francescana, ma generale. L'analisi dei manoscritti scelti dall'autore, infatti, comprendendo

un vasto raggio geografico (Italia, Francia, Germania, Inghilterra, Città del Vaticano, Cile, Polonia), permette allo studioso attento di conoscere le tradizioni liturgiche conservate ed attuate nelle differenti parti del mondo, con la possibilità di cogliere gli eventuali elementi in comune o le possibili divergenze e deficienze. È attraverso i testimoni manoscritti che si ricostruisce la prassi liturgica di una città o, come in questo caso, di un Ordine religioso.

M.C.P. MANELLI

SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*. Edición, estudio y notas de F. SEBASTIÁN MEDIAVILLA, Real Academia Española, Madrid 2014, pp. 649.

CON motivo del jubileo teresiano por los quinientos años de su nacimiento (28.3.1515), la Real Academia Española encargó al filólogo Fidel Sebastián – reconocido especialista en la puntuación de los textos del Siglo de Oro español – una edición del *Libro de la vida* de la santa, para incluirla en su prestigiosa colección “Biblioteca Clásica”. Agotada la primera edición, en enero 2016 se ha publicado la segunda, que también está editada en formato digital. El resultado que tenemos en las manos no es una “edición más” entre las muchas que componen la fortuna editorial del primer libro de santa Teresa. Aunque siempre sea posible una edición que mejore las anteriores, en este caso nos encontramos con un fuerte golpe de timón, un cambio de ritmo y de paso en la comprensión del texto teresiano, que merece ser analizado en estas páginas.

La edición príncipe del *Libro de la vida* se imprimió en 1588, apenas seis años después de la muerte de Teresa, en el taller de Guillermo Foquel en la ciudad de Salamanca, bajo el título *Los libros de la madre Teresa de Jesús*, que incluían el *Libro de la vida*, *Camino de perfección* y las *Moradas* o *Castillo interior*. La responsabilidad de la edición, su supervisión y la memorable carta dedicatoria a la priora Ana de Jesús y carmelitas descalzas del Monasterio de Madrid corrió a cargo de fray Luis de León, uno de los máximos exponentes del humanismo del Siglo de Oro, que contó con los autógrafos de la santa. Hasta ahora, siempre se había pensado que el responsable de la ortografía y modo de puntuación de esa edición *princeps* era fray Luis de León, puesto que Teresa, además de utilizar una sintaxis *sui generis* – más que escribir como hablaba, “hablaba por escrito”, señala Sebastián –, apenas puntuaba sus escritos (de vez en cuando aparece una línea oblicua que indica cambio de asunto, o un punto a media altura para señalar cambio de entonación). La aparición de una larga tabla de erratas en la página 70 de esa edición príncipe del texto ya en venta, y su ejecución en la segunda edición salmantina (1589) demuestran que, desde un primer momento, la edición *princeps* dejaba mucho que desear. El prestigio que siempre rodea tales ediciones, la fama de fray Luis de León, y el hecho de no poder contar con el manuscrito de la santa, que Felipe II en 1592 hizo custodiar en la Biblioteca del Escorial al morir el agustino, fueron elementos que condicionaron a los responsables de las sucesivas ediciones a seguir a pies juntillas la edición luisiana, o a considerarse autorizados para mejorarla con cambios y soluciones que la deturparon todavía más.

La publicación del facsímil del manuscrito del Escorial en 1999 por parte del padre Tomás Álvarez y, sobre todo, un profundo estudio de la ortografía y de la puntuación en los manuscritos y en los impresos tanto de fray Luis de León como de santa Teresa, condujeron a Fidel Sebastián a la conclusión de que la ortografía y puntuación de la edición *princeps* deben atribuirse al personal de la imprenta Guillermo Foquel (F. SE-

BASTIAN MEDIAVILLA, *Fray Luis y santa Teresa, imprentas y editores: cuestiones de ortografía y puntuación*, Academia del Hispanismo, Vigo 2010). Fueron los usos y costumbres de los empleados, no siempre suficientemente calificados, quienes dieron forma a la ortografía y puntuación del manuscrito, ya de por sí complejo por la notable dificultad de la sintaxis de la santa: largas frases, interrumpidas y vueltas a interrumpir, abundantes elipsis y, por si fuera poco, un intencionado anonimato de personas y lugares. El mérito del editor consiste, por tanto, en haber descubierto que la ortografía y la puntuación de la primera edición no puede ser de fray Luis de León, y haber propuesto un nuevo texto que corrige errores, mejora la puntuación y jerarquiza las largas frases con los signos más pertinentes. De este modo ha dado solución a la perplejidad de las ediciones críticas modernas (De la Fuente, en el siglo XIX, Silverio y Efrén en el XX), que ya advirtieron la incongruencia de algunas frases por inacabadas o por no guardar la concordancia exigida por la sintaxis: Sebastián ha identificado y sanado erratas que se transmitieron ininterrumpidamente desde la edición príncipe. El padre Tomás Álvarez, máxima autoridad en los estudios teresianos, en una recensión de la nueva edición, al comparar el texto de Sebastián con las precedentes ediciones, señala que «ninguna de esas publicaciones ha sido, a cuanto creemos, tan atildada, tan crítica y documentada como la que ahora presentamos» («Monte Carmelo» 123 [2015] 262).

La fijación del nuevo texto del *Libro de la vida*, siendo el principal mérito de Fidel Sebastián, no es el único, pues conviene considerar que solo ocupa 350 páginas de las 649 de la edición. Las trescientas páginas restantes contienen: un apéndice documental, en el que destaca la mencionada *Carta dedicatoria* de fray Luis de la edición *princeps*, junto con otras cartas y dictámenes relativos al texto teresiano (pp. 351-391); un extenso y profundo estudio histórico y literario tanto de la autora como del *Libro de la vida* (pp. 395-520); el aparato crítico y una sección de Notas complementarias (un total de 380), distintas de las 2.502 que ya se encuentran a pié de página del texto para facilitar su lectura (pp. 521-612); una actualizada Bibliografía y unos oportunos Índices de Notas y Onomásticos que favorecen las búsquedas al lector y/o estudioso ponen punto final a la edición (pp. 633-649).

En definitiva, esta nueva edición del *Libro de la vida* ha devuelto al texto toda su nobleza. Además, saliendo al paso de la creciente imputación de vulgarismos – Sebastián demuestra que son los mismos modismos utilizados por Cervantes y otros escritores de su época –, consecuentemente, rehabilita a su autora. Destacamos, por último, la acertada decisión de distinguir entre las notas a pié de página del texto – que facilitan su lectura y comprensión –, y las notas complementarias en un apartado específico para los curiosos e investigadores: no es fácil encontrar un editor capaz de reunir conocimientos de índole filológico, histórico, teológico y espiritual, y ponerlos al servicio tanto del lector común como del investigador. Como señala el padre Álvarez en la mencionada recensión, «el libro no sólo ofrece un servicio colosal a los lectores y estudiosos de la Santa, sino un auténtico monumento a la cultura literaria del siglo de oro y a su representante femenina, santa Teresa» («Monte Carmelo» 123 [2015] 263).

V. BOSCH

W. VIAL, *Psicologia e vita cristiana. Cura della salute mentale e spirituale*, Edusc, Roma 2015, pp. 423 (trad. spagnola: *Madurez psicológica y espiritual*, Palabra, Madrid 2016, pp. 429).

PUNTO di partenza del presente libro di Wenceslao Vial è la comprensione dell'essere umano come unità e totalità (p. 17) nella diversità dei suoi componenti – corporeo, animico e spirituale –, intendendo per corporeo ciò che è materiale-organico; per animico, l'anima nel suo aspetto psichico-organico; e per spirituale, l'anima nel suo aspetto spirituale ed elemento unificatore del tutto in uno. Sin dall'inizio, quindi, viene sottolineata la dimensione spirituale come elemento chiave nella configurazione della personalità. «L'uomo è spirito. Ma cos'è lo spirito? Lo spirito è l'io (...), l'uomo è una sintesi d'infinito e di finito, di tempo e di eternità, di possibilità e di necessità, insomma una sintesi». Queste emblematiche parole del danese Søren Kierkegaard nella sua nota opera *La malattia mortale*, che vengono citate nell'introduzione (p. 19), rispecchiano bene il soggetto di questo studio.

Ma non si tratta di un'opera di antropologia filosofica, e questo viene tenuto in considerazione dall'Autore, il quale, dopo aver esplicitato la propria visione dell'essere umano, si muove in un contesto prettamente psicologico e spirituale. Infatti, la peculiarità di quest'opera di psicologia è il suo stretto legame con la vita cristiana. Il cilen Wenceslao Vial, professore di Psicologia e vita spirituale presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, oltre ad essere medico e filosofo è sacerdote, e sin dall'inizio mette in evidenza il valore che ha uno stile di vita cristiano nel raggiungimento di una personalità equilibrata, esplicitando nel seguito diverse manifestazioni comportamentali che si situano in tale orizzonte esistenziale.

Il libro si apre con un'introduzione alla quale seguono undici capitoli, le conclusioni, un glossario, la bibliografia, un indice dei nomi e al termine un indice analitico. Il primo capitolo verte su alcuni concetti diventati d'uso comune in materia di psicologia, malattia psichica e vita spirituale. Nel capitolo successivo si offre una succinta descrizione e valutazione delle principali correnti di pensiero della psicologia contemporanea e delle loro radici storiche, menzionando le scuole di psicoterapia più note, tra le quali è punto di riferimento obbligato la psicoanalisi freudiana. È da evidenziare la speciale affinità dell'Autore con la logoterapia di Viktor Frankl. Vial infatti ha dedicato alcuni scritti al pensiero dello psichiatra e filosofo austriaco, che viene caratterizzato in contrapposizione allo psicologismo, con un'antropologia che considera la dimensione spirituale e quindi non si ferma al livello empirico, ma giunge a scoprire la trascendenza umana (pp. 74-75).

La personalità: il suo sviluppo, la maturità, i tratti pericolosi e i disturbi, e alcuni strumenti per valutarla vengono trattati nei tre capitoli seguenti. Nel capitolo terzo, si mettono in evidenza l'influsso dell'eredità e dell'ambiente nello sviluppo e maturazione della personalità e si sottolinea la centralità dell'ambito familiare per una adeguata crescita e l'inconveniente che può rappresentare qualsiasi carenza nella famiglia, nell'ambiente più ampio o nelle personali disposizioni del soggetto. Vengono anche descritti i segni caratteristici di ogni tappa della vita umana; si indicano le differenze tra donna e uomo, e si parla dello sviluppo dell'identità sessuale. Ci sono alcuni riferimenti all'ideologia del *gender* che viene criticata perché opposta alla basilare differenziazione sessuale all'interno della condizione umana. Per ultimo, si conclude alludendo alla maturità se-

condo alcuni psicologi e spiegando come nel cristianesimo queste caratteristiche abbiano a che vedere con l'imitazione della persona matura in pienezza, ossia di Gesù – Dio fatto uomo –, all'interno della trama sociale alla quale si appartiene.

I tratti di personalità a rischio, e cioè quelli che possono ostacolare la maturità e l'adattamento al mondo, insieme ad alcuni consigli per superarli, vengono descritti nel iv capitolo, dove si precisa anche che il sostrato comune nelle personalità a rischio è l'essere centrati su di sé. A seguire, nel capitolo v, ci si introduce proprio nel campo dei disturbi della personalità, che sorgono quando le caratteristiche studiate nel capitolo precedente o altre superano il limite della normalità. Si spiega che sono comportamenti e segni costanti e rigidi che influiscono sull'intera esistenza. Inoltre, si precisa che i disturbi psichici più frequenti hanno un rapporto diretto con un carente sviluppo della personalità. Di qui l'importanza di un'adeguata formazione per cercare di prevenirli (p. 153). Si presentano anche i diversi disturbi di personalità seguendo l'elenco raccolto in tre gruppi dal DSM-5 (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) e il modo di affrontarli e si descrivono brevemente alcuni tipi di test aggiungendo alla fine il questionario di autovalutazione di personalità IPDE (*International Personality Disorder Examination*) (DSM-4) con fini didattici, per aiutare a capire come funzionano i test.

Tra malattia e normalità è il titolo del capitolo vi. Vial passa a spiegare le malattie psichiche più comuni, che tante volte sorgono in personalità alterate, ed alcuni fenomeni che, senza essere considerati patologici, provocano non poco disagio psichico, e propone anche alcuni suggerimenti su come affrontarli. Insiste ancora sulla stretta relazione tra l'ambito spirituale e quello psichico (p. 181).

A continuazione, nel capitolo vii, si studiano la sessualità umana e i suoi disturbi. L'Autore parte con la premessa della sessualità come una dimensione della persona intera. L'esistenza come maschi o femmine coinvolge il nostro modo di essere, di metterci in rapporto con gli altri e con il mondo. Comprende non solo gli aspetti corporali e fisiologici, ma anche psicologici e spirituali. Vial chiarisce la bontà dell'esercizio della fecondità generativa e il piacere che l'accompagna, a condizione che si svolga in modo umano, cioè che superi l'istinto egocentrico e sia segno di amore nel matrimonio (pp. 241 e 252). La bellezza e la bontà della dimensione sessuale devono essere integrate in tutta la persona, con uno sviluppo adeguato. Le difficoltà provengono dalle proprie tendenze non sempre ordinate dall'intelligenza e dalla volontà, e da alcune influenze permissive che banalizzano l'amore (pp. 241-242). Secondo Vial, in questo campo, più che in altri, si trovano notevoli differenze tra gli psicologi. Anzi, forse si tratta dell'argomento in cui si rende più evidente l'antropologia di base dello specialista (p. 242). Di qui l'importanza di sceglierne uno che sia in accordo con la propria concezione dell'essere umano, nel caso questo aiuto sia necessario. Seguendo la metodologia impostata lungo il libro, l'Autore passa a descrivere le alterazioni sessuali patologiche più note e poi si preoccupa di offrire alcune indicazioni in merito alla maniera di affrontarle sia dalla prospettiva psicologica e medico-psichiatrica sia da quella spirituale. Infine, conclude il capitolo dedicando uno spazio alla presentazione dell'omosessualità e fornendo alcune indicazioni su cosa fare davanti al desiderio di questo tipo.

Il capitolo viii verte sulle terapie specifiche della psiche. Dopo quanto sopra esposto sui disturbi psichici risulta evidente che si tratta di qualcosa di peculiare rispetto alle altre alterazioni della salute. Infatti, secondo l'Autore, tra le diverse terapie esistenti, la psicoterapia è molto utile nei disturbi della personalità, nelle alterazioni dell'umore croniche e in alcuni disturbi d'ansia; è poco efficace invece nei disturbi psicotici; e quasi del

tutto inutile, almeno come terapia unica, negli episodi psicotici acuti, nella depressione più grave e nella mania. In questi casi, si richiede l'intervento del medico psichiatra dato che è in grado di somministrare dei medicinali che a seconda dei casi può abbinare alla psicoterapia. Elemento cruciale nel processo di guarigione è il sostegno della famiglia; è ciò che spiega Vial nell'ultimo paragrafo di questo capitolo, dove insiste sulla centralità della famiglia per il consolidamento di una personalità matura.

La distinzione tra psicoterapia e direzione spirituale è tema centrale del capitolo IX. Siccome in entrambe queste forme di relazione interpersonale si cerca di prestare aiuto a chi ne ha bisogno tramite la parola, è naturale che vi siano alcune convergenze tra di esse. L'Autore offre una interessante sintesi delle loro somiglianze e differenze in una tabella nella quale include anche la confessione sacramentale (pp. 287-289). Si sofferma poi sul rapporto di direzione spirituale e termina trattando della confessione sacramentale, dove i cattolici hanno la possibilità di avere un approccio costruttivo di fronte al senso di colpa. Ma sottolinea anche l'eventualità di soffrire di un senso di colpa patologico; in questo caso, la confessione può aiutare ma non sarà sufficiente. In questo contesto, Vial collega la colpa con la coscienza e fa una distinzione tra coscienza psicologica, intesa come consapevolezza di sé, e coscienza morale, compresa come funzione del pensiero che valuta le azioni umane considerandole alla luce di un sistema di valori (p. 294). Dopo aver parlato del senso di colpa e dell'utilità della confessione nella vita spirituale e nella serenità psichica, l'Autore prospetta un esempio di esame di coscienza, strumento sperimentato da secoli per migliorare il rapporto con Dio, con gli altri e con noi stessi (p. 299). Conclude il capitolo l'esame di alcune tematiche interessanti: la sfida della morte e il modo di accompagnare le persone nelle diverse situazioni relazionate con essa; il rapporto tra psicoterapeuta o medico psichiatra e direttore spirituale nell'aiuto alle persone che vi fanno ricorso; l'importanza del segreto professionale; il discernimento tra veri e falsi fenomeni soprannaturali ed apparizioni, dove la direzione spirituale in senso ampio e la pratica medica e psicologica s'intrecciano in modo evidente; infine, l'influsso degli spiriti maligni sull'agire umano.

Il capitolo X si intitola *Libertà e responsabilità psichica*. L'Autore si riferisce alla libertà come capacità di scegliere o decidere (libero arbitrio) e alla responsabilità come risposta o capacità di rispondere dei propri atti. Entrambe fanno riferimento alla nostra volontà e all'intelletto (p. 321). Vengono descritte due condizioni di esistenza che rispecchiano una cattiva concezione della libertà ed influiscono sull'intera personalità e in tutto l'atteggiamento: pensare che l'autonomia necessaria alla maturità psichica sia contraria alla capacità di fare scelte definitive; e lasciarsi ingannare da una doppia vita (p. 323). L'Autore spiega che l'itinerario per uscire dall'incoerenza, in qualsiasi grado essa si presenti, passa attraverso la consapevolezza, il riconoscimento e la volontà di cambiare (p. 327). Afferma inoltre, che davanti alla malattia psichica la personalità precedente è importante. Può contribuire all'insorgere della patologia, ma può anche svolgere un ruolo positivo facendo sì che essa si presenti in modo meno pericoloso (p. 331). D'altra parte, i sintomi e i disturbi psichici influiscono sull'agire libero e ne mutano pertanto la responsabilità e imputabilità morale. Infine bisogna riconoscere che i presupposti biologici, genetici o ambientali, una cattiva educazione o le carenze affettive, non possono servire come scusa per non tentare di modificare abitudini o elementi dannosi nella nostra personalità. Si può contare sulla libertà spirituale della persona che persiste anche in alcune affezioni psichiche gravi (p. 337).

Nel capitolo XI, si studia il rapporto tra la salute mentale e il dono personale a Dio, nel discernimento vocazionale. Pur riconoscendo che vocazione significa chiamata e nella sua origine era una parola legata soprattutto ad una chiamata fatta da Dio per seguirlo da vicino, oggi questo concetto si usa per indicare le scelte che la persona fa sul suo futuro professionale, sociale e personale. Vial si sofferma sull'analisi del discernimento dell'idoneità di un candidato ad un certo cammino vocazionale dal punto di vista psicologico e si riferisce anche alla sofferenza e alla possibilità della crescita spirituale nella malattia.

Nelle conclusioni, l'Autore offre un breve riassunto del contenuto dell'opera rendendo manifesta l'importanza della relazione tra la psicologia e la vita spirituale, e mostrando che, per essere felice e prevenire almeno in parte la sintomatologia psichica, l'essere umano è in grado di esercitare le sue capacità più essenziali: l'autotrascendenza, la bontà di vita, la compassione, la decisione e il dialogo (p. 369).

Giunti a questo punto, siamo convinti della novità di questo libro apparso nel 2015 e ristampato e tradotto in lingua spagnola nel 2016. Riteniamo che si tratti davvero di un'opera di psicologia e di vita cristiana: in effetti oltre ad essere un manuale scientifico che si adegua ai criteri medici del DSM-5 e alla terminologia propria delle diverse correnti psicologiche, contiene importanti considerazioni di vita spirituale. In accordo con l'intento dell'Autore, pensiamo che possa divenire una guida di facile riferimento per comprendere la salute psichica e spirituale e una traccia per la ricerca dell'equilibrio personale. Tra i mezzi impiegati da Vial per conseguire l'obiettivo di avvicinare l'uomo comune al mondo della psicologia, sono da menzionare gli esempi di test di personalità che offre e le strategie concrete che suggerisce per affrontare molti disagi e malattie, imparando a distinguerli dalle difficoltà spirituali. Sono inoltre da apprezzare il glossario di termini e i diversi indici dettagliati che si trovano alla fine del volume, pensati per favorire la comprensione soprattutto dei non specialisti e una rapida consultazione. Si tratta dunque di un libro di piacevole lettura, che potrà essere utile a genitori, educatori, sacerdoti, direttori spirituali, formatori di seminari, e professionisti della salute, nonché a studenti di teologia, psicologia, medicina e altre discipline, come giustamente auspica l'Autore nella presentazione.

M.C. REYES LEIVA

A. WOLLBOLD, *Pastoral mit wiederverheirateten Geschiedenen – gordischer Knoten oder ungeahnte Möglichkeiten?*, Pustet, Regensburg 2015, pp. 272.

KEin Buch ersetzt das seelsorgliche Einzelgespräch, schon gar nicht in einem so emotionalen und persönlichen Thema wie das in diesem Buch behandelte. Dennoch bedarf auch das Einzelgespräch der Klärung der Grundsätze. Dieses Ziel erreicht Andreas Wollbold und gibt jedem, der – auch nach *Amoris Laetitia* – im Namen der Kirche ihre Lehre darlegen will wichtige Orientierungen an die Hand. In diesem pastoraltheologischen Werk legt der Autor – in einem zugänglichen Stil und verständlicher Wortwahl – die Stimmigkeit der gegenwärtigen kirchlichen Regelung dar, indem er die Argumente pro und kontra durchgeht. Es geht ihm dabei nicht darum, selbst eine weitere Auslegungsvariante der verschiedenen theologischen Quellentexte vorzulegen, sondern um den Aufweis, dass die oft mit emotionalem Pathos als zwingend und universal gültig vorgetragenen Argumente für die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten nicht eindeutig genug sind, um die Änderung der Lehre der Kirche in die-

ser Frage (*“dificillima quaestio”*) zu rechtfertigen. An den Beginn jedes Abschnitts stellt der Autor eine methodologische *pars destruens*, in der er den Scheinkonsens hinterfragt. Positiv zu vermerken ist, dass er die Auseinandersetzung nicht scheut und den brennenden Fragen nicht aus dem Weg geht. Der historische Überblick über Bibel, Kirchenväter, Konzilien, Kirchenrecht, usw. ist freilich gerafft dargestellt, aber die Leitlinien sind deutlich markiert. Es seien einige seiner wesentlichen Aussagen hervorgehoben: Trotz mancher Zweideutigkeit einzelner Väter ergibt der patristische Befund das Bekenntnis zur Unauflöslichkeit der Ehe und die Unmöglichkeit der Wiederheirat nach Scheidung. Augustinus begründet daher keine strenge Sondertradition, sondern formuliert die schon vor ihm bestehende Väterlehre mit dem Begriff des Ehebandes. Manche revisionistische Werke böten *“hervorragende Detailuntersuchungen, aber unangemessene Schlussfolgerungen”*. Dies besonders hinsichtlich des Konzils von Trient, dessen klare Ablehnung der Wiederheirat auch im Fall des Ehebruchs nicht weggedeutet werden kann. Wollbold betont auch zu Recht, dass das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* die traditionelle Lehre der Kirche zur Unauflöslichkeit der Ehe in balancierter Weise und in personalistischer Sprache neuformuliert und somit diese Lehre bestätigt hat. Das letzte Konzil konnte sich dabei noch auf einen weit verbreiteten Humanismus der Liebe stützen. Dieser Konsens ist in den Jahren nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil auseinandergebrochen. In dieser neuen soziokulturellen Situation bietet die *oikonomia*-Regelung der Orthodoxie keinen gangbaren Weg für die katholische Kirche. Der *oikonomia*-Gedanke im Scheidungs- und Wiederheiratsrecht der Ostkirche ist eine nachträgliche Rechtfertigung der Übernahme kaiserlicher Gesetze des oströmischen Reiches in die byzantinische Kirche. Wie man es auch dreht und wendet, sie verdunkelt die Glaubensüberzeugung von der Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe.

Dennoch sind nicht alle Wege zu einer innovativen Reaktion der Kirche auf die große Zahl „irregulärer“ eheähnlicher Verbindungen versperrt. Im Schlussteil des Buches entwickelt Wollbold eigene pastorale Lösungsvorschläge. Allen gemeinsam ist die Aufforderung zu einer eingehenden seelsorglichen Befassung mit dem Einzelfall. Konkret schlägt der Autor vor,

1. die soziokulturellen Gründe der Ehenichtigkeit anzuerkennen. Die Ursache der hohen Scheidungsanfälligkeit ist nicht so sehr innerpsychisch bei der individuellen Eheunfähigkeit zu suchen, sondern im soziokulturellen *“framing”*. Der Ehekonsens schließt in der gegenwärtigen Situation sterbender Volkskirchen in einer säkularisierten Gesellschaft nicht mehr selbstverständlich die Bereitschaft zu lebenslanger Treue und zu Nachkommenschaft ein. Damit stellt sich auch die Frage der Realidentität von Ehe und Sakrament, und dem dafür erforderlichen Mindestglauben neu: zwischen Getauften ist die gültige Ehe Sakrament – unabhängig vom Glauben der Brautleute. Allerdings ist bei nicht evangelisierten Taufschein Katholiken keine gegenkulturelle Akzeptanz des christlichen Ehemodells anzunehmen, und daher eine Nichtigkeit naheliegend.

2. einen verpflichtenden mehrstufigen Ehecatechumenat einzuführen, in dessen Verlauf eine Segnungsfeier des *“Wunsches nach dem Ehesakrament”* erfolgen könnte, die ein eheliches Zusammenleben im Vollsinn erlauben würde ohne Sakrament zu sein. Diesen Vorschlag unterbreitet der Autor mit *“Zögern und Bedenken”* und unterwirft ihn der lehramtlichen Bewertung. Er entspringt der Dringlichkeit der Situation, in der es nicht mehr genügt, die Glaubens- und Sittenlehre der Kirche durch Sanktionen gegen Gefährdungen zu verteidigen. In diesem Vorschlag wird das Ehesakrament nicht in

Stufen gefeiert, sondern “der öffentliche, vor Gott und der Kirche abgegebene Wunsch (,votum’), das Ehesakrament mit diesem Partner zu verwirklichen, sobald man durch Glaubenserkenntnis und –vollzug dazu in der Lage ist”. (238)

3. “Verbindungen anderer Art” zwischen Mann und Frau (z.B. geschwisterlicher oder freundschaftlicher Art) kirchenöffentlich anzuerkennen. Dies beträfe vor allem jene Paare, die als Bruder und Schwester, und damit nicht ehelich, zusammenleben, aber zur Zeit wegen des Anstoßes in ihrer Heimatpfarre nicht zu den Sakramenten zugelassen sind.

Dem Rezensenten seien folgende Bemerkungen erlaubt: Der Dramatik der Situation in den deutschsprachigen Ländern ist zuzustimmen. Die Alternative zu Wollbolds Vorschlag besteht wohl darin, das Ehesakrament auf jene Christen zu beschränken, die im Glauben aktiv und voll evangelisiert sind. Nur solche sind ja wirklich in der Lage, sich das Ehesakrament gegenseitig gültig zu spenden. Was jedoch soll dann mit jenen Getauften geschehen, die nicht aktive und voll katechisierte Christen sind? Sind sie vom Ehesakrament ausgeschlossen und damit zur nichtsakramentalen Lebensgemeinschaft verpflichtet? Oder wäre es besser, gar keine Kinder mehr zu taufen, sondern nur mehr voll katechisierte Erwachsene? Wahrscheinlich wäre angesichts dieser Alternativen der von Wollbold vorgeschlagene Weg pastoral vorzuziehen. Allerdings scheint Papst Franziskus in *Amoris Laetitia* einen anderen Weg eingeschlagen zu haben: er sieht keine Veränderung der Lehre und keine generellen normativen Lösungen für geschiedene Wiederverheiratete vor. Stattdessen verlangt er Unterscheidung und Begleitung im Einzelfall, die unter Umständen den Sakramentenempfang nicht ausschließen. Wie sich das praktisch pastoral umsetzen lässt, wird erst die Zukunft weisen.

M. SCHLAG

P. BLANCO SARTO, *Teología, Vaticano II y Evangelización según Joseph Ratzinger/Benedicto XVI*, Eunsa, Pamplona 2013, pp. 326.

EN este volumen el profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pablo Blanco Sarto, recoge una serie de estudios y conferencias sobre Joseph Ratzinger. Cada uno de los capítulos del libro corresponde a una conferencia o estudio realizado en los últimos años. Los primeros capítulos han recibido una segunda lectura por parte del Autor, quien los retocó para la publicación que ahora recensionamos. Pablo Blanco dedica su investigación al teólogo alemán desde hace más de quince años. Ahora que el Autor recoge elementos que pertenecen a su periodo como Romano Pontífice, se justifica el añadido al título de la obra para incluir el periodo en que Ratzinger firma ya como Benedicto XVI.

La ocasión de la publicación del volumen es, también, de interés: el libro salió a la luz poco después de la renuncia de Benedicto XVI al ministerio petrino. En ese año se cumplían, asimismo, quince años del acto de investidura como doctor *honoris causa* de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra al entonces cardenal Joseph Ratzinger. En los cuatro días que pasó en ese centro de enseñanza universitaria, entre enero y febrero de 1998, el ilustre purpurado pudo encontrarse con profesores y alumnos, en un programa intenso pero grato, que dejó huella en los que entonces estaban presentes. Las circunstancias que acabamos de referir se encuentran explicadas en el prólogo escrito por el profesor Pedro Rodríguez, decano de la Facultad de Teología en aquel momento, y encargado de realizar la *laudatio* del nuevo doctor.

El libro se estructura en seis capítulos. Después de la presentación, el Autor nos ofrece, en un primer capítulo, la descripción, a modo de perfil intelectual, de las fuentes del pensamiento teológico de Joseph Ratzinger. El segundo capítulo está dedicado a explicar el método teológico del que más adelante sería Benedicto XVI. También aquí, como en el primer capítulo, el fuerte carácter biográfico e histórico caracteriza la exposición del Autor. Me gustaría llamar la atención sobre el apartado «Razón e Iglesia», que recoge materiales publicados por Ratzinger entre los años '60 a '80 y tienen hoy una especial actualidad.

El tercer capítulo, uno de los más largos, está dedicado a explicar la participación de Joseph Ratzinger en el Vaticano II. Como había hecho en los capítulos anteriores, el Autor usa una perspectiva histórica y un orden cronológico para ir situando y presentando los distintos debates y temas en los que el joven teólogo Ratzinger –entonces perito del cardenal Frings– participó. El cuarto capítulo está dedicado al postconcilio. En él, el Autor aborda la debatida cuestión del cambio de orientación en el pensamiento de Joseph Ratzinger, defendiendo con suficientes pruebas la sustancial continuidad de su pensamiento y sin esconder las acusaciones y críticas de los que fue objeto, y que –en el fondo– habían levantado la cuestión de su cambio de ideas. En mi opinión, se trata de un capítulo de gran interés para captar cómo entiende Ratzinger la hermenéutica del Concilio y qué significa para él “renovación en la continuidad del sujeto histórico”, expresión que se hizo célebre en su discurso de Navidad a la Curia Romana en 2005.

El quinto capítulo está centrado en la misión de la Iglesia y el sexto está dedicado a la evangelización. Los temas abordados en ellos pueden adquirir una nueva fuerza y significado, si los leemos a la luz de la Exhortación *Evangelii gaudium* del Papa Francisco, programática de su pontificado, puesto que en ella el Papa argentino ha invitado a toda la comunidad eclesial a una renovación misionera.

El libro se concluye con una presentación de las obras de Joseph Ratzinger y de la bibliografía sobre él en lengua castellana, quizás una de las más completas ahora mismo a disposición.

El público al que la obra se dirige pertenece al mundo teológico, es decir, a personas con un cierto conocimiento de los temas, que agradecerán especialmente las amplias notas que el Autor proporciona. En ellas se realizan algunas profundizaciones sobre los temas tratados, o bien se indica la bibliografía disponible para una mejor percepción de la obra de este gran teólogo de los siglos xx y xxi.

El libro muestra la pericia del Autor, reconocido experto del teólogo alemán. Por tanto, y la afirmación puede darse por descontada, estamos ante un instrumento que ayudará a conocer mejor a Joseph Ratzinger/Benedicto XVI desde el punto de vista teológico, especialmente en los ámbitos español y latino-americano, donde aún faltan obras de este género. Además, en esta obra se tratan grandes temas que estarán presentes en la teología católica por muchos años. En ese sentido, el libro que recensamos no es solo una recopilación de seis conferencias o estudios sobre Ratzinger, sino también un valioso conjunto de reflexiones que pueden estimular el pensamiento cristiano ante el reto del relativismo, de la cultura del descarte y, más en general, de la época que atravesamos, llamada por muchos “postmodernidad”.

M. DE SALIS

A. PITTA, *L'evangelo di Paolo. Introduzione alle lettere autoriali*, Elledici, Torino 2013, pp. 365.

IL libro del prof. A. Pitta, docente nella Pontificia Università Lateranense di Roma, costituisce il primo dei due volumi dedicati all'epistolario paolino per la nuova collana «Graphé. Manuali d'introduzione alla Scrittura» (Editrice Elledici – Torino). Mentre il volume di Pitta offre una presentazione di Paolo e delle lettere «autoriali» (1Ts; 1-2Cor; Gal; Rm; Fm; Fil), il secondo volume (cfr. A. Martin, C. Broccardo, M. Girolami, *Edificare sul fondamento. Introduzione alle lettere deuteropaoline e alle lettere cattoliche non giovannee* [Graphé 8], Elledici, Torino 2014) prende in analisi le lettere «deuteropaoline» (2Ts; Col; Ef; 1-2Tm; Tt) a cui si aggiungono *Eb, Gc, 1-2Pt; Gd*.

Pitta articola il suo lavoro in otto capitoli, corredati da un'accurata ed essenziale rassegna bibliografica ragionata (cf. pp. 65-72; 98-100; 145-148; 187-190; 229-232; 297-300; 314-316; 354-357). Nel cap. I: «Paolo, le lettere e i destinatari» (pp. 11-72) si traccia il profilo biografico della figura paolina, la singolarità della produzione epistolare e si riassumono le linee principali del suo pensiero teologico, unificate intorno alla categoria di «vangelo». Afferma l'autore: «A nostro modesto parere un centro contenutistico dell'epistolario autografo di Paolo c'è ed è costituito dal suo vangelo, ma non assume caratteri sistematici e richiede di essere specificato a causa della sua genericità. L'evangelo, variamente declinato in ogni lettera, s'identifica non con un libro, ma con Gesù Cristo, il Signore» (p. 52). Nei successivi capitoli segue l'approfondimento delle sette lettere «autoriali», secondo una scansione cronologica che copre l'ultima decade del ministero paolino (dal 50-51 al 61-62 d.C.): 1Ts (50-51); 1Cor (52-53); 2Cor (54-55); Gal (55-56); Rm (56-57); Fm (59-61); Fil (61-62). L'autore riconosce che: «la cronologia proposta non è universalmente condivisa, poiché rimangono dibattute le datazioni delle "lettere dalla prigionia" (Filemone e Filippesi), che in alternativa sono collocate nella metà degli anni 50 e inviate da Efeso» (p. 64).

Nel cap. II: «1Tessalonicesi: il vangelo e l'incontro finale con Cristo» (pp. 73-100) si delinea il profilo della comunità tessalonicese, inserita nel contesto sociale di una città portuale, collocata nel golfo Termaico sulla vita Egnazia, che congiungeva l'Adriatico all'Asia Minore. Pitta sottolinea la genuinità del primo scritto di Paolo, che rientra nel genere epistolare della consolazione e presenta una disposizione articolata in tre parti (Introduzione: 1,1-10; Corpo epistolare: 2,1-5,11; Conclusione: 5,12-28). Il ripetuto intreccio tra ringraziamenti ed esortazioni caratterizza l'ordito della lettera, che affronta nell'esortazione di 1Ts 4-5 alcune questioni escatologiche riguardanti la morte e la partecipazione finale alla risurrezione di Cristo. Lo sviluppo del contenuto epistolare è sintetizzato con cura, mediante una sintesi arricchita da approfondimenti lessicali e confronti letterari. Per il messaggio teologico si segnalano tre temi: a) elezione e regno di Dio; b) la mimesi di Cristo, di Paolo e fra le Chiese; c) la speranza perseverante.

Nel cap. III: «1Corinzi: il vangelo nelle molteplici situazioni ecclesiali» (pp. 101-148) si offre una panoramica complessiva della corrispondenza di Paolo con la comunità di Corinto, presentata come una «chiesa in costruzione». Nella città cosmopolita dell'istmo, Paolo affronta una delle sfide più delicate del suo ministero: indirizzare il cammino dei credenti sulla strada dell'unità e della corresponsabilità per il vangelo. La disposizione è articolata in un'introduzione (1Cor 1,1-9), un corpo epistolare (1,10-15,58) e la conclusione (16,1-23). Secondo Pitta 1Cor presenta un genere misto, epidittico e deliberativo,

che varia in funzione delle questioni affrontate dall'Apostolo. L'intreccio argomentativo è caratterizzato dalla polarità tra la prima sezione epistolare dedicata alla «parola della croce» e l'ultima sezione sull'annuncio della risurrezione (15,1-58). All'interno di questa polarità si affrontano le problematiche ecclesiali e morali, che mostrano la capacità dell'Apostolo di «inculturare» il messaggio evangelico mediante un linguaggio profondo e comunicativo. Colpisce in particolare l'attualità della riflessione teologica, connotata da un ampio spettro di temi che riguardano la rivelazione salvifica di Dio in Cristo: a) la cristologia della croce e della gloria; b) la centralità del motivo somatico (il «corpo»); c) l'elaborazione dell'etica e il primato dell'*agápē*; d) la visione antropologica e la prospettiva escatologica.

Segue nel cap. iv: «2Corinzi: a servizio del vangelo della riconciliazione» (pp. 149-190) la presentazione di 2Cor, definita «manifesto dell'apostolato paolino» (p. 149). A motivo della discrepanza cronologica tra 8,17-18 e 12,17-18, Pitta ritiene che «le due parti principali della lettera non possano appartenere allo stesso momento in cui sono state inviate: qualcosa di imprevisto di è verificato tra la sezione di 1Cor 1-9 e di 2Cor 10-13» (p. 150). Secondo la ricostruzione cronologica degli spostamenti di Paolo tra il 53 e il 56 d.C. e sulla base di diverse argomentazioni, il nostro autore sostiene che la lettera canonica, l'attuale 2Cor, sia il frutto di un confluente di due lettere precedenti. 2Cor 1-9 sarebbe la «lettera dalle lacrime» (cf. 2Cor 2,4), denominata «lettera della riconciliazione», mentre 2Cor 10,1-13,13 costituirebbe una successiva «lettera polemica», inviata a Corinto in un secondo momento, per difendersi dagli avversari che persistevano nel sobillare i corinzi contro Paolo. Seguendo questa ipotesi, si presentano le disposizioni e i generi delle «due lettere». La «lettera della riconciliazione» (1Cor 1,1-9,15) è costituita dall'introduzione (1,1-14) e dal corpo epistolare (1,15-9,15). Segue la «lettera polemica» (10,1-13,13) che culmina con le raccomandazioni e il poscritto finale (12,10-13,13). Descrivendo l'intreccio argomentativo del testo, emerge la complessità della composizione, intessuta di sentimenti contrastanti che vanno dall'affetto consolatorio alla tenace apologia, fino a raggiungere aspri toni di sarcasmo contro gli avversari. Tale elaborazione fa emergere un quadro teologico variegato e vivace, che l'autore riassume in sei temi prevalenti: a) il Padre di misericordia e di consolazione; b) L'amore di Cristo; c) Lo Spirito vivificante; d) Antica e nuova alleanza; e) Vergine casta per Cristo; f) La qualità dell'apostolato.

Il cap. v: «Lettera ai Galati: il vangelo della libertà» (pp. 191-232) presenta la lettera ai Galati come «manifesto della libertà» (p. 191), contro coloro che contestavano il «vangelo di Paolo» e inducevano i credenti a sottoporsi alla Legge mosaica e alle sue opere. Dopo aver precisato il contesto sociale e la situazione spirituale delle chiese della Galazia, si delinea la disposizione e il genere dello scritto paolino, che si apre con un'introduzione (1,1-12) a cui segue il corpo epistolare (1,13-6,10) e la perorazione finale con il *postscriptum* (6,11-18). Si tratta di una lettera dal genere dimostrativo (epidittico), caratterizzata da argomentazioni dense, efficaci rimproveri (apostrofi) e accorate perorazioni, finalizzate a correggere gli errori in cui i galati stavano cadendo a causa dei predicatori giudaizzanti. Con chiarezza e lucidità Pitta evidenzia lo sviluppo argomentativo del contenuto epistolare, composto di quattro dimostrazioni e segnala cinque temi teologici: a) la Legge e la Legge di Cristo; b) Le «opere della Legge»; c) La «fede di Cristo»; d) Giustizia e filiazione abramitica; e) La vita secondo lo Spirito.

Il cap. vi: «Lettera ai Romani: Gesù Cristo, il vangelo di Dio» (pp. 233-300) affronta l'analisi della lettera più consistente dell'epistolario, originata da situazioni contingenti e indirizzata a una comunità non fondata dall'Apostolo. L'individuazione del sostrato

giudaico e della composizione delle comunità domestiche nelle quali interagivano i credenti di Roma aiuta a comprendere il quadro variegato in cui si colloca la lettera (il nuovo filone del *Romans Debate*, è stato inaugurato da K. P. Donfried). Lo scritto si presenta unitario (è dibattuta solo la collocazione di Rm 16,25-27) e si articola in un'introduzione (1,1-17), un corpo epistolare (1,18-15,13) e un ampio poscritto (15,14-16,27). Pitta preferisce seguire lo sviluppo della comunicazione epistolare in cui si attestano tre generi retorico-letterari (forense, deliberativo ed epidittico), salvaguardando la relazione tra forma e contenuto. L'analisi dell'intreccio argomentativo parte dall'identificazione di Gesù Cristo come «evangelo di Dio» (p. 242) e su tale base cristologica si annodano le diverse argomentazioni riguardanti la storia della salvezza e la rivelazione della giustizia divina. Affrontando la sezione di Rm 5,1-8,39 si mette in luce il «paradossale vanto cristiano» nel quale si esalta la gratuità della giustificazione in Cristo, si affronta la relazione tra grazia e peccato, il ruolo della Legge, la condizione antropologica dell'essere umano e il processo di liberazione attraverso il dinamismo dello Spirito. Nella sezione di Rm 9-11 viene analizzata la «questione capitale della fedeltà alla Parola di Dio» (p. 259) alla luce dell'elezione di Israele e del compimento del progetto misterioso di Dio. Con la stessa efficacia si passa a presentare la sezione paraclitica che si compone di due parti: il «culto razionale» (12,1-13,14) e la relazione tra forti e deboli (14,1-15,13). Completa il percorso analitico l'ampio e articolato poscritto epistolare (15,14-16,27). L'intero messaggio teologico ruota intorno alla rivelazione del «vangelo di Dio», «che trova il suo centro gravitazionale in Cristo» (p. 275). A buon diritto si può affermare che la lettera ai Romani è quel «vangelo in forma epistolare» in cui si attiva il dinamismo dell'evangelizzazione. In tale orizzonte Pitta sviluppa la tesi principali della lettera secondo cui «nel vangelo si rivela la “giustizia di Dio” (1,17)» (p. 276) e si porta a compimento il processo della giustificazione che si estende a tutti i credenti. Con chiarezza si espone la visione del «peccato di tutti e di Adamo» (pp. 284-287), l'assimilazione di Cristo alla carne del peccato (pp. 287-294) e la riflessione riguardante «la legge dello Spirito» (pp. 294-296).

Gli ultimi due capitoli sono dedicati rispettivamente alla «Lettera a Filemone: generare al vangelo in cattività» (pp. 301-316) e alla «Lettera ai Filippesi: il progresso del vangelo nelle avversità» (pp. 317-353). Lo scritto a Filemone è la più breve e personale lettera che Paolo detta dalla prigionia. Nonostante la sua brevità, la lettera suscita diverse questioni irrisolte circa l'identità dello schiavo Onesimo, la sua relazione con Filemone e di quest'ultimo con Paolo, l'ambiente ecclesiale di Colossi e la stessa prigionia dell'Apostolo. Il testo presenta le caratteristiche di una «raccomandazione» (*syntatikós*), finalizzata a perorare la causa di Onesimo perché il padrone Filemone lo riaccolga in casa. La disposizione tripartita (vv. 1-9; 10-20; 21-25) evidenzia una rete di relazioni tra l'Apostolo «prigioniero e anziano» e la chiesa domestica di Filemone, in cui operano Appia e Archippo. Il coinvolgimento emotivo, rielaborato in una convincente e persuasiva retorica, contrassegna la perorazione di Paolo verso Filemone, fondata sulla fiducia e sulla comune appartenenza a Cristo. Il messaggio emergente dal testo riveste una notevole forza dirompente nel quadro sociale del tempo: l'Apostolo rilegge la relazione tra padroni e schiavi nella nuova logica del vangelo, affermando che «nel Signore» tutti sono chiamati a vivere e realizzare un'autentica uguaglianza e una vera fraternità. Rileva Pitta: «La lotta del vangelo, per la quale Paolo si trova in catene, si decide non sulle contingenze che mutano con le rivoluzioni civili e sociali, bensì sulle innovazioni per cui uno schiavo non può essere trattato come bene mobile, bensì come fratello nella fede in Cristo. La lettera più contingente di Paolo è anche la più innovativa rispetto alle

giuste rivoluzioni successive a favore della dignità umana: essa costringe i credenti a non schierarsi dalla parte dei padroni, ma degli schiavi, professando che l'unico padrone della loro esistenza è il Signore Gesù Cristo» (p. 314).

L'ultimo capitolo è dedicato alla lettera ai Filippesi definita «testamento di Paolo». Ricorrendo ad argomenti interni allo scritto, si sostiene che l'Apostolo ha dettato la lettera nel contesto di una prigionia «prolungata», verosimilmente collocata a Roma tra il 60 e il 62 (cf. At 28,28-31). Pur in presenza di alcune «fratture letterarie» (cf. 3,1; 4,9), secondo Pitta lo scritto paolino risulta sostanzialmente integro, in quanto coerente sia sul piano terminologico che argomentativo. La disposizione segue il canovaccio classico: un'introduzione (1,1-11), il corpo epistolare (1,12-4,1) e la conclusione (4,2-23). La peculiarità del suo genere consiste nel motivo della «mimesi» (esemplarità) umana, che si declina sul piano linguistico e parenetico. «In ogni sezione della lettera è segnalata l'istanza della mimesi umana: il dato la distingue dal restante epistolario paolino, dove la sua incidenza è minore (cf. 1Ts 1,6; 2,14; 1Cor 4,16; 9,1-27; 11,1; 2Cor 8,1-9; Rm 15,1-7) e non è così pervasiva come in Filippesi» (p. 326). L'intreccio argomentativo dell'intera lettera ha come centro generativo l'*elogium* di Cristo Gesù (2,6-11) e come prospettiva, la diffusione del vangelo nonostante le situazioni di prigionia e le sofferenze dei credenti. Tra le tematiche teologiche segnalate, vi è l'annuncio di Gesù Cristo, la paternità divina e il dono dello Spirito Santo, la presentazione della Chiesa di fronte alla cittadinanza civile, il motivo della gioia condivisa e il morire come guadagno.

Pur dipendente dal genere «manualistico» della collana, l'opera del prof. Pitta appare innovativa sia per il taglio metodologico offerto che per la ricchezza contenutistica, rielaborata in un'eccellente e chiara sintesi. Dalla lettura del volume emerge la statura dell'Apostolo Paolo, la profondità del suo pensiero teologico e l'attualità delle problematiche sollevate. Va apprezzato lo sforzo di leggere in modo organico e progressivo il pensiero dell'Apostolo, con un'attenzione speciale al contesto storico-religioso del suo tempo e alla condizione dei suoi destinatari. Le diverse opzioni proposte nella presentazione delle singole lettere sono equilibrate e vagliate con la saggezza e l'esperienza didattica che caratterizza l'autore. Soprattutto la focalizzazione della teologia paolina intorno al tema dell'«evangelo» è convincente e ben fondata nei testi. Siamo grati al prof. Pitta per questo ulteriore dono, non solo destinato agli ambienti della formazione teologica, ma ad un pubblico più ampio, che desidera conoscere e approfondire la fecondità perenne degli scritti dell'Apostolo delle genti.

G. DE VIRGILIO

LIBRI RICEVUTI

- V. BERTOLONE, *Ogni attimo è carico di eterno ... "Speranza di futuro"*, Grafiche Simone, Catanzaro 2015, pp. 1989.
- J. BRAGE, *El equilibrio interior. Placer y deseo a la luz de la templanza*, Rialp, Madrid 2016, pp. 170.
- P. CODA, A. CLEMENZIA, J. TREMBLAY (edd.), *Un pensiero per abitare la frontiera*, Città Nuova, Roma 2016, pp. 243.
- B. COLOT, *Lactance. Penser la conversion de Rome au temps de Constantin*, Olschki, Firenze 2016, pp. 356.
- M. COURVOISIER, *The Origins of the Missionary Oblates of Mary Immaculate, 1812-1818*, Missionarii Omi, Roma 2015, pp. 276.
- A. DUCAY, *Jesús. El Hijo Salvador. Breve Cristología*, Rialp, Madrid 2016, pp. 136.
- S. GIULIANO, *La Via mistica nelle grandi religioni*, Lev, Città del Vaticano 2016, pp. 228.
- A. MARCHETTO, G. PARISI, *Riforma nella continuità. Riflessioni a cinquanta anni dal Concilio Vaticano II su Presbyterorum Ordinis e Optatam Totius per la formazione sacerdotale e un fecondo ministero presbiteriale*, Solfanelli, Chieti 2016, pp. 79.
- F. MOSETTO, *Uno sguardo nuovo su Gesù. I misteri della vita di Cristo*, Elledici, Torino 2016, pp. 406.
- G. PARISE, *Il Vangelo, la Verità e il diritto del matrimonio e della famiglia*, Solfanelli, Chieti 2016, pp. 54.
- I. SCHINELLA, G. FALANGA (a cura di), *Verbum in mundo*, Verbum Ferens, Napoli 2015, pp. 250.
- TEOFRASTO, *Caracteres*, Rialp, Madrid 2015, pp. 84.
- X. SERRA ESTELLÉS, *Inventari dels arxius parroquials de la Vall d'Albaida*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2015, pp. 202.
- E. VON IVÁNKA, *Bisanzio. Luogo d'incontro tra pensiero greco e fede cristiana*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2016, pp. 194.

SOMMARIO DEL VOLUME 30 (2016)

STUDI

VALERIO CORRADI, <i>La religiosità giovanile in Italia: questioni di fondo e prospettive emergenti</i>	285
FERNANDO LÓPEZ ARIAS, <i>Il contributo di Joseph Ratzinger alla teologia dello spazio liturgico</i>	67
SANTIAGO SANZ SÁNCHEZ, <i>La dottrina della creazione nelle lezioni del professor Joseph Ratzinger: gli appunti di Freising (1958)</i>	11
SANTIAGO SANZ SÁNCHEZ, <i>La dottrina della creazione nelle lezioni del professor Joseph Ratzinger: gli appunti di Regensburg (1976)</i>	251
ROBERT WIELOCKX, <i>San Tommaso su certezza e libertà</i>	45

NOTE

SERGE-THOMAS BONINO, <i>Une grise nuée. À propos du livre de Bernhard Blankenhorn sur la mystique dionysienne de l'union à Dieu chez Albert le Grand et Thomas d'Aquin</i>	383
PAUL O'CALLAGHAN, <i>How much of us lives on forever? The Christian meaning of sacrifice and dedication</i>	343
MASSIMO DEL POZZO, <i>Cinquant'anni di riforma linguistica nella celebrazione eucaristica: esiti e prospettive</i>	323
PAOLA MARONE, <i>Il tema del Christus verus sol nella letteratura cristiana antica</i>	371
ALICE RAMOS, <i>Creación y conocimiento en una metafísica del Verbo</i>	355
VINCENT TWOMEY, <i>Ratzinger on the Antropological Basis for Mission</i>	103

QUADERNO

AMEDEO CENCINI, <i>Misericordia e perdono. È la misericordia la bellezza che salverà il mondo</i>	397
MARIOLINA CERIOTTI MIGLIARESE, <i>Misericordia in famiglia</i>	409
FABIO CIARDI, <i>Il carisma del fondatore</i>	141
PAOLO MARTINELLI, <i>I consigli evangelici e la vita consacrata nella riflessione di Hans Urs von Balthasar</i>	119
GIULIO MASPERO, <i>Misericordia e famiglia oggi</i>	395
FERNANDO PUIG, LAURENT TOUZE, <i>Una giornata di studio nell'anno della Vita Consacrata</i>	117

STATUS QUAESTIONIS

PHILIP GOYRET, <i>Sette cristiane. Verso la loro concettualizzazione teologica</i>	427
JORGE JESÚS LÓPEZ, <i>La valoración moral de la adopción prenatal: el debate teológico contemporáneo</i>	159
<i>Recensioni</i>	205, 465
<i>Libri ricevuti</i>	229, 495

COMPOSTO IN CARATTERE SERRA DANTE 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 2016

(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

ARCHIVIO DI FILOSOFIA
ARCHIVES OF PHILOSOPHY

Rivista fondata da Enrico Castelli,
già diretta da Marco Maria Olivetti
e diretta da Stefano Bancalari e Stefano Semplici

HISTORIA RELIGIONUM

An International Journal
Rivista diretta da Giuseppe Filoramo

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA

www.libraweb.net

Riviste · Journals

IL DIRITTO ECCLESIASTICO

Rivista trimestrale
diretta da Cesare Mirabelli e Enrico Vitali

IUS ECCLESIAE

Rivista internazionale di diritto canonico
diretta da Joaquin Llobell

PER LA FILOSOFIA

Rivista quadrimestrale
diretta da Gennaro Cicchese

RELIGIONI E SOCIETÀ

Rivista diretta da Arnaldo Nesti

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA

www.libraweb.net

«ANNALES THEOLOGICI» · 30, 2016 · PP. 0-00

*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