

ANNALES THEOLOGICI

Direttore

VICENTE BOSCH

Comitato di redazione

MARCO VANZINI, ARTURO BELLOCQ,
FERNANDO LÓPEZ ARIAS, CATALINA VIAL DE AMESTI

Consiglio scientifico

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

Segretaria di redazione

MARIA VELTRI

© 2025 – Edizioni Santa Croce s.r.l.
via Sabotino 2/a – 00195 roma
tel. (39) 06 45493637
info@edusc.it
www.edizionisantacroce.it

Rivista semestrale iscritta al Registro della Stampa
del Tribunale di Roma con decreto n. 91 del 22 maggio 2018

Direttore responsabile

MARCO VANZINI

ISSN 0394-8226
e-ISSN 1972-4934

La Rivista è indicizzata in ATLA Religion Database® e tutti i contributi sono raccolti in ATLASerials® (ATLAS®). ATLA Religion Database e ATLASerials sono prodotti della American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606, E-mail: atla@atla.com, www: <http://www.atla.com>. Indici e abstract sono anche disponibili in Religious and Theological Abstracts (www.rtabstracts.org).

FACOLTÀ DI TEOLOGIA
PONTIFICIA UNIVERSITÀ
DELLA SANTA CROCE

ANNALES THEOLOGICI

VOLUME 39
ANNO 2025
FASCICOLO II

EDUSC

SOMMARIO

STUDI

CRISTIAN MENDOZA

*Il bene comune intrinseco. Quale partecipazione alla vita pubblica
e quale responsabilità verso di essa sono richieste ai fedeli della Chiesa?* 311

JEAN-PIERRE SCHOUPPE

*La declaration Dignitatis Humanae (1965-2025)
Perspectives juridiques et d'éthique politique* 347

PAMELA SALVATORI

*La bellezza del Christus totus nel "frammento" di Maria Assunta, Madre della Chiesa.
Una pista di ricerca escatologica e soteriologica per la via pulchritudinis* 385

NOTE

GIUSEPPE DE VIRGILIO

Significato e funzione del battesimo di Gesù in Mt 3,13-17: aspetti letterari e teologici 427

MAURO GAGLIARDI

Rivelazione ed ermeneutica della Bibbia secondo J. Ratzinger 451

AMERICO MIRANDA

*Qui vident in somnis vana. Agostino e i rapporti con il mondo pagano
nei Discorsi sui Salmi* 469

ALBERTO FRIGERIO

La presenza dei cristiani nella società plurale. Il caso serio della politica 489

GIOVANNI RUSSO

Progettare il servizio della carità 535

LUIS CANO

*Il sacerdozio di san Josemaría Escrivá. E la sua relazione con i sacerdoti diocesani
(1925-1950)* 553

STATUS QUAESTIONIS

TOMMASO CATELLANI

Spiritualità liturgica: storia di un termine

579

Recensioni

613

Libri ricevuti

641

STUDI

IL BENE COMUNE INTRINSECO

Quale partecipazione alla vita pubblica e quale responsabilità verso di essa sono richieste ai fedeli della Chiesa?

THE INTRINSIC COMMON GOOD

What Participation in Public Life and what Responsibility Towards it are Required of the Faithful of the Church?

CRISTIAN MENDOZA*

RIASSUNTO: Questo articolo esplora l'evoluzione del concetto di bene comune, mettendolo in rapporto con la partecipazione alla vita pubblica che è indicato come un bene morale per i fedeli della Chiesa. Seguendo l'insegnamento sociale cattolico, appare chiaro che il bene personale è il fondamento del bene comune e che quest'ultimo non può esistere senza la responsabilità per raggiungere il proprio bene. Tommaso d'Aquino recupera il pensiero aristotelico sul bene comune, con la differenza che l'accento non è posto sul bene della *polis*, ma sul bene della persona. Il magistero della Chiesa inizia la sua riflessione sull'importanza del bene comune come compito di coloro che ricoprono posizioni rilevanti nella società, per poi indicare più tardi, ormai nella seconda metà del s. XX, che il bene comune è responsabilità delle azioni quotidiane di tutti i fedeli. La nostra tesi è che la definizione di bene comune abbia acquisito negli ultimi anni un aspetto un po' estrinseco, segnato dal ruolo della legislazione e dell'autorità, mentre sarebbe necessario sottolineare, come faceva san Tommaso, la dimensione intrinseca del bene comune, che ha il suo punto di partenza nel bene personale orientato al servizio di tutti nella comunità.

PAROLE CHIAVE: Bene comune, Bene comune intrinseco, Bene comune estrinseco, Dottrina sociale della Chiesa.

ABSTRACT: This article explores the evolution of the concept of the common good, relating it to participation in public life, which is indicated as a moral good for the faithful of the Church. Following the Catholic Social Teaching, it becomes clear that the personal good is the foundation of the common good and that the latter cannot exist without responsibility to achieve one's own good. Thomas Aquinas recovers the Aristotelian thought on the common good, with the difference that the emphasis is not on the good of the *polis*, but on the good of the person. The Church's magisterium begins its reflection on the importance of the common good as the task of those holding relevant positions in society, and later on, in the second half of the 20th century, indicates that the common good is the responsibility of the daily actions of the faithful. Our thesis is that the definition of the common good has in recent years acquired a somewhat extrinsic aspect, marked by the role of legislation and authority, whereas it would be necessary to emphasize, as St. Thomas did, the intrinsic dimension of the common good, which has its starting point in the personal good oriented to the service of all in the community.

KEYWORDS: Common Good, Intrinsic Common Good, Extrinsic Common Good, Catholic Social Teaching.

ANNALES THEOLOGICI 2 (2025), VOL. 39, 311-346

e-ISSN 1972-4934

DOI 10.17421/ATH392202501

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma. Orcid: 0000-0002-1496-3743

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *La partecipazione alla vita pubblica come esigenza morale cristiana*. III. *La responsabilità morale dei cristiani in posizioni sociali rilevanti*. IV. *La partecipazione e responsabilità alla vita pubblica dei cristiani e i diritti umani*. V. *Verso il bene comune intrinseco*. VI. *Partecipazione e responsabilità per il bene comune in senso dinamico*.

I. INTRODUZIONE

In una recente pubblicazione, Chantal Delsol osserva che l'influenza della cultura cattolica in Francia induce i cattolici, in ultima analisi, a dedicarsi alla professione di alti funzionari dello Stato. A suo avviso,

oltre all'influenza del liberalismo e del socialismo, la Francia subisce anche quella della cultura cattolica. Se i nostri migliori cervelli svolgono la funzione di servitori dello Stato, è anche perché la nostra etica trova disonorevole il profitto privato e degno di onore il servizio professionale volto all'interesse generale. Di conseguenza dissocia questi due aspetti, cosa che lo spirito protestante si guarda bene dal fare. L'idea di sussidiarietà cerca di provare che una convergenza dei due fini è possibile, se il profitto è inteso in termini di felicità e non solo di interessi finanziari, ma soprattutto vuole convincere che tale convergenza non è motivo di disonore.¹

In quest'interessante e un po' provocatoria tesi, troviamo alcuni elementi che meritano un'attenta riflessione. Sul profitto economico privato come motore di sani incentivi sociali si sono espressi numerosi autori e noi non abbiamo nulla di nuovo da aggiungere.² Sull'importanza della sussidiarietà come modo per favorire l'iniziativa individuale, la stessa autrice, tra altri, ha elaborato una riflessione che fonda più che sufficientemente la sua affermazione.³ Sul confronto tra lo spirito protestante e il cattolicesimo, pensiamo che Wim Decock abbia offerto il com-

¹ C. MILLON-DELSOL, *Il principio di sussidiarietà*, Giuffrè, Milano 2003, 51.

² Á. RODRÍGUEZ LUÑO, *Introducción a la ética política*, Rialp, Madrid 2021; S. GREGG, *For God and For Profit: How Banking and Finance can Serve the Common Good*, Herder & Herder, New York 2016.

³ Cfr. P. DONATI, I. COLOZZI (a cura di), *La sussidiarietà. Che cos'è e come funziona*, Carocci, Roma 2005, 12. Gli autori nell'introduzione definiscono la sussidiarietà in rapporto col bene comune facendo eco all'osservazione della Delsol. Parlando di sussidiarietà, affermano che «si tratta, invece, di un principio etico-sociale che ha un carattere *sui generis* perché designa una specifica modalità relazionale avente una precisa base antropologica (riferito alla dignità della persona umana e alla configurazione relazionale del bene comune)» (*ibidem*). Cfr. anche l'opera di P. SAVARESE, *La sussidiarietà e il bene comune*, Nuova Cultura, Roma 2018.

mento più completo degli ultimi anni.⁴ Il punto che, a nostro parere, merita ancora una riflessione è se il cristianesimo – e in particolare il cattolicesimo – idealizzi il bene comune, nel suo significato più naturale e più vicino alla *polis*, a discapito di quello privato, il bene particolare, al punto da suscitare nei fedeli il desiderio di lavorare per lo Stato.

Il cristianesimo delle origini non lo avrebbe fatto secondo Delsol, che si trova almeno quanto alle conclusioni in accordo con Weber:

Anche i primi cristiani sapevano perfettamente che il mondo è governato da demoni e che chi s'immischia nella politica, ossia si serve della potenza e della violenza, stringe un patto con potenze diaboliche e, riguardo alla sua azione, non è vero che soltanto il bene possa derivare dal bene e il male dal male, bensì molto spesso il contrario. Chi non lo capisce, in politica non è che un fanciullo.⁵

Anche se discutere questa ricostruzione storica non è qui al centro del nostro interesse, è comunque possibile obiettarle l'unità della Tradizione e del *depositum fidei* e le ferme parole del Vangelo, che invece ora andremo a considerare.

Indubbiamente, i pastori della Chiesa promuovono il bene comune invitando i fedeli a partecipare attivamente alle rispettive comunità.⁶ Tuttavia, il modo di promuovere la partecipazione e il significato del concetto sono cambiati nel tempo e si sono concretizzati in maniera diversa in ogni nazione, infatti, il magistero è costituito da documenti eminentemente pastorali, che non possono essere letti separatamente dal loro contesto storico. Inoltre, sia l'attenzione alle funzioni proprie dell'autorità prima del Concilio Vaticano II sia la crescente enfasi sulla partecipazione quotidiana dei cittadini attraverso la virtù civica dopo il Concilio Vaticano II, possono essere intese non solo da una differenza concettuale nella comprensione dell'impegno per il bene comune, ma

⁴ Cfr. W. DECOCK, *Le marché du mérite : Penser le droit et l'économie avec Léonard Lessius*, Zones Sensibles, Bruxelles 2019.

⁵ M. WEBER, *La politica come professione*, in IDEM, *Il lavoro intellettuale come professione*, tr. it. di A. Giolitti, Einaudi, Torino 1948, 112-113. Si veda il commento di J. GARCÍA HUIDOBRO, *Comunidad: la palabra que falta*, Tirant Humanidades, Valencia 2020, 201.

⁶ «La partecipazione è un dovere da esercitare consapevolmente da parte di tutti in modo responsabile e in vista del bene comune» (PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2004, n. 189). I testi italiani dei documenti del Magistero sono presi dal sito ufficiale della Santa Sede: www.vatican.va

anche (e soprattutto?) dalla differenza pratica causata dal posto della Fede nelle società occidentali in ogni momento storico. Al di là dell'evoluzione del magistero sulla confessionalità della *res publica* (la parola Stato è sempre problematica in questo contesto), il fatto storico della secolarizzazione ha spostato l'attenzione dal compito di un eventuale sovrano cristiano regnante su società ancora cristiane, al contributo dei cristiani all'interno di una società sempre più pagana.

Comunque, con l'intenzione di rispondere all'osservazione della Delsol, ci domandiamo cosa chieda esattamente il magistero ecclesiale quando chiama i cristiani alla partecipazione e alla responsabilità verso la vita pubblica. Perciò, dobbiamo capire se si tratta di un'esigenza morale fondata sulla verità del Vangelo, se la partecipazione alla vita pubblica ha mantenuto lo stesso significato nel corso degli anni e infine come deve essere intesa oggi questa richiesta morale. La nostra risposta è che il magistero della Chiesa invita i fedeli a *voler fare* con gli altri, rafforzando il bene comune nella sua dimensione intrinseca.

Con la specificazione di «bene comune intrinseco», vogliamo *approssimarci* alla tradizione tomistica. Nella definizione di legge data dall'Aquinate, troviamo infatti il bene comune, essa «è un comando della ragione ordinato al bene comune, promulgato da chi è incaricato di una collettività».⁷ In questa definizione ritroviamo le quattro cause aristoteliche della legge (formale, materiale, efficiente e finale). Il comando della ragione «in vista del bene comune» è ciò che definiamo causa formale. L'insieme dei beni particolari che rende possibile la costituzione del bene comune è ciò che nella nostra comprensione potrebbe essere chiamato «causa materiale». Se i beni particolari non vengono rispettati, il bene comune non può essere fondato: è come se l'entità stessa di questo concetto si dissolvesse. Entrambi gli aspetti, quello materiale e quello formale, sono intrinseci al bene comune. L'attuazione da parte dell'autorità, invece, si riferisce più direttamente a un'azione estrinseca da parte di chi ha la responsabilità del bene comune e allo strumento coercitivo della legge per realizzarlo. Nella sua comprensione delle conseguenze del cristianesimo sulla società, Delsol si concentra soprattutto sull'aspetto estrinseco: poiché i fedeli della Chiesa desiderano il bene comune come causa finale, cercano di

⁷ TOMMASO D'AQUINO, S.Th. I-II, q. 90 a. 4, co., traduzione www.carimo.it

promuoverlo attraverso la politica, guidando i dettami dell'autorità che ne è causa efficiente. Tuttavia, la tesi del nostro studio è che san Tommaso ha indicato che il bene comune richiede entrambe le dimensioni, quella estrinseca e quella intrinseca, e che, inoltre, poiché ai nostri giorni sembra sempre più difficile per le persone fissare scopi di vita che definiscano il loro bene particolare, è necessario recuperare l'aspetto intrinseco del bene comune e, a nostro avviso, questo è un compito urgente della Chiesa.

Come ultimo appunto, ricordiamo che è opinione nota tra gli studiosi che san Tommaso non abbia una definizione unitaria del bene comune, pertanto, come abbiamo detto, il nostro sforzo è solo un'approssimazione al suo pensiero. In ogni caso, l'applicazione specifica che ne facciamo qui è quella di distinguere tra un obiettivo finale e uno remoto di un'organizzazione che, in realtà, nel caso dell'ordine sociale, sono abbastanza simili, ma non uguali.

Se il bene comune è inteso come «l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono tanto ai gruppi quanto ai singoli membri di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente»⁸ in una società determinata, è importante sottolineare che queste condizioni non sono solo materiali, ma anche spirituali e intellettuali. Per questo motivo non si può pensare che il bene di una comunità politica si realizzi con lo sviluppo materiale o con la moltiplicazione delle conoscenze o dell'istruzione, per quanto benefica possa essere questa crescita. La dimensione spirituale del bene comune viene affrontata da diverse discipline, non necessariamente religiose, come la sfera dell'economia, del diritto, ecc. A titolo di esempio, Domingo e Rodríguez-Fraile osservano che oggi ci sono 300 milioni di persone con depressione diagnosticata e 260 milioni di persone con un disturbo d'ansia. Ciò significa che una popolazione equivalente a tutti i cittadini dell'Unione Europea è depressa o ansiosa.⁹

⁸ CONCILIO VATICANO II, *Costituzione Pastorale Gaudium et spes sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, 07-XII-1965, AAS 58 (1966) 947-990, n. 26.

⁹ Cfr. R. DOMINGO, G. RODRIGUEZ-FRAILE DÍAZ, *Espiritualizarse*, Rialp, Madrid 2025, 19.

II. LA PARTECIPAZIONE ALLA VITA PUBBLICA COME ESIGENZA MORALE CRISTIANA

Il bene comune, da una prospettiva non materiale, si realizza soprattutto quando le persone sono consapevoli del proprio bene e della libertà e responsabilità che hanno per raggiungerlo. Pertanto, la partecipazione alla vita pubblica è una condizione necessaria per il bene comune, che non può essere imposto alla volontà umana, né determinato contro la volontà degli individui. Parlare di bene comune in senso razionale o spirituale non deve portarci a considerarlo come una capacità che obbliga i cittadini ad agire a beneficio di tutti gli altri. Come insegnano Bellocq e Insa, «l'uomo virtuoso appetisce secondo ragione: a lui appare bene ciò che in realtà è bene – perché è buono secondo ragione –, e quindi diventa lui stesso regola e misura del vero bene»,¹⁰ ovvero la virtù non è la capacità di fare ciò che si deve nonostante il desiderio contrario, ma la capacità e abitudine di desiderare ciò che si deve.

Prendere parte attiva allo sviluppo della propria nazione di appartenenza è un dovere morale insegnato dalla Chiesa fin dall'inizio del suo pensiero sociale e non significa altro che l'abitudine a desiderare il meglio per se stessi e per tutti coloro che ci circondano nella comunità politica, un desiderio che porta naturalmente al bene personale e, attraverso questo, al bene comune.¹¹ Va inteso nel senso che farsi carico della propria situazione politica, economica e sociale è un bene per l'essere umano, mentre l'indifferenza o la negligenza costituiscono un danno per la persona. Di fronte alla situazione odierna, la morale sociale cristiana si chiede se sia ragionevole che, in generale, si adotti un forte individualismo in tutto ciò che coinvolge i cittadini e un evidente collettivismo in tutto ciò di cui non si curano.¹²

Al di là della problematica odierna, in cui i cittadini possono rimanere isolati e allo stesso tempo di essere sottomessi all'apparato burocratico della *res publica*, la necessità di una partecipazione responsabile

¹⁰ A. BELLOCQ, F. INSA, *Avviamento alla Teologia Morale. Natura, metodo e storia*, Edusc, Roma 2023, 370.

¹¹ Cfr. PAOLO VI, *Lettera Enciclica Populorum Progressio sullo sviluppo dei popoli*, 26-III-1967, AAS 59 (1967) 257- 299, n. 42; PONTIFICIO CONSIGLIO GIUSTIZIA E PACE, *Compendio*, n. 373.

¹² Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1999, nn. 1878-1885.

alla società di appartenenza è parte dell'essenza del Vangelo. Si tratta di un'esigenza fondamentale per una vita buona, anzi, i cristiani non trascurano i problemi terreni perché la loro fede si manifesta nelle opere: «Se uno dice: “io amo Dio” e odia suo fratello, è un bugiardo. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede» (1 Gv 4,20).¹³

Inoltre, la consapevolezza che ogni persona è stata creata a immagine e somiglianza di Dio (Gen 1,26) porta a considerare gli altri come uguali, superando, per esempio, la tolleranza ostile nei confronti degli immigrati o un certo sfruttamento sociale del lavoro di quei cittadini che nella comunità politica si occupano dei compiti più semplici. Secondo Benestad, Ratzinger individua il principio dell'ordine sociale proprio nel nostro essere creati a immagine e somiglianza di Dio, perché «il vero Dio è, per sua natura, essere-per (Padre), essere-dal (Figlio) ed essere-con (Spirito Santo). Eppure l'uomo è a immagine di Dio proprio perché l'essere-per, l'essere-dal e l'essere-con costituiscono la forma antropologica fondamentale».¹⁴

Il magistero recente pone maggiormente l'accento sul contributo ordinario e quotidiano al bene comune, che consiste nell'ordinare le proprie relazioni sociali, l'attività lavorativa, ecc. al bene comune politico. Questo è ciò che prima san Giovanni Paolo II e, successivamente, Benedetto XVI hanno indicato con il concetto di solidarietà e, più che di un cambiamento nell'insegnamento della Chiesa, si tratta di rendere esplicito ciò che era implicito prima dell'insegnamento di questi pontefici.¹⁵ Come giustamente osservano Domingo e Rodríguez-Fraile, «la parola solidarietà, derivata dal latino *solidus* (solido), ha la freschezza

¹³ *La Sacra Bibbia*, CEI 2008, www.bibbiaedu.it

¹⁴ «*The true God is, of his own nature, being-for (Father), being-from (Son), and being-with (Holy Spirit). Yet man is in the image of God precisely because the being for, from, and with constitute the basic anthropological shape*» (B. BENESTAD, *Pope Benedict XVI on the Political and Social Order*, in G.V. BRADLEY, E.C. BRUGGER [eds.], *Catholic Social Teaching: A Volume of Scholarly Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, 188-216, 197). Cfr. J. RATZINGER, *Fede, Verità e Tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003.

¹⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Enciclica Sollicitudo Rei Socialis nel XX anniversario della Populorum Progressio*, 30-XII-1987, AAS 80 (1988) 513-586; BENEDETTO XVI, *Lettera Enciclica Caritas in veritate sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità*, 29-VI-2009, AAS 101 (2009) 793-867, n. 38.

del rivoluzionario, la ricchezza del classico e la forza del necessario. Sebbene la parola sia stata pronunciata per la prima volta in francese (*solidarité*) e nel contesto della Rivoluzione francese, l'idea di solidarietà è antica quanto la Bibbia, la filosofia greca e il diritto romano, i tre grandi pilastri della civiltà occidentale. Nel II secolo a.C., l'antico schiavo e commediografo romano-africano Terenzio riassunse magistralmente il significato profondo della solidarietà umana: “*Homo sum: humani nihil a me alienum puto* (Io sono uomo: nulla di umano mi è estraneo)”¹⁶.

Possiamo insistere sul fatto che la partecipazione dei fedeli cattolici alla vita pubblica non deriva dal desiderio di risolvere un problema sociale, poiché il cristianesimo non pretende certo di dare origine a una configurazione socio-politica. Il cristianesimo, e dunque i cristiani, devono «*quaerere primum regnum Dei et iustitiam eius*», e pertanto dare origine a un ordine socio-politico è una conseguenza secondaria, benché rilevante, della primaria esigenza religiosa del servizio divino. Si tratta, dunque, di un'esigenza religiosa, poiché il cristianesimo, per esistere, ha bisogno di un tessuto sociale sano, capace di sostenere il dialogo, l'incontro, il perdono, ecc.

Il magistero ricorda appunto che: «Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse secondo la verità e lo servisse nella santità».¹⁷ Ciò significa che l'assemblea dei credenti è fondata sulla comunità umana, così che, per insediare la Chiesa in modo stabile, i cristiani necessitano di rafforzare le relazioni familiari, civili, ecc. Indubbiamente, la missione specifica di annunciare il Regno di Dio è propria della Chiesa, ma, secondo questa concezione, essa è legata al miglioramento delle relazioni sociali, che è compito della politica.

In ogni caso, senza una sana comunità umana è più difficile annunciare il Vangelo, per cui, quando si promuove il bene comune della città terrena con il desiderio di evangelizzare, il magistero esercitato è

¹⁶ DOMINGO, RODRIGUEZ-FRAILE DÍAZ, *Espiritualizarse*, 118. Il riferimento classico si trova in PUBLIUS TERENTIUS AFER, *Heauton Timorumenos*, 1.1.77, in R. KAUFER, W.M. LINDSAY, *P. Terenti Afri Comoediae*, Oxford University Press, Oxford 1963. La traduzione è nostra.

¹⁷ CONCILIO VATICANO II, *Costituzione Dogmatica Lumen gentium sulla Chiesa*, 21-XI-1964, AAS 57 (1965) 5-71, n. 9. Cfr. P. POPOVIĆ, *The Goodness of Rights and the Juridical Domain of the Good: Essays in Thomistic Juridical Realism*, Edusc, Roma 2021, 276.

autentico.¹⁸ Non perché i pastori indichino come guidare tecnicamente la vita della comunità, ma perché intendono offrire una riflessione di ragione e di fede sulla vita dell'uomo nella società per condurlo più efficacemente alla salvezza offerta da Gesù Cristo.¹⁹ Benedetto XVI ha riconosciuto che: «la responsabilità dei cristiani di operare per la pace e per la giustizia e il loro impegno irrevocabile per il bene comune sono inseparabili dalla loro missione di proclamare il dono della vita eterna, alla quale Dio ha chiamato ogni uomo e ogni donna».²⁰

L'unità che abbiamo sottolineato finora, da una parte tra la fede e le opere e, dall'altra, tra la missione della Chiesa e il compito politico, ci permette di aggiungere che il cristianesimo cerca di migliorare l'ordine sociale senza subordinarlo all'edificazione terrena della Chiesa.²¹ I cristiani annunciano il Vangelo *nella costruzione* della città terrena, cioè non usano le loro relazioni interpersonali come mero strumento per il bene della gerarchia ecclesiastica, né si può pensare che la comunità umana forgiata dal cristianesimo sia esclusiva dei suoi fedeli. Essa dà origine a una comunità umana con valore e finalità intrinseche, anche se nella visione della fede cristiana questa associazione terrena non è il fine ultimo, perché nessuno ha su questa terra la sua dimora definitiva.²² In breve, il magistero promuove la comunità terrena per rafforzare l'as-

¹⁸ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO GIUSTIZIA E PACE, *Compendio*, n. 80.

¹⁹ Cfr. A. BELLOCQ, *Qué es y qué no es la doctrina social de la Iglesia: una propuesta*, «Scripta Theologica» 44 (2012) 337-366: 342.

²⁰ BENEDETTO XVI, *Discorso ai Partecipanti all'Assemblea Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali*, 3-V-2008.

²¹ «Quello di Gesù Cristo è un messaggio di *amore*: “amatevi gli uni gli altri” (Gv 15,17), “da questo sapranno che siete i miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri” (Gv 13,35), “amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori” (Mt 5,44; Lc 6,35), di *fratellanza*: “uno solo è il vostro maestro e voi siete tutti fratelli” (Mt 23,8), di carità: “da a chi ti domanda e a chi desidera da te un prestito non volgere le spalle” (Mt 5,42), di *benevolenza*: “tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro” (Mt 7,12), di *concordia*: “beati gli operatori di pace” (Mt 5,19). Lo strumento di Gesù Cristo e di ogni cristiano per la diffusione di questo messaggio sono la predicazione, la missione, la testimonianza, fino all'accettazione della persecuzione e del martirio. E il fine del messaggio cristiano è “il regno dei cieli”, non una rivoluzione politica o un ordinamento sociale sulla terra» (M. PERA, *Perché dobbiamo dirci Cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'Etica*, Mondadori, Milano 2008, 125).

²² «[N]on habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus» (Eb 13,14).

semblea umana dove è possibile l'incontro con Dio. Tuttavia, è proprio il contributo del cristianesimo che permette alla comunità politica di essere pienamente se stessa e di evitare terribili rovine.²³

La partecipazione alla vita politica di cui parliamo è per il bene della *res publica* ma, per quanto abbiamo appena detto, i cristiani sono consapevoli che per promuovere il bene della sfera pubblica bisogna operare per il bene della Chiesa, il quale non è sostituirsi alla autorità politica. Come insegnava Leone XIII: «D'altra parte, se si vuole giudicare rettamente, l'amore soprannaturale per la Chiesa e l'amore naturale per la patria sono entrambi figli della stessa fonte, poiché hanno come cause e autore Dio stesso, dal che consegue che un dovere non può essere in contraddizione con l'altro».²⁴

Una conseguenza importante di questa non subordinazione del bene politico al bene della Chiesa è che la richiesta cristiana di partecipazione alla sfera pubblica oltrepassa l'ambito ecclesiastico, anche se non può prescindere dalla sfera morale. Pertanto, per raggiungere l'ordine pubblico non sono *necessarie* l'azione politica diretta dei credenti e, tanto meno, quella dei pastori. Tuttavia, dato che tale ordine richiede il vero significato del bene umano, la partecipazione di un maggior numero di cittadini con serie convinzioni religiose dovrebbe migliorare la vita della comunità. Come ha ricordato Benedetto XVI, il punto è che: «al centro di ogni cultura, percepito o no, vi è un consenso riguardo alla natura della realtà e del bene morale, e quindi sulle condizioni per la prosperità umana».²⁵

Possiamo quindi affermare che la partecipazione alla vita pubblica è un'autentica esigenza morale, che migliora non solo la società ma anche la Chiesa stessa. Fin dagli albori dell'era cristiana, durante le persecuzioni subite dall'Impero Romano, e dopo nel corso dei secoli, i cristiani hanno maturato la convinzione che un Dio che non ha alcuna

²³ «perché crollando gli ordinamenti e i costumi cristiani, inevitabilmente crollano anche le fondamenta della società umana» (LEONE XIII, *Lettera Enciclica Sapientiae Christianae*, 10-I-1890, in *Leonis XIII P.M. Acta*, X, Romae 1891, 10-41).

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ BENEDETTO XVI, *Discorso agli Ecc.mi presuli della Conferenza dei Vescovi Cattolici degli Stati Uniti d'America «ad limina apostolorum»*, 19-I-2012.

influenza su questo mondo può essere ignorato e persino disprezzato.²⁶ Infatti, il cristianesimo insegna che la via verso la città di Dio passa attraverso la città dell'uomo.

Giunti al momento storico presente, la definizione specifica di partecipazione sembra racchiudere il compito di incidere in qualche modo sulla direzione della società e la responsabilità di far valere i propri diritti e doveri. Partecipazione significa, in questo senso, «nella vita pubblica delle società democratiche, la collaborazione e l'intervento diretto dei cittadini al funzionamento degli organi di governo o di determinate istituzioni mediante l'esercizio del diritto di voto e di altri diritti loro riconosciuti».²⁷

Tuttavia, da una parte, è controverso pensare che il contributo al bene comune consista, in modo eminente, o possa limitarsi al rispetto e all'adempimento dei propri doveri e diritti forgiati in una società che non sempre riconosce la verità sulla natura umana. L'accettazione acritica dei diritti potrebbe essere fonte di confusione per i cittadini, anche perché come ha osservato Charles Taylor, siamo passati da una società di diritti che enfatizza la nostra uguaglianza con gli altri, a una società di diritti che enfatizza le nostre differenze dagli altri.²⁸ Dall'altra, non è possibile affermare che in ogni caso il rispetto e l'adempimento dei diritti e dei doveri consista principalmente nella partecipazione attiva a posizioni di responsabilità politica, né è possibile affermare che tali posizioni siano esclusivamente governative.

Dal XIX secolo, il magistero della Chiesa ha cercato di studiare in modo sistematico entrambe le dimensioni della partecipazione, focalizzandosi maggiormente all'inizio su coloro che hanno una responsabilità più ampia nella conduzione della vita pubblica, rivolgendo una chiamata specifica ai fedeli della Chiesa affinché tra coloro che detengono posizioni sociali di rilievo, ci fossero più individui che guidassero la città ter-

²⁶ «*We are only just beginning to understand how intimately and profoundly the vitality of a society is bound up with its religion. It is the religious impulse which supplies the cohesive force which unifies a society and a culture. The great civilizations of the world do not produce the great religions as a kind of cultural by-product; in a very real sense the great religions are the foundations on which the great civilizations rest*» (C. DAWSON, *Progress and Religion: An Historical Inquiry*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2001, 180).

²⁷ *Partecipazione*, in *Enciclopedia Treccani online*, www.treccani.it/vocabolario/partecipazione/

²⁸ Cfr. C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994.

rena secondo i valori del Vangelo. Con lo sviluppo storico, fortemente influenzato dai totalitarismi del XX secolo, l'insegnamento della Chiesa sulla responsabilità morale di partecipare alla vita pubblica si è orientato maggiormente verso l'affermazione della responsabilità di orientare al bene comune la propria azione nel lavoro, nella cultura, ecc. Questa affermazione del ruolo di ciascuno nella realizzazione del bene comune assumerà con il passare del tempo nomi più moderni, come «l'ipoteca sociale» di cui parlava san Giovanni Paolo II.²⁹

A partire da quel momento, la Chiesa non spinge i fedeli cristiani a ottenere posizioni chiave per guidare la comunità umana, mantenendo in qualche modo lo *status quo* della nazione, ma ricorda loro che tutte le persone di buona volontà hanno l'obbligo morale di trasformare l'ordine sociale dall'interno per proteggere la dignità di ogni persona. Possiamo sottolineare che, già nel secolo scorso, i pastori della Chiesa notavano con rammarico che contribuire al funzionamento della *res publica* non significa immediatamente promuovere il bene comune. Come affermava san Paolo VI: «Senza dubbio l'uomo può organizzare la terra senza Dio, ma “senza Dio egli non può alla fine che organizzarla contro l'uomo. L'umanesimo esclusivo è un umanesimo inumano”».³⁰

III. LA RESPONSABILITÀ MORALE DEI CRISTIANI IN POSIZIONI SOCIALI RILEVANTI

È noto che il pensiero sociale della Chiesa, inteso come studio sistematico dei problemi sociali, è emerso alla fine del XIX secolo. In questo periodo storico, papa Leone XIII criticò alcune teorie razionaliste, come lo scientismo e il materialismo; e anche le pratiche sociali che danneggiavano i cittadini, come l'ideale socialista dell'eliminazione della proprietà privata e lo sfruttamento dei lavoratori da parte dei proprietari dei mezzi di produzione. La *Rerum Novarum*, la lettera enciclica che ha dato inizio al pensiero sociale cristiano, non parla in nessun punto di responsabilità, però utilizza almeno una volta il concetto di partecipazione, forse in senso metafisico, per affermare che: «Il potere politico

²⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, n. 42.

³⁰ PAOLO VI, *Populorum Progressio*, n. 42.

viene da Dio ed è una certa quale *partecipazione* della divina sovranità». ³¹ L'uso del concetto di partecipazione come dipendenza dal potere divino mostra che, fin dall'inizio, il magistero ecclesiale è stato interessato a sottolineare che i fedeli della Chiesa sono impegnati per il bene comune di tutti. Per Leone XIII è molto chiaro che ciò che è illecito negli affari privati non può essere lecito negli affari pubblici. È in questo senso che egli indica che l'ordine pubblico deve essere ordinato alla verità sull'essere umano insegnata dalla Chiesa cattolica. Le circostanze storiche in cui vive, cioè mentre si celebra il centenario della Rivoluzione francese e si propugna un forte anticlericalismo, gli permettono di ricordare che la Chiesa promuove il bene comune, non solo dei suoi fedeli ma di tutti i cittadini. Per questo motivo, sminuire il ruolo della Chiesa nella società significa minare lo sviluppo sociale in generale. Il giurista tedesco Ernst Wolfgang Böckenförde, in un saggio del 1967, ha definito in modo chiaro questa convinzione, ricordando inoltre che gli aspetti estrinseci (autorità e legge) del bene comune non bastano:

Lo Stato liberale secolare vive di presupposti che non è in grado di garantire. Questo è il grande rischio che esso si è assunto per amore della libertà [...] Da una parte esso può esistere come Stato liberale solo se la libertà, che esso garantisce ai suoi cittadini, si regola dall'interno, vale a dire, a partire dalla sostanza morale del singolo e dall'omogeneità della società. D'altra parte, se lo Stato cerca di garantire da sé queste forze regolatrici interne attraverso i mezzi della coercizione giuridica e del comando autoritativo, esso rinuncia alla propria libertà e ricade – su un piano secolarizzato – in quella stessa istanza di totalità da cui si era tolto con le guerre civili confessionali. ³²

L'idea ha una certa attualità oggi, poiché la nostra società fortemente secolarizzata, tende a ignorare l'importanza delle conseguenze sociali della religione in generale e, in Occidente, soprattutto del cristianesimo. La sinergia positiva tra moralità personale e miglioramento sociale costituisce una convinzione che più recentemente Benedetto XVI ricordò alle autorità britanniche nella *Westminster Hall* con queste parole: «Ogni generazione, mentre cerca di promuovere il bene comune, deve chiedersi sempre di nuovo: quali sono le esigenze che i governi possono

³¹ LEONE XIII, *Lettera Enciclica Rerum Novarum sulla questione operaia*, 15-V-1891, ASS 23 (1890/91) 641-670, n. 28. Il corsivo è nostro.

³² E.W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2006, 68.

ragionevolmente imporre ai propri cittadini, e fin dove esse possono estendersi? A quale autorità ci si può appellare per risolvere i dilemmi morali?».³³

Tuttavia, dopo l'esperienza politica del secolo passato, che oggi si perpetua in qualche modo in una forma più o meno velata di totalitarismo, alcuni autori osservano che per raggiungere il bene comune, non è sufficiente considerare come dovremmo concepire l'autorità ideale, ma è necessario anche riflettere sui mezzi per correggere e riorientare l'azione di tale autorità.³⁴

Rispetto alla tradizione precedente, l'enciclica leonina fa avanzare la riflessione sociale della Chiesa, poiché si assume il compito di precisare in modo esatto non solo il ruolo della autorità nella sfera pubblica, ma anche il compito stesso di ogni autorità, sia essa politica o economica. Forse perché, agli albori della Rivoluzione industriale, la società era fortemente gerarchizzata. Non era difficile distinguere tra padroni e operai, signori e servi, autorità politica e popolo. L'insegnamento della Chiesa non pretendeva di ridurre la forza dell'autorità, ma di garantire che fosse usata per il bene dei cittadini. Per questa ragione, Leone XIII esortava i fedeli cristiani a partecipare alla vita pubblica per assicurare che i gruppi dirigenti guidassero la popolazione generale verso i valori del Vangelo, che, come sottolinea il pontefice, sono garanzia di giustizia generale e di pace sociale. Il Papa insegnava che:

l'astenersi del tutto dal partecipare alla vita politica sarebbe altrettanto colpevole quanto negare il proprio contributo operoso al bene comune: tanto più in quanto i cattolici, proprio in ragione della dottrina che professano, sono impegnati ad agire con particolare scrupolo e integrità. Per contro, se essi si tengono in disparte, prenderanno facilmente il potere uomini, le cui opinioni danno ben poco affidamento di poter giovare allo Stato.³⁵

La visione di Leone XIII sembra essere stata quella di costituire una grande civiltà cristiana. Per questo era necessario che lo sviluppo delle istituzioni civili andasse di pari passo con quello delle istituzioni eccle-

³³ BENEDETTO XVI, *Discorso per l'incontro con le Autorità Civili in occasione del Viaggio Apostolico nel Regno Unito*, 17-IX-2010.

³⁴ Cfr. M. NOVAK, P. ADAMS, E. SHAW, *Social Justice Isn't What You Think It Is*, Encounter Books, New York 2015, 321.

³⁵ LEONE XIII, *Lettera Enciclica Immortale Dei*, 1-IX-1885, in *Leonis XIII P.M. Acta*, V, Romae 1886, 118-150.

siastiche: «E così, grazie al valido concorso di ogni ordine di cittadini, si è potuto fondare un gran numero di pie e benefiche istituzioni: chiese, scuole per l'istruzione e l'educazione dei fanciulli, collegi per gli studi superiori, ricoveri per i poveri, ospedali e conventi».³⁶

Poiché non si poteva pensare che fossero gli ecclesiastici a tenere le redini dello sviluppo civile, come ai tempi dello Stato Pontificio, sarebbe stato almeno auspicabile che coloro che occupavano posizioni di rilievo sociale, anche se non necessariamente di governo, fossero buoni fedeli della Chiesa. Ciò si poteva ottenere solo con una grande partecipazione politica da parte della moltitudine dei cattolici.

Non diversamente accadde nei primi secoli dell'era cristiana. I principi e lo spirito dei popoli pagani erano allora quanto mai lontani dallo spirito e dai principi evangelici; tuttavia era dato vedere i cristiani, in mezzo alla superstizione, incorrotti e sempre coerenti con se stessi, introdursi animosamente ovunque intravedessero un varco.³⁷

In questi insegnamenti troviamo la distinzione, da parte del Pontefice, tra lo sviluppo sociale che i fedeli cristiani potevano ottenere e le ingiustizie osservate all'epoca. Come abbiamo visto in precedenza, l'idea di partecipazione dei cristiani alla vita pubblica non pretendeva di modificare la struttura sociale basata su gruppi di proprietari e di lavoratori, ma cercava di assicurare che ci fosse un buon numero di fedeli della Chiesa tra coloro che potevano dirigere tutti gli altri verso il bene comune. Questi documenti riflettono la convinzione di papa Pecci secondo cui coloro che possono apportare cambiamenti sostanziali per il bene comune sono soprattutto i cristiani. È proprio la religione cristiana a essere indicata come via di prosperità dello Stato, il che implica la partecipazione da parte dei cattolici in quanto cattolici: «Per difendere la pubblica tranquillità e l'ordine resta soltanto la forza: ma anche la forza pubblica diventa molto debole se scompare l'aiuto della religione: risulta più atta a creare schiavitù che obbedienza; raccoglie già in se stessa i semi di gravi disordini».³⁸

Forse Delsol e chiunque altro legga queste affermazioni con categorie moderne potrebbe ritenere che il Magistero, o almeno Leone

³⁶ IDEM, *Lettera Enciclica* Longinqua Oceani, 6-I-1895, ASS 27 (1894/1895) 387-399.

³⁷ IDEM, *Lettera Enciclica* Immortale Dei.

³⁸ IDEM, *Lettera Enciclica* Sapientiae Christianae, 10-I-1890, ASS 22 (1889/1890) 385-404.

XIII, intendesse realizzare un Impero con il Papa Imperatore, dove i fedeli della Chiesa avrebbero ottenuto il dominio sul potere politico: «siamo obbligati per legge di natura ad amare e difendere particolarmente quella città nella quale siamo nati e cresciuti in questa luce, fino al punto che un buon cittadino non può dubitare di dover dare anche la vita per la patria». ³⁹

A noi sembra, invece, che questa prevalenza dei cattolici nella sfera dei poteri pubblici, nella visione del magistero leonino, fosse semplicemente il modo più rapido per superare le ingiustizie allora subite dal popolo, ciò senza ignorare che nella visione di Leone XIII per risanare e far progredire la società lo Stato deve essere confessionale. Un'idea che riecheggia almeno fino al pontificato di Pio XII:

Soltanto una società illuminata dai dettami della fede, rispettosa dei diritti di Dio, certa del conto che i suoi capi responsabili dovranno rendere al Giudice supremo nell'intimo della loro coscienza e al cospetto dei vivi e dei morti, soltanto una tale società saprà riconoscere e interpretare rettamente i vostri bisogni e le vostre giuste aspirazioni, difendere e propugnare i vostri diritti, saggiamente guidarvi nell'adempimento dei vostri doveri, secondo la gerarchia dei valori e l'armonia della convivenza domestica e civile stabilite dalla natura. ⁴⁰

Insomma, non basta avere buoni governanti, ma è necessario che essi governino in vista del vero bene comune. Un ordine sociale che genera ingiustizie in modo molto efficiente non si ferma, se chi esercita l'autorità non decide di seguire come fine centrale della propria azione di governo un bene che va oltre i propri interessi privati, di partito, ecc.

È vero che, in vista del bene della religione, Leone XIII vuole evitare che coloro che sono ostili alla Chiesa acquisiscano troppo potere e che lo detengano invece coloro che la amano. Tuttavia, l'intento principale dei testi è il bene della comunità politica e non il bene della Chiesa. Infatti, è possibile osservare che, per il Papa, i valori del Vangelo portano al desiderio di giustizia, servizio, onestà, ecc. che non è facile, o addirittura possibile, ottenere solo con l'educazione e le buone maniere. Leone XIII non cessa di confidare nell'azione dell'autorità né parla nei suoi documenti di responsabilità personale, nonostante consideri la

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ PIO XII, *Radiomessaggio in occasione del Santo Natale*, 23-XII-1949, in *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, XI, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1955, 327-340.

democrazia una forma di governo accettabile: «non s'intende condannare in sé neppure il fatto che il popolo partecipi, in maggiore o minore misura, alla vita pubblica: il che può rappresentare in certe circostanze e con precise leggi, non solo un vantaggio ma anche un dovere civile». ⁴¹

Nello sviluppo degli insegnamenti sociali, l'idea della partecipazione alla vita pubblica rimarrà per molti anni un'esigenza morale per i fedeli cristiani, soprattutto per chi occupa un ruolo di rilievo nella società, perché è la via privilegiata per promuovere il bene comune. ⁴² Quest'ultimo dovrebbe essere raggiunto tramite l'azione di un'autorità fedele ai principi cristiani – il rispetto della dignità della persona, della solidarietà e della sussidiarietà – e che richiede la partecipazione di tutti i cittadini come impulso che permette ai cristiani di raggiungere tutte le posizioni sociali, anche le più elevate.

Per concludere questa sezione, possiamo considerare che san Tommaso d'Aquino ci offre elementi di riflessione per capire che il principio centrale della teoria politica cristiana è che un regime esistente può avere un'autorità legittima davanti a Dio, anche se i fedeli della Chiesa non sono d'accordo con esso, come nel caso dell'Imperatore di Roma nei primi secoli dell'era cristiana. Nonostante il loro disaccordo con il regime esistente, i cristiani devono rispettarne l'autorità naturale. Questo è l'atteggiamento di fondo di chi accetta i diritti umani, perché è possibile pensare che non siano concetti validi, anche se non sono di per sé corrotti. Il motivo del disaccordo con l'idea moderna di questi concetti è che, non appena si inizia a parlare di diritti umani, si usa il linguaggio del liberalismo morale individuale ⁴³. Tuttavia, il modo più comune in cui oggi i cittadini sono invitati a partecipare alla vita politica, e più in generale alla vita pubblica delle loro comunità, è quello di far valere i propri diritti e di adempiere ai rispettivi obblighi. La dura

⁴¹ LEONE XIII, *Sapientiae Christianae*.

⁴² Cfr. PIO XI, *Lettera Enciclica Quadragesimo Anno sulla ricostruzione dell'ordine sociale nel 40° anniversario della Rerum Novarum*, 15-V-1931, AAS 23 (1931) 177-228, n. 58; GIOVANNI XXIII, *Lettera Enciclica Mater et Magistra sui recenti sviluppi della questione sociale*, 15-IX-1961, AAS 53 (1961) 401-464, n. 37; IDEM, *Lettera Enciclica Pacem in Terris sulla pace fra tutte le genti fondata nella verità, nella giustizia, nell'amore, nella libertà*, 11-IV-1963, AAS 55 (1963) 3, 257-304, n. 34.

⁴³ Per approfondire questo punto, cfr. P.J. DENEEN, *Why Liberalism Failed?*, Yale University Press, Yale 2018.

esperienza della Seconda Guerra Mondiale e il continuo processo di secolarizzazione sembrano aver messo da parte, almeno per un certo periodo, l'idea di Leone XIII di costruire una grande civiltà cristiana in cui il miglioramento del mondo si ottiene più efficacemente attraverso l'edificazione della Chiesa, anche nella sua dimensione terrena.

IV. LA PARTECIPAZIONE E RESPONSABILITÀ ALLA VITA PUBBLICA DEI CRISTIANI E I DIRITTI UMANI

La responsabilità dei fedeli di partecipare all'andamento della sfera pubblica della propria comunità si basa oggi su una serie di diritti e doveri. Giova considerare che nella seconda metà del XX secolo, le società occidentali hanno sperimentato un processo accelerato di secolarizzazione che, tra le altre conseguenze, sottolinea un forte soggettivismo giuridico. Ciò significa che alle persone possano essere concessi dei diritti (intesi come facoltà o poteri) per fare qualcosa che non dovrebbe essere nel loro interesse, che non è buono per loro. Popović, seguendo Tommaso d'Aquino, osserva che la soluzione è anche quella di non concentrarsi esclusivamente sul rispetto oggettivo di ciò che è legalmente imposto, poiché la legge non è ciò che è giusto, ma solo un motivo per raggiungerlo: *lex, non ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris*.⁴⁴ In altre parole, vivere la giustizia non significa rispettare rigorosamente la legge, ma dare a ciascuno ciò che è suo. Il Dottore comune propone che la giuridicità è nell'esistenza stessa della cosa giusta. Lo *ius* è, per così dire, la cosa (*res*) stessa vista come punto focale di un tipo specifico di relazione tra più persone.⁴⁵ L'insegnamento della Chiesa sull'esercizio dei propri diritti e doveri nella sfera pubblica segue il pensiero di san Tommaso, che ci libera dall'eccessivo oggettivismo e soggettivismo giuridico che regna ai nostri giorni, riportandoci alla necessità di vivere la giustizia nella società.

La chiamata alla partecipazione alla vita pubblica, in questo senso, purifica l'esercizio dei propri diritti e doveri, che non sono intesi come mero rispetto della legge da un lato, né, dall'altro, come accettazione acritica di una serie di poteri imposti dalla comunità in cui si

⁴⁴ POPOVIĆ, *The Goodness of Rights and the Juridical Domain of the Good*, 34.

⁴⁵ Cfr. S.Th. I-II, qq. 90-108.

è nati. La partecipazione dei fedeli della Chiesa alla sfera pubblica è un dovere morale di contribuire al bene comune, al di là del semplice rispetto dei propri diritti e doveri cioè, richiede la considerazione di ciò che è giusto per attuarlo con coscienza in vista dei beni personali e comuni. Il richiamo alla partecipazione politica non pretende che le nazioni siano dirette dai cattolici, ma l'armonizzazione tra realtà e legge richiede la collaborazione di tutti i fedeli con i detentori del potere politico. Ecco come, si esprimeva il Santo Padre Giovanni XXIII: «Attraverso la partecipazione alla vita pubblica si aprono agli esseri umani nuovi e vasti campi di bene, mentre i frequenti contatti fra cittadini e funzionari pubblici rendono a questi meno arduo cogliere le esigenze obiettive del bene comune». ⁴⁶

Il magistero della Chiesa non vuole sminuire i cristiani e, pur non insistendo sul fatto che essi debbano governare il destino dei loro popoli, ricorda loro che hanno la responsabilità di far valere attivamente e responsabilmente i propri diritti e doveri, ma solo in contrapposizione a qualsiasi teoria di ingegneria sociale. I cristiani, in quanto cittadini intelligenti e liberi, non devono essere dominati da alcuna ideologia politica o economica. Come osserva Rodríguez-Luño,

I processi politici e i processi sociali sono molto diversi. Nei primi c'è una mente (può anche essere un gruppo di esperti) che li indirizza secondo lo scopo che ci si propone: si concepisce un ordine e si dispone della coercizione per farlo rispettare. I processi sociali, invece, sono nati dalla libera collaborazione tra gli uomini e, inoltre, generalmente non rispondono ad un disegno intenzionale. Rispetto alla coercizione e alla previsione millimetrica, tipica dei processi politici, i processi sociali sono caratterizzati dall'essere spontanei. ⁴⁷

In questo periodo dell'insegnamento cristiano, senza far proprio il totalitarismo di Stato, l'idea di fondo è che l'ordine sociale, inteso sia come insieme di infrastrutture che consentono la prosperità economica e sia come insieme di regole giuridiche che assicurano la giustizia, deve dare come risultato la pace. In questo modo, come osserva Adrian Vermeule, si realizza l'aspirazione classica a un bene comune oggettivo: «questi beni includono, in una famosa triade, pace, giustizia

⁴⁶ GIOVANNI XXIII, *Pacem in Terris*, n. 44.

⁴⁷ Á. RODRÍGUEZ-LUÑO, *Stato e libertà. Un' introduzione all'etica politica*, Edusc, Roma 2021, 18.

e prosperità, che io traspongo alle condizioni moderne in modo da includere varie forme di salute, sicurezza e stabilità economica».⁴⁸

L'idea di un bene comune concreto e sicuro per tutti sembra aver guidato la definizione di questo concetto nei testi del Concilio Vaticano II, che lo definiscono come: «l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono tanto ai gruppi quanto ai singoli membri di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente».⁴⁹

Possiamo notare che, in tal modo, il bene comune è stato delineato, in un certo senso enfatizzando la sua dimensione estrinseca, dove l'impulso dell'ordine sociale deve facilitare che ciascun cittadino realizzi il proprio sviluppo. In realtà, il pensiero sociale della Chiesa non si concentra sulle condizioni di sviluppo che raggiungono l'individuo, ma sul modo in cui l'individuo si sviluppa in accordo con tali condizioni. La società potrebbe diventare un insieme di condizioni che rendono la vita umana più confortevole, ma non necessariamente una vita migliore. Quando i cittadini ricevono tutto dall'assistenza sociale (fornita dallo Stato o da privati) non raggiungono uno sviluppo personale, non agiscono in modo responsabile, non crescono come persone. Alla fine, «una società giusta non è possibile se gli individui non sono giusti. Il corollario è che ci sarà tanta ingiustizia nelle strutture della società quanta ne esiste nelle anime dei singoli cittadini. Questo è anche il pensiero di Agostino, Tommaso d'Aquino e Tommaso Moro».⁵⁰

Per riequilibrare un'apparente posizione troppo estrinseca, san Paolo VI non esiterà ad aggiungere che questo ambiente comunitario è fonte di libertà individuale: «al tempo stesso che il progresso scientifico e tecnico continua a sconvolgere il paesaggio dell'uomo, i suoi modi di conoscenza, di lavoro, di consumo e di relazione, una duplice aspirazione si esprime in questi nuovi contesti, sempre più viva man mano che si sviluppano l'informazione e l'educazione: aspirazione all'uguaglianza,

⁴⁸ «[T]hese goods include, in a famous trinity, peace, justice, and abundance, which I extrapolate to modern conditions to include various forms of health, safety, and economic security» (A. VERMEULE, *Common Good Constitutionalism*, Polity Press, Cambridge 2022, 35-36).

⁴⁹ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 26.

⁵⁰ «[A] just society is not possible unless individuals are just. The corollary is that there will be so much injustice in the structures of society as there is injustice in the souls of individual citizens. This is also the thought of Augustine, Thomas Aquinas and Thomas More» (BENESTAD, *Benedict XVI on the Political and Social Order*, 201).

aspirazione alla partecipazione: due forme della dignità e della libertà dell'uomo». ⁵¹

L'aspetto interessante di queste affermazioni è che cercano di preservare entrambe le dimensioni del bene comune, forse sottolineando di più la dimensione intrinseca. Sembrano sottolineare che ogni persona deve avere a disposizione i mezzi necessari per raggiungere il proprio bene, senza ignorare che non è sempre possibile dare per scontato non solo che ogni individuo conosca e cerchi il meglio per se stesso, ma anche, e questa è la cosa più difficile da accettare, che l'ordine sociale debba provvedere ai mezzi necessari per conseguire quel bene personale a cui si aspira: risorse materiali, riconoscimento giuridico dei diritti dei cittadini, o anche l'educazione e l'informazione essenziali a tal fine. Come abbiamo notato in precedenza, la teoria più liberale dei diritti umani dà più importanza ai diritti che al bene umano. Possiamo avere diritto a qualcosa che non ci fa bene, che ci danneggia.

Il sistema moderno dei diritti ha come priorità principale quella di permetterci di dirigere la nostra vita secondo la nostra volontà, di raggiungere l'auto-strutturazione. I cittadini vogliono realizzare ciò che si prefiggono, perché pensano che sia un bene. Lo Stato non dovrebbe occuparsi di ciò che dovrebbe essere buono per gli esseri umani, ma solo dei processi attraverso i quali gli individui possono raggiungere una buona vita. L'individualismo diventa dunque la cornice decisionale della comunità.

Quando il bene comune è inteso solo da una prospettiva estrinseca, come ambiente socio-culturale che permette lo sviluppo personale, allora la partecipazione non è altro che collaborazione al buon funzionamento del sistema, un modo per contribuire al funzionamento del piano sociale progettato da chi detiene l'autorità politica o economica sul popolo. Le teorie politiche di taglio marxista e le conseguenze antropologiche dei governi con economia pianificata e centralizzata, che hanno disincentivato il lavoro, sminuito l'importanza della famiglia, limitato il bene della religione, ecc., sembrano aver suscitato nel magistero ecclesiale una reazione di opposizione alla concezione del bene comune basata sulla sua dimensione estrinseca. Non basta indi-

⁵¹ PAOLO VI, *Lettera Apostolica Octogesima Adveniens nel 80° anniversario della Rerum Novarum*, 14-V-1971, AAS 63 (1971) 401-441, n. 22.

care di collaborare con gli ordinamenti sociali, ma è necessario contro-bilanciare la sottomissione dell'azione personale a quella collettiva.⁵² Il modo per farlo è introdurre il concetto di responsabilità che, a partire da questo momento, rimarrà inteso come l'esigenza morale di cercare attivamente il bene della propria famiglia, della propria comunità, ecc. Così è presentato nel recente *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, dove si osserva che: «perché ogni persona, famiglia o corpo intermedio ha qualcosa di originale da offrire alla comunità [...] è necessaria una adeguata responsabilizzazione del cittadino nel suo “essere parte” attiva della realtà politica e sociale del Paese».⁵³

A nostro parere, poiché il concetto di partecipazione è orientato al conseguimento del bene comune, non è sufficiente bilanciare questa ricerca con la responsabilità personale, ma è necessario ridefinire il bene comune in altri termini, che si concentrino maggiormente sulla dimensione intrinseca del bene di vivere in comunità. In altre parole, non basta saper fare il bene agli altri, ma sembra ogni volta più importante *voler fare il bene con gli altri*. Così lo ha man mano sottolineato il magistero recente:

Si ama tanto più efficacemente il prossimo, quanto più ci si adopera per un bene comune rispondente anche ai suoi reali bisogni. Ogni cristiano è chiamato a questa carità, nel modo della sua vocazione e secondo le sue possibilità d'incidenza nella *pólis*. È questa la via istituzionale – possiamo anche dire politica – della carità, non meno qualificata e incisiva di quanto lo sia la carità che incontra il prossimo direttamente, fuori delle mediazioni istituzionali della *pólis*.⁵⁴

Una via possibile per riformulare il bene comune nel suo significato più pieno, superando la mera visione estrinseca, consiste nel ricordare che è meglio raggiungere lo sviluppo con gli altri che raggiungerlo solo parzialmente da soli. Per fare ciò, è necessario trovare l'equilibrio tra due tendenze. La prima è costituita dalla falsa profezia dell'ingegneria sociale di Saint-Simon, Fourier e Proudhon, che non solo non permette di ottenere la produzione desiderata, ma finisce per far disperare coloro

⁵² Cfr. M. RHONHEIMER, *Cristianismo y Laicidad: Historia y actualidad de una relación compleja*, Rialp, Madrid 2009, 135-136.

⁵³ PONTIFICIO CONSIGLIO GIUSTIZIA E PACE, *Compendio*, n. 187.

⁵⁴ BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 7.

che potrebbero mettersi all'opera per conseguirla.⁵⁵ Alexis de Tocqueville ci aveva avvertito contro questo rischio:

Dopo aver preso gli individui, uno dopo l'altro, nelle sue mani possenti e averli plasmati a suo piacimento, il sovrano stende quindi le sue braccia sulla società tutta intera; ne ricopre la superficie con una rete di piccole regole complicate, minuziose e uniformi, attraverso le quali le menti più originali e gli animi più vigorosi non possono aprirsi un varco per andare al di là della folla. Non spezza le volontà, ma le fiacca, le piega e le controlla; raramente obbliga all'azione, ma si oppone di continuo al fatto che si agisca; non distrugge, ma impedisce semplicemente di nascere; non tiranneggia, ma ostacola, reprime, snerva, spegne, inebetisce e riduce infine ogni nazione a non essere altro che un gregge di animali pavidi e industriosi, di cui il governo è il pastore.⁵⁶

La seconda è cadere nell'individualismo, propria della teoria liberale dei diritti umani e giustamente denunciato da García Huidobro, che ci chiede se

c'è qualcosa di più comodo che sapere che, a pochi isolati da casa nostra, c'è un supermercato aperto ventiquattr'ore su ventiquattro, dal lunedì alla domenica? Alzarsi alle 4 del mattino e sapere che ci sarà una cassiera pronta a venderci uno yogurt suona confortante. È comodissimo anche, in pieno giorno di domenica, comprare in un centro commerciale la giacca che ci servirà lunedì, perché quella che abbiamo è un po' stropicciata e stirarla è noioso. Che ci siano molti dipendenti che avranno tempo di vedere i loro figli piccoli solo a febbraio è una nota a margine, irrilevante rispetto all'importanza dell'acquisto che vogliamo fare. Si tratta di una realtà che dovrebbe riempirci di vergogna.⁵⁷

In entrambi gli esempi, è chiaro che ciò che è giusto (*ius*) non è semplicemente far rispettare le leggi (oggettivismo esagerato), né esercitare i propri diritti a scapito del bene delle persone (soggettivismo esagerato).

Alla fine di questa sezione, possiamo constatare che sono cambiati *i mezzi* con cui si realizza la partecipazione dei fedeli cristiani alla vita pubblica delle rispettive comunità. Da una partecipazione basata principalmente sull'autorità civile, economica, politica, ecc. siamo passati a una partecipazione generalizzata grazie al riconoscimento dei diritti

⁵⁵ Cfr. l'interessante analisi di J.-Y. CALVEZ, *Marx et le Marxisme : Une pensée, une histoire*, Eyrolles, Paris 2007, 20.

⁵⁶ A. TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, a cura di M. Tesini, tr. it. di S. Furlati, Città Aperta, Troina 2005 (1835-1840), I, II, parte 4, cap. 6, 377.

⁵⁷ GARCÍA HUIDOBRO, *Comunidad*, 239.

umani. Possiamo vedere la continuità del magistero della Chiesa in quanto, sebbene siano cambiati i mezzi, l'insegnamento rimane invariato: a tutti i cittadini, non solo ai cristiani, deve essere garantita una vera libertà, o "libertà di qualità", che consenta loro di scegliere ciò che è meglio e di attenersi alla propria scelta.⁵⁸ Oltre al cambiamento dei mezzi per ottenere la partecipazione politica, si assiste a un crescente processo di negazione della cittadinanza alla religione stabilita e, quindi, anche al cristianesimo. I pastori della Chiesa, pur rispettando per quanto possibile i mezzi di partecipazione che si dimostrano più o meno efficaci, hanno anche il compito di integrare il bene comune che questi mezzi realizzano. Come abbiamo visto, il rispetto dei diritti umani può consentire all'autorità di proteggere il bene comune e di far rispettare la legge, sempre in una prospettiva estrinseca. È quindi necessario garantire che il bene comune risponda al bene personale e alla collaborazione sociale che il vero bene personale promuove. Pertanto, non è necessario che l'autorità politica si ponga un obiettivo collettivo né è corretto confondere il bene comune con gli obiettivi comuni. Naudet osserva che questo è stato l'errore del premio Nobel per l'economia Jean Tirol, il quale pensava che il bene comune fosse «l'interesse generale della società». Si trattava di una visione sbagliata, perché una società può essere interessata a qualcosa che non le giova realmente.⁵⁹

La promozione del bene comune a partire da un'attenta considerazione del bene personale e della necessaria collaborazione umana per raggiungerlo è ciò che chiamiamo bene comune intrinseco, e dedicheremo la sezione seguente alla sua definizione.

⁵⁸ «Le germe naturel de la liberté est formé en nous principalement par le sens du vrai et du bien, de la droiture et de l'amour, par le désir de la connaissance et du bonheur. Ou encore par ce que les anciens appelaient les "semina virtutum", les semences des vertus qui feront croître ces dispositions naturelles, le sens de la justice, du courage, de la vérité, de l'amitié, de la générosité, etc., qui nous font spontanément louer les actes conformes et réprouver les manquements, du moins dans une considération générale. Ces dispositions projettent devant nous un certain idéal de vie qui oriente nos désirs, nos intentions, et régit nos jugements moraux» (S.-T. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Academic Press Fribourg-Cerf, Fribourg-Paris 2012³, 364).

⁵⁹ Cfr. J.Y. NAUDET, *La Doctrine sociales de l'Église, Tome 3. Une réponse pertinente aux désordres du monde*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix en Provence 2019, 58.

V. VERSO IL BENE COMUNE INTRINSECO

Possiamo ricordare che il concetto di bene comune proviene da Aristotele, ripreso e interpretato da san Tommaso in modo peculiare. Il motivo è che Aristotele si occuperà del bene comune soprattutto quando si riferisce al bene della *polis*, mentre per san Tommaso è possibile parlare di un bene comune estrinseco e di un bene comune intrinseco. Cominciamo ad analizzare la teoria aristotelica.

Aristotele pensava innanzitutto che il bene comune permettesse di distinguere il modo di governo. Il governo di una città è indicato da due assi principali. Da un lato, lo scopo del governante, che può essere la ricerca del bene comune o del bene della classe dirigente. Dall'altro lato, c'è il numero di persone che governano, che può essere uno, pochi o molti.⁶⁰

Quando una persona governa per il bene comune, si ha una monarchia. Quando una persona governa per il proprio tornaconto, si ha la tirannia. Quando poche persone governano per promuovere il bene comune, si può parlare di aristocrazia, mentre quando poche persone governano per il proprio tornaconto, si può parlare di oligarchia. Il punto più interessante è che un regime in cui molti che cercano il bene comune non ha un nome, mentre se ci sono molti che governano per il proprio tornaconto abbiamo la democrazia. Per Aristotele, quindi, la democrazia non è un valore positivo come lo intendiamo oggi, ma il dominio dei molti che cercano di promuovere il proprio interesse personale.⁶¹ Le assemblee pubbliche avevano il compito di eleggere i capi della società che governavano per brevi periodi di tempo, così che lo sviluppo non veniva mai raggiunto. Aristotele giudica negativamente la democrazia perché, secondo lui, il modo in cui veniva praticata era contrario al bene comune.

San Tommaso d'Aquino, invece, osserva che il bene comune è il bene di tutta la creazione e, quindi, il bene comune non si limita all'organizzazione politica degli uomini, ma è costituito dall'ordine

⁶⁰ Cfr. P. NEMO, *Histoire des Idées Politiques dans l'Antiquité et au Moyen Age*, Presses Universitaires de France, Paris 2007, 216-224.

⁶¹ «Democracy is the rule of the many poor in their own interest. This is somewhat shocking to modern people who identify democracy with legitimacy, but it is important to recall that for the classical Greeks was different from modern representative democracy in that it meant direct rule of the whole body of citizens physically assembled in open-air meetings» (V. BRADLEY LEWIS, *Catholic Social Teaching on the Common Good*, in BRADLEY, BRUGGER [eds.], *Catholic Social Teaching*, 235-266, 242).

dell'universo.⁶² Nel suo pensiero, il bene comune sembra essere qualitativamente e quantitativamente superiore al bene singolare, ordinando quest'ultimo. Ciò si osserva in alcuni testi della *Summa*, come quello che dice: «il bene comune è sempre più amabile del bene proprio: essendo preferibile per la parte il bene del tutto al bene parziale di se stessa»;⁶³ o questi: «Il bene comune è il fine delle singole persone che vivono in una collettività, come il bene del tutto è il fine di ciascuna delle sue parti»;⁶⁴ «chi cerca il bene comune di una collettività cerca indirettamente il proprio bene».⁶⁵ Tuttavia, è lontano da qualsiasi tentativo di collettivismo, la sua osservazione è teologica, cioè tiene conto del disegno del Creatore che possiede la storia e la totalità della creazione. Come osserva Donati sotto questa visione, «il bene comune affonda le proprie radici nella persona umana proprio perché afferma e trae il proprio significato dal provvedere alla dignità dell'altra persona».⁶⁶

Per il Dottor comune il bene comune dell'organizzazione umana non può essere un contratto dato dai singoli in vista di un bene generale, ma è quello che ordina le anime e i comportamenti degli individui nella società secondo il disegno di Dio su di loro.⁶⁷ È un bene comune intrinseco, non estrinseco. È in questa comprensione del bene comune che l'idea di legislazione del pensiero sociale cristiano rispetta quella tendenza interiore al bene, che non deve essere regolata nella sua interezza in modo estrinseco, ma promossa dall'interno della persona che cerca la propria perfezione. Lewis la mette in questi termini:

Le leggi, come gli altri aspetti dell'autorità specificamente politica, mirano al bene comune come causa finale. Tuttavia, sono limitate in ciò che possono realizzare: le leggi non mirano alla proibizione di tutti i vizi né comandano tutti gli atti delle virtù. Piuttosto mirano a proibire le offese che rendono difficile o impossibile la vita in comunità (S.Th. I-II, 92, 2-3).⁶⁸

⁶² S.Th. I-II, q. 19, a. 10; q. 100, a. 8; q. 109, a. 3.

⁶³ S.Th. II-II, q. 26, a. 4 ad 3.

⁶⁴ S.Th. II-II, q. 58, a. 9 ad 3.

⁶⁵ S.Th. II-II, q. 47, a. 10 ad 2.

⁶⁶ P. DONATI, *I fondamenti socio-antropologici della sussidiarietà: una prospettiva relazionale*, in IDEM (a cura di), *Verso una società sussidiaria. Teorie e pratiche della sussidiarietà in Europa*, Bononia University Press, Bologna 2011, 25-52, 40.

⁶⁷ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 78.

⁶⁸ BRADLEY LEWIS, *Catholic Social Teaching on the Common Good*, 246.

San Tommaso affermava letteralmente che questo principio d'ordine, che è il bene di una comunità, ha due aspetti, uno esterno e l'altro interno.⁶⁹ Il primo (esterno) deriva da un fine comune: il raggiungimento di tale fine grazie all'ordine del movimento nel suo complesso costituisce un bene, così come il luogo verso cui si dirige un pellegrinaggio ne è il bene comune. Il secondo (interno) deriva dalla costituzione della società stessa, che nel caso di un esercito, ad esempio, deriva dalla sua stessa unità e organizzazione, che sono essenziali per il compimento della sua missione. In questo secondo caso, non si raggiunge alcun obiettivo, ma si raggiunge ugualmente il bene comune, rappresentato da questo ordine interno.⁷⁰

Ricuperando ora i nostri termini, possiamo affermare che la convergenza verso un punto comune, che è il bene comune *estrinseco*, richiede partecipazione e responsabilità.⁷¹ Popović ci dice che il secondo aspetto, *intrinseco*, del bene comune è quello che ci permette di distinguere un'autentica società da un gruppo qualsiasi di persone, ad esempio quelle che fanno la fila in un ente finanziario o quelle che prendono l'autobus nello stesso momento. I membri di una comunità *vogliono stare insieme* secondo un certo ordine, indipendentemente dall'obiettivo perseguito.⁷² Anche Hittinger commenta il medesimo passo di san Tommaso e afferma che questo secondo aspetto, intrinseco, del bene comune può essere chiamato solidarietà o amore sociale. A noi sembra che la solidarietà sia più legata alla responsabilità personale per una determinata impresa, ma in ogni caso, è possibile ricordare che la vera solidarietà porta al *desiderio di essere con l'altro* per aiutarlo sia negli

⁶⁹ «In Aquinas's ontology of social forms, the basic metaphysical structure of a society is different from that of an individual person, which is metaphysically constituted as a unity of substance; Aquinas describes the ontological substrate of a society through the notion of the unity of order» (POPOVIĆ, *The Goodness of Rights*, 217). L'autore fa riferimento al passo di TOMMASO D'AQUINO, *Sent. Ethic.*, I, lec. 1, nn. 1 e 5.

⁷⁰ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Metafisica di Aristotele*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2005, lib. I, lec. 12, nn. 2627, 2630.

⁷¹ «Therefore, one aspect of the specific good of social unity is brought about by the society's intentional orderedness to certain good ends or telic outcomes that are attainable only through participative membership and shared action in that particular society» (POPOVIĆ, *The Goodness of Rights*, 218).

⁷² Cfr. *ibidem*.

obiettivi comuni, sia nella cura dei beni comuni, dove l'aspetto interno è il desiderio di agire insieme, ciò che qui possiamo definire come «desiderio sociale».⁷³

Se torniamo momentaneamente agli insegnamenti del magistero dopo la Seconda Guerra Mondiale e prima del pontificato di Giovanni Paolo II, possiamo osservare che il bene comune inteso come uguaglianza e partecipazione fa parte del dibattito politico dell'epoca, frutto di teorie come quelle di John Rawls o di Ronald Dworkin. Questi autori, infatti, con la loro difesa dei diritti fondamentali e la loro costruzione di una società basata su di essi, mettono da parte l'idea di un amore politico o, come lo abbiamo appena definito, di un desiderio o un'intenzione di essere con gli altri e di fare le cose insieme. Dare a ciascuno il suo, grazie ai legami sociali a cui apparteniamo, è ciò che san Tommaso d'Aquino chiamava giustizia come bene comune, che è direttamente correlata alla giustizia sociale o alla giustizia legale.⁷⁴ La giustizia legale si traduce in parte nell'adempimento dei propri diritti e doveri, ma non suscita la partecipazione attesa, perché è la via per il bene comune in senso estrinseco, mentre il perseguimento del bene comune in senso intrinseco, che muove la volontà dei cittadini, continua ad essere una sfida. In realtà, molti studiosi di san Tommaso direbbero che si tratta di due diversi livelli del bene comune, ma che nel suo pensiero sono entrambi compresi come oggetto della giustizia generale – o quantomeno portano a concludere in questo senso.

Popović osserva che, all'inizio del magistero sociale, l'enfasi era posta sulla ricerca del bene comune in senso intrinseco. A suo avviso, «Papa Pio XI si riferiva alla giustizia del bene comune come giustizia sociale; nel suo pensiero, dare a ciascun membro della società ciò che

⁷³ Cfr. R. HITTINGER, *The Coherence of the Four Basic Principles of Catholic Social Doctrine*, in G. GNEUHS (ed.), *The Legacy of Pope John Paul II: His Contribution to Catholic Thought*, The Crossroad Publishing Company, New York 2000, 81-93; R. HITTINGER, *Love, Sustainability, and Solidarity*, in GNEUHS (ed.), *The Legacy of John Paul II*, 21-24; R. HITTINGER, *Making Sense of the Civilization of Love: John Paul II's Contribution to Catholic Social Thought*, in GNEUHS (ed.), *The Legacy of John Paul II*, 94-97.

⁷⁴ Cfr. POPOVIĆ, *The Goodness of Rights*, 227. L'autore ritiene che «Aquinas refers to the type of justice that is principally and immediately directed to common good as general or legal justice» (*ibidem*). Cfr. S.Th. II-II, q. 58, aa. 1, 5, 7. Inoltre, Popović aggiunge: «We can call this type of justice—which consists in “giving to each person his own right” socially, through social bonds of participation in a true society—the common-good justice» (POPOVIĆ, *The Goodness of Rights*, 227).

corrisponde alla “dignità di persona” e ciò che è “quello che devono avere per le loro funzioni sociali” rappresenta un prerequisito del suo “provvedere all’organismo sociale e al bene di tutta la società”». ⁷⁵

È ben noto che il bene comune non può essere misurato in termini di risultati economici né, tanto meno, di vantaggi politici. Si tratta piuttosto di un avanzamento o di un arretramento del senso di responsabilità personale verso l’altro. In altre parole, la forma più elementare di rispetto del bene comune è la nostra risposta naturale a un bisogno urgente dell’*altro*, dove la più elementare compassione umana dovrebbe portarci ad agire per il bene del bisognoso. ⁷⁶ Questo atteggiamento di responsabilità e di rispetto per gli altri raggiunge il suo culmine nell’azione disinteressata, frutto di una carità che non si aspetta nulla in cambio e che è concreta e reale.

Il magistero recente è consapevole dell’inadeguatezza dell’idea di bene comune in senso estrinseco e ha sottolineato sempre più la sua dimensione intrinseca. Benedetto XVI ha ricordato che: «la “città dell’uomo” non è promossa solo da rapporti di diritti e di doveri, ma ancor più e ancor prima da relazioni di gratuità, di misericordia e di comunione. La carità manifesta sempre anche nelle relazioni umane l’amore di Dio, essa dà valore teologale e salvifico a ogni impegno di giustizia nel mondo». ⁷⁷

Alcuni autori concretizzano questo bene comune intrinseco nel senso di appartenenza a e responsabilità per la propria comunità familiare o per l’azienda che ci appartiene. Si tratta di sapere che gli altri dipendono dalle nostre azioni e, allo stesso tempo, che tutto ciò che facciamo

⁷⁵ «Pope Pius XI referred to common-good justice as social justice; in his view, giving to each member of a society that which corresponds to “the dignity of his human personality” and that which is “necessary for the exercise of his social functions” represents a prerequisite of his “care for the social organism and the good of society as a unit”» (NOVAK, ADAMS, SHAW, *Social Justice*, 321). L’autore fa riferimento al testo di Pio XI, Lettera Enciclica *Divini Redemptoris sul comunismo ateo*, 19-III-1937, AAS 29 (1937) 65-106, n. 51.

⁷⁶ Lo ricordano anche le seguenti parole: «Inoltre, poiché tutti siamo molto concentrati sulle nostre necessità, vedere qualcuno che soffre ci dà fastidio, ci disturba, perché non vogliamo perdere tempo per colpa dei problemi altrui. Questi sono sintomi di una società malata, perché mira a costruirsi voltando le spalle al dolore» (FRANCESCO, Lettera Enciclica *Fratelli tutti sulla fraternità e l’amicizia sociale*, 3-X-2020, AAS 112 [2020] 969-1076, n. 65).

⁷⁷ BENEDETTO XVI, *Caritas in Veritate*, n. 6.

è sostenuto dagli altri membri del nostro ambiente, al punto che nella comunità di appartenenza gli errori personali non sono definitivi. «Le comunità come la famiglia sono più radicate molto più profondamente nella nostra natura di quanto non lo siano gli Stati. Altre associazioni primordiali sono le nostre comunità di culto, di *community building* e di lavoro».⁷⁸

A nostro avviso, l'aspetto più interessante di queste idee è che, quando la comunità politica realizza il bene comune intrinseco, cessa di essere un ambiente di controllo e sorveglianza, costantemente focalizzato sui diritti e sui doveri di ciascuno e, soprattutto, sulla possibile accusa di aver mancato a questi compiti sociali. Inoltre, se si comprende questo «voler fare sociale» o «carità sociale» di cui parla la Chiesa, allora ci saranno molti più mezzi per superare gli errori dei cittadini, rendendoli più simili a una comunità di persone e meno a un organismo burocratico in cui sminuire uno significa far avanzare gli altri.

Infine, non è possibile riflettere sul bene comune e, quindi, sulla partecipazione che esso richiede, se si ignorano il senso del bene comune intrinseco e la libertà necessaria per ottenerlo. La sfida non risiede tanto nel chiedersi se si cercano risultati comuni, ma se si vuole davvero raggiungerli con coloro che sono accanto a noi. Adrian Vermeule osserva che il bene comune richiede un progetto che orienti le decisioni libere e responsabili dei suoi attori, senza che l'esecuzione di tale bene diminuisca la loro creatività o limiti la loro iniziativa.

Tipicamente, vi sono molteplici modi per determinare i principi rimanendo entro i confini della responsabilità fondamentale di agire per promuovere il bene comune – la base dell'autorità pubblica. Per analogia, un architetto che riceve l'incarico generale di costruire un ospedale per una città possiede una sorta di discrezionalità strutturata. Lo scopo o fine dell'incarico modella e vincola le scelte dell'architetto, pur non determinandole completamente; un buon ospedale può assumere diverse forme, anche se ce ne sono alcune che non può assumere.⁷⁹

⁷⁸ «Communities such as the family are much more deeply rooted in our nature than are states. Others of these primordial associations are our communities of worship, community building, and work» (NOVAK, ADAMS, SHAW, *Social Justice*, 128).

⁷⁹ «There are typically multiple ways to determine the principles while remaining within the boundaries of the basic charge to act to promote the common good – the basis of public authority. By analogy, an architect who is given a general commission to build a hospital for a city possesses a kind of structured discretion. The purpose or end of the commission shapes and constrains the architect's choices while not fully determining them; a good hospital may take a number of forms, although there are some forms it cannot take» (VERMEULE, *Common Good Constitutionalism*, 64-65. La traduzione è nostra).

In breve, considerando le sue dimensioni intrinseche ed estrinseche, il bene comune può essere conseguito solo nella misura in cui le persone umane sono libere di realizzare la propria chiamata personale e la persona non è completa finché non risponde al servizio del bene comune.⁸⁰

VI. PARTECIPAZIONE E RESPONSABILITÀ PER IL BENE COMUNE

IN SENSO DINAMICO

Giunti a questo punto, conviene chiedersi se l'ultima definizione di bene comune data dal magistero della Chiesa includa entrambi gli aspetti e se non porti da ultimo, come suggerisce Delsol, a un'idealizzazione del bene comune come servizio professionale alla causa collettiva. Il testo recita come segue:

Il bene comune non consiste nella semplice somma dei beni particolari di ciascun soggetto del corpo sociale. Essendo di tutti e di ciascuno è e rimane comune, perché indivisibile e perché soltanto insieme è possibile raggiungerlo, accrescerlo e custodirlo, anche in vista del futuro. Come l'agire morale del singolo si realizza nel compiere il bene, così l'agire sociale giunge a pienezza realizzando il bene comune. Il bene comune, infatti, può essere inteso come la dimensione sociale e comunitaria del bene morale.⁸¹

La novità di questa definizione risiede nell'aspetto dinamico del bene comune, che si realizza nella normale attività di ogni cittadino. Tuttavia, nonostante si presupponga che i cittadini abbiano una concezione vera del bene, non sembra così facile accettarla. «La questione fondamentale di cosa sia dunque veramente il bene – soprattutto nel contesto attuale – e perché lo si debba mettere in pratica anche a costo di ricavare un danno personale, rimane ampiamente senza risposta».⁸²

Questa nuova definizione del bene comune, ora in senso dinamico, potrebbe portare a una maggiore partecipazione che superi due ostacoli. Il primo è la burocrazia statale, che induce a pensare che, per la grande maggioranza dei cittadini, non sia possibile ottenere un ruolo attivo nella direzione della comunità umana. All'obiezione iniziale

⁸⁰ Cfr. M. NOVAK, *Three precisions: common good*, First Things, 12-II-2009, <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2009/12/three-precisions-common-good>

⁸¹ PONTIFICIO CONSIGLIO GIUSTIZIA E PACE, *Compendio*, n. 164.

⁸² BENEDETTO XVI, *Discorso in occasione della Sessione inaugurale dei lavori della V conferenza generale dell'Episcopato Latinoamericano e dei Caraibi presso il Santuario dell'Aparecida*, 13-V-2007.

dobbiamo rispondere che il magistero della Chiesa richiama il dovere morale di partecipare alla vita pubblica, *non per incoraggiare i cristiani a far parte dei servitori professionali dello Stato, ma perché l'idea di partecipazione e responsabilità è in crisi*. Viviamo in una società impantanata in una profonda passività sociale, dove ci si aspetta che siano i *leader* politici o economici ad alleviare le difficoltà quotidiane dei cittadini comuni, se non dando loro le soluzioni che si aspettano, almeno aprendo la strada affinché il loro sviluppo diventi ogni volta più facile e veloce. In ogni caso, non sembra una situazione inaspettata, poiché lo stesso Aristotele insegnava che «nessuno delibera sulle cose che non possono essere diversamente, né sulle cose che non gli è possibile fare lui stesso». ⁸³

Al giorno d'oggi, intere popolazioni vengono indottrinate sul miglior modo di vivere a cui dovrebbero aspirare, senza dar loro i mezzi o le risorse sufficienti per farlo. Nei casi più gravi, non si creano le condizioni per la produzione o lo sviluppo, ma si distribuisce la ricchezza come se appartenesse all'autorità politica e si maltrattano i cittadini, dando vita a società che, per dirla con C.S. Lewis, sono come un grande asilo d'infanzia.

Questa stessa gentilezza ferisce con un insulto intollerabile. Essere curati contro la propria volontà e curati da stati che possiamo non considerare malattie significa essere messi al livello di coloro che non hanno ancora raggiunto l'età della ragione o di coloro che non la raggiungeranno mai; essere classificati tra i neonati, gli imbecilli e gli animali domestici. ⁸⁴

Il secondo è che è sempre più difficile raggiungere un accordo sul bene che perseguono i rispettivi diritti e doveri nella società, al punto che, come osserva Mary Ann Glendon, viviamo in una società nella quale nessuno è soddisfatto, perché non si riesce a trovare una base comune che permetta di riconoscere i propri doveri in vista dei diritti. «In realtà, c'è pochissimo accordo su quali bisogni, beni, interessi o valori debbano essere caratterizzati come “diritti”, o su cosa si

⁸³ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, intr., tr., note e apparati di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000, lib. VI, cap. 5, nn. 31-33, 235.

⁸⁴ «*This very kindness stings with intolerable insult. To be cured against one's will and cured of states which we may not regard as disease is to be put on a level of those who have not yet reached the age of reason or those who never will; to be classed with infants, imbeciles, and domestic animals*» (C.S. LEWIS, *God in the Dock*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids 2001 [1948], 292). Qualcosa di molto simile è stato affermato da TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*.

debba fare quando, come di solito accade, vari diritti sono in tensione o in collisione tra loro».⁸⁵

Ciò significa che la partecipazione alla vita pubblica, come adempimento dei propri diritti e doveri, non sembra sufficiente. Questa esigenza morale dovrebbe cambiare nuovamente significato, collocandosi tra il precedente richiamo a far parte della classe dirigente del Paese, tipico dell'epoca degli Stati cattolici confessionali, e la successiva comprensione della partecipazione come mezzo per far valere i propri diritti, sperando che le strutture politiche o economiche facilitino la vita di ogni individuo.⁸⁶

Un primo punto per realizzare questo cambiamento è sottolineare che l'idea di partecipazione, che risponde all'insegnamento del Vangelo, è legata alla responsabilità personale e, quindi, anche alla convinzione che il bene personale deve essere vissuto in modo intrinsecamente unito al bene comune. Come dice Delsol,

al di là dei casi limite è preferibile un bambino nutrito male da sua madre piuttosto che coccolato dall'assistenza sociale, o un comune amministrato con faciloneria e inesperienza piuttosto che gestito da una burocrazia centrale. Non è corretto dire, come fanno i liberali, che l'azione di prossimità è sempre eseguita meglio. La mediocrità del risultato sarà molto spesso compensata dalla soddisfazione di gestire autonomamente la propria esistenza.⁸⁷

Un secondo elemento è indicare che la responsabilità personale vissuta in modo educato e consapevole può portare alla partecipazione in vista del bene comune nelle sue due dimensioni, cioè sia estrinseca (come punto di arrivo) che intrinseca (come punto di partenza). È un obiettivo finale, poiché ogni gruppo umano ha indubbiamente degli obiettivi comuni, ma non è sufficiente, poiché è possibile che un certo numero di persone si trovino riunite in vista di un bene comunitario, senza desiderare di essere unite. Per di più, è un fine comune che implica un punto di partenza, in cui si sa che è bene stare con gli altri fin dall'*inizio*, al punto che, se non si fosse con gli altri, non si potrebbe raggiungere questo bene comune. Adrian Vermeule, quindi, ricorda che

⁸⁵ «In truth, there is very little agreement regarding which needs, goods, interests, or values should be characterized as “rights,” or concerning what should be done when, as is usually the case, various rights are in tension or collision with one another» (M.A. GLENDON, *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*, Polity Press, New York 1991, 16).

⁸⁶ Cfr. PERA, *Perché dobbiamo dirci Cristiani*, 117.

⁸⁷ C. MILLON DELSOL, *Il principio di sussidiarietà*, 58.

Il bene comune è, ai fini del giurista costituzionale, la fioritura di una comunità politica ben ordinata. Il bene comune è unitario e indivisibile, non un'aggregazione di interessi individuali. Nel suo aspetto temporale, esso rappresenta la massima felicità dell'intera comunità politica, che è anche il più alto bene degli individui che la compongono.⁸⁸

La forte unità tra il bene personale e il bene comune non solo mette in evidenza la responsabilità personale come fonte di entrambi i beni, ma permette anche di ridefinire il bene comune avvicinandolo al campo d'azione dell'individuo. Il bene comune è più di un insieme di mezzi economici o di garanzie giuridiche, è infatti la consapevolezza personale di avere uno scopo comune nella vita, in cui ogni individuo capisce di far parte di una società e che a partire da questa appartenenza ha potuto o potrà raggiungere un maggiore sviluppo in futuro. Sembra difficile per un cittadino europeo immaginare il proprio futuro segnato dal rischio della fame: in Italia, ad esempio, non è possibile pensare che una persona gravemente malata venga lasciata morire, perché i sistemi sanitari pubblici prevedono la cura di tutte le persone, anche di quelle che non sono cittadini dell'Unione Europea.

Oltre a queste garanzie dell'assistenza sociale, la consapevolezza di molti cittadini dei Paesi più sviluppati di avere un ordinamento legale che rispetti la giustizia, di poter conservare il proprio patrimonio senza espropriazioni abusive, di ricevere i frutti dei propri sforzi e di tutelare le proprie famiglie, eccetera, fa sì che si viva immersi in una serie di *condizioni di vita che costituiscono la coscienza di appartenere a un ambiente in cui si è al sicuro*. Questo bene comune è una sicurezza e una responsabilità morali che si ristabiliscono con la partecipazione e che, al contrario, si deteriorano con l'indifferenza. Quindi, il voler fare con gli altri è il risultato di una condizione profondamente umana che solo un artista come Borges giunge a descrivere con maestria, quando dice che: «siamo tutti il passato, siamo il nostro sangue, siamo le persone che abbiamo visto morire, siamo i libri che ci hanno migliorato, siamo piacevolmente gli altri».⁸⁹

⁸⁸ «*The common good is, for the purposes of the constitutional lawyer, the flourishing of a well-ordered political community. The common good is unitary and indivisible, not an aggregation of individual utilities. In its temporal aspect it represents the highest felicity or happiness of the whole political community, which is also the highest good of the individuals comprising that community*» (VERMEULE, *Common Good Constitutionalism*, 35).

⁸⁹ «*[S]omos todo el pasado, somos nuestra sangre, somos la gente que hemos visto morir, somos los libros que nos han mejorado, somos gratamente los otros*» (J.L. BORGES, *Obras Completas en Cola-*

Il cambiamento di significato dell'idea di partecipazione alla vita pubblica è in atto perché questo concetto è legato al bene comune e quest'ultimo ha cambiato significato nell'odierna cultura sociale. Non è inteso come un insieme di infrastrutture o di mezzi economici, ma come un ambiente sociale in cui le relazioni umane devono permetterci di comprendere la nostra identità e il nostro futuro nel quadro di uno sviluppo esistenziale, familiare e comunitario sempre più stabile. Come insegnava Benedetto XVI, una società umana degna del suo nome:

libera le persone del senso di sconforto e di disperazione, garantendo loro la libertà di impegnarsi reciprocamente nelle sfere del commercio, della politica e della cultura (QA 80). Quando i responsabili del bene comune rispettano il naturale desiderio umano di autogoverno basato sulla sussidiarietà lasciano spazio alla responsabilità e all'iniziativa individuali, ma, soprattutto lasciano spazio all'amore (DCE 28), che resta sempre "la via migliore di tutte" (1Cor 12,31).⁹⁰

In breve, il bene comune intrinseco, in senso dinamico, che vogliamo promuovere produce una sorta di flusso e riflusso tra la società e l'individuo; la prima facilita lo sviluppo del secondo fino alla formazione della sua personalità, e l'individuo a sua volta rifluisce nella società, soprattutto in quelle personalità che danno alla società o alla collettività più di quanto ricevano, come saggi, santi, artisti, filosofi, ecc. Donati osserva che questa dinamica è già in atto.

Rispetto al passato, la generazione del bene comune presuppone la partecipazione relazionale di tutti gli interessati a tale bene (che non possono essere entità astratte, ma soggetti concreti, personali e associativi, in situazioni specifiche) e presuppone il nesso tra la libertà e la responsabilità di ciascun attore nella produzione del bene comune. Chi si rifà alla concezione politica classica continua a identificare il bene comune nello Stato, come sua funzione e compito principale. Ma c'è un chiaro spostamento, anche se graduale e temperato, del concetto di bene comune verso le comunità politiche non statali. Il nuovo "benessere" non può essere prodotto solo dal basso (dagli individui), o solo dall'alto (da uno Stato sempre più interventista), o da un misto dei due, ma piuttosto da un'adequata relazione – che coinvolge sia la sussidiarietà che

boración, Epilogo, Amecé Editores, Buenos Aires 1979, 911. La traduzione è nostra. Non esiste una traduzione italiana del testo).

⁹⁰ BENEDETTO XVI, *Discorso ai Partecipanti all'Assemblea plenaria della Congregazione per la dottrina della fede*, 15-I-2010.

la solidarietà – tra i membri di una comunità politica (intesa appunto come la totalità che deve decidere del proprio bene comune).⁹¹

In conclusione, l'insegnamento sociale della Chiesa ha conosciuto un'evoluzione nella comprensione del bene comune. Il magistero di Leone XIII mirava a recuperare una grande civiltà cristiana, invitando i fedeli a partecipare attivamente alla costruzione politica di quella società, non in nome di uno stato confessionale cristiano, ma con l'intento che i governanti amassero la Chiesa più di quanti le fossero contrari. A partire dal Concilio Vaticano II, l'invito alla responsabilità e alla partecipazione politica si è focalizzato sull'adempimento dei diritti dei cittadini, in quanto questo indirizzo ha permesso alla riflessione morale sociale di avere un dialogo incentrato sulla dignità della persona e sul bene comune in un contesto internazionale. Dopo il pontificato di Giovanni Paolo II, il bene comune è considerato più vicino al pensiero di san Tommaso d'Aquino, per il quale questo concetto è in profonda unità con il bene personale, che ne è il fondamento del primo e permette alla Chiesa di parlare di un ordine sociale secondo il volere divino. Ciò significa che, nella misura in cui ci sono più cristiani convinti di fare la volontà di Dio attraverso il proprio operare, realizzato nel modo migliore possibile al servizio degli altri, la società nel suo insieme sarà sviluppata nel modo più umano possibile. Il recupero del bene comune intrinseco è qui fondamentale, perché significa che ogni individuo è chiamato in modo urgente a fare del proprio meglio per costruire la società in cui vive. Ciò significa che, nella misura in cui ogni cittadino è consapevole di vivere in un contesto in cui è responsabile degli altri, potrà promuovere in prima persona lo sviluppo sociale auspicato dalla Chiesa.

⁹¹ P. DONATI, M.S. ARCHER, *The Relational Subject*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, 222. La traduzione è nostra.

LA DECLARATION *DIGNITATIS HUMANA*E (1965-2025)
Perspectives juridiques et d'éthique politique

*THE DECLARATION DIGNITATIS HUMANA*E (1965-2025)
Legal and Political Ethical Perspectives

JEAN-PIERRE SCHOUPPE*

RESUME : À l'occasion des 60 ans de cette déclaration conciliaire, l'étude souligne l'importance de la liberté religieuse ainsi que les périls qui la menacent. Elle retrace les développements de ce droit dans le sillage de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* et de la *Convention européenne*. Une certaine « concordance » existe entre ladite déclaration conciliaire et les *iura nativa* de l'Église et ces deux instruments juridiques. L'auteur propose une remise en valeur de la dignité humaine comme fondement de tous les droits humains. Ce droit « civil » revenant à tout citoyen ne gomme nullement le devoir moral incombant à chacun de chercher la vérité morale et de s'y conformer. La liberté de religion implique la responsabilité de transmettre la foi et les vraies valeurs humaines. Mais le contexte de la sécularisation exige de renoncer aux arguments d'autorité et de se préparer le mieux possible au discours dialogique de notre temps.

MOTS CLEFS : Concile Vatican II, *Dignitatis humanae*, Liberté religieuse, Droits de l'homme, *Iura nativa*.

ABSTRACT: To mark the 60th anniversary of this conciliar declaration, the study highlights the importance of religious freedom and the dangers that threaten it. It traces the development of this right in the wake of the *Universal Declaration of Human Rights* and the *European Convention*. There is a certain "concordance" between the aforementioned conciliar declaration and the *iura nativa* of the Church and these two legal instruments. The author proposes a renewed emphasis on human dignity as the foundation of all human rights. This "civil" right of every citizen in no way erases the moral duty incumbent on everyone to seek moral truth and to conform to it. Freedom of religion implies a responsibility to transmit the faith and true human values. However, the context of secularisation demands that we renounce arguments from authority and prepare ourselves as best we can for the dialogical discourse of our time.

KEYWORDS: Vatican Council II, *Dignitatis humanae*, Religious Freedom, Human Rights, *Iura nativa*.

ANNALES THEOLOGICI 2 (2025), VOL. 39, 347-383
e-ISSN 1972-4934
DOI 10.17421/ATH392202502

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma. Orcid: 0000-0001-6494-9176

SOMMAIRE : I. *Les points saillants de Dignitatis humanae*. II. *La dignité humaine comme fondement de la liberté religieuse*. III. *Le devoir moral de chercher la vérité et d'y conformer son comportement*. IV. *Le droit individuel à la liberté religieuse est un droit à l'immunité de coercition*. V. *La dimension communautaire de la liberté religieuse*. VI. *La dimension communautaire catholique : les iura nativa de l'Église*. VII. *L'abandon du confessionnalisme des États*. VIII. *L'éclairage complémentaire de l'éthique politique*. IX. *Une mission spécifique pour les facultés ecclésiastiques au sein d'une société sécularisée*.

I. LES POINTS SAILLANTS DE *DIGNITATIS HUMANAЕ*

Durant ces soixante ans, la déclaration sur la liberté religieuse a déjà fait l'objet de nombreuses études, notamment à l'occasion des célébrations de ses diverses décennies.¹ Cela dispensera de revenir sur les détails de son élaboration, les circonstances concrètes de sa rédaction, ou encore les vicissitudes qui ont jonché l'*iter* de son approbation en fin de parcours par l'assemblée conciliaire. De nombreux théologiens et historiens s'en sont déjà chargés avec brio. Cela permettra d'aborder directement les questions qui méritent de retenir spécialement notre attention. Elles ont été choisies à la fois en fonction de nos recherches personnelles et dans une optique interdisciplinaire et de complémentarité par rapport à la théologie. Comme le sous-titre l'évoque, il s'agira principalement de donner une lecture juridique de la déclaration conciliaire, mais il conviendra également, pour éviter tout enfermement stérile dans un "vase clos" académique et ecclésiastique, de mettre à profit les res-

¹ J. HAMER, Y. CONGAR (dir.), *La liberté religieuse. Déclaration Dignitatis humanae* personae, Cerf, Paris 1967 ; P. PAVAN, *Dichiarazione sulla libertà religiosa Dignitatis humanae*, Piemme, Casale Monferrato 1986 ; J. RODRÍGUEZ, L.C. (a cura di), *Secolarismo e libertà religiosa. Atti del Congresso Internazionale nel trentesimo anniversario della promulgazione della dichiarazione conciliare Dignitatis humanae*, Roma, 5-7 dicembre 1995, LEV, Città del Vaticano 1998 ; B. BOURGINE, *La déclaration Dignitatis humanae et la liberté religieuse en 2014*, « Revue Théologique de Louvain » 45 (2014) 533-561 ; A. GARCÍA GÓMEZ, E. MARTÍNEZ ALBESA, O. SANGUINETTI (a cura di), *Dignitas humanae. A cinquant'anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II*, Edizioni Scientifiche Italiane, Roma 2015 ; D.L. SCHINDLER & N.J. HEALY JR., *Freedom, Truth, and Human Dignity. The Second Vatican Council's Declaration on Religious Freedom. A New Translation, Redaction History, and Interpretation of Dignitatis Humanae*, W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan-Cambridge (U.K.) 2015 ; COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La liberté religieuse pour le bien de tous. Une approche théologique aux défis contemporains*, Cerf, Paris 2019. Concernant la généalogie du texte, on renverra au n° 6 de la *Concilia Vaticani II Synopsis* éditée par la Université pontificale de la Sainte-Croix : F. GIL HELLÍN, *Declaratio de Libertate religiosa Dignitatis humanae*, Edusc, Roma 2008.

sources de cette éthique des institutions qu'est l'éthique politique. Tel sera le thème de la huitième section de cette étude qui se clôturera par une dernière section concernant la mission spécifique incombant aux facultés ecclésiastiques dans un contexte de sécularisation. Quant aux autres sections, elles commenteront les cinq points saillants de la déclaration conciliaire, avec une sixième partie intercalée qui mettra en exergue l'importance des droits innés de l'Église catholique.

Mais pour commencer, il est souhaitable de rappeler brièvement les principaux traits de la déclaration *Dignitatis humanae* :

1°) Il sera tout d'abord question du *fondement* : la *dignité humaine* est affirmée comme le fondement du droit à la liberté religieuse, mais la dignité n'est-elle pas tout autant le fondement des autres droits de l'homme ? Voilà qui élargit l'amplitude de cette thématique à ce qu'il convient d'entendre par dignité humaine comme fondement des droits de l'homme : une question capitale pour leur assurer un avenir.

2°) La déclaration rappelle avec insistance l'obligation morale incombant à chacun de *rechercher la vérité* et d'y conformer son comportement.

3°) Le noyau central du *droit individuel* à la liberté religieuse est le droit à *l'immunité de coercition*. Ce droit, de signe négatif, fortement mis en évidence dans le document, doit être complété par un volet positif. Celui-ci renvoie principalement au 4°), à savoir la dimension communautaire de la liberté religieuse, que le texte examiné formule également de manière négative.

4°) La *dimension communautaire* de la liberté religieuse semble parfois bénéficier d'une moindre attention de la part des commentateurs, alors que le texte identifie précisément de nombreux droits communautaires qui ont exercé une influence non négligeable.

5°) *L'abandon* de l'exigence du *confessionnalisme* des États va modifier les rapports entre l'Église et les États traditionnellement catholiques et contribuer à une *sécularisation* qui a débuté bien avant 1965.

II. LA DIGNITÉ HUMAINE COMME FONDEMENT DE LA LIBERTÉ RELIGIEUSE

La question majeure est celle du fondement de la liberté religieuse, qui n'est autre que le fondement de tous les droits de l'homme. Après avoir expliqué que la liberté religieuse, comme droit individuel, est à com-

prendre essentiellement comme une immunité de coercition, la déclaration affirme que « le droit à la liberté religieuse a son fondement dans la dignité même de la personne humaine telle que l'ont fait connaître la parole de Dieu et la raison elle-même ».² Le fondement préconisé est donc abordé selon une double approche : à la lumière de la révélation et à la lumière de la *raison*. Cette distinction détermine la structure-même du document. La dignité des personnes est présentée comme celle d'êtres « doués de raison et de volonté libre » et, par suite, « pourvus d'une responsabilité personnelle ». Il est précisé que « ce n'est pas sur une disposition subjective de la personne, mais sur sa nature même, qu'est fondé le droit à la liberté religieuse ». Les pères soulignent ainsi qu'il s'agit d'une conception objective de la dignité basée sur la nature humaine, à l'exclusion de toute interprétation purement subjectiviste. Mais le texte ne s'aventure pas à préciser davantage la signification de la dignité humaine.

D'autres documents magistériels successifs pallient cette lacune, notamment un document de la Commission Théologique internationale de 1983,³ mais aussi la récente déclaration *Dignitas infinita* du Dicastère pour la Doctrine de la Foi.⁴ Celle-ci met l'accent sur la dignité ontologique, qui est à distinguer de la dignité morale, sociale et existentielle. Tandis que ces dernières acceptions de la dignité peuvent se perdre et se récupérer, la dignité ontologique est inaltérable et inamissible. Elle est « inconditionnelle » et « au-delà de toute circonstance ». Cette déclaration signale aussi un danger : lorsque la dignité humaine est présentée avant tout comme une « capacité de raisonner », elle peut donner lieu à une interprétation biaisée qui risquerait d'aboutir à l'exclusion de certains êtres humains qui n'acquerront jamais cette capacité ou qui,

² CONCILE VATICAN II, Déclaration *Dignitatis humanae*, 7-XII-1965, n. 2. La note 2 de la déclaration renvoie à différentes encycliques et documents pontificaux remontant à Léon XIII, mais c'est l'encyclique *Pacem in terris* de Jean XXIII qui figure comme première référence, sans toutefois renvoyer à un passage concret.

³ Pour une bonne synthèse des conceptions et définitions théologiques proposées, voir COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Les chrétiens d'aujourd'hui devant la dignité et les droits de la personne humaine*, 1983, Commission pontificale « Iustitia et Pax », Cité du Vatican 1985.

⁴ Voir DICASTÈRE POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Déclaration *Dignitas infinita*, 2-IV-2024, nn. 7-9.

l'ayant acquise, risquent de la perdre suite à une maladie ou en fin de vie, alors qu'ils possèdent la dignité humaine par le seul fait d'être. Il y a donc lieu d'entendre le terme "rationnel" dans un sens large qui « englobe en fait toutes les capacités de l'être humain : aussi bien celle de connaître et de comprendre que celle de vouloir, d'aimer, de choisir, de désirer ».⁵

L'on aurait pu s'attendre à ce que *Dignitatis Humanae* saisisse l'occasion pour affirmer que la dignité est le fondement de tous les droits de l'homme. En réalité, cette affirmation peut être considérée comme implicite, car il ne semble pas raisonnable d'envisager que la liberté religieuse puisse avoir un fondement différent des autres droits de l'homme : les droits et les devoirs humains forment un tout cohérent qui découle de la participation à la nature humaine. Chaque personne peut revendiquer ces droits du simple fait d'être et de partager cette nature : c'est bien d'une dignité ontologique qu'il s'agit. À cet égard, le concile Vatican II a eu la fortune de pouvoir s'inspirer de la matrice des droits humains qu'est la *Déclaration universelle des droits de l'homme* (1948) mais, ce faisant, il lui ajoute la profondeur de vue que la lumière de la révélation est la seule à offrir. Le préambule, dans son premier considérant, fait de « la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables [...] le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde ». L'article premier confirme que « tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité ».⁶

⁵ DICASTÈRE POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Dignitas infinita*, n. 9. Sur le concept de dignité humaine du point de vue du droit comparé des religions, on renverra notamment à la monographie collective *Dignità umana: un concetto universale? Il valore primario della persona nel confronto tra diritti religiosi e diritti secolari*, Daimon, il Mulino, Bologna 2024. Voir en particulier M.C. RUSCIATO, "Dignitas humanae personae magis in dies conscii". *La dignità della persona nell'insegnamento e nella tradizione giuridica della Chiesa cattolica*, *ibidem*, 71-97.

⁶ Après une relative recrudescence du iusnaturalisme suite aux crimes et horreurs commis dans les deux guerres mondiales, cet instrument onusien a contribué de manière significative à l'affirmation des droits humains fondamentaux comme un système éthico-juridico-politique à visée universelle. Ledit système, qui s'est constamment étendu jusqu'à connaître l'actuelle « crise de croissance » des droits humains, présente de nombreux points forts mais aussi quelques faiblesses. À cet égard, comment ne pas rappeler le silence éloquent du pape Pie XII concernant l'ambiguïté du fondement de la Déclaration universelle, suivi de l'appui nuancé de Jean XXIII à cet instrument de

Le recul dont nous disposons à présent permet d'observer que les différents instruments de droits de l'homme, tant internationaux que nationaux (constitutions), qui se sont prononcés expressément sur le fondement des droits de l'homme – tous ne se sont pas prononcés – affirment à l'unisson que ce fondement est la dignité humaine. En revanche, dès que l'on tente de préciser la signification de la dignité, le consensus fait défaut. Nous touchons du doigt l'un des principaux problèmes qui se posent actuellement en matière de droits humains. Pour paraphraser le n° 2 de la déclaration conciliaire, il n'y a pas de consensus sur la notion de dignité lorsqu'on écarte la « parole de Dieu » et se borne à regarder vers la « raison humaine ». En agissant à la manière de Grotius, « comme si Dieu n'existait pas », la raison humaine livrée à elle-même se prive de la transcendance qui lui permettrait de saisir la dignité humaine plus pleinement et, partant, sa compréhension de la dignité humaine devient partielle. Comme la constitution *Gaudium et spes* le prophétise sans ménagement, « la créature sans Créateur s'évanouit » et « l'oubli de Dieu rend opaque la créature elle-même ».⁷ Suite à cette perception réductrice de la dignité, la raison finit par être mise en difficulté pour dégager une conception de la dignité de l'homme qui soit universellement partagée. En effet, les principaux courants de pensée, notamment l'autonomie kantienne et la création à l'image et à la ressemblance de Dieu, sont deux explications qui, en prônant une vision soit immanentiste, soit transcendante, sont incompatibles entre elles. Elles semblent pourtant appelées à coexister.

Alors qu'au milieu du XX^e siècle, lorsque furent élaborées la Déclaration universelle et, deux ans plus tard, la *Convention européenne des droits de l'homme*, il fut possible, sous l'égide de l'UNESCO, de réunir autour de Jacques Maritain une équipe représentative des principales convictions et populations du monde entier pour réfléchir à la dignité de la per-

l'ONU dans l'encyclique *Pacem in terris*, n. 144 : « Nous n'ignorons pas que certains points de cette Déclaration ont soulevé des objections et fait l'objet de réserves justifiées ». Son contenu juste et équilibré ainsi que le prestige moral et le poids politique qu'il ne tardera pas à gagner lui ont permis d'être universellement reconnu comme la matrice des droits de l'homme contemporains. De plus, l'absence de force juridique contraignante propre à une déclaration a été surmontée par la conclusion de deux Pactes des Nations unies en 1966, qui en sont le prolongement et l'aboutissement.

⁷ CONCILE VATICAN II, Constitution *Gaudium et spes*, 7-XII-1965, n. 36, §3.

sonne et aux droits fondés sur cette dernière. D'emblée, pour avoir des chances d'aboutir, il fut décidé d'éviter soigneusement toute référence expresse à une religion ou à un courant philosophique déterminé, et même de s'abstenir de parler de Dieu, de la création ou d'une nature humaine. En revanche, le terme " personne " est souvent préféré à celui d' " individu ".⁸ Mais, alors que les horreurs commises durant les deux guerres mondiales avaient rendu absolument nécessaire un accord sur une déclaration commune des droits humains, il régnait encore chez les protagonistes de ces travaux une idée de la dignité humaine, sans doute vague, mais suffisamment convergente et homogène pour pouvoir en tirer un accord concernant les droits humains et leur contenu. Une autre équipe rédigea un projet de déclaration dans le cadre de la Commission de droits de l'homme de l'Organisation des Nations unies, qui s'avéra juste et équilibré. Grâce à l'insistance de René Cassin, le rédacteur considéré comme principal, la déclaration ne reste pas une déclaration de portée « internationale », mais s'autoproclame « universelle ». Ce changement d'échelle est loin d'être indifférent puisque les États qui n'y adhèrent pas devront se demander pourquoi ils restent en marge et seront amenés à s'en expliquer.⁹

Un demi-siècle plus tard, l'Union européenne adopte une *Charte des droits fondamentaux* (2000), intégrée ensuite dans son droit primaire. Ce texte présente un tout autre visage que les instruments de 1948-1950. Tout en faisant preuve de perfectionnements techniques, il est marqué par l'instauration des « nouveaux droits » déconnectés de la nature objective de l'homme et altérés par l'individualisme, le relativisme et l'utilitarisme. Prenons un exemple parmi d'autres : la distinction que l'article 9 de ladite Charte établit entre le droit de se marier et le droit de construire une famille ouvre la voie de l'acceptation de modèles fami-

⁸ Voir notamment J.-L. CHABOT, *Le courant personnaliste et la déclaration universelle des droits de l'homme*, « Persona y Derecho » 46 (2002) 73-95.

⁹ Voir notamment V. ZUBER, E. DECAUX, A. BOZA (dir.), *Histoire et postérité de la Déclaration universelle des droits de l'Homme. Nouvelles approches*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2022 ; V. GENIN, *L'article 18 de la Déclaration des droits de l'homme de 1948. Temporalité des droits de l'homme et liberté religieuse*, « Revue d'Histoire Ecclésiastique » 119/1 (2024) 158-193. Le 75^e anniversaire de la Déclaration universelle a été célébré en demi-teinte, vu la complexité de la situation géopolitique et son incidence déstabilisatrice sur le droit international multilatéral.

liaux qui ne sont pas issus du mariage entre un homme et une femme.¹⁰ Il n'est pas possible d'illustrer ici d'autres aspects préoccupants de ce qu'il est convenu d'appeler des " nouveaux droits ". Il suffira de souligner que la décadence éthique, à laquelle conduisent certaines innovations (nouveaux droits ou interprétations évolutives par les juges de droits bien enracinés), pourra difficilement être combattue tant que fera défaut une notion de dignité humaine clarifiée et largement partagée. Or, actuellement, on ne constate guère de courants de pensée se proposant de faire avancer les choses dans cette direction. Et pour cause : nombreux sont les auteurs et les institutions qui, sous l'influence du positivisme juridique, du pragmatisme et de l'individualisme, s'accommodent fort bien du caractère vague et ambigu de la dignité. Au fond, le flou actuel arrange bien ceux qui souhaitent laisser de la marge pour pouvoir continuer à introduire aisément de nouveaux droits ou pour modifier à leur gré la teneur de droits plus anciens. Il en résulte que le système juridique des droits de l'homme repose sur un fondement indiscuté (la dignité) mais dépourvu de toute efficacité interne. Du coup, il faut bien reconnaître que son rôle de fondement du système reste purement théorique et, pour ainsi dire, " décoratif ". La dignité humaine comme fondement est ainsi réduite à une référence " passe-partout " qui ouvre les portes à une légitimité seulement apparente ou formelle. Par ailleurs, la notion de dignité se prête à différents usages qui risquent de provoquer des confusions entre ses diverses acceptions et de l'user avant d'en abuser : selon les cas, la dignité est invoquée comme droit fondamental, comme droit ordinaire, comme principe, comme valeur, comme critère d'exercice d'un droit, etc. De la sorte, la dignité humaine est comme diluée et empêchée de peser de tout son poids dans son rôle principal, qui devrait être celui de fondement du système des droits humains.

¹⁰ Alors que l'article de la CEDH prévoit classiquement : « À l'âge nubile, l'homme et la femme ont le droit de se marier et de fonder une famille selon les lois nationales régissant l'exercice de ce droit » (article 12), la Charte des droits fondamentaux de Nice stipule dans son article 9 : « Le droit de se marier et le droit de fonder une famille sont garantis selon les lois nationales qui en régissent l'exercice ». Ces lois nationales reçoivent ainsi le feu vert pour traiter séparément le mariage et la famille ; par ailleurs, le mariage n'est plus exclusivement une union entre un homme et une femme.

Cette thématique lancinante a retenu notre attention dans un petit ouvrage,¹¹ qui souligne l'importance du fondement des droits de l'homme et dénonce les incertitudes qui minent son identité véritable. Il attire l'attention sur la nécessité de tenter quelque chose comme une "refondation" des droits humains sur la base d'une notion de dignité correcte, claire et partagée. La clarification de la notion de dignité est, à mon sens, d'autant plus nécessaire que le niveau de confusion, voire d'errément, concernant ce repère fondamental s'est nettement aggravé depuis 1948. Pour s'en rendre compte, il suffit d'évoquer la nécessité actuelle de défendre jusqu'à la centralité de la personne humaine en matière de droits humains, même si c'est tautologique. Telle est la conséquence de certains thèmes en vogue qui lui font concurrence comme l'antispécisme ou les droits des animaux, de la terre, de la nature, qui prétendent niveler la place réservée à la personne humaine, tandis que, par ailleurs, des projets transhumanistes semblent ambitionner la production d'un "surhomme" affranchi de toute limite imposée par la nature humaine : il n'y aurait plus d'autre frontière que les possibilités actuelles de la médecine et de la technique, elles-mêmes considérées comme pouvant être indéfiniment déplacées.

Or, il ne faut pas se leurrer : seules une définition satisfaisante de la dignité humaine et une référence à la nature humaine permettront de surmonter ces écueils et de relever les défis actuels. Mais comment atteindre un but aussi élevé ? Cela supposerait de recommencer, à nouveaux frais, une réflexion et un dialogue analogues aux travaux réalisés jadis, dans le cadre de l'Unesco, par une commission de sages sous la houlette de Jacques Maritain.¹² Il ne faut se faire aucune illusion : un tel projet peut sembler utopique, s'inscrit sur le long terme et aura une issue difficilement prévisible. Mais ne rien faire annoncerait la débâcle du système des droits de l'homme, qui est le théâtre de tensions et de contradictions internes de plus en plus vives et fréquentes. Il est sans doute prématuré de désigner le cadre ou le lieu le plus propice à sa

¹¹ J.-P. SCHOUPPE, *Refonder les droits de l'homme*, Boleine, Paris 2025.

¹² On renverra notamment au célèbre rapport J. MARITAIN, *Communication with regard to the Draft World Declaration on the Rights of Man*, 18-VI-1947, Doc. UNESCO n. 124341 ; IDEM, *Introduction aux textes réunis par l'Unesco* (1948), in *Œuvres Complètes*, vol. IX, Éditions Universitaires et Éditions Saint-Paul, Fribourg-Paris 1990, 1215.

réalisation : convient-il de commencer par une réflexion académique et de poursuivre le travail sous l'égide d'une instance mondiale ? Laquelle ? Lorsque cette *commission de sages* arrivera à se réunir, qui sait si la structure actuelle de l'Organisation des Nations Unies existera encore ? À supposer que l'on parvienne à atteindre l'objectif d'une (re)définition de la dignité humaine, il reviendrait ensuite aux juges siégeant dans les respectives instances *juridictionnelles* compétentes d'accomplir leur part de travail : le Comité des droits de l'homme, les cours régionales (au sens international du terme), sans oublier les magistrats appartenant aux cours et tribunaux étatiques.

Quel pourrait alors être le rôle du fondement des droits humains ? Comme tout fondement, le fondement de l'édifice des droits humains devrait veiller à assurer la stabilité et la durabilité du système. Cela pourrait se traduire par l'exercice d'une *fonction multiple* orientée à cette fin. Les instances juridictionnelles compétentes, aux différents niveaux qui viennent d'être mentionnées, seraient concrètement chargées des tâches suivantes : *promouvoir* les droits humains, *sélectionner* les nouveaux droits proposés, renforcer la *protection* des droits, *contrôler* leur exercice légitime et veiller à leur correcte *interprétation*. Chacune de ces tâches devrait impérativement être accomplie à la lumière de la notion de *dignité humaine* éclaircie, laquelle devrait être le fruit d'un débat dialogique lui permettant d'être largement partagée.

Certes, la réalisation d'un tel projet requiert une puissante motivation : l'urgence de la situation actuelle en matière de droits humains nous la procure. Elle doit s'ancrer aussi dans l'expérience vécue, à savoir que l'humanité – avec l'aide de la Providence – a déjà réussi à faire face à d'autres crises mondiales d'une ampleur relativement comparable. De plus, l'actuelle crise de croissance des droits de l'homme pourrait bien avoir une incidence positive sur ce challenge, en ce qu'elle met en évidence la nécessité pressante de parvenir à un résultat tangible. À cet égard, on ne peut s'empêcher d'établir une comparaison entre la situation actuelle et l'urgence et la gravité qui stimulèrent les travaux d'envergure confiés au groupe de réflexion réuni par Jacques Maritain après la Seconde guerre mondiale, qui aboutirent, sous les auspices de l'ONU, à la Déclaration universelle de 1948 approuvée au Parvis des droits de l'homme à Paris. On peut se demander si ce projet aurait eu la moindre chance de réussir en dehors du contexte de crise et de la forte

pression internationale qui l'enveloppait. Même si cela peut paraître un peu cynique, il est permis de penser que plus grande sera la décadence éthique des droits de l'homme (ce qui, bien entendu, n'est nullement souhaitable), plus une refondation des droits humains sera rendue nécessaire et aura ainsi plus de chances d'aboutir.

III. LE DEVOIR MORAL DE CHERCHER LA VÉRITÉ ET D'Y CONFORMER SON COMPORTEMENT

Le texte plusieurs fois amendé de la déclaration souligne qu'il y a lieu de maintenir le lien existant entre le droit civil à la liberté de religion et la morale. Comme l'on sait, ses rédacteurs ont voulu tranquilliser une frange importante de l'assemblée conciliaire qui regardait avec méfiance ce « droit civil » à la liberté religieuse. Elle redoutait qu'il puisse servir de cheval de Troie au relativisme moral ou à l'indifférentisme religieux. Si l'insistance du texte sur ce point frôle parfois l'exagération, il est certainement plus prudent d'abonder dans ce sens que de s'exposer à une incohérence éthique fondamentale. Bien que le devoir moral de respecter la vérité constitue l'un des points saillants de la déclaration, ayant déjà été souvent traité, il ne fera pas l'objet d'un vrai développement, pas plus qu'il ne sera question de la position soutenue par Mgr Lefebvre.

Mais il faut, en revanche, expliquer un autre aspect du document, qui est novateur et fondamental. Si le Concile a opéré un changement de cap, c'est toutefois en continuité avec le magistère précédent, comme Benoît XVI l'a montré. Les circonstances de la société du XX^e siècle rendaient nécessaire la reconnaissance de la liberté religieuse en tant que « droit civil ». Il n'était plus possible de réserver le thème de la liberté religieuse à la seule théologie morale traditionnellement engagée sur le thème des « droits de la vérité ». Il fallait passer des droits de la vérité à ceux de la personne. La société contemporaine exigeait ainsi un déplacement du curseur : du domaine de la morale à celui du droit et de la politique. Cette « révolution copernicienne »¹³ devait s'opérer sans remettre en cause les exigences objectives de la morale. Le texte précise utilement que l'existence de ce droit civil n'est pas conditionné par la foi effective du sujet ou par son adhésion à des convictions éthiques

¹³ S. MÜCKL, *Kommentierung*: Art. 4 GG, in W. KAHL, CH. WALDHOFF, CH. WALTER (Hrsg.), *Bonner Kommentar zum Grundgesetz*, 210. Aktualisierung, Februar 2021, n. 85.

déterminées. Chaque personne possède ce droit civil à la liberté religieuse indépendamment de ses convictions intimes, mais elle conserve le devoir moral de chercher la vérité concernant la vie bonne et la religion et, une fois qu'elle l'a trouvée, elle est tenue de s'y conformer. Ce devoir de cohérence demeure au plan de la morale, sans affecter l'existence des droits civils du sujet. Puisque toute personne est libre et responsable, aucune autorité ne peut exercer de contrainte : même le rejet de la foi ou d'une vérité morale (selon l'Église) ne fait pas perdre au citoyen son droit civil. Au sein de l'Église, il est rappelé expressément une limite très claire à respecter absolument par l'autorité religieuse : l'acte de foi doit rester libre.¹⁴ Sauf cette exception, la déclaration conciliaire reste centrée sur la liberté de religion dans la *société civile* et s'abstient de développer les rapports internes entre autorités et adhérents au sein des divers groupements religieux, car ce n'est pas son objet.¹⁵

IV. LE DROIT INDIVIDUEL À LA LIBERTÉ RELIGIEUSE

EST UN DROIT À L'IMMUNITÉ DE COERCITION

Pour présenter le droit individuel à la liberté religieuse, il convient de citer l'un des extraits les plus significatifs de la déclaration :

Ce Concile du Vatican déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse. Cette liberté consiste en ce que tous les hommes doivent être exempts de toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres. [...] Ce droit de la personne humaine à la liberté religieuse dans l'ordre juridique de la société doit être reconnu de telle manière qu'il constitue un droit civil.¹⁶

¹⁴ CONCILE VATICAN II, Déclaration *Dignitatis humanae*, n. 12.

¹⁵ À cet égard, certains canonistes, dont Errázuriz, ont considéré que le droit naturel à la liberté religieuse est à la société civile ce que le respect de l'autonomie des fidèles laïcs concernant leurs opinions et leurs options temporelles est à l'Église catholique (voir C.J. ERRÁZURIZ M., *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, I, Giuffrè, Milano 2009, 223). Par ailleurs, une série de droits fondamentaux des fidèles ont été reconnus dans les deux codes de droit canonique en vigueur. Ils protègent ces derniers par rapport à d'éventuels abus de pouvoir de la hiérarchie (voir M. DEL POZZO, *L'ordine costituzionale del Popolo di Dio*, Edusc, Roma 2023, 89-146, ainsi que la revue « *Fidelium Iura* », qui reprendra ses publications en 2026 sous la forme d'une revue électronique).

¹⁶ CONCILE VATICAN II, Déclaration *Dignitatis humanae*, n. 2.

L'expression « droit civil » dénote l'influence américaine qui a servi pour une part d'inspiration au Concile notamment par l'entremise du théologien John Courtney Murray.¹⁷ Il s'agit d'une conception négative de la liberté religieuse conçue comme immunité de coercition. La doctrine juridique continentale européenne postérieure au Concile aurait sans doute utilisé l'expression « droit fondamental » à la place de droit civil. Elle aurait aussi préféré parler de « liberté de religion » plutôt que de « liberté religieuse », comme le fait notamment la jurisprudence de la Cour européenne en adoptant la terminologie de l'article 9 CEDH. S'il peut y avoir certaines différences de nuances entre ces deux dénominations, on notera surtout l'existence d'une équivalence de fond : dans les deux cas, il s'agit d'un droit fondamental.

Les constitutionnalistes allemands et quelques autres États européens distinguent attentivement entre les droits fondamentaux et les autres droits. Les premiers sont fondés formellement sur la Constitution ou la Loi fondamentale, tandis que les seconds sont des droits communs qui peuvent découler d'une loi ordinaire. Alors que les seconds sont facilement modifiables, voire abrogeables, les droits fondamentaux sont de rang constitutionnel et dès lors sont protégés par une juridiction spécialisée. Dans un discours prononcé devant le Parlement allemand, Benoît XVI met précisément à l'honneur cette distinction : « Pour une grande partie des matières à réguler juridiquement, le critère de la majorité peut être suffisant. Mais il est évident que dans les questions fondamentales du droit, où est en jeu la dignité de l'homme et de l'humanité, le principe majoritaire ne suffit pas ».¹⁸ Le pape s'appuie sur la protection particulièrement forte accordée par la Loi fondamentale allemande (*Grundgesetz*) de 1949 suite à la guerre mondiale provoquée par le nazisme et à l'influence importante de juristes positivistes comme Hans Kelsen qu'il importait de contrebalancer. L'article 79 §3 de cette Loi fondamentale prévoit que ce qui se réfère au “ noyau de la dignité humaine ” (cf. article 1^{er}) ne peut en aucun cas être modifié. Si les droits fondamentaux peuvent être modifiés en vertu des articles 2-19 de ladite Loi fondamentale, l'article 1^{er} leur impose une limite : ces droits

¹⁷ Voir notamment J. COURTNEY MURRAY, *The Problem of Religious Freedom*, Chapman, Londres 1965.

¹⁸ BENOÎT XVI, *Discours devant le Bundestag*, 22-IX-2011.

fondamentaux ne sont modifiables qu'au-delà du noyau de la dignité humaine. Mais il ne faut pas perdre de vue qu'une telle protection des droits fondamentaux est une caractéristique du droit allemand qui est loin d'être généralisée dans les divers droits constitutionnels.

Il serait ingénu d'espérer que la jurisprudence européenne ou les cours et tribunaux des différentes nations acceptent de reconnaître la nature humaine comme fondement ultime de ces droits fondamentaux. Les juges n'ont pas pour office de se livrer à la spéculation ni de révéler leurs convictions intimes. S'ils reconnaissent leur incompetence en matière religieuse (et, en général, ils l'observent), ils se soucient du correct exercice de leur fonction propre : dire le droit dans des litiges concrets dont ils sont saisis. Formés le plus souvent dans des facultés de droit à tendance nettement positiviste, il n'est pas étonnant que cette conception du droit continue à prédominer dans la jurisprudence, même en matière de droits fondamentaux. Il n'est pas rare que ces derniers soient considérés comme découlant de "codes", soit nationaux, soit internationaux. De plus, comme nous le verrons plus loin, notre société occidentale pluraliste adopte une attitude immanentiste qui refuse toute vision objective des droits humains basés sur la nature humaine qui renvoie à un Dieu transcendant. Cela met l'Église dans la situation cornélienne d'avoir à transmettre fidèlement sa doctrine (notamment le droit naturel) et, dans le même temps, de veiller à rendre son message compréhensible à un public sécularisé qui risque de manquer des outils conceptuels nécessaires pour le comprendre.

Joseph Ratzinger, qui soutient vigoureusement l'existence d'un ordre objectif naturel à partir du *Logos*, la Raison divine créatrice, saisit bien le problème lorsqu'il reconnaît l'aspect « émoussé »¹⁹ du droit naturel dans le monde juridico-politique contemporain (ce qu'il constate déjà en 1987 dans une publication sur l'œcuménisme). Les limites de l'efficacité du droit naturel dans une société sécularisée le conduisent à s'intéresser au dialogue et à la théorie de la discussion : un dialogue qu'il a lui-même pratiqué avec plusieurs philosophes et

¹⁹ J. RATZINGER, *Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie?*, in *Kirche, Ökumene, Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln, 1987, 191.

politiques de premier plan, dont Jürgen Habermas et Marcello Pera.²⁰ Dans son célèbre débat avec Habermas, il préfère se référer aux droits de l'homme, qu'il situe tout de même dans le sillage du droit naturel. Il admet toutefois qu'en dépit de leurs prétentions d'universalité, la raison occidentale et le christianisme ne sont admis que dans certaines parties de l'humanité. Taxés d'occidentaux, même les droits humains soulèvent divers problèmes dans d'autres régions du monde. En dépit de ces critiques, Ratzinger ne manque pas de rappeler avec conviction que ces deux pôles (la raison occidentale et le christianisme) continuent à être les principaux acteurs du dialogue et il nourrit l'espoir qu'ils puissent faire preuve de la volonté d'apprentissage mutuel et d'autolimitation réciproque. Selon lui, la raison et la foi chrétienne possèdent toutes les deux les qualités nécessaires pour se compléter et se corriger mutuellement.²¹ Il convient donc d'élaborer une telle méthodologie qui devrait permettre aux chrétiens-citoyens de communiquer de manière rationnelle à leurs contemporains ce qu'ils connaissent par la foi et la révélation, en sorte que ces arguments puissent être partagés avec d'autres interlocuteurs.

Nous reviendrons plus loin sur ce point délicat, mais il convient à présent de nous pencher sur le n° 2 de *Dignitatis humanae*. Ce texte met l'accent sur le droit *individuel* à la liberté religieuse, qu'il définit de manière négative, comme une *immunité de coercition* en matière religieuse, qui concerne également la liberté de conscience fondée sur la religion. Il convient d'y observer une nuance importante : la différence entre le caractère *absolu* revenant à la liberté de ne pas être « forcé d'agir contre sa conscience » et le caractère seulement *relatif* de la liberté d'agir en matière religieuse : « nul ne peut être empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience ». La raison de cette asymétrie et de l'imposition de « justes limites » dans la seconde hypothèse uniquement est la suivante : toute « manifestation extérieure » de la liberté religieuse peut provoquer des interférences nuisibles aux droits d'autrui ou à la société : il faut dès lors tenir compte de la possibilité d'atteintes aux droits d'autrui, au bien commun et à l'ordre public juste, alors que ce risque n'existe en principe pas dans la première hypothèse (être forcé d'agir contre sa conscience),

²⁰ Voir notamment M. PERA, *Diritto e cristianesimo: la Chiesa alla prova della modernità*, Marsilio, Venezia 2015.

²¹ J. RATZINGER, *Les fondements prépolitiques*, 232-233.

puisque l'exercice de la liberté négative reste confinée dans le sanctuaire de la conscience.

Les pères conciliaires peuvent s'appuyer sur l'article 9 de la Convention européenne (CEDH) en matière de liberté de pensée, conscience et religion. Cette disposition, comme le fait également la déclaration conciliaire, distingue entre, d'une part, ce qui relève du for interne et jouit d'une protection absolue et, d'autre part, ce qui relève de la « manifestation » de la religion ou de la conviction. Ces manifestations affectant le for externe, sont susceptibles de provoquer des interférences nuisibles à l'égard d'autres sujets ; elles peuvent dès lors faire l'objet de « restrictions » par l'autorité publique compétente au sens du §2 de cette disposition.²²

Il y a lieu de donner ici une précision terminologique et conceptuelle que certains auteurs laissent parfois dans l'ombre. Lorsque la déclaration se réfère à la liberté religieuse « associé à d'autres », c'est-à-dire à une liberté « collective », celle-ci est-elle assimilable à la liberté religieuse des « groupes sociaux », dont il est question un peu plus haut dans le texte ? Voilà qui soulève la question de savoir si ces deux catégories suffisent ou bien s'il convient d'en ajouter une troisième. On peut estimer nécessaire de distinguer, en outre, la liberté religieuse « collective » de la liberté « communautaire ». La liberté de religion « collective », est un droit dont plusieurs individus sont titulaires mais qu'ils exercent conjointement (par exemple, une procession religieuse), tandis que la liberté de religion « communautaire ou institutionnelle » a trait à un droit dont le titulaire n'est pas l'individu, mais bien le groupement religieux comme tel (en ce sens, la déclaration conciliaire parle de droits revenant à des « groupes religieux » ou à des « groupes sociaux »). On songe, par exemple, au droit revenant à l'Église de nommer librement un évêque ou un autre titulaire d'office ecclésial, sans ingérence de l'État et à l'abri de pressions exercées par un autre groupement religieux. Cette troisième catégorie qui, selon les classifications d'auteurs, peut être considérée comme une

²² « La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet d'autres restrictions que celles qui, prévues par la loi, constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité publique, à la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publiques, ou à la protection des droits et libertés d'autrui » (article 9 §2 CEDH). Le §1 précise que ces manifestations de la liberté religieuse peuvent avoir lieu « en privé comme en public, seul ou associé à d'autres ».

variante de la liberté de religion collective, est souvent qualifiée de liberté de religion « institutionnelle », assimilée à la liberté religieuse « communautaire ».²³ Bien sûr, la liberté institutionnelle doit toujours être exercée par le groupement au service de l'adhérent individuel et venir conforter sa liberté religieuse. Même si la jurisprudence européenne a reconnu plus facilement le droit individuel en matière de liberté de religion, la dimension institutionnelle a fini par s'imposer également.

V. LA DIMENSION COMMUNAUTAIRE DE LA LIBERTÉ RELIGIEUSE

L'attention d'un certain nombre de commentateurs semble se focaliser davantage sur l'immunité de coercition garantie à l'individu que sur la liberté religieuse communautaire ou institutionnelle, qui, comme nous le verrons, comporte aussi un volet positif.²⁴ La structure de la déclaration explique en partie ce constat : lorsqu'elle traite de son objet, elle souligne surtout l'aspect de l'immunité, qui est considéré comme l'un des apports le plus significatifs du Concile, lequel se rapporte d'abord à la liberté de conscience individuelle. Cependant *Dignitatis humanae* affirme sans ambages que les groupements peuvent aussi jouir d'une liberté religieuse, comme l'un des sous-titres de la doctrine générale le confirme : « la liberté des groupes religieux ». Loin de se borner à affirmer vaguement l'existence d'une dimension communautaire, le document détaille les principaux aspects découlant de la liberté religieuse de l'Église, même si ce n'est plus seulement l'Église catholique qui est visée, mais les divers groupements religieux. Ils ont, eux aussi, droit à cette immunité de coercition déjà présentée pour le droit individuel. Nous retrouvons ici le manque de précision lexicale déjà dénoncé concernant la non-distinction entre l'aspect collectif (agir ensemble) et l'aspect institutionnel de la liberté religieuse (droit revenant au groupement).²⁵ Si les jurisprudences européennes et nationales n'utilisent guère l'expression

²³ Ces notions ont été développées dans J.-P. SCHOUPPE, *La liberté de religion institutionnelle dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme*, préface d'E. Decaux, Éd. Pedone, Paris 2015, (« Publications de l'Institut International des Droits de l'Homme » n. 24), chap. 3, 173-244.

²⁴ Voir COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La liberté religieuse pour le bien de tous. Une approche théologique aux défis contemporains*, Cerf, Paris 2019, avec la note de S.-Th. BONINO, *Pour lire le document*.

²⁵ CONCILE VATICAN II, Déclaration *Dignitatis humanae*, n. 4a.

liberté de religion communautaire ou institutionnelle, elles sont en revanche familiarisées avec le concept d'« autonomie » des groupements religieux qui y renvoie. Bien que ce dernier ne soit pas un synonyme de l'immunité de coercition du groupement religieux, il y a entre ces deux notions une indéniable convergence, car, en raison de son autonomie, une communauté religieuse ne peut pas être obligée à agir à l'encontre de sa doctrine ou de son éthique propre.

Cette immunité de coercition d'ordre éthique ou doctrinal se traduit parfois par la catégorie d'« objection de conscience institutionnelle ». Même si cette expression appliquée à un groupement peut prêter le flanc à la critique en raison du caractère strictement individuel de la conscience, elle est néanmoins devenue d'usage courant. Il faut aussi signaler le fait que certaines législations civiles font preuve de réticence, voire de rejet, par rapport aux objections de conscience qui ont été invoquées notamment par des centres scolaires ou des hôpitaux confessionnels, qu'ils soient catholiques ou d'autres confessions religieuses. Cependant, les juges de Strasbourg soutiennent l'*autonomie* des groupements religieux ou convictionnels, en ce compris des entreprises qui se rattachent à ladite autonomie en qualité d'« entreprises de tendance » (ou « entreprises identitaires »). Cependant, la protection dont ces entités peuvent jouir n'est pas à toute épreuve. En effet, les juges européens, jusqu'à présent peu enclins à admettre des objections de conscience individuelles en dehors du domaine du service militaire obligatoire, font preuve, de manière générale, d'une faible prévisibilité, s'autorisant à exercer un contrôle de plus en plus incisif à l'égard des groupements religieux ou convictionnels, ainsi qu'envers les entreprises identitaires en général, surtout concernant le contrôle du principe de proportionnalité. Encore plus préoccupante est l'attitude de certains législateurs nationaux qui, sous la pression d'idéologies contemporaines, vont jusqu'à interdire la pratique courante des « clauses de conscience », quand bien même ces entreprises de tendance s'appuient expressément sur des « chartes » démontrant l'incompatibilité de leur identité, croyance ou éthique avec certaines pratiques comme l'avortement ou l'euthanasie que les autorités publiques entendent leur imposer.²⁶ Plus consternant est

²⁶ Ainsi, en Belgique, la loi du 15 mars 2020 visant à modifier la législation sur l'euthanasie (M.B., 23 mars 2020) prévoit que désormais « aucune clause écrite ou non écrite ne peut empêcher un médecin de pratiquer une euthanasie dans des conditions

le constat que ce sont parfois les entités catholiques elles-mêmes qui renoncent volontairement à leur cohérence éthique, mais c'est une autre problématique qui ne peut guère être reprochée à l'État...

Le second volet du droit à l'immunité de coercition montre encore plus manifestement des traits de concordance avec la jurisprudence européenne. En effet, à la réflexion, « ne pas être empêché de » est une double négation qui revient à une affirmation. À condition de respecter les exigences de l'ordre public et quelques autres principes de base,²⁷ les groupements religieux jouissent ainsi d'un arsenal de *14 droits* proclamés par *Dignitatis humanae*, dont l'énumération n'est pas exhaustive.²⁸ Le n. 4 §1 du énonce cinq droits parmi les plus élémentaires : 1°) « pouvoir se régir selon leurs propres normes » ; 2°) « honorer d'un culte public la divinité suprême » ; 3°) « aider leurs membres dans la pratique de la vie religieuse » (ce qui est plus large que la seule « liberté de culte ») ; 4°) « les sustenter par un enseignement » ; 5°) un droit aux contours plus vagues : la promotion d'« institutions au sein desquelles leurs membres coopèrent à orienter leurs vie propre selon leurs principes religieux » (ce qui semble désigner notamment des instituts de vie consacrée). Les §§2-3 présentent d'autres droits des groupements religieux plus spécifiques : 6°) « choisir leurs propres ministres » ; 7°) « les former, les nommer et les transférer » ; 8°) « communiquer avec les autorités ou communautés religieuses résidant dans d'autres parties du monde » ; 9°) « édifier des édifices religieux » ; 10°) « acquérir et gérer les biens dont ils ont besoin » ; 11°) « enseigner et manifester leur foi publiquement, de vive

légaux » (article 3 insérant cet alinéa entre l'alinéa 3 et l'alinéa 4 de la loi du 28 mai 2002 relative à l'euthanasie). Cette disposition restreint la liberté des institutions qui souhaiteraient privilégier d'autres approches que la mort provoquée à la demande du patient. Dans son arrêt du 17 février 2022, la Cour constitutionnelle belge ne se prononce pas sur l'admissibilité d'une telle restriction au regard de la dimension collective de la liberté de pensée, de conscience de religion, considérant que les requérants, en tant que personnes physiques, ne « justifient pas de l'intérêt requis à demander l'annulation de cette disposition » (req. n° 26/2022, B.4.3). Voir E. MONTERO, L. VANBELINGEN, *L'objection de conscience en droit belge*, dans L.-L. CHRISTIANS, S. WATTIER, F. AMEZ (dir.), *Les grands arrêts belges en matière de religions et de philosophies*, préface de R. Torfs, Éd. Lefebvre-Larcier, Bruxelles 2023, 48, note 45.

²⁷ L'on observe une certaine correspondance entre les « limites » signalées par *Dignitatis humanae* n. 7c et les « restrictions » prévues par l'article 9 §2 CEDH déjà citées.

²⁸ CONCILE VATICAN II, Déclaration *Dignitatis humanae*, n. 4bcde.

voix et par écrit » (cela suppose que l'apostolat se pratique dans le respect de la liberté des personnes et d'éviter à leur égard toute forme de coercition ou de prosélytisme de mauvais aloi) ; 12°) « manifester librement l'efficacité singulière de leur doctrine » ; 13°) « tenir librement des réunions » ; 14°) « constituer des associations éducatives, culturelles, caritatives et sociales ». ²⁹

Ce texte, qui reflète en creux de nombreuses et diverses cicatrices que l'Église a portées au long de son histoire bimillénaire de rapports avec les pouvoirs temporels, est remarquable pour son époque. Pour en prendre pleinement conscience, il faut le resituer dans son contexte historique. *Dignitatis humanae* nous situe en 1965. Or, dix ans plus tard, dans le cadre de la l'Organisation pour la sécurité et la coopération en Europe, le Saint-Siège est appelé à produire un effort considérable pour compléter le document de clôture de la Conférence de Helsinki par l'ajout d'un « septième principe » consacré à la liberté de pensée, de conscience et de religion. Il en avait fait une condition préalable à sa participation à la conférence demandée par un État totalitaire : l'URSS. Le Saint-Siège réussit à y faire ajouter un §3 reconnaissant « la liberté de l'individu de professer et de pratiquer, seul ou en commun, une religion ou une conviction en agissant selon les impératifs de sa propre conscience ». On en est donc encore au stade des généralités de la liberté religieuse ! Or, l'accord (non contraignant) de Helsinki date de 1975, soit dix ans après la fin de Vatican II ! Ensuite, il faudra attendre le document de clôture de la Conférence de Vienne pour y découvrir un *paragraphe 16* souvent considéré comme le texte le plus protecteur de la liberté de religion en droit international public. Mais cela remonte à 1989. ³⁰

Il y a donc lieu de saluer la clairvoyance et l'audace des pères conciliaires qui, en 1965, après avoir laborieusement tourné la page de la condamnation de la liberté religieuse, qui résultait d'un contexte et de circonstances tout à fait différents, ont osé opter en faveur de la liberté

²⁹ Le n. 5 parle aussi de la « liberté religieuse de la famille », qui comprend le droit des parents de décider de la formation religieuse qu'ils donneront à leurs enfants et notamment de choisir librement leur école.

³⁰ Voir E. DECAUX, *Sécurité et coopération en Europe : les textes officiels du processus de Helsinki : 1973-1992. Textes rassemblés et présentés*, La Documentation française, Paris 1992, 124.

religieuse, sans renier le droit divin comme fondement de la liberté de l'Église. Le n. 13c dudit document manifeste nettement leur position à ce sujet : « Il y a donc bien accord (*concordia igitur viget*) entre la liberté de l'Église et cette liberté religieuse qui, pour tous les hommes et toutes les communautés, doit être reconnue comme un droit et sanctionnée juridiquement ».

La perspective historique fait ainsi apparaître le lent développement de la protection juridictionnelle européenne en matière de liberté de religion (alors que d'autres droits et libertés ont progressé plus rapidement) et met en évidence la précocité relative de l'intuition conciliaire contenue dans *Dignitatis humanae*. Il faudra, en effet, attendre près de 30 ans pour que la jurisprudence européenne – la plus avancée des cours régionales spécialisées en droits de l'homme – concrétise la concordance annoncée par *Dignitatis humanae*. Ce parallélisme relatif mais indéniable est rendu possible grâce à une production autonome des juges européens ayant pris corps progressivement. Rappelons quelques dates : si la Convention européenne des droits de l'homme (CEDH) est adoptée en 1950 et la Cour EDH entre en fonction en 1959, il faudra attendre 1993 pour constater un premier arrêt de la Cour qui condamne un État (la Grèce) pour une violation de l'article 9 CEDH (suite à une question de prosélytisme de mauvais aloi) : c'est l'arrêt *Kokkinakis*.³¹ Dès la moitié des années '90, débutera une longue série d'arrêts rendus en matière de liberté institutionnelle.³² Cette thématique souhaitée par les pères conciliaires s'est donc développée au point de constituer à présent un important

³¹ Cour EDH, *Kokkinakis c. Grèce*, 25 mai 1993.

³² Fin 2023, soit 30 ans plus tard, on dénombre déjà plus de 380 arrêts en matière de conviction religieuse et philosophique, dont plus de 270 établissant une violation de ladite Convention (D'après le décompte effectué par l'Observatoire de la Chaire « Droit des religions » de l'UCLouvain : <https://uclouvain.be/fr/instituts-recherche/rs/cs/cdr>). Toutes les décisions et les arrêts de la Cour EDH peuvent être consultés et téléchargés sur la base de données HUDOC : <http://hudoc.echr.coe.int>. Pour une description précise de la concordance entre, d'une part, les droits mentionnés par l'Église dans *Dignitatis humanae* et, de l'autre, les droits reconnus que la jurisprudence de Strasbourg reconnaît aux groupements religieux, on peut consulter deux de nos publications qui mettent en vis-à-vis ces différents droits : J.-P. SCHOUPPE, *Relations entre Église et communauté politique. Doctrines – pratiques juridiques*, Wilson & Lafleur, Montréal 2020, 163-209 ; IDEM, *La libertà religiosa istituzionale nella giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo: una rilettura canonica*, « Apollinaris » 88 (2015/1) 113-157.

secteur de la jurisprudence. Face à l'ampleur de cette jurisprudence qui – reconnaissons-le d'emblée – alterne lumières et ombres, il convient de proposer quelques brèves observations et de dégager quelques axes prometteurs en particulier pour la liberté de religion, en dépit de certaines décisions qui ont de quoi laisser perplexe ou préoccuper pour l'avenir.

a) Tant *Dignitatis humanae* que l'article 9 CEDH comprennent dans la catégorie « liberté religieuse/liberté de religion » à la fois la liberté de religion et la liberté de conscience.³³ L'observation des affaires dont la Cour Européenne a été saisie permet de dégager deux premiers enseignements : 1°) c'est nettement à l'égard de la liberté de religion que la Cour EDH s'est montrée la plus active ; 2°) la protection de la liberté de religion qu'elle accorde s'est souvent avérée plus efficace que la promotion de la liberté de conscience, qui s'est trop longtemps focalisée sur la seule problématique des objections de conscience en matière de service militaire obligatoire. L'arrêt *Bayatyan*³⁴ a toutefois changé la donne en rattachant pour la première fois la thématique des objections de conscience à l'article 9 CEDH en lieu et place de l'article 4 §3 sur l'interdiction du travail forcé, ce qui prédispose un cadre adapté pour l'instauration d'autres types d'objections de conscience, même si jusqu'à présent la Cour EDH est restée circonspecte dans ce domaine.³⁵

b) Dans le domaine de la *liberté de conscience individuelle*, la situation la plus préoccupante est sans doute celle des praticiens du secteur médical et, au sein de celui-ci, le sort réservé aux pharmaciens objecteurs, qui ont été déboutés plusieurs fois à Strasbourg.³⁶ Du point de vue du

³³ Pour être précis, l'article 9 CEDH protège également la liberté de pensée, mais il ne peut y avoir de confusion entre ces trois libertés.

³⁴ COUR EDH, Gr. Ch., *Bayatyan c. Arménie*, 7-VII-2011.

³⁵ Sur ce vaste et délicat sujet, voir notamment G. PUPPINCK, *Objection, de conscience et droits de l'homme : essai d'analyse systématique*, « Société, Droit, Religion » 6/1 (2016) 209-275 ; J.T. MARTÍN DE AGAR, *Libertà di coscienza*, in P. GIANNITI (a cura di), *La CEDU e il ruolo delle Corti*, Zanichelli, Bologna 2015, 1115-1154 ; R. NAVARRO-VALLS, J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *Conflictos entre conciencia y ley. Las objeciones de conciencia*, Iustel, Madrid 2011 ; H. WATT (ed.), *Cooperation, Complicity and Conscience. Problems in Healthcare, Science, Law and Policy*, The Linacre Centre, Londres 2005 ; R. PALOMINO, *Las objeciones de conciencia*, Montecorvo, Madrid 1994.

³⁶ Voir Cour EDH, déc. *Pichon et Sajous c. France*, 2-X-2001.

volet collectif et institutionnel de la liberté de conscience, on a assisté au développement des objections dites de « *conscience institutionnelle* » soulevées par des centres scolaires et des établissements de soins, principalement en matière d'avortement et d'euthanasie. Ces clauses s'appuient souvent sur une « charte éthique » que la direction de l'entreprise et l'ensemble du personnel, du moins idéalement, souscrivent à l'embauche. Cependant, cette solution destinée à protéger individus ou institutions par rapport à certaines normes étatiques imposées qui, selon le cas, peuvent heurter leur conscience personnelle ou les valeurs fondatrices de l'entreprise, n'est pas toujours acceptée par les autorités publiques. En effet, les *clauses de conscience* sont exposées à la menace d'une radicalisation du positivisme juridique faisant caractérisant certains ordonnancements, comme nous l'avons signalé avec l'exemple de la Belgique. La bataille judiciaire sur ce point ne fait que commencer. Pour se faire une idée précise de la jurisprudence européenne à ce sujet, il faudra dès lors se donner le temps nécessaire pour que des litiges de cette nature, après avoir épuisé les différents degrés de juridictions nationales, puissent faire l'objet d'un arrêt définitif rendu par la Cour EDH.

c) Ceci dit, le recours au statut d'« entreprises de tendance » ou d'« entreprises identitaires » a permis de protéger avec un certain succès de nombreux aspects de la *liberté de religion et de conscience* concernant des centres scolaires, des établissements médicaux ou encore des homes pour personnes âgées.³⁷ Cela a permis également de combler l'une ou l'autre lacune de la CEDH. En effet, le droit à l'instruction qui, suite à un défaut d'accord politique momentané, a été renvoyé au protocole n° 1, prend en compte, comme seuls sujets concernés par ce droit, l'État et les parents, ces derniers étant titulaires d'un droit prioritaire. On observe donc une éclipse totale de l'Église, en

³⁷ Dans le domaine de l'Union européenne, et plus particulièrement en matière de lutte contre les discriminations dans les relations de travail, les entreprises convictionnelles ont fait l'objet de l'article 4 de la Directive 2000/78, qui donné lieu à une jurisprudence intéressante, mais complexe, de la Cour de Luxembourg, qui par ce biais tend à augmenter le contrôle juridictionnel sur les entreprises identitaires notamment en raison d'une vérification minutieuse de la proportionnalité. Pour une présentation complète de ce sujet d'actualité, voir notamment S. CAÑAMARES ARRIBAS, *Igualdad religiosa en las relaciones laborales*, Thomson Reuters Aranzadi, Cizur Menor 2018.

dépit de son rôle historique de pionnière et de son protagonisme pluri-séculaire dans ces domaines. Par ailleurs, si les écoles, les centres médicaux et l'assistance aux personnes démunies sont des thématiques réglées par le droit ecclésiastique de chaque État, ce sont aussi des matières de prédilection pour les accords concordataires conclus avec le Saint-Siège.

d) Si le bilan de la protection de la liberté de religion semble nettement plus convaincant que celui de la liberté de conscience, il faut bien se rendre compte de son ampleur et de la diversité de ses aspects. Au sein des multiples facettes relevant de la liberté de religion individuelle, la question médiatique et controversée du voile islamique et des autres signes distinctifs ostentatoires ne représente que la partie apparente de l'iceberg, d'ailleurs fort dépendante de la politique locale. Pour ne pas trop allonger ce travail, nous passerons directement à la dimension institutionnelle ou communautaire de la liberté de religion, qui est spécialement concluante, même si les droits de la personne individuelle doivent toujours jouir d'une certaine priorité par rapport aux droits des groupements.

e) Il est possible de tracer certaines lignes d'interprétation de la *liberté de religion institutionnelle* par la jurisprudence européenne. De manière générale, les libertés revendiquées par l'Église dans *Dignitatis humanae* (ainsi que par les *iura nativa* codiciels dont il sera question dans la prochaine section) bénéficient d'une protection juridique civile grâce à la diligence de la Cour EDH. Parmi les *points forts* de la jurisprudence de Strasbourg relatifs à la liberté religieuse institutionnelle, on soulignera la *libre nomination des chefs religieux*,³⁸ la protection de l'*unité doctrinale, rituelle et disciplinaire* du groupement religieux,³⁹ ainsi que divers autres aspects de son *autonomie d'organisation*,⁴⁰ dont la *liberté d'enseignement*.⁴¹ La *liberté de religion combinée avec la liberté d'association* (articles 9 et 11 CEDH) constitue également un axe de protection particulière-

³⁸ Depuis Cour EDH, *Serif c. Grèce*, 14-XII-1999.

³⁹ Cour EDH, Gr. Ch., *Hassan et Tchaouch c. Bulgarie*, 26-X-2000.

⁴⁰ Cour EDH, Gr. Ch., *Sindicatul 'Pastoral cel Bun' c. Roumanie*, 9-VII-2013.

⁴¹ Cour EDH, Gr. Ch., *Fernández Martínez c. Espagne*, 12-VI-2014.

rement efficace.⁴² En revanche, les litiges opposant la liberté de religion à la liberté d'expression (article 9 contre article 10 CEDH) sont souvent tranchés en faveur de la *freedom of speech*, considérée comme le « chien de garde » de la démocratie, quand bien même la Cour reconnaît la liberté de religion comme « l'une des assises de la société démocratique ». De fait, cela ne l'a pas empêchée de venir au secours de la majorité des chrétiens d'Autriche qui se sentirent agressés par la projection d'un film obscène ridiculisant l'eucharistie. Estimant qu'il y avait lieu de prioriser la défense de la religion par rapport à la liberté artistique, la Cour EDH donna raison au Gouvernement qui avait fait interdire le film.⁴³

f) Enfin, il reste à considérer brièvement certains aspects signalés au n. 6 de *Dignitatis humanae* et à vérifier leur prise en compte par la Cour EDH. À défaut d'un droit strict à l'égalité entre groupements, c'est le droit à la *non-discrimination* (article 14 CEDH) qui préside principalement à leurs relations. Il importe de souligner que la non-discrimination n'est pas nécessairement incompatible avec la possibilité d'une « reconnaissance civile spéciale » pour autant qu'un certain niveau de liberté religieuse soit reconnu et respecté à l'égard de tous les citoyens et des communautés minoritaires. De plus, la Cour EDH condamne les États qui n'auraient pas suffisamment objectivé leurs critères de reconnaissance des cultes, ce qui pourrait engendrer des situations discriminatoires, par exemple vis-à-vis de certains groupements minoritaires ou installés plus récemment sur le territoire. Mais le *principe* de non-discrimination (plus envahissant que le *droit* homonyme en ce qu'il permet de remettre en cause l'ensemble de la législation d'un État) risque d'avoir à l'encontre d'autres droits fondamentaux un effet « rouleau-compresseur ».⁴⁴ Les juges européens veillent également au respect du principe selon lequel l'État doit rester impartial vis-à-vis des religions (et des groupes philosophiques). Cela signifie que les autorités publiques de tout niveau ne peuvent rejeter ou interdire

⁴² Cour EDH, 97 membres de la Congrégation des Témoins de Jéhovah de Gldabi et 24 autres c. Georgie, 3-V-2007.

⁴³ Cour EDH, *Otto-Preminger-Institut c. Autriche*, 20-IX-1994.

⁴⁴ Voir la mise en garde de M. CARTABIA, *I 'nuovi diritti'*, dans L. GREGORIO (dir.), *Le confessioni religiose nel diritto dell'Unione europea*, il Mulino, Bologne 2012, 95-117.

aucune religion pour autant qu'elle respecte l'ordre public. Il leur est aussi interdit d'imposer une quelconque religion : personne ne peut être empêché d'entrer dans une religion ou de la quitter. Les questions de l'adhésion et du renvoi des adhérents relèvent exclusivement de l'autonomie et de l'auto-organisation des groupements religieux. À cet égard, comment passer sous silence la position des États islamistes qui, en priorisant la charia,⁴⁵ ne reconnaissent de manière générale que l'apparence des droits humains et viole en particulier le droit de « changer de religion » proclamé dans l'article 9 §1 CEDH ?⁴⁶

VI. LA DIMENSION COMMUNAUTAIRE CATHOLIQUE :

LES *IURA NATIVA* DE L'ÉGLISE

Avant d'envisager l'abandon du confessionnalisme de l'État, il semble nécessaire de ne pas taire un apport du droit canonique qui a puissamment contribué au processus de reconnaissance progressive de la liberté religieuse communautaire. L'Église catholique revendique une série de droits innés (*iura nativa*) qu'elle demande aux États de prendre en considération dans leurs relations avec elle.⁴⁷ Ces droits innés sont formulés dans les deux codes de droit canoniques en vigueur (CIC 83 et CCEO

⁴⁵ Dans la Déclaration des droits de l'homme de l'Organisation de la Coopération Islamique (OCI, 2020) il ne faut pas omettre de lire le dernier article contenant des dispositions générales et, en particulier, l'article 24a : « Sans préjudice des principes de la Charia Islamique et de la loi, toute personne a le droit d'exercer et de jouir des droits et libertés énoncés dans la présente déclaration ».

⁴⁶ L'article 9 §1 CEDH a fait preuve d'une plus grande fermeté sur ce point névralgique que l'article 18 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques (1966), dans lequel un simple droit d'avoir ou d'adopter une religion s'était substitué au droit de changer de religion jusqu'à ce que le Comité des droits de l'homme rétablisse le droit de changer de religion en 1993 (Voir Observation n° 22 [§5] de 1993 : https://www.humanrights.ch/cms/upload/pdf/2023/230926_General_comment_22.pdf; consulté le 24-VIII-2024).

⁴⁷ Diversement, le doyen Ulrich Rhode considère que les *iura nativa* relèveraient plutôt de la doctrine catholique à exposer aux fidèles dans des « documents doctrinaux », mais n'auraient pas leur place dans un code de droit canonique qui n'oblige pas les États, ces sujets n'étant qu'invités à en tenir compte dans leurs rapports avec l'Église : voir U. RHODE, *La funzione d'insegnare della Chiesa in un contesto secolarizzato*, dans J. MIÑAMBRES (a cura di), *Diritto canonico e cultura giuridiche nel centenario del Codex Iuris Canonici del 1917 (XVI Congresso internazionale della Consociatio studio iuris canonici promovendo)*, Edusc, Roma 2017, 418.

90) promulgués dans le sillage de Vatican II. L'origine préconciliaire de ces canons déjà présents dans le CIC de 1917, à quelques détails près, est moins connue. Le cardinal Pietro Gasparri a veillé à les y introduire à une époque encore totalement marquée par l'ancien *Ius publicum ecclesiasticum*, école à laquelle il appartenait et qui a influencé la plupart des canonistes de son temps. Ces canons ont donc curieusement survécu à la substitution du concept vraiment ecclésiologique de la *communio* du Peuple de Dieu à la notion obsolète de *societas iuridice perfecta*. D'où ces expressions, au style un peu suranné, figurent toujours dans le CIC 1983 et le CCEO 1990.⁴⁸ Les droits proclamés sont, par exemple, le droit inné de l'Église à posséder et à gérer des biens temporels : *iure nativo, independenter a civile potestate*.⁴⁹ Si ces termes conservent leur signification juridique traditionnelle, ils se sont enrichis de certaines nuances ecclésiologiques redevables à Vatican II que le droit canonique a assimilées. Pour prolonger l'exemple qui vient d'être donné, on songera au rôle renforcé dévolu aux laïcs dans l'administration des biens ecclésiastiques en comparaison avec l'organisation extrêmement cléricale du CIC 1917. On rappellera les accords concordataires qui peuvent porter sur ces matières dans le cadre des relations Église-États, conformément au cadre fixé par *Gaudium et spes* n. 76, à savoir comme un exemple de la coopération, facultative mais encouragée, entre l'Église et l'État. Il convient donc de souligner l'existence dans les deux codes de droit canonique d'un catalogue de droits innés (*iura nativa*) de l'Église substantiellement équivalents aux droits communautaires de liberté religieuse énoncés par *Dignitatis humanae*. Pour éviter de fastidieuses répétitions, il sera renvoyé aux publications indiquées en note.⁵⁰ L'expé-

⁴⁸ On pourrait se demander comment expliquer la longévité du concept de droit inné ? À cet égard, on peut émettre l'hypothèse suivante : d'une part, la plupart des droits innés de l'Église trouvant leur origine dans le droit divin, ne sont guère sujets à modification ni à suppression ; d'autre part, les limitations inhérentes au vocabulaire de la technique juridique rendent improbable, voire impossible, tout essai de renouvellement radical et total de la terminologie (voir J.-P. SCHOUPE, *Les iura nativa de l'Église : un anachronique vestige iuspubliciste ou une exigence actuelle du droit divin ?*, in J.I. ARRIETA [dir.] *Ius divinum*, Marcianum Press, Venezia 2010, 1229-1248).

⁴⁹ Voir canon 1254 §1 CIC 1983 relatif au droit patrimonial canonique.

⁵⁰ J.-P. SCHOUPE, *Relations entre Église et communauté politique*, 163-209 ; IDEM, *La libertà religiosa istituzionale nella giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo*, 113-157. Voir aussi L. OKULIK, *La libertà della Chiesa nel contesto attuale*, dans GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (dir.), *Libertà religiosa e rapporti Chiesa-società politica*, Glossa, Milan

rience démontre que, si les *iura nativa* n'obligent directement que les fidèles catholiques, ils constituent des repères utiles pour permettre aux États de tous types, qui ont parfois une idée approximative de l'Église catholique, de découvrir d'emblée les principaux contours de la position des fidèles dans l'Église ainsi que les revendications de cette dernière concernant la liberté religieuse. Le cas échéant, ils pourront conclure un accord avec le Saint-Siège, comme la République populaire de Chine l'a fait en matière de nominations épiscopales, un accord récemment renouvelé pour la troisième fois.

VII. L'ABANDON DU CONFESIONNALISME DES ÉTATS

Si la *Dignitatis humanae* se concentre sur la liberté religieuse, cette déclaration, en tant que document du Concile, doit être lue en lien avec le n. 76c de la constitution *Gaudium et spes*, qui établit le cadre général des relations Église-États et livre les principes qui doivent présider à ces rapports : d'une part, les principes d'*indépendance* et d'*autonomie* de l'Église et des États, chacun de ces deux sujets se limitant à son domaine propre, supposent une séparation ; d'autre part, il y a aussi un appel à une *libre coopération* entre eux, car ces deux sujets sont au service de la personne humaine. Ne pouvant être " disséqué ", le fidèle-citoyen influe comme facteur de rapprochement entre ces deux acteurs. Les documents conciliaires ne contiennent plus aucune référence concernant les fonctions de l'État jusque-là conçu comme bras séculier de l'Église.⁵¹ Ils prennent acte du pluralisme religieux. Le dualisme chrétien est devenu *dualisme pluriel*.

La sortie du régime de chrétienté et la forte évolution accomplie dans le sens de la sécularisation et du pluralisme constitue désormais un fait incontestable en Occident. Il est, en revanche, moins clair que tous les tenants et aboutissants de cette mutation y aient été assimilés jusque dans leur dernière conséquence. Comme l'on sait, l'abandon du confessionnalisme d'État dans les assises conciliaires, même si ce point était en

2007 ; D. ALBORNOZ PAVISIC, *I diritti nativi della Chiesa nel Codice di Diritto Canonico e nel diritto concordatario vigente*, LAS, Rome 2008 ; D. LE TOURNEAU, *Los derechos nativos de la Iglesia independientes del poder civil*, « Ius Canonicum » 37 (1997) 601-617.

⁵¹ Voir l'excellente synthèse concernant l'évolution du dualisme : M. RHONHEIMER, *Fede cristiana, Chiesa cattolica e struttura politico-teologica del dualismo cristiano*, in P. DONATI (a cura di), *Laicità: la ricerca dell'universale nelle differenze*, il Mulino, Bologna 2008, 33-97.

crise depuis longtemps, constitue l'un des fruits du Concile, qui entraîna l'effondrement du *Ius publicum ecclesiasticum*.⁵² Cette école canonique, née à Würzburg et poursuivie à Rome, repose sur trois piliers : le concept de société juridique parfaite, le pouvoir indirect de l'Église dans les affaires temporelles ainsi que le confessionnalisme de l'État. En même temps qu'au confessionnalisme de l'État qui, sans être condamné, cesse d'être le modèle proposé, l'Église renonce officiellement à toute prétention de pouvoir (juridique) indirect dans les affaires temporelles et se borne à maintenir sa fonction (morale) magistérielle à l'égard de toute personne de bonne volonté, à laquelle elle ne pourrait renoncer sans compromettre sa mission. Parallèlement, au plan ecclésiologique, la notion de *communio* remplace celle de *societas iuridice perfecta*, qui avait fait son temps, bien que le cardinal Ottaviani ait tenté de défendre cette position devant l'assemblée conciliaire. Suite au vide provoqué par le désaveu de cette école, s'est ouvert un vaste chantier de reconstruction de la discipline canonique des relations Église-États sur les nouvelles bases indiquées et de nouveaux accords concordataires se concluent, alors que d'aucuns s'étaient empressés de considérer ceux-ci comme des instruments obsolètes...

Dans le sillage de Vatican II, d'importants bouleversements de régimes politiques dans le sens de la laïcité ne tardent pas à se manifester dans les anciens États catholique, tandis que la plupart des États d'autres confessions chrétiennes et de religion islamique restent en place.⁵³ Pour importante que soit l'affirmation de l'indépendance et de l'autonomie de l'Église et des États dans *Gaudium et spes* n. 76c, celle-ci a toutefois de quoi susciter la perplexité des catholiques dans de nombreux États, surtout européens, dans lesquels la liberté de l'Église et des groupements religieux fait couramment l'objet de pressions sournoises, alors que d'autres régions du monde sont le théâtre de persécutions des chrétiens qui sont même parfois systématiques. On peut aussi déplorer le fait que les groupements religieux (mais pas seulement eux) fassent l'objet d'un contrôle étatique ou supranational de plus en plus incisif,

⁵² Voir notamment M. NACCI, *Chiesa e Stato dalla potestà contesa alla santa cooperatio. Un profilo storico-giuridico*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2015.

⁵³ Sauf la Suède et la Norvège, qui renoncèrent à la confession luthérienne en ce XXI^e siècle.

comme nous venons de le signaler à propos de la jurisprudence européenne.⁵⁴ Ce panorama pourrait donner l'impression que la protection de la liberté religieuse et de conscience représente une valeur qui, aux yeux de certains États, compte moins que les préjugés et les risques de violence entre religions ou encore la dangerosité de certaines sectes à caractère prétendument religieux.

Au-delà de ces signaux alarmants, il convient de reconnaître l'importance de la *sortie de la chrétienté* et d'en soupeser toutes les conséquences. Si cette profonde évolution encouragée par *Dignitatis Humanae* offre une opportunité pour développer la coresponsabilité des fidèles ainsi que la liberté des groupements religieux et le pluralisme, elle comporte inévitablement la disparition du bras séculier sur lequel l'Église a pu s'appuyer dans le passé, même si ce fut parfois au prix de certaines compromissions avec des pouvoirs non démocratiques. Désormais, les États religieusement neutres ou laïcs représentent la tendance *mainstream* des régimes étatiques en Occident. Dans la « grande Europe » actuelle (au sens des 46 États membres du Conseil de l'Europe), l'Église catholique continue à se trouver dans la situation d'un culte minoritaire dans de nombreux États demeurés confessionnels : anglican, orthodoxes, luthériens, calvinistes, voire islamiques. Par conséquent, qu'il s'agisse d'un État non confessionnel (où elle est souvent majoritaire mais privée de bras séculier) ou bien d'un État confessionnel (dans lequel elle est généralement minoritaire), l'Église catholique est aujourd'hui devenue une religion parmi d'autres. Elle prend ainsi progressivement conscience de l'ignorance généralisée de la doctrine chrétienne, voire de l'indifférence (plutôt que du rejet) qu'elle suscite dans de nombreuses nations occidentales. Le décrochage culturel avéré entraîne l'ignorance du droit naturel, auquel le magistère, la théologie et le droit canonique catholiques continuent pourtant de se référer, alors que le monde juridico-politique séculier, à quelques exceptions près (comme le continent africain), a priorisé une conception immanente et pluraliste.

Une telle métamorphose comporte de nombreuses implications dont l'assimilation requiert un certain temps de maturation. De plus, les fortes migrations de populations et divers autres phénomènes liés

⁵⁴ C'est le cas de la Cour EDH mais aussi de la Cour de Justice de l'Union Européenne, en particulier dans les litiges relatifs aux relations du droit du travail.

à la mondialisation ont accentué la sécularisation et le pluralisme de la société occidentale. L'Église a donc pris acte du fait que, si elle s'est vue confier la mission d'évangéliser, elle ne peut plus compter sur le bras séculier pour diffuser sa doctrine sociale et ses enseignements. L'affranchissement de leur obligation de confesser une religion déterminée signifie que, depuis plusieurs décennies, les États sont amenés à considérer la position catholique sur la dignité humaine et sur d'autres thèmes " substantiels " comme une " doctrine particulière " qu'ils ne peuvent plus endosser purement et simplement mais qui, pour prétendre au moindre effet civil, doit se justifier. Il en résulte une considération de la doctrine sociale de l'Église et du droit naturel comme une " doctrine globale devenue particulière ", ce qui suppose un certain déclasserement aux yeux des autorités publiques, même si celles-ci ne peuvent préjuger en rien la qualité de son contenu : le principe de l'incompétence des États en matière religieuse les obligeant à une certaine retenue et impartialité. De son côté, l'Église continue à revendiquer la valeur universelle de son message, notamment sa compréhension de la vérité sur l'homme, mais, dans l'accomplissement de sa mission, elle doit tenir compte de la sécularisation croissante des personnes à convaincre. Nous reviendrons dans le volet d'éthique politique sur cette véritable mutation en cours.

VIII. L'ÉCLAIRAGE COMPLÉMENTAIRE DE L'ÉTHIQUE POLITIQUE

Pourquoi aborder ici l'éthique politique ? On entend par là une discipline nécessaire pour connaître les principes et les règles censés présider aux débats public qu'un État de droit devrait veiller à faire respecter en vue du correct fonctionnement des institutions démocratiques. Or, l'actualité politique de plusieurs États réputés « de droit » montre qu'on est souvent loin du compte. Il ne suffit pas de traiter dans une enceinte universitaire, de surcroît ecclésiale, au sujet des valeurs qui peuvent véritablement conduire au bonheur des personnes et contribuer au bien commun de la société : il faut veiller à ce que ces valeurs vraiment humaines parviennent effectivement aux instances démocratiques et soient reconnues, dans la mesure du possible, au sein même des débats publics ayant lieu non seulement à l'échelle étatique mais aussi aux autres niveaux de pouvoir. L'éthique politique apparaît ainsi comme un relais indispensable en vue d'une

transformation effective de la société dans le respect des règles régissant les institutions politiques.⁵⁵

Dans cette *Alma Mater*, il y a déjà un certain nombre d'années, Martin Rhonheimer a soutenu l'importance de l'éthique politique. Il a proposé un retour à l'unité aristotélicienne entre la pratique individuelle des vertus et la pratique des vertus dans la *Polis*. En effet, s'il convient de distinguer l'éthique de l'individu de l'éthique politique, cette dernière ne doit pas être séparée de la morale. N'est-ce pas aussi dans les institutions politiques que chaque citoyen acquiert et pratique les vertus civiques ? C'est en prenant ses responsabilités dans la vie politique que la personne peut se perfectionner dans la poursuite du bien commun. Étant donné la non réception actuelle du droit naturel, il convient de développer une éthique politique, plutôt qu'une éthique « naturelle », qui risquerait d'être repoussée en raison de sa rattachement possible à une doctrine catholique désormais devenue particulière. L'éthique politique est, selon cet auteur, une éthique « culturelle » reflétant une rationalité morale. Elle « continue, complète et perfectionne » l'éthique de l'individu et comporte une vérité propre, qui est une « vérité pratique » concernant « la praxis publique institutionnalisée selon les règles de droit ». Plutôt qu'une éthique de vertus personnelles, il s'agit avant tout d'une « éthique d'institutions ».⁵⁶

Il suffira d'aborder ici que quelques idées de base de l'éthique politique et de l'éthique de la discussion, dont la prise en compte est nécessaire pour qu'il soit possible de parler d'un débat public digne de ce nom.⁵⁷ Comme l'on sait, cela requiert d'abord de réunir les conditions pratiques d'une égale participation de tous les acteurs de la discussion

⁵⁵ Rhonheimer dénonce notamment le fait que « dans certaines occasions, la défense du caractère laïc de l'État n'est rien d'autre que le refus d'entrer dans un vrai débat public sur les arguments allégués par les citoyens “ non laïcs ” et par l'Église » (M. RHONHEIMER, *Democrazia moderna, Stato laico e missione spirituale della Chiesa: spunti per una concezione politica 'sana' della laicità*, in P. DONATI [a cura di], *Laicità*, 112 [traduction libre]). Il appelle « intégralisme de la laïcité » ce qu'on entend le plus souvent par laïcisme.

⁵⁶ M. RHONHEIMER, *Why is Political Philosophy Necessary?*, in IDEM, *The Common Good of Constitutional Democracy*, ed. by William F. Murphy Jr., The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2013, 24.

⁵⁷ Voir notamment IDEM, *The Common Good of Constitutional Democracy*, 72-141 ; F. VIO-
LA, *Autorità ed eguaglianza nella democrazia deliberativa*, dans R. LUPPI (a cura di), *Autorità e democrazia. Educare al pluralismo nel XXI secolo*, Armando Editore, Roma 2022, 59-94.

qui doivent pouvoir intervenir à égalité de droits. Ensuite, exiger de chacun d'eux une disposition et un effort d'écoute et de remise en question personnelle, qui ne va pas toujours de soi. De plus, comme il ne suffit pas de respecter des « procédures formelles », mais que, pour être réelle, la démocratie doit aussi être « substantielle », il y a lieu d'assurer dans toute discussion politique une place effective aux débats de fond, de façon à ne pas se borner à chercher, dans une optique limitée au court terme, la solution de facilité consistant à parvenir au plus vite à un consensus susceptible d'emporter la majorité des votes requise. En ce sens, il y a lieu de considérer comme insuffisante la quête d'un « overlapping consensus » (un consensus par recoupement de type rawlsien, que Habermas ne manqua pas de critiquer).⁵⁸ Ce phénomène récurrent dans nos démocraties occidentales peut s'avérer nuisible au principe démocratique dans la mesure où il risque de priver les institutions politiques concernées de l'épaisseur rationnelle et éthique nécessaire pour assurer la dimension dialogique de la discussion. Il ne serait pas non plus correct de limiter les intervenants dans leur choix, en excluant a priori certaines doctrines globales.⁵⁹

Parmi d'autres éléments de l'éthique politique qui mériteraient d'être rappelés ici, un principe semble sortir du lot : chaque partie à la discussion a non seulement un droit mais aussi un *devoir* d'exprimer et de défendre son point de vue avec conviction. En effet, si un acteur omet cette opportunité, il risque de priver le débat public d'un élément de vérité qu'il est peut-être le seul à connaître ou en état d'alléguer. Comme le souligne Francesco Viola, il ne s'agit pas tant de faire valoir ses propres préférences que de « montrer que la propre conception du bien commun est meilleure que celle des autres et que ceux-ci doivent

⁵⁸ J. HABERMAS, *Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' Political Liberalism*, « Journal of Philosophy » 92 (1995) 109-131. Dernièrement, Habermas a repris l'écriture pour dénoncer les ravages que les réseaux sociaux, clos sur eux-mêmes, provoquent au détriment de la qualité de la discussion politique : J. HABERMAS, *Espace public et démocratie délibérative : un tournant*, Gallimard, Paris 2023 (« NRF Essais »).

⁵⁹ À une certaine époque Rawls reprocha à Habermas d'exclure certaines conceptions globales non rationalistes, par exemple de type métaphysique, et dès lors de ne pas respecter le pluralisme (Voir J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, expanded edition, New York 2005, 372-434).

l'accepter et la partager ». ⁶⁰ Ce dernier point est particulièrement éclairant concernant les chrétiens, car ce devoir d'éthique politique au profit du bien commun vient en quelque sorte renforcer le devoir moral incombant aux fidèles de faire de l'apostolat. Plus la société se sécularise et se pluralise, plus les connaissances à la lumière de la révélation chrétienne et du magistère ecclésiastique deviennent une denrée rare, ce qui augmente la responsabilité d'en assurer la fidèle transmission. Mais, pour être fructueux, cet échange doit se produire de manière adéquate au temps présent, c'est-à-dire en veillant à " traduire " les références théologiques et magistérielles en arguments rationnels et adaptés à leurs interlocuteurs.

IX. UNE MISSION SPÉCIFIQUE POUR LES FACULTÉS ECCLÉSIASTIQUES AU SEIN D'UNE SOCIÉTÉ SÉCULARISÉE

Comme cela vient d'être rappelé, la *Dignitatis humanae* revendique pour l'Église-institution la liberté d'accomplir sa mission qui comprend de nombreuses facettes. Celle-ci comporte notamment la liberté institutionnelle de communiquer la position doctrinale officielle de la hiérarchie catholique et la liberté revenant à chaque fidèle de pratiquer cette religion et de faire de l'apostolat. Depuis Vatican II, cette voie personnelle de transformation du monde est devenue prioritaire, sans rendre pour autant obsolète la voie officielle et diplomatique qui, bien que passée au second plan, reste essentielle. Le constat de *l'existence de la liberté de religion*, toujours nécessaire d'une protection juridique attentive, *implique une responsabilité dans l'évangélisation* tant de la part des pasteurs que des fidèles. Mais, du moins en Europe, ⁶¹ cette voie prioritaire est freinée dans son élan par la sécularisation. Celle-ci s'est tellement répandue que bon nombre de citoyens, même s'ils ont été baptisés, ne partagent même plus l'idéal de vivre en chrétiens, voire ne portent plus d'intérêt pour les choses de la religion. Bon nombre d'entre eux, tout

⁶⁰ F. VIOLA, *Il principio di maggioranza e la verità nella democrazia*, « Dialoghi » 4/3 (2004) 28-35. Voir aussi son argumentation (spécialement aux pages 4-5 ; traduction libre).

⁶¹ Le cas des États-Unis, où il est encore permis de parler de Dieu dans la vie publique, mais où les électeurs sont, à l'évidence, extrêmement divisés au plan des valeurs éthiques, est peut-être une exception qui confirme la règle qui vaut pour l'Occident. Il en va différemment, par exemple, en Afrique ou en Amérique latine.

en demeurant ouverts à une vague spiritualité, ne possèdent plus les notions philosophiques et théologiques de base nécessaires pour recevoir avec fruit la doctrine catholique.

La relégation de la doctrine chrétienne au rang d'une « doctrine particulière » implique, comme nous l'avons montré, la mise au point d'une pédagogie permettant l'évitement des arguments d'autorité qui, sauf dans certains milieux privilégiés et dans certaines circonstances, sont non seulement devenus irrecevables, mais aussi contreproductifs. Dans les débats publics et les institutions politiques, toute doctrine particulière doit nécessairement passer par le tamis du dialogue et de l'argumentation rationnelle. Suite au regrettable constat qu'un certain nombre d'universités dites « catholiques » ne souhaitent plus ou, du moins, ne paraissent plus être en mesure de remplir une telle mission, il semble que la tâche de former les étudiants en vue de ce défi revienne prioritairement aux facultés ecclésiastiques et aux universités pontificales. Dans cette optique, il s'agirait de poursuivre deux finalités complémentaires : d'une part, continuer à dispenser la formation philosophique et théologique nécessaire à une fidèle transmission du dépôt de la foi ; d'autre part, former au dialogue rationnel. Ce second aspect s'adresse tout spécialement aux fidèles laïcs qui, comme le Concile l'a mis en évidence, ont pour mission de « travailler comme du dedans à la sanctification du monde ».⁶² Ils sont donc spécialement appelés à s'engager davantage aux différents niveaux de la vie politique et culturelle.

En ce sens il serait souhaitable de coupler à une solide formation doctrinale une initiation à la pratique du dialogue et de l'argumentation rationnelle, de façon à ce que les fidèles puissent communiquer et à dialoguer avec leurs contemporains de manière convaincante. Si cela semble impliquer de renoncer à l'*utilisation* des arguments d'autorité, cela n'empêche pas un catholique de *s'inspirer* de la doctrine chrétienne (dont la doctrine sociale de l'Église) pour faire ses choix éthiques et de chercher ensuite à les rendre compréhensibles au plus grand nombre dans le cadre de débats politiques. Cette proposition méthodologique, qui est sans doute déjà suivie spontanément, au moins en partie, par tout enseignant qui a le sens de la pédagogie, n'est pas suspecte de relativisme. En somme, il s'agit de proposer aux professeurs et aux étudiants de sortir de

⁶² CONCILE VATICAN II, Constitution *Lumen gentium*, n. 31b.

la routine et de leur zone de confort pour faire ensemble un certain effort méthodologique, afin de traduire des contenus éthiques en *arguments rationnels* pour qu'ils puissent être *partagés* avec d'autres. Concrètement, cela conduirait à développer davantage la formation philosophique et l'art de l'argumentation. Toutefois, il ne s'agit pas d'une question d'ordre pratique résolvable en un tournemain. Cela supposera parfois une profonde réflexion et une recherche minutieuse de la part des enseignants pour trouver des arguments plus adaptés à la culture et aux mentalités contemporaines, mais aussi de la part des étudiants qui connaissent mieux les courants novateurs et les modes d'expression des générations montantes. À l'évidence, un tel défi requiert une collaboration solidaire de longue haleine qui ne peut être laissée à l'improvisation. Il peut être utile, par exemple, de rechercher des données économiques et statistiques afin, de chiffrer les conséquences négatives qu'un désordre éthique déterminé peut coûter à la société politique ; inversement, il est possible de constater l'incidence que la pratique de certaines vertus peut avoir en faveur du bien commun. Bien entendu, pour démontrer rationnellement le bien-fondé de ces enseignements, il conviendra de faire valoir de nombreux champs du savoir : des arguments juridiques, des stratégies politiques éprouvées, des données psychologiques et de observations sociologiques, la lumière du sens commun, etc.

Développer la capacité d'argumentation des étudiants afin qu'ils puissent se faire comprendre de leurs contemporains, et même les convaincre, n'est-ce pas une excellente manière de répondre au souhait de dialogue formulé par le pape François dans l'encyclique *Fratelli tutti* ? Après avoir refusé de réduire le dialogue à de simples négociations en vue d'avantages que le pouvoir procure et après avoir encouragé la recherche de la vérité et du bien commun, le saint Père conclut : « les héros de l'avenir seront ceux qui sauront rompre cette logique malsaine et décideront de défendre avec respect un langage chargé de vérité, au-delà des avantages personnels. Plaise à Dieu que ces héros soient en gestation dans le silence au cœur de nos sociétés ! ». ⁶³

Sans exclusive, il revient sans doute plus spécifiquement aux facultés ecclésiastiques de préparer ces « héros de l'avenir ». Cet énorme défi requiert une longue et sérieuse préparation. Si le langage, dans le

⁶³ FRANÇOIS, Encyclique *Fratelli tutti*, n. 202.

contexte des débats publics tenus dans une société sécularisée et plurielle, se doit d'être « chargé de vérité », la vérité comme telle doit en rester au stade de l'inspiration du discours et pénétrer progressivement son contenu. Elle a donc besoin d'être traduite en arguments rationnels et sagement illustrée, car si la vérité comme telle était directement « assénée », elle acquerrait forcément le statut de (suprême) argument d'autorité brandi par une partie pour l'emporter, ce qui contredirait le caractère dialogique de la discussion et entraînerait *ipso facto* son échec.

LA BELLEZZA DEL *CHRISTUS TOTUS* NEL “FRAMMENTO”
DI MARIA ASSUNTA, MADRE DELLA CHIESA

Una pista di ricerca escatologica e soteriologica
per la *via pulchritudinis*

*THE BEAUTY OF CHRISTUS TOTUS IN THE “FRAGMENT” OF
MARY ASSUMED INTO HEAVEN, MOTHER OF THE CHURCH*

*An Eschatological and Soteriological Research Path
for the via pulchritudinis*

PAMELA SALVATORI*

RIASSUNTO: Il presente articolo suggerisce una pista di ricerca metodologica relativa alla *via pulchritudinis*, che predilige come punto di osservazione l'Assunzione regale di Maria, valorizzandone la presenza reale e pneumatologica nella Chiesa. Nella prima parte, si riassumerà lo stato attuale della ricerca sulla *via pulchritudinis* mariologica, avviata nel 1975; nella seconda parte, si cercherà di fare chiarezza su alcuni punti ancora in ombra e si offriranno spunti di riflessione per ripensare la “via della bellezza” mariologica come “estetica teologica”, incoraggiando il recupero di una visione integrale del Mistero del *Christus totus* e assumendo una prospettiva *ab aeterno*; nella terza parte, si esporranno le linee essenziali della nostra proposta.

PAROLE CHIAVE: Estetica, *Via pulchritudinis*, Mariologia, Metodologia, *Christus totus*.

ABSTRACT: This article suggests a research path related to the *via pulchritudinis*, which takes Mary's royal Assumption as its point of observation, enhancing her real and pneumatological presence in the Church. In the first part, we will summarize the current state of research on the Mariological *via pulchritudinis*, started in 1975; in the second part, we will attempt to shed light on some points still in the shadows and offer insights to rethink the Mariological “way of beauty” as “theological aesthetics”, encouraging an integral vision of the Mystery of the *Christus totus*, through a perspective *ab aeterno*; in the third part, we will set out the essential lines of our proposal.

KEYWORDS: Aesthetics, *Via pulchritudinis*, Mariology, Methodology, *Christus totus*.

SOMMARIO: I. *Lo stato attuale della via pulchritudinis in mariologia*. II. *Spunti di riflessione per una “estetica teologica” mariana*. 1. “Mariologia della bellezza”, “estetica mariologica” o “mariologia estetica”? 2. L’urgenza di restituire a Maria il suo posto nel Mistero. III. *Uno sguardo ab aeterno sul Mistero a partire dalla presenza dell’Assunta nella Chiesa*. IV. *Conclusioni*.

Il presente studio vuole suggerire spunti di riflessione per percorrere la *via pulchritudinis* valorizzando il dato della presenza reale di Maria Assunta nella Chiesa. In un certo senso, il punto di osservazione sarà rovesciato rispetto alla tendenza sinora riscontrata tra gli studiosi, incoraggiando il recupero di uno sguardo pasquale, *ab aeterno*, sull’unico Mistero del *Christus totus*, che include inevitabilmente Maria e la Chiesa, e che tutto legge alla luce della Glorificazione di Gesù: forse, il solo sguardo capace di far intuire la bellezza e l’unità del Mistero, toccare il cuore e commuoverlo. Crediamo, infatti, che la dimensione storica della vita della Vergine, più spesso indagata dagli studiosi, possa rivelare pienamente la bellezza del divino disegno solo quando contemplata nell’eternità di Dio, come trasparenza della sua “gloria” in mezzo a noi.

L’obiettivo del presente studio sarà quello di indicare un metodo per la “via della bellezza” diverso da quelli proposti sinora. Di fatto, gli studi precedenti, relativi alla *via pulchritudinis* mariana, non hanno raggiunto un pieno accordo metodologico in merito, abbandonando il discorso epistemologico dopo svariati tentativi. Crediamo, però, che senza chiarire il metodo sia impossibile giungere all’elaborazione di questa “via”. Il presente articolo, pertanto, vuole impiantare le fondamenta per un lavoro futuro e più ampio di estetica teologica. Si procederà dapprima ad una sintesi critica dello stato attuale della questione, puntando l’attenzione sugli obiettivi condivisi sin dagli inizi della ricerca quasi all’unanimità; quindi, si metteranno brevemente in evidenza le acquisizioni di mezzo secolo di studi e i nodi problematici ad oggi persistenti. Infatti, sebbene per decenni la “via della bellezza” sia stata percorsa con entusiasmo, non si è mai giunti ad una sua convincente e definitiva elaborazione. A seguire, dedicheremo una seconda parte ad alcune osservazioni critiche, che ci porteranno ad identificare la *via pulchritudinis* mariana con l’“estetica teologica” che, una volta assunta la nostra prospettiva, non sarà più possibile pensare senza Maria, pena l’integrità del Mistero. Seguirà una terza parte, dove entreremo nel merito della nostra proposta di ricerca, valorizzando in modo speciale la dimensione soteriologica del Mistero a partire dall’Assunzione di Maria

Immacolata, nella speranza di incoraggiare, una volta di più, il proseguimento degli studi di estetica e teologia.

I. LO STATO ATTUALE DELLA *VIA PULCHRITUDINIS* IN MARIOLOGIA

Già da tempo stiamo riflettendo sugli studi relativi alla *via pulchritudinis* in mariologia, il suo *status quaestionis*¹ e la sua attualità nel contesto odierno.² In più occasioni, abbiamo potuto costatare quante luci e ombre presenti il percorso di ricerca su questa “via”, al punto che, dopo mezzo secolo, non è ancora possibile affermare che sia stato individuato il suo statuto epistemologico, né vi sia stata una elaborazione pienamente soddisfacente della stessa, nonostante i tentativi coraggiosamente compiuti da alcuni teologi.

Ricordiamo che la ricerca estetica in mariologia, iniziata nel 1975 grazie all’incoraggiamento di Paolo VI al fine di rinnovare la pietà mariana, tra alti e bassi è proseguita per decenni. Ormai celebri, tra i teologi interessati al dibattito estetico-mariologico, le parole del Santo Padre che diedero impulso agli studi, pronunciate a Roma nel contesto di due convegni dedicati a Maria:³

si possono seguire due vie. La *via della verità*, anzitutto, cioè della speculazione biblico-storico-teologica, che riguarda l’esatta collocazione di Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa: è la via dei dotti, quella che voi seguite, necessaria certamente, di cui si avvantaggia la dottrina mariologica. Ma vi è anche, oltre a questa, una via accessibile a tutti anche alle anime semplici: è la *via della bellezza*, alla quale ci conduce, alla fine, la dottrina misteriosa, meravigliosa e bellissima che forma il tema del Congresso Mariano: Maria e lo Spirito Santo.⁴

¹ P. SALVATORI, *La Vergine Maria sulla via pulchritudinis. Un percorso di ricerca mariologica avviato nel 1975*, «Annales Theologici» 37/1 (2023) 255-304.

² P. SALVATORI, *Teologia e via pulchritudinis. Un rapporto soggetto a diverse interpretazioni*, «Aisthema, International Journal» 9/1 (2022) 93-118; *La via pulchritudinis nel contesto del rinnovamento mariologico conciliare e postconciliare. Per una mariologia in dialogo con l’estetica (prima parte)*, «Città di Vita» LXXVII/6 (2022) 577-596; *La via pulchritudinis nel contesto del rinnovamento mariologico conciliare e postconciliare. Per una mariologia in dialogo con l’estetica (seconda parte)*, «Città di Vita» LXXVIII/1 (2023) 45-59.

³ Era il 16 maggio 1975. I mariologi erano radunati a Roma nell’aula magna del Pontificio Ateneo Antonianum in occasione del VII Congresso mariologico, appena concluso, e del XIV Congresso mariano, di imminente apertura, dedicato al tema *Maria e lo Spirito Santo*.

⁴ PAOLO VI, *Allocuzione*, 16-V-1975, AAS 67 (1975) 338.

Nella «bellezza incontaminata» della Vergine, il Santo Padre indicava quell'ideale di perfezione in cui fissare lo sguardo, troppo spesso offeso e accecato dalle «ingannatrici immagini di bellezza di questo mondo». Ed esclamava: «quanti nobili sentimenti, quanto desiderio di purezza, quale spiritualità rinnovatrice potrebbe suscitare la contemplazione di così sublime bellezza!». ⁵ Da quel momento prese avvio una serie di riflessioni di diverso tenore, accomunate dal medesimo desiderio di rispondere all'appello del Papa. Interrogandosi ripetutamente sulle parole di Paolo VI, i teologi giunsero a comprendere che esse aprivano la strada ad un rinnovato cammino mariologico, ove *via veritatis* e *via pulchritudinis* non dovevano essere concepite come alternative, né concorrenziali, piuttosto come complementari e/o reciprocamente immanenti. ⁶ D'altronde non può esservi rinnovamento della pietà mariana che non si radichi su una salda teologia, capace di parlare all'uomo odierno.

Nelle parole di Gianni Colzani, uno dei teologi del dibattito, troviamo le linee generali degli obiettivi che animarono i ricercatori, quando afferma che l'intuizione di una «via» «accessibile a tutti, anche alle anime semplici», veniva ad ancorarsi saldamente a una «singolare forma di pensiero», appartenente alla Tradizione ecclesiale, secondo cui la verità «va illustrata dall'interno in forza dei suoi nessi profondi e vitali». ⁷ Una specifica modalità teologica non deduttiva né causale, «che la tradizione medievale ha precisato come argomentazione di convenienza». ⁸ Una

⁵ *Ibidem*.

⁶ Abbiamo esposto gli interrogativi che suscitarono le parole del Santo Padre in SALVATORI, *La Vergine Maria sulla via pulchritudinis*, 258-261. Proseguendo nello *status questionis*, inoltre, si è fatto notare come dal 1985 circa sia diventata più netta la consapevolezza di dover ricercare una metodologia teologica per la *via pulchritudinis* mariana.

⁷ G. COLZANI, *La mariologia contemporanea: una verifica teologica*, in A. LANGELLA (a cura di), *Prospettive attuali di mariologia*, Atti della X Assemblea dell'AMI (Roma, 11-12 novembre 2000), AMI, Roma 2001, 53-66: 63.

⁸ *Ibidem*. Gli argomenti di convenienza sono utilizzati in teologia per fornire spiegazioni possibili di un fatto rivelato, al fine di comprenderlo meglio, senza la pretesa di dimostrarlo. Come insegna M. Flick «l'argomento di convenienza in teologia prova la convenienza di un determinato modo di agire divino, con tanta più certezza quanto più certe sono le premesse da cui procede e quanto più solido è il vincolo che stringe ad esse la conclusione. Perché questo vincolo non sia puramente soggettivo bisognerà che esso si basi su una considerazione complessiva degli attributi divini, del fine remoto e prossimo a cui Dio mira. [...] Bisognerà [...] concludere che sotto l'influsso

«posizione contemplativa», dunque, radicata nella certezza che la verità possiede una forza interiore, spirituale, che si rivela da sé e modella chi la contempla.⁹ È indubbio che, «lungi dall'essere fredda razionalità, la verità mostra tutta la sua bellezza quando è carica di poesia, di forza educativa, di capacità di attirare le persone e di manifestare la gloria del Salvatore». ¹⁰ Di qui, l'esigenza di una teologia desiderosa che «la vita possa passare, rivelarsi, comunicarsi». ¹¹ Di qui, il tentativo di delineare i contorni di una mariologia che possa aiutare a “sentire”, “vedere”, “udire”, “toccare” con il cuore il mistero di Maria, trasparenza di Dio, frammento in cui si riflette l'Assoluto, per un'esperienza viva della sua presenza nella Chiesa; una mariologia capace di contemplare nello splendore della Donna, piena di Spirito Santo, la gloria del Padre, irradiante dal volto del Dio incarnato, crocifisso e risorto. Furono queste, in termini generali, le grandi aspirazioni che sostennero per decenni i passi dei ricercatori, e su questi obiettivi vanno misurati i risultati del cammino intrapreso e finora compiuto.

Prima di procedere nelle nostre riflessioni, può essere utile semplificare il lungo percorso della ricerca sulla *via pulchritudinis* mariana in tre grandi tappe.¹²

Il primo ventennio (1975-1995): un tempo di avvio, introdotto da un filosofo, Alain Gouhier, che prese la parola in occasione del Convegno di studi della *Société française d'études mariales* del 1975. L'autore, in linea con le aspirazioni mariologiche conciliari, metteva in relazione la bellezza della Madre con quella del Figlio e di tutta la Trinità, valorizzando

degli abiti soprannaturali, che danno una connaturalità con le cose divine, facendo vedere le cose dal punto di vista di Dio, ciò di cui si tratta è di una convenienza tale che Dio non può aver tralasciato di farlo» (M. FLICK, *Il valore dell'argomento di convenienza*, in PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA [a cura di], *Problemi scelti di teologia contemporanea*, Atti del Congresso internazionale tenuto alla Pontificia Università Gregoriana in occasione del IV centenario della sua fondazione [Roma, 14-17 ottobre 1953], PUG, Roma 1954, 57-62: 61-62).

⁹ Cfr. COLZANI, *La mariologia contemporanea*, 63.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ M. RUPNIK, *Bellezza*, in G. BARBAGLIO, G. BOF, S. DIANICH (eds.), *Teologia* (dizionario), San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 154-179: 177.

¹² Per l'elenco e le analisi delle pubblicazioni si rimanda agli articoli da noi pubblicati e menzionati sopra.

il ruolo di Maria nell'Incarnazione, e invitando gli artisti a considerare la Vergine soggetto attivo nell'evento di Cristo.¹³ Gli interventi successivi furono caratterizzati prevalentemente da un orientamento pastorale. Solo nel 1985, Stefano De Fiores sollevò la problematica epistemologica di una mariologia in dimensione estetica, sostenendo la convenienza di un approccio metodologico-contenutistico-cibernetico.¹⁴ Tuttavia, alla sua proposta seguirono lunghi anni di silenzio, fin quando, nel 1995, Ildefonso Murillo pubblicò un articolo su *Ephemerides Mariologicae*, con cui incoraggiava un particolare orientamento metodologico, di impronta metafisico-tomista, approfondito successivamente da altri studiosi. Murillo esortava a contemplare il mistero di Maria nella sua unità armonica, senza la pretesa di voler dire qualcosa di nuovo su di lei.¹⁵

La "svolta epistemologica" (1997-2005): è la fase più feconda della ricerca. Qualche anno dopo l'articolo di Murillo, il domenicano Miguel Iribertegui Eraso pubblicò tre articoli su *Ciencia Tomista*, che nel loro complesso costituiscono un saggio sulla bellezza di Maria.¹⁶ Ad Iribertegui Eraso va il merito di aver proposto una metodologia accuratamente elaborata, di ispirazione metafisico-tomista, sulla linea di Murillo. A tale contributo seguirono quelli di Johann Roten del 1998, che indicava pregi e limiti della *via pulchritudinis*, valorizzando anche il legame Maria-Spirito Santo,¹⁷ e Cettina Militello del 1999, con la sua proposta di

¹³ Si tratta di A. GOUIER, *L'approche de Marie selon la Via pulchritudinis et la Via veritatis*, «Études mariales» 32-33 (1975-1976) 70-80.

¹⁴ Avveniva in occasione della pubblicazione del *Nuovo dizionario di mariologia*. Nella seconda parte della voce *Bellezza*, intitolata *La via della bellezza per accedere a Maria*, il De Fiores proponeva uno studio sintetico e sistematico sul tema. Cfr. D.M. TUROLDO, S. DE FIORES, *Bellezza*, in S. DE FIORES, S. MEO (a cura di), *Nuovo dizionario di mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1986⁴, 200-209. Successivamente tornò sulla questione ampliando la sua proposta in S. DE FIORES, *Dalla Tota pulchra alla via pulchritudinis in mariologia*, «Path» 4 (2005) 531-559.

¹⁵ Cfr. I. MURILLO, *El camino de la belleza en mariología*, «Ephemerides Mariologicae» XLV (1995) 193-205.

¹⁶ Cfr. M. IRIBERTEGUI ERASO, *La belleza de María. Ensayo teológico via pulchritudinis*, «Cientia Tomista» 124 (1997) 5-41; 221-254; 431-446. Studio successivamente riproposto in M. IRIBERTEGUI ERASO, *La belleza de María. Ensayo de teología estética*, San Esteban, Salamanca 1997.

¹⁷ Cfr. J.G. ROTEN, *Mary and the Way of Beauty*, «Marian Studies» XLIX (1998) 109-127.

“mariologia iconica” per un cambio di paradigma.¹⁸ La vivace ripresa della ricerca estetica, ormai attenta alla problematica epistemologica, negli anni seguenti incoraggiò anche la realizzazione di quattro convegni dell’Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana (AMI), celebrati tra il 2001 e il 2005, con i quali si tentò di delineare i fondamenti filosofici, biblico-ecclesiali e teologici della “via della bellezza” mariana, per giungere, in ultimo, ad elaborare frammenti di *Mariologia estetica per il nostro tempo*.¹⁹ Nel contesto di tali convegni furono avanzate diverse proposte, ricche di elementi interessanti ma, nel complesso, insufficienti per giungere ad una esaustiva elaborazione mariologica della *via pulchritudinis*.

Gli ultimi decenni (2006-2024): dopo il grande sforzo dell’AMI, che coinvolse oltre trenta relatori e un gran numero di partecipanti, non si rilevano grandi novità, né proposte significative, salvo un’unica eccezione. Gli interventi di questi anni sono spesso ripetitivi e, in generale, ben poco stimolanti. Si nota la tendenza diffusa ad approfondire i contenuti della *via pulchritudinis*, anche attraverso fascicoli di riviste e convegni²⁰, nonostante con l’AMI fossero rimaste aperte alcune questioni metodologiche. Nel 2012 venne dato alle stampe un libro interamente dedicato a Maria sulla “via della bellezza”, ad opera di Michele Giulio Masciarelli, uno dei pochi ad aver tentato una elaborazione completa di mariologia ed estetica, sottolineando la bellezza di Maria nelle varie fasi della sua esistenza.²¹ Un tentativo originale ed impegnativo di estetica mariologica completa si registrò nel 2015, con il teologo spagnolo Jesús Casás Otero, il quale, eccetto qualche riferimento all’opera di Iribertegui Eraso, sembrò per lo più ignorare le acquisizioni della ricerca a lui

¹⁸ Cfr. C. MILITELLO, *Mariologia e via pulchritudinis*, «Marianum» 61 (1999) 459-487.

¹⁹ È il tema del convegno del 2005 e il titolo del volume che ne contiene gli atti. Per gli atti di tutti i convegni cfr. A. LANGELLA (a cura di), *Via pulchritudinis & Mariologia*, Atti del II e III Convegno dell’Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana (S. Marinella, 3-4 novembre 2001; Roma, 18-21 settembre 2002), AMI, Roma 2003; i volumi monografici «Theotokos» XIII (2005), XIV (2006).

²⁰ Tra i contributi più rilevanti segnaliamo gli articoli di «Ephemerides Mariologicae» LXVII (2017); «Estudios Marianos» LXXXV (2019).

²¹ Cfr. M.G. MASCIARELLI, *La bellissima. Maria sulla via pulchritudinis*, LEV, Città del Vaticano 2012. Non si tratta propriamente di un nuovo studio sulla “via della bellezza”, bensì della riproposizione della sua prolusione pronunciata al convegno dell’AMI del 2005, a cui aveva partecipato: M.G. MASCIARELLI, *La bellissima Maria sulla via pulchritudinis*, «Theotokos» XIV (2006) 321-406.

precedente.²² Infine, gli sporadici contributi degli ultimi anni hanno manifestato, talvolta, una marcata tensione verso la dimensione artistica.²³

Un'analisi dettagliata di tutti gli interventi di questo ampio arco di tempo, che copre ormai circa mezzo secolo, rivela l'esistenza di problematiche di non poco conto, rimaste per lo più irrisolte. Per riassumere i nodi ancora da sciogliere e poter avanzare una pista di riflessione per procedere sulla "via della bellezza", riproponiamo in sintesi quanto osservato nelle sezioni critiche conclusive delle precedenti pubblicazioni, rimandando ad esse per l'approfondimento.

In linea generale, possono dirsi acquisite alcune consapevolezze di base relativamente alla elaborazione della *via pulchritudinis* in mariologia, tra cui la valorizzazione del *nexus mysteriorum*, la prospettiva cristocentrica e trinitaria; l'integrazione del sensibile e del corporeo che, secondo alcuni, implica il recupero della dottrina dei "sensi spirituali"; la valorizzazione dell'esperienza liturgica, quella spirituale dei mistici e della pietà popolare; la rivalutazione dell'arte sacra, intesa spesso quale veicolo privilegiato di esperienza estetica, assieme al recupero del linguaggio simbolico e metaforico. Qualche perplessità può sollevarsi attorno all'oggetto formale di tale disciplina, come pure relativamente al metodo da applicare, oltre che al modo di intendere la relazione tra arte ed estetica, quindi tra estetica e teologia, nel merito del quale non entriamo per non dilungarci in eccessive digressioni.²⁴

Nel corso dei decenni, relativamente all'oggetto formale della "via della bellezza" si è convenuti nell'indicare la bellezza di Maria e la bellezza trinitaria riflessa in Maria, mentre, riguardo al metodo, per restare in linea con alcune tendenze postconciliari, è stata affermata la preferenza per un metodo dialogico (domanda-risposta), che favorisca il dialogo con la cultura. Nel fare ciò, è apparso radicale (fin troppo!) il rifiuto di un metodo deduttivo e sillogistico. Crediamo che tale questione, strettamente congiunta a quella dell'oggetto da cui il metodo dipen-

²² Cfr. J. CASÁS OTERO, *Tota Pulchra. María, esplendor de la belleza divina*, Segretariado Trinitario, Salamanca 2015.

²³ Si vedano, a mo' di esempio: D. DEL GAUDIO, *Maria donna in relazione. Saggi di mariologia a dimensione antropologica e relazionale*, If Press, Roma 2020; A. ESCUDERO (a cura di), *La via della bellezza. L'esperienza estetica in teologia*, LAS, Roma 2020.

²⁴ Sull'attuale riduttiva tendenza ad indentificare la "via della bellezza" con la sola "via dell'arte" ci siamo soffermati in altra occasione: SALVATORI, *Teologia e via pulchritudinis*.

de, abbia bisogno di ulteriori indagini e, probabilmente, sarà adeguatamente risolta solo una volta chiarito in che senso la bellezza di Maria debba considerarsi oggetto dell'estetica. A nostro giudizio, infatti, tali incertezze riflettono il disaccordo circa il nome stesso di tale disciplina (mariologia estetica, estetica mariologica, mariologia iconica, mariologia *via pulchritudinis*, estetica mariana);²⁵ una confusione di nomi che dice una varietà di sfumature, irrilevanti per alcuni, determinanti per altri, a nostro giudizio non trascurabili.

Oltre a tali problematiche, restano irrisolte altre questioni, tra le quali: il modo di intendere le categorie di “bello” ed “estetica”, la relazione tra “bellezza” e “amore”, il rapporto *via veritatis-via pulchritudinis* (e le altre *viae*), il significato di tali elementi nel contesto vitale della Rivelazione, che tutto illumina e risignifica nella sua Luce.

Se sul piano metodologico c'è ancora molto da fare, a livello contenutistico si riscontra all'unanimità, tra i teologi del dibattito, la tendenza ad elaborare una mariologia in relazione con le altre parti della teologia. D'altronde, si tratta di un'acquisizione postconciliare ben consolidata. Sebbene siano stati pochissimi coloro che dalla definizione dei canoni della *via pulchritudinis* siano passati alla sua effettiva realizzazione, l'impostazione relazionale può dirsi una costante.

Inoltre, leggendo i contributi più elaborati, è comune un certo approccio narrativo, che vuole contemplare i misteri della Vergine secondo il loro ordine storico e non di proclamazione dogmatica come avviene spesso nei manuali, indicando nell'Immacolata l'inizio della *via pulchritudinis* mariana e nell'Assunta il suo compimento. Da parte nostra ci domandiamo quanto tale approccio sia rilevante ai fini di una mariologia che voglia toccare il cuore e rinnovare la pietà mariana. Ma andando oltre, già negli articoli precedenti, avevamo individuato un campo proficuo di indagine nella relazione Maria-Chiesa, sulla linea del Concilio Vaticano II. I rapporti di tipologia ed esemplarità, integrati con quelli di maternità spirituale ed ecclesiale, dai quali essenzialmente dipendono, sembrano promettenti anche per le conseguenze pastorali che ne potrebbero derivare. È a questa riflessione, inoltre, che si aggancia la singolare relazione tra Maria e lo Spirito

²⁵ A. LANGELLA, *La via pulchritudinis in teologia: in cosa consiste?*, «Ephemerides Mariologicae» LXVII (2017) 407-428.

Santo, quindi, il discorso sulla missione di Maria, la grazia, l'antropologia, l'escatologia e così via.

In ultimo, ma solo una volta sciolti tutti i nodi di cui sopra, crediamo che andrebbero esplorate, con le dovute cautele, le possibilità di dialogo con le confessioni cristiane e non, considerando l'attrattiva universale della bellezza e la portata globale dell'esperienza estetica, senza ridurre la teologia a filosofia, e senza dimenticare l'universalità della maternità della Vergine. Nel fare ciò non si dovrebbe dimenticare di attingere alla plurisecolare Tradizione ecclesiale, sia occidentale che orientale, né trascurare il Magistero ecclesiastico in materia.

II. SPUNTI DI RIFLESSIONE PER UNA "ESTETICA TEOLOGICA" MARIANA

Chi si accinge a percorrere la *via puchritudinis* dovrebbe, anzitutto, chiarire in che modo egli interpreta questa "via" e come intenda procedere, perché da tali presupposti dipenderà il risultato. È quanto ci proponiamo di fare in queste pagine, dove vogliamo esprimere il senso che, secondo noi, dovrebbe darsi alla "via della bellezza" in teologia/mariologia e il metodo da prediligere per favorire il raggiungimento degli obiettivi conclamati dagli studiosi sin dagli inizi. Dalle nostre analisi, infatti, non sembra esserci un modo univoco di pensare l'oggetto e il metodo di questa "via" tra i teologi intervenuti nel dibattito.

Sebbene sia stata ribadita più volte la necessità di non ridurre la riflessione estetica a un capitolo sulla bellezza di Maria da aggiungere ai trattati mariologici, in molti casi sembra che proprio questo sia accaduto, marcatamente da un certo periodo in poi, quando si è abbandonata la questione epistemologica della "via" per indagarne i contenuti.²⁶ È evidente, però, che non può essere lo stesso approccio quello che fa ruotare tutta l'indagine attorno ai tratti della bellezza di Maria, fisica e/o spirituale – sì da realizzare, nei fatti, una "teologia della bellezza" –, da quello che intende lasciarla emergere attraverso la contemplazione unitaria e armonica dei misteri della Vergine. Più recentemente, inoltre, anche al di fuori dell'ambito prettamente mariologico, si costata il dilagare della tendenza a far coincidere la "via della bellezza" con la "via dell'arte", una operazione assai riduttiva, che finisce per cedere alla tentazione di una "teologia estetica", non più condotta secondo il metodo

²⁶ Specialmente durante la terza fase della ricerca, sopra menzionata.

teologico. Si ricordi che proprio Hans Urs von Balthasar, autore della “svolta” estetica della teologia contemporanea, aveva messo in guardia dalla pericolosità di questo errore:

Forse è possibile accettare l’opinione di Gerhard Nebel, secondo il quale si è dato un momento storico privilegiato dell’incontro tra l’arte umana e la rivelazione cristiana, nel quale poterono germogliare le icone, le basiliche e le cattedrali, le pitture e le plastiche romaniche. Dopo sono sorti troppi equivoci e sono successe troppe cose orribili perché fossimo ancora autorizzati ad insistere più sulla somiglianza anziché sulla maggiore dissomiglianza delle due sfere. L’abitudine dell’uomo di designare come bello solo ciò che a lui si impone come tale è, almeno sulla terra, impossibile da superare. Perciò appare per lo meno pratico, raccomandabile e necessario, togliere le mani dal fuoco di un impiego teologico dei concetti estetici. Una teologia infatti che fa uso di questi concetti, a breve o a lungo andare, scivolerà da una estetica teologica – da tentativo cioè di costruire un’estetica sul piano oggettivo e con i metodi della teologia – in una teologia estetica, nel tentativo cioè di tradire e di vendere il contenuto teologico alle convinzioni correnti della dottrina intramondana della bellezza.²⁷

1. “Mariologia della bellezza”, “estetica mariologica” o “mariologia estetica”?

Esaminando le varie proposte di mariologia dal 1975 ad oggi, sembra che i teologi abbiano esplorato prevalentemente le direzioni della “mariologia della bellezza” e dell’“estetica mariologica”, per lo più senza chiarimenti previ sul significato dell’estetica e il suo rapporto con la teologia. Di qui, una ragione di confusione e di ambiguità.

Precisiamo che nel caso in cui si passino in rassegna le espressioni della bellezza fisica e spirituale della Vergine che si manifesta negli eventi/misteri della sua vita, si è in una “teologia del genitivo”, una “teologia della bellezza”, settoriale, che non può raggiungere lo scopo di rinnovamento auspicato da Paolo VI, come faceva notare Stefano De Fiores quando avvertiva di non ridurre la *via pulchritudinis* ad un capitolo sulla bellezza di Maria da inserire nei manuali, ma di pensarla come dimensione strutturale della mariologia.²⁸ Quando, invece, si aspira alla contemplazione unitaria dei misteri mariani, manifestandone i nessi intrinseci e rivelandone così la bellezza nell’armonia e nella proporzione

²⁷ H.U. von BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. I: *La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1975, 28.

²⁸ S. DE FIORES, *Maria sintesi di valori. Storia culturale della mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 406.

delle parti, senza voler dire nulla di nuovo su Maria, si esce dalla teologia di settore e ci si orienta verso una “estetica mariologica”. Tuttavia, anche in questo secondo caso, che predilige uno sguardo unitario sul mistero mariano, si potrebbe sollevare qualche riserva, come si spiegherà meglio tra breve, esaminando una proposta di “estetica teologica” dalla quale attingeremo elementi per la nostra riflessione. Infine, la strada di una “mariologia estetica”, intesa come “via dell’arte”, espressione che privilegia il canale della bellezza artistica, commentando teologicamente le opere d’arte oppure attingendo insegnamenti dalle medesime, risale agli anni più recenti e, forse, nel campo prettamente mariologico viene percorsa meno frequentemente rispetto al resto della teologia. A nostro parere, tale espressione teologica, di frequente declinata nel senso di una “teologia dell’arte”, potrebbe essere di sostegno alla pastorale, ma rispetto alla ricerca mariologica in questione possiede limiti simili alla “teologia della bellezza”.²⁹

In definitiva, non ci sembra di aver trovato, tra gli studi di mariologia ed estetica, proposte del tutto convincenti per una *via pulchritudinis* teologicamente rilevante, capace cioè di puntare alla mèta agognata dagli studiosi, mentre, al di là dei confini della mariologia, si incontra una interessante interpretazione del rapporto estetica-teologia da parte del teologo Giuseppe Barzaghi, uno dei pochi ad aver espresso con chiarezza il significato e i contenuti del bello e dell’esperienza estetica, al punto da permetterci di riconoscere i tratti di una “estetica teologica” che può consentirci di riflettere anche sul senso da dare alla *via pulchritudinis* mariana.³⁰

Partendo dalla canonica del bello oggettivo, costitutivamente integro e, pertanto, proporzionato in tutte le sue parti in modo chiaramente riconoscibile, egli dimostra che il bello è un “modo” che caratterizza gli oggetti, così come l’estetica è un “modo” di percepire il Tutto nelle singole parti, reso possibile dal fatto che l’Assoluto, proprio perché tale, è tutto

²⁹ Ce ne siamo occupati nel dettaglio in un’altra occasione. Non possiamo ora dilungarci su questo. Per comprendere al meglio tale forma di teologia, le sue varianti attuali e alcune problematiche connesse, si rimanda al citato articolo: SALVATORI, *Teologia e via pulchritudinis*.

³⁰ L’articolo di Barzaghi in cui viene sviluppato quanto ci interessa è G. BARZAGHI, *Mistica cristiana come mistica assoluta*, «Divus Thomas» 104 (2001) 23-59. Ma si veda anche G. BARZAGHI, *Il riflesso. La filosofia dove non te l’aspetti o il rosario filosofico*, ESD, Bologna 2018, 220-232.

in ogni parte, quindi, ogni parte lo riflette totalmente.³¹ Ne deriva che «Il bello è il modo che ogni oggetto ha in quanto è investito dell’esperienza dell’Assoluto, che si chiama esperienza estetica».³² L’esperienza estetica, dunque, è l’esperienza dell’Assoluto che, sul piano della fede, può tradursi come «percezione di Dio, che ci “prende attraverso” (*perceptio* viene da *percipio*) lo specchio delle creature e nel velo della fede».³³ Teologicamente, tale esperienza implica la contemplazione della realtà del Mistero *ab aeterno*, ossia dal punto di osservazione di Dio, perché, come scrive Matteo Andolfo, commentando Barzaghi, «vedere le cose dal punto di vista dell’Assoluto significa vederle tutte belle, nella loro perfetta integrità in quanto integrate nell’intero, anche se per immediatezza fenomenologica le si coglie come dis-integrate».³⁴

Interessando a noi specialmente il piano della teologia, teniamo a puntualizzare che il “bello” metafisico trova il suo corrispettivo teologico nella “gloria” del Signore, che si fa incontro all’uomo nella “forma” di Gesù Cristo, come insegna Hans Urs von Balthasar.³⁵ La “gloria”, dunque, può considerarsi anche come la manifestazione della presenza di Dio in Cristo nella storia umana. Non possiamo trascurare, inoltre, che tale manifestazione e presenza dell’amore divino raggiunge il suo vertice nel mistero pasquale di Passione, Morte e Glorificazione di Cristo, a cui segue l’invio dello Spirito Santo per la missione della Chiesa. In tale orizzonte, la persona umana pienamente a Cristo con-formata è Maria, che, a ragione, può considerarsi per eccellenza quel frammento che riflette il tutto dell’Assoluto. Ecco le acute argomentazioni del teologo svizzero:

Se la forma rappresentata da Cristo è visibile attraverso l’analisi e la sintesi (*intellectu dividente et componente*), allora lo deve anche poter essere dove, nella potenza della stessa rivelazione divina, questa forma viene impressa in altri

³¹ Cfr. G. BARZAGHI, *La geografia dell’anima*, ESD, Bologna 2008, 143-155.

³² IDEM, *Mistica cristiana come mistica assoluta*, 35.

³³ M. ANDOLFO, *La Dialettica in filosofia e in teologia nel pensiero di Giuseppe Barzaghi*, «Divus Thomas» 124 (2021) 378-402: 399.

³⁴ «Per esempio, la sofferenza è oggettiva (è l’essere toccati dal negativo), tuttavia cade dentro lo sguardo divino, che permette di vedere il negativo nel positivo, scorgendo che il negativo non è mai assoluto. La visione che si ha nello sguardo della sofferenza è una visione di trascinamento (la fede) che mira a un “punto di fuga” in cui tutto viene collocato in una condizione di tranquillità e di pace» (*ibidem*, 398).

³⁵ Cfr. BALTHASAR, *Gloria*, I.

uomini da Cristo e dal suo Spirito, presupponendo che questa potenza di Dio non si scontri con una potenza opposta, umanamente peccatrice e diabolica, che opera in senso contrario alla forza di impressione di Dio, per frustrarla. Nella misura in cui questa potenza opposta appare completamente superata in un punto, che è quello di Maria vergine e madre, appaiono due cose: che qui è presente l'immagine esemplare della chiesa cristiforme, e che è la santità cristiana l'essere e la vita in cui viene portato il Cristo. Nella misura in cui la chiesa è mariana, essa è forma pura e senz'altro leggibile e comprensibile; nella misura in cui l'uomo diventa mariano (oppure, ciò che è la stessa cosa, cristoforo) la dimensione cristiana diventa leggibile in lui in maniera altrettanto comprensibile. Nel modello mariano appare sia la possibilità di trasporre la forma di Cristo, che il modo di questa trasposizione. [...] Da quanto abbiamo detto si può misurare [...] ancora una volta l'importanza della mariologia in una estetica teologica, in un modo per di più che non permette le obiezioni protestanti. La forma di Maria infatti non sostituisce la forma di Cristo, ma la rivela piuttosto nell'imitazione come l'archetipo, con la sua specificità quindi e con la sua forza di impressione divina.³⁶

È importante, inoltre, comprendere che proprio a partire dalla Rivelazione della "gloria" del Signore si scopre che la manifestazione della presenza di Dio in Cristo è finalizzata alla comunione con l'uomo, pertanto, richiede per sua natura di entrare in relazione con Lui: Dio si offre a noi nella carne per comunicarsi e comunicare con noi nell'Amore, nello Spirito. Se ne può desumere che, se manca una reale presenza di Cristo nella vita dell'uomo, ossia l'esperienza "estetica" di Lui, l'incontro personale, il "contatto" con la sua "forma", qualunque discorso sul Dio di Gesù Cristo risulta incomprensibile per il soggetto, pur mantenendo la sua oggettiva ed innegabile verità. Lo mostrano sapientemente le Scritture, specialmente «Giovanni (soprattutto egli, ma anche gli altri) descrive sempre nuovamente come nell'incontro, nel dialogo, la forma di Gesù acquista risalto, si delineano in maniera inconfondibile i suoi contorni e come all'improvviso ed in maniera inesprimibile il lampo dell'incondizionato guizzi e butti a terra nell'adorazione l'uomo, per ricrearlo come credente alla sequela del Cristo».³⁷

La dottrina è per il cristiano il criterio con il quale confrontarsi costantemente per poter decifrare nella verità la sua esperienza particolare di Dio, per questo la mistica cristiana ha bisogno del dogma

³⁶ *Ibidem*, I, 527-528.

³⁷ *Ibidem*, I, 23-24.

per non deviare, tuttavia, la sola dottrina non basta a rendere cristiani, a far crescere nella comunione con Dio, quando manca il “contatto” vivo con Cristo, che passa ordinariamente per la via sacramentale e di preghiera. È solo nella relazione vitale con Lui – personale ma sempre anche ecclesiale, essendo il singolo membro del suo Corpo –, che il dogma acquista quella comprensibilità per il soggetto al punto da poter essere pienamente accolto e gioiosamente vissuto con crescente consapevolezza, perché via sicura e oggettiva per crescere nell’amore di Dio. Come scrive Benedetto XVI: «All’inizio dell’essere cristiano non c’è una decisione etica o una grande idea, bensì l’incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva».³⁸

Ecco, allora, dimostrata la necessità di quella che chiamiamo “esperienza estetica” di Dio, realmente possibile perché siamo tempio dello Spirito Santo, quindi, dotati di una nuova sensibilità spirituale, abilitata a “vedere”, “udire”, “toccare” e “sentire” Gesù in modo diverso dai suoi contemporanei, ma non meno reale e trasformante.³⁹

Sulla scia di tali considerazioni, e facendo tesoro dei tentativi a noi precedenti, pensiamo che possa essere uno strumento utile a favorire l’incontro con Cristo, e di conseguenza a rinnovare la pietà, una *via pulchritudinis* che ponga l’uomo di fronte alla strutturale bellezza dell’unico Mistero attraverso Maria, sintesi e crocevia del Mistero divino; di fronte alla sua sapiente unità armonica, ove tutte le parti mirabilmente si accordano tra loro, risplendendo davanti agli occhi del cuore per la loro sovrana integrità e proporzione.⁴⁰ Si tratta, in altre parole, di orientarsi

³⁸ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est*, 25-XII-2005, n. 1, AAS 98 (2006) 217-252.

³⁹ In questo consiste la reale possibilità di ricevere e acquisire il “sentire” (φρονεῖν: “sentire/giudicare rettamente”) di Cristo, come esorta Fil 2,5. Si notino anche i seguenti versetti: «Per la grazia che mi è stata data, io dico a ciascuno di voi: non valutatevi più di quanto conviene, ma valutatevi in modo saggio e giusto, ciascuno secondo la misura di fede che Dio gli ha dato» (Rm 12,3 – Bibbia CEI 2008). Nel testo greco ricorre il verbo φρονεῖν: Λέγω γὰρ διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν μὴ ὑπερφρονεῖν παρ’ ὃ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν, ἐκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως.

⁴⁰ Ferma restando la consapevolezza che non può un metodo suscitare la fede, che è dono gratuito di Dio e risposta libera dell’uomo, ma può aiutare ad esporne adeguatamente i contenuti, quindi a crescere nella comprensione di essa.

decisamente nella direzione di una “estetica teologica” che non guarda soltanto ai nessi tra i misteri della vita di Maria, ma all’intero Mistero cristiano attraverso Maria, i suoi occhi, la sua persona e la sua presenza di risorta, dal momento che solo in questa più ampia cornice la Vergine può riflettere come sintesi e crocevia del Mistero del Cristo, che è il Cristo totale (e non solo Gesù di Nazaret!).

In tal modo, si scopre che la stessa “estetica teologica” non può che essere mariologica, essendo Maria Immacolata la risposta pienamente libera e consapevole della persona umana al dono della Redenzione, quindi, quel soggetto oggettivo che, rispondendo a nome dell’intera umanità credente, personifica la risposta della Chiesa e la rende possibile per tutti noi. In verità, è anche grazie a Lei che l’esperienza estetica di Dio si fa possibile per ciascun uomo nello Spirito Santo, il quale, vivendo in noi, ci rende misticamente partecipi del “sì” della Madre alla Redenzione di Gesù. Maria, infatti, è quel grembo in cui si accoglie e raccoglie tutto il dono della salvezza da distribuire al mondo.

2. L’urgenza di restituire a Maria il suo posto nel Mistero

Quanto affermato merita qualche chiarificazione per poter essere compreso nella sua profondità. Negli studi di estetica e mariologia abbiamo notato l’emergere di una tendenza che ha suscitato il nostro interesse, ossia lo sforzo di manifestare la bellezza della Vergine mettendo in luce la sua disponibilità/risposta alla chiamata del Signore, la sua fedeltà, la docilità allo Spirito che la guidava nel compimento di quell’arcano disegno del quale ella si scopriva partecipe in modo singolare. A nostro parere, si denota qui l’urgenza di restituire a Maria e, più in generale, all’essere umano, specialmente alla donna, il suo posto attivo nell’opera redentiva. Accogliere e rispondere liberamente dice l’importanza di impegnarsi personalmente nel dono della Redenzione, affinché si compia pienamente il progetto divino sull’umanità, affinché l’Alleanza non sia infranta dall’uomo. Non sembra neppure casuale che da più parti si faccia appello alla dimensione nuziale del mistero di Cristo, Maria/Chiesa. Tutti elementi di indubbio valore, che dovrebbero essere meglio accordati tra loro, e che sembrano premere verso il recupero della prospettiva biblica dell’Alleanza nuziale Dio-uomo: prospettiva relazionale, intrinsecamente dialogica, che implica il primato del dono di Dio per nulla oscurando il ruolo essenziale del *fiat* umano. Infatti,

come ha spiegato in modo eccellente Benedetto XVI nell'esortazione postsinodale *Verbum Domini*:

Il mistero dell'Alleanza esprime questa relazione tra Dio che chiama con la sua Parola e l'uomo che risponde, nella chiara consapevolezza che non si tratta di un incontro tra due contraenti alla pari; ciò che noi chiamiamo Antica e Nuova Alleanza non è un atto di intesa tra due parti uguali, ma puro dono di Dio. Mediante questo dono del suo amore Egli, superando ogni distanza, ci rende veramente suoi “partner”, così da realizzare il mistero nuziale dell'amore tra Cristo e la Chiesa. In questa visione ogni uomo appare come il destinatario della Parola, interpellato e chiamato ad entrare in tale dialogo d'amore con una risposta libera. Ciascuno di noi è reso così da Dio capace di *ascoltare e rispondere* alla divina Parola. L'uomo è creato nella Parola e vive in essa; egli non può capire se stesso se non si apre a questo dialogo. La Parola di Dio rivela la natura filiale e relazionale della nostra vita. Siamo davvero chiamati per grazia a conformarci a Cristo, il Figlio del Padre, ed essere trasformati in Lui.⁴¹

Alla luce di tutto questo, si potrebbe pensare che anche gli studi sulla *via pulchritudinis* abbiano inteso valorizzare la dimensione responsoriale del soggetto, anelito che richiama il desiderio e la fatica della teologia attuale di recuperare la sinergia tra oggettivo e soggettivo, integrando adeguatamente il dato dell'esperienza, e superando il divorzio tra dogmatica e mistica.⁴² Riteniamo, pertanto, significativa anche l'insistenza da parte di alcuni studiosi di attingere alla liturgia, alla mistica e alla pietà nel percorrere questa “via”.

A nostro parere, l'enfasi posta sul recupero della dimensione soggettiva dell'esperienza di fede potrebbe trovare la sua risposta

⁴¹ BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini*, 25-X-2010, n. 22, AAS 102 (2010) 681-787.

⁴² Non possiamo dilungarci su questo aspetto, che tornerà più volte in queste pagine, ma consigliamo la lettura di alcune pagine di von Balthasar, dove esprime il rapporto tra teologia e santità: H.U. von BALTHASAR, *Verbum Caro*, Morcelliana, Brescia 1968², 201-229. In tempi più recenti, anche la Pontificia Accademia di Teologia ha affrontato la questione del rapporto tra teologia ed esperienza in un fascicolo della sua rivista: «Path» 7/2 (2008): Scientia amoris. *Teologia ed esperienza*. Tra gli articoli più interessanti segnaliamo F.M. LÉTHEL, *La teologia dei santi come “scienza divina” dei Padri, Dottori e Mistici*, «Path» 7/2 (2008) 271-287; M. SODI, *L'esperienza religiosa nel vissuto ecclesiale. Tra teologia, spiritualità e mistica*, «Path» 7/2 (2008) 289-312; B. CORTINOVIS, *Teologia ed esperienza in Maria di Nazareth*, «Path» 7/2 (2008) 313-330. Per quanto non manchino spunti interessanti, soprattutto orientati a recuperare la “teologia vissuta” dei santi nell'elaborazione teologica, ci sembra che, nel complesso delle ricerche ivi proposte, si avverta ancora una certa difficoltà nell'integrare queste due dimensioni.

più semplice e immediata nella vocazione/missione di Maria, non solo contemplata in se stessa e in relazione alla missione del Figlio, ma anche in relazione a noi e alla missione dello Spirito santificatore, privilegiando una lettura soteriologica dei misteri che la coinvolgono. In tal modo, con un solo colpo d'occhio, diverrebbe possibile cogliere l'integrità del Mistero del Cristo totale, Mistero di amore donato e accolto.

È, quindi, doveroso guardare al *fiat* della Vergine, al suo ruolo attivo nell'evento di Cristo, eventualmente descriverne le diverse espressioni nella sua vita di donna, sposa, madre e sorella come alcuni hanno fatto, dal momento che, come scriveva sapientemente il Santo Padre Benedetto in *Verbum Domini*, «l'incarnazione del Verbo non può essere pensata a prescindere dalla libertà di questa giovane donna che con il suo assenso coopera in modo decisivo all'ingresso dell'Eterno nel tempo». ⁴³ Tuttavia, proprio a causa della modalità con cui Dio è entrato nella storia umana, ossia incarnandosi, non ci si può fermare al dato storico, all'evento in sé, dal momento che questo dato, così importante per la nostra fede, è anche e soprattutto un mistero, che richiede di essere interpretato alla luce della Pasqua, dell'eternità che irrompe nel tempo e ne rivela definitivamente il senso. Si tratta, in altre parole, di guardare al Mistero dall'alto, dalla prospettiva di Dio, per poter interpretare i fatti non con criteri umani, ma divini. ⁴⁴

Inoltre, affinché vi sia una elaborazione teologica che possa interpellare la vita del fedele, la risposta di Maria non deve restare isolata, come fosse estranea alla nostra storia personale, ma va contemplata nel suo essere "causa" universale della risposta di ciascuno di noi al dono divino, che altro non è se non la partecipazione al consenso archetipo di Maria, dato a Dio a nome dell'umanità intera. Per volontà di Dio, infatti, il suo *fiat* ha reso possibile il nostro.

Acute e veritiere le riflessioni di von Balthasar su questo punto:

Certo, è vero che la risposta della fede viene dalla Rivelazione di Dio attribuita alla creatura da lui pensata e creata in atto d'amore, dimodoché è realmente la creatura con tutta quanta la sua natura e tutte le sue forze

⁴³ BENEDETTO XVI, *Verbum Domini*, 30-IX-2010, n. 27.

⁴⁴ Ci esorta a questo anche la lettera ai Colossesi: «Se dunque siete risorti con Cristo, cercate le cose di lassù, dove si trova Cristo assiso alla destra di Dio; pensate alle cose di lassù, non a quelle della terra» (Col 3,1-2).

naturali d'amore che risponde. Ma questo solo nella grazia, cioè in virtù di una dote, una qualità originaria ottenuta con il dono di una risposta d'amore adeguata alla Parola d'amore di Dio. E quindi nella scia e sotto il “mantello protettivo” di un *fiat*-archetipo pronunciato per tutti dalla sposa-madre Maria-Ecclesia.⁴⁵

In altre parole, se l'amore di Dio è stato rivelato a noi, è anche grazie alla risposta adeguata che l'offerta divina ha trovato in Maria Immacolata in virtù dello Spirito: il rapporto d'amore, infatti, si compie quando c'è uno scambio da persona a persona, e solo in Maria la grazia ha potuto operare in perfetta sinergia con la persona umana, suscitando e ricevendo la perfetta risposta della “sposa”.⁴⁶

⁴⁵ H.U. von BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 2006, 65. Bisognerebbe tornare a riflettere in questa luce anche sulle splendide meditazioni, non poco enigmatiche, di sant'Agostino sulla sapienza creata in AUGUSTINUS, *Confessiones*, XII, 15, 19-21, in *Opere di sant'Agostino* I/1, Città Nuova, Roma 1982, 421-423: «Negate forse l'esistenza di una creatura sublime, la quale con amore casto si unisce al Dio vero e veramente eterno così strettamente, da non staccarsi mai da lui, sebbene non così coeterna con lui, per riversarsi nelle varie vicende del tempo, e invece riposa nella veracissima contemplazione di lui solo? Tu, Dio, alla creatura che ti ama quanto esigi, tu ti mostri e le basti; quindi non si distoglie da te nemmeno per volgersi a sé. Questa è la dimora di Dio, non terrestre né corporea di materia celeste, bensì spirituale e partecipe della tua eternità, poiché senza macchia in eterno. L'hai fondata per i secoli e secoli, hai posto una legge e non passerà. Non è tuttavia coeterna con te, poiché non fu senza inizio: fu infatti creata. [...] Dunque prima di tutte le cose fu creata una certa forma di sapienza creata, spirito fornito di ragione e intelligenza, cittadino della tua casta città, madre nostra, che sta in alto ed è libera ed eterna nei cieli. Quali cieli? Certamente quei cieli dei cieli che ti rendono lode, designati appunto col cielo del cielo appartenente al Signore. Dicevamo dunque che prima di tale creatura non si trova un tempo, perché colei che prima di tutte le cose fu creata precede anche la creazione del tempo. Sussiste tuttavia prima di essa l'eternità del creatore stesso, da cui fu fatta ed ebbe inizio, ma invece nella sua propria condizione. Così procede da te, nostro Dio, pur essendo cosa del tutto diversa da te e dalla tua essenza. Però non si trova tempo prima di lei e neppure in lei, poiché ha la facoltà di vedere sempre il tuo volto senza mai distrarsene. Di qui l'assenza in lei di mutamenti e variazioni. Esiste tuttavia in lei la possibilità, per lo meno, di mutare e quindi cadere nelle tenebre e nel gel; ma il grande amore che a te la lega la fa splendere e ardere di te in un meriggio quasi eterno. O dimora luminosa e graziosa, amai la tua bellezza e il luogo dove abita la gloria del mio Signore, che ti edificò e possiede. A te i miei sospiri nel mio pellegrinaggio; al tuo Creatore la preghiera che possenga me pure in te, poiché creò me pure».

⁴⁶ «Questa risposta non può che essere la viva risposta dell'amore che scaturisce dallo spirito dell'uomo e che l'amore gratuito di Dio opera nell'uomo» (BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, 63). Su Maria come “sposa” si potrebbe e dovrebbe dire molto quando si parla del Mistero divino nei termini di un Mistero nuziale ma, per il momento,

In sintesi, si tratta di recuperare una visione integrale del Mistero. Infatti, la verità è che la Redenzione universale di Cristo trova il suo effettivo compimento nella missione dello Spirito Santo, il quale permette a chi lo accoglie di rendere operante in lui la Croce di Gesù. Il Mistero di Cristo è un mistero di Alleanza, trasparenza della vita trinitaria sul piano economico, ed implica, per sua stessa natura, l'esistenza di chi accolga e ricambi l'amore donato *ad extra* come *ad intra*. Storicamente, la persona che risponde in pienezza è Maria, «arcanamente unita a Gesù Cristo fin da tutta l'eternità "con uno stesso decreto" di predestinazione»,⁴⁷ pertanto esistenzialmente e teologicamente inseparabile da Lui, il cui dono di salvezza, privato della risposta di lei, mancherebbe di compiersi per tutti noi: ella, infatti, «con il suo sì alla Parola d'Alleanza e alla sua missione, compie perfettamente la vocazione divina dell'umanità».⁴⁸

Da tutto questo deriva la nostra concezione di una estetica teologica inevitabilmente mariologica, dal momento che vuole trattare la dimensione oggettiva del Mistero assieme a quella soggettiva, il dono assieme alla sua libera accoglienza, evitando ogni separazione pur mantenendo la distinzione tra le due sfere, e superando, in tal modo, quella mutilazione del Mistero che avviene spesso nei trattati di dogmatica, quando si dimentica che il Mistero è essenzialmente Alleanza nuziale, rivelazione dell'amore. Tra l'altro, la Scrittura abbonda nell'uso della metafora nuziale⁴⁹, che la

ci limitiamo a questa sola citazione. Certamente una estetica teologica come da noi intesa non potrebbe fare a meno di esaminare in ogni direzione questo attributo, con tutte le sue implicazioni.

⁴⁷ Pio XII, Costituzione apostolica *Munificentissimus Deus*, 1-XI-1950, AAS 42 (1950) 753-773.

⁴⁸ XII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Elenco finale delle proposizioni*, 25-X-2008, n. 55: *Maria Mater Dei et Mater fidei*. Si tratta del sinodo dedicato a *La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa*, a cui fece seguito l'esortazione post-sinodale *Verbum Domini*.

⁴⁹ «Non è, infatti, la metafora nuziale quella con cui la Scrittura cerca di farci avvicinare il più possibile all'intuizione di che cosa sia "il traguardo escatologico" del regno di Dio, quel "grande mistero" di Cristo e della Chiesa che, secondo una *specifica forma profetica*, è rivelato nell'unione sponsale tra l'uomo e la donna?» (S.M. SESSA, *Profeti per le nazioni. Antico Testamento e vita consacrata*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015, 57). Cfr. anche L.

teologia potrebbe privilegiare per superare quella frammentarietà che da tempo lamenta.⁵⁰

PEDROLI (a cura di), *L'analogia nuziale nella Scrittura. Saggi in onore di Luis Alonso Schökel*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2020. Non solo la Scrittura, in realtà, ma anche la Tradizione e la Liturgia ricorrono frequentemente alla metafora nuziale. Si pensi, ad esempio, all'interpretazione dell'Epifania del Signore che si incontra nella *Liturgia delle Ore*: «Oggi la Chiesa, lavata dalla colpa nel fiume Giordano, si unisce a Cristo, suo Sposo, accorrono i magi con doni alle nozze regali e l'acqua cambiata in vino rallegra la mensa, alleluia» (*Antifona al Benedictus delle Lodi mattutine dell'Epifania del Signore*).

⁵⁰ «Nell'epoca moderna nessuno ha compreso tanto a fondo ed elaborato con tanta coerenza questa legge complessiva della dogmatica, come M.J. Scheeben, per il quale tutto, fino agli elementi più formali, si riconduce perennemente alla struttura delle “nozze”, del “connubio”. Nel centro della sua teologia sta con le due nature l'Uomo-Dio, che egli, con i Padri Greci, concepisce come il connubio di Dio con l'umanità nel talamo nuziale offerto da Maria. L'aspetto “personale” risalta nel rapporto tra lo Spirito Santo adombrante e l'atto di fede sponsale della Vergine [...] Lo stesso essere del mondo acquista una struttura d'ἔπος coniugale. Scheeben non si stanca di riproporre il suo tema con variazioni lungo tutti i trattati della teologia: il rapporto formale tra natura e soprannatura, tra ragione e fede, ma anche il processo della giustificazione, l'essenza e la modalità di operazione della grazia attuale e abituale sono costruiti in conformità a questo concetto fondamentale, e ovviamente lo sono l'intera teologia della vita di Cristo, il rapporto tra Cristo e la Chiesa, l'Eucaristia e tutti i sacramenti, persino la Scrittura e l'ispirazione. In tal modo per lui tutto appare una rivelazione dell'amore trinitario [...]» (BALTHASAR, *Verbum Caro*, 222). Altrove lo stesso Balthasar addita tale prospettiva di Scheeben come possibilità di «purificazione di una teologia esageratamente “estetica”, così come era stata iniziata da Herder e che dominò il romanticismo, e della sua trasformazione in una estetica teologica, di una teologia cioè che non lavora primariamente con le categorie estrateologiche della estetica filosofico-mondana, specie della poesia, ma che guadagna la propria concezione della bellezza, con metodo genuinamente teologico, a partire dai dati della rivelazione stessa» (IDEM, *Gloria*, I, 101-102). Altro riferimento è senz'altro Odo Casel: cfr. M. DEL P. RÍO, *Teología nupcial del Misterio redentor de Cristo. Estudios en la obra de Odo Casel*, Apollinare Studi, Roma 2000. Ci sembra che la riscoperta di tale prospettiva, relazionale e nuziale, stia riemergendo gradualmente ai nostri giorni in modi diversi, ma c'è ancora molto da fare. Tra le proposte che potrebbero aiutare la riscoperta del mistero nuziale, quale mistero unificatore della realtà e della teologia, vogliamo segnalare la poderosa produzione di Divo Barsotti, attraversata interamente da tale consapevolezza. A mo' di esempio si veda: D. BARSOTTI, *Il mistero cristiano nell'anno liturgico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006². Inoltre, un recente studio sulle emozioni divine di p. Emmanuel Durand, che consideriamo pertinente alla sensibilità estetica della teologia contemporanea, dimostra come le emozioni attribuite al Dio biblico dagli autori sacri non siano una banale proiezione delle passioni umane su Dio, ma rivelino il suo profondo coinvolgimento nelle questioni umane, la sua attenzione alle scelte dell'uomo, una sorta di attesa della sua risposta libera all'Alleanza donata, per concludere che «le

Procedendo in tale direzione, e volendo spingerci ancora oltre, potremmo persino arrivare a sostenere che non può esserci teologia che non sia estetica, proprio come non può esserci fede che non sia anche esperienza personale (quindi, estetica) di Dio.

Ecco, allora, che la *via pulchritudinis*, così intesa, dovrebbe costruirsi sulla roccia della dogmatica *via veritatis* in modo da favorire e stimolare l'apprezzamento della verità e il riconoscimento libero del bene, perché questo è la bellezza. L'intima "com-mozione" che accompagna e suscita l'apprezzamento della verità e del bene è una sorta di feritoia del desiderio di Dio nell'uomo, che potrebbe alimentare il desiderio di un incontro vivo con Cristo e sua Madre, i quali non mancano di mostrare il loro volto a chi li invoca. Il cammino di conversione, quando liberamente scelto, renderebbe ciascuno protagonista nello Spirito di quella dinamica nuziale che avviene tra Dio e l'uomo. Tutto ciò avrebbe conseguenze anche sugli altri, perché «in questa bellezza, l'uomo non rende soltanto la pura testimonianza di una perfezione personale che egli ha raggiunto, ma naturalmente egli si ordina agli altri e insieme li attira, perché la bellezza è condizione di amore: così per la bellezza tutto tende all'unità mediante l'amore». ⁵¹ In Maria tale dinamica relazionale e feconda ri-

emozioni di Dio sono le tracce di un'alleanza in corso di dispiegamento, in cui le nostre risposte hanno una grande importanza, poiché Dio prova una semplice passione d'amore» (E. DURAND, *Le emozioni di Dio. Tracce di un profondo coinvolgimento*, Queriniana, Brescia 2023, 226). Tra gli studi che valorizzano la prospettiva nuziale segnaliamo anche V. BATTAGLIA, *Il Signore Gesù sposo della Chiesa. Cristologia e contemplazione* 2, Dehoniane, Bologna 2001; M. IMPERATORI, *Abolizione o redenzione del corpo sessuato? Verso una strutturazione nuziale della Rivelazione cristiana*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2017. Infine, la tesi di dottorato di p. Manuel Valenzisi, difesa nel settembre 2023, ha sviluppato una proposta di rinnovamento per la teologia degli stati di vita alla luce dell'Alleanza nuziale Dio-uomo/Cristo-Chiesa, suggerendo la riscoperta del Mistero nuziale quale principio dogmatico della teologia. Si veda M. VALENZISI, *Matrimonio e celibato. Per una teologia nuziale del cristiano*, Eupress FTL/Cantagalli, Lugano-Siena 2024. Per una sintesi si veda M. VALENZISI, *Luci e ombre della categoria "stati di vita". Una proposta di rinnovamento*, «Antonianum» XCIX (2024) 77-102.

⁵¹ D. BARSOTTI, *Cultura e grazia*, in *Ragguaglio dell'attività culturale e artistica dei cattolici in Italia 1960*, VI Convegno Nazionale degli scrittori cattolici Italiani (3-5 gennaio 1961), Istituto di Propaganda Libreria, Milano 1961, 73-96: 79; IDEM, *Cultura e grazia I*, «La SS. Annunziata» LXIII/9 (1961) 204-210: 207. Si noti come tale concezione di bellezza, quale possesso intimo e personale della verità e del bene, che causa unità nell'amore, permette di armonizzare al meglio la *via pulchritudinis* con la *via veritatis*, la *via bonis*, la *via unitatis* e la *via amoris*, ripetutamente emerse durante il dibattito mariologico-este-

fulge *in sublimiori modo*, ma ribadiamo che la contemplazione di lei non cambierà la nostra vita se si arresterà al piano intellettuale, perché vera conoscenza di fede è solo quella che si nutre dell’esperienza personale di Cristo. In altre parole, si scopre che la contemplazione di Maria, via privilegiata alla conoscenza del Mistero in quanto sua limpida trasparenza, a sua volta comporta un contatto tra la Madre e il singolo contemplante, che diviene progressivamente partecipazione del fedele alla vita della Madre, resa possibile dallo Spirito. Ed è così che, attratti dalla bellezza del Mistero, quasi “spontaneamente”, per quella connaturalità con le cose divine che realizza lo Spirito Santo quando anima l’uomo, ci si troverebbe a vivere il proprio *fiat* con Maria. Certamente in tale processo spirituale, l’estetica teologica può essere considerata solo come un mezzo al servizio della fede e della verità che, in ogni caso, il singolo può scegliere se accogliere o rifiutare.

Considerata in tale chiave, l’estetica è dogmatica finalizzata a “farsi carne” nella vita mistica del credente, intesa come partecipazione attiva al Mistero a noi offerto e da noi accolto nello Spirito, per l’intercessione di Maria. Crediamo che una estetica così intesa possa essere il rimedio alle derive attuali, teologiche e pastorali, per quel suo coniugare sistematicamente l’oggettivo della Rivelazione con il soggettivo dell’esperienza di fede, un soggettivo che si scopre sempre e comunque di forma mariana. Per nulla devozionistica, quindi, l’affermazione di Paolo VI per cui «se vogliamo essere cristiani, dobbiamo essere mariani», che se vale per la vita di fede, deve valere anche per la teologia. E, in ultima analisi, è quanto emerge persino dal pensiero di von Balthasar sopra citato. Invitiamo a rileggere le sapienti e attualissime parole del Santo Padre in occasione di un’omelia del 1970, ove lamentava l’affievolimento della devozione mariana da parte del clero e dei laici, per poi riflettere sulla necessità di recuperare un autentico rapporto con Maria.

tico, come pure in un discorso del Santo Padre Benedetto XVI: «[...] la singolare figura della Madre di Dio deve essere colta e approfondita da prospettive diverse e complementari: mentre rimane sempre valida e necessaria la *via veritatis*, non si può non percorrere anche la *via pulchritudinis* e la *via amoris* per scoprire e contemplare ancor più profondamente la fede cristallina e solida di Maria, il suo amore per Dio, la sua speranza incrollabile» (BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al XXIII Congresso mariologico-mariano internazionale*, 8-IX-2012, AAS 104 [2012] 805-807).

[...] È avvenuto, fra i tanti sconvolgimenti spirituali, anche questo: che la devozione alla Madonna non trova sempre i nostri animi così disposti, così inclini, così contenti alla sua intima e cordiale professione com'era un tempo. Siamo noi oggi così devoti a Maria come lo era fino a ieri il clero ed il buon popolo cristiano? Ovvero siamo oggi più tiepidi, più indifferenti? Una mentalità profana, uno spirito critico hanno forse reso meno spontanea, meno convinta la nostra pietà verso la Madonna? Noi non vogliamo ora cercare i motivi di questa eventuale diminuita devozione, di questa pericolosa esitazione. Noi vogliamo adesso piuttosto ricordare i motivi della nostra obbligazione verso il culto di Maria Santissima, che sono validi oggi come, e più, di ieri. Non ci riferiamo ora alle forme di questo culto, ma piuttosto alle ragioni, che lo giustificano e che devono farcelo più che mai apprezzare e praticare: è ciò che ha fatto, a questo proposito, con magnifiche pagine, il recente Concilio Ecumenico. Qui Noi dobbiamo assai semplificare questo esame, e ridurlo a due fondamentali domande.

La prima: qual è la questione che oggi assorbe, si può dire, tutto il pensiero religioso, tutto lo studio teologico, e che, lo avverta egli o no, tormenta l'uomo moderno? È la questione del Cristo. Chi Egli sia, come venuto fra noi, quale sia la sua missione, la sua dottrina, il suo essere divino, il suo essere umano, la sua inserzione nella umanità, la sua relazione e la sua rilevanza con i destini umani. Cristo domina il pensiero, domina la storia, domina la concezione dell'uomo, domina la questione capitale della umana salvezza. E come è venuto Cristo fra noi? È venuto da Sé? È venuto senza alcuna relazione, senza alcuna cooperazione da parte dell'umanità? Può essere conosciuto, capito, considerato prescindendo dai rapporti reali, storici, esistenziali, che la sua apparizione nel mondo necessariamente comporta? È chiaro che no. *Il mistero di Cristo è inserito in un disegno divino di partecipazione umana*. Egli è venuto fra noi seguendo la via della generazione umana. Ha voluto avere una Madre; ha voluto incarnarsi mediante il mistero vitale d'una Donna, della Donna benedetta fra tutte. Dice l'Apostolo, che ha tracciato la struttura teologica fondamentale del cristianesimo: «Quando arrivò la pienezza del tempo, Dio mandò il Figlio suo, nato di Donna ...» (Gal. 4,4). E «Maria – ci ricorda il Concilio – non fu strumento puramente passivo nelle mani di Dio, ma cooperò alla salvezza dell'uomo con libera fede ed ubbidienza» (*Lumen gentium*, n. 56). Questa dunque non è una circostanza occasionale, secondaria, trascurabile; *essa fa parte essenziale, e per noi uomini importantissima, bellissima, dolcissima del mistero della salvezza: Cristo a noi è venuto da Maria; lo abbiamo ricevuto da Lei; lo incontriamo come il fiore dell'umanità aperto sullo stelo immacolato e verginale, che è Maria; «così è germinato questo fiore»* (cfr. Dante, *Par.*, 33,9). [...] Cristo ci appare nelle braccia di Maria; è da Lei che noi lo abbiamo, nella sua primissima relazione con noi; Egli è uomo come noi, è nostro fratello per il ministero materno di Maria. *Se vogliamo essere cristiani, dobbiamo essere mariani, cioè dobbiamo riconoscere il rapporto essenziale, vitale, providenziale che unisce la Madonna a Gesù, e che apre a noi la via che a Lui ci conduce.*⁵²

⁵² PAOLO VI, *Omelia*, 24-IV-1970, AAS 62 (1970) 295-301 (il corsivo è nostro).

A questo punto, possiamo concludere che la *via pulchritudinis* non dovrebbe focalizzare il discorso sulla bellezza di Maria, descriverla e analizzarla, se non intende realizzare una “teologia del genitivo”. Questo è il compito di una eventuale “mariologia della bellezza”, che potrebbe considerarsi davvero un capitolo da aggiungere ai trattati più tradizionali. Tuttavia, anche in tal caso bisognerebbe fare attenzione a non eccedere nelle descrizioni di ciò che è bello in Maria o fa bella Maria, perché, come insegna Romano Guardini, chi persegue la bellezza per se stessa rischia la nausea: «se la vede sfuggire, e insieme sconvolge la propria vita e la propria opera, perché ha peccato contro l'ordine fondamentale dei valori». Quando, al contrario, uno cerca la verità nella sua integrità e si dispone ad essa sinceramente, allora, la bellezza gli si fa incontro «insperatamente, come il luminoso evento di una vita ricca, casta, compiuta nella sua forma».⁵³ Pensiamo che ciò valga nella vita come nella ricerca teologica. È, infatti, insegnamento tradizionale che la bellezza sia lo splendore della verità.

III. UNO SGUARDO *AB AETERNO* SUL MISTERO

A PARTIRE DALLA PRESENZA DELL'ASSUNTA NELLA CHIESA

A quanto elaborato sinora soggiace la consapevolezza di dover tenere fisso l'obiettivo pastorale della “via estetica”, con lo scopo di spianare la strada all'incontro con il Signore, come esorta san Giovanni il Battista (cfr. Mc 1,2-3). Pensiamo, infatti, che sia anche questo il compito dei teologi quando riflettono e comunicano la verità del Mistero da loro contemplato nella fede. E, da parte nostra, crediamo davvero possibile che una teologia e una predicazione estetico-teologica siano in grado di influire sul rinnovamento della fede e del culto, anche mariano, come desiderava Paolo VI.

Allora, da dove partire?

Posto che la nostra fede non è anzitutto apprendimento di una dottrina né una morale, bensì questione di incontro personale con il Cristo vivente nella sua Chiesa, il Cristo totale, soltanto chi fa l'esperienza del Risorto saprà comprendere a fondo la sua Parola, il Magistero e la teologia, perché l'Amore di Cristo lo spingerà verso una più autentica conoscenza del Mistero, comunicandogli i suoi stessi sentimenti e pensieri. Tale incontro, unico in grado di risvegliare ogni santo desiderio

⁵³ R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia. I santi segni*, Morcelliana, Brescia 2007, 92-93.

e rovesciare le umane prospettive, inizia ordinariamente a contatto con la testimonianza credibile delle membra del suo mistico Corpo, che è anche annuncio della Parola sotto svariate forme, dalle scelte di vita alla predicazione, alla riflessione teologica, capaci di rivelare agli uomini che «sta in mezzo a voi uno che voi non conoscete» (Gv 1,26). Ma ciò accade quando chi testimonia, anche con la penna, vive un autentico rapporto con Gesù, Maria e la Chiesa.

Ora, se parlare di Gesù non si può senza Maria e viceversa, pena l'integrità del Mistero del Cristo totale, la predicazione fatta da veri credenti potrà essere di grande aiuto anzitutto annunciando agli uomini la buona notizia della reale presenza di Gesù e Maria, comunicando l'esigenza di realizzare con loro un incontro personale. Nel compiere questo annuncio essa dovrà inevitabilmente saper mostrare le ragioni dogmatiche di questa presenza, indagare le quali spetta principalmente alla teologia.⁵⁴

Osservando gli studi condotti sulla *via pulchritudinis* mariana è possibile rilevare una lacuna, per noi indicativa, proprio relativamente alla missione attuale della Vergine glorificata, in qualità di Assunta e Regina. Non sembra che si sia posta sufficiente attenzione all'importanza capitale della reale, pneumatica, personale e dinamica presenza della Madre nella vita del credente e della Chiesa intera, nella quale ella opera da persona risorta in corpo e anima, ed opera regalmente, partecipando della potestà di Cristo sull'intera creazione, sugli uomini e gli spiriti, anche quelli avversi, per portare a compimento la missione affidatale dal Figlio, come ha sottolineato lo stesso Vaticano II, parlando di lei:

⁵⁴ Il discorso sulla presenza di Maria nella Chiesa è stato affrontato sistematicamente per la prima volta da A. PIZZARELLI, *La presenza di Maria nella vita della Chiesa. Saggio d'interpretazione pneumatologica*, Paoline, Torino 1990. Tuttavia, esso deve essere ancora approfondito e sviluppato. I riferimenti bibliografici sul tema ad oggi sono scarsi. Il compianto Stefano De Fiores avvertiva i mariologi dell'urgenza di proseguire la riflessione teologica su questo punto. Si veda anche S. DE FIORES, *Presenza*, in IDEM (ed.), *Maria. Nuovissimo Dizionario*, II, EDB, Bologna 2006, 1365-1400; A. PIZZARELLI, *Presenza*, in S. DE FIORES, S. MEO (a cura di), *Nuovo dizionario di mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1985⁶, 1045-1051; T. TURI, *Presenza*, in S. DE FIORES, V. FERRARI SCHIEFER, S. PERRELLA (eds.), *Mariologia* (dizionario), San Paolo, Cinisello Balsamo 2009², 1002-1012.

*E questa maternità di Maria nell'economia della grazia perdura senza soste dal momento del consenso fedelmente prestato nell'Annunciazione e mantenuto senza esitazioni sotto la croce, fino al perpetuo coronamento di tutti gli eletti. Difatti anche dopo la sua assunzione in cielo non ha interrotto questa funzione salvifica, ma con la sua molteplice intercessione continua a ottenerci i doni che ci assicurano la nostra salvezza eterna. Con la sua materna carità si prende cura dei fratelli del Figlio suo ancora peregrinanti e posti in mezzo a pericoli e affanni, fino a che non siano condotti nella patria beata. Per questo la beata Vergine è invocata nella Chiesa con i titoli di avvocat, ausiliatrice, soccorritrice, Mediatrix. Ciò però va inteso in modo che nulla sia detratto o aggiunto alla dignità e alla efficacia di Cristo, unico Mediatore. [...] La Chiesa non dubita di riconoscere questa funzione subordinata a Maria, non cessa di farne l'esperienza e di raccomandarla al cuore dei fedeli, perché, sostenuti da questa materna protezione, aderiscano più intimamente al Mediatore e Salvatore.*⁵⁵

Ecco perché contemplare il vissuto terreno di Maria non può bastare a comunicare la bellezza della sua persona e, soprattutto, del Mistero che la abbraccia. Neppure ci sembra rilevante seguire l'ordine storico dei misteri della sua vita, piuttosto che di definizione dogmatica. In entrambi i casi, nulla aiuta a farla percepire presente. E ancora, non ci sembra particolarmente efficace continuare ad enfatizzare l'esemplarità di Maria, sebbene come modello feriale, femminista, di liberazione o altro, senza averla prima riconosciuta come una presenza viva che si interessa del nostro quotidiano, per farci partecipi della sua stessa vita di grazia. L'insistenza sulla sua figura storica, le tante ipotesi o supposizioni sul suo modo di affrontare gli eventi, che pure hanno l'intento di avvicinarla a noi, nei fatti la tengono lontana millenni.

Non possiamo dimenticare che la verità fondante della nostra fede cristiana è la Risurrezione di Cristo, di cui Maria è la prima partecipe, non senza fondate ragioni cristologiche, soteriologiche e antropologiche, che non possiamo ora esaminare. Ma da qui bisogna partire per comprendere la storia e la vita della Vergine, della Chiesa e del mondo intero. Si tratta di leggere l'"inizio" a partire dalla "fine", il principio a partire dall'escatologico, l'*arché* alla luce del *telos* già realizzato nel Crocifisso-Risorto e nell'Assunta. In realtà, tale prospettiva è tipica della Sacra Scrittura, presente nell'Antico Testamento e ancor più nel Nuovo; è anche rinvenibile nel pensiero dei Padri della Chiesa, nonché nell'opera di alcuni teologi a noi più vicini, tra i quali vogliamo menzionare il ce-

⁵⁵ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, 21-XI-1964, n. 62, AAS 57 (1965) 5-71 (il corsivo è nostro).

lebre von Balthasar, ma anche i meno noti teologi italiani Giacomo Biffi e Divo Barsotti.⁵⁶

Ecco, dunque, il valore di uno sguardo *ab aeterno* per l'estetica teologica (e per la teologia, in generale) e le ragioni dell'impiego di un metodo "anagogico", che sta «nel cominciare dalla certezza della fede e nel continuare con la chiarezza della ragione, per giungere alla dolcezza della contemplazione».⁵⁷

Nei fatti, la stessa inculturazione della fede non può che avvenire mediante l'esperienza viva del Risorto, che ciascun popolo può fare nella preghiera, nei Sacramenti, accogliendo la vita in Cristo. Pertanto,

⁵⁶ «A dire il vero questa specie di lettura invertita del prima a partire dal dopo era già onnipresente nell'Antico Testamento. Basterà pensare ai racconti della creazione dell'uomo e del suo universo per convincersene. Sappiamo in effetti che questi testi sono stati redatti a partire da una lunga esperienza di alleanza di Israele con Dio cosicché – e gli specialisti della *Genesi* come Westermann e von Rad lo confermano – i racconti della creazione si trovano iscritti nel solco di questa alleanza. *Mutatis mutandis*, e lo stesso per tutte le tappe principali dell'alleanza, dove la specie di "compimento" che vi si sperimenta serve da griglia di lettura a quelle che precedono, e le caricano così di un senso che le apre su ciò che deve avvenire. Il percorso cristologico [...] non è dunque una novità assoluta benché superi tutte le precedenti in quanto punto culminante verso cui tendeva l'esperienza di alleanza dell'Antico Testamento considerato come tutto. Con questo ritorno sull'"origine" a partire dalla "fine" o più precisamente a partire dal Cristo pasquale o "Omega", si attua una nuova comprensione delle realtà implicate in essa; e un impegno che si pone dinanzi al teologo, come ulteriore elemento di riflessione in vista di un orizzonte il più possibile unitario» (R. TREMBLAY, *Editorialis*, «Path» 8/2 [2008] 259-263: 259-260).

La Pontificia Accademia di Teologia ha dedicato un intero fascicolo della rivista «Path» del 2008 allo studio di tale prospettiva, dimostrando come essa sia evidente nell'opera Giovannea e in alcune epistole paoline; nella Tradizione dei Padri, da Ireneo di Lione a Gregorio di Nissa e oltre; in alcuni teologi contemporanei che aspirano a recuperarla. Certamente non si tratta di un percorso esaustivo, tuttavia, può considerarsi un valido impulso per superare la frammentarietà del discorso teologico, recuperando una prospettiva unitaria. Si veda «Path» 8/2 (2008): *Dall'escatologia alla protologia: un percorso insolito?*

⁵⁷ BONAVENTURA, *Christus, unus omnium magister*, in L.G. BOUGEROL, C. DEL ZOTTO, L. SILEO (a cura di), *Opere di san Bonaventura*, vol. VI/2: *Sermoni teologici*, Città Nuova, Roma 1995, 365. Tale metodo è di antica tradizione, ampiamente utilizzato in epoca medievale, che così lo ha definito. Ultimamente è stato teorizzato dal cardinale Giacomo Biffi, in occasione della sua originale proposta cristocentrica: cfr. M. VALENZISI, *Lo straordinario disegno di Dio. La teologia inattuale di Giacomo Biffi*, Cantagalli, Siena 2020. La fondazione metafisica del metodo è stata affidata al già menzionato Giuseppe Barzaghi. Si veda, a mo' di esempio, G. BARZAGHI, *Anagogia e teoria del fondamento*, «Divus Thomas» 119/1 (2016) 17-47.

per ripensare l'immagine di Maria e purificarla dagli eccessi del passato, quando la si collocava nell'alto dei Cieli con le sue irraggiungibili perfezioni, sarebbe assai più efficace comunicare ai nostri contemporanei che il suo Cielo è Cristo, ed Egli è in mezzo a noi e in noi, nella sua Chiesa, col suo Spirito, per aprirci il varco della vita eterna. In tale prospettiva, il discorso sull'esemplarità e sulla tipologia verrebbe collocato nell'alveo della “causalità” materna della Vergine, da cui dipende essenzialmente, essendo Maria nostro modello in quanto nostra Madre.⁵⁸ Come scrive Giovanni Paolo II nell'enciclica *Redemptoris Mater* «La gloria di servire non cessa di essere la sua esaltazione regale: assunta in Cielo, ella non termina quel suo servizio salvifico, in cui si esprime la mediazione materna».⁵⁹ E, ancora,

Maria non solo è modello e figura della Chiesa, ma è molto di più. Infatti, «con amore di madre ella coopera alla rigenerazione e formazione» dei figli e figlie della madre Chiesa. La maternità della Chiesa si attua non solo secondo il modello e la figura della Madre di Dio, ma anche con la sua “cooperazione”. La Chiesa attinge copiosamente da questa cooperazione, cioè dalla mediazione materna, che è caratteristica di Maria, in quanto già in terra ella cooperò alla rigenerazione e formazione dei figli e delle figlie della Chiesa come Madre di quel Figlio che Dio ha posto quale «primogenito tra molti fratelli».⁶⁰

Questa prospettiva giustifica un certo primato del discorso sulla sua presenza di Maria Assunta oggi, derivante dal fatto che, in quanto Madre della Chiesa, ha una missione da compiere nei nostri riguardi, ed anche per questo è stata glorificata interamente e incoronata Regina.

⁵⁸ A riguardo si consiglia vivamente una esortazione di Paolo VI ove risalta chiaramente il primato della maternità rispetto all'esemplarità e la sua ragion d'essere: PAOLO VI, Esortazione apostolica *Signum Magnum*, 13-V-1967, AAS 59 (1967) 465-475. Consideriamo una verità di fede la maternità ecclesiale di Maria, senza entrare nel merito del tanto discusso titolo di *Mater Ecclesiae*, ancora oggi contestato da qualche teologo cristiano. Ci limitiamo a ricordare che tale titolo fu proclamato ufficialmente dal papa Paolo VI al termine della III sessione del Concilio Vaticano II, nonostante il parere contrario di una parte dei Padri conciliari. Si veda PAOLO VI, *Allocuzione*, 21-XI-1964, AAS 56 (1964) 1007-1018, a cui fece seguito l'esortazione sopra citata, dedicata al culto alla Madre della Chiesa. Nel 2018, infine, papa Francesco ha istituito la festa di Maria Madre della Chiesa, da celebrarsi il primo lunedì dopo Pentecoste.

⁵⁹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris Mater*, 25-III-1987, n. 41, AAS 79 (1987) 361-433.

⁶⁰ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris Mater*, n. 44.

Il rischio di una predicazione che punti il fuoco quasi esclusivamente sull'esemplarità è sempre quello di proporre un cristianesimo di imitazione dal sapore moralistico, anziché di autentica *sequela Christi*, ossia di vita in Cristo nello Spirito, che richiede un incontro del fedele con Lui nella comunione dei santi, di cui Maria è Madre e Regina. Allora, sarà l'amore di lei e per lei a trasformarci, perché quando si è amati e si ama nasce spontaneo il desiderio di unità con l'altro, di quasi identificazione con lui. In tal senso si può parlare di "imitazione" di Maria. Ecco, allora, che la "via della bellezza", intesa in questi termini, potrebbe aiutare a superare la secolare tentazione del pelagianesimo che fa della *gratia Christi* un *optional*, dando all'agire umano un primato indebito: se Cristo non vive in lui, l'uomo non può fare nulla di salvifico e di santo, per quanto abile e dotato egli sia. Tra l'altro, la nostra insistenza sulla presenza mariana nella Chiesa non dovrebbe fare meraviglia, se si considera che la "gloria" di Dio significa anche la manifestazione della sua presenza in mezzo a noi, e lo stesso vale per la "gloria" partecipata a sua Madre, che non è solo coronazione dei suoi privilegi personali.

Crediamo, inoltre, che le parole di Paolo VI ai mariologi, quando sosteneva che alla "via della bellezza" conduce la riflessione su Maria e lo Spirito Santo, poste in relazione alla lettera del Santo Padre al cardinal Suenens che le aveva di poco precedute, siano in piena sintonia con tale prospettiva.⁶¹ Maria, infatti, risplende come *Tota pulchra* in quanto piena di grazia, di Spirito Santo, nella sua condizione gloriosa ancor più che in quella terrena. Maria, come dice il Santo Padre, è la "Donna vestita di sole", immagine che, nella sua lettura mariana, rimanda alla presenza e missione escatologica di Maria nella Chiesa in cammino verso la pienezza della gloria.⁶² Inoltre, nella citata lettera al cardinal Suenens, il Santo Padre scrive: «Ma non si conclude con l'Assunzione gloriosa la missione di Maria, quale socia dello Spirito di Cristo nel mistero della salvezza. Benché assorta nella contemplazione gaudiosa della Trinità

⁶¹ Cfr. PAOLO VI, *Lettera al cardinale Suenens in occasione del Congresso mariano internazionale*, 13-V-1975, AAS 67 (1975) 354-359. Non ci risulta che questa lettera sia stata presa in considerazione dagli studiosi della *via pulchritudinis*.

⁶² Si vedano gli studi di U. Vanni, tra i più autorevoli interpreti dell'Apocalisse dei nostri tempi. Segnaliamo, a mo' di esempio: U. VANNI, *Apocalisse, libro della Rivelazione. Egesi biblico-teologica e implicazioni pastorali*, EDB, Bologna 2009; *Dal quarto Vangelo all'Apocalisse: una comunità cresce nella fede*, Cittadella, Assisi 2011.

beata, Ella continua ad essere presente spiritualmente a tutti i figli della redenzione, sempre stimolata al suo nobilissimo ufficio dall'Amore Increato, anima del Corpo mistico e suo motore supremo». ⁶³

E può, forse, considerarsi casuale anche il richiamo al *Signum Magnum* che apre l'esortazione apostolica di Paolo VI a poca distanza dalla proclamazione di Maria Madre della Chiesa? ⁶⁴ Propriamente è nell'Assunta, glorificata in corpo e anima, che risplende la pienezza dello Spirito partecipatole dal Risorto; è anche in lei che si manifesta a noi la “gloria” di Dio in modo peculiare, come il Tutto nel frammento; è lei ad essere associata alla missione santificatrice della Terza Persona, per la ricapitolazione in Cristo dell'intero universo, di cui proprio l'Immacolata-Assunta è non solo immagine ma escatologia realizzata, figura, inizio e sintesi di quanto attende la Chiesa e l'universo intero.

Crediamo che sarebbe conveniente mostrare il volto salvifico dei dogmi mariani attraverso una lettura cristocentrico-soteriologica, inevitabilmente pneumatologica, quindi, anche trinitaria. Procedendo in tal senso, si rileggerebbe tutta la teologia attraverso Maria, scoprendola come adagiata nel suo grembo e tra le sue braccia. Probabilmente, se si fatica tanto a collocare la Vergine nei trattati teologici, dipende proprio dal fatto che essa tutti in sé li riassume e li contiene. D'altra parte, non è vero che la “folle” umiltà della Sapienza divina ha voluto che il Mistero nascosto da secoli in Dio (cfr. Ef 3,1-12) proprio in lei si facesse carne per noi?

Con l'acume che sempre lo distingue, Divo Barsotti, mistico e teologo ancora poco conosciuto in campo accademico, potrebbe contribuire a comprendere la portata di quanto stiamo affermando; un teologo, il cui pensare credente possiede tratti marcatamente estetici. Non vogliamo lasciar passare sotto silenzio una delle sue tante ed incisive affermazioni su Maria, che potrebbero orientare le nostre ricerche. Egli sostiene che «più che l'insegnamento che ci può dare la vita della Madonna, importa che noi ci rendiamo conto che la Vergine è presente, è con noi; che la Vergine, la Madre di Dio non solo vuole essere onorata da noi, ma può essere onorata perché ci si fa presente nella sua maternità [...]. E la realtà che viviamo, è anche la presenza della Vergine». ⁶⁵ Molto

⁶³ PAOLO VI, *Lettera al cardinale Suenens*, 13-V-1975.

⁶⁴ Cfr. PAOLO VI, *Allocuzione*, 21-XI-1964; *Signum Magnum*, 13-V-1967.

⁶⁵ D. BARSOTTI, *Maria nel mistero del Cristo. Meditazioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo

altro si potrebbe citare sul modo di questa presenza e la sua azione, questione che stiamo trattando in altra sede.⁶⁶ Qui ci basta rendere consapevoli di una possibile pista da percorrere che, collocandosi sulla scia teologico-sistemica di Angelo Pizzarelli⁶⁷ e teologico-esperienziale di Divo Barsotti, potrebbe aprire la *via pulchritudinis* alla percezione spirituale della presenza reale di questa Madre, sempre vicina ai suoi figli, pronta a prendere per mano ciascuno, specie quando disposto a lasciarla entrare nel suo vissuto.

Tra l'altro, un tale procedere permette di valorizzare i "sensi spirituali" del cristiano e le virtù soprannaturali che rendono possibile la percezione dell'amore,⁶⁸ proprio come aspira a fare una parte degli studiosi del connubio estetica-teologia. In questa prospettiva, anche le apparizioni mariane diverrebbero il segno tangibile della presenza materna di Maria, sebbene restino un segno straordinario per il coinvolgimento dei sensi corporei. Ma un'indagine accurata delle apparizioni lungo i secoli permetterebbe di comprendere meglio come Maria stia assolvendo al suo compito di Madre della Chiesa, come stia realizzando la missione affidatale dal Figlio, destinata a perdurare «senza sosta sino al perpetuo coronamento di tutti gli eletti»⁶⁹. Ciò aiuterebbe a sfatare i troppi pregiudizi ancora presenti, specialmente negli ambienti ecclesiastici, in merito alle mariofanie. Le stesse apparizioni potrebbero divenire un "luogo teologico" di significato per la mariologia e la teologia in generale. Certamente, sotto questo profilo molto c'è ancora da fare.

Quanto stiamo affermando sembra trovare conferma persino nella *Lumen gentium*, dove, più che al contenuto ontologico della maternità verginale di Maria, si riscontra una speciale attenzione alla sua dimensione soteriologica e dinamica. Giustamente, è stato osservato che la dottrina conciliare «evidenzia [...] con vigore, e ripetutamente

2009, 11.

⁶⁶ Cfr. P. SALVATORI, *Gesù e Maria nell'abbraccio dell'unico Mistero. Il cristocentrismo mariano di Divo Barsotti*, «Rivista teologica di Lugano» XXVIII/2 (2023) 363-384. È in programma la pubblicazione di uno studio in due parti sulla presenza di Maria secondo Barsotti sulla rivista «Città di Vita».

⁶⁷ Cfr. PIZZARELLI, *La presenza di Maria nella vita della Chiesa*.

⁶⁸ Si considerino le osservazioni di von Balthasar in merito alla percezione dell'amore in BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, 61-67.

⁶⁹ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 62.

(LG 55.56), la finalità e l'incidenza soteriologica di tale maternità, prospettiva questa della storia della salvezza che esprime la precisa intenzione del concilio di rileggere la missione materna di Maria non tanto per quello che significa in se stessa o per rapporto alla sua persona o alla persona del Verbo in quanto tale, quanto per il significato e per l'apporto che essa dà alla salvezza umana». ⁷⁰ In altri termini, si registra uno spostamento terminologico dove «l'essere diventa visibile [...] mediante la missione, mediante l'azione storica», ⁷¹ prospettiva che, nel postconcilio, sarà ulteriormente valorizzata dalla *Redemptoris Mater* di Giovanni Paolo II, che insisterà sulla presenza di Maria nella Chiesa. ⁷² Coerentemente con tale presupposto, la maternità di Maria, nel documento conciliare, si rivela come una maternità che nel corso della vita terrena della Vergine matura a contatto con il Figlio, per poi perfezionarsi nella sua glorificazione finale, ed essere sempre attuale e operativa nel tempo della Chiesa.

Ancora una volta, è in Divo Barsotti che riscontriamo una sorprendente sintonia con la sensibilità conciliare, calata nella concretezza di una riflessione mariana dai tratti originali. Egli, infatti, interrogandosi sulle ragioni dell'Immacolata Concezione giunge ad affermazioni audaci, ma tanto luminose se ci si colloca nella prospettiva soteriologica del Vaticano II, che attraversa e plasma l'intero pensare di Barsotti, già prima del Concilio:

Io direi che Maria è stata preservata da ogni peccato non tanto in quanto egli doveva nascere da lei, quanto per noi. Molti dicono appunto che la concezione immacolata di Maria ha il suo fondamento nel fatto che Dio *ab aeterno* aveva preordinato e predestinato la Vergine alla divina maternità; ed è vero. Ma direi che è molto più vero che la preservazione di Maria da ogni peccato egli l'abbia voluta in quanto ella doveva essere la madre di tutti noi, ottenendo per noi la misericordia e il perdono. ⁷³

Tale lettura dell'Immacolata, a sua volta, fa luce su una ragione dell'Assunzione regale della Vergine spesso in ombra, appunto l'esercizio della

⁷⁰ D. SARTOR, *Madre di Dio*, in S. DE FIORES, S. MEO (a cura di), *Nuovo dizionario di mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1986⁴, 725-747: 740.

⁷¹ J. RATZINGER, *Maria Chiesa nascente*, Paoline, Cinisello Balsamo 2005, 37.

⁷² Cfr. S. DE FIORES, *La presenza di Maria nella vita della chiesa alla luce dell'enciclica Redemptoris Mater*, «Marianum» 51 (1989) 110-144.

⁷³ D. BARSOTTI, *Maria nostra madre*, «Ora et Labora» 36/3 (1981) 102-117: 104.

maternità universale di Maria. Di qui, anche l'esistenza di un legame "ontologico" del cristiano con la Madre di Dio, predicato dallo stesso Barsotti, che merita di essere compreso in tutto il suo spessore e le sue implicazioni, ma sulle quali, in tale contesto, non ci è permesso dilungarci, per ovvie ragioni di spazio e di coerenza argomentativa.⁷⁴

Dunque, la maternità mariana, intesa in questi termini, sposta l'attenzione dall'essere all'operare, senza sminuire la dimensione ontologica, anzi valorizzandola ulteriormente, come stabile e imprescindibile roccia su cui costruire ogni discorso, mostrando in azione la Vergine per la salvezza dell'umanità, in un servizio totale di dedizione al Cristo e alla sua opera redentiva. Come scrive Henri Cazelles, infatti, Maria «contribuisce [...] al compimento degli ultimi tempi in una "consumazione del secolo, *synteleia tou aionou*" (Mt 28,20)». ⁷⁵

Per sintetizzare, crediamo che il discorso estetico, collocato su questo piano dinamico e tenendo ben saldo il fondamento imprescindibile della *via veritatis*, permetta di contemplare il "frammento" mariano a partire dal suo compimento escatologico e, attraverso questo "frammento", di nesso in nesso, di risalire fino alla protologia del Mistero del *Christus totus*. Nel fare ciò, emergerebbe progressivamente anche il significato e il valore del suo essere donna affianco al Cristo-Uomo, senza neppure dimenticare la realtà, poco compresa ma pure storicamente ed escatologicamente significativa, del suo essere anzitutto sposa di Giuseppe.⁷⁶

Quindi, volendo realizzare una trattazione estetica, si dovrebbe assumere come punto di osservazione la sua presenza/missione attuale di Madre della Chiesa, resa possibile dalla sua Assunzione regale al cielo, con tutto il significato soteriologico ed ecclesiale che questo comporta,

⁷⁴ Tale legame, di cui parla, è strettamente congiunto al discorso sulla presenza reale di Maria.

⁷⁵ H. CAZELLES, *Maria e gli ultimi tempi*, in G. BAVAUD, J. CARMIGNAC, H. CAZELLES, *Maria e la fine dei tempi. Approccio biblico, patristico e storico*. *Études Mariales (1984-1986)*, Città Nuova, Roma 1994, 21. Si tratta di un breve studio biblico a cui si rimanda anche per una comprensione migliore della nozione di "ultimi tempi" nella Sacra Scrittura.

⁷⁶ Il posto di san Giuseppe nel Mistero al fianco di Maria deve essere ancora adeguatamente indagato, anche sotto il profilo escatologico. Ci auguriamo che presto si possa progredire in questo senso, così che al padre legale di Gesù venga riconosciuto il giusto peso nella riflessione teologica.

oltre che cristologico e antropologico. In tal modo, il dogma dell'Assunzione assieme alla Regalità di Maria e alla sua maternità ecclesiale acquisterebbero una priorità gnoseologica, in associazione alla Glorificazione di Cristo, che illumina il senso e il significato di tutta la storia e la creazione. Dalla contemplazione dell'Assunzione regale, motivata teologicamente anche dall'esercizio della sua maternità ecclesiale, si risalirebbe alle radici della divina verginale maternità e dell'Immacolata Concezione, esplorandone i risvolti soteriologici, ecclesiali, antropologici, persino ecologici, scoprendo Maria, con Cristo ed in Cristo, come compimento dell'uomo, della storia e dell'intera creazione. Ci si troverebbe, forse, a «studiare, anche in modo piuttosto pericoloso, la dogmatica cristiana», domandandosi, tra le altre cose, «qual è veramente la *prima creazione*? La creazione che noi conosciamo in Adamo ed Eva o quella che avviene nella Vergine Maria?». ⁷⁷ Tra le altre cose, la *via pulchritudinis*, in tal modo, non mancherebbe di essere in sintonia con la *via experientiae* e le altre “vie” mariologiche, sulle quali ora non vogliamo dilungarci. ⁷⁸

Sotto il profilo esistenziale e pastorale, ad alimentare il quale sempre deve tendere anche la più alta speculazione, pensiamo che tale modo di pensare Maria sulla “via della bellezza” permetterebbe non solo di conoscere la Vergine come vivente e vicina a noi, senza trascurare la sua esistenza di donna in questo mondo, che pone le basi della sua missione celeste – inevitabilmente, infatti, si dovrebbe fare ricorso alla sua vicenda storica ed evangelica per affrontare il discorso sulle verità rivelate a suo riguardo –, ma anche di comunicare la necessità di impegnarsi in un rapporto personale con lei, confidando che, a chi vorrà accoglierla, la Vergine si farà conoscere nella sua realtà concreta.

Questa è la vera conoscenza, come insegna eloquentemente l'evangelista Giovanni: una conoscenza che è esperienza “estetica” di quel

⁷⁷ D. BARSOTTI, *Immacolata Concezione*, «Ora et Labora» 43/4 (1988) 145-154: 152.

⁷⁸ Per una panoramica sulle *vie* si veda: S. DE FIORES, *Le “vie” della conoscenza di Maria. Panoramica generale*, in E. TONIOLO (a cura di), *Come conoscere Maria*, Centro di Cultura Mariana, Roma 1984; A. LANGELLA, *Le mariologie postconciliari. Status quaestionis*, in S. CECCHIN (a cura di), *Mariologia a tempore Concilii Vaticani II. Receptio, ratio et prospectus*. Acta Congressus mariologici-mariani internationalis (Romae 2012), PAMI, Città del Vaticano 2013; C. MILITELLO, *Maria con occhi di donna. Nuovi saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2019, 302-309. Per una sintesi cfr. SALVATORI, *La via pulchritudinis nel rinnovamento mariologico postconciliare. Per una mariologia in dialogo con l'estetica (prima parte)*, 590-594.

Dio che in Cristo si fa vedere, toccare, udire e amare. La presenza pneumatologica di Maria permetterà di percorrere la direzione della “sensibilità spirituale” del fedele, che si perfeziona nella grazia dello Spirito concessa ordinariamente nei Sacramenti, sino a sviluppare la “capacità” di percepire l’amore e l’azione di questa Madre nella sua vita. Quindi, non solo si dovrebbe guardare al “sentire materno” di Maria durante la sua esistenza terrena, come alcuni hanno tentato di fare,⁷⁹ ma, ampliando l’orizzonte, considerare la possibilità di vivere tutta una fede “estetica”, che è poi l’unica fede possibile. Lo sguardo del teologo dovrebbe sempre tener presente ciò che tutto questo può significare per il cristiano di oggi (e di sempre), evitando ogni deriva meramente speculativa, incapace di influire sulla realtà della vita cristiana per trasformarla.

IV. CONCLUSIONI

Sebbene il nobile obiettivo di una mariologica *via pulchritudinis* coinvolgente, attraente, bella nei contenuti, nel suo esprimersi e comunicarsi, non sembri raggiunto dagli studi di mezzo secolo, il desiderio di una teologia mariana di meno parole e più profondità, capace di interpellare la vita dell’uomo e, ancor più, capace di aiutarlo a riconoscere la presenza di Maria nella propria storia, merita di essere coltivato, non può essere abbandonato. Qui, a nostro parere, si nasconde un “gemito” dello Spirito che da molto tempo, attraverso la voce dei Papi e la sensibilità di alcuni teologi, forse pure attraverso la ribellione di tanti ad un modello di fede troppo lontano dalla vita concreta, si sta facendo sentire. La *via pulchritudinis*, pertanto, potrebbe essere la risposta ad un “segno dei tempi”, che muove l’umanità alla ricerca di una rinnovata esperienza di Dio, sebbene troppo spesso tale anelito si risolva in devia-

⁷⁹ Si pensi al teologo Gianni Colzani e a Franco Manzi tra i biblisti: G. COLZANI, *Sull'estetica teologica e mariologica*, in A. LANGELLA (a cura di), *Via pulchritudinis & Mariologia*, Atti del II e III Convegno dell'Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana (S. Marinella, 3-4 novembre 2001; Roma, 18-21 settembre 2002), AMI, Roma 2003, 209-221; F. MANZI, *La bellezza di Dio percepita e rispecchiata dalla bellezza della Beata Vergine Maria*, «La Scuola Cattolica» 131 (2003) 745-793; *Una bellezza chiamata Maria. Riflessioni al margine del Convegno annuale dell'Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana*, «La Scuola Cattolica» 132 (2004) 139-168; *La faccia che a Cristo più si somiglia. La bellezza di Maria*, «La Rivista del Clero Italiano» 85 (2004) 195-208; *La bellezza e l'esperienza estetica di Maria colmata di grazia*, «Theotokos» XIII (2005) 99-146.

zioni e perversioni aberranti, che manifestano, ad un occhio cristiano, l'opera avversatrice di Satana, in azione e in trionfo lì dove tutto è cristianizzato in nome di una libertà che è solo cieca schiavitù.

In conclusione, ribadiamo che la mèta a cui stiamo aspirando, tanto luminosa quanto ardua, è da considerarsi irraggiungibile se venisse meno il presupposto della fede teologale, vissuta autenticamente e con coerenza evangelica nel cammino personale ed ecclesiale di santificazione, che da sempre feconda l'attività del teologo al servizio della Chiesa.⁸⁰ Non si può e non si deve dimenticare che «se la teologia è credere e pensare, la fede è il primo requisito della teologia».⁸¹

Un aspetto tanto essenziale per la ricerca che, quando si sottolinea la presenza di Maria, implicante una relazione personale con lei, diviene ancor più evidente. Ravvivarne la consapevolezza non è superfluo. Da parte nostra, si reclama l'urgenza di riflettere sul fatto che la prima esperienza di Dio deve essere quella del teologo, più ancora dell'esperienza dei santi e mistici della Chiesa da integrare nel discorso teologico. Per noi, infatti, il binomio teologia-esperienza dovrebbe anzitutto declinarsi in quello di teologia-santità personale ed ecclesiale. In fondo, è quanto si intende quando si raccomanda di fare teologia “in ginocchio”. Si rifletta sul fatto che

«la nostra conoscenza [...] acquista la pienezza del suo vigore e della sua vita solo mediante la *realizzazione* nel nostro intimo della vita soprannaturale, procedente [...] dallo Spirito Santo». È solo questo a metterci «nella comunicazione più intima» con la realtà della fede, «a porre nel nostro intimo un'immagine viva d'essa davanti agli occhi, a farcela in certo modo gustare e sentire e a darci l'affinità e la familiarità con essa». [...] La teologia [...] è innanzitutto contemplazione dello Sposo da parte della Sposa; essa però sarà tanto più oggettiva, profonda e ampia, quanto maggiore luce e grazia saranno comunicate dallo Sposo alla Sposa, che vede la propria luce nella luce di Lui e appunto là “riflette” «la gloria del Signore e [viene] in tal modo [trasformata] a sua stessa immagine, di gloria in gloria» a misura che opera in lei il Signore, che è Spirito.⁸²

⁸⁰ «L'impegno teologico esige uno sforzo spirituale di rettitudine e santificazione» (CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo *Donum Veritatis*, 24-V-1990, n. 8, AAS 82 [1990] 1550-1570).

⁸¹ CORTINOVIS, *Teologia ed esperienza in Maria di Nazareth*, 314.

⁸² BALTHASAR, *Verbum Caro*, 223. Le citazioni tra virgolette sono di Scheeben, riproposte e commentate da Balthasar in queste sue pagine.

In altri termini, soltanto un teologare fondato nella santità della vita sarà in grado di rinnovare efficacemente la teologia e, di conseguenza, la vita della Chiesa, perché allora sarà lo Spirito Santo a parlare per bocca del teologo. Specialmente bisognerebbe guardarsi dalla tentazione di pensare che metodi, concetti o immagini abbiano in sé il potere di comunicare la fede, se chi studia, scrive, insegna e predica non è personalmente coinvolto in un cammino di continua conversione; se chi ascolta non è aperto a ricevere il dono divino di un cambiamento radicale di mentalità (*metanoiein*) e di condotta (*epistrephein*).⁸³ È tanto importante comprendere che «noi non siamo infatti come quei molti che mercanteggiano la Parola di Dio», ma «come mossi da Dio [...] parliamo in Cristo» (2Cor 2,17), ed è «per mezzo nostro» che Dio «diffonde il profumo della sua conoscenza nel mondo intero» (2Cor 2,14), quel «profumo di Cristo» (2Cor 2,15) che siamo noi.

Come scrive Joseph Ratzinger «la teologia [...] vive del paradosso di una unione di fede e scienza. Chi vuole negare questo paradosso, nega la teologia».⁸⁴ Ed è quanto ribadisce la Congregazione per la Dottrina della Fede quando scrive che «poiché oggetto della teologia è la Verità, il Dio vivo e il suo disegno di salvezza rivelato in Gesù Cristo, il teologo è chiamato ad intensificare la sua vita di fede e a unire sempre ricerca scientifica e preghiera».⁸⁵ La responsabilità del teologo è grande, ed essendo la teologia una specifica vocazione ecclesiale, essa dovrebbe essere per lui il luogo della sua testimonianza. La nostra insistenza su questo aspetto deriva dal fatto che, purtroppo, molta produzione teologica oggi sembra dimostrare che non si tratta di un dato così scontato.

⁸³ Tra parentesi i due termini con cui il Nuovo Testamento indica la conversione dell'uomo, anzitutto intima, nella mente e nel cuore, per poi manifestarsi esteriormente nella condotta di vita. Così accade quando la fede è autentica. Se manca questa coerenza, come troppo spesso oggi accade tra i battezzati, non si può essere testimoni e annunciatori credibili di Cristo.

⁸⁴ «Il fenomeno teologia [...] nello stretto significato del termine, è un fenomeno esclusivamente cristiano, che non si ritrova altrove con le stesse caratteristiche. Viene presupposto che, nella fede, abbiamo a che fare con la verità [...]. Si presuppone che questa verità sia accessibile solo nella fede; che la fede è un nuovo inizio del pensare, di cui ci è fatto dono, e che noi non possiamo procurarci o surrogare da soli» (J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Jaca Book, Milano 1993[†], 53-54).

⁸⁵ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum Veritatis*, n. 8.

Solo nell'autentica fede cristiana, dunque, è possibile proseguire il cammino sulla “via della bellezza”, confidando che tale impresa, ripetutamente incoraggiata dal Magistero, continui ad essere guidata dallo Spirito di Dio, nella speranza cristiana di rispondere a quel desiderio, quanto mai attuale, di riscoprire la vera bellezza a cui ogni cuore anela; desiderio pressante e universalmente condiviso, che silenziosamente grida l'infinita nostalgia di Dio nel cuore di ogni uomo. Le illuminanti parole del cardinal Newman ci incoraggino a non perdere la speranza di conquistare quella mèta sinora solo intravista e agognata:

L'idea viene ad emergere necessariamente da uno stato di cose già esistenti, e per un certo tempo reca con sé il gusto del suolo donde è sgorgata. Il suo elemento vitale ha bisogno di liberarsi da quanto gli è estraneo e temporaneo. I suoi sforzi per raggiungere la libertà divengono nel corso del tempo sempre più vigorosi e promettenti. Non si possono giudicare dai suoi inizi le sue virtualità né le mete a cui tende. Da principio nessuno sa che cosa sia o quale sia il suo valore. Può anche darsi che per un certo tempo resti sopito: sperimenta le sue membra, saggia il suolo su cui procedere e cerca la sua strada. Di tempo in tempo compie tentativi senza risultato e che quindi abbandona. Sembra incerto sulla via da prendere: vaga qua e là e finalmente punta in una direzione ben definita. Talvolta penetra in territorio straniero; delle controversie vengono ad alterare il suo corso; sorgono dei partiti intorno ad esso e del pari si afflosciano. A seconda delle nuove relazioni che viene ad avere, nascono pericoli e speranze, e principi antichi riappaiono in forma nuova. Esso muta insieme a loro per restare sempre identico a se stesso. In un mondo più alto le cose vanno altrimenti, ma qui sulla terra vivere è cambiare, e la perfezione è il risultato di molte trasformazioni.⁸⁶

⁸⁶ J.H. NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Jaca Book, Milano 2020, 75.

NOTE

SIGNIFICATO E FUNZIONE DEL BATTESIMO DI GESÙ
IN MT 3,13-17

Aspetti letterari e teologici

MEANING AND FUNCTION OF THE BAPTISM OF JESUS

IN MT 3:13-17

Literary and Theological Aspects

GIUSEPPE DE VIRGILIO*

RIASSUNTO: L'articolo studia la pericope di Mt 3,13-17 (il battesimo di Gesù) e approfondisce il significato e la funzione che il brano svolge nella presentazione cristologica del primo vangelo. Dopo aver segnalato le convergenze e le divergenze della versione matteana nel confronto con i paralleli evangelici (cfr. Mc 1,9-11; Lc 3,21-22; Gv 1,29-34), si procede alla presentazione del contesto, del genere letterario e della disposizione di Mt 3,13-17. Segue l'approfondimento esegetico del brano e l'esposizione del messaggio teologico. L'episodio del battesimo si caratterizza per tre aspetti: a) Il primo riguarda la funzione rivelativa, programmatica ed esemplare del battesimo in rapporto alla cristologia matteana; b) il secondo aspetto pone in evidenza il rapporto tra Giovanni e Gesù che richiama la dialettica tra profetismo e messianismo; c) il terzo aspetto è costituito dal dinamismo dello Spirito che abilita i credenti a diventare «figli adottivi di Dio», a vivere in uno stile fraterno e a partecipare alla missione del Figlio.

PAROLE CHIAVE: Giovanni Battista, Figlio-Figliolanza adottiva, Giustizia, Missione, Servo sofferente.

ABSTRACT: The article studies the pericope of Mt 3:13-17 (the Baptism of Jesus) and delves into the meaning and function that the passage performs in the Christological presentation of the First Gospel. After pointing out the convergences and divergences of Matthew's version in comparison with the evangelical parallels (cf. Mk 1:9-11; Lk 3:21-22; Jn 1:29-34), we proceed to present the context, the literary genre and the disposition of Mt 3:13-17. John 1:29-34 is followed by an exegetical study of the passage and the exposition of the theological message. The episode of Jesus' Baptism is characterized by three aspects: a) the first concerns the revelatory, programmatic and exemplary function of Jesus' Baptism in relation to Matthew's Christology; b) the second aspect highlights the relationship between John and Jesus which recalls the dialectic between prophecy and messianism; c) the third aspect is constituted by the dynamism of the Spirit which enables believers to become "adopted children of God", to live in a fraternal style and to participate in the mission of the Son.

KEYWORDS: John the Baptist, Adoptive Son-Sonship, Justice, Mission, Suffering Servant.

ANNALES THEOLOGICI 2 (2025), VOL. 39, 427-449

e-ISSN 1972-4934

DOI 10.17421/ATH392202504

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma. Orcid: 0000-0002-8147-1538

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Rilievi nelle versioni evangeliche del racconto battesimale*. III. *Mt 3,13-17: aspetti letterari*. 1. Contesto. 2. Genere letterario. 3. Disposizione. IV. *Mt 3,13-17: approfondimento esegetico*. V. *Messaggio teologico*. VI. *Conclusione*.

I. INTRODUZIONE

È comune convinzione che l'episodio del battesimo di Gesù, variamente attestato nei quattro vangeli,¹ rappresenti un racconto di notevole valore cristologico, che permette di cogliere una tappa costitutiva della rivelazione e della missione di Cristo, il Figlio di Dio.² Il presente studio intende offrire un contributo per approfondire la peculiarità teologica del racconto battesimale nel vangelo matteo. La rilevanza della scena battesimale è stata evidenziata costantemente nel corso della storia dell'esegesi.³ La rilettura del motivo battesimale e la sua valenza «catecumenale» assumono proporzioni notevoli soprattutto nella tradizione patristica.⁴

¹ Cfr. Mt 3,13-19; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22; Gv 1,29-34 oltre ai preziosi riferimenti battesimali in At 4,27; 10,38.

² In questa sede ci limitiamo a segnalare alcuni contributi di natura esegetico-teologica sul tema del battesimo. Il primo fondamentale lavoro risale al 1970 ad opera di F. Lentzen-Deis: cfr. F. LENTZEN-DEIS, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische gattungsgeschichtliche Untersuchungen* (FTS 4), Knecht, Frankfurt a. M. 1970. Di notevole interesse per aver posto l'accento sul genere letterario del racconto battesimale e sui collegati anticotestamentari è lo studio di M. Sabbe: cfr. M. SABBE, *Il battesimo di Gesù*, in I. DE LA POTTERIE (ed.), *Da Gesù ai Vangeli: tradizione e redazione nei Vangeli*, Cittadella, Assisi 1971, 230-264. Dedicato specificamente al racconto matteo e alla sua funzione programmatica è il contributo di P. Nepper-Christensen: cfr. P. NEPPER-CHRISTENSEN, *Die Taufe im Matthäus-evangelium*, «New Testament Studies» 31 (1985) 189-207. Le connessioni tra i tre racconti sinottici del battesimo sono riprese da A. Fuchs: cfr. A. FUCHS, *Die agreements der Perikope von der Taufe Jesu. Mk 1,10 par. Mt 3,16; par. Lk 3,21,22*, «Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt» 24 (2009) 5-34. Recentemente F. Filannino ha approfondito il motivo battesimale nel vangelo marcano: cfr. F. FILANNINO, *I tre battesimi di Gesù nel Vangelo di Marco*, «Estudios Bíblicos» 77 (2019) 219-241.

³ Per una ricognizione delle origini cristiane del battesimo ci limitiamo a segnalare i lavori di M.A. CHEVALLIER, *L'apologie du baptême d'eau a la fin du premier siècle: introduction secondaire de l'étiologie dans les récits du baptême de Jésus*, «New Testament Studies» 32 (1986) 528-543; A. YARBRO COLLINS, *The Origin of Christian Baptism*, «Studia Liturgica» 19 (1989) 28-46; S. LÉGASSE, *Alle origini del battesimo. Fondamenti biblici del rito cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994; R. PENNA, *Battesimo e identità cristiana: una doppia immersione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2022, 15-28.

⁴ Per l'approfondimento del motivo battesimale nei primi secoli, è rilevante l'opera di Everett Ferguson, in tre volumi, che raccoglie i risultati della sua ampia ricerca dedicata al battesimo nei primi secoli cristiani. L'opera abbraccia un arco temporale che

Nel secondo volume su *Gesù di Nazaret*, J. Ratzinger - Benedetto XVI ha sottolineato la funzione rivelativa, vocazionale e missionaria che la scena evangelica riveste per la comunità matteana e per i lettori del vangelo.⁵ L'evangelista Matteo pone all'inizio della missione pubblica del Cristo la rivelazione "trinitaria" attestata nel battesimo (Mt 3,13-17) collegandola nell'epilogo dell'opera matteana, al «mandato battesimale» del Risorto con cui si inaugura la missione della comunità cristiana (Mt 28,19-20).⁶ Nella struttura fondamentale dei racconti su Gesù, la tradizione orale della comunità credente ha interpretato l'esordio del ministero pubblico del Nazareno come la «sorgente» del battesimo cristiano, a cui ogni credente deve fare riferimento per rileggere la propria esperienza di fede e cogliere i segni del progetto di Dio (cfr. At 10,37-38).⁷ Fermiamo la nostra attenzione sulla versione matteana e sugli aspetti peculiari che ineriscono alla presentazione teologica del primo evangelista.

si estende dai riti di purificazione in età precristiana fino ad Agostino di Ippona, passando per il battesimo nella letteratura neotestamentaria; cfr. E. FERGUSON, *Il battesimo nella chiesa antica*, vol. 1: *I primi due secoli*; vol. 2: *Terzo a quarto secolo*; vol. 3: *Quinto secolo*, Paideia, Torino 2014-2015 (or. in. 2009); cfr. anche D. HELLHOLM, T. VEGGE, Ø. NORDEVAL, C. HELLHOLM (eds.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, 3 voll., De Gruyter, Berlin 2011. Per i commenti patristici a Mt 3,13-17, cfr. *La Bibbia commentata dai Padri. Matteo 1-13* (Nuovo Testamento 1/1), a cura di M. Simonetti. Introduzione generale di A. Di Berardino, Città Nuova, Roma 2004, 98-103. Di notevole interesse risulta anche l'approfondimento iconografico matteano, cfr. C. STURARO, "Hic est filius meus dilectus": l'iconografia del Battesimo di Cristo e il Vangelo di San Matteo tra alto e basso medioevo, «Annali Online di Ferrara – Lettere AOFL» VIII/1 (2013) 288-359.

⁵ Cfr. J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dal battesimo al Giordano fino alla Trasfigurazione*, Rizzoli, Milano 2007, 7-20.

⁶ In riferimento al mandato missionario che il Risorto affida alla comunità in Mt 28,19 annota Grasso: «All'atto del battesimo di Gesù è presente lo Spirito e implicitamente il Padre la cui voce rivela "Questi è il mio Figlio prediletto" (Mt 3,17). Anche il battesimo amministrato dai discepoli è strettamente legato alla figura del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo (cfr. *Didachè* 7,1). La forma triadica si ritrova soltanto qui all'interno della tradizione evangelica. Attraverso l'espressione *eis to onoma* / "nel nome", sinonimo di identità, viene messo in rilievo come l'azione battesimale sia "in relazione" al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo. Con essa è presentata in rapporto all'identità di Dio che si rivela mediante un rapporto interpersonale» (S. GRASSO, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2019, 833).

⁷ L'approfondimento del motivo battesimale negli Atti degli Apostoli è proposto in FERGUSON, *Il battesimo nella chiesa antica*, vol. 1: *I primi due secoli*, 195-218.

Articoliamo la nostra analisi nei seguenti paragrafi: II. Rilievi nelle versioni del racconto battesimale; III. Mt 3,13-17: contesto, genere letterario e disposizione; IV. Mt 3,13-17: aspetti esegetici; V. Messaggio teologico.

II. RILIEVI NELLE VERSIONI EVANGELICHE DEL RACCONTO BATTESIMALE

Un primo aspetto da considerare riguarda le differenti versioni del racconto battesimale. Riportiamo i quattro racconti del battesimo di Gesù: Mt 3,13-19; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22; Gv 1,29-34.⁸

Mt 3,13-17

¹³Allora (*tote*) Gesù dalla Galilea venne al Giordano da Giovanni, per farsi battezzare da lui (*tou baptisthēnai hyp'autou*). ¹⁴Giovanni però voleva impedirglielo, dicendo: «Sono io che ho bisogno di essere battezzato da te, e tu vieni da me?». ¹⁵Ma Gesù gli rispose: «Lascia fare per ora (*aphes arti*), perché conviene (*outōs gar prepon estin*) che adempiamo ogni giustizia (*hēmin plērōsai pasan dikaiosynēn*)». Allora egli lo lasciò fare. ¹⁶Appena battezzato, Gesù uscì dall'acqua: ed ecco, si aprirono per lui i cieli (*ēneōchthēsan hoi ouranoi*) ed egli vide lo Spirito di Dio discendere come una colomba (*katabainon hōsei peristeran*) e venire sopra di lui. ¹⁷Ed ecco una voce dal cielo che diceva: «Questi è il Figlio mio, l'amato (*ho hyios mou ho agapētos*): in lui ho posto il mio compiacimento (*en hō eudokēsa*)».

Mc 1,9-11

⁹Ed ecco, in quei giorni, Gesù venne da Nazaret di Galilea e fu battezzato (*ebaptisthē*) nel Giordano da Giovanni. ¹⁰E subito, uscendo dall'acqua (*anabainōn ek tou hydatos*), vide squarciarsi i cieli (*eiden schizomenous tous ouranous*) e lo Spirito discendere verso di lui come una colomba. ¹¹E venne una voce dal cielo: «Tu sei il Figlio mio, l'amato (*su ei ho hyios moi ho agapētos*): in te ho posto il mio compiacimento (*en soi eudokēsa*)».

⁸ Circa il battesimo di Gesù si possono individuare ulteriori informazioni nella letteratura apocrifia: cfr. K. ALAND, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart 1976⁹, 27. Per l'approfondimento della prassi battesimale, cfr. FERGUSON, *Il battesimo nella chiesa antica*, vol. 1: *I primi due secoli*, 56-78 (ambiente greco-classico ed ellenismo); 102-119 (ambiente giudaico e movimento giovanista).

Lc 3,21-22

²¹Ed ecco, mentre tutto il popolo veniva battezzato e Gesù, ricevuto anche lui il battesimo (*Iēsou baptisthentos*), stava in preghiera (*kai proseuchomenou*), il cielo si aprì (*aneōchthēnai ton ouranon*) ²²e discese sopra di lui lo Spirito Santo in forma corporea (*kai katabēnai to pneuma to agion sōmatikō*), come una colomba, e venne una voce dal cielo (*kai phōnēn ex ouranou genesthai*): «Tu sei il Figlio mio, l'amato (*su ei ho hyios mou ho agapētos*): in te ho posto il mio compiacimento (*en soi eudokēsa*)».

Gv 1,29-34

²⁹Il giorno dopo, vedendo Gesù venire verso di lui, disse: «Ecco l'agnello di Dio, colui che toglie il peccato del mondo! ³⁰Egli è colui del quale ho detto: “Dopo di me viene un uomo che è avanti a me, perché era prima di me”. ³¹Io non lo conoscevo, ma sono venuto a battezzare nell'acqua, perché egli fosse manifestato a Israele». ³²Giovanni testimoniò dicendo: «Ho contemplato lo Spirito discendere come una colomba dal cielo (*to pneuma katabainon ōs peristeran ex ouranou*) e rimanere su di lui (*kai emeinen ep'auton*). ³³Io non lo conoscevo, ma proprio colui che mi ha inviato a battezzare nell'acqua mi disse: “Colui sul quale vedrai discendere e rimanere lo Spirito, è lui che battezza nello Spirito Santo (*ho baptizōn en pneumati hagiō*)”. ³⁴E io ho visto e ho testimoniato che questi è il Figlio di Dio (*ho hyios tou theou*)».

Osservando le convergenze e le divergenze tra le singole versioni e tenendo conto della radicale differenza tra le versioni sinottiche e la tradizione giovannea,⁹ possiamo riassumere gli aspetti principali che caratterizzano i racconti del battesimo.¹⁰ Mentre in Mt 3,13 la figura di Gesù è introdotta con l'avverbio «allora» (*tote*), in Mc 1,9 si trova una solenne espressione: «Ed ecco, in quei giorni» (*kai egeneto en ekeinais hēmerais*), funzionale alla finalità narrativa marciana. In Lc 3,21 non si trova una specifica introduzione al racconto battesimale. Esso si inquadra nel più ampio percorso penitenziale che accomuna la figura di Gesù con

⁹ Cfr. FERGUSON, *Il battesimo nella chiesa antica*, vol. 1, 160-174, 219-234.

¹⁰ Cfr. R. INFANTE, *Il battesimo di Gesù (Mt 3,13-17 par.)*, in M. LACONI et al., *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, Elledici, Leumann 1996 («Logos», 5), 202-203; FERGUSON, *Il battesimo nella chiesa antica*, vol. 1: *I primi due secoli*, 134-160. Per l'approfondimento del motivo battesimale nell'epistolario paolino, cfr. IDEM, *Il battesimo nella chiesa antica*, vol. 1, 175-196.

il «movimento battesimale» esteso a tutto il popolo.¹¹ Il racconto battesimale nel quarto vangelo costituisce l'inizio della grande settimana di rivelazione del ministero del Cristo (cfr. Gv 1,19-4,54), inaugurata con la solenne testimonianza del Battista.¹²

Il confronto sinottico fa emergere l'ampiezza del racconto matteo rispetto a Mc 1,9-11 e Lc 3,21-22. Matteo riporta il prezioso «dialogo» tra il Battista e Gesù, mentre Marco sottolinea come Gesù riceve il battesimo per mano di Giovanni. La versione lucana segue di fatto il racconto marcano. In entrambe le versioni (Mt e Mc) si impiega l'avverbio *euthys* («subito») e la coppia dei verbi *anabainein* e *katabainein* (il «risalire» di Gesù dalle acque e il «discendere» dello Spirito dal cielo). Comune a Mt e Lc è l'utilizzo del verbo *anoigō* (aprire, l'aprirsi del cielo) mentre Marco impiega il verbo *skizō* (scindere, lo squarciarsi dei cieli). Il verbo *skizō* in Mc 1,11 richiama l'episodio del velo del tempio che si squarcia da cima a fondo con la morte del crocifisso (Mc 15,38).¹³ In tale contesto il verbo assume un tono chiaramente apocalittico.¹⁴ Invece la peculiarità della versione lucana consiste nel sottolineare il motivo della «preghiera» di Gesù, che caratterizzerà anche altri momenti della missione del Signore.¹⁵

Ulteriore motivo ricorrente nei sinottici è rappresentato dal volo della «colomba», il cui valore simbolico è associato alla discesa dello

¹¹ Il coinvolgimento del popolo nella missione profetica e salvifica del Cristo è una peculiarità della presentazione lucana: cfr. GRASSO, *Il Vangelo di Luca*, 168-169.

¹² Circa la presentazione del Battista nei vangeli, cfr. E. LUPIERI, *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche*, Paideia, Brescia 1988 («Studi biblici», 82). Di notevole interesse per l'ambiente matteo risulta la ricerca dottorale di B.C. DENNERT, *John the Baptist and the Jewish Setting of Matthew*, Mohr Siebeck, Tübingen 2015 («WUNT», 403). Una ricostruzione sul versante sociologico della figura del Battista come «maestro di Gesù» è proposta da F. ADINOLFI, *Giovanni Battista. Un profilo storico del maestro di Gesù*, Carocci, Roma 2021.

¹³ Sul valore apocalittico dello «squarciarsi» dei cieli e del velo del tempio (Mc 1,10-11; 15,33-39), cfr. A. YARBRO COLLINS, *Vangelo di Marco*, II, Paideia, Torino 2019, 1191-1198.

¹⁴ Circa la storicità dell'evento, annota Adinolfi: «Con tutta la prudenza del caso, si può dunque vedere in Mc 1,10-11 una testimonianza autentica – seppur non più ricostruibile nel suo contenuto originario – di un'esperienza di rivelazione vissuta dal Gesù storico»; F. ADINOLFI, *Gesù apocalittico nel Vangelo di Marco*, «Rivista Biblica Italiana» 69 (2021) 312. Sulla prospettiva «apocalittica» della presentazione di Gesù in Marco, cfr. *ibidem*, 305-334.

¹⁵ Cfr. Lc 5,16; 6,12; 9,18.28-29; 11,1; 22,41.

Spirito. In Marco si menziona solo lo Spirito (1,10: *to pneuma*), mentre in Matteo si parla dello «Spirito di Dio» (3,16: *to pneuma tou theou*) e in Luca si definisce «Spirito Santo» (3,22: *to pneuma to hagion*). Il terzo evangelista sottolinea «la forma corporea dello Spirito come quella di una colomba» (*sōmatikō eidei hōs peristeran ep'auton*), per evidenziare come il fenomeno rivelativo fosse visibile da tutti. Il racconto giovanneo pone l'accento sulla funzione testimoniale del Battista, che attesta di «aver contemplato lo Spirito discendere (*katabainon*) come una colomba dal cielo e rimanere su di lui (*emeinen ep'auton*)» (1,32). Inoltre la testimonianza del Battista culmina nell'identificazione di Gesù come «figlio di Dio» (Gv 1,34). In Mt 3,17 si riporta la voce celeste in terza persona singolare («Questi è il Figlio mio, l'amato: in lui ho posto il mio compiacimento»). La formula suppone l'estensione della rivelazione celeste ad un pubblico più ampio, mentre in Mc 1,11 e Lc 3,22 l'espressione è riportata in seconda persona («Tu sei il Figlio mio, l'amato: in te ho posto il mio compiacimento»).

Riassumendo la composizione del racconto nei sinottici, si evidenziano due momenti. Il primo è dato dalla scena del battesimo, che viene solo accennata o presupposta, piuttosto che descritta in modo puntuale. Il secondo momento è costituito dalla visione dello Spirito in forma di colomba, a cui segue l'audizione della voce celeste. Annota Infante:

Pur costituendo questi due elementi un'unità letteraria inscindibile già a livello della primitiva redazione evangelica, è evidente il maggior peso che ha assunto il momento della visione-audizione, tanto che il riferimento al battesimo può essere considerato quasi una semplice introduzione narrativa.¹⁶

È abbastanza condivisa l'opinione secondo cui l'evangelista Matteo abbia recepito la tradizione marciana, orientando il racconto secondo la propria prospettiva teologico-ecclesiale. La narrazione di Mt 3,13-17 va ritenuta un brano rilevante in relazione alla prospettiva teologica del primo evangelista.¹⁷ Approfondendo la pericope matteana, possiamo cogliere la funzione che il racconto del battesimo di Gesù svolge nell'ottica della cristologia del primo vangelo.

¹⁶ INFANTE, *Il battesimo di Gesù (Mt 3,13-17 par.)*, 203.

¹⁷ Cfr. E. COTHENET, *Le baptême selon S. Matthieu*, «Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt» 9 (1984) 79-94; G. SCHWARZ, «Wie eine Taube»? (*Markus 1,10 par.; Matthäus 3,16; Lukas 2,21.22; Johannes 1,32*), «Biblische Notizen» 89 (1997) 27-29.

III. MT 3,13-17: ASPETTI LETTERARI

1. *Contesto*

Circa il contesto immediato di Mt 3,13-17, occorre notare che il racconto del battesimo è preceduto dalla presentazione del ministero del Battista (3,1-12) e seguito dall'episodio delle tentazioni nel deserto (4,1-11).¹⁸ Questi tre episodi, contestualizzati nell'ambiente del deserto (deserto / Giordano / deserto) rappresentano un trittico che prelude ed inaugura l'attività evangelizzatrice del Cristo (Mt 4,12-17). La menzione temporale (3,1: «in quei giorni»; 3,13: «allora»; 4,1: «allora») costituisce una formula di transizione che scandisce lo sviluppo degli avvenimenti e collega i tre racconti che precedono l'esordio della missione pubblica. Gesù inizia la sua predicazione pubblica in Mt 4,17: «Da allora (*apo tote*) Gesù cominciò a predicare...» e questa indicazione rappresenta un nuovo inizio dopo la predicazione del Battista (3,1) che verrà arrestato (4,12).

Va inoltre tenuto presente lo spostamento geografico: il Battista opera nel deserto della Giudea, mentre Gesù viene dalla Galilea, si reca al Giordano, poi è condotto dallo Spirito nel deserto e dal deserto si sposta in Galilea presso il mare, andando a stabilirsi a Cafarnao (4,12-13). L'evangelista interpreta questo movimento come un compimento di due profezie di Isaia (cfr. Mt 3,3 [cfr. Is 40,3] e Mt 4,14-16 [cfr. Is 8,23-9,1]). Se si tiene conto anche della «voce celeste» (Mt 3,17) collegata a Is 42,1, possiamo constatare come sono presenti in Mt 3-4 tre citazioni isaianee.

Si può riassumere lo sviluppo del contesto matteoano nella seguente schematizzazione in quattro tappe (I-II- III- IV):

I		II		III		IV	
Mt 3,1-12		Mt 3,13-17		Mt 4,1-11		Mt 4,12-17	
Giovanni Battista inizia il suo ministero nel deserto della Giudea (Mt 3,3; cfr. Is 40,3)		→	Gesù si reca al Giordano dalla Galilea (Mt 3,17; cfr. Is 42,1)	→	Gesù dal Giordano viene sospinto nel deserto della Giudea	→	Dopo Giovanni Battista, Gesù inizia il suo ministero dalla Galilea (Mt 4,14-16; cfr. Is 8,23-9,1)

¹⁸ Circa la disposizione del Vangelo secondo Matteo, cfr. S. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2014, 17-42.

Dallo schema emerge l'intreccio delle localizzazioni che caratterizzano la predicazione di Giovanni e l'inizio del ministero di Gesù. L'esordio del ministero della predicazione del Battista rievoca la figura isaiana di «colui che grida nel deserto» (cfr. Is 40,3) predicando un battesimo di conversione e di penitenza. Dopo i racconti dell'infanzia (cfr. Mt 1-2) Gesù viene dalla Galilea al Giordano per «farsi battezzare» da Giovanni. Il Battista riconosce in Gesù il messia che porta a compimento le scritture e Gesù conferma che è giunto il momento di compiere «ogni giustizia» facendosi battezzare al Giordano. In tale contesto si aprono i cieli, discende lo Spirito come colomba sul Cristo. La voce dal cielo attesta: «Questi è il Figlio mio, l'amato: in lui ho posto il mio compiacimento» (v. 17; cfr. Is 42,1).

Dopo la rivelazione celeste lo Spirito conduce nel deserto il Cristo per essere tentato dal diavolo. terminate le tentazioni, sapendo dell'arresto di Giovanni, Gesù si ritira in Galilea, andando ad abitare a Cafarnaon sulla riva del mare. Compiendo le Scritture secondo la profezia isaiana, in Galilea Gesù inizia la sua predicazione. Egli ribadisce la necessità della conversione così come aveva esordito Giovanni (4,17).¹⁹ Emerge l'intreccio dei motivi che caratterizzano la predicazione del Battista e quella di Gesù. Sia Giovanni che Gesù proclamano (3,2: *kerys-sōn... legōn*; 4,17: *keryssein... legein*) l'urgenza della conversione per l'arrivo del regno: «Convertitevi, perché il regno dei cieli è vicino (*metanoete, ēggiken gar hē basileia tōn ouranōn*)» (Mt 3,2; 4,17). Spicca la centralità del «battesimo» posta in evidenza con la ripetizione del verbo *baptizein*, che nel primo quadro (I) è attestato cinque volte (cfr. 3,1.6.7.11bis) e nel secondo quadro (II) ritorna tre volte (cfr. 3,13.14.16). Nei restanti due quadri (III e IV) il verbo non compare. Il titolo «figlio» (*hyios*) compare nella rivelazione della voce celeste (3,17) e viene menzionato nel corso della tentazione dal demonio (4,3.6). Considerando lo sviluppo del vangelo matteo, la terminologia battesimale viene ripresa in Mt 21,23-32. Si tratta della disputa sul battesimo di Giovanni che coinvolge Gesù, i capi dei sacerdoti e gli anziani del popolo (21,24-27). Più avanti, parlando della conversione dei peccatori, il Signore ribadisce che il bat-

¹⁹ Per una rilettura della dimensione spaziale e del simbolismo collegato ai luoghi del ministero di Gesù, cfr. P.L. FERRARI, *I luoghi del regno. La dimensione «spaziale» nel racconto di Marco*, EDB, Bologna 2015, 67-86 (La Galilea); 221-230 (Il deserto).

tesimo di Giovanni è di origine celeste, asserendo che questi era venuto a predicare «nella via della giustizia (*en hodō dikaiosynēs*)» (21,32). Il collegamento con il brano di 3,15 («compiamo ogni giustizia») caratterizza la prospettiva teologica matteana, che riassume nel compimento della «giustizia» il realizzarsi del progetto salvifico di Dio.²⁰ Un ultimo elemento che caratterizza l'impiego del motivo battesimale è costituito dal mandato missionario che il Risorto affida alla comunità in Mt 28,19-20. Apparso sul monte della Galilea, il Risorto invia gli undici nella missione aperta a tutte le genti, affidando loro il mandato: «andate dunque e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo» (28,19). Il battesimo, intimamente unito al processo di evangelizzazione e di discepolato, rappresenta ormai il segno efficace che permette a quanti sono stati raggiunti dal Vangelo, di entrare nella comunità dei credenti, condividendo la nuova alleanza, non più segnata dalla legge mosaica e dalle sue opere, ma dalla fede in Cristo che rende i battezzati «figli nel Figlio». Alla voce celeste che ha inaugurato la missione di Gesù, il Figlio amato (3,15-17), si collega il comando del Risorto, che inaugura la missione della comunità (28,19-20), contrassegnata dalla partecipazione alla vita trinitaria.²¹ In questa prospettiva va compresa la rilevanza della struttura battesimale che caratterizza l'attività evangelizzatrice della comunità cristiana primitiva.²²

2. *Genere letterario*

Diverse sono state le ipotesi di identificazione del genere letterario di Mt 3,13-17.²³ Occorre tenere presente lo stile dell'evangelista e l'orga-

²⁰ L'espressione matteana ha come retroterra alcuni testi anticotestamentari: cfr. Pr 8,20; 16,31; 17,23; Tb 1,3. Sulla «giustizia in Matteo», cfr. A.M. CASTAÑO FONSECA, *Dikaiosynē en Mateo. Una interpretación teológica a partir de 3,15 y 21,32*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997 («TG.ST», 29), 306-312.

²¹ Cfr. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, 833-834.

²² Cfr. At 2,37-41; 8,12-17; 9,18; 10,47-48; 19,3-7; 1Cor 12,13; Rm 6,1-11. Per l'approfondimento della dimensione battesimale nella teologia neotestamentaria, cfr. F. MARTIN, *Le baptême dans l'Esprit. Tradition du Nouveau Testament et vie de l'Église*, «Nouvelle Revue Théologique» 106 (1983) 23-58; S.E. PORTER, A.R. CROSS (eds.), *Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2002 («JSNTS», 234).

²³ Cfr. SABBE, *Il battesimo di Gesù*, 245-254; LENTZEN-DEIS, *Die Taufe*, 3-25; 249-270.

nizzazione narrativa del suo vangelo. Due elementi caratterizzano il genere della pericope: la visione dei cieli aperti da cui lo Spirito discende come colomba e l'audizione della voce celeste. Le ipotesi principali si possono riassumere in tre profili: a) il racconto è un resoconto storico;²⁴ b) la pericope è da considerarsi una visione di carattere vocazionale;²⁵ c) l'episodio è una rivelazione teofanico-apocalittica.²⁶ Nella linea della visione interpretativa con riferimenti alla letteratura extra-biblica si colloca la proposta di Lentzen-Deis, che vede nel racconto battesimale un esempio di racconto simile ai *Targumim* di Gen 22,10; 28,12.²⁷ I commentatori conferiscono all'episodio diversi significati, che focalizzano la funzione rivelativa del battesimo alla luce della specifica architettura dei singoli vangeli.²⁸

3. *Disposizione*

Seguendo lo sviluppo narrativo, la pericope di Mt 3,13-17 si dispone in tre unità: nel v. 13: introduzione spazio-temporale; vv. 14-15: dialogo tra Giovanni e Gesù; vv. 16-17: visione e audizione della voce celeste dopo il battesimo. A ben vedere il racconto è ben circoscritto sia dalle notazioni temporali (3,13; 4,1) che delimitano la pericope, sia dalla ri-

²⁴ Cfr. V. TAYLOR, *Marco: Commento al vangelo messianico*, Cittadella, Assisi 1977, 140, 712-714.

²⁵ Cfr. L. SABOURIN, *Il vangelo di Matteo*, I, Paoline, Milano 1976, 295; R. FABRIS, *Matteo*, Borla, Roma 1996², 85.

²⁶ La proposta di Lentzen-Deis è ripresa in SABBE, *Il battesimo di Gesù*, 246-247; J. GNILKA, *Matteo*, I, Paideia, Brescia 1990, 129, 132; U. LUZ, *Matteo*. Introduzione e Commento ai capp. 1-7, I, Paideia, Brescia 2006, 227-265; ADINOLFI, *Gesù apocalittico nel Vangelo di Marco*, 307-308.

²⁷ Cfr. *Targum Geros.* I; II; *Targum Neof.*; cfr. SABBE, *Il battesimo di Gesù*, 246-247; R. PESCH, *Marco. Parte Prima*, Paideia, Brescia 1980, 160-161. Un simile genere letterario è ascrivibile alle visioni di Pietro in At 10,10-16 e di Giovanni in Ap 21,2-4.

²⁸ La funzione "programmatica" del racconto marciano del battesimo è ben evidenziata nello studio di F. Filannino, il quale adotta la categoria di "battesimo" per presentare la particolare relazione che l'evangelista Marco stabilisce fra le attività battesimali che vedono coinvolto Gesù nel corso del suo vangelo. Secondo Filannino «il battesimo ricevuto da Gesù al Giordano, seguito dalla teofania (Mc 1,9-11), costituisce a livello narrativo il fondamento del battesimo in Spirito Santo (Mc 1,8) e del battesimo di sofferenza (Mc 10,38-39), che fungono da metafore dell'intero ministero di Gesù» (FILANNINO, *I tre battesimi di Gesù nel Vangelo di Marco*, 220).

petizione del verbo in forma passiva *baptizesthai* (vv. 13.16: essere battezzato), che forma una inclusione in cui si riporta il dialogo tra Giovanni e Gesù. A seguito del dialogo il Cristo riceve il battesimo e l'evangelista si ferma non tanto a descrivere la scena battesimale (immersione nelle acque del Giordano), ma quanto accade immediatamente dopo. Uscito dall'acqua si aprono i cieli e lo Spirito di Dio discende come una colomba e viene su Gesù. Sovrapposta a questa visione si ha un'audizione: una voce di provenienza celeste presenta Gesù e lo proclama Figlio prediletto di Colui che parla dai cieli. La visione e l'audizione sono precedute nei vv. 16-17 dall'espressione ripetuta *kai idou* (= ed ecco), che sottolinea la connotazione rivelativa dell'intervento di Dio e del suo Spirito nel discendere e risalire del Figlio dalle acque del Giordano. Siamo di fronte ad una scena unica nell'economia del racconto matteoano, che segna il passaggio ufficiale e solenne, dalla sezione dei racconti dell'infanzia ad una svolta decisamente cristologica e trinitaria, collegata al ministero pubblico del Cristo. Fermiamo la nostra attenzione all'analisi esegetica della pericope.

IV. MT 3,13-17: APPROFONDIMENTO ESEGETICO

Mentre in Mc 1,9 si specifica che Gesù «venne da Nazaret», in Mt 3,13 con una formula temporale di transizione (*tote*: «allora») si segnala che Gesù si reca da Giovanni «per farsi battezzare da lui» (v. 13).²⁹ Mentre Marco rileva che il Cristo viene da Nazaret, Matteo non ha bisogno di specificare la provenienza, visto che ha già presentato le origini di Gesù, la condizione della sua famiglia e la sua permanenza a Nazaret (Mt 2,23). La decisione di lasciare la famiglia di Nazaret e recarsi al Giordano per sottoporsi al battesimo di Giovanni è conseguente alla presentazione di Matteo: concepito per opera dello Spirito Santo (Mt 1,18), proclamato «Emmanuele» (1,23; cfr. Is 7,14), designato «Figlio di Dio» (2,15), adorato dai pagani (2,11) e perseguitato fin dalla nascita (2,13.20), Gesù obbedisce alla volontà del Padre e intraprende la sua missione vivendo in piena solidarietà «penitenziale» con il popolo nel deserto. Va sottolineato il richiamo alla regione della Galilea, che nel quadro narrativo e teologico del primo evangelista, assume una rile-

²⁹ Nel v. 13 il verbo *paraginomai* (recarsi) è lo stesso utilizzato per la presentazione del Battista (Mt 3,1).

vanza notevole. Gesù vive in Galilea, inizia la sua predicazione nella Galilea delle genti e prosegue la sua attività “profetica” nella regione galilaica³⁰ fino a quando abbandonerà la Galilea per recarsi in Giudea (19,1). Dopo la risurrezione la regione della Galilea assumerà un valore paradigmatico, per il fatto che i discepoli ricevono lì le ultime istruzioni in vista della loro missione (28,7.10.16).³¹

Nel v. 14 si registra l’opposizione iniziale del Battista. L’impiego del tempo all’imperfetto (*diekōlyen auton*: «voleva impedirglielo»)³² pone in evidenza il ripetuto tentativo con cui Giovanni intende contrastare l’intenzione di Gesù. La reazione di Giovanni va compresa nel contesto della sua predicazione. In Mt 3,11 il Battista aveva preannunciato al popolo che il suo battesimo era finalizzato alla conversione («io vi battezzo nell’acqua per la conversione») e che dopo Giovanni sarebbe venuto uno «più forte» di lui, per il quale Giovanni non era degno di portare i sandali. Questo personaggio messianico avrebbe battezzato il popolo «in Spirito Santo e fuoco». Pertanto la connotazione «giudiziale ed escatologica» della predicazione del Battista non era in linea con la richiesta che Gesù avanza in Mt 3,13-17: ricevere il battesimo di acqua per la conversione. Per accentuare questa differenza l’evangelista aggiunge l’interrogativo retorico del Battista: «sono io che ho bisogno di essere battezzato da te, e tu vieni da me?» (3,14).³³ I commentato-

³⁰ In Mt 21,11 è designato «il profeta Gesù, da Nazaret di Galilea».

³¹ Cfr. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, 106.

³² Il verbo *diakolyō* (impedire, opporsi) è utilizzato solo in questo contesto nel Nuovo Testamento.

³³ La questione del «battesimo di Giovanni» e del perché Gesù si lascia battezzare riguarda anche lo sviluppo della cristologia neotestamentaria. Il Cristo, figlio di Dio Padre, è senza peccato e in quanto tale non ha bisogno di ricevere il battesimo per la conversione. È interessante la tradizione del *Vangelo secondo gli Ebrei* riportata da Girolamo (cfr. *Adv. Pelag.* III, 2; PL XXIII, 570B-571a) secondo cui il Signore non aveva bisogno alcuno di remissione di peccati. Pertanto il battesimo di Gesù non è finalizzato alla remissione dei peccati personali, ma alla rivelazione del compimento del tempo messianico. Nell’episodio del battesimo di Gesù occorre vedere l’inizio del tempo escatologico secondo cui il messia “isaiano” (cfr. Is 52,13-53,12) assume su di sé il peccato degli uomini con il compito di recare la salvezza all’umanità. A. Feuillet ha individuato questo aspetto in un contributo del 1970: cfr. A. FEUILLET, *La personnalité de Jésus entrevue à partir de sa soumission au rite de repentance du précurseur*, «Revue Biblique» 77 (1970) 30-49. Infante riassume in due tipologie le problematiche collegate al racconto del battesimo: a) la questione apologetica, che riguarda la difesa del battesimo cristiano rispetto a

ri rilevano la funzione “esemplare” dell’atteggiamento di Giovanni ad un doppio livello. Sul piano narrativo (livello intra-diegetico), Giovanni riveste un ruolo esemplare per la sua umiltà e testimonianza circa il riconoscimento del «messia». In questo senso il racconto del Battesimo esprime una doppia testimonianza: quella del Battista che proviene “dalla terra” e quella del Padre, che proviene “dal cielo”.

Sul piano della formazione del primo vangelo (livello extra-diegetico), in Giovanni e nella sua pratica battesimale si intravede la prassi del «movimento battista» attivo a partire dalla seconda metà del sec. I, noto alla comunità matteana e agli ambienti che caratterizzano la diffusione della pratica battesimale nel primo cristianesimo (cfr. At 18,25; 19,1-7).³⁴ In definitiva il tentativo da parte di Giovanni di impedire il battesimo di Gesù conferma il ruolo subordinato del Battista rispetto al Cristo e, di conseguenza, la giusta interpretazione del lavacro battesimale in vista della conversione dai peccati.³⁵

Il v. 15 è da considerarsi un testo-chiave della rivelazione cristologica, per il fatto che riporta le prime parole di Gesù, attestate soltanto nel vangelo matteano. La risposta del Signore a Giovanni si articola in tre elementi consequenziali: a) riferimento al tempo («lascia fare per ora»); b) motivazione dell’ordine («perché conviene che compiamo ogni giustizia»); c) esecuzione dell’ordine impartito («allora egli lo lasciò fare»). A ben vedere nei «racconti dell’infanzia» la figura di Giuseppe, lo sposo di Maria, viene presentata in una prospettiva simile a quella del Battista. Infatti sussiste tra i due personaggi una corrispondenza tra «ordine, motivazione ed esecuzione». Si può osservare la triplice scansione in Mt 1,20-24 (rivelazione in vista dell’accoglienza di Maria e del bambino

quello giovanita; b) la questione teologica, che riguarda l’identità di Gesù vero Dio e vero uomo; cfr. INFANTE, *Il battesimo di Gesù (Mt 3,13-17 par.)*, 205.

³⁴ Cfr. FERGUSON, *Il battesimo nella chiesa antica. I primi due secoli*, I, 199-207; J.B. GREEN, *From ‘John’s Baptism’ to ‘Baptism in the name of the Lord Jesus’: the Significance of Baptism in Luke-Acts*, in PORTER, CROSS (eds.), *Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies*, 156-172; PENNA, *Battesimo e identità cristiana: una doppia immersione*, 21-28.

³⁵ Annota Infante: «Mediante il confronto tra i due riti battesimali, la redazione matteana individua e riconosce in Gesù “colui che deve venire” e questi, con la sua risposta chiarisce a Giovanni e ai futuri lettori il significato di questo gesto e invita indirettamente tutti ad accogliere e a praticare il nuovo battesimo cristiano» (INFANTE, *Il battesimo di Gesù [Mt 3,13-17 par.]*, 206).

che nascerà); in Mt 2,13-14 (rivelazione dell'imminente persecuzione del bambino e fuga in Egitto); in Mt 2,19-21 (rivelazione della morte di Erode e del ritorno della famiglia in Israele).³⁶

La risposta di Gesù è motivata dall'improcrastinabilità del battesimo, espressa mediante la singolare formula «lascia fare per ora» (*aphes arti*), a cui segue l'affermazione: «perché conviene (*houtōs gar prepon estin hēmin*)»³⁷ che adempiamo ogni giustizia (*plērōsai pasan dikaiosynēn*).³⁸ Obbedendo al progetto di Dio e iniziando proprio dal rito battesimale, Gesù rivela a Giovanni e ai lettori del vangelo che è venuto a portare a compimento con la sua missione la salvezza a favore degli uomini. Quanto era stato annunciato nelle Scritture di Israele, ora in Gesù trova il suo adempimento e la sua piena attuazione. L'impiego del pronome plurale (noi: *hēmin*) è da intendersi in relazione alla persona di Gesù e di Giovanni. Associando così la sua missione a quella del precursore, il Signore conferma l'opera messianica che è venuta a realizzare e che è stata preparata dal Battista.³⁹

Circa il termine «giustizia» (*dikaiosynē*), va sottolineata la pluralità e la ricchezza teologica dei significati che emergono dall'impiego di Mat-

³⁶ Annota Infante: «La corrispondenza tra ordine, motivazione ed esecuzione si ritrova già in 1,20-24; 2,13-14.19-21 e colloca Gesù a livello dell'annunciatore celeste e Giovanni sullo stesso piano di Giuseppe, il giusto (1,19)» (INFANTE, *Il battesimo di Gesù [Mt 3,13-17 par.]*, 206).

³⁷ Va notato l'impiego peculiare del verbo *prepō* (*prepon estin*) che può significare «risplendere, distinguersi, somigliare, adattarsi». Il suo impiego ritorna in 1Cor 11,13; Ef 5,3; 1Tm 2,10; Tt 2,1; Eb 2,10; 7,26. Nel nostro contesto assume il significato di «essere conveniente», analogamente all'impiego del verbo *dein* (essere necessario), usato in prospettiva teologica soprattutto per indicare la necessità di aderire alla volontà divina. Tale verbo spicca nel terzo vangelo dove *dein* compare 18 volte, da Lc 2,49 fino a Lc 24,44. Il verbo esprime il modo in cui Gesù, nella sua piena libertà, va incontro alla *necessitas* umana e divina della passione, compiendo la volontà di salvezza di Dio per tutti gli uomini.

³⁸ L'impiego del verbo *pleroō* (portare a compimento, adempiere, colmare, eseguire in pienezza) è attestato in Matteo 16 volte (2 in Mc e 9 in Lc), soprattutto per introdurre citazioni di compimento (cfr. Mt 1,22).

³⁹ Commenta Grasso: «Il pronome *hēmin* / “noi” non corrisponde all'uso del plurale maiestatis o al coinvolgimento del popolo di Israele, dei discepoli o dei cristiani, ma per il contesto è in relazione alla missione del Battista e a quella messianica di Gesù» (GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, 107).

teo.⁴⁰ La «giustizia» è da intendersi anzitutto come un attributo di Dio e una sua proprietà. In quanto «Dio è giusto e giustificante», la realizzazione della «giustizia» portata a compimento da Gesù contiene il dinamismo salvifico fondato sulla fedeltà di Dio alle sue promesse di vita. In Cristo la giustizia assume una valenza messianica e performativa. A partire dallo sfondo anticotestamentario, la rivelazione della missione cristologica designata come «compiere ogni giustizia (*pasan dikaiosynēn*)» indica l'adempimento del progetto salvifico del Padre che nel Figlio e nel tempo della sua missione sulla terra, vuole e realizza pienamente a favore dell'intera umanità, l'armonia vitale, pacificante e generativa con Dio, tra gli uomini e nella creazione.

A questa prima accezione si collega il secondo significato di *dikaio-synē*, relativo all'idea di giustizia come «esercizio virtuoso» che impegna la coscienza di ciascuna persona a costruire e mantenere relazioni giuste ed eque. In questo senso la *dikaio-synē* riguarda la corrispondenza dell'uomo alle esigenze di Dio rivelate attraverso la Legge e i Profeti, che il credente deve ascoltare con docilità, accogliere e praticare fattivamente. Secondo la prospettiva neotestamentaria l'essere giusti equivale a compiere la volontà di Dio manifestata agli uomini per mezzo di Gesù Cristo. L'essere giusti e il compiere ogni giustizia non si riduce ad una formale esecuzione di precetti, ma ad uno stile di vita che implica la condizione «obbedienziale», la scelta spirituale di carattere religioso, l'assenso libero al progetto divino e la conseguente corrispondenza nell'impegno morale a compiere la volontà di Dio Padre.⁴¹ Nel corso della sua missione Gesù ritornerà sulla figura del Battista affermando che questi era venuto «nella via della giustizia» (Mt 21,32) e questo richiamo conferma lo stretto collegamento tra l'episodio del battesimo, la figura di Giovanni e la missione del Cristo.

Nel v. 16 si designa l'azione del battesimo con il solo verbo *baptizein*, (battezzare, immergere) al participio aoristo (*baptistheis* – battezzato).

⁴⁰ Cfr. Mt 3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32; cfr. CASTAÑO FONSECA, *Dikaio-synē en Mateo. Una interpretación teológica a partir de 3,15 y 21,32*, 76-88; B. ESTRADA, *La giustizia in Matteo. Presenza del regno*, «Rivista Biblica Italiana» 59 (2011) 373-403.

⁴¹ Cfr. SABBE, *Il battesimo di Gesù*, 234-235; LENTZEN-DEIS, *Die Taufe*, 283; NEPPER-CHRISTENSEN, *Die Taufe im Mattäus-evangelium*, 200; CASTAÑO FONSECA, *Dikaio-synē in Mateo. Una interpretación teológica a partire de 3,15 y 21,32*, 210-217; GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, 108-109.

L'evangelista non descrive l'atto dell'immersione nelle acque del Giordano, ma mette in risalto quanto accade subito dopo. Quando Gesù risale (*anebē*) dall'acqua⁴² si evidenziano due segni celesti: «si aprirono i cieli (*ēneōchthēsan hoi ouranoi*)» e Gesù «vide lo Spirito di Dio discendere (*katabainon*) come una colomba (*hōsei peisteran*) e venire sopra di lui». Va evidenziato come i due verbi «salire e discendere» (*anabainein* - *katabainein*), unitamente all'indole dell'episodio descritto, appartengono ad un genere apocalittico. Infatti vi sono diversi motivi analoghi, ricorrenti nei racconti di visioni,⁴³ nelle teofanie (Is 63,19b) e nelle epifanie (3Mac 6,18^{LXX}).

In questa luce si ritiene che la descrizione matteaana pretenda di far prevalere non tanto un evento naturale esterno, bensì una rivelazione divina, narrata con una finalità spirituale, sul modello profetico-apocalittico (cfr. Ez 1,1). Oltrepassando i cieli, concepiti come una volta solida che separa la regione celeste da quella terrena, il narratore intende sottolineare come Dio rende possibile la comunicazione tra il mondo divino e quello terreno. Il lettore avverte che sta per accadere un evento radicalmente nuovo, dovuto all'intervento divino che trasforma la condizione umana. L'apertura dei cieli prepara la visione dello Spirito Santo, associato al simbolo della colomba e caratterizzato come essere celeste.⁴⁴ Allo stesso tempo la discesa dello Spirito ricorda l'investitura messianica simboleggiata nell'oracolo isaiano (cfr. Is 11,1-2). È Gesù stesso a vedere («vide») la discesa dello Spirito che, nel nostro contesto, viene designato come «Spirito di Dio». La particella che qualifica il paragone è *hosēi*, a differenza di Mc 1,10 (*hōs*), che esprime meglio il dinamismo della visione: è in atto la rappresentazione in forma visibile

⁴² L'impiego del verbo *anabainō* (risalire) allude all'immersione nelle acque del Giordano. Si tratta di un gesto che richiama un evento tipico della storia di Israele: il passaggio del popolo attraverso il Giordano dalle steppe di Moab alla terra promessa (cfr. Gs 3,14-17; 4,19; Sal 114,3.5).

⁴³ Cfr. Gv 1,51; At 7,56; Ap 4,1; 11,19; 19,11.

⁴⁴ Alla simbologia della «colomba» si associano motivi diversi: la pace cosmica (Gen 8,6-12), la figura di Israele come fidanzata di *Yhwh* (Ct 2,14; 5,2; 6,9), la comunità ebraica che ritorna nella terra di Israele (Is 60,8; Os 11,11); cfr. H. GREEVEN, *Peristera*, in GLNT X, 1944. Nella tradizione ebraica la colomba evoca anche la sapienza di Salomone (cfr. FILONE, *Rerum*, 126-127; *Mutatione*, 248); cfr. L.E. KECK, *The Spirit and the Dove*, «New Testament Studies» 17 (1970) 41-67; *Le immagini bibliche. Simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia*, a cura di L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006, 274-275.

di ciò che è invisibile. Attraverso il discendere di una colomba viene rappresentato il movimento dello Spirito che si posa sul Figlio. La disposizione delle parole mostra la stretta relazione tra il “planare” di una colomba e il “discendere” dello Spirito⁴⁵ e più in generale l’incrocio tra il risalire del Cristo dalle acque del Giordano e il discendere dello Spirito e «venire su di lui» (*erchomenon ep’auton*).

Nel v. 17 si riporta il contenuto rivelativo della voce celeste, che rappresenta il punto culminante del racconto. La frase è introdotta dalla ripetizione dell’espressione «ed ecco» (vv. 16,17: *kai idou*) a cui segue la dichiarazione rivolta ai presenti: «Questi è il Figlio mio, l’amato (*houtos estin ho hyios ho agapētos*): in lui ho posto il mio compiacimento (*en hō eudokēsa*)». In Mc 1,11 e Lc 3,22 la dichiarazione è diretta al Cristo, emerso dalle acque del Giordano: «Tu sei il Figlio mio, l’amato: in te ho posto il mio compiacimento». La peculiarità della presentazione matteana è finalizzata a presentare l’unicità della rivelazione del Figlio di Dio a cui ogni credente della comunità deve poter volgere la sua attenzione. Si coglie la dimensione ecclesiale dell’episodio, che coinvolge non solo la figura del Battista, ma l’intera comunità destinataria dell’annuncio evangelico. La voce celeste esprime la paternità divina e, allo stesso tempo, rivela la profonda comunione di amore tra il Padre e il Figlio nello Spirito Santo. Per la prima volta la presentazione autorevole dell’identità di Gesù non proviene da un’attestazione umana, ma dalla stessa sorgente celeste, la voce del Padre.⁴⁶

Dopo la predicazione “severa e radicale” del Battista nelle vesti del «profeta escatologico» (Mt 3,1-12), si coglie nella scena del battesimo la “tenerezza” dell’amore paterno nei riguardi di Gesù. Egli viene qui proclamato con la sua identità filiale e definito «*ho hyios ho agapētos*» (il figlio l’amatissimo). Si tratta di un’espressione rara nella Bibbia, ma ripresa ed

⁴⁵ Annota Infante: «Molteplici sono i possibili riferimenti veterotestamentari: il volteggiare sulle acque dello Spirito di Dio fecondatore (LXX Gen 1,2), che nella teologia rabbinica (Talmud babil. Hag. 15a) è paragonato ad una colomba; il posarsi dello Spirito di Dio sul germoglio di Isesse (LXX Is 11,2); ed infine l’effusione dello Spirito sul servo (Is 42,1)» (INFANTE, *Il battesimo di Gesù [Mt 3,13-17 par.]*, 208).

⁴⁶ Va ricordato lo stretto collegamento con l’episodio della trasfigurazione, che completa la confessione cristologica di Simon Pietro: alla dichiarazione umana dell’identità di Gesù (Mt 16,13-20) segue la conferma celeste rivelata sul monte attraverso la voce divina (Mt 17,1-7).

applicata a Gesù diverse volte nel Nuovo Testamento.⁴⁷ Il collegamento anticotestamentario richiama la presentazione del servo di *Yhwh* in Is 42,1 ma anche il Sal 2,7. L'attributo *agapētos* (amatissimo, prediletto, unico) che corrisponde all'ebraico *jahūd*, (unico, cfr. Gen 22,2.12.16) o *yadūd* (amato, cfr. Sal 60,7; 108,7; 126,2), non ha riscontri nei due brani anticotestamentari (Is 42,1; Sal 2,7), che designano la figura messianica del giusto servo come «eletto» (*eklektos*) e del «figlio generato (*hyios... gegennēka se*)». ⁴⁸ L.A. Huizenga ha approfondito in chiave teologica il collegamento tra l'amore del Padre verso il Figlio amato in Mt 3,17 e la relazione tra Abramo e Isacco nell'episodio di Gen 22,1-19.⁴⁹ Il collegamento con la figura abramitica e soprattutto con la designazione di Isacco come «il figlio l'amato» (Gen 22,2: *ton hyion sou ton agapēton*)⁵⁰ rappresenta una importante tipologia che richiama l'evento battesimale e lo proietta verso il compimento pasquale.⁵¹ Nel primo vangelo si trova l'auto-proclamazione di Gesù come «figlio» direttamente in Mt 11,27; 24,36; 28,19 e allusivamente nei racconti parabolici di Mt 21,37.38 (i vignaioli omicidi); 22,2 (il banchetto di nozze del figlio del re). Inoltre il titolo di «figlio di Dio (*hyios tou theou*)» applicato a Gesù ricorre in alcuni contesti: sulle labbra del tentatore (4,3.6), degli indemoniati (8,29), dei discepoli (14,33), di Simon Pietro (16,16), del sommo sacerdote (26,63),

⁴⁷ Cfr. Mt 17,5, par. Mc 9,7, mentre in Lc 9,35 è definito «eletto» (*ho hyios mou ho eklekmenos*) e paralleli; Mc 12,6, par. Lc 20,13 (in Mt 21,37 manca l'attributo *agapētos*) e anche 2Pt 1,17; cfr. A. SCATTOLON, *L'agapētos sinottico*, «Rivista Biblica Italiana» 26 (1978) 3-32.

⁴⁸ Is 42,1: «Ecco il mio servo (*ho pais mou*) che io sostengo, il mio eletto (*ho eklektos mou*) di cui mi compiaccio»; Sal 2,7: «Egli mi ha detto: "Tu sei mio figlio (*hyios mou sou*), io oggi ti ho generato (*egō sēmeron gegennēka se*)"». Annota Grasso: «L'attestazione celeste assume un carattere messianico poiché è proprio attraverso lo statuto di figliolanza che nella tradizione biblica il messia viene descritto nella sua particolare relazione con Dio (Sal 2,7), fondamento della sua azione salvifica» (GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, 110).

⁴⁹ Cfr. L.A. HUIZENGA, *The New Isaac: Tradition and Intertextuality in the Gospel of Matthew*, Brill, Leiden-Boston 2009 («Supplements to Novum Testamentum», 131); GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, 110.

⁵⁰ Gen 22,2 recita: «Prendi tuo figlio, il tuo unigenito che ami (*labe ton hyion sou ton agapēton hon ēgapēsas*), Isacco, va' nel territorio di Mòria e offrilo in olocausto su di un monte che io ti indicherò».

⁵¹ Cfr. HUIZENGA, *The New Isaac: Tradition and Intertextuality in the Gospel of Matthew*, 153-187 (in relazione al battesimo: cfr. Mt 3,13-17); 237-261 (in relazione all'evento pasquale: cfr. Mt 27-28).

dei passanti (27,40.43), del centurione (27,54). Quando il titolo è posto in forma di domanda circa l'identità del Cristo (nel contesto del giudizio sinedrita: 26,63) o di sfida (nel contesto delle tentazioni: cfr. 4,3.6; nel contesto della crocifissione: cfr. 27,40.43), allora esso corrisponde ad una confessione di fede.

La rivelazione celeste culmina con il «compiacimento» del Padre. L'impiego del verbo *eudokeō* collega l'espressione matteana con l'*incipit* della presentazione del servo di *Yhwh* in Is 42,1. Secondo J.A. Gibbs il retroterra anticotestamentario dell'espressione di Mt 3,17 non sarebbe il Sal 2,7 ma la relazione tra Dio e Israele (Efraim) espressa in Ger 31,20TM (38,20^{LXX}) con straordinaria intensità affettiva: «Non è un figlio carissimo (*hyios agapētos*) per me Efraim, il mio bambino prediletto (*paidion entryphōn*)? Ogni volta che lo minaccio, me ne ricordo sempre con affetto. Per questo il mio cuore si commuove per lui e sento per lui profonda tenerezza (*ep' autō eleōn eleēsō auton*)». ⁵² Lo studioso intende mostrare come nella tipologia abramitica e nella relazione tra Abramo e Isacco, si celi la cristologia matteana. La stretta connessione tra la figura del Padre e quella di Gesù «figlio amato» include anche l'idea di Israele inteso come «figlio amato» da Dio.

Concludendo la nostra analisi va sottolineata la finalità programmatica del racconto battesimale nell'economia del primo vangelo. Il battesimo a cui il Signore si sottopone è da ritenersi l'evento fondativo, autorevole e dinamico con cui si presenta l'identità di Gesù nel contesto trinitario e si inaugura la sua missione universale finalizzata a «compiere ogni giustizia».

V. MESSAGGIO TEOLOGICO

Segnaliamo tre aspetti che – a nostro giudizio – caratterizzano la funzione del racconto e riassumono la peculiarità del messaggio teologico emergente dall'analisi di Mt 3,13-17.

- a) La scena del battesimo di Gesù assume nell'architettura del primo vangelo una funzione rivelativa, programmatica ed esemplare, che contrassegna la cristologia matteana. Anzitutto spicca

⁵² Cfr. J.A. GIBBS, *Israel Standing with Israel: The baptism of Jesus in Matthew's Gospel (Matt 3:13-17)*, «Catholic Biblical Quarterly» 64 (2002) 511-526.

la funzione rivelativa, segnata dal passaggio dalla vita nascosta di Nazaret alla presentazione pubblica avvenuta nell'occasione del segno penitenziale al Giordano. Presentato nei racconti dell'infanzia in un contesto di persecuzione, costretto ad emigrare e poi rientrato in patria, dopo il suo nascondimento il Nazareno sceglie di intraprendere il suo ministero inserendosi nella scia dei penitenti per ricevere il battesimo da Giovanni.⁵³ In questa scena si colgono due aspetti della rivelazione. Il primo è dato dal riconoscimento da parte del Battista e il secondo proviene dalla conferma celeste della voce del Padre. La seconda funzione del racconto ha un carattere "programmatico", collegato alla predicazione del Battista. Nella figura del precursore si riassume l'attesa del tempo messianico. Il tempo di preparazione annunciato da Giovanni si declina in un cammino di conversione finalizzato a disporre il cuore all'incontro con Dio e con il suo inviato. Per questa ragione il racconto del battesimo ha una funzione programmatica: mostrare il passaggio dalla predicazione giovanita alla nuova missione di Gesù. La terza funzione del racconto riguarda l'esemplarità delle due figure coinvolte nella scena battesimale. Nel Battista si coglie la radicalità ascetica del primato di Dio, della sua volontà e della sua giustizia. In Gesù che si lascia battezzare si riassume il processo di solidarietà di Dio per il popolo penitente. Scendendo nelle acque del Giordano il Figlio si associa al cammino del popolo nel deserto, partecipa alle sue speranze e sceglie di porsi accanto a quanti attendono il compimento della salvezza.

⁵³ Annota Fabris: «Si deve riconoscere che il battesimo ricevuto da Giovanni nel Giordano segna una svolta nella vicenda storica di Gesù. Prima del battesimo egli vive e lavora a Nazaret, senza distinguersi dagli altri compaesani e parenti, né per impegno religioso né per qualche gesto straordinario. Dopo il battesimo ricevuto da Giovanni presso il fiume Giordano, Gesù abbandona la vita privata di Nazaret, si sposta verso la zona orientale della Galilea – a Cafarnao, sulla riva del lago – e qui inizia un'attività contrassegnata da un forte impegno a favore di persone malate e disabili, insegnando nelle assemblee dei villaggi, insieme a un gruppo di uomini e donne adulti. In altre parole, il battesimo di Giovanni, per Gesù, è uno spartiacque tra le due forme di vita, quella del falegname di Nazaret e quella del profeta di Galilea, che va proclamando a tutti: "Il regno di Dio si è fatto vicino!"» (R. FABRIS, *Gesù il Nazareno*, Cittadella, Assisi 2011, 294-304).

b) Un secondo aspetto è rappresentato dal rapporto tra Giovanni e Gesù che richiama la dialettica tra profetismo e messianismo. Con la sua incisiva predicazione il Battista incarna la dimensione profetica evocata nella tradizione anticotestamentaria e segnatamente dà voce all'annuncio escatologico degli ultimi tempi, espresso anche nelle forme e nelle immagini dell'apocalittica giudaica. È proprio questo elemento a caratterizzare la predicazione di Giovanni e il segno battesimale che prepara la venuta del Signore. Giovanni è presentato come «voce di uno che grida nel deserto» (Mt 3,3; Is 40,3) e l'intera attività battesimale è finalizzata a preparare la via di Dio. Il ministero profetico incarnato dal Battista rappresenta quell'umile e prezioso servizio in vista dell'avvento del Regno. Nel racconto battesimale si evidenzia la netta superiorità di Cristo e della sua investitura messianica. Gesù viene riconosciuto dal Battista come l'atteso giudice escatologico, che è più forte (*hischyroteros*) di lui, venuto a portare un battesimo in Spirito Santo e fuoco, che oltrepassa il semplice lavacro di acqua in vista della conversione. Il dialogo tra le due figure evidenzia allo stesso tempo continuità e discontinuità. Se da una parte si coglie una continuità tra la predicazione del Battista e quella di Gesù (Mt 3,2; 4,17), dall'altra si deve ammettere la discontinuità tra il battesimo mediante acqua e l'azione messianica del battesimo in Spirito Santo e fuoco.

c) Il terzo aspetto è costituito dal dinamismo dello Spirito che abilita i credenti a diventare «figli adottivi di Dio», a vivere in uno stile fraterno e a partecipare alla missione del Figlio. Il dare pieno compimento alla giustizia divina (Mt 3,15) riassume il nucleo del messaggio battesimale contenuto nel racconto matteo. Abbiamo approfondito la valenza teologica della «giustizia» nel primo vangelo e in questa linea con il battesimo si inaugura il compimento del progetto salvifico di Dio nella missione del Cristo. Questi, come il servo di *Yhwh*, è sostenuto dall'azione dello Spirito Santo e presentato in chiave messianica (Is 42,1) come il «Figlio amato» in cui il Padre ha posto il suo compiacimento. Vocazione e missione di Cristo si coniugano nell'episodio del battesimo, in cui la comunità riconosce, insieme all'investitura di Gesù, la responsabilità della propria missione universale (Mt 28,19). Il

dinamismo dello Spirito che anima la predicazione di Gesù si declinerà dopo la Pasqua sui discepoli, chiamati a proseguire l'evangelizzazione, facendo discepoli tutte le genti e battezzandole. Allo stesso tempo la «figliolanza» di Gesù viene estesa a tutti i battezzati. Accogliendo il battesimo di Cristo i credenti condividono la comunione fraterna e filiale, divenendo membri della comunità della nuova alleanza.

VI. CONCLUSIONE

Ripercorrendo gli aspetti letterari e teologici di Mt 3,13-17 abbiamo evidenziato la funzione programmatica della pericope matteana. La sua peculiarità è connotata da tre principali dimensioni. In primo luogo spicca la dimensione “trinitaria”, contrassegnata dalla “presenza” dello Spirito Santo e dalla voce di Dio che presenta Gesù come «figlio amato, nel quale è posto il compiacimento». Il racconto battesimale rivela la profonda comunione trinitaria e allo stesso tempo schiude in modo definitivo la «comunicazione» tra il cielo e la terra. La seconda dimensione è “cristologica”, centrata sulla presentazione della figura messianica e filiale di Gesù. Il Cristo è l'amato del Padre e viene inviato a compiere le attese salvifiche del popolo. Una ultima dimensione è di carattere “ecclesiologico” e riguarda il cammino battesimale dei credenti, chiamati a seguire l'esempio di Cristo. Dopo la Pasqua, saranno i discepoli a nome dell'intera comunità dei credenti a divenire protagonisti dell'evangelizzazione, facendo discepoli tutte le genti e battezzandoli nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

RIVELAZIONE ED ERMENEUTICA DELLA BIBBIA SECONDO J. RATZINGER

REVELATION AND HERMENEUTICS OF THE BIBLE ACCORDING TO J. RATZINGER

MAURO GAGLIARDI*

RIASSUNTO: Pur non essendo stato un biblista in senso stretto, J. Ratzinger ha seguito da vicino lo sviluppo della teologia e dell'esegesi bibliche per l'intero arco della sua pluridecennale attività teologica. Egli si è posto dinanzi a tale sviluppo con un atteggiamento al contempo costruttivo e critico, evidenziando grandezza e limiti degli approcci esegetici più recenti e indicando la via per la loro correzione e integrazione. La Bibbia non va considerata esclusivamente come un insieme di testi antichi, ma anche come la forma scritta della Rivelazione che Dio rivolge agli uomini in ogni tempo, quindi anche al presente. L'amicizia con Cristo e l'inserimento nella Chiesa sono altri elementi irrinunciabili per attuare un'ermeneutica biblica adeguata al proprio oggetto. La presente Nota espone in maniera sintetica questi importanti aspetti del pensiero ratzingeriano, non solo a scopo di documentazione, ma anche di progettazione per il prosieguo positivo degli studi biblico-teologici nel futuro.

PAROLE CHIAVE: Joseph Ratzinger, Benedetto XVI, Bibbia, Rivelazione, Ermeneutica.

ABSTRACT: Although not a biblical scholar in the strict sense, J. Ratzinger has closely monitored the development of biblical theology and exegesis throughout his decades-long theological activity. He has stood before this development with an attitude at once constructive and critical, pointing out greatness and limitations of the most recent exegetical approaches and showing the way for their correction and integration. The Bible should not be considered exclusively as a collection of ancient texts, but also as the written form of the Revelation that God addresses to people in all times, thus also in the present. Friendship with Christ and insertion into the Church are other indispensable elements for implementing a biblical hermeneutic appropriate to its object. This Note succinctly sets forth these important aspects of Ratzingerian thought, not only for the purpose of documentation, but also for planning for the positive continuation of biblical-theological studies in the future.

KEYWORDS: Joseph Ratzinger, Benedict XVI, Bible, Revelation, Hermeneutics.

ANNALES THEOLOGICI 2 (2025), VOL. 39, 451-467

e-ISSN 1972-4934

DOI 10.17421/ATH392202505

* Pontificio Ateneo Regina Apostolorum, Roma. Orcid: 0009-0009-9122-0247

Testo della conferenza tenuta il 19 giugno 2024, nell'ambito del Convegno *Understanding the Old Testament as Christian Scripture. An International Symposium*, presso la Pontificia Università di San Tommaso d'Aquino (Angelicum). Un'esposizione ben più ampia e particolareggiata su questi temi si trova in M. GAGLIARDI, *Rivelazione, ermeneutica e sviluppo dottrinale in Joseph Ratzinger. Un contributo indiretto alla sinodalità*, UPRA-IF Press, Roma 2023 (disponibile anche in lingua inglese: *Revelation, Hermeneutics, and Doctrinal Development in Joseph Ratzinger*, Emmaus Academic, Steubenville 2024).

SOMMARIO: I. *Ratzinger biblista?* II. *La trilogia Gesù di Nazaret*. III. *La conferenza «L'interpretazione biblica in conflitto»*. IV. *La tesi di abilitazione su san Bonaventura*. V. *Conclusioni*.

I. RATZINGER BIBLISTA?

Joseph Ratzinger è stato uno dei teologi cattolici più noti e rilevanti del sec. XX. La sua vasta produzione bibliografica ha spaziato su molteplici temi, tra i quali spiccano la teologia fondamentale, la teologia dogmatica e la teologia liturgica. Per quanto egli abbia toccato spesso, nelle sue opere, il tema dell'interpretazione biblica, nessuno direbbe che Ratzinger sia stato un biblista. Non può, di conseguenza, passare inosservato il fatto che egli, nel proprio testamento, abbia scritto le seguenti parole: «Sono ormai sessant'anni che accompagno il cammino della Teologia, in particolare le Scienze bibliche...». Il testamento è stato firmato il 29 agosto 2006, quando Ratzinger era già Papa, ma è stato pubblicato solo dopo la sua morte, avvenuta il 31 dicembre 2022. Di certo Ratzinger stesso non si sarebbe definito né un esegeta, né un biblista di professione, eppure nelle sue ultime volontà egli ha affermato di aver osservato per sei decenni lo sviluppo della teologia contemporanea, in particolare quello degli studi biblici.

Chi conosce il pensiero e gli scritti di questo autore potrà confermare che l'autocomprensione da lui espressa nel testamento non è infondata. Per quanto Ratzinger non abbia pubblicato volumi di esegesi o teologia biblica (a meno che non si consideri la trilogia su *Gesù di Nazaret*¹ un testo che rappresenta la seconda), è però vero che egli ha sempre dedicato grande attenzione a studiare i saggi degli esegeti e dei biblisti, non poche volte anche per criticarne certi assunti di fondo. È lui stesso a riconoscere il carattere critico del proprio lavoro, quando – continuando il suo testamento – scrive: «con il susseguirsi delle diverse generazioni [di studiosi] ho visto crollare tesi che sembravano incrollabili,

¹ Cfr. J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007; *Gesù di Nazaret. Seconda Parte: Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, LEV, Città del Vaticano 2011; *L'infanzia di Gesù*, Rizzoli-LEV, Milano-Città del Vaticano 2012. Citeremo questi volumi indicandoli con numero romano (I-III) seguito dal numero di pagina e aggiungendo tra parentesi il riferimento alla loro riedizione in forma di opera unica all'interno del volume: J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret. La figura e il messaggio (Opera Omnia, VI/1)*, LEV, Città del Vaticano 2013 (d'ora in poi JROO VI/1). Si tenga presente che, nella ripubblicazione effettuata all'interno dell'Opera Omnia, il vol. III, dedicato all'infanzia di Gesù, è stato anteposto agli altri due.

dimostrandosi essere semplici ipotesi: la generazione liberale (Harnack, Jülicher, ecc.), la generazione esistenzialista (Bultmann ecc.), la generazione marxista».

È opportuno aggiungere subito che la chiara e ripetuta critica rivolta da Ratzinger all'esegesi contemporanea non è totalizzante. Accanto al rilevamento di difetti ed errori, egli ha ricordato anche i frutti buoni prodotti dal grande movimento di rinnovamento degli studi biblici.

II. LA TRILOGIA *GESÙ DI NAZARET*

Ad esempio, nei volumi su *Gesù di Nazaret*, basandosi su *Dei Verbum* e su altri documenti magisteriali più recenti, egli ricorda che «il metodo storico [...] è e rimane una dimensione irrinunciabile del lavoro esegetico». L'ermeneutica basata sulla fede non esclude, ma anzi include il ricorso alle moderne tecniche storico-critiche, l'accettazione delle quali non rappresenta un omaggio alle mode intellettuali di un'epoca, né è un segno di debolezza. L'uso del metodo storico in esegesi è giustificato dalla «intrinseca natura della teologia e della fede»², che hanno come proprio oggetto innanzitutto qualcosa che è avvenuto nella storia e non un'idea atemporale. La posizione del Nostro è chiara: «Il metodo storico-critico è una delle dimensioni fondamentali dell'esegesi, ma non esaurisce il compito dell'interpretazione per chi nei testi biblici vede l'unica Sacra Scrittura e la crede ispirata da Dio»³.

Qui troviamo esposta, in breve, la metodologia di interpretazione della Bibbia proposta da Ratzinger. Il segreto – se così si può dire – consiste nell'integrare l'interesse per il senso letterale con la dimensione del rapporto personale con Cristo e la sua verità⁴. L'Autore lo ripete nel

² *Gesù di Nazaret*, I, 11 (JROO VI/1, 120).

³ *Gesù di Nazaret*, I, 12 (JROO VI/1, 121).

⁴ In un breve testo come questo, è impossibile affrontare tutta una serie di interrogativi che emergono dalla lettura e di approfondimenti che potrebbero essere legittimamente richiesti, dovendoci limitare a offrire un abbozzo complessivo dell'approccio ratzingeriano all'ermeneutica (intesa in senso ampio) e all'esegesi biblica. Anche la citazione di bibliografia secondaria deve essere qui sacrificata. Per ulteriori approfondimenti, si potranno consultare sia il volume citato alla nota 1, sia un testo apparso nella collana di manuali *Teologia Ecclesiale*: cfr. M. TÁBET, *Lettura multidimensionale della Sacra Scrittura. Introduzione allo studio della Bibbia*, Fede & Cultura, Verona 2011. Di quest'ultimo, si vedano in particolare il cap. II, per una panoramica sulla validità e i limiti dell'attuale

breve riferimento ermeneutico della «Premessa» al vol. III di *Gesù di Nazaret*: «Un'interpretazione giusta [...] richiede due passi: Da una parte, bisogna domandarsi cosa intendevano dire con il loro testo i rispettivi autori, nel loro momento storico [...]. La seconda domanda del giusto esegeta deve essere: è vero ciò che è stato detto? Riguarda me? E se mi riguarda, in che modo?»⁵. In altri termini, si tratta di coniugare passato e presente del testo biblico.

Nei suoi scritti, Ratzinger ha ripetuto molte volte che si deve evitare di interpretare la Bibbia come se si trattasse semplicemente di un vecchio libro. È chiaro che la Bibbia è anche questo; anzi è un insieme di vecchi libri, scritti in epoche e contesti molto diversi tra loro e dalla mano di numerosi autori umani. Questa dimensione umana del testo biblico è l'oggetto proprio del metodo storico-critico, che quindi resta necessario. Il problema è l'applicazione unilaterale dell'approccio storico e filologico al testo. La Bibbia è un libro che è anche opera umana, ma soprattutto è il libro della divina rivelazione. L'aspetto teologico del libro sacro non è investigabile per via puramente storica e richiede un approccio diverso, veramente teologico. Tra l'altro, mentre un'applicazione unilaterale del metodo storico-critico relega la Bibbia nel passato, un approccio teologico e di fede la mantiene sempre viva e attuale nel presente, per noi, per me.

La precisione nella spiegazione del passato è tanto la forza quanto il limite del metodo storico-critico. Altro notevole limite è che questo metodo non valorizza l'unità della Scrittura, ma tende a separare i vari segmenti di essa, per poi ulteriormente dissezionarli in base alla reale o presunta storia della loro redazione.

Il fenomeno dell'esegesi canonica è nato come antidoto a questi limiti. Da alcuni decenni, numerosi esegeti hanno imparato a riconoscere l'unità della Scrittura non solo come dato teologico imposto dall'esterno sulla Bibbia, ma anche come processo che si evidenzia nel testo stesso, particolarmente nel rapporto tra libri anteriori e posteriori: «I testi antichi in una situazione nuova, vengono ripresi, compresi e letti in modo nuovo. [...] La formazione della Scrittura si configura come un processo

uso del metodo storico-critico in ambito biblico, e il cap. V, per un'analisi dell'approccio ratzingeriano all'esegesi.

⁵ *Gesù di Nazaret*, III, 5 (JROO VI/1, 13).

della parola che a poco a poco dischiude le sue potenzialità interiori, che in qualche modo erano presenti come semi, ma si aprono solo di fronte alla sfida di nuove situazioni, nuove esperienze e nuove sofferenze»⁶.

L'unità della Scrittura, ad ogni modo, oltre ad essere notata a partire dal testo stesso, richiede anche una spiegazione teologica. È qui che Ratzinger ricorre al noto principio cristocentrico ed escatologico. Chi osserva il tortuoso e lento processo della parola che cresce, «a partire da Gesù Cristo può riconoscere che nell'insieme c'è una direzione, che l'Antico e il Nuovo Testamento sono intimamente collegati tra loro». L'Autore ricorre all'importante sintagma «ermeneutica cristologica» e lo fa nel momento in cui insiste sulla necessità della fede per comprendere la Scrittura: «Certo, l'ermeneutica cristologica, che in Gesù Cristo vede la chiave del tutto e, partendo da Lui, apprende a capire la Bibbia come unità, presuppone una scelta di fede e non può derivare dal puro metodo storico». Simile scelta di fede non è però irrazionale, in quanto «ha dalla sua la ragione – una ragione storica – e permette di vedere l'intima unità della Scrittura e di capire così in modo nuovo anche i singoli tratti di strada, senza togliere loro la propria originalità storica»⁷.

Oltre ad aver utilizzato, nel vol. I di *Gesù di Nazaret*, l'espressione «ermeneutica cristologica», nel vol. II Ratzinger ricorre anche a «ermeneutica della fede», che egli contrappone a una «ermeneutica positivista»: l'esegesi storico-critica «deve imparare che l'ermeneutica positivista da cui essa prende le mosse non è espressione della ragione esclusivamente valida che ha definitivamente trovato se stessa, ma costituisce una determinata specie di ragionevolezza storicamente condizionata, capace di correzione e di integrazioni e bisognosa di esse. Tale esegesi deve riconoscere che un'ermeneutica della fede, sviluppata in modo giusto, è conforme al testo e può congiungersi con un'ermeneutica storica consapevole dei propri limiti per formare un'interesse metodologica»⁸. Una simile sintesi delle ermeneutiche potrà tornare a far comprendere la validità dell'esegesi patristica anche oggi.

Accanto al cristocentrismo, l'altro grande polo della teologia di Ratzinger è la Chiesa. È il riferimento al Corpo di Cristo che giustifica

⁶ *Gesù di Nazaret*, I, 14-15 (JROO VI/1, 123-124).

⁷ *Gesù di Nazaret*, I, 15 (JROO VI/1, 124).

⁸ *Gesù di Nazaret*, II, 6-7 (JROO VI/1, 448).

la necessità di una esegesi non solo letterale della Scrittura. La stessa nozione di ispirazione biblica viene riletta in chiave ecclesiologica: ispirazione significa che l'agiografo «non parla da privato come un soggetto chiuso in se stesso. Parla in una comunità viva e quindi in un vivo movimento storico che non è fatto da lui e neppure dalla collettività, ma nel quale è all'opera una superiore forza guida». La parola biblica, di conseguenza, come e ancor più di ogni altra parola umana, «reca in sé una rilevanza superiore alla immediata consapevolezza che può averne avuto l'autore al momento». Esistono, quindi, dimensioni della parola che trascendono il suo significato letterale e che sono state colte in modo adeguato dall'antica dottrina sui diversi sensi della Scrittura. «I quattro sensi della Scrittura non sono significati singoli giustapposti, ma appunto dimensioni dell'unica parola, che va oltre il momento»⁹.

Tutto ciò implica che la Bibbia non sia solo un esemplare di letteratura antica. Essa si è formata ed è cresciuta all'interno del soggetto vivo del popolo di Dio in cammino e ancora oggi vive in esso, un popolo che – come dice la qualifica stessa, popolo *di Dio* – non è autosufficiente, essendo invece condotto e interpellato da Dio. La Scrittura si trova quasi nel mezzo tra Dio e il suo popolo: da una parte, essa «è il criterio che viene da Dio e la forza che indica la strada al popolo, ma, dall'altra parte, la Scrittura vive solo in questo popolo, che nella Scrittura trascende se stesso e così [...] diventa appunto popolo di Dio». «Il popolo di Dio – la Chiesa – è il soggetto vivo della Scrittura; in esso le parole della Bibbia sono sempre presenza»¹⁰.

Le posizioni in ambito di esegesi biblica, espresse nell'ultima grande opera di Joseph Ratzinger dedicata a Gesù, radicano nell'immensa produzione precedente del teologo bavarese. Potremmo qui richiamare numerosi elementi, quali le osservazioni critiche rivolte dall'autore, nel suo libro *Dogma e Predicazione*, all'esegeta tedesco Herbert Haag, il quale aveva sostenuto che, in base all'esegesi scientifica della Bibbia, era ormai necessario dichiarare che il diavolo non esiste, trattandosi semplicemente di una rappresentazione del concetto di peccato. O potremmo scorrere le tesi cristologiche dell'opera di carattere maggiormente spirituale *Guardare al Crocifisso*, dove Ratzinger sottolinea che solo

⁹ *Gesù di Nazaret*, I, 16 (JROO VI/1, 125).

¹⁰ *Gesù di Nazaret*, I, 17 (JROO VI/1, 125-126).

entrando nella preghiera di Gesù al Padre, preghiera che è dimensione fondamentale della vita terrena di Cristo, possiamo davvero conoscerlo e comprenderlo (cfr. Tesi 3). L'autore ricorda, ad ogni modo (cfr. Tesi 4), che tale ingresso nella preghiera del Signore non si compie da soli, bensì nella comunione con tutti i fratelli di Gesù, ossia con la Chiesa. Vogliamo invece soffermarci più a lungo – per quanto sempre succintamente – sul contributo più sistematico che egli ha scritto riguardo al nostro tema. Si tratta di una conferenza pronunciata nel 1988 a New York, dal titolo «L'interpretazione biblica in conflitto».

III. LA CONFERENZA «L'INTERPRETAZIONE BIBLICA IN CONFLITTO»

Questa famosa conferenza di Ratzinger, nell'edizione pubblicata successivamente in italiano, leggermente più ampia della versione originale inglese, è suddivisa in tre parti. La I parte si intitola «Considerazioni preliminari: la situazione ed il compito» e rappresenta l'approccio contestuale. La II parte sviluppa una «Auto-critica del metodo storico-critico sul paradigma metodologico di Martin Dibelius e Rudolph Bultmann», corrispondendo quindi alla *pars destruens*. La III e ultima parte, che rappresenta la *pars construens*, è dedicata agli «Elementi fondamentali per una nuova sintesi».

L'allora Prefetto della CDF esordisce citando la «Storia dell'Anticristo», una novella del pensatore e poeta russo Wladimir Solov'ëv (1853-1900), nella quale il nemico di Cristo si presenta ai credenti vantandosi di aver ottenuto il dottorato in teologia presso la prestigiosa Università tedesca di Tubinga e di aver scritto un'opera esegetica pionieristica: «L'Anticristo, celebre esegeta!»¹¹. Si tratta di una presentazione ironica, mediante la quale Solov'ëv, già nel 1899, metteva il dito sulla piaga della crisi e degli effetti della cosiddetta esegesi biblica scientifica. Ratzinger parte da qui e delinea, mediante alcune chiare pennellate, il problema dell'esegesi scientifica moderna. Questa si propone di scoprire fino in fondo l'azione dell'uomo nel testo biblico e, nel far ciò, continua a insistere e scavare, fin quando non viene reso tutto chiaro, tutto alla portata dell'intelletto naturale. «La fede non è un elemento costitutivo del me-

¹¹ «L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento ed orientamento dell'esegesi contemporanea», in L. PACOMIO (ed.), *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1991, 93-125 (d'ora in poi *InterBib*), 93.

todo e Dio non è un fattore di cui occorre tener conto nell'avvenimento storico». Bisogna, dunque, procedere ad una dissezione del testo sacro (ormai non più tale) e andare alla ricerca di tutte le sue fonti umane e della storia della sua formazione, allo scopo di «spiegare come è accaduto che successivamente l'idea di Dio sia stata reintrodotta ovunque nella trama»¹². In altri termini, Ratzinger sta dicendo che ora la Bibbia non viene considerata come Parola di Dio rivolta agli uomini, ma come letteratura umana nella quale, per qualche ragione, si è poi inserito il concetto, o la credenza, di Dio. Chiaramente un simile metodo per sua stessa natura produrrà una ridda di ipotesi che si contraddicono continuamente l'una con l'altra.

Di fronte a questa situazione, si può reagire in modo estremo, a destra o a sinistra. Vi possono essere teologi che si distaccano dal testo biblico, ormai ritenuto inaffidabile o incomprensibile, e sviluppano una teologia che si rifà al minimo alla Bibbia¹³; oppure si può cadere in una lettura fondamentalistica della Sacra Scrittura, che rifiuta *a priori* qualunque approccio storico-critico e si limita a uno stretto letteralismo. È necessario percorrere una via diversa, la via di un'ermeneutica che non consideri il testo come qualcosa del passato, ma come realtà che parla all'esistenza oggi. Tuttavia, nota Ratzinger, per quanto si siano fatti dei passi avanti su questa strada, il compito di creare un'ermeneutica biblica adeguata al suo oggetto resta ancora da svolgere. Di certo non è riuscito nell'impresa Bultmann, con la sua ermeneutica esistenzialistica di stampo heideggeriano, che favorisce la vitalità della Scrittura per il presente della fede, ma non è adatta per mantenere saldo anche il carattere storico e originario del testo. Non mancano poi ermeneutiche che potremmo definire “di parte”, come quella femminista o materialista, che non vanno neanche definite ermeneutiche, perché non ricercano il senso del testo, ossia il suo contenuto (la verità), ma solo ciò che del testo può essere utile per la prassi che si è scelto di mettere in atto.

Ratzinger inserisce qui anche un riferimento al Vaticano II che, in ambito cattolico, «non ha certo creato questo stato di cose, ma non è

¹² *InterBib*, 94.

¹³ Ratzinger cita (cfr. 95, nota 2) i casi di Paul Tillich e Karl Rahner (soprattutto le ultime opere di quest'ultimo).

stato nemmeno in grado di impedirlo»¹⁴. La *Dei Verbum* ha cercato un equilibrio tra i due aspetti dell'interpretazione, quello storico e quello teologico. Tra i criteri per una lettura teologica, spiccano quelli dell'unità del testo biblico, nonché della dimensione ecclesiale della Scrittura e della sua interpretazione. Secondo il Concilio, la Tradizione non è di ostacolo nell'accesso al senso della Bibbia, anzi apre la strada ad esso. Questo però implica anche il ruolo che l'autorità della Chiesa svolge rispetto all'interpretazione, il che è esattamente ciò che l'esegesi moderna esclude. Per quest'ultima, «o l'interpretazione è critica, o si rimette all'autorità; le due cose insieme non sono possibili». Nel suo insieme, «l'interpretazione tradizionale viene considerata come pre-scientifica e ingenua; solo l'interpretazione storico-critica sembra capace di dischiudere veramente il testo»¹⁵. L'Autore, comunque, si dice convinto che una lettura integrale di *Dei Verbum* permetta di trovare gli elementi per una sintesi tra lettura storica e lettura teologica; purtroppo la ricezione post-conciliare della Costituzione sulla divina Rivelazione ha praticamente lasciato cadere in oblio la parte teologica e ha presentato *Dei Verbum* solo come approvazione del metodo storico-critico.

Per uscire dallo stallo, è necessario che si sviluppi un'auto-critica del metodo, soprattutto di quell'atteggiamento di sicumera per cui spesso gli esegeti pretendono di raggiungere conclusioni che abbiano la stessa certezza di quelle delle scienze positive. «Ciò che l'esegeta ha determinato una prima volta, non può essere messo in questione che da altri esegeti: ecco la regola pratica che è generalmente presupposta; e la si considera scontata. Ma in questo caso è precisamente il modello che offrono le scienze naturali che dovrebbe condurre a adottare il "principio di indeterminazione" di Heisenberg, e ad applicarlo egualmente al metodo storico»¹⁶. In realtà, ogni interpretazione suppone un coinvolgimento dell'interprete. La pura obiettività scientifica è un'astrazione. La partecipazione personale è anzi presupposto della conoscenza.

Nella II Parte dello studio, Ratzinger sviluppa per l'appunto una critica operata dall'interno del metodo storico-critico, ispirandosi alla tesi dottorale di Reiner Blank, dedicata alla storia delle forme secon-

¹⁴ *InterBib*, 98.

¹⁵ *InterBib*, 99.

¹⁶ *InterBib*, 101.

do Dibelius e Bultmann¹⁷. Entrambi vollero sviluppare un metodo per poter distinguere, in modo davvero scientifico e non arbitrario, ciò che nella Bibbia è storico, da ciò che non lo è. Nonostante numerose differenze di dettaglio tra i loro metodi, Dibelius e Bultmann condividevano gli assunti di fondo, che essi ritenevano, senza discuterli, certi. Si parte dalla priorità della predicazione rispetto all'evento: ciò che è originario è la parola, non l'evento storico da essa narrato. Rovesciando in questo modo l'ordine della realtà, ne consegue che l'evento viene compreso come creazione fatta dalla parola (dalla predicazione, dal *kerygma*), più che essere la parola a corrispondere all'evento. L'evento decade al rango di creazione mitica. Un assioma di fondo di questi due studiosi è dunque la discontinuità, che vige fra la tradizione pre e post-pasquale, come pure all'interno di ciascuna tradizione. Se vi è discontinuità all'interno della stessa tradizione neotestamentaria, è evidente che una discontinuità maggiore deve vigere nel passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento. Quando il Nuovo Testamento si richiama all'Antico, pretendendo così di essere in continuità con esso, ebbene questa è una delle forme in cui si manifesta l'attitudine mitizzante della Bibbia.

Un altro presupposto comune ai due studiosi è che solo ciò che è semplice è primitivo; di conseguenza, elementi più complessi devono essere ritenuti espressione di strati tardivi della tradizione neotestamentaria. Se quindi un testo è semplice, esso appartiene all'origine; se è elaborato, è tardivo. Ratzinger oppone giustamente a questa idea l'osservazione per cui, in realtà, la semplicità o complessità di un testo dipende dalla teologia di riferimento di chi lo valuta. Ma, più in profondità, il Nostro denuncia il sostrato filosofico di questa impostazione, corrispondente a una trasposizione del modello evoluzionista in filosofia della storia. In termini più semplici, Dibelius e Bultmann presuppongono che la storia sia in costante crescita, una crescita che amplifica il piccolo e che rende complesso ciò che originariamente è embrionale. Un altro filosofo di riferimento per questa impostazione è Kant, per il quale l'essere è accessibile alla conoscenza umana solo indirettamente, ossia non con la ragion pura, bensì nei postulati della ragion pratica, della morale. A livello teologico, ciò implica che non vi possa essere davvero cono-

¹⁷ Cfr. R. BLANK, *Analyse und Kritik der formengeschichtlichen Arbeiten von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann*, Friedrich Reinhardt, Basel 1981.

scenza di Dio e che la Rivelazione coincida con l'atteggiamento morale "escatologico" dei credenti, che per Bultmann, più che un'etica vera e propria, è un *ethos*. Ecco perché i miracoli, le profezie e tutto quanto ha sapore di soprannaturale può e deve essere demitizzato, non trattandosi di veri incontri con Dio. Al di là di altri dettagli, ciò che emerge con chiarezza da questa analisi è che un simile modo di affrontare l'esegesi non è il risultato di considerazioni storiche, provenendo invece da un insieme di presupposti sistematici.

Si giunge così alla III parte, in cui Ratzinger formula una proposta in vista di una nuova sintesi, a livello ermeneutico, tra storia e significato. Il punto basilare è che occorre rifarsi ad una filosofia che sia più adatta a operare un vero ascolto dei testi, ossia che sia meno arbitraria e presenti minori ostacoli alla loro comprensione.

In primo luogo, bisogna accogliere il richiamo di san Gregorio di Nissa, che invitava il teologo razionalista Eunomio a non confondere teologia e fisiologia. Una cosa è il mistero della teologia, un'altra è la scienza della natura, diceva Gregorio. L'esegesi moderna, avendo scacciato Dio nell'ambito dell'inaccessibile, tratta poi il testo biblico secondo la fisiologia, ossia in modo umano, naturale. La pretesa di raggiungere in esegesi certezze simili a quelle delle scienze naturali è illusoria, perché misconosce le caratteristiche proprie della Parola. La Parola può essere capita solo in una «sim-patia», nella disponibilità a sperimentare cose nuove e a lasciarsi condurre su un cammino nuovo. «Di conseguenza, l'esegeta non deve affrontare l'interpretazione del testo con una filosofia precostituita: non deve piegarsi agli imperativi di una visione del mondo che si presenta moderna o "scientifica", che determini in partenza ciò che può o non può essere». Egli non può escludere *a priori* che Dio «possa entrare ed agire nella storia umana». L'esegeta deve farsi «istruire dallo straordinario»¹⁸ e deve essere pronto ad accettare che nella storia accadano, almeno di tanto in tanto, cose che normalmente non succedono.

Ratzinger ripropone il modello esegetico di san Tommaso d'Aquino, prendendo spunto dal lavoro al riguardo di Maximino Arias Reye-

¹⁸ Nella versione originale in inglese, si usa la parola «*extraordinary*». Nella versione italiana, invece, si legge che l'esegeta deve lasciarsi istruire dal «fenomeno» (*Inter-Bib*, 116).

ro¹⁹. Per quanto all'Angelico sia ben chiaro che le verità spirituali sono sempre percepite dall'uomo in modo metaforico, san Tommaso – a differenza di Kant – non ha ristretto, bensì, mediante i concetti metafisici di partecipazione e analogia, ha allargato la mente a quanto Dio ha voluto dire e fare nella storia. Per san Tommaso, le creature seguono un loro corso, cioè un movimento orientato ad un fine. Quando esse raggiungono il proprio fine, si rivela anche il loro senso. L'azione della Provvidenza, allora, appare come «principio di intellegibilità della storia», principio che crea e rivela l'unità della storia tra passato, presente e futuro. E anche in Tommaso, come in Bonaventura, è in ultima analisi Gesù Cristo colui che mette insieme in unità le diverse dimensioni del tempo. Rimane così di nuovo confermata l'idea che l'Antico Testamento è unito al Nuovo e questa unità della Bibbia è data dall'opera di Cristo. Questo comporta – contro Dibelius e Bultmann – che «parola, realtà e storia non possono essere separate l'una dall'altra»²⁰.

Ratzinger, di conseguenza, propone due regole importanti a livello ermeneutico: a) Bisogna almeno inizialmente considerare tanto la parola quanto l'evento come originari; b) Occorre sostituire al principio di discontinuità quello della *analogia Scripturae*; ed al principio meccanicistico quello teologico. In base a questi principi, una corretta ermeneutica biblica sarà sintetica, piuttosto che dialettica, e si svolgerà così: «In un primo tempo occorre reintegrare i testi nel loro ambito, quello della storia, ed interpretarli nel loro contesto storico. Ma in un secondo tempo del processo interpretativo, occorre vederli anche nella totalità dello svolgimento storico, a partire dall'evento centrale che è Cristo. Soltanto l'armonia dei due metodi permette di giungere alla comprensione della Bibbia»²¹. La tradizione esegetica ha reso possibile questa sintesi metodologica accostando, al criterio della centralità cristologica, anche una visione teologica in senso stretto. «Ciò significa: tutte le parole della Scrittura sono parole d'uomo e devono in prima istanza essere

¹⁹ Cfr. M. ARIAS REYERO, *Thomas von Aquin als Exeget. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen*, Johannes, Einsiedeln 1971. I cognomi di questo autore vengono riportati da Ratzinger nella forma Arias-Reyero, ma tanto la copertina quanto il frontespizio del suo libro recano i cognomi senza trattino.

²⁰ *InterBib*, 119.

²¹ *InterBib*, 121.

interpretate come tali; e tuttavia esse poggiano su una “Rivelazione”, esse sono toccate cioè da una “esperienza” che oltrepassa largamente la riserva d’esperienza personale dell’autore. Nelle parole umane è Dio che parla»²².

IV. LA TESI DI ABILITAZIONE SU SAN BONAVENTURA

Abbiamo così esposto, nella maniera più breve possibile, l’impostazione fondamentale fornita dal Teologo bavarese allo studio sia storico sia teologico della Sacra Scrittura. Questa ricostruzione è avvenuta menzionando solo poche tra le opere dalla sua vastissima bibliografia, conoscendo la quale possiamo dire che, anche negli altri luoghi in cui Ratzinger si è occupato del tema, egli non si è discostato significativamente dai punti essenziali qui presentati. Resta solo da toccare un ultimo aspetto, riguardante la radice intellettuale da cui è sgorgato il suo pensiero sull’esegesi biblica. Tale radice era rimasta nascosta fino a non molti anni fa. Essa coincide con le ricerche condotte dal Nostro in occasione della sua *Habilitationsschrift* del 1955, dedicata a san Bonaventura. Di tale dissertazione è stata per lungo tempo fruibile solo l’ultima parte, dedicata alla teologia della storia del Serafico, perché quella fu l’unica parte effettivamente presentata dall’allora giovane candidato per conseguire l’abilitazione, dato che il secondo censore della tesi, il grande teologo Michael Schmaus, aveva sollevato un’enorme serie di osservazioni riguardo agli altri capitoli. Per questo, la maggior parte della dissertazione è rimasta inedita fino a quando la teologa Marianne Schlosser chiese e ottenne dall’ormai pontefice Benedetto XVI il permesso di curarne la pubblicazione integrale²³.

Richiamiamo qui solo pochi punti principali di questo contributo, allo scopo di mostrare il collegamento tra la teologia della Rivelazione sviluppata dal giovane Ratzinger e le successive riflessioni sull’ermeneutica biblica. All’epoca della sua abilitazione, si poteva ancora proporre una demarcazione quasi netta riguardo all’approccio cattolico o protestante al concetto di Rivelazione, dato che la Neoscolastica cattolica

²² *InterBib*, 120-121.

²³ Cfr. J. RATZINGER, *L’idea di Rivelazione e la teologia della storia di Bonaventura*, in *L’idea di Rivelazione e la teologia della storia di Bonaventura. Lavoro di abilitazione e studi su Bonaventura (Opera Omnia, II)*, LEV, Città del Vaticano 2017 (d’ora in poi JROO II).

aveva enfatizzato l'aspetto dottrinale/informativo della Rivelazione divina, mentre in campo evangelico i teologi preferivano riferirsi ad essa piuttosto come *actio divina*. Recuperando il giusto approccio sintetico dell'*et-et*, ossia della Rivelazione da intendersi sia come azione sia come dottrina, Ratzinger manifesta anche chiaramente la propria preferenza nell'individuare ciò che è preminente. Senza negare l'apporto oggettivo/contenutistico o intellettuale del dato rivelato²⁴, egli enfatizza il fatto che questo può essere colto solo all'interno di un rapporto personale con Dio che si auto-rivela. È da questa idea di fondo che deriva una delle idee fondamentali del nostro Autore in materia, quella per cui la nozione di Rivelazione in quanto azione ha il primato sulla nozione di *depositum fidei*, essendone anche il principio giustificativo.

Alla teologia neoscolastica, che si concentrava sul deposito della fede composto dalle "due fonti" della Scrittura e della Tradizione, Ratzinger contrappone l'idea di una Rivelazione personale di Dio, che viene veicolata dalla Scrittura e dalla Tradizione e quindi anche le precede e le supera. Ora, questo rapporto personale con Dio non è mai un fatto puramente privato, individualistico, ma è sempre un rapporto che ogni persona può sperimentare in quanto membro del popolo di Dio. È nella vita del popolo (antico o nuovo) di Dio che tale relazione è possibile, come è possibile la comprensione vera della Parola di Dio. In base a questo assunto, che lega teologia della Rivelazione ed ecclesiologia, si comprende anche la particolare declinazione proposta da Ratzinger del rapporto intercorrente tra Scrittura e Tradizione. Come accennato, per la Neoscolastica post-tridentina la Tradizione apostolica è una fonte che contiene delle verità rivelate, al pari della Scrittura. L'insieme delle verità che conformano il deposito si ottiene, dunque, sommando le verità rivelate nella Bibbia con quelle contenute nella Tradizione orale che risale al tempo degli apostoli. Secondo Ratzinger, invece, «ci si muoverà con maggior sicurezza, non considerando tanto la Tradizione come principio contenutistico accanto alla Scrittura (come avviene quasi sempre nell'interpretazione sbagliata del Concilio di Trento), quanto

²⁴ «In questa dottrina [bonaventuriana] è chiaro che la Rivelazione, se deve davvero essere un aprirsi di Dio all'uomo, si deve rivolgere *all'intelletto* del singolo, mentre l'evento storico si gioca sul terreno della conoscenza sensibile» (JROO II, 93). Se non diversamente indicato, il corsivo dei testi citati appartiene, come in questo caso, al testo originale.

trovando espresso in essa proprio il legame della parola della Scrittura con la Chiesa». Egli continua: «L'affermazione: accanto alla Scrittura, c'è la sacra Tradizione, come fonte della "Rivelazione" (intesa come "conoscenza della Rivelazione") non significa dunque *primariamente* che vi sia oltre la Scrittura una scorta di "verità rivelate", che saranno ulteriormente trasmesse accanto alla Scrittura; significa piuttosto che la Scrittura non è già "Rivelazione" di Dio in quanto morto libro storico [...] ma diviene Rivelazione solo nel suo annuncio, nelle mani della Chiesa vivente»²⁵.

Ratzinger definisce la Rivelazione non in base al passato – come era normale ancora negli anni Cinquanta del sec. XX – bensì al presente agire di Dio nell'uomo. *Revelatio* non è tanto ciò che Dio ha detto o ha fatto millenni fa e che ora sarebbe presente solo nel ricordo e nell'oggettivazione dottrinale. *Revelatio* è ciò che Dio fa oggi nell'anima dell'uomo. In questo senso, non sorprende che il Nostro noti che, per san Bonaventura (come per molti medioevali), *revelatio* si avvicina, se usato in senso ampio, molto più al concetto di ispirazione nella fede, se non addirittura di rivelazione privata, che non al nostro concetto di Rivelazione pubblica. *Revelatio* non è qui da intendersi come i contenuti che sono nella Bibbia e nella Tradizione, ma come ciò che Dio fa nell'anima di ogni credente, affinché egli possa davvero intendere quanto fu rivelato mediante i segni esterni²⁶. È per questo che san Bonaventura non usa mai la parola *revelatio* per indicare la Bibbia. *Revelatio* non è un libro, ma è l'agire divino. Questa Rivelazione è però sempre legata alla figura di Cristo, che rimane come «l'unico uscir-da-se-stesso da parte di Dio»²⁷.

²⁵ JROO II, 49.

²⁶ «Bonaventura non conosce la problematica dell'essenza della Rivelazione nei termini dell'odierno trattato di teologia fondamentale "*De Revelatione*". [...] Si potrebbe dire che Bonaventura non tratta "della Rivelazione", ma "di rivelazioni"» (JROO II, 540). Egli, cioè, parla delle molte rivelazioni verificatesi nel corso della storia della salvezza, senza mai interrogarsi sull'unica Rivelazione presente in quelle, il che è l'opposto del compito principale assunto dalla teologia fondamentale contemporanea. Bonaventura non studia l'essenza della Rivelazione che si nasconde dietro i ripetuti processi di rivelazione (cfr. JROO II, 541).

²⁷ *Ibidem*, 90. Ciò è coerente con l'enfasi bonaventuriana sul Verbo come Mezzo (*medium*) dell'attività della Trinità in relazione tanto alla creazione quanto alla redenzione – un tema che qui non possiamo sviluppare. Ci limitiamo a ricordare che l'evento rivelativo ha per Bonaventura un fondamento trinitario nell'identità del *Logos* che,

In nessun luogo Bonaventura designa la Sacra Scrittura come *revelatio*, mentre usa questo linguaggio lì dove c'è una comprensione della Sacra Scrittura, ossia una comprensione della multiforme sapienza divina che consiste nel cogliere il triplice senso spirituale della Bibbia²⁸. Ciò a cui bisogna credere non lo si coglie con la lettera, bensì mediante l'allegoria. La lettera viene paragonata ad acqua, la quale viene trasformata in vino solo all'interno della comprensione spirituale. Al senso letterale corrisponde lo *judaeus*, non il *christianus*. Di conseguenza, per Bonaventura non è determinante se uno legge l'Antico o il Nuovo Testamento: se il lettore si ferma alla lettera, quandanche leggesse il Nuovo Testamento, egli rimarrebbe nell'Antico, essendo per così dire uno *judaeus*; al contrario, se il lettore intende il senso spirituale, anche se stesse leggendo l'Antico, si troverebbe nel mondo del Nuovo Testamento, essendo così un *christianus*. Possiamo concludere che "Rivelazione" equivale a comprensione spirituale della Sacra Scrittura²⁹.

V. CONCLUSIONI

Tralasciando numerosi altri elementi e dettagli contenuti nella *Habilitationsschrift* di Ratzinger, anche da questi pochi cenni emerge il collegamento tra la giovanile teologia della Rivelazione e le riflessioni sull'ermeneutica. I principi sono i medesimi: cristocentrismo, dimensione ecclesiale, superiorità della Rivelazione sulla sua oggettivizzazione storica nella Scrittura e nella Tradizione, valore presenziale della Parola divina nell'oggi della fede, necessità di interpretare il testo sacro sia dal punto di vista storico, sia teologico, valorizzando la dottrina classica dei

ancor più che *Verbum* (Parola), è *Ratio* (Senso). *In qualche modo*, il Verbo è rivolto quasi per natura all'Incarnazione e alla Rivelazione, sebbene il Serafico non sostenga la posteriore teoria francescana della *praedestinatio Christi absoluta*. Bonaventura legge la storia e il cosmo mediante lo schema *exitus/reditus*: il Figlio e lo Spirito sono «*quasi medium inter nos et Deum [...] reducentes ad Deum*» (BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *In IV libros Sententiarum*, I, d. 27, p. 2, q. 2 ad 5). L'intera storia e tutto il cosmo vengono riletti mediante l'idea (dinamica) di *reductio (reditus)*, operata trinitariamente. L'Incarnazione non consiste solo nel fatto che Dio dica Se stesso nel Figlio incarnato, ma anche nel ricondurre la creatura a Dio. Di qui che il concetto di Rivelazione è completo solo se comprende la cristologia (e pneumatologia) e solo se la realtà della storia della salvezza rientra in esso. Cfr. anche JROO II, 126-132.

²⁸ Cfr. JROO II, 548.

²⁹ Cfr. JROO II, 549-550.

distinti sensi della Scrittura. A tutto ciò va aggiunto un ultimo criterio, che Ratzinger ugualmente enfatizza, sempre in accordo con san Bonaventura. La Bibbia, interpretata con la Tradizione (ossia con e dalla Chiesa), per quanto non esaurisca la nozione e la realtà di Rivelazione, resta sempre il criterio e lo strumento di verifica del rapporto personale e comunitario con Dio in Cristo, nel presente di ognuna delle diverse epoche storiche. In questo senso, ricorda Ratzinger, non può esistere una interpretazione attualizzante della Scrittura che vada contro ciò che la Bibbia espressamente dice. In quest'ultimo caso, infatti, non saremmo al cospetto di un esercizio di viva tradizione, bensì di tradimento.

In un secolo segnato da una vera e propria rivoluzione nelle scienze bibliche, Joseph Ratzinger ha avuto l'energia di seguire il loro decorso con costante capacità di aggiornamento per circa sessant'anni; come ha avuto il coraggio di denunciare certe evidenti strettoie in cui l'esegesi contemporanea non poche volte è andata a rinchiudersi. Le indicazioni del Teologo bavarese potranno e dovranno essere aggiornate man mano che gli studi biblici proseguiranno nel sec. XXI. Le intuizioni fondamentali, però, manterranno con tutta probabilità il loro valore anche per il futuro sviluppo degli studi biblici, come richiamo a quella necessaria armonia tra storia e trascendenza che permea l'azione divina della Rivelazione e, di conseguenza, il testo biblico. E siccome ogni strumento deve essere forgiato in vista dell'opera che deve compiere, le scienze bibliche saranno tanto più adeguate a studiare il testo sacro, quanto più esse sapranno darsi un metodo attento tanto alla dimensione umana quanto a quella divina delle Sacre Scritture.

QUI VIDENT IN SOMNIS VANA
Agostino e i rapporti con il mondo pagano
nei *Discorsi sui Salmi*

QUI VIDENT IN SOMNIS VANA
Augustine and his Relationship with the Pagan World
in his Discourses on the Psalms

AMERICO MIRANDA*

RIASSUNTO: Agostino, esponendo il testo dei salmi al popolo, stigmatizza i pagani, rivolti ad idoli inconsistenti quali fantasmi nei sogni. La vittoria del cristianesimo, ormai certa, deve coesistere con varie forme di persistenza del paganesimo; e anche di conversioni ad esso, per quanto circoscritte e quasi inverosimili. Il predicatore esprime la chiara convinzione che alcune tradizioni ereditate dai pagani siano destinate, trasformate, a sopravvivere; ma la Chiesa risulta vittoriosa, alla luce di una ben più alta forma di spiritualità. La sua unità è garanzia di una contrapposizione ad ogni forma di ritorno alle antiche credenze, verso un modello autentico di città cristiana.

PAROLE CHIAVE: Idoli, Cristianesimo, Tradizioni, Spiritualità, Città.

ABSTRACT: Augustine, in his exposition of the psalms to the people, accuses the pagans, turned to inconsistent idols, like ghosts in dreams. The victory of Christianity, now certain, must coexist with various forms of persistence of paganism; and also of conversions to it, however limited and almost unlikely. The preacher expresses a clear belief that some traditions inherited from the pagans are destined, transformed, to survive; but the Church is victorious, in the light of a much higher form of spirituality. Its unity is a guarantee of opposition to any form of return to ancient beliefs, towards an authentic model of a Christian city.

KEYWORDS: Idols, Christianity, Traditions, Spirituality, City.

ANNALES THEOLOGICI 2 (2025), VOL. 39, 469-488
e-ISSN 1972-4934
DOI 10.17421/ATH392202506

* CPO, Tilburg University, Paesi Bassi.

SOMMARIO: I. *Le radici profonde dell'idolatria*. II. *Il persistere delle credenze pagane*. III. *La prospettiva di una Chiesa vittoriosa*. IV. *La spiritualità cristiana di fronte a quella pagana*. V. *La via per un modello di città cristiana*. VI. *Conclusioni*.

I pagani che credono in idoli inconsistenti quali fantasmi nei sogni, come Agostino afferma nel *Discorso sul Salmo 62* (*qui colunt idola, quomodo qui vident in somnis vana*), vengono da lui presentati come ormai giunti al momento del definitivo disinganno.¹ Tuttavia, il predicatore raffigura al popolo, perseguendo i propri fini omiletici, la cultura, se non l'idolatria pagana, come una realtà ancora viva e minacciosa, con una presenza nella società tutt'altro che inconsistente. Se pressoché il mondo intero, come i discorsi al popolo più volte sottolineano, si è convertito dal paganesimo, permangono alcune pratiche proprie di esso, come risulta evidente dal persistere di molte abitudini indubitabilmente connesse.

La vanità del culto pagano risulta tanto più chiara alla luce dell'ormai evidente prevalere del cristianesimo. Rivolgendosi al popolo, Agostino esprime la preoccupazione prioritaria di estirparne le radici: la loro saldezza si è manifestata chiaramente agli esordi della storia cristiana, che hanno visto i contrasti e le persecuzioni più eclatanti. Quanto resta delle antiche pratiche va dunque combattuto con la massima decisione, in vista di una concezione della società radicalmente diversa. In tale intento, è impegnato in prospettiva tutto il popolo cristiano, ma al clero è affidato un ruolo preminente, di sorveglianza e di attenta valutazione dei residui della mentalità pagana.

La forza del paganesimo non può essere senz'altro relegata nel passato: Agostino si mostra ben consapevole, rivolgendosi al popolo, di quanto gli stessi cristiani condividano molti aspetti residui della mentalità pagana. D'altro canto, egli riconosce l'importanza di alcune fondamentali acquisizioni dovute a essa, come la sapienza mondana e la perizia nell'organizzazione della società, e i cristiani possono continuamente giovarsi di questo lascito. Va però superata ogni tentazione di lasciare spazio a una recrudescenza dei culti pagani, sempre in agguato,

¹ AURELI AUGUSTINI, *Enarrationes in Psalmos* 62,4, PL 36. Per l'ampiezza di riferimenti del termine *paganus* in Agostino, cfr. CH.P. JONES, *Between Pagan and Christian*, Harvard University Press, Cambridge-London 2014, 83ss. Sulla strategia omiletica di Agostino, cfr. M. GLOWASKY, *Rhetoric and Scripture in Augustine's Homiletic Strategy*, Brill, Leiden 2021, 23ss. Per la prospettiva della salvezza per tutte le genti, cfr. P. HARMON, *The Universal Way of Salvation in the Thought of Augustine*, T&T Clark, London 2024, 120ss.

e ciò nella consapevolezza che la visione spirituale cristiana è del tutto divergente, e che è destinata ad affermarsi definitivamente nel corso del divenire storico.

I. LE RADICI PROFONDE DELL'IDOLATRIA

Nei discorsi al popolo, Agostino guarda all'idolatria come a una condizione ancora diffusa presso il popolo. La prospettiva di un suo sradicamento, pur essendo vista come prossima ad attuarsi, data la ormai evidente prevalenza della fede cristiana nell'Impero, non modifica in nulla l'atteggiamento di vigile ostilità che il credente deve conservare nei suoi confronti.

Il panorama offerto dalle genti presenta, agli occhi di chi lo valuti con distacco, una pratica ancora ben diffusa del culto pagano. Gli idoli dei gentili sono comunque presentati, mentre il predicatore parla, come intatti e protetti nei loro templi (*simulacra gentium templis suis proteguntur*):² per quanto minacciati dal progresso della fede cristiana, essi costituiscono ancora un'emergenza da cui difendersi. Più che come un'effettiva insidia per il futuro orientamento dei credenti, l'idolatria è presentata da Agostino come un'attitudine sempre incombente nel popolo. A questo proposito, egli esprime la convinzione di un disegno malvagio che incombe sul tempo presente, la cui fonte è ben individuabile: gli errori del paganesimo sono da riportarsi alla costante azione di spiriti maligni.³

Nei *Discorsi sui Salmi*, il predicatore delinea con ricchezza di particolari la disposizione di quanti sono ancora dediti al culto degli idoli. Le dottrine cui i pagani si ispirano sono meritevoli del massimo biasimo e

² *Enarr. in Ps.* 26,II,9. Agostino ha colpito anche con l'arma dell'ironia la frequentazione pagana dei templi: M. LOWRIE, B. VINKEN, *Civil War and the Collapse of the Social Bond. The Roman Tradition at the Heart of the Modern*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2022, 166ss. Sulla preoccupazione di Agostino di scoraggiare nella predicazione l'ingresso nei templi pagani, cfr. E. REBILLARD, *Late Antique Limits of Christianness: North Africa in the Age of Augustine*, in E. REBILLARD, J. RÜPKE, *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*, CUA Press, Washington D.C. 2015, 293-318, 296s.

³ *Enarr. in Ps.* 77,32. Sui limiti entro cui intendere gli spiriti, cfr. *De Trin.* 3,9,17ss. Su permanenza e novità dell'insegnamento sugli spiriti in Agostino, cfr. D. BRADNICK, *Evil, Spirits, and Possession. An Emergentist Theology of the Demonic*, Brill, Leiden-Boston 2017, 42ss. Sulla connessione tra idolatria e immagine dell'anima nei discorsi di Agostino, cfr. M. DREVER, *Image, Identity, and the Forming of Augustinian Soul*, Oxford University Press, Oxford-New York 2013, 158ss.

vengono abitualmente indicate come “superstizioni”⁴ e definite “vergognose”.⁵ Molti pagani, egli sottolinea, rifiutano ostentatamente di farsi cristiani, perché ritengono di bastare a se stessi con la propria condotta di vita, e di vivere già bene, senza alcuna necessità di incontrare Cristo.⁶ In realtà, però, essi conservano nel loro culto una costante visione materialistica: Agostino stabilisce un significativo parallelismo tra l’atto di venerare Saturno e l’exasperata attenzione, propria dei pagani, alle esigenze del proprio ventre.⁷

Funzionali all’eredità del culto pagano sono da considerarsi, per Agostino, vari atteggiamenti di sorda contrapposizione, che egli ravvisa sia tra ebrei che tra pagani. I cristiani devono assistere a un orientamento contrario ancora dominante tra quanti li circondano: con l’eccezione del popolo ebraico, appare evidente, tutte le genti sono dedite all’adorazione degli idoli.⁸ Si tratta di una constatazione diffusa nei suoi discorsi al popolo, tanto che, per insipienza o insensibilità, le conversioni al cristianesimo rappresentano una tendenza solo limitata; anzi, come rimarca il predicatore nelle sue esortazioni, alcuni continuano a dormire anche mentre in tutto il mondo echeggia il Vangelo.⁹ La loro

⁴ Es. *Enarr. in Ps.* 71,16.

⁵ *Enarr. in Ps.* 33,II,8. Sulle accuse rivolte anche ai filosofi di praticare culti idolatrici, in quanto spinti da motivazioni materialistiche, cfr. DREVER, *Image, Identity, and the Forming of the Augustinian Soul*, 154s. Per le accuse di idolatria rivolte ai Neoplatonici, cfr. P. WHITE (ed.), *Augustine: Confessions Books V-IX*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2019, 196.

⁶ *Enarr. in Ps.* 31,2.

⁷ *Enarr. in Ps.* 145,12. Cfr. *De cons. Ev.* 1,21,29 per la sovrapposizione del culto di Saturno con quello cristiano. Sulla persistenza di tale culto, cfr. H.S. VERSNEL, *Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Brill, Leiden-New York 1993, 36ss.

⁸ *Enarr. in Ps.* 58,11. Sui riferimenti a pagani ed ebrei come elementi di interpretazione dell’opera agostiniana, cfr. J. VAN OORT, *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine’s City of God and the Sources of His Doctrine of the Two Cities*, Brill, Leiden 1993, 55. Ha evidenziato la funzione del pagano come avversario, interlocutore e modello per i cristiani dell’epoca di Agostino J. LAGOUANÈRE, *Uses and Meanings of ‘Paganus’ in the Works of Saint Augustine*, in M. SAGHY, E.M. SCHOOLMAN (eds.), *Pagans and Christians in Later Roman Empire. New Evidence, New Approaches (4th-8th Centuries)*, Central European University, Budapest 2017, 105-118, 106ss.

⁹ *Enarr. in Ps.* 75,10. Sulla prevalente qualifica di ex pagani nell’uditorio di Agostino, cfr. A. CAMERON, *The Last Pagans of Rome*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011, 792s.

attitudine, egli nota severamente, è del tutto inconsistente, prescinde dal reale corso degli eventi, e non può portare a nulla.¹⁰

Alle numerose conversioni al cristianesimo, che il predicatore non manca di sottolineare, si accompagnano eventi di segno opposto, che costituiscono per lui una costante fonte di preoccupazione. Agostino registra il fenomeno per cui alcuni abbandonano Dio per pregare Mercurio.¹¹ Inoltre, molti pretendono di aver salvato i loro beni grazie all'astrologo, pur continuando a fare il segno della croce e ad aderire alla fede cristiana.¹² Su questi casi, il predicatore si esprime in modo categorico: se i credenti si sono recati dall'astrologo, anche nel momento in cui entrano nelle chiese sono da considerarsi nemici di Dio.¹³ L'inconciabilità della condizione dei cristiani con ogni tipo di pratica pagana è così ribadita senza equivoci.

Agostino evidenzia come si registrino ancora casi di conversioni dal cristianesimo al paganesimo sotto la spinta della necessità materiale.¹⁴ In nome del proprio interesse, egli osserva, si può ancora credere che sia conveniente passare alla religione pagana; ma le persecuzioni vere e proprie possono dirsi ormai cessate, grazie al fatto che la fede cristiana si è diffusa in tutto il mondo.¹⁵ È premura del predicatore, al di là della loro reale entità, evidenziare che si tratta di situazioni circoscritte e da

¹⁰ *Enarr. in Ps.* 62,4. Cfr. la polemica contro gli idoli e i vani simulacri in *Conf.* 7,9,15. Sulle osservazioni agostiniane sulla persistente venerazione degli idoli nella vita dei singoli, cfr. P.I. KAUFMAN, *Augustine's Leaders*, Cascade, Eugene 2017, 53.

¹¹ *Enarr. in Ps.* 62,7. Sul ritorno di alcuni cristiani al culto di Mercurio al tempo di Agostino, cfr. M. KAHLOS, *Debate and Dialogue. Christian and Pagan Cultures, c. 360-430*, Routledge, London-New York 2007, 89s.

¹² *Enarr. in Ps.* 91,7. Sull'interesse per la divinazione nel primo Agostino, cfr. W.E. KLINGSHIRN, *Divination and the Disciplines of Knowledge according to Augustine*, in K. POLLMANN, M. VESSEY (eds.), *Augustine and the Disciplines. From Cassiciacum to Confessions*, Oxford University Press, Oxford-New York 2005, 113-140, 115ss. Sulle implicazioni della condanna degli indovini per lo studio delle scienze, cfr. B.I. COHEN, *Il trionfo dei numeri*, Dedalo, Bari 2007, 10ss.

¹³ *Enarr. in Ps.* 91,10.

¹⁴ *Enarr. in Ps.* 62,7. Sul diffuso timore di perdere le ricchezze nella società di Agostino, cfr. P. BROWN, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West. 350-550 AD*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2012, 169s. Sull'ideale contrapposizione dei cristiani al fasto e alle ricchezze pagane, cfr. *De civ. Dei*, 2, 20.

¹⁵ *Enarr. in Ps.* 26,II,13.

considerarsi ormai quasi inverosimili: alcuni segni mostrano il comune rispetto per le istituzioni cristiane, tanto che chiunque, per sottrarsi a un persecutore, cercherebbe rifugio in una chiesa.¹⁶

La recrudescenza dei culti pagani è fortemente connessa al clima di incertezza dominante nella società a cui Agostino si rivolge. La pratica di avanzare richieste con scellerati sacrifici (*quaerunt nefandis sacrificiis*), che è ben viva nonostante gli sforzi dei credenti, è finalizzata al conseguimento di quei beni temporali che i credenti devono considerare un nulla.¹⁷ Ciò avviene in un clima di generale attesa, per cui nemmeno l'affermazione del cristianesimo sembra essere definitiva: dovunque, deve constatare il predicatore, si possono riconoscere nel popolo atteggiamenti di fatica, stanchezza, deterioramento dei rapporti.¹⁸

La vitalità di molti culti non appare al momento facilmente contrastabile con i mezzi della fede. Il male può agire in quanto domina la vita dei pagani, che continuano a offrire sacrifici agli idoli; perseguendo l'obiettivo di opporsi ad essi, i credenti impediscono al diavolo di agire.¹⁹ A tale evidente esercizio dell'idolatria si contrappongono realtà più sfumate: nella vita quotidiana del credente, ammonisce il predicatore, non è dato riconoscere chiaramente il diavolo né le sue insidie.²⁰ Piuttosto che contestare l'eredità del paganesimo, appare quindi prioritario combattere le perduranti manifestazioni del culto, ben riconoscibili per i credenti.

La carica polemica antipagana della predicazione agostiniana è resa più acuta dalla vitalità e dalla forza di convinzione dei culti pagani, ma d'altro canto Agostino si mostra consapevole dei condizionamenti

¹⁶ *Enarr. in Ps.* 142,4.

¹⁷ *Enarr. in Ps.* 34,I,7. Sull'importanza per Agostino della condanna dei sacrifici pagani, cfr. *Epist.* 102, 4.

¹⁸ *Enarr. in Ps.* 62,6.

¹⁹ *Enarr. in Ps.* 47,3. Sul parziale superamento della pratica dei sacrifici constatato da Agostino, cfr. J.S. NUNZIATO, *Augustine and the Economy of Sacrifice. Ancient and Modern Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, 87. Sul carattere esplicito della condanna agostiniana dei culti pagani che dà voce a secoli di vita cristiana, cfr. S.D. SMITH, *Pagans and Christians in the City. Culture Wars from the Tiber to the Potomac*, Eerdmans, Grand Rapids 2018, 144s.

²⁰ *Enarr. in Ps.* 143,5. Per l'efficacia delle forze diaboliche nella storia secondo Agostino, cfr. A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, *Le De divinatione daemonum de Saint Augustin*, in F. LAVOCAT, P. KAPITANIAK, M. CLOSSON (eds.), *Fictions du diable. Démonologie et littérature de saint Augustin à Léo Taxil*, Droix, Genève 2007, 16-34, 24ss.

di ordine storico e sociale che ne rendono duratura l'eredità. Egli deve misurarsi con uno scenario profondamente mutato rispetto al quadro della società pagana tradizionale, e ricercare nella predicazione delle risposte corrispondenti.

II. IL PERSISTERE DELLE CREDENZE PAGANE

Accanto alla soddisfazione per i progressi della Chiesa, Agostino registra a più riprese nei *Discorsi* i segni di una indubbia vitalità delle credenze pagane. I culti dei pagani, dichiara Agostino, sono stati ormai senza dubbio rovesciati;²¹ ma, stando alle osservazioni del predicatore, le convinzioni ad essi collegate costituiscono una tentazione costante anche per i credenti in Cristo, che sono indotti, nelle difficoltà del momento presente, a fare ritorno alle convinzioni che hanno coltivato a lungo.

L'immagine delle convinzioni pagane che Agostino presenta al popolo è quella di una componente vitale e persistente della società, e il comportamento dei cristiani risulta spesso arrendevole di fronte al loro permanere. Chiamare in causa il soprannaturale per ogni male è un tratto tipico di questo atteggiamento, per cui si soggiace necessariamente a un'ottica distorta; così, quelli che si ostinano a fare calcoli sulle stelle e sui tempi finiscono per addossare a Dio la responsabilità dei propri peccati.²² Di fronte al persistere di tali credenze, i cristiani devono essere fermamente consapevoli della loro radicale diversità: essi, deplora il predicatore, sarebbero ben in grado di opporre a questi discorsi le Scritture, ma non si comportano generalmente in tal modo.²³

Tra il popolo, risultano particolarmente pervicaci le credenze nelle arti magiche. È comune, deve constatare il predicatore, la pratica di rivolgersi all'indovino per preservare i propri raccolti,²⁴ e le indicazioni da lui fornite presso molti sono più ascoltate di quelle di Cristo.²⁵ Ago-

²¹ *Enarr. in Ps.* 62,1.

²² *Enarr. in Ps.* 31,II,161. Sul tema del disconoscimento di Dio anche da parte dei filosofi platonici e politeisti, cfr. J. MARENBO, *Pagans and Philosophers. The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz*, Princeton University Press, Princeton 2015, 29s.

²³ *Enarr. in Ps.* 136,6.

²⁴ *Enarr. in Ps.* 70,17.

²⁵ *Enarr. in Ps.* 33,II,25. Sul deludente percorso nelle credenze astrologiche dei Manichei, cfr. E.A. CLARK, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early*

stino riferisce il caso di un cristiano che si era dedicato per lungo tempo all'astrologia prima di convertirsi di nuovo alla piena dedizione alla vera fede; ma, trattandosi di un'arte che dà adito a sospetti, ha dovuto attendere un prudente esame per essere riammesso nella comunità.²⁶ Di queste conversioni ripetute e di dubbia consistenza non si può che prendere atto con preoccupazione.

In modo altrettanto severo, va considerata la pratica di richiedere guarigioni a intermediari pagani, da parte di persone poco salde nella fede. Se la loro anima è nelle angustie, nota il predicatore, molti sono indotti paradossalmente a consultare dei posseduti dai demoni, cioè gli indovini pagani.²⁷ Si tratta di iniziative controproducenti per chi vi fa ricorso; anzi, chi dà credito a queste consultazioni non fa altro che affidarsi a convinzioni vane.²⁸ Nel riconoscerne la persistenza, il predicatore non cessa di combattere l'emergere di ogni tipo di fiducia riposta nelle pratiche pagane, sottolineandone il carattere aleatorio e ingannevole.

Al di fuori di ogni riconoscimento ufficiale, il complesso di credenze ereditate dagli antenati, come emerge da varie osservazioni dei discorsi al popolo, non accennano a essere messe in discussione. I pagani continuano a essere tanto motivati nel loro orientamento materialistico da rivolgere anche ai cristiani l'invito a venerare degli idoli.²⁹ Con un

Christian Debate, Princeton University Press, Princeton 1992, 228s. Sull'itinerario di Agostino dall'indagine sulle forze della natura all'ascesi, cfr. B. VAN EGMOND, *Augustine's Early Thought on the Redemptive Function of Divine Judgement*, Oxford University Press, Oxford 2018, 217ss.

²⁶ *Enarr. in Ps.* 61,23. Sull'esperienza astrologica di Agostino in ambito manicheo, cfr. C. GIUFFRÈ SCIBONA, *The Doctrine of the Soul in Manichaeism and Augustine*, in J.A. VAN DEN BERG, A. KOTZÉ, T. NICKLAS, M. SCOPELLO (eds.), *'In Search of Truth': Augustine, Manichaeism and other Gnosticism*, Brill, Leiden-Boston 2011, 377-418, 404s. Sul giudizio del predicatore su quest'arte, T. O'LOUGHLIN, *The Development of Augustine the Bishop's Critique of Astrology*, «Augustinian Studies» 30 (1999) 83-103.

²⁷ *Enarr. in Ps.* 34,I,6.

²⁸ *Enarr. in Ps.* 62,4. Sulla larga influenza nel Medioevo della visione agostiniana del sogno e delle apparizioni, cfr. G. BOSY, *Romanische Alba -und Somni-Dichtungen. Ein Beitrag zur Motiv- und Themengeschichte der romanischen Lyrik des Mittelalters*, de Gruyter, Berlin-Boston 2012, 126ss.

²⁹ *Enarr. in Ps.* 54,19. Sulla diffusione degli idoli nella società cui si rivolge Agostino, cfr. R. LIZZI TESTA, *Christian Empire and Pagan Temples in the Fourth Century CE*, in A.

timore superstizioso, essi credono ancora nel loro potere: gli dèi pagani vengono chiamati in causa per spiegare il verificarsi di alcuni cattivi eventi, che non sembrano concepibili senza l'intervento di una divinità negativa.³⁰ L'intento è quello di evitare un sovvertimento troppo eclatante dei valori ai loro occhi, chiamando in causa le credenze tradizionali.

La tentazione di rivolgersi a una religione dai tratti più accessibili e, per certi versi, consolatori come il paganesimo, è sempre in agguato per il popolo, e i sermoni registrano ripetutamente tale eventualità. I pagani, afferma in modo provocatorio il predicatore, possono chiamare in causa il sole come loro dio, mentre i cristiani non possono mostrare il loro creatore invisibile.³¹ In realtà, le motivazioni che essi adducono sono inconsistenti: si ricorre all'indovino e agli stregoni, come nota Agostino, unicamente per paura, più che mossi da un'intima convinzione.³² È compito di chi si rivolge al popolo alimentare in esso una consapevolezza particolarmente viva del proprio credo, per conservare la fede cristiana ortodossa, evitando ogni deviazione.

La qualifica di pagano individua agli occhi del predicatore un atteggiamento comune a chiunque sia estraneo alla fede cristiana: nelle sue parole, anche ebrei ed eretici sono accomunati dalla stessa forma di recrudescenza. La Chiesa, dichiara Agostino, è stata piantata dove sono state sradicate le spine della sinagoga, ed è quindi da considerarsi sua erede a pieno titolo.³³ Da parte loro molti pagani, egli nota sorprendentemente, hanno saputo riconoscersi umili peccatori, e si sono mostrati più disponibili alla conversione rispetto agli ebrei, nonostante il loro

MAMBELLI, V. MARCHETTO (eds.), *Naming the Sacred Religious Toponymy in History, Theology and Politics*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2019, 51-70, 68s. Ha individuato alcuni casi di continuità di siti di culto pagani e cristiani in Nordafrica lo studio di S.L. LANDER, *Ritual Sites and Religious Rivalries in Late Roman North Africa*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2017, 176ss.

³⁰ Es. *Enarr. in Ps.* 128,9.

³¹ *Enarr. in Ps.* 41,6.

³² *Enarr. in Ps.* 59,11.

³³ *Enarr. in Ps.* 40,12. Per il significato attribuito al termine "sinagoga" a partire da Agostino, L.V. RUTGERS, *The Synagogue as Foe in Early Christian Literature*, in Z. WEISS, O. IRSHAI, J. MAGNESS, S. SCHWARTZ (eds.), *"Follow the Wise". Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine*, Eienbrauns, Winona 2010, 449-486, 453ss.

ruolo profetico.³⁴ Analogamente, la pervicacia degli eretici denuncia la loro condizione di irrimediabile minorità: essi sono convinti che la fede autentica non si vada diffondendo in tutto il mondo, ma al contrario che sia destinata a scomparire.³⁵ In tal senso, ebrei ed eretici sono accomunati da un'opposizione alla fede cristiana assimilabile alla cultura pagana: essi sono ormai perseguitati da leggi promulgate da uomini, che al contrario di loro sono orientati verso il bene, in quanto hanno abbracciato il cristianesimo.³⁶

Il predicatore si mostra consapevole dei rischi e delle difficoltà che attendono chi aderisce alla fede cristiana per l'evidente persistere delle credenze pagane, anche in un momento in cui il cristianesimo è ormai vittorioso. La sua salda fiducia nella prevalenza del messaggio cristiano è affidata non al senso di una necessità storica, ma all'impulso dato a pratiche che implicino il superamento di ogni traccia di paganesimo.

III. LA PROSPETTIVA DI UNA CHIESA VITTORIOSA

Pur dovendo confrontarsi con il persistere di convinzioni pagane, la condizione attuale della Chiesa guarda alle persecuzioni del passato come a una circostanza del tutto superata. Gli sforzi del predicatore sono orientati a riflettere sul significato di questo imponente processo storico: il ricordo delle persecuzioni passate deve rafforzare i credenti nella loro identità, orientandoli alla consapevolezza orgogliosa della propria appartenenza.

Nonostante le ben constatabili difficoltà, il superamento dei culti pagani è presentato da Agostino come un fenomeno grandioso, ed ormai in via di completamento. Tutte le genti soggette alla legge romana (*omnes gentes subditae iuri Romano*), egli ricorda, erano dedite al paganesimo, ma il predicatore può constatare con soddisfazione che se ne sono ormai

³⁴ *Enarr. in Ps. 74*, 12. Per il ruolo profetico degli ebrei in contrapposizione ai pagani, cfr. *De conc. ev.* 12, 18. Su alcuni inaspettati tributi di riconoscenza di Agostino verso la cultura pagana, cfr. MARENBO, *Pagans and Philosophers*, 25.

³⁵ *Enarr. in Ps. 31*, II, 11.

³⁶ *Enarr. in Ps. 59*, 2. Sulla diversa valutazione di Agostino della legislazione antiebraica e antiereticale rispetto all'ottica degli studiosi contemporanei, cfr. P. VAN NUFFELEN, *Coercion in Late Antiquity: A Brief Intellectual History*, in J.J.F. DIJKSTRA, C.R. RASCHLE (eds.), *Religious Violence in the Ancient World. From Classical Athens to Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, 266-285, 283s.

definitivamente allontanate.³⁷ Il carattere incontrovertibile di questo processo è confermato, senza tema di smentita, dalla predizione delle Scritture: si realizza, egli dichiara, la profezia, ben presente nell'Antico Testamento, di un popolo dei pagani che si volge a servire Dio.³⁸

Agostino constata come gli dèi pagani sono stati definitivamente sopraffatti proprio nel tempo presente, e che Dio stesso è intervenuto per determinarne la sconfitta, come un eroe.³⁹ Le immagini cui ricorre ripetutamente evidenziano la forza dell'azione divina: la terra era rimasta tutta intera come una selva sottoposta alla schiavitù del demonio; ma Dio si è reso presente, distruggendo per sua volontà tutte le superstizioni esistenti.⁴⁰ Il popolo a cui il predicatore si rivolge deve esserne consapevole: con questi grandiosi eventi, il paganesimo può dirsi definitivamente sconfitto, dato che ora sono cristiani pressoché tutti quelli che poco prima adoravano gli idoli.⁴¹

Gli effetti concreti della vittoria dei cristiani sono ben constatabili: ovunque gli uditori si volgano, osserva il predicatore, si possono vedere rovesciate le immagini vane dei pagani.⁴² Ormai il culto e le Scritture dei cristiani sono divenuti noti a tutti gli uomini: i testi sacri, un tempo solo recitati con difficoltà da alcuni, sono ora diffusi dappertutto.⁴³ A

³⁷ *Enarr. in Ps. 39*,13. Sul debito degli oratori cristiani verso la prassi forense romana, cfr. C. HUMFRESS, *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford 2007, 148ss. Per le forme in cui avvennero le conversioni e l'attrattività del credo cristiano nei primi secoli, cfr. A. KREIDER, *Changing Patterns of Conversion in the West*, in A. KREIDER (ed.), *The Origins of Christendom in the West*, T&T Clark, Edinburgh-New York 2001, 3-46, 4ss.

³⁸ *Enarr. in Ps. 17*,45. Sul ruolo dei profeti nella prospettiva agostiniana della salvezza, cfr. M. VESSEY, *The History of the Book: Augustine's City of God and Post-Roman Cultural Memory*, in J. WETZEL (ed.), *Augustine's City of God. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, 14-32, 26s. Sulla loro influenza sulla prospettiva etica, cfr. P. RIGBY, *The Theology of Augustine's Confessions*, Cambridge University Press, New York 2015, 87ss.

³⁹ *Enarr. in Ps. 144*,17.

⁴⁰ *Enarr. in Ps. 95*,5-6. Sull'immagine agostiniana dell'eroe, cfr. L. SWIFT, *Pagan and Christian Heroes in Augustine's City of God*, «Augustinianum» 27 (1987) 509-522.

⁴¹ *Enarr. in Ps. 76*,16.

⁴² *Enarr. in Ps. 62*,1.

⁴³ *Enarr. in Ps. 48*,2. Sulla trasmissione dei testi sacri e il canone al tempo di Agostino, cfr. E.L. GALLAGHER, J.D. MEADE, *The Biblical Canon Lists from Early Christianity. Texts and Analysis*, Oxford University Press, Oxford 2017, 225s. Sui tempi del consolidarsi della

partire da tali constatazioni, Agostino può orgogliosamente dichiarare che la Chiesa continua a fruttificare e a crescere in tutto il mondo, senza eccezione.⁴⁴ Accanto a queste manifestazioni evidenti, egli non nega il persistere di difficoltà all'interno del popolo cristiano: ma a queste va riservato però un altro ordine di considerazioni.

La condizione dei credenti, alla luce dell'evidente prevalenza del cristianesimo, si trova ad essere del tutto mutata. A differenza che in passato, al momento attuale, nota con soddisfazione Agostino, i cristiani che non hanno avuto timore sono ormai rispettati da tutti (*non timuerunt Christiani, et timentur iam Christiani*).⁴⁵ I pagani rimasti, d'altro canto, vivono nella paura, perché si rendono conto di quanto sia mutato il mondo (*modo iam residui pagani mutata expavescent*).⁴⁶ Al momento presente, tutti sono consapevoli di quale devozione sia dovuta al vero Dio, tanto che richiedere a degli uomini o agli dèi un responso, piuttosto che rivolgersi alla Chiesa, è considerato un atto ugualmente vano.⁴⁷ Agostino rivendica per i cristiani l'esclusivo accesso alla salvezza, presentandolo come un'evidenza di cui sono ben consapevoli tutti gli uomini.

Nel celebrare i successi attuali, i cristiani non devono dimenticare, ammonisce Agostino, quanto sia vicina l'epoca in cui il mondo incrudeliva nella persecuzione.⁴⁸ Egli esorta a ricordare i tempi in cui essi erano scacciati da ogni dove, e fa presente che, d'altra parte, non sono

tradizione scritturistica, cfr. J.D.G. DUNN, *The Oral Gospel Tradition*, Eerdmans, Grand Rapids 2014, 314s.

⁴⁴ *Enarr. in Ps.* 78,6.

⁴⁵ *Enarr. in Ps.* 64,12.

⁴⁶ *Enarr. in Ps.* 44,2. Sull'espressione del timore, comune alla religiosità di pagani e cristiani, nelle iscrizioni della Tarda antichità, cfr. F.R. TROMBLEY, *Hellenic Religion and Christianization. C. 370-529*, Brill, Boston-Leiden 1995, II, 310s.

⁴⁷ *Enarr. in Ps.* 66,2. Sulla persistenza degli oracoli, e sulla loro associazione all'immagine del sapiente nella Tarda antichità, cfr. C. HALL, *Sages, Theoi and Late Greek Prophecy*, in E.G. SIMONETTI, C. HALL (eds.), *Divination and Revelation in Later Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, 99-119, 104ss.

⁴⁸ *Enarr. in Ps.* 59,6. Sull'esempio delle persecuzioni per sostenere la fede dei cristiani fin dalle prime opere agostiniane, cfr. VAN EGMOND, *Augustine's Early Thought on the Redemptive Function of Divine Judgement*, 163s. Sulle implicazioni di esse nella visione dell'ultimo Agostino, cfr. V.R. OGLE, *Politics and the Earthly City in Augustine's City of God*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, 128ss.

cessate dovunque le discriminazioni nei loro confronti.⁴⁹ Agli occhi del predicatore, il volto ostile del paganesimo appare come un'eredità del passato, ma sempre in agguato, che si traduce in aggressività permanente e generalizzata: nel bestemmiare Dio, i pagani maledicono pure i loro demoni, che continuano comunque a riverire.⁵⁰ Una volta placata la furia delle persecuzioni, sono subentrate minacce più subdole, che possono minare la saldezza della fede dei cristiani.

Nonostante gli evidenti progressi degli ultimi anni, la Chiesa può considerarsi ancora perseguitata, sottolinea il predicatore: non nella sua totalità come in passato, ma in alcune sue membra, per le quali anche le altre soffrono.⁵¹ Agostino non propone alcun mutamento nella interpretazione tradizionale delle persecuzioni: i pagani continuano a essere i responsabili delle sofferenze attuali dei credenti, così come lo sono stati della devastazione di Gerusalemme.⁵² Egli intende colpire, con affermazioni di questo genere, ogni ritorno al culto pagano, che mantiene una sua vitalità solo in alcuni luoghi; i cristiani, invece, si presentano come appartenenti alla religione che si rivolge a tutti i popoli, e che sola quindi può aspirare a una dimensione universale.⁵³

Dalle parole del predicatore sulla prevalenza del culto cristiano, emerge la preoccupazione di non nascondere il significato agli occhi dei credenti. Accanto al ricordo degli eventi passati, la Chiesa deve maturare una riflessione sulle forme più subdole di ostilità verso i cristiani, che trovano ancora espressione al momento presente, e sulla ormai impellente necessità di affrontare un diverso ordine di rapporti nella società.

⁴⁹ *Enarr. in Ps. 34 II*, 8. Sull'atteggiamento di Agostino verso la fase più recente delle persecuzioni, cfr. P. BROWN, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Harper & Row, New York 1972, 93s.

⁵⁰ *Enarr. in Ps. 73*, 17.

⁵¹ *Enarr. in Ps. 63*, 1.

⁵² *Enarr. in Ps. 73*, 5.

⁵³ *Enarr. in Ps. 179*, 1. Sull'ideale universalistico di Agostino, incentrato sul ruolo del vescovo, cfr. H. CHADWICK, *Christian and Roman Universalism in the Fourth Century*, in L.R. WICKHAM, C.P. Bammel (eds.), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*, Brill, Leiden 1993, 26-42, 41s. Per la contestazione agostiniana delle false forme di universalismo, cfr. K. PREUSS, *Säkularität und Pastoral bei Augustinus von Hippo*, de Gruyter, Berlin-Boston 2022, 272ss.

IV. LA SPIRITUALITÀ CRISTIANA DI FRONTE A QUELLA PAGANA

Il confronto tra cristiani e pagani non può dirsi concluso con la fine delle persecuzioni. A giudizio del predicatore, non si sono esauriti, nel momento in cui egli si rivolge al popolo, i motivi di contrasto; anzi, essi si ripropongono in tutta la loro urgenza, seppure nel diverso ambito di una società pressoché integralmente cristiana. È l'assoluta alterità del cristianesimo e dei suoi valori a implicare un'assoluta contrapposizione.

Agli occhi del predicatore, i pagani sono stati i protagonisti di una fase ormai conclusa della storia dell'umanità: essi vivevano, prima della Rivelazione cristiana, ben saldi nelle loro convinzioni, necessariamente immersi nell'ignoranza e nelle spine dell'idolatria.⁵⁴ Anche in quell'epoca oscura, non mancavano tuttavia significative prefigurazioni della fede autentica: le vittime che i pagani immolavano, nota il predicatore, erano anche un'immagine dei sacrifici che sarebbero stati presentati in futuro, e che avrebbero invece espresso da parte degli offerenti la conversione e il culto del vero Dio.⁵⁵

L'esperienza storica dei pagani si pone in contrapposizione, ma anche in continuità con quella dei credenti: i cristiani attuali sono chiamati alla consapevolezza di essere loro stessi i discendenti dei pagani, e ancora che i loro antenati erano dediti ai falsi culti, adorando delle pietre.⁵⁶ Se da una parte egli rivendica l'autentica identità del popolo cristiano, dall'altra lo richiama, in vari modi nei *Discorsi*, alla sua eredità storica. In ogni caso, nota il predicatore, esso deve esprimere un sentire più elevato di quello del passato: le preghiere dei credenti devono rivelarsi più ferventi di quelle di chi non ha ancora la fede⁵⁷ e costituire, dunque, lo specchio di una rinnovata identità.

⁵⁴ *Enarr. in Ps. 131*, 11.

⁵⁵ *Enarr. in Ps. 134*, 11. Per la comparazione agostiniana tra sacrifici pagani e cristiani, cfr. J. CAVADINI, *Ideology and solidarity in Augustine's City of God*, in J. WETZEL (ed.), *Augustine's City of God. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, 93-110, 103s. Sul superamento in Agostino del formalismo dei sacrifici, cfr. J. NEGEL, *Ambivalentes Opfer. Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs*, Schöningh, Paderborn 2005, 300s.

⁵⁶ *Enarr. in Ps. 121*, 3.

⁵⁷ *Enarr. in Ps. 62*, 14. Per l'esplicito riconoscimento di Agostino della grandezza della cultura pagana, cfr. *De civ. Dei*, 6, 2-3.

Pur riconoscendo l'autorevolezza della cultura pagana, che rientra comunque nel piano divino di salvezza, Agostino rifiuta ogni sovrapposizione alle categorie cristiane: esse sono da riportare a una spiritualità radicalmente diversa, ed è la dimensione pagana del "mondo", con la sua insopprimibile alterità rispetto al cristianesimo, che va superata. I cristiani non devono in alcun modo farsi intimidire: secondo Agostino, se ricondotto ad un confronto stringente con la vera fede, il paganesimo mostra tutta la sua inconsistenza. L'ottica con cui i cristiani guardano al mondo è da considerarsi radicalmente diversa da quella dei pagani, e dà luogo a una forma di spiritualità del tutto divergente.⁵⁸ Perciò, le espressioni della fede che il predicatore evidenzia al popolo sono radicalmente alternative: le solennità di Babilonia si celebrano nei teatri, in contrapposizione a quelle di Gerusalemme, che possono aver luogo solo in un ambiente come quello delle chiese.⁵⁹

Agostino associa la figura del figliol prodigo, come immagine dell'umanità dispersa nelle false credenze ma destinata alla conversione, a quella dell'adoratore degli idoli, che resta ben saldo nelle sue convinzioni.⁶⁰ Entrambi gli atteggiamenti, la disponibilità e la persistente ostilità, restano possibili; e i cristiani dispongono di difese meno evidenti da opporre a quanti li fanno oggetto di ingiurie rispetto all'epoca dei martiri. In merito all'accusa mossa dai pagani di non essere più in grado di realizzare i miracoli compiuti nei primi tempi della Chiesa, il cristiano deve rispondere, afferma il predicatore, ribadendo la continuità dei propri sforzi con quelli dei primi testimoni del Vangelo.⁶¹ Il cristiano non si

⁵⁸ Sulla dimensione agostiniana di spirito, cfr. A. MIRANDA, *L'uomo e i molti sensi di "spirito". La definizione di "spirituale" nei Discorsi di Agostino*, «Annales theologici» 34 (2020) 139-156. Sulla visione agostiniana della vita spirituale nell'epoca pagana, cfr. N. CIPRIANI, *Molti e uno solo in Cristo. La spiritualità di Agostino*, Città Nuova, Roma 2009, 86ss.

⁵⁹ *Enarr. in Ps. 61*, 10. Sull'opera di rinnovamento dei luoghi di culto nell'età di Agostino, cfr. U. GOTTER, *Rechtgläubige – Pagane – Häretiker. Tempelzerstörungen in der Kirchengeschichtsschreibung und das Bild der christlichen Kaiser*, in J. HAHN, S. EMMEL, U. GOTTER (eds.), *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2008, 43-90.

⁶⁰ *Enarr. in Ps. 18 II*, 3. Sulle suggestioni platoniche nell'interpretazione agostiniana della figura del figliol prodigo, cfr. L.F. PIZZOLATO, *Una rigorosa ricerca intellettuale*, in E. RONCHI (a cura di), *Divina seduzione. Storie di conversione: Paolo, Pacomio, Agostino, Ignazio, Paoline*, Milano 2004, 47-87, 77s.

⁶¹ *Enarr. in Ps. 130*, 6.

muove più in un ambiente del tutto ostile, ma può vedere riconosciute le proprie ragioni, anche da parte dei potenti, in virtù della testimonianza fornita. La croce non costituisce più uno strumento di supplizio, osserva compiaciuto Agostino, ma risplende sulla fronte dell'imperatore stesso.⁶²

Il vigore del vero culto dei cristiani è tale da distinguerli nettamente anche da quanti sono lontani dall'ortodossia dottrinale. Gli eretici si possono considerare, in quest'ottica, più vicini al mondo pagano che a quello cristiano: il predicatore si fa paradossalmente portavoce, con un artificio retorico, delle istanze di Donato, e lo presenta tutto preso nella difesa delle credenze tradizionali, accomunandolo senz'altro al modo di agire dei pagani.⁶³ Anche in questo caso, l'essenziale per i credenti è saper discernere, e riconoscere senza esitazione i tratti della vera fede.

Le esortazioni di Agostino al popolo orientano a tutt'altro che a una contrapposizione frontale tra i credenti, da una parte, e i residui del paganesimo e dell'eresia, dall'altra. Egli vuole anzitutto persuadere i pagani della veridicità delle profezie, che preconizzano senza ombra di dubbio la vittoria della fede.⁶⁴ Tuttavia, ribadisce pure che la contesa è ancora in corso, e che l'esito è tutt'altro che scontato. I mezzi impiegati dal paganesimo vengono visti come in tutto concorrenziali rispetto alla diffusione della fede cristiana, come nel caso dei predicatori di Giove e di altre divinità, che persistono nel loro attivismo presso il popolo.⁶⁵ Una recrudescenza del paganesimo è presentata come ad ogni momento assolutamente possibile, e da combattere con decisione.

L'affermazione del cristianesimo ha determinato in Agostino un radicale rinnovamento dei destinatari dei suoi discorsi, ma non ha eliminato in loro il pericolo di una rinnovata affermazione del paganesimo. In questa prospettiva, il predicatore intende orientare con i suoi richiami non ad una contrapposizione insanabile, ma ad un superamento dei

⁶² *Enarr. in Ps. 36 II*,4. Sull'uso pubblico del segno di croce per Agostino, cfr. W. HARMLESS, *Augustine and the Catechumenate*, Liturgical Press, Collegeville 1985, 271.

⁶³ *Enarr. in Ps. 48, II*,10. Sull'importanza annessa dai Donatisti alle istituzioni dell'epoca pagana, cfr. W.H.C. FRENCH, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Wipf & Stock, Eugene 2000, 77ss.

⁶⁴ *Enarr. in Ps. 56,9*. Sulla concomitanza di profezie cristiane e pagane nella cultura dell'inizio del V secolo, cfr. R. SHORROCK, *The Myth of Paganism. Nonnus, Dionysus and the World of Late Antiquity*, Bloomsbury, London-New York 2011, 4ss.

⁶⁵ *Enarr. in Ps. 64*,6.

conflitti e che risultano ben evidenti al popolo, in un momento in cui il paganesimo deve ormai considerarsi residuale.

V. LA VIA PER UN MODELLO DI CITTÀ CRISTIANA

Il terreno di confronto tra i cristiani e il paganesimo avviene principalmente nella città, sia quella in cui essi vivono sia in quella escatologica verso cui sono orientati. Di fronte alla vita estenuata della città pagana, di cui il predicatore mette più volte in evidenza il carattere illusorio, i cristiani sono dediti alla costruzione di un nuovo modello di convivenza sociale: i suoi tratti sono riconoscibili da numerosi elementi, di cui Agostino vuole rendere consapevole il popolo.

Il predicatore si mostra del tutto consapevole del fatto che, anche nell'ambito della vita associata, ben difficilmente la *societas Christiana* potrebbe prescindere dall'eredità del paganesimo. Le esigenze tradizionalmente riconosciute all'individuo, costretto dalle incertezze e dalle ansie del momento presente, risultano essenziali per la definizione della sfera politica.⁶⁶ D'altro canto, la dimensione collettiva corrisponde nella visione agostiniana alla ben consolidata struttura dello Stato romano: il predicatore attesta che, anche se nelle drammatiche circostanze presenti tutti possono vedere come tenda a invecchiare e guastarsi (*senescere et minui*), esso resta alla base di ogni modello di convivenza.⁶⁷ Pur manifestando preoccupazione per lo stato in cui versano, le istituzioni tradizionali sono presentate come un fondamento irrinunciabile.

È convinzione espressa ripetutamente da Agostino che la presenza di Dio sostenga i cristiani nel relazionarsi con i pagani per lo sviluppo di un modello coerente di convivenza. Al contrario, nonostante la loro organizzazione sociale, i pagani possono considerarsi abbandonati

⁶⁶ Per il rapporto tra anima individuale e politica, cfr. D. HAMMER, *Roman Political Thought. From Cicero to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, 401s. Sulla costante connessione tra esperienza individuale e politica in Agostino, cfr. H.S. REINDERS, *Human Dignity in the Absence of Agency*, in R.D. SOULEN, L. WOODHEAD (eds.), *God and Human Dignity*, Eerdmans, Cambridge 2006, 121-139, 130s. Sulla "degradazione" della vita politica comune come rappresentata in particolare nel *De civitate Dei*, cfr. CH. SCHWAABE, *Politische Theorie. Von Platon bis zur Postmoderne*, Fink, Paderborn 2018, 72ss.

⁶⁷ *Enarr. in Ps. 26*, II, 18. Sull'invecchiamento del mondo pagano, cfr. A. MIRANDA, *Noli adhaerere velle seni mundo. Agostino e la conversione del mondo pagano nei discorsi al popolo*, «Augustinianum» 60 (2020) 105-132, 106ss.

come in un deserto, lontano da Dio;⁶⁸ e la definizione delle genti come “deserto” ricorre nei discorsi del predicatore, ad evocare la mancata conoscenza di Dio da parte loro.⁶⁹ È decisivo il fatto che i cristiani possono contare nel loro agire su delle certezze di fede; chi crede nell’influenza delle stelle, non può invece fornire alcuna risposta a proposito di chi le abbia create.⁷⁰ Di fronte ai difficili frangenti in cui la società versa, il sostegno della fede risulta decisivo.

Il problematico rapporto con i barbari ripropone alcuni interrogativi di tale confronto permanente con la cultura pagana. In particolare, la costante pressione dei Vandali ai confini dell’Impero, con le loro residue convinzioni paganeggianti, richiede lo stesso spirito combattivo che ha sostenuto il popolo cristiano: Agostino si chiede angosciosamente, di fronte allo scoramento che assale il popolo all’approssimarsi delle invasioni, dove sia finito l’ardore dei martiri.⁷¹ Il modello della Chiesa delle origini può costituire un sostegno anche in questo difficile frangente.

I cristiani hanno superato nel loro culto gli *honores* che venivano tributati nel mondo romano. Presso i pagani, nemmeno lontanamente si era giunti all’intensità della devozione personale che Agostino riconosce viva nei cristiani: il predicatore li sfida a tributare a Romolo onori paragonabili a quelli espressi dal popolo cristiano nei confronti di Pietro.⁷²

⁶⁸ *Enarr. in Ps. 64*, 17. Sul giudizio agostiniano quanto alla definizione pagana di uno Stato giusto, cfr. G. O’DALY, *Augustine’s City of God. A Reader’s Guide*, Oxford University Press, Oxford 2020, 235ss. Sull’estraneità di Agostino alla concezione di uno Stato cristiano contrapposto a quello romano, cfr. J. VON HEYKING, *Augustine and Politics as Longing in the World*, University of Missouri Press, Columbia-London 2001, 98s.

⁶⁹ *Enarr. in Ps. 67*, 9. Su alcuni aspetti della tecnica retorica dei discorsi agostiniani, cfr. A. MIRANDA, *Agostino retore alla schola Christi. Tecnica argomentativa e prassi omiletica nei discorsi al popolo*, «Gregorianum» 103/3 (2022) 587-607.

⁷⁰ *Enarr. in Ps. 91*, 3.

⁷¹ *Enarr. in Ps. 63*, 15. Per il rapporto con i barbari, cfr. A. MIRANDA, *Usque ad barbaras nationes. Alcuni aspetti del rapporto con i barbari nei discorsi al popolo di Agostino*, «Euntes Docete» 74 (2021) 133-154. Per l’opposizione della Chiesa africana ai Vandali sul piano dottrinale, cfr. R. WHELAN, *Being Christian in Vandal Africa. The Politics of Orthodoxy in the Post-Imperial West*, University of California Press, Oakland 2018, 29ss. Sulla “nuova etnogenesi” dei Vandali nel loro passaggio in Spagna, cfr. H. CASTRITIUS, *Die Vandalen. Etappen einer Spurensuche*, Kohlhammer, Stuttgart 2007, 67ss.

⁷² *Enarr. in Ps. 44*, 23. Per la valutazione negativa degli *honores* in senso politico in Agostino, cfr. A.A. CASSI, *La giustizia in sant’Agostino. Itinerari agostiniani dal quartus fluvius dell’Eden*, F. Angeli, Milano 2013, 85s. Sulla nuova prospettiva agostiniana del culto dei

La Scrittura, egli nota, definisce anche le pratiche che persistono nei culti giudaici in modo più onorifico (*honoratius*) rispetto a quelle dei gentili, che rifiutano il vero Dio.⁷³ La cecità nei confronti della fede rende esecrabile agli occhi del predicatore ogni atto dei pagani.

Guardando all'evoluzione della società pagana, Agostino riconosce che le sue istituzioni costituiscono il fondamento della vita associata. I cristiani devono porsi nel solco delle conoscenze elaborate dalla cultura pagana, per la quale è doveroso esprimere ammirazione: i gentili, dichiara il predicatore, sono arrivati a intuire, laddove si sono posti in ascolto con umiltà di spirito, quello che non vedevano: la presenza di Dio.⁷⁴ Questa constatazione, però, non giustifica atteggiamenti di pesante opposizione. La cecità di pochi ostinati, afferma Agostino, è funzionale al fatto che la totalità dei pagani è destinata ad entrare nella fede;⁷⁵ per questo, non vi è da dubitare che le resistenze pagane saranno presto superate. Di fronte a questa prospettiva, è essenziale che i cristiani mantengano un atteggiamento di rispetto e prudenza.

Il modello di società cristiana che il predicatore presenta non intende in alcun modo disconoscere il contributo della cultura tradizionale. Di fronte alla città pagana, un atteggiamento ciecamente eversivo non è affatto consigliabile; piuttosto, negli ambiti della cultura e della politica, contrariamente a quanto affermato per il culto, Agostino propende per un'accorta conservazione di alcuni elementi, e non per un loro totale rigetto.

VI. CONCLUSIONI

Nell'esprimere al popolo il suo punto di vista sul paganesimo, Agostino fornisce nelle *Enarrationes* una lettura delle dinamiche storiche contemporanee lucida e, in alcuni passi, particolarmente sofferta. La vittoria

santi, cfr. P. BROWN, *The Cult of Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, University of Chicago Press, Chicago-London 1981, 60ss.

⁷³ *Enarr. in Ps. 13*,3. Sul rapporto tra tolleranza pagana e culti ebraici, cfr. E. TESELLE, *Augustine's Strategy as an Apologist: The Saint Augustine Lecture 1973*, Wipf & Stock, Eugene 2010, 13s.

⁷⁴ *Enarr. in Ps. 75*,2.

⁷⁵ *Enarr. in Ps. 9*,1. Sulla conversione dei pagani, cfr. MIRANDA, *Noli adhaerere velle seni mundo. Agostino e la conversione*, 126 ss.

del cristianesimo è presentata come ormai definitiva, tanto che il culto pagano, nella sua reviviscenza, sembra rivolgersi ormai a dei fantasmi; ciò, tuttavia, non lo induce a una svalutazione dell'eredità culturale pagana. Le molteplici forme di persistenza delle usanze tradizionali, variamente stigmatizzate nei suoi discorsi al popolo, sono indice della vitalità del paganesimo, della quale il cristiano deve essere pienamente consapevole.

I residui della cultura pagana radicati presso il popolo, che Agostino registra con preoccupazione, assumono un peso persistente e significativo nella società cristiana. Contro i loro aspetti deteriori, la voce del predicatore si leva in modo incessante, ma chiamando in causa piuttosto abitudini inveterate presso i singoli che la legittimità delle istituzioni esistenti. Mettendo in guardia da una visione fondata su criteri unicamente mondani, la spiritualità cristiana a cui il predicatore fa riferimento deve trovare la sua realizzazione in forme del tutto diverse, e rappresenta una nuova immagine della città a cui il popolo deve rivolgersi.

L'orizzonte a cui Agostino richiama il popolo è quello di un superamento delle dispute inveterate, in cui a una decisa opposizione ai residui della mentalità pagana vada congiunta la sicura presa di coscienza della situazione attuale. Echi di un clima di persistente ostilità verso i cristiani sono ben riconoscibili in molti episodi cui egli fa riferimento nei suoi discorsi; ma risulta anche evidente che, con la vittoria del cristianesimo, si possa aprire una fase del tutto nuova. Da parte del predicatore, è chiara la convinzione che le tradizioni ereditate dai pagani, per quanto profondamente trasformate, sono destinate a sopravvivere; e di quanto ancora a lungo occorrerà convivere con residui della mentalità pagana.

Sia verso le istituzioni degli antichi che verso le forme di paganesimo ancora praticate, la posizione del predicatore intende essere ben ferma; ciò senza intaccare la definitiva acquisizione dei principi cristiani, di cui egli si fa garante dinanzi al popolo. L'unità del popolo cristiano attorno alla Chiesa, nella persona del vescovo, è garanzia di una decisa contrapposizione a ogni forma di ritorno alle antiche credenze. Agostino ne è certo: i fantasmi evocati da quanti si rivolgono ancora agli idoli del paganesimo, nonostante ne permangano significativi residui, sono destinati a essere definitivamente sconfitti.

LA PRESENZA DEI CRISTIANI NELLA SOCIETÀ PLURALE
Il caso serio della politica

THE PRESENCE OF CHRISTIANS IN A PLURALISTIC SOCIETY
The Serious Case of Politics

ALBERTO FRIGERIO*

RIASSUNTO: Il presente contributo indaga le forme della presenza cristiana nella società plurale, focalizzando lo sguardo sull'ambito politico. Dopo aver profilato la fisionomia dell'azione politica dei cristiani delineata dal concilio Vaticano II, lo studio illustra il raccordo tra diritti umani fondamentali e azione politica, infine espone la concezione e pratica politica propiziata da Luigi Giussani, che consente di rinvenire una postura politica cristiana consona al tempo presente.

PAROLE CHIAVE: Cristiani, Società, Aperta, Pluralismo, Politica.

ABSTRACT: This paper explores the forms of Christian presence in a plural society, focusing on the political sphere. After outlining the nature of Christian political action as it is outlined by the Second Vatican Council, the study illustrates the connection between fundamental human rights and political action, finally it presents the political conception and practice promoted by Luigi Giussani, which allows us to discover a Christian political posture appropriate to the present time.

KEYWORDS: Christians, Open, Society, Pluralism, Politics.

SOMMARIO: I. *Insegnamento della Chiesa* in re sociali. 1. Il tema politico nella Costituzione pastorale *Gaudium et spes*. 2. Dottrina Sociale della Chiesa. II. *Diritti fondamentali e azione politica*. 1. Legge civile e morale. 2. Fondazione dei diritti fondamentali. 3. Apporto cristiano. III. *Una proposta per l'azione politica dei cristiani: Luigi Giussani e la politica*. 1. Il carisma di CL e declinazioni. 2. Vita politica. 3. Note conclusive.

Oggigiorno si registra in ambito cattolico un ventaglio di posizioni concernenti il modo in cui abitare l'odierna società aperta, costituita da soggetti promotori di monodirezioni difformi e sovente conflittuali rispetto al Vangelo. Il dibattito si intensifica in riferimento al settore politico, connotato dalla diaspora nelle varie forze politiche, da taluni incentivata e da altri biasimata. Lo certifica il panorama italiano, in cui i politici cristiani militano in tutti i partiti dell'arco costituzionale, promuovendo istanze talora divergenti e decisamente contrastanti. Stimolati da questo stato di cose, il presente studio intende indagare la presenza dei cristiani nella società plurale, accordando particolare attenzione al *caso serio* della politica. Inizialmente, si investigherà la natura dell'azione politica dei cristiani delineata dal Concilio Vaticano II nella Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (GS) e illustrata dal magistero pontificio nella Dottrina Sociale della Chiesa (DSC). Successivamente, si indagherà il tema dei diritti fondamentali in riferimento all'azione politica e, infine si esporrà la visione politica prospettata da Luigi Giussani, che costituisce un esempio per l'azione politica dei cristiani.

In via preliminare, è però opportuno evocare il nesso tra *ius publicum* e *ius sacrum*, così come si è andato articolando nella storia occidentale. Nell'*antichità* si riscontra la commistione tra sfera politica e sacrale: nell'Antico Vicino Oriente, l'istituzione politica si pensava che fosse stabilita direttamente da Dio e godesse di dignità divina; nella *polis* greca e nella *civitas* romana, invece, vigeva l'identificazione tra appartenenza civile e religiosa. Diversamente, nella *Bibbia*, l'ordine socio-politico è rivisitato. L'antico Israele considerava YHWH l'unico re, desacralizzò l'autorità politica, come prova la critica profetica all'istituzione della monarchia (1Sam 8,4-22), e relativizzò le scelte politiche ai valori di giustizia, solidarietà e pace. La distinzione tra regni terreni e Regno di Dio, avviata da Israele, fu formalmente istituita da Gesù con il principio di distinzione tra Cesare e Dio (Mt 22,21). Conformemente alla Bibbia, la *Chiesa delle origini* riconobbe al politico il compito di governare le cose temporali e rivendicò la libertà in quelle spirituali. La disobbedienza

civile era ammessa in caso di ingerenza del politico in questioni spirituali o di contravvenzione del giusto esercizio del politico nelle cose di sua competenza. Nel *Medioevo*, l'Editto di Milano costituì l'«*initium libertatis* dell'uomo moderno»,¹ sancendo la libertà di aderire al proprio credo e affrancando l'autorità istituita da ogni affiliazione confessionale. Invero, l'Editto fu «una sorta di inizio mancato»,² dato che dopo la sua promulgazione seguì una perenne tensione tra il potere imperiale politico e quello papale religioso, entrambi tentati di servirsi l'uno dell'altro come *instrumentum regni* (tendenza cesaropapista) e *instrumentum salvationis* (tendenza teocratica).

Nella *Modernità*, il frazionamento politico e confessionale costituì il retroterra delle *guerre di religione* che, nel Cinque-Seicento insanguinarono l'Europa, mutando il sentire comune. Lo certifica Thomas Hobbes, secondo il quale lo stato di natura coinciderebbe con lo stato di guerra, la paura della morte spingerebbe gli individui a delegare la forza al potere statale, preposto a garantire lo stato di pace. Prese così forma la *dottrina contrattualista*, secondo la quale lo Stato avrebbe il compito precipuo di salvaguardare l'incolumità dalla minaccia altrui. Nel Sei-Settecento, John Locke, nel *Secondo trattato sul governo*, rivisitò il contrattualismo, asserendo che l'individuo entrerebbe in società per evitare conflitti e preservare la proprietà privata; nella *Lettera sulla tolleranza*, inaugurò poi la *dottrina costituzionalista*, secondo cui lo Stato, per evitare di trasformarsi in uno Stato-lupo, deve essere limitato dai diritti fondamentali. Nel Sette-Ottocento, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, nella *Fenomenologia dello spirito*, interpretò dialetticamente la relazione interpersonale secondo la logica strumentale del dominio, trasferendola dal livello storico a quello depersonalizzante dello Spirito assoluto. Nella sua visione della verità come sistema, la persona fu destituita nella sua singolarità e divenne funzionale al tutto dello spirito assoluto, storicamente incarnato nello Stato. Il carattere assoluto dello Stato, a cui asservire l'individuo, fornì i presupposti teorici dei totalitarismi del Novecento, religioni politiche che immanentizzarono gli ideali di salvezza ultramondana, trasferendo

¹ G. LOMBARDI, *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa. Dall'Editto di Milano alla "Dignitatis Humanae"*, Studium, Roma 1991, 128.

² A. SCOLA, *Non dimentichiamoci di Dio. Libertà di fedi, di culture e politica*, Rizzoli, Milano 2013, 33.

il sacro nel *saeculum*. Il comunismo, ad esempio, risolse la liberazione nell'autoredenzione e sostituì l'Eterno con l'Avvenire.

L'*epoca contemporanea*, avviata con la caduta dei muri, è connotata dall'avvento della società aperta, correlata alla globalizzazione, e dalla ricerca di nuovi equilibri geopolitici da parte delle potenze emergenti. La globalizzazione è ambivalente. Da un lato, il flusso di merci e persone tra nazioni e continenti ha ovviato alla struttura sociale chiusa, fondata su parametri ideologici etnico-nazionalistici. Dall'altro, l'intento di unificare il mondo su base tecnica, economico finanziaria, appiattisce la società su modelli di efficienza e svuota lo Stato di sovranità.³ Così facendo, mortifica le peculiarità dei popoli e scavalca la volontà delle istituzioni, causando una crisi sociale e politica, acclarata dal distacco della soggettività dalle istituzioni.⁴ Reagiscono il populismo e il sovranismo, che rappresentano il popolo e la sovranità nazionale in dialettica con l'*establishment* e le entità internazionali. La tutela del profilo culturale di una nazione rispetto ai modelli imposti dall'*élite* e del principio di rappresentanza rispetto ai disegni politici sovranazionali è apprezzabile. D'altra parte, il populismo e il sovranismo promuovono comunità chiuse, che inaspriscono il livello di conflittualità. Pertanto, l'istanza populista va praticata nel dialogo tra differenti, finalizzato al bene comune, parimenti l'istanza sovranista va praticata riconoscendo l'accresciuta mondializzazione dei temi sociali, che esige una certa compartecipazione tra le nazioni e ne limita la sovranità. Si pensi all'Unione Europea, i cui Stati membri godono di una certa soggettività, che implica il diritto di modellare la convivenza secondo la propria tradizione, pur concertando la sovranità in materia di difesa, flussi migratori e politiche energetiche.

Ulteriore motivo di crisi delle società liberali è l'erosione dei sistemi valoriali condivisi, per la decostruzione dei tradizionali apparati culturali di riferimento.⁵ La democrazia non va intesa in termini solo formali, secondo un proceduralismo indifferente alle implicazioni etiche, in

³ Cfr. J. HABERMAS, *Nella spirale tecnocratica. Un'arringa per la solidarietà europea*, Laterza, Roma-Bari 2013.

⁴ Cfr. F. BOTTURI, *Universale, plurale, comune*, V&P, Milano 2018, 133-147.

⁵ Cfr. C. MAGATTI, *La democrazia oltre sé stessa*, in AA.VV., *La democrazia in questione. Politica, cultura e religione*, Glossa, Milano 2004 («Disputatio», 15), 21-49.

quanto si esprime nella partecipazione alle elezioni, libertà di opinione, circolazione di informazioni e confronto pubblico, ma esige anche valori comuni. Lo insegna la Bibbia, che relativizza il politico ad alcuni valori basilari, e lo ribadisce la DSC, secondo cui la democrazia presuppone valori comuni (*Compendio*, 407). Conformemente alla storia dello Stato moderno, che si è edificato limitando il potere sovrano in nome dei diritti umani fondamentali, le Costituzioni europee e la *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani* hanno ribadito l'esistenza di diritti individuali che il politico deve tutelare. La dottrina dei diritti umani è però minata dalla progressiva iper-soggettivizzazione del diritto, a cui è equiparato ogni desiderio. Lo attestano i *nuovi diritti*, di ambito bioetico e sessuale che asserviscono il diritto a inclinazioni individuali, accordando preferenza a orientamenti culturali e politici altamente contingenti.⁶ Invero, il diritto non è mera espressione della volontà, ma *ordinatio rationis* preposto a regolare i rapporti sociali secondo giustizia: «Il giusto ordine della società e dello Stato è compito centrale della politica» (*Deus caritas est*, n. 28). La politica non è teocraticamente costituita, è però eticamente fondata, in quanto deputata a regolare la giusta convivenza civile. Si profila così il rapporto tra autorità politica e spirituale, chiamate a interloquire sul terreno dell'*ethos* per edificare una società giusta.

I. INSEGNAMENTO DELLA CHIESA *IN RE SOCIALI*

In epoca pre-conciliare è maturata la «teologia delle realtà terrestri»,⁷ inerente a matrimonio/famiglia, lavoro e politica. L'istanza sottesa riguarda la correlazione teologia/storia: la teologia deve indagare le verità eterne, ma deve altresì sporgersi sugli eventi storici per rinvenire l'agire divino. In *Une École de théologie. Le Saulchoir* del 1937, Marie Dominique Chenu invitava a considerare i processi ecclesiali e sociali come *loci theologici*. Si profilava così la teologia dei *segni dei tempi*, poi promossa da Giovanni XXIII. La formula, mutuata dal Vangelo, adottata come invito alla fede e vigilanza (Mt 16,4; Lc 12,54-56), traduce «la raccomandazione di Gesù di saper distinguere i segni dei tempi [...] scoprire, in mezzo a tante tenebre, numerosi segnali che ci infondono speranza

⁶ Cfr. L. ANTONINI (ed.), *Il traffico dei diritti insaziabili*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

⁷ G. THILS, *Teologia delle realtà terrestri*, Paoline, Roma 1951.

sui destini della chiesa e dell'umanità».⁸ I segni dei tempi indicano gli eventi storici suscitati dalla grazia divina che presagiscono condizioni migliori per l'umanità. La Lettera enciclica *Pacem in terris* ne menziona tre: la promozione della donna, la maturazione del mondo del lavoro, e l'indipendenza dei popoli (nn. 21-25). I segni dei tempi costituiscono delle sollecitazioni per la comunità ecclesiale, che, come insegna GS, vanno interpretati alla luce del Vangelo, lasciandone sprigionare la portata salvifica (n. 4).

L'indirizzo teologico delle realtà terrene è stato promosso da GS, assumendo la categoria dei segni dei tempi, voluta con insistenza proprio da Chenu, e istruendo una trattazione germinale delle tematiche che compongono le realtà terrestri. È quanto s'intende illustrare rispetto alla questione politica. Si presenteranno poi i capisaldi della DSC, che costituiscono il punto di vista cristiano per approcciare la cosa pubblica. L'angolatura da cui il discepolo di Cristo scruta le vicende storiche non è mutuata dalla sociologia, di cui pure si avvale, bensì dalla tradizione apostolica, che rispetto ai temi sociali si sostanzia nella DSC.

1. Il tema politico nella Costituzione pastorale Gaudium et spes

GS enuclea tre elementi inerenti alla questione politica: l'origine della comunità politica, il soggetto dell'agire politico, l'articolazione tra sfera spirituale e temporale.

1) Origine della comunità politica. «La comunità politica e l'autorità pubblica hanno il loro fondamento nella natura umana e perciò appartengono all'ordine fissato da Dio, anche se la determinazione dei regimi politici e la designazione dei governanti sono lasciate alla libera decisione dei cittadini» (GS 74). La natura relazione che qualifica la condizione umana comporta l'unione con altri per perseguire i propri fini. Per questo motivo la persona vive in società, che non si riduce a una mera aggregazione di individui, ma implica la loro organizzazione formale. Lo esprime il lemma Stato, che indica la struttura politica della società civile, insignita del compito di armonizzare le componenti sociali in vista del bene comune. Lo Stato è composto da persone che vivono in un territorio,

⁸ GIOVANNI XXIII, Documento di indizione del Concilio ecumenico Vaticano II *Humanae salutis*, 25-XII-1961, n. 4.

seguono leggi comuni e concorrono alla prosperità. Delle diverse forme statuali (tribù, monarchia, impero, aristocrazia, oligarchia, democrazia), la più favorevole alla partecipazione dei cittadini agli impegni sociali, dunque la più consona alla maturazione della dignità personale, è quella democratica.

2) *Soggetto dell'agire politico*. «Tutti i cristiani devono prendere coscienza della speciale vocazione nella comunità politica» (GS 75). L'interesse per la convivenza civile riguarda tutti i cristiani, chiamati all'azione politica a vari livelli: nella forma della cittadinanza, del voto, della gestione della cosa pubblica. Ordinariamente chierici e religiosi non devono gestire in prima persona il potere politico, per non mettere a repentaglio il ministero di comunione dei primi e la testimonianza escatologica dei secondi. L'«indole secolare»⁹ non è però prerogativa dei laici, in quanto l'Ordine, *a fortiori* i voti, non separa dalle attività temporali, bensì le subordina al ministero ordinato. Pertanto, chierici e religiosi potrebbero in via eccezionale, interessarsi direttamente della cosa pubblica, certo nel rispetto della distinzione tra Cesare e Dio, senza istituire uno Stato teocratico con impianto giuridico su base confessionale, come ci apprestiamo a chiarire.

3) *Articolazione tra sfera spirituale e temporale*. Al riguardo, si considereranno tre brani. Il *primo brano* illustra il nesso tra Chiesa, radunata sotto l'insegna della fede, e la società politica, radunata sotto l'insegna della convivenza umana: «La comunità politica e la Chiesa sono indipendenti e autonome l'una dall'altra nel proprio campo. Ma tutte e due, anche se a titolo diverso, sono a servizio della vocazione personale e sociale degli stessi uomini. Esse svolgeranno questo loro servizio a vantaggio di tutti in maniera tanto più efficace, quanto più coltiveranno una sana collaborazione tra di loro, secondo modalità adatte alle circostanze di luogo e di tempo» (GS 76). Per un verso, il testo sancisce la distinzione tra autorità spirituale e politica, corrispondente allo spirito illuminista, al quale va riconosciuto il merito di aver posto fine ai regimi sacrali tipici della *christianitas* medievale, guadagnando spazio alla libertà del soggetto. Questo non giustifica, però, la contrapposizione tra cristianesimo e Illuminismo, che gli *encyclopédistes* ritenevano inconciliabili. La dualità Cesare/Dio è stata istituita da Gesù.

⁹ GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. *Christifideles laici*, 30-XII-1988, n. 15.

L'idea moderna di libertà è dunque erede dell'evento cristologico. Joseph Ratzinger commenta il detto di Gesù su Cesare e Dio asserendo che «questa separazione di autorità statale e sacrale, il nuovo dualismo in essa contenuto, rappresenta l'inizio e il fondamento persistente dell'idea occidentale di libertà [...] La moderna idea di libertà è un legittimo prodotto dello spazio vitale cristiano; essa non poteva svilupparsi in nessun altro ambito».¹⁰ Jean-Luc Marion rinviene l'origine della separazione tra regime temporale e sacrale nel cristianesimo.¹¹ Angelo Panebianco e Sergio Berardinelli considerano la «civiltà liberale», che costituisce il «dono dell'Europa al mondo», il «frutto maturo della tradizione cristiana. È nata in Europa, e poteva nascere solo in Europa, proprio in ragione delle sue origini cristiane».¹²

Per altro verso, il testo invita l'autorità sacra a collaborare con l'autorità politica. In tal senso, non giustifica alcuna cesura tra *ius* pubblico e sacro, come invece postula la visione illuminista, almeno nelle sue varianti massimaliste. Si pensi al modello francese di *laïcité*, ideato dai protagonisti della Rivoluzione francese, ossia dalla borghesia parigina ribellatasi al Re, alla nobiltà e anche alla Chiesa per lo stretto legame che la univa alla monarchia e per i suoi evocati conflitti religiosi del Cinque-Seicento. Gli illuministi francesi sancirono il principio della libertà *dalla* religione, nella convinzione che la laicità sarebbe stata garantita dall'estraneazione del fenomeno religioso dalla vita pubblica.

Il modello illuminista francese è però anacronistico, in quanto si fonda su un'idea di secolarizzazione antiquata rispetto all'attuale contesto storico-politico, in cui il rapporto tra modernità e religione è assai articolato. La teoria classica della secolarizzazione, formulata negli anni Sessanta, promuoveva la comprensione della modernità come congedo dalla religione. Lo esprime la formula di Harvey Cox «città secolare»,¹³ in cui la religione sarebbe destinata all'estinzione. Invero, il rinnovato

¹⁰ J. RATZINGER, *Teologia e politica*, in IDEM, *Chiesa, ecumenismo e politica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987, 147-158: 155-156.

¹¹ Cfr. J.-L. MARION, *Laicità o separazione*, in IDEM, *Breve apologia per un momento cattolico*, Morcelliana, Brescia 2019, 83-116.

¹² A. PANEBIANCO, S. BELARDINELLI, *Introduzione*, in IDEM, *All'alba di un nuovo mondo*, il Mulino, Bologna 2019, 7-13: 10.

¹³ H. COX, *The Secular City*, The MacMillan Company, New York 1965.

interesse per la religione (*revanche de Dieu*), comprovato a livello antropologico dal permanere di potenziali semantici di ispirazione religiosa e attestato a livello sociologico dalla vitalità non residuale delle convinzioni religiose, connessa anche al meticcio di civiltà, ha portato a rivisitare la suddetta teoria. Lo attesta la locuzione habermasiana «età post-secolare»¹⁴ e lo esprime la più recente formula di Paolo Costa «città post-secolare».¹⁵ La confutazione odierna della tesi classica trova sostegno in diversi autori, tra cui Thomas Luckmann e Charles Taylor, che non veicolano l'idea secondo cui il progredire della modernità comporti il regredire della religione, ma piuttosto paventano una riconfigurazione della credenza. Luckmann asserisce che la religione sarebbe destinata non a scomparire ma alla invisibilità, divenendo una mera faccenda privata. Lo esprime la formula «religione invisibile»,¹⁶ secondo cui il soggetto è propenso a vivere la propria religiosità in modo privato e individuale, a scapito della visione pubblica e istituzionalizzata della religione. Taylor afferma che la secolarizzazione, ideata dagli illuministi, ha rimodulato la credenza, inducendo a relegare Dio nello spazio della coscienza individuale. Lo attesta la correlazione tra abolizione della religione dalla sfera pubblica, il declino della pratica religiosa e il mutamento della credenza, che diviene un'opzione tra le altre, sovente confinata nell'intimità.¹⁷ Motivo per cui si parla di «religione *psicologica*»,¹⁸ che conferisce primato insindacabile e assoluto al singolo e al sentimento, a scapito della comunità e della ragione. Nella tarda modernità, i singoli vivono la religiosità in maniera soggettivistica: intendono la fede alla stregua di uno stato d'animo diretto verso un assoluto indeterminato, pongono enfasi sul sentire e sull'intimità individuale, dubitano della mediazione storico-sociale delle istituzioni religiose e della oggettivazione pubblica. In tal senso, nell'esperienza religiosa del soggetto post-

¹⁴ Cfr. J. HABERMAS, *Religion in the Public Sphere*, «European Journal of Philosophy» 14 (2006) 1-25.

¹⁵ P. COSTA, *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Queriniana, Brescia 2019.

¹⁶ Cfr. T. LUCKMANN, *Das Problem der Religion in der Modernen Gesellschaft*, Rombach, Freiburg 1963.

¹⁷ Cfr. C. TAYLOR, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2007.

¹⁸ G. ANGELINI, *Introduzione*, in G. ANGELINI (ed.), *La religione postmoderna*, Glossa, Milano 2003 («Disputation», 15), 7-20: 16.

moderno si registrano marcata indeterminatezza, crescente dispersione dei riferimenti tradizionali, ritorno del sacro come esperienza anonima, sincretismo del *bricolage* e nuovo politeismo.¹⁹ In sintesi, la congiuntura attuale è connotata da un'indubbia centratura intimistica della religiosità, che soppianta la pratica socialmente rilevante, a cui si accostano però alcuni fenomeni che impediscono di confinare la religione nella sfera meramente privata. Il ritorno del sacro e il rinnovato interesse per il religioso riguardano, anche in Occidente, la vita personale, ma anche quella sociale, operando una de-privatizzazione della religione, come certifica la diffusione di movimenti religiosi, che sottolineano il dato dell'appartenenza, la comparsa di fondamentalismi, che esaspera il dato dell'ortodossia, il dibattito sulla religione civile, che sottolinea il rilievo pubblico della credenza.²⁰

Il modello illuminista francese risulta poi contraddittorio, in quanto la giusta a-confessionalità delle istituzioni statali è intesa come indifferenza al religioso. In tal modo la supposta neutralità delle istituzioni esprime una visione di parte: l'idea secolare senza Dio. La cooperazione tra religioso e politico auspicata dal Concilio chiede non di neutralizzare, bensì di ascoltare le religioni, affinché condividano il proprio patrimonio sapienziale. È quanto postula il modello americano della *religious freedom*, ideato dai fautori della Rivoluzione americana, dissidenti politici e religiosi che ricercarono nelle colonie oltreoceano la libertà perduta in Europa. I *framers* americani sancirono il principio della libertà delle religioni, risolvendo così la commistione tra politico e religioso tutelando però la libertà religiosa e la partecipazione delle religioni alla vita pubblica.²¹

In sintesi, alla libertà *dalla* religione, postulata dal modello di laicità francese, va preferita la libertà *della* religione, postulata dal modello di laicità americano, che svincola l'autorità istituita da affiliazioni confessionali, così da garantire la laicità statale, riconoscendo però il potenziale

¹⁹ Cfr. M. EPIS, *Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2009, 9-34.

²⁰ Cfr. J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago 1994. S. BELARDINELLI, L. ALLODI, L. GATTAMORTA (eds.), *Verso una società post-secolare?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

²¹ Cfr. L.P. VANONI, *Pluralismo religioso e stato (post) secolare. Una sfida per la modernità*, G. Giappichelli, Torino 2016.

apporto del religioso alla convivenza. Questo non impedisce di segnalare il limite del sistema liberale americano, che sottende un'antropologia individualista, secondo cui la persona sarebbe un mero agente capace di scelta, per quanto arbitraria possa essere, motivo per cui lo Stato dovrebbe astenersi dall'identificare il bene politico con contenuti specifici e limitarsi a proteggere il diritto dei singoli di perseguire il bene secondo le proprie preferenze.²² Tale visione confligge con la su esposta idea di democrazia come sistema che salvaguarda alcuni valori condivisi, senza i quali si minaccia la dignità personale e l'aggregazione sociale. A segnalarlo è la tradizione del diritto naturale, di cui si darà conto in seguito. Basti qui anticipare l'idea di fondo, secondo cui il diritto naturale costituisce la base dei diritti umani e il fondamento di una società umana. Per concludere, allo Stato democratico, fondato sulla partecipazione ma altresì sulla ricerca e condivisione di ragioni profonde per la convivenza, conviene coinvolgere le religioni nel dibattito pubblico,²³ per operare ciò che John Rawls chiama «consenso per sovrapposizione»²⁴ e Jürgen Habermas chiama «processo di argomentazione sensibile alla verità».²⁵ In questa linea di pensiero si muove Angelo Scola, secondo il quale «occorre che nelle società plurali [...] lo Stato non faccia propria nessuna delle identità culturali, degli interessi, delle aspettative dei soggetti che le abitano, ma invece apra e renda equamente praticabile a tutti i soggetti civili lo spazio pubblico del confronto e della deliberazione».²⁶

Il *secondo brano* dischiude il metodo di azione dei cristiani impegnati in politica, alla luce del principio di autonomia delle realtà terrene: «Se per autonomia delle realtà terrene si vuol dire che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, allora si tratta di una esigenza d'autonomia legittima: non solamente essa è rivendicata dagli uomini del nostro

²² Cfr. D.C. SCHINDLER, *Freedom from Reality: The Diabolical Character of Modern Liberty*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2017.

²³ Cfr. J. RAWLS, *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino 2012, 123-158; J. HABERMAS, *Tre scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2008, 111-148.

²⁴ J. RAWLS, *The Idea of an Overlapping Consensus*, «Oxford Journal of Legal Studies» 7 (1987) 1-25.

²⁵ J. HABERMAS, *I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale*, «Humanitas» LIX/2 (2004) 239-250.

²⁶ SCOLA, *Non dimentichiamoci di Dio*, 89.

tempo, ma è anche conforme al volere del Creatore [...] Se invece con l'espressione autonomia delle realtà temporali si intende dire che le cose create non dipendono da Dio e che l'uomo può adoperarle senza riferirle al Creatore, allora a nessuno che creda in Dio sfugge quanto false siano tali opinioni» (GS 36). In ambito cattolico, si registra un'ambiguità latente in una certa interpretazione del principio di autonomia, quasi che le realtà terrene fossero indipendenti dalla fede, che sarebbe dunque indifferente o comunque irrilevante per comprenderle. Una siffatta ermeneutica dualista è ascrivibile all'impianto del documento conciliare, che è cristocentrico nell'intenzione ma debitore alla manualistica nell'attuazione.²⁷ In ogni caso, un'accorta lettura del testo mostra che autonomia non equivale all'indipendenza delle realtà terrene da Dio, ma indica la loro consistenza creaturale. In tal senso, il brano non professa l'estraneità della fede dalle realtà terrene, ma invita a indagarle con metodi idonei alle leggi di cui il Creatore le ha dotate, senza così privare la fede della capacità di illuminarle ulteriormente. Come insegna il cristocentrismo, in qualità di primogenito della creazione e della redenzione (Col 1,15.18) Cristo è il *principio* che disvela la verità della condizione umana, testimoniando chi è l'essere umano e cosa debba fare per condurre una vita buona. Mentre la *teologia manualistica* intendeva la verità rivelata come aggiunta (*superadditum*), dunque estrinseca alla verità della ragione, e la *teologia liberale* risolveva la verità rivelata nella verità attestata dalla coscienza universale, la *teologia cristocentrica* attesta l'identità tra fede cristiana e umanità nell'ottica del compimento, nella convinzione che «il sapere della fede non è sapere che riguarda altro rispetto a ciò che vive ogni uomo; semmai è sapere di altro genere, ma a proposito della verità della condizione di tutti gli uomini».²⁸ La rivelazione s'inscrive dentro l'esperienza umana universale suscitando uno sguardo di fede che ne dischiude il senso pieno. In sintesi, l'evento di Cristo, che pure *non* è risposta *immediata* alle questioni indagate dalle singole discipline, consente di porre le acquisizioni dei diversi campi

²⁷ Cfr. L.F. LADARIA, *L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II*, in R. LATOURELLE (a cura di), *Bilancio e prospettive 25 anni dopo*, Cittadella, Assisi 1987, 939-951. G. COLOMBO, *La teologia della Gaudium et spes e l'esercizio del magistero ecclesiastico*, in IDEM, *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995, 265-303. A. SCOLA, *Chi è la Chiesa?*, Queriniana, Brescia 2005, 29-40.

²⁸ G. ANGELINI, *Il figlio. Una benedizione, un compito*, Vita e Pensiero, Milano 1992, 204.

d'indagine in un quadro di senso unitario, che le rende pienamente intelligibili, in quanto favorisce la comprensione *ultima* del reale e svela il *nesso* tra il particolare e la totalità.²⁹ *In re sociali*, questo significa che la *sequela Christi* enuclea i fondamenti antropologici e morali della convivenza pubblica e orienta l'agire sociopolitico. È quanto si premura di fare la DSC, di cui a breve tratteremo una presentazione introduttiva. Non prima però di aver presentato un ultimo brano di *GS*, che offre un ulteriore presupposto alla DSC.

Il *terzo brano* istruisce il tema dell'unità dei cristiani in politica. Si tratta in realtà di due passi di *GS*, che vertono sulla medesima questione: «Nessuno ha il diritto di rivendicare esclusivamente in favore della propria opinione l'autorità della Chiesa. Invece cerchino sempre di illuminarsi vicendevolmente attraverso un dialogo sincero, mantenendo sempre la mutua carità e avendo cura in primo luogo del bene comune [...] In ciò che concerne l'organizzazione delle cose terrene, i cristiani devono ammettere la legittima molteplicità e diversità delle opzioni temporali e rispettare i cittadini che, anche in gruppo, difendono in maniera onesta il loro punto di vista» (*GS* 43 e 75). Il testo ricusa l'interpretazione integralista, secondo cui dai dogmi di fede sarebbe possibile dedurre una precisa posizione politica e, parimenti, rifugge l'idea secondo cui il partito unitario dei cattolici sarebbe un'esigenza indilazionabile. L'unità dei discepoli di Cristo, per la quale Gesù innalzò l'accorata preghiera al Padre (Gv 17,21), si fonda sulla comune professione di fede, si radica a livello teologico e non è meccanicamente traducibile a livello politico. Questo non preclude la possibilità e convenienza che l'unità di ordine teologico plasmi il piano culturale e politico, maturando la medesima visione di vita consociata e individuando percorsi politici condivisi per promuoverla nell'ottica del bene comune. È quanto si prefigge di fare la DSC, intenta a illustrare l'orientamento dell'azione politica promosso dalla fede. L'evento cristologico plasma tutti i settori dell'esistenza, inclusa l'organizzazione istituzionale, legislativa ed economica della società, a motivo della sua originaria qualifica storica, che ne esprime la connessione alle cose terrene. La ricaduta della fede cristiana sulla vita consociata è correlata altresì alla realtà trinitaria, che fonda e rappresenta il modello della comunità umana, documentando che la

²⁹ Cfr. G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo*, Jaca Book, Milano 1994, 90.

dimensione comunitaria costituisce il luogo idoneo alla personalizzazione, ossia alla crescita e maturazione personale. La correlazione tra avvenimento cristiano e vita sociale è connessa infine alla fede in un Dio che si presenta come *Logos*, motivo per cui il linguaggio della fede è conforme alla ragione e questo fa sì che la fede illumini i principi di legge naturale alla base dell'etica sociale, che la ragione ha in sé la capacità di conoscere, almeno in via preliminare e incoativa, ma che storicamente nello *status naturae lapsae*, è ostacolata nel reperire e formulare in maniera organica e sistematica.

2. Dottrina Sociale della Chiesa

In questa sezione ci apprestiamo a circoscrivere l'oggetto, il soggetto, la natura, il *corpus*, i temi e i cardini della DSC,³⁰ che costituisce l'insegnamento ecclesiastico inerente ai temi sociali, composto da principi di riflessione, criteri di giudizio e direttive d'azione finalizzati a innescare e promuovere un umanesimo integrale e solidale (*Compendio*, 7).

1) *Oggetto*. L'oggetto della DSC è la vita umana nell'ambito della società, avendo contezza che il vissuto sociale incide su quello personale, concorrendo in modo rilevante alla maturazione personale. Lo sviluppo identitario e la concezione del mondo che il soggetto matura sono influenzati dalle relazioni sociali, a motivo dell'intrinseca socialità umana e della costitutiva interdipendenza tra gli esseri umani, e dai modelli culturali, a motivo del fatto che il soggetto giunge a coscienza nell'esperienza pratica, che avviene entro un contesto connotato da precise forme culturali (simboli, miti, riti). Per concludere, la dipendenza del soggetto dall'altro è ascrivibile al fatto che la coscienza possiede i principi morali allo stato germinale, pertanto necessita di un appropriato contesto educativo che ne consenta lo sviluppo.

2) *Soggetto*. Il soggetto della DSC è la comunità ecclesiale nella sua comunione gerarchica: per un verso il magistero assume, interpreta e unifica i contributi che provengono dalla comunità ecclesiale, in forza del *munus docendi* che gli è proprio (*Compendio*, 79); per altro verso la comunità ecclesiale valuta la situazione sociale particolare alla luce dell'insegna-

³⁰ Cfr. A. BELLOCQ, *La Doctrina Social de la Iglesia. Qué es y qué no es*, Edicep-Edusc, Valencia-Roma 2012.

mento sociale della Chiesa, secondo il dettato della Lettera apostolica *Octogesima adveniens* di Paolo VI (n. 4). Nella DSC traspare così l'unità tra dottrina e pastorale, in cui la dottrina costituisce un insegnamento *secondo e relativo* alla vita di fede del popolo di Dio, che il magistero formula alla luce della vita della comunità cristiana, riletta alla scuola della rivelazione biblica, per orientarla.³¹ La DSC nasce dunque dalla vita di fede in riferimento alla realtà sociale e costituisce l'alveo entro cui i fedeli sono chiamati a operare la lettura circostanziata della realtà sociopolitica. Non si dà pertanto una deduzione dal teologico al politico, d'altra parte, il teologico offre principi, criteri e direttive da declinare nel contesto particolare. Motivo per cui il legittimo, non per questo auspicabile, pluralismo dei cristiani in politica, non riguarda l'ordine dei principi, dei criteri e delle direttive bensì l'ordine dei metodi per tradurli nella concreta realtà sociale. Il pluralismo non riguarda il fine da raggiungere, interessa piuttosto i mezzi per perseguirlo.³²

³¹ «La dottrina cristiana non è una teoria astratta (*ab-stractus*, separato), da imparare prima per mettere in pratica poi. La dottrina cristiana invece dà carattere sistematico e critico all'autocoscienza dell'esperienza della fede confessata dal popolo di Dio. Un'autocoscienza che nasce dell'incontro con Cristo nella comunità cristiana, cresce mediante i sacramenti, l'ascolto della parola di Dio, la catechesi, la carità e la missione per giungere alle formulazioni dogmatiche. Uno sguardo sereno alla storia dei dogmi permetterebbe di riconoscere facilmente come la loro formulazione abbia origine sempre dal concreto della vita del popolo di Dio. Quando non si coglie il suo nesso originario con l'esperienza cristiana riducendo la dottrina a mera affermazione teorica e astratta da applicare alla vita si cade nel dottrinarismo. Ne consegue una vera e propria incomprendimento della capacità della dottrina stessa di illuminare la prassi» (A. SCOLA, *Famiglia soggetto di evangelizzazione*, «Il Regno» 16 [2015] 1-14: 4).

³² Come insegna la Congregazione per la Dottrina della Fede nella Nota dottrinale *Circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, la diaspora dei cattolici non legittima l'idea secondo cui ogni visione politica sarebbe compatibile con la fede né autorizza facili adesioni a forze politiche che si oppongono o non prestano debita attenzione ai principi della DSC: «Il carattere contingente di alcune scelte in materia sociale, il fatto che spesso siano moralmente possibili diverse strategie per realizzare o garantire uno stesso valore sostanziale di fondo, la possibilità di interpretare in maniera diversa alcuni principi basilari della teoria politica, nonché la complessità tecnica di buona parte dei problemi politici, spiegano il fatto che generalmente vi possa essere una pluralità di partiti all'interno dei quali i cattolici possono scegliere di militare per esercitare – particolarmente attraverso la rappresentanza parlamentare – il loro diritto-dovere nella costruzione della vita civile del loro Paese. Questa ovvia constatazione non può essere confusa però con un indistinto pluralismo nella scelta dei principi morali e dei valori sostanziali a cui si fa riferimento. La legittima

Venuta meno l'unità politica dei cattolici, risulta quantomai urgente che i cristiani, disseminati nelle diverse formazioni politiche, innervino di comune accordo la vita comune, promuovendo i medesimi valori sostanziali, che costituiscono la linfa della convivenza civile. Lo rimarca Angelo Scola, che sprona i cristiani a impegnarsi in politica, non per fini egemonici bensì per servire il bene comune. In tale lavoro, i cristiani hanno il compito di restare uniti nella tutela dei valori umani basilari, hanno poi la facoltà di agire liberamente per risolvere i problemi che sono aperti a più soluzioni, perché il bene può essere praticato in vari modi, perché riguardano situazioni in evoluzione o perché la materia è complessa e comporta un certo grado d'incertezza. Infine, hanno il dovere di esercitare sempre la carità.³³

Per concludere, l'unità politica dei cattolici inerente alle questioni fondamentali necessita di un'unità prepolitica, di ordine culturale, che in ultima istanza si radica nella dottrina formulata e predicata dal magistero della Chiesa. Lo appunta Giampaolo Crepaldi, secondo il quale i cattolici hanno anzitutto il compito di porsi in docile ascolto della dottrina insegnata dal magistero ecclesiale, così da maturare uno sguardo condiviso sui temi fondativi dell'esistenza, che hanno rilevanti implicazioni sociopolitiche. Motivo per cui l'attuale dispersione dei cattolici impegnati in politica e l'annessa diversità di vedute riguardo ad alcuni cardini dell'assetto sociopolitico (si pensi alle ricorrenti divergenze nel

pluralità di opzioni temporali mantiene integra la matrice da cui proviene l'impegno dei cattolici nella politica e questa si richiama direttamente alla dottrina morale e sociale cristiana. È su questo insegnamento che i laici cattolici sono tenuti a confrontarsi sempre per poter avere certezza che la propria partecipazione alla vita politica sia segnata da una coerente responsabilità per le realtà temporali» (n. 3).

³³ «I cattolici non devono rassegnarsi all'irrelevanza come cattolici. Al contrario, proprio perché la rappresentanza cattolica non è più garantita da un unico partito, ai fedeli laici è richiesto di saper concorrere al bene comune rendendo così pubblicamente ragione della fecondità sociale della propria fede. E questo ha delle conseguenze decisive per i contenuti e il metodo dell'impegno politico. In pratica, operando in diversi partiti, i laici cattolici dovranno praticare il decisivo principio del *distinguere nell'unito*. Non dovranno perdere, nella elaborazione e attuazione dei programmi, il senso della comune appartenenza ecclesiale e mostrare la necessità dell'unità nelle questioni non negoziabili: *in necessariis unitas*. Questo esalterà la libertà nella sfera dell'opinabile, quando non sono in gioco questioni di principio: *in dubiis libertas*. In ogni caso, non far venir meno, in ogni momento, la carità: *in omnibus caritas*» (A. SCOLA, *Buone ragioni per la vita in comune. Religione, politica, economia*, Mondadori, Milano 2010, 54).

campo dei summenzionati nuovi diritti) consegue alla disunità di ordine dottrinale.³⁴

3) *Natura*. La natura della DSC è teologica, in quanto il magistero si avvale del contributo delle scienze umane e sociali ma si basa sulla rivelazione biblica e sulla tradizione ecclesiale (*Compendio*, 72-78). La DSC è il frutto dell'incontro tra la vita cristiana e i problemi concreti del vivere comune, che mira a illuminare.³⁵ A questo livello emerge l'elemento critico degli indirizzi teologico-politici maturati nel Novecento, che vanno sotto il nome di *teologia politica*, inaugurata da Johannes Baptist Metz, e *teologia della liberazione*, inaugurata da Gustavo Gutiérrez. L'intento era quello di rettificare la tesi idealista, che accordava precedenza alla riflessione critica, e conferire il primato alla prassi, affinché trasparisse la valenza pratica della verità cristiana. Invero, l'istanza non era nuova, in quanto la teologia si qualifica come atto secondo, successivo alla pratica e finalizzato alla pratica. D'altra parte, la teologia costituisce un atto secondo rispetto alla prassi dischiusa dall'evento cristologico, a partire dal quale riconfigura la prassi, anche di carattere sociopolitico.

³⁴ «L'unità politica sulle questioni fondamentali – i principi non negoziabili – ha bisogno di essere costruita a livello prepolitico. Dal problema dell'unità politica si passa quindi a quello dell'unità culturale, che viene prima anche se tra le due dimensioni si dà una certa circolarità perché la politica non solo si nutre di cultura, ma anche la produce [...] La possibile unità dei cattolici in politica comincia molto prima della politica. Quando si vede che cattolici che hanno responsabilità dirette nel campo legislativo assumono atteggiamenti diversi davanti a leggi che contrastano con la legge morale naturale e su cui il Magistero si è inequivocabilmente pronunciato, significa che qualcosa non funziona nella continuità tra comunità ecclesiale, animazione culturale della società e militanza politica. Dietro la diaspora dei cattolici in politica c'è soprattutto una carenza di tipo dottrinale» (G. CREPALDI, *Il cattolico in politica. Manuale per la ripresa*, Cantagalli, Siena 2010, 88, 91).

³⁵ «La dottrina sociale è l'incontro della fede con l'uomo, con le sue problematiche reali, personali e sociali, in modo da diventare criterio di illuminazione e di lettura, e ipotesi di soluzione [...] Se la fede non avesse nulla da dire sui problemi della vita umana, perderebbe la sua caratteristica fondamentale di essere la risposta che Dio ha dato all'uomo e, quindi, la possibilità per l'uomo stesso di sperimentare e di incontrare tutta la verità su di sé e di potervi, in qualche modo, corrispondere» (L. NEGRI, *Il magistero sociale della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1994, 11). «La dottrina sociale [...] ha il compito di mostrare le implicazioni a livello antropologico, cosmologico e sociale dei misteri della vita cristiana» (A. SCOLA, *La dottrina sociale della Chiesa: risposta per una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2007, 40).

Diversamente, Metz intende la fede come «prassi messa in atto nella storia e nella società»³⁶ anziché rinvenire la prassi sociopolitica a partire dalla comprensione della rivelazione. Motivo per cui la riflessione da lui istruita denota una carenza cristologica: «La problematicità è di carattere specifico, in quanto connessa al rapporto istituito da Metz fra la ragione pratico-pratica e la ragione teologica [...] In altri termini, ed è questa la caratterizzazione della teologia politica cui Metz rivendica originalità rispetto alle varie posizioni teologiche in qualche modo “concorrenti”, la pratica socio-politica non è “conseguente” alla comprensione teologica della rivelazione, ma è la stessa comprensione della rivelazione, in quanto ne è il “senso”».³⁷ Per quanto concerne Gutiérrez, egli muove da un’ineccepibile ricerca di giustizia per gli ultimi ma istruisce una riflessione che, anziché illuminare la prassi alla scuola del Vangelo, irretisce la fede nella prassi, conferendo peraltro il primato alla prassi di matrice marxista. È questo il discernimento della Congregazione per la Dottrina della Fede contenuto nell’Istruzione *Libertatis nuntius*: «All’ortodossia come retta norma della fede si sostituisce l’ortoprassi come criterio di verità. A questo proposito non si dovrebbe confondere l’orientamento pratico, proprio anch’esso della teologia tradizionale e allo stesso titolo dell’orientamento speculativo, con il primato privilegiato riconosciuto ad un certo tipo di *prassi*. In realtà, quest’ultima è la *prassi* rivoluzionaria che diverrebbe così il criterio supremo della verità teologica. Una sana metodologia teologica tiene senz’altro conto della *prassi* della Chiesa e vi trova uno dei suoi fondamenti, ma perché essa deriva dalla fede e ne è l’espressione vissuta» (10,3).

4) *Corpus*. Il *corpus*, che indica la raccolta di testi di cui si compone la DSC, è costituito dall’insegnamento dei pontefici che ha preso forma organica sul finire dell’Ottocento, contestualmente alla questione sociale concepita come questione operaia. Va però segnalato che l’insegnamento sociale è coestensivo alla vita della Chiesa, da sempre intenta ad ascoltare, interpretare e altresì orientare la sfera sociopolitica, come avverte Giovanni Paolo II nella Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis*: «La sollecitudine sociale della Chiesa [...] si è sempre manifestata nei modi

³⁶ J. METZ, *La fede nella storia e nella società*, Queriniana, Brescia 1978, 81.

³⁷ G. COLOMBO, *La teologia politica di Johannes Baptist Metz*, in IDEM, *La ragione teologica*, 561-608: 601.

più svariati. Uno dei mezzi privilegiati di intervento è stato nei tempi recenti il Magistero dei Romani Pontefici, che, partendo dall'Enciclica *Rerum novarum* di Leone XIII come da un punto di riferimento, ha trattato di frequente la questione» (n. 1).

5) *Temi*. Gli ambiti attenzionati e indagati dalla DSC sono matrimonio e famiglia, lavoro, economia, comunità politica, comunità internazionale. Va precisato che i confini della DSC risultano piuttosto porosi, a motivo della connessione che intercorre tra le diverse aree della morale. Ragione per cui il tema dell'ambiente, in quanto bene collettivo che implica una comune responsabilità (*Compendio*, 451-487), e il tema dell'aborto diretto o procurato, in quanto inerente alla tutela della vita, che per la Lettera enciclica *Evangelium vitae*, costituisce uno dei pilastri della società civile (nn. 5 e 101), sono da taluni trattati nell'ambito dell'etica sociale anziché nel contesto della bioetica.

6) *Cardini*. Gli elementi costitutivi della DSC sono compendati da alcuni principi: personalista, del bene comune, di sussidiarietà, di solidarietà (*Compendio*, 160-163). L'immagine che traspare è quella di un edificio che ha: a *fondamento* il principio personalista, secondo cui la persona è principio, soggetto e fine delle istituzioni sociali, a motivo della sua trascendente dignità; per *vertice*, il principio del bene comune, secondo cui i singoli e l'autorità istituita sono tenuti a promuovere condizioni di vita sociale tali da consentire ai suoi membri di raggiungere la perfezione (secondo l'accezione liberale, il bene comune è la somma dei beni individuali; in quella utilitarista è la massimizzazione dei beni individuali; in quella collettivista è la concezione di ciascun bene come comune; in quella personalista costituisce l'insieme delle condizioni di vita sociale che consentono a singoli e gruppi di perfezionarsi); come *asse verticale*, il principio di sussidiarietà, secondo cui le società di ordine superiore non devono sostituire ma rispettare, regolare e promuovere quelle di ordine inferiore; come *asse orizzontale*, il principio di solidarietà, secondo cui ciascuno è debitore verso la società in cui è inserito e deve impegnarsi con responsabilità per realizzare il bene comune. L'edificio della DSC si compone poi di due ulteriori principi *integratori*: di partecipazione, che declina il principio di sussidiarietà nell'ambito politico, asserendo che ciascuno, come singolo oppure associato, direttamente oppure indirettamente, è chiamato a contribuire

alla vita culturale, economica, sociale e politica della comunità civile di appartenenza (*Compendio*, 189-191); della destinazione universale dei beni, che declina il principio del bene comune in ambito economico, asserendo che la proprietà dei beni dev'essere equamente accessibile a tutti, motivo per cui il diritto alla proprietà privata non va inteso in termini assoluti bensì quale strumento per il rispetto del principio della destinazione universale dei beni, non come fine ma quale mezzo per lo sviluppo personale e della propria famiglia (*Compendio*, 171-184).

Alla luce dei suddetti principi, che hanno come fondamento quello personalista, la DSC si prodiga con solerzia nella promozione dei diritti umani, che tutelano la dignità personale. L'operazione è condotta in fedeltà al dettato biblico che, sebbene non postuli in generale e in astratto i diritti umani, ne pone le fondamenta, come comprova il fatto che la Bibbia si occupa in concreto e nella storia dei diritti delle categorie più indigenti (orfani, vedove, schiavi, stranieri) e promuove alcuni beni che la dottrina moderna dei diritti tutela (vita, libertà, proprietà, uguaglianza).³⁸ La Lettera enciclica *Centesimus annus* di Giovanni Paolo II traccia un elenco iniziale: il diritto alla vita, a crescere in una famiglia idonea allo sviluppo, a maturare nella conoscenza della verità, al lavoro, alla libertà religiosa (n. 47). In questa cornice si colloca la dottrina dei *principi non negoziabili*, formulata da Joseph Ratzinger-Benedetto XVI, secondo il quale alcuni elementi inclusi nella natura umana sono irrinunciabili per salvaguardare il bene personale e comune, motivo per cui la Chiesa deve rammentarli, promuoverli e denunciare eventuali soprusi.³⁹ Benedetto

³⁸ Cfr. B. MAGGIONI, *Uomo e società nella Bibbia*, Jaca Book, Milano 1987, 43-60.

³⁹ Cfr. J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Il posto di Dio nel mondo. Potere, politica, legge*, Cantagalli, Siena 2014.

Angelo Scola preferisce parlare di *principi irrinunciabili*, per non ingenerare l'idea che la Chiesa sarebbe refrattaria al dialogo: «Come ha spiegato lo stesso Benedetto XVI, questi principi sono insiti nella natura umana e quindi l'azione della Chiesa in loro difesa non ha un carattere confessionale, ma si dirige a tutti i cittadini, a prescindere dalla religione e dalla credenza di ciascuno. Secondo Papa Ratzinger, qui sono in gioco dei contenuti morali che riguardano la dignità della persona in quanto tale e dunque non possono essere sminuiti o cancellati. È un'affermazione giusta e sacrosanta che mi trova totalmente d'accordo nella sostanza, anche se preferisco parlare di principi "irrinunciabili". Il termine "non negoziabili" infatti può introdurre l'idea che la Chiesa è chiusa al confronto» (A. SCOLA, *Ho scommesso sulla libertà. Autobiografia*, Solferino, Milano 2018, 218).

XVI richiama con insistenza tre principi: il rispetto della vita in ogni fase e condizione, la promozione della famiglia fondata sul matrimonio tra un uomo e una donna e la tutela della libertà educativa. L'enfasi è dovuta al fatto che questi principi sono a rischio più di altri. È però bene ribadire che i principi irrinunciabili non si limitano a questi. Si pensi all'insistenza di Giovanni Paolo II sul dovere di tutelare il diritto alla libertà religiosa, che in *Centesimus annus* definisce «fonte e sintesi» (n. 47) dei diritti fondamentali, in quanto tutela la dimensione trascendente della persona, che la rende irriducibile a qualunque forma di potere. Si pensi all'insistenza di Francesco sul dovere di soccorrere i migranti. Lo Stato, anche con l'ausilio della Chiesa, deve garantire la prima accoglienza, nell'ottica della carità, certo deve altresì individuare risposte politiche che orientino i flussi migratori.⁴⁰ In ogni caso, i principi irrinunciabili intendono garantire valori basilari, che precedono e fondano la politica, a cui la testimonianza biblica orienta l'agire sociopolitico. Così facendo, evitano che la politica degeneri in proceduralismo o ideologia. Motivo per cui, a fronte di una loro palese contravvenzione è d'uopo opporsi all'autorità istituita.⁴¹ Questo chiede di avanzare due notazioni, relative l'una alle leggi imperfette e l'altra all'obiezione di coscienza.

⁴⁰ Si veda al riguardo la riflessione sul meticcio di Angelo Scola, secondo il quale «lo spostamento fisico dei migranti renderà sempre più inevitabile in Europa parlare di un vero e proprio meticcio. La categoria, che aveva alla sua origine una certa carica provocatoria e profetica, potrebbe assumere tratti molto concreti e, come la storia ci ha insegnato, non poco dolorosi. Conoscere il cambiamento, governare il meticcio: resto più che mai convinto della validità di questa formula. Sarebbe infatti irrealistico pensare di poter arrestare il cambiamento enorme, epocale, che abbiamo cominciato a sperimentare; quello che piuttosto possiamo e dobbiamo fare è orientarlo» (A. SCOLA, *Postcristianesimo? Il malessere e le speranze dell'Occidente*, Marsilio, Padova 2017, 56-57).

⁴¹ «Le leggi gravemente ingiuste non obbligano in coscienza; anzi, esiste l'obbligo morale di non seguire le loro disposizioni normative, di opporsi civilmente ad esse (anche attraverso l'obiezione di coscienza), di non dare loro il suffragio del proprio voto e di non collaborare alla loro applicazione pratica. Ma esiste soprattutto il dovere di porre in atto tutti i mezzi leciti per abrogarle. Se l'abrogazione totale non fosse possibile, è doveroso allora impegnarsi per ridurre i loro effetti negativi» (A. RODRÍGUEZ LUÑO, *«Cittadini degni del vangelo» (Fil 1,27). Saggi di etica politica*, Edusc, Roma 2005, 93).

Per quanto concerne le leggi imperfette,⁴² la Lettera enciclica *Evangelium vitae* insegna che, a fronte di una legge ingiusta messa al voto o già in vigore, se non è possibile scongiurarla o abrogarla, è lecito per il parlamentare sostenerne una restrittiva. Una volta dichiarata la propria contrarietà agli esiti malvagi della legge che si sostiene per evitarne o emendarne una peggiore, contribuire a eliminare o restringere le disposizioni inique di una legge ingiusta si configura come un bene (n. 73). L'insegnamento ripropone la risposta del Merkelbach (manuale classico) sul male minore, declinandola rispetto al caso delle leggi imperfette: non è lecito compiere un male minore per evitarne uno maggiore, a meno che quello minore sia già intenzionalmente compreso in quello maggiore, già deliberato, e a patto che si sia tentato in tutti i modi di evitare qualsiasi male e che non si dia scandalo. In tal caso, infatti, non si compie il male minore, che non è mai lecito, ma si cerca di evitare almeno una parte di male che viene già compiuto da altri. Se è infatti lecito in taluni casi tollerare un male minore compiuto da altri e non reprimerlo per evitarne uno maggiore, non è mai lecito operare il male, facendolo oggetto di un atto positivo di volontà, neppure per ricavarne del bene, come insegnano la Lettera enciclica *Humanae vitae*, n. 14 e la Lettera enciclica *Veritatis splendor*, n. 80. Si tratta dunque di superare l'etica consequenzialista e l'etica proporzionalista, che desumono i criteri dell'agire dal calcolo delle conseguenze previste o dal calcolo della proporzione tra effetti buoni e cattivi, in favore dell'etica che ricava i criteri dell'agire dall'intenzionalità soggettiva che realizza il bene/male del soggetto agente e degli altri soggetti coinvolti. Per concludere, in caso di legge ingiusta messa al voto o già in vigore, il parlamentare deve domandarsi se ha fatto il possibile per evitare ogni male, e, qualora la risposta sia affermativa, una volta chiarita la propria contrarietà ed evitato il pubblico scandalo, deve chiedersi se la legge apparentemente più restrittiva provoca effettivamente il male minore o non apre piuttosto alla propagazione di un male maggiore.

⁴² Cfr. J. JOBLIN, R. TREMBLAY (eds.), *I cattolici e la società pluralista. Il caso delle "leggi imperfette"*, ESD, Bologna 1996; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Il parlamentare cattolico di fronte ad una legge gravemente ingiusta. Una riflessione sul n. 73 di 'Evangelium vitae'*, in IDEM, «Cittadini degni del vangelo» (Fil 1,27). *Saggi di etica politica*, Edusc, Roma 2005, 91-108; G.S. LODOVICI, *È giusto appoggiare leggi eticamente miste?*, in L. EUSEBI (ed.), *Il problema delle «leggi imperfette». Etica della partecipazione all'attività legislativa in democrazia*, Morcelliana, Brescia 2017, 149-174.

Per quanto concerne l'obiezione di coscienza,⁴³ che indica la decisione opposta a un obbligo stabilito dal legislatore in quanto il contenuto della norma confligge con le convinzioni di coscienza, svolge un ruolo personale e sociale. Sul piano personale, tutela il soggetto dall'ingerenza del potere sui convincimenti intimi. In tal senso, si collega ai principi fondamentali di libertà previsti dalla *Dichiarazione universale dei diritti umani* (art. 18), dalla CEDU (art. 9) e dalla Carta fondamentale dei diritti dell'Unione Europea (art. 10). Sul piano sociale richiama il fondamento della legge. Non si radica infatti nell'autonomia assoluta di fronte alla norma né nel disprezzo della legge bensì nella fedeltà alla fondazione morale della legge civile. In tal senso, riposa sull'idea che la legge positivamente istituita non possa confliggere con le esigenze etiche, secondo il detto agostiniano: «*Lex iniusta non est lex sed parventia legis*».⁴⁴ Antigone, delegittimando il decreto del tiranno Creonte in nome di leggi uniche e vere, non scritte ed eterne, per le quali diede giusta sepoltura al fratello Polinice, è figura dell'obiezione di coscienza. L'eroina greca sacrificò la propria vita in nome della fedeltà alla legge riposta nella coscienza. Per concludere, «il potere di resistenza all'autorità si dà solo nel riconoscimento di un ordine normativo anteriore e superiore rispetto a quello positivo, costituendone il fondamento e il limite l'obbligo politico si configura quindi come non incondizionato, ma legato al rispetto di quei diritti e doveri che sono inerenti alla dignità della persona. Quando questo non si dà, è la resistenza ad assumere quel ruolo profetico che il potere ha travisato, assumendo quell'autorevolezza ch'esso ha perso per la sua riduzione a violenza».⁴⁵

II. DIRITTI FONDAMENTALI E AZIONE POLITICA

Quale che sia la forma istituita, il potere politico ha il compito di tutelare la convivenza civile in un regime di giustizia, rispettoso dei diritti fondamentali della persona e promotore del bene comune. Motivo per cui la forma politica democratica non si riduce a sistema procedurale,

⁴³ Cfr. F. D'AGOSTINO, *L'obiezione di coscienza come diritto*, «Iustitia» 62/2 (2009) 177-182; F. VIOLA, *L'obiezione di coscienza come diritto*, «Persona y Derecho» 61/2 (2009) 53-71.

⁴⁴ AGOSTINO D'IPPONA, *De libero arbitrio*, 1,5,11.

⁴⁵ M. ZANI, *Uno sguardo antropologico sul potere*, in G. CANOBBIO, F. DALLA VECCHIA, R. MAIOLINI (eds.), *Il potere*, Morcelliana, Brescia 2014, 11-48: 46-47.

esige piuttosto il rispetto di alcuni valori condivisi, che la legge civile è chiamata a garantire, in funzione della giusta convivenza sociale. È quanto ci apprestiamo a documentare, anzitutto istruendo il nesso tra legge civile e morale, poi enucleando la fondazione dei diritti fondamentali, infine segnalando il contributo apportato dai cristiani.

1. *Legge civile e morale*

La promozione di una vita consociata giusta esige che la promulgazione di leggi civili giuste. Certo, la legge civile non deve certo regolare ogni ambito dell'agire, ma soltanto quelli relativi alla vita consociata. Deve però farlo nella prospettiva della giustizia, dunque in conformità alla legge morale. Come insegna la Lettera enciclica *Evangelium vitae*, tra legge civile e morale si ha un polo di distinzione e uno di correlazione: per un verso la legge civile deve garantire relazioni sociali giuste e, dunque riguarda l'agire correlato alla socialità, mentre la legge morale concerne l'agire in tutte le sue declinazioni; per altro verso la legge civile, per la funzione che svolge, non è indipendente da basi morali, ma è fondata sul principio di giustizia, pertanto la legge morale fonda e verifica quella civile (nn. 68-74). È quanto asserisce Thomas Hobbes, che aiuta a cogliere la distinzione illuminista tra reato e peccato in modo non escludente bensì includente: «I reati sono peccati, ma non tutti i peccati sono reati».⁴⁶

Il nesso tra legge civile e morale così formulato chiarisce che la legge civile non può legittimare atti cattivi né può comandarli o impedirne di buoni, neppure però deve vietare tutto ciò che è moralmente riprovevole ma solo ciò che nuoce alla dignità personale e al bene comune, pena l'incorrere nello Stato etico. Ad esempio, la bugia è sempre immorale ma è perseguibile solo se lede la convivenza civile, come nel caso della frode fiscale. In questo quadro si colloca la distinzione tra *tolleranza*, che indica la rinuncia a reprimere ciò che, se proibito, provocherebbe un danno maggiore, *depenalizzazione*, che indica la rinuncia a comminare pene per ciò che è qualificato come criminoso, e *legalizzazione*, che indica il riconoscimento legale della liceità di alcuni atti. Se è sempre illecito legiferare contro la legge morale, può essere lecito tollerare o depenalizzare certi atti immorali, purché non ledano i diritti fondamentali. Nella

⁴⁶ T. HOBBS, *Leviatano*, 2,27.

depenalizzazione diverso è il caso di una legge che commina la pena per un certo reato ma lascia al giudice la discrezionalità di verificarne l'applicazione al singolo caso.⁴⁷

La salvaguardia del sistema democratico richiede che il dialogo tra i soggetti che abitano la società plurale, comprese le religioni, sia praticato nella ricerca di elementi che consentono di promuovere il bene personale e comune, licenziando leggi rispettose dei diritti fondamentali. La laicità va infatti intesa in senso non sostantivo di identità culturale bensì metodologico di «procedura secondo criteri condivisi».⁴⁸ Altrimenti si transita dal pluralismo *de facto* a quello *de iure*, che segna il passaggio dalla laicità al laicismo: «Per laicismo si intende un atteggiamento di intransigente difesa dei pretesi valori laici contrapposti a quelli religiosi e di intolleranza verso le fedi e le istituzioni religiose [...] Lo spirito laico non è esso stesso una nuova cultura ma la condizione per la convivenza di tutte le possibili culture. La laicità esprime piuttosto un metodo che non un contenuto».⁴⁹ La laicità indica l'affrancamento dell'autorità istituita da ogni tipo di affiliazione confessionale, che non si traduce però nell'esclusione delle religioni dal dibattito pubblico ma nella promozione di «percorsi di riconoscimento»⁵⁰ tra i soggetti che la compongono, religioni incluse, per rinvenire elementi condivisi in vista dell'edificazione comune. Si tratta di promuovere un clima dialogico, finalizzato a individuare l'universale che è celato nelle differenze, attingendo con la ragione alle verità profonde dell'umano. È quanto esprime la *dottrina dei diritti umani fondamentali*, su cui s'intende sostare.

2. Fondazione dei diritti fondamentali

Elaborata nella modernità per proteggere i singoli dall'assolutismo giuridico, che riduce il diritto a legge promulgata da chi detiene il potere, la dottrina dei diritti umani fondamentali ha trovato formulazione nella

⁴⁷ Cfr. L. MELINA, *Coscienza e prudenza. La ricostruzione del soggetto morale cristiano*, Cantagalli, Siena 2018, 140-144.

⁴⁸ F. BOTTURI, *Secolarizzazione e laicità*, in P. DONATI (ed.), *Laicità: la ricerca dell'universale nelle differenze*, il Mulino, Bologna 2008, 295-337: 331.

⁴⁹ N. BOBBIO, *Perché non ho firmato il Manifesto laico*, in E. MARZO, C. OCONE (eds.), *Manifesto laico*, Laterza, Roma-Bari 1999, 123-134: 127.

⁵⁰ P. RICŒUR, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano 2005.

Dichiarazione Universale dei Diritti Umani, secondo cui «tutti gli esseri umani nascono liberi e eguali in dignità e diritti» (art. 1), «senza distinzione alcuna, per ragioni di razza, di colore, di sesso, di lingua, di religiose, di opinione politica o di altro genere, di origine nazionale o sociale, di ricchezza, di nascita o di altra condizione» (art. 2), e secondo cui «ogni individuo ha diritto alla vita, alla libertà e alla sicurezza» (art. 3). Tali diritti sono poi declinati negli articoli successivi.

Taluni relativizzano il testo, che sarebbe inadatto all'odierna società aperta, dato che costituirebbero il portato dell'eredità occidentale. Invece, la commissione che redasse la Dichiarazione era composta da pensatori di diversa estrazione culturale e religiosa. Inoltre, il documento fu approvato senza voti contrari (ci furono otto astensioni: i sei membri del blocco sovietico, l'Arabia Saudita, il Sudafrica). Il consenso fu perseguito con un approccio pratico: gli autori mossero dal presupposto secondo cui l'universalità di certi diritti fosse giustificata dal fatto che erano ampiamente condivisi. I diritti umani, che pure sono generali e dunque conoscono applicazioni variabili, sono rinvenibili nelle grandi tradizioni e questo ne documenta l'anelito universalistico. La declinazione storica variabile dei diritti umani non ne mina il fondamento ontologico ma ne attesta l'approssimazione nella traduzione pratica: i diritti umani hanno un fondamento essenziale naturale e una formulazione storica culturale. Si tratta pertanto di superare l'universalismo e il contestualismo, come segnalano Paul Ricoeur, che presenta i diritti umani come «universali in contesto o potenziali o incoativi»,⁵¹ e Francesco Botturi, che parla di «universale concreto»⁵² rispetto alla realizzazione particolare di valori di per sé universali. La polarità universale/particolare va interpretata alla luce di quella natura/cultura. La natura, intesa nell'accezione classica di principio strutturante, costituisce il fondamento delle culture, entro cui si manifesta in dosi variabili. In tal senso, la pluralità delle culture non sconfigge la natura bensì la concreta. Certo, le culture possono operare contro-natura, contraddicendo tratti costitutivi dell'identità umana, come accade in caso di incesto, antropofagia, sacrifici umani, schiavitù, razzismo, ecc. L'intreccio di natura e cultura delineato chiede

⁵¹ IDEM, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2016, 400.

⁵² F. BOTTURI, *Natura e cultura: crisi di un paradigma*, in F. FACCHINI (ed.), *Natura e cultura nella questione del Genere*, EDB, Bologna 2015, 27-47: 33.

non di rinunciare alla natura quale fonte di normatività, invita piuttosto a dialogare sulle interpretazioni culturali, per discernere quelle idonee al bene. Sul piano dei diritti umani questo chiede di verificare che siano oggettivi o almeno intersoggettivi e tendenzialmente stabili nel tempo e universali nello spazio.

La riflessione inerente ai diritti fondamentali trova luce nell'indagine relativa al diritto naturale, di cui costituisce la rielaborazione linguistica moderna. Ne era convinto Giovanni Paolo II, che nel *Discorso all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite per la Celebrazione del 50° di Fondazione* parlò di «diritti umani universali, radicati nella natura della persona, nei quali si rispecchiano le esigenze obiettive e imprescindibili di una legge morale universale» (n. 3). Lo attesta altresì lo studio di Norberto Bobbio attinente al confronto tra concezione giusnaturalista e giuspositivista del diritto, su cui è opportuno sostare. Per quanto concerne il giusnaturalismo, esso predica la nozione di diritto naturale (*ius naturae*) in riferimento a un diritto non scritto, che il soggetto trova dato nella natura (il termine si riferisce alle leggi biologiche nella teorizzazione biologico-naturalistica, alla ragione umana nella teorizzazione razionalistica, alla legge divina partecipata alla ragione umana nella teorizzazione teologica). In tal senso, il diritto naturale è universale e immutabile, motivo per cui precede in senso cronologico e sovrasta in senso gerarchico il diritto positivo, che indica le leggi emanate dal legislatore. Una siffatta visione è confutata dal giuspositivismo, secondo cui il diritto sarebbe solamente positivo (*ius positum*), la cui fonte sarebbe convenzionale, in quanto deriverebbe dalla volontà del legislatore. In tal senso, il diritto sarebbe particolare, in quanto rivolto a un certo gruppo di individui, e variabile, in quanto mutevole al cambiare della volontà del legislatore. Come rileva Bobbio, il «giusnaturalismo [...] ammette la distinzione tra diritto naturale e diritto positivo e sostiene la supremazia del primo sul secondo», mentre il «positivismo [...] non ammette la distinzione tra diritto naturale e diritto positivo e afferma che non esiste altro diritto che il diritto positivo».⁵³ Bobbio propende per l'orientamento giuspositivista, a motivo della storicità dei diritti umani, che si costituiscono nella storia. La nascita dello Stato moderno ha infatti avviato il progressivo affermarsi dei diritti civili, volti a garantire la libertà dallo Stato (ugua-

⁵³ N. BOBBIO, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Laterza, Bari-Roma 2011, 107.

gianza e libertà), politici, volti a garantire la libertà *nello* Stato (voto), e sociali, volti a garantire la libertà *attraverso* lo Stato (istruzione, lavoro, sanità). D'altra parte, riconosce che i diritti umani prima sono *nati* come diritti naturali universali, teorizzati dal giusnaturalismo, poi sono stati *determinati* come diritti positivi particolari, istituiti dalle dichiarazioni dei diritti degli Stati americani e della Rivoluzione francese, e infine sono stati *attuati* come diritti positivi universali, istituiti dalla *Dichiarazione universale dei diritti umani*. Il processo di positivizzazione dei diritti umani è dunque correlato alla previa riflessione sui diritti naturali che, certamente, si è concretizzata e articolata lungo la storia.⁵⁴ Inoltre, un rigido positivismo giuridico non è sufficiente a spiegare il funzionamento delle attuali democrazie costituzionali, formatesi dopo la stagione dei totalitarismi per tutelare i diritti fondamentali dei singoli individui. Motivo per cui, se è certamente necessario controllare i procedimenti formali con cui si consolida la norma, è altresì decisivo validare i contenuti della norma medesima: «Di fronte allo scontro delle ideologie, dove non è possibile alcuna tergiversazione, ebbene sono giusnaturalista; riguardo al metodo, sono, con altrettanta convinzione, positivista [...] La storia dello Stato moderno negli ultimi due secoli coincide in gran parte con la storia dei tentativi compiuti per rendere effettivamente operante, attraverso vari accorgimenti costituzionali, l'esigenza fatta valere dalle teorie giusnaturalistiche in favore della limitazione del potere sovrano».⁵⁵

In sintesi, il diritto naturale svolge una duplice funzione verso il diritto positivo: ne è principio ispiratore e canone valutativo. Il primo elemento è richiamato da Francesco Viola, secondo cui il diritto naturale si presenta nella veste di principi portatori di beni umani da cui ha avvio il processo di positivizzazione del diritto.⁵⁶ Ne è prova il fatto che le varie legislazioni (diritto positivo) presentano con modulazioni differenti elementi giuridici comuni, riconosciuti come tali dal legislatore (principi del diritto naturale). Il secondo elemento è richiamato da Paolo Grossi, secondo cui il diritto naturale funge da principio critico del diritto positivo, funzionale a limitare l'arbitrio soggettivo e a prevenire fanatismi totalitari. Le possibili derive del diritto positivo spingono a guardare a

⁵⁴ IDEM, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 2014.

⁵⁵ IDEM, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, 124, 167.

⁵⁶ Cfr. F. VIOLA, *1900-2000. Una storia del diritto naturale*, G. Giappichelli, Torino 2021.

un livello superiore di giuridicità, a cui fa riferimento la nozione di diritto naturale, che svolge una funzione critica nei confronti della positività giuridica e ne limita l'espressione violenta e tirannica.⁵⁷ Ne è prova il processo di Norimberga, in cui i gerarchi nazisti si proclamarono innocenti per aver eseguito norme formalmente legittime (diritto positivo) ma i giudici li condannarono per aver violato i principi basilari della convivenza umana (diritto naturale), che andavano rispettati quali che fossero gli ordini ricevuti o le disposizioni normative.

Per concludere, la nozione di diritti fondamentali, che sono tali in quanto riferiti alla struttura ontologica umana, corrisponde all'antica nozione di diritto naturale. Nella dottrina del diritto naturale i principi morali universali sono condivisi da tutti mentre le conclusioni particolari dipendono in larga parte da consuetudini personali e condizionamenti sociali. Il punto di avvio del ragionamento morale non è una supposizione arbitraria né un'opinione culturalmente condizionata ma l'orientamento al bene e i principi primi della ragione pratica, evidenze prime che operano nelle singole circostanze orientando la ragione umana alla scoperta e pratica del bene. In tal senso, la ragione non è chiusa nel particolarismo, ma è aperta a indagare il particolare e, alla luce di evidenze prime, scorgervi l'universale. Su questo presupposto condiviso va istruito il dialogo inerente alla formulazione dei diritti nell'odierna società plurale.

3. *Apporto cristiano*

In questo quadro s'inscrive l'azione politica dei cristiani, chiamati a rischiarare i fondamenti della convivenza e favorire la promulgazione di leggi rispettose dei diritti fondamentali. I cristiani propongono una salvezza che assume e illumina la natura umana, secondo la visione cristocentrica evocata. A livello politico, questo comporta la promozione di un'azione non confessionale, ma conforme alla legge naturale e, dunque, non di parte ma almeno potenzialmente condivisibile da tutti.⁵⁸ «Il

⁵⁷ Cfr. P. GROSSI, *Prima lezione di diritto*, Laterza, Bari 2003, 79-85.

⁵⁸ Come già segnalato illustrando il pensiero di Norberto Bobbio, la nozione di diritto naturale esprime l'idea secondo cui esiste un diritto non scritto, che la ragione umana è in grado di conoscere nei suoi tratti essenziali e di tradurre in diritto positivo. Lo certifica la giurisprudenza romana classica, sviluppatasi dalla metà del I secolo a.C.

cristianesimo non è certamente solo un'etica naturale, ma nemmeno ne fa a meno. Il cristianesimo non è solo etica ma annuncio di Cristo, ma con ciò non è nemmeno estraneo ad un'etica naturale in quanto Cristo Salvatore è anche il *Logos* creatore». ⁵⁹ Per concludere, la sequela di Cristo orienta la ragione, che nello stato di natura decaduta è indebolita e sovente erronea. Rispetto alla convivenza civile, ciò significa che la fede in Cristo ha il compito di purificare la ragione politica, preposta a conoscere i motivi, i principi e i fini della vita associata, affinché possa operare fattivamente a favore della dignità personale e del bene comune. Come attesta la digressione storica relativa al rapporto tra *sacerdotium* e *regnum*, di cui si è dato conto in sede introduttiva, lungo i secoli il rapporto della Chiesa col potere politico è stato orientato dal principio di dualità tra Cesare e Dio, che comporta l'autonomia dell'autorità politica da quella sacrale ma comporta altresì la facoltà dell'autorità religiosa di giudicare le realtà terrene, incluso l'ambito politico. ⁶⁰ La Chiesa si concepisce come istanza morale, abilitata a esprimere giudizi inerenti alla convivenza civile, affinché sia conforme al principio di giustizia su cui è basata. ⁶¹ Il potere politico non ha fondazione teocratica ma morale,

alla metà del III secolo d.C., in cui il diritto naturale costituiva espressamente la prima fonte del diritto. Il concetto di diritto naturale non è di derivazione cristiana e si presta al dialogo pubblico, nella convinzione che, «come fin dall'antichità dimostra la storia, gli uomini possederanno questa luce della comprensione già prima di avere la luce della Rivelazione cristiana» (W. WALDSTEIN, *Scritto nel cuore. Il diritto naturale come fondamento di una società umana*, G. Giappichelli, Torino 2015, 38).

⁵⁹ CREPALDI, *Il cattolico in politica*, 33.

⁶⁰ Cfr. S. FERRARI, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, il Mulino, Bologna 2002.

In effetti, «il cristianesimo non ha mai imposto allo stato e alla società un diritto rivelato, mai un ordinamento giuridico derivante da una rivelazione. Ha invece rimandato alla natura e alla ragione quali vere fonti del diritto» (BENEDETTO XVI, *Visita al Parlamento Federale. Discorso del Santo Padre*, 22-IX-2011, Berlino).

⁶¹ «La Chiesa, certo, al giorno d'oggi vuole lasciare la sovranità autonoma allo Stato, non rivendica più una sovranità giuridica e coattiva sul potere temporale (anche se continua a scomunicare politici, senza però che questo abbia delle conseguenze civili). La Chiesa continua tuttavia a concepirsi, di fronte allo Stato, come un "potere", un potere spirituale indipendente, che rappresenta una verità superiore e definitiva, salvifica e illuminante anche rispetto alle cose di questo mondo. Per poter esercitare questo compito di autorità morale specifica non soltanto nei riguardi dei suoi fedeli, ma anche della totalità della cultura di un paese (e oggi anche a livello internazionale),

pertanto, come segnala la Nota dottrinale *Circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica* della Congregazione per la Dottrina della Fede, la laicità va intesa come «autonomia della sfera civile da quella religiosa ed ecclesiastica – *ma non da quella morale*» (n. 6). Una sana visione della laicità riconosce alla Chiesa la possibilità di partecipare al dibattito pubblico e di avanzare valutazioni morali sulla vita consociata. Cosa che la Chiesa fa nella prospettiva laica del diritto naturale, come segnalato da Joseph Ratzinger: «Il diritto naturale – particolarmente nella Chiesa cattolica – è rimasto il modello di argomentazione con cui essa si appella alla ragione comune nei dialoghi con la società laica e con altre comunità di fede e cerca i fondamenti a favore di un'intesa sui principi etici del diritto in una società pluralistica “secolare”». ⁶² Espressione analoga si rinviene nella Lettera enciclica *Deus caritas est*, laddove Benedetto XVI asserisce che «la dottrina sociale della Chiesa argomenta a partire dalla ragione e dal diritto naturale, cioè a partire da ciò che è conforme alla natura di ogni essere umano» (n. 28).

III. UNA PROPOSTA PER L'AZIONE POLITICA DEI CRISTIANI:

LUIGI GIUSSANI E LA POLITICA

Tra le personalità più rilevanti del cattolicesimo del Novecento si annovera Luigi Giussani, iniziatore del Movimento ecclesiale di Comunione e Liberazione (CL), promotore della presenza cattolica in ambito sociopolitico. Di seguito, s'intende illustrare il modo in cui Giussani propone di abitare il presente, attenzionando la dimensione sociale e politica.

In sede introduttiva è però opportuno avanzare una nota di metodo, volta a chiarire l'approccio alla proposta ideata da Giussani, che esige di considerare simultaneamente le sue opere e parole, in quanto i testi sono espressione di una certa esperienza: «La vita e gli scritti dei fondatori si illuminano reciprocamente e la loro lettura sinottica è la strada obbligata per una comprensione adeguata della missione che Dio

la Chiesa rivendica la opportuna libertà e indipendenza» (M. RHONHEIMER, *Democrazia moderna, stato laico e missione spirituale della Chiesa: spunti per una concezione politica «sana» della laicità*, in P. DONATI [ed.], *Laicità: la ricerca dell'universale nelle differenze*, il Mulino, Bologna 2008, 99-138: 123).

⁶² J. RATZINGER, *Ciò che tiene unito il mondo*, in J. RATZINGER, J. HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2005, 41-57: 50.

ha affidato a loro e alla loro posterità spirituale»⁶³. Il carisma fondazionale è poi debitamente compreso anzitutto nell'ambito vitale in cui continua a essere presente, dato che «il dono spirituale di un fondatore o di una fondatrice è per sua natura destinato alla trasmissione ed è dunque all'interno della tradizione viva e nella storia vissuta della loro famiglia religiosa, che il *sensus plenior* del carisma personale – espressosi nella vita e negli scritti – può trovare adeguato contesto di comprensione, perché è, al tempo stesso, anche luogo di attuazione».⁶⁴ Il chiarimento metodologico suggerisce di abordare la visione giussaniana della politica accostando i testi giussaniani che ne espongono l'impianto concettuale a talune delle iniziative pubbliche originate nel movimento.

1. Il carisma di CL e declinazioni

Avendo constatato il progressivo scollamento dei giovani dalla fede, «totalmente ignoranti di religione e di cristianesimo»,⁶⁵ nel 1954 Giussani lascia l'insegnamento di teologia presso il Seminario Arcivescovile di Milano per dedicarsi alla pastorale studentesca come insegnante di Religione al Liceo Classico Giovanni Berchet di Milano. Nel '68 molti membri di CL, all'epoca Gioventù Studentesca, aderiscono al Movimento Studentesco, un'organizzazione extra-parlamentare di sinistra. In quell'anno, fatidico per i cambiamenti culturali che hanno investito le società occidentali e che qualificano il tempo presente (mutamento della credenza, dei costumi sessuali, del modo d'intendere gli eventi del nascere e morire), Giussani segnala la distinzione tra *cristianità*, che indica il contesto storico connotato da formule di pensiero, valori di riferimento e criteri di azione ispirati al Vangelo, e *cristianesimo*, che indica l'evento di Cristo che permane vivente e partecipabile nella comunità cristiana.⁶⁶ L'affrancamento dal cristianesimo, che sociologicamente ha cessato di costituire la religione civile in ambito occidentale, potrebbe indurre i cristiani a silenziare il portato dottrinale e morale della tradi-

⁶³ G. MELATTINI, *Prefazione*, in M. DELLA VOLPE, *La via di san Benedetto. Dalla Vita alla Regola*, Nerbini, Firenze 2022, 5-9: 5-6.

⁶⁴ *Ibidem*, 7.

⁶⁵ L. GIUSSANI, *Realtà e giovinezza. La sfida*, SEI, Torino 1995, 43.

⁶⁶ Cfr. L. GIUSSANI, *Una rivoluzione di sé. La vita come comunione (1968-1970)*, Rizzoli, Milano 2024, 41-43.

zione e a vivere la fede come puro annuncio della Croce. La proposta di una Chiesa *minima*, che accompagna il mondo con carità e rinuncia alla pretesa veritativa e salvifica, comporta l'idea secondo cui occuparsi dei suddetti nuovi diritti distoglierebbe dal messaggio evangelico di misericordia e, comunque, sarebbe destinato a rimanere minoritario in quanto incomprensibile ai più. Una tale posizione è espressa, ad esempio, da Chantal Delsol, la quale, di fronte al declino della cristianità, esorta i cristiani *prima* a promuovere una rivoluzione spirituale, che *poi* consentirebbe di riuscire nella controversia politico giuridica.⁶⁷

La posizione di Delsol risulta però fallace, non solo perché l'auto-esclusione dei cristiani dalla sfera politica priva la società plurale del loro specifico contributo e preclude l'eventuale incidenza sulle questioni decisive del vivere comune, ma anche perché l'intervento dei cristiani in tali questioni ha un valore pedagogico che risulta funzionale alla rivoluzione spirituale da lei evocata. Inoltre, come rileva Giussani, il cristianesimo e la cristianità non sono semplicemente giustapposti, in quanto il cristianesimo è un avvenimento che include almeno virtualmente la cristianità, a motivo del fatto che vivifica la tradizione, iniziando al senso della storia e della dottrina che essa veicola.⁶⁸ Motivo per cui l'avvento della società post-cristiana, in cui si rinvergono residui di cristianesimo accostati a orientamenti discordanti e talora palesemente anti-cristiani, non giustifica posture remissive né comporta il disimpegno dei cristiani in politica, chiede piuttosto di favorire la riproposizione integrale, ossia intera, del fatto cristiano, inerente a tutti gli aspetti dell'esistenza.

La prospettiva evocata trova conferma nella storia del movimento, connotata dal proliferare di iniziative culturali, opere sociali e impegno politico dei suoi membri. Si pensi alla difesa della libertà di educazione, che animò la vita dei primi giessini. Si pensi alla casa editrice *Jaca Book*,

⁶⁷ Cfr. C. DELSOL, *La fine della cristianità e il ritorno del paganesimo*, Cantagalli, Siena 2022.

⁶⁸ «Il cristianesimo è ben altro, anche se, è chiaro, comprende tutto questo che abbiamo detto. Non solo recupera, ma esalta il valore della storia, fa sì che la tradizione sia realtà vivente, recupera il filosofare nel senso profondo della parola, recupera l'ordinamento intelligente; non solo, ma lo esalta fino a farlo diventare una realtà vivente dentro di noi. Ecco, il cristianesimo è quel *ciò* che fa diventare realtà viva la tradizione, che fa diventare realtà viva l'articolazione del pensiero, che fa diventare vivente ciò che è passato, che fa diventare vivente il pensiero, l'idea e il valore» (GIUSSANI, *Una rivoluzione di sé. La vita come comunione [1968-1970]*, 43-44).

fondata nel 1965; alla *lista dei Cattolici Popolari*, creata all'interno dell'Università negli anni '70; alla *Fondazione AVSI*, sorta nel 1972; al *Movimento Popolare*, nato nel 1975; al settimanale *Il Sabato*, fondato nel 1979; al *Meeting per l'amicizia fra i popoli*, inaugurato nel 1980, poi emulato in una dozzina di Paesi; all'*Associazione Famiglie per l'Accoglienza*, nata nel 1982; alla *Compagnia delle Opere*, costituita nel 1986, alla *Fondazione Banco Alimentare*, fondata nel 1989; al settimanale *Tempi*, fondato nel 1994; alla *Fondazione per la Sussidiarietà*, nata nel 2002. Si pensi alle numerose opere educative, culturali, sociali e caritative (scuole, comunità di recupero, centri per disabili), sorte nell'alveo di CL in tempi più o meno recenti. Si pensi infine all'iniziativa politica presa da diversi esponenti del movimento. Tutto ciò lascia trasparire la convinzione secondo cui i cristiani sono chiamati a trasformare la realtà secondo la misura di Cristo, al modo del lievito che fa fermentare la pasta (Mt 13,33), e dà concretezza alla pedagogia ideata da Giussani, che si snoda nella duplice flessione culturale e spirituale: «La tensione tra i due poli – quello culturale, sociale e politico, e quello della crescita spirituale – è permanente, come altrimenti non potrebbe non essere, nella vita del Movimento». ⁶⁹

La bontà del metodo educativo ideato e promosso da Giussani trova riscontro nel discernimento operato da Giovanni Paolo II, il quale, nella lettera scritta in occasione del cinquantesimo anniversario del movimento, ha rilevato la ricchezza della proposta di fede elaborata da Giussani, ha parlato di creatività che concerne ogni ambito del vivere, e ha ricondotto l'impegno culturale, sociale e politico dei membri di CL alla vita di fede, che dischiude un rapporto nuovo con la realtà globale: «L'esperienza di fede [di CL] genera uno sguardo nuovo sulla realtà, una responsabilità e creatività che concernono ogni ambito dell'esistenza: dall'attività lavorativa ai rapporti familiari, dall'impegno sociale all'animazione dell'ambiente culturale e politico». ⁷⁰ L'azione culturale

⁶⁹ L. GIUSSANI, *Il Movimento di Comunione e Liberazione. Conversazioni con Robi Ronza*, Jaca Book, Milano 1987, 134. «I cristiani non fanno parte di un ordine esente dalla storia, che si occupa di cose più alte di quelle che affliggono gli uomini comuni. Ciò vale per i laici, ma anche per i preti, che non possono non prendere posizione, per quanto moderata dalla prudenza del loro ministero» (G. CESANA, *Politica e CL. Storia di una esperienza*, in F. VENTORINO, *Luigi Giussani. Il coraggio della speranza*, Marietti 1820, Genova 2013, 123-132: 131).

⁷⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera a Mons. Luigi Giussani, fondatore del Movimento di "Comunione e Liberazione"*, 22-II-2004.

e sociopolitica attuata dai membri di CL, pur con talune sbavature che sempre connotano le vicende umane e urgono la correzione fraterna (Mt 18,15-18), esprime la fedeltà all'incontro con Cristo, che ha la pretesa di trasformare l'intera esistenza.

L'intraprendenza culturale, sociale e politica dei membri del movimento trova luce nei testi di Giussani che illustrano il carisma di CL: «Il carisma di Comunione e Liberazione potrebbe essere descritto così: un'insistenza sulla memoria di Cristo come affermazione dei fattori sorgivi dell'esperienza cristiana in quanto originanti la vera immagine dell'uomo; un'insistenza sul fatto che la memoria di Cristo non può essere generata se non nell'immanenza a una comunionalità vissuta; un'insistenza sul fatto che la memoria di Cristo tende inevitabilmente a generare una comunionalità visibile e propositiva nella società».⁷¹ La prospettiva delineata, secondo cui Cristo raggiunge l'umanità attraverso il suo corpo che è la Chiesa e dischiude un'esistenza nuova, è ascrivibile all'orizzonte cristocentrico a cui Giussani fu iniziato negli anni di seminario.⁷² Il cristocentrismo non esaurisce il contenuto rivelato, riveste però interesse metodologico, in quanto costituisce l'accesso alla Rivelazione e attesta la connessione tra il dato rivelato e l'esperienza umana. Da un lato, identifica Cristo come forma della Rivelazione (2Cor 4,6), che è quella dell'amore (1Gv 4,16), iniziando al mistero trinitario. Dall'altro lato, postula l'unità tra creazione, redenzione e ricapitolazione della realtà in Cristo (Ef 1; Col 1), che comporta la connessione tra natura e soprannatura *ergo* tra vita umana e cristiana, certificando l'iden-

⁷¹ L. GIUSSANI, *Alla ricerca del volto umano*, Jaca Book, Milano 1984, 91.

I tre cardini del carisma di CL sono ripresi da Angelo Scola: «Metodologicamente CL è tutta, fin dal suo inizio, in questa necessità di presenza incidente sugli uomini e sulla storia. Presenza che poggia su un triplice essenziale fondamento: l'avvenimento di Cristo centro, chiave di volta per la comprensione dell'uomo e della storia; la Chiesa intesa come il metodo scelto da Cristo per prolungarsi nella storia e rendersi incontrabile dagli uomini; l'unità sensibilmente espressa dei cristiani in ogni ambiente (situazione di vita) come suprema norma pedagogica» (A. SCOLA, *Avvenimento e tradizione. Questioni di ecclesiologia*, Jaca Book, Milano 1987, 189). Altrove Giussani aggiunge un quarto punto, che è un'esplicitazione del terzo e dice la rilevanza pubblica della fede vissuta nella comunità della Chiesa dentro l'ambiente: «Un fervore creativo, teso a dare ai bisogni umani che incontra delle risposte stabili e strutturate: insomma delle opere» (GIUSSANI, *Il Movimento di Comunione e Liberazione. Conversazioni con Robi Ronza*, 176).

⁷² Cfr. G. COLOMBO, *La scuola teologica di Venegono*, «Terra Ambrosiana» 26 (1985) 48-51.

tà tra umanità e vita di fede nel Risorto. L'antropologia trova chiarificazione e compimento nella cristologia, che illumina *tutta* la persona e rischiarà *tutti* gli aspetti della vita.

La prospettiva cristocentrica traspare dalla proposta di vita unitaria elaborata da Giussani, finalizzata a informare le dimensioni costitutive dell'esistenza cristiana: cultura, carità, missione.⁷³ L'incontro con Cristo, che si dona all'umanità ferita e rivela il volto del Dio Amore, sorregge l'impeto di generosità che qualifica l'esistenza e abilita a condividere i bisogni per condividere il senso della vita. La fede che opera per mezzo della carità (Gal 5,6) fa sì che la strutturale propensione alla solidarietà, propria di ciascuno, non scada nel compiacimento di sé, che può insorgere a fronte di un'azione meritevole, o nel sentimento di impotenza, che può insorgere di fronte a ulteriori bisogni.⁷⁴ L'incontro con Cristo dischiude inoltre un determinato punto di vista sulla realtà e un certo modo di affrontare l'esistenza. La fede è sì irriducibile a cultura, in quanto ha per oggetto Cristo, che ha un profilo evenemenziale, ma è altresì fonte di cultura, anzi è vissuta in pienezza se produce cultura e dialoga con le culture, orientando la ragione nel dinamismo conoscitivo della realtà.⁷⁵

⁷³ Cfr. L. GIUSSANI, *Gioventù studentesca: riflessioni sopra un'esperienza*, Gioventù Studentesca, Milano 1959.

⁷⁴ «Ogni uomo di buona volontà, di fronte al dolore e al bisogno, immediatamente si mette in azione, si mostra capace di generosità. Ma i suoi tentativi di risposta alle necessità del mondo rischiano [...] un ultimo velo di autocompiacimento, o un'ultima ombra di tristezza [...] L'uomo può realizzare qualcosa nel momento tragico, ma, se non si lascia trascinare via distratto dall'urgenza dell'azione, capisce che le sue energie sono impotenti di fronte al male [...] La solidarietà è una caratteristica istintiva della natura dell'uomo (poco o tanto); essa tuttavia non fa storia, non crea opere, fin tanto che rimane un'emozione o una risposta reattiva a un'emozione. Un'emozione non costruisce [...] La carità aggiunge alla solidarietà la consapevolezza di una imitazione del Mistero dell'essere che è legge per l'uomo, sicché essa dispone la personalità dell'uomo ad agire con tutte le sue forze, con tutta l'intelligenza e l'affezione di cui è capace. Allora la carità è un'opera. Rende la solidarietà un'opera, in quanto crea un soggetto nuovo [...] La carità riconduce l'uomo alla ragione ultima del suo agire, la quale conferisce alle cose quella permanenza, quell'eternità senza cui non c'è positività reale, né si dà vera costruzione, non si danno "opere"» (L. GIUSSANI, *Dacci un cuore grande per amare*, in IDEM, *L'io, il potere, le opere. Contributi da un'esperienza*, Marietti 1920, Genova 2000, 124-133: 124-127).

⁷⁵ «La fede cattolica non è cultura nel senso che non si presenta al mondo come proposta di una cultura nuova. L'oggetto della fede "avviene", è un *avvenimento* [...]

L'incontro col Risorto nella comunità cristiana (1Gv 1,1-4) plasma un *tipo* umano connotato da una concezione (cultura) e pratica (carità) di vita conforme alle esigenze di verità e bontà, che incarna l'annuncio di Cristo presente (missione) e ne attesta la credibilità.

2. *Vita politica*

In questa cornice si colloca l'approccio giussaniano alla politica, che rappresenta un ambito eminente di missione. Se vissuta nella sua verità, la politica costituisce infatti la «forma più compiuta di cultura»⁷⁶, dato che comporta una visione organica della realtà, e costituisce altresì la «più alta forma di carità»,⁷⁷ dato che si dispone a sopperire ai bisogni umani in maniera stabile e strutturale.

Per circoscrivere la concezione politica giussaniana è opportuno richiamare le coordinate del panorama politico italiano in cui Giussani s'inserì al principio del suo apostolato nel mondo giovanile, attenzionando la posizione assunta dal mondo cattolico. Come annota Augusto Del Noce, nel secondo dopoguerra si costituì la società del benessere, o opulenta, o consumistica, o tecnologica, o tecnocratica, avente quale criterio l'utile e il dilettevole anziché il bene e quale fine il massimo soddisfacimento dei bisogni e dei gusti tramite l'ausilio tecnologico, anziché la vita buona. Nel Sessantotto, tale società fu aspramente contestata brandendo l'ideale marxista, che, per una sorta di eterogeneità dei fini, finì però per rinforzarla, facendo sì che lo spirito borghese

Fede è riconoscere una presenza, la presenza in un uomo di qualcosa di più grande [...] La fede è sorgente di cultura in quanto diventa principio di una percezione, di una conoscenza nuova del mondo [...] Questa fede che diventa cultura è come un investimento nuovo nel mondo che porta più bellezza e utilità a tutto. In questo senso, la fede è suggerimento anche, evidentemente, di una prassi nuova» (L. GIUSSANI, *Una fede ecumenica. Cos'è la cultura cristiana*, in IDEM, *Un caffè in compagnia. Conversazioni sul presente e sul destino con Renato Farina*, Rizzoli, Milano 2004, 143-167: 145, 148). Anche Davide Prosperi evoca la dimensione culturale dell'esperienza di fede e rimarca l'urgenza di promuovere un'azione culturale pubblica, volta a rispondere alle sfide e provocazioni del tempo presente (cfr. D. PROSPERI, *Cultura: essere per Cristo. Appunti dall'intervento all'assemblea dell'Associazione Italiana Centri Culturali*, 18-V-2024, Milano).

⁷⁶ L. GIUSSANI, *Assago 1987. Senso religioso, opere, politica*, in IDEM, *L'io, il potere, le opere. Contributi da un'esperienza*, Marietti 1820, Genova 2000, 165-170: 165.

⁷⁷ PIO XI, *Udienza ai dirigenti della FUCI*, 18 dicembre 1927.

si manifestasse allo stato puro, come avrebbe attestato il progressivo affermarsi dei predetti nuovi diritti. La filosofia implicita nella società opulenta costituisce infatti lo sviluppo radicale di un momento del marxismo, il materialismo storico, secondo il quale le forze motrici della storia sarebbero di natura materiale, socio-economica. Se applicato coerentemente, il materialismo storico comporta l'abolizione di ogni valore spirituale e conduce al relativismo, che elimina l'altro momento del marxismo, il materialismo dialettico, relativo alla prospettiva escatologica della rivoluzione.⁷⁸ Il successo raggiunto dalla società opulenta è dunque raccordabile a una contraddizione intrinseca al marxismo, sebbene sia altresì ascrivibile alla sua indubbia capacità di abolire o almeno ridurre la miseria, silenziando la spinta rivoluzionaria marxista della lotta di classi.⁷⁹

L'avvento della società del benessere, che costituisce un *mix* paradossale di capitalismo e socialismo, indusse svariate reazioni nel mondo cattolico, tra cui se ne distinguono quattro: tradizionalista, secondo cui il nuovo orientamento sociale sarebbe totalmente in conflitto coi valori cristiani e andrebbe osteggiato apertamente; progressista, secondo cui il nuovo assetto sociale esigerebbe una comprensione e illustrazione completamente nuova delle verità cristiane; catacombale, secondo cui i cristiani dovrebbero prodigarsi nell'azione di apostolato, con particolare interesse per il settore della carità, disertando invece l'impegno politico; della distinzione tra piano orizzontale della politica e verticale della religione.⁸⁰ Mentre le prime tre opzioni risultano palesemente inadeguate: la prima perché squalifica *in toto* la modernità e cristallizza la verità cristiana privandola di sviluppi ulteriori; la seconda perché avalla acriticamente la modernità e corrompe la verità cristiana irrendendola nel flusso storico; la terza perché estranea la verità cristiana da un ambito decisivo del vivere, quale è quello politico, e preclude alla modernità di usufruirne; la quarta opzione risulta equilibrata, purché venga adeguatamente compresa. È quanto s'intende mostrare richia-

⁷⁸ Cfr. A. DEL NOCE, *Appunti per una filosofia dei giovani*, in IDEM, *L'epoca della secolarizzazione e altri saggi storici, politici e filosofici*, Gandemi, Roma 2024, 35-51: 39.

⁷⁹ Cfr. IDEM, *Contestazione e valori*, in IDEM, *L'epoca della secolarizzazione*, 23-33: 27.

⁸⁰ Cfr. A. DEL NOCE, *La situazione spirituale contemporanea e il compito politico dei cattolici*, in IDEM, *I cattolici e il progressismo*, Leonardo, Milano 1994, 119-146: 124-135.

mando il dibattito tra Giussani e gli intellettuali cattolici, che consentirà di documentare la ricaduta politica della summenzionata visione cristocentrica giussaniana.

La distinzione dei piani, volta a esprimere la dualità tra Cesare e Dio, fu teorizzata da Jacques Maritain che, nelle sue opere giovanili rimarcò la distinzione tra il livello spirituale e quello temporale. Si pensi all'invito a *Distinguere per unire* (1932) e a praticare un *Umanesimo integrale* (1936) agendo *in quanto cristiani* sul piano spirituale, per perseguire la salvezza umana nell'eternità, e *in quanto uomini* sul piano temporale, per perseguire la promozione umana nella storia. Tale impostazione fu assunta dall'intelligenza cattolica italiana, che inaugurò il *cattolicesimo democratico*, intento a rimarcare la distanza tra il piano politico e quello spirituale, che sola consentirebbe alla politica di essere davvero democratica, in quanto aconfessionale, e alla Chiesa di essere davvero efficace, in quanto libera da compromessi. Giussani riteneva, però, che una siffatta impostazione, che orientò l'associazionismo cattolico, ispirasse un certo dualismo tra fede e ragione dunque tra rivelazione e storia, arrischiando l'influsso della fede sull'ordinamento sociopolitico.

La polemica tra CL e il mondo cattolico democratico traspare nel confronto dialettico tra Giussani e Giuseppe Lazzati, fondatore dell'associazione Civitas Humana con Giuseppe Dossetti, Amintore Fanfani e Giorgio La Pira, rettore dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Ispirandosi a Maritain, questi teorizzò la distinzione tra azione cattolica e politica, apostolato e impegno istituzionale, azioni svolte *in quanto cristiani* in vista dell'evangelizzazione, che coinvolgerebbe tutta la Chiesa, e *da cristiani* in vista dell'edificazione sociale, che impegnerebbe solo la responsabilità personale⁸¹. Su questo presupposto sospettò CL di essere un movimento di vita cristiana che mirava a investire tutti i livelli dell'esistenza in modo integralista. Integrismo o integralismo che, a rigore, indica l'idea secondo cui dalle Scritture o dalla metafisica cristiana sarebbe possibile dedurre un modello unico e perfetto di società, valido sempre e ovunque.

Invero, la visione politica di Giussani è ascrivibile non all'orizzonte *integralista* o *integrista*, che deduce dalla fede le formule politiche,⁸² ma

⁸¹ Cfr. G. LAZZATI, *Azione cattolica e azione politica*, «Cronache Sociali» 2 (1948) 317-319.

⁸² «Non penso allo “Stato confessionale” come ideale politico ma a uno Stato condotto da uomini così religiosi che al limite, potrebbero essere anche non cristiani»

integrale, che ricava dalla fede i principi, i criteri e le direttive dell'azione politica. È quanto si propone di illustrare la DSC, che promuove non istanze confessionali ma valori attingibili dalla ragione. Per parte sua, Giussani riteneva che quella promossa da Lazzati fosse «una concezione il cui errore credo di poter documentare attraverso le conseguenze [...] una risoluzione del rapporto tra il fatto cristiano e il fatto umano». ⁸³ Altrove Giussani parlò di tensione fra due posizioni, l'una incline a concepire la fede come principio ispiratore esteriore e l'altra tesa a sottolineare l'unità tra fede e ragione. ⁸⁴

In effetti, nel cattolicesimo italiano si verificò una certa estraneità tra educazione spirituale e impegno partitico, che documenta lo iato tra fatto cristiano e umano denunciato da Giussani. Lo attesta la scelta dell'associazionismo di optare per la *scelta religiosa*, rimarcando la distanza tra fede e azione politica. Diversamente, Giussani insegnò a rintracciare nella fede i criteri dell'agire politico, praticando l'educazione religiosa nell'immanenza dell'impegno storico, convinto che la fede sia un principio che influisce sulle motivazioni soggettive formali e altresì sulle determinazioni categoriali, anche in ambito politico. ⁸⁵

(L. GIUSSANI [intervista a A. Scola], *Il "potere" del laico, cioè del cristiano*, in IDEM, *Laico, cioè cristiano*, Edit, Milano 1987, 55-86: 64).

⁸³ FCL, *Documentazione audiovisiva*, Equipe del CLU, 27-29 maggio 1988, Rimini.

⁸⁴ «Da una parte una concezione in cui la fede non c'entra con la dinamica di affronto dei problemi socioculturali e politici; dall'altra una concezione per cui la fede senza cultura appare, come ha detto Giovanni Paolo II, una fede "non pienamente ascoltata, non interamente pensata, non fedelmente vissuta" (16/4/1982). La prima concezione ha caratterizzato molta storia dell'Università Cattolica e dell'associazionismo cattolico ufficiale al seguito di un certo gruppo della intelligenza italiana che fa capo a "Lega democratica". I sostenitori della seconda concezione trovano che l'assetto mentale di questi cattolici cosiddetti democratici, magari per un certo riferimento a Jacques Maritain, rischiano troppo di distinguere senza più unire. Ma una fede che non investe la totalità del soggetto è una fede che non può non diventare astratta, inincidente sul tempo e pietistica nella vita del soggetto» (A. METALLI, *Il ragionevole ossequio della fede*, «30Giorni» 5 [1988] 40-42: 42).

⁸⁵ «La formula "scelta religiosa" si aggancia al periodo in cui, di fronte ai problemi politici – diretti e indiretti: indiretti come l'aborto, come il divorzio; diretti come la scelta del partito –, tutte le associazioni cattoliche – tutte! – hanno detto: "Noi siamo qui per educare il senso religioso degli uomini, perciò noi guardiamo soltanto la religiosità. Queste cose non ci interessano. E siccome anche l'aborto e il divorzio sono cose "non religiose", allora non si interessavano né di divorzio né di aborto. Invece noi

La diversa sensibilità politica tra CL e l'associazionismo cattolico è dunque dovuta a una distanza pre-politica, correlata al modo d'intendere il rapporto tra fede e storia: «Si trattava di un conflitto tra due diverse posizioni culturali. Oggi direi che la posizione della FUCI di quegli anni era maritainianamente dualistica, mentre noi sostenevamo l'urgenza di un modo di porci che fosse profondamente unitario».⁸⁶ I limiti della posizione di Maritain, fatta propria e invero esacerbata in ambito italiano proprio dai detrattori di Giussani,⁸⁷ sono rilevati da Inos Biffi, secondo cui l'evento di Cristo dischiude uno sguardo unificato e unificante. Alla formula *distinguere per unire* va preferita *distinguere nell'unito*, in quanto l'unito è al principio e vi si accede con metodo inclusivo; al sintagma *umanesimo integrale* va preferito *cristianesimo integrale*, in quanto il cristianesimo comprende la ragione se è fedele all'intenzione originaria. La scelta del cristiano non è religiosa, formula equivoca che si presta al dualismo tra fede e vita, bensì integrale nella costitutività degli elementi e molteplicità delle traduzioni, nella prospettiva dell'unità inclusiva.⁸⁸

La dialettica tra Giussani e l'associazionismo cattolico fu al centro del Secondo Convegno della Chiesa Italiana, svoltosi a Loreto nel 1985. In quell'occasione si confrontarono due sensibilità ecclesiali che, due anni prima, Bartolomeo Sorge aveva indicato con le formule «cristiani

dicevamo: "Tutto c'entra con la religiosità" perciò ci interessavamo di tutto. "Scelta religiosa" perché identificava il proprio impegno con Cristo, il proprio impegno cristiano e il proprio impegno religioso in genere, coi valori morali in astratto» (L. GIUSSANI, «*Tu* [o dell'amicizia], BUR, Milano 1997, 250-251).

⁸⁶ GIUSSANI, *Il Movimento di Comunione e Liberazione. Conversazioni con Robi Ronza*, 62.

⁸⁷ A sostenerlo è proprio Luigi Giussani, secondo cui «si è visto come fossero infondate per esempio le posizioni di quelli che ci accusavano di integrismo sventolando ad ogni piè sospinto il libro di Maritain sull'«Umanesimo integrale». Credo che non vi sia dubbio alcuno sul fatto che, se fosse vivo e si interessasse delle cose italiane, il grande filosofo francese si riconoscerebbe assai più nelle nostre posizioni che in quelle di tanti suoi discepoli» (L. GIUSSANI, *Da quale vita nasce 'Comunione e Liberazione'? Intervista a cura di Giorgio Sarco*, Supplemento a CL – Litterae communionis, n. 7-8 [1979], 16). Anche Angelo Scola, che pure riferisce una «diversa sensibilità culturale di fronte al fatto cristiano e soprattutto alla sua incidenza nella storia», nel suo studio sul filosofo francese dice di «aver infine scoperto un Maritain alquanto diverso da quello che le limitate letture e il dibattito, un po' angusto, che sulle sue tesi si è svolto in Italia, mi avevano lasciato immaginare» (A. SCOLA, *L'alba della dignità umana. La fondazione dei diritti umani nella dottrina di Jacques Maritain*, Jaca Book, Milano 1982, 8).

⁸⁸ Cfr. I. BIFFI, *Cultura cristiana. Distinguere nell'unito*, Jaca Book, Milano 1982, 17-18, 27-28.

della presenza» e «cristiani della mediazione».⁸⁹ La controversia fu risolta da Giovanni Paolo II, che parlò di società scristianizzata, in cui la Chiesa ha il compito di operare una nuova *implantatio* evangelica, anche tramite un umile ma coraggioso impegno culturale e sociale, che provi a plasmare i modelli di vita e i criteri di giudizio del vivere comune. Il Papa esortò poi la Chiesa italiana a inscrivere nella realtà le verità cristiane sull'*humanum*, incarnando il Vangelo nella storia. Infine, valorizzò i movimenti, indicandoli come l'ambito privilegiato per la formazione di un laicato consapevole e attivo nel sociale.⁹⁰ L'intervento, asserisce Giampaolo Crepaldi, consentì di muovere alla piena valorizzazione della fede in riferimento alla sfera sociopolitica, invitando a leggere la distinzione tra piano spirituale e temporale nell'ottica non della separazione ma della collaborazione, assumendo per punto prospettico la fede nel Signore: «Il secondo Convegno ecclesiale di Loreto (1985), grazie soprattutto all'intervento di Giovanni Paolo II, pone al centro il primato dell'annuncio di Cristo e supera gli eccessi della distinzione dei piani: tutta la storia della salvezza ha al centro Cristo».⁹¹

Anni dopo Giussani tornò sul binomio mediazione/presenza dissambiguando i vocaboli. I due termini non sono infatti alternativi, purché vengano debitamente compresi. “Mediare” comporta sì lasciarsi provocare dalle istanze culturali e ricercare punti d'incontro, in tal senso la fede si incultura, ma comporta altresì vagliare la cultura a partire dall'evento di Cristo, in tal senso la fede evangelizza la cultura. Se “mediare” significa «far dipendere l'interpretazione, la comprensione dell'avvenimento di Cristo dal momento storico contingente, allora mi fa suonare dei campanelli d'allarme. L'avvenimento di Cristo è oggettivo [...] quindi si deve giudicare a partire da esso anche la cultura del mio tempo e la mia vita personale», mentre se per mediazione s'intende che «i cristiani devono addentrarsi nella cultura di ciascuna epoca per poter comprendere e giudicare fino a che punto essa è compatibile con il cristianesimo, allora sono totalmente d'ac-

⁸⁹ B. SORGE, *I cristiani nel mondo postmoderno. Presenza, assenza, mediazione?*, «La Civiltà Cattolica» 3189 (1983) 243-254.

⁹⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Convegno della Chiesa Italiana*, 11-IV-1985.

⁹¹ CREPALDI, *Il cattolico in politica. Manuale per la ripresa*, 18.

cordo».⁹² La visione profilata sottende una concezione dell'evento di Cristo come novità indeducibile dalle culture e irriducibile alle culture. La singolarità del fatto cristiano ne manifesta l'universalità, che non consiste nell'essere al di fuori di ogni cultura, si documenta piuttosto nella capacità di esprimersi in tutte le culture, provocandole e altresì vagliandole. È quanto segnala Inos Biffi, secondo cui «il cristiano, mentre non identifica la fede con nessuna cultura – essendo essa indipendente di fronte a qualsiasi figura culturale per sé – le vive tutte, “criticandole”, ispirandole e anche suscitandole».⁹³

Il diverso approccio di Giussani e l'associazionismo cattolico al politico traspare inoltre nelle rispettive interpretazioni di GS, laddove parla di autonomia delle realtà terrene. Mentre l'associazionismo evoca il brano per giustificare la scelta religiosa, nella convinzione che solamente la separazione tra spirituale e politico consentirebbe alla Chiesa di operare con efficacia sul piano spirituale e allo Stato di promuovere un'autentica politica democratica, rispettosa delle diverse sensibilità, Giussani ricusò la lettura dualista, rilevando la correlazione tra fede e ragione, che comporta l'attinenza della fede alle realtà terrene. Per Giussani, il testo conciliare «si presta in talune sue parti a un'interpretazione dualistica per quanto attiene ai rapporti tra fede e mondo».⁹⁴ È questo il caso del n. 36, come dichiarato in un'intervista: «L'autonomia delle realtà terrene è un fatto ovvio, se con ciò si intende che ogni cosa deve essere trattata secondo la sua natura e secondo la finalità nella sua natura. Ma non si concilia assolutamente con la fede cristiana, se con ciò si intende invece che esistono ambiti in cui l'uomo può prescindere dalla sua fede»⁹⁵. L'autonomia delle realtà terrene indica non la loro indipendenza da Dio, che comporterebbe l'irrilevanza della fede, ma la loro consistenza creaturale, riconoscendo che sono dotate dal Creatore di leggi proprie, che vanno esplorate con metodi consoni, ma che sono altresì illuminate dalla fede per il suo legame con la ragione.

⁹² D. SEEBER, *Den Glauben im Heute Leben: Fragen an Monsignore Luigi Giussani*, «Herder Korrespondenz» 3 (1988) 122-123: 123.

⁹³ BIFFI, *Cultura cristiana. Distinguere nell'unito*, 134.

⁹⁴ GIUSSANI, *Il Movimento di Comunione e Liberazione. Conversazioni con Robi Ronza*, 57.

⁹⁵ SEEBER, *Den Glauben im Heute Leben: Fragen an Monsignore Luigi Giussani*, 123.

Giussani sosta poi sull'annosa questione dell'unità dei cattolici in politica, che «è necessaria quando si tratta di problemi fondamentali per la convivenza umana»,⁹⁶ ma si riferisce altresì all'istituzione di un partito cattolico o all'adesione allo stesso soggetto o area politica, in quanto segno e strumento di una visione politica condivisa. L'unità politica dei cattolici ha per scopo la convenienza operativa e per fondamento l'unità battesimale che inaugura una comunione di vita, almeno idealmente globale. Giussani chiarisce che unità non è sinonimo di uniformità. Lo documenta la distinzione tra multiformità ecclesiale e pluralismo. Se la prima è auspicabile, in quanto indica modi affini di esperire e manifestare la fede, che arricchiscono la comunione, il secondo è da scongiurare, in quanto indica traduzioni culturali e sociopolitiche divergenti, che inficiano la comunione.⁹⁷

3. *Note conclusive*

Secondo Giussani, l'incidenza politica della comunità cristiana si articola su tre livelli, che risultano intimamente correlati: il primo riguarda la sua esistenza, in quanto implica la richiesta della libertà di espressione, che non è un privilegio per sé ma un riconoscimento di tutti, motivo per cui favorisce la gestione democratica del potere;

⁹⁶ *Ibidem*, 122. «L'unità politica dei cattolici» è motivata dal «dovere di salvaguardare e promuovere alcuni fondamentali contenuti etici e antropologici» (C. RUINI, *La Chiesa in Italia: da Loreto ai compiti del presente*, «Vita e Pensiero» 6 [2004] 7-16: 8).

⁹⁷ «Dobbiamo tendere all'unità anche in politica, perché i cristiani debbono tendere all'unità in tutto, dato che sono un corpo solo. È un dolore non trovarsi dello stesso parere, non un diritto conclamato sconsideratamente. È dolorosa, anche se tante volte inevitabile, la diversità, e bisogna essere tutti tesi a scoprire il perché il fratello la pensa diversamente e comunicargli nel modo migliore i motivi della propria convinzione, nella ricerca dell'unità [...] Multiformità è, per esempio, la presenza nella Chiesa dei Focolari, dell'Azione Cattolica, di CL, che sono diverse modalità di sperimentare la stessa cosa che è il fatto cristiano; così fra loro c'è un'affinità, una parentela profonda. Uno è contento di vedere che l'altro ha una fantasia diversa dalla propria. Il pluralismo invece è l'esito dell'impatto della fede sul campo culturale: che ci sia, per esempio politicamente, diversità fra i cattolici, è umanamente comprensibile, ma non è l'ideale. L'importante è che almeno, pur avendo opinioni diverse, ci si senta dentro la stessa cosa [...] Siccome è più forte la nostra fede, anche se la pensiamo diversamente siamo protesi a imparare l'uno dall'altro, cercare di capire senza ostilità» (L. GIUSSANI, *Un'esigenza di totalità*, in *IDEM L'io, il potere, le opere. Contributi da un'esperienza*, Marietti 1820, Genova 2000, 185-213: 189-190).

il secondo riguarda il fatto che la comunità cristiana tende a formulare un modo di affronto dei bisogni, proponendolo a tutti, anche attraverso l'edificazione di opere volte a rispondervi; il terzo riguarda l'invito, rivolto a chi ne ha l'attitudine, ad assumere direttamente l'impegno politico, rispetto a cui la comunità mantiene un'irrevocabile distanza critica, dettata dal fatto che non conferisce nessuna delega al politico, che è responsabile del proprio operato, certo accordando riconoscimento, attenzione e simpatia attiva al politico che si sottopone al vaglio comune, assumendo le istanze e ascoltando i problemi da essa indicati.⁹⁸

Convogliando l'attenzione sulla politica attiva, concerne un tipo di «potere che Romano Guardini in un libro indica come fattore di definizione dello scopo comune e di organizzazione delle cose necessarie per il suo raggiungimento».⁹⁹ Il potere, che manifesta la capacità di disporre di qualcosa come mezzo in vista del libero perseguimento di un fine e si concretizza a livello politico in rapporto alla vita comune, è ambivalente, in quanto può servire oppure ledere i singoli e la società, a seconda che rispetti o meno la natura umana, secondo la predetta visione del diritto naturale: «Un'azione politica deve avere come cri-

⁹⁸ «Il primo livello di incidenza politica di una comunità cristiana viva è la sua stessa esistenza, in quanto questa implica uno spazio e delle possibilità espressive, e perciò presuppone una gestione autenticamente democratica del potere pubblico e della realtà politica e statuale [...] C'è poi, strettamente connesso a questo primo, un secondo e più esplicito livello. Una comunità cristiana vive in costante rapporto con il resto degli uomini, di cui condivide totalmente i bisogni, ed insieme coi quali sente i problemi. Per la profonda esperienza fraterna che in essa si sviluppa, la comunità cristiana non può non tendere ad avere una sua idea ed un suo modo di affronto dei problemi comuni, sia pratici che teorici, da offrire come sua specifica collaborazione a tutto il resto della società in cui è situata [...] Comunione e Liberazione non ha dato alcuna delega a quei suoi militanti che sono impegnati nella vita politica [...] C'è fra noi tutti in quanto CL, ed i nostri amici impegnati nel Movimento Popolare e nella DC, un'irrevocabile *distanza critica*. Per essere riconosciuti, per essere oggetto dell'attiva simpatia [...] e per venire più facilmente seguiti dai singoli membri delle nostre comunità, essi devono parteciparne e accettare continuamente che le loro scelte siano sottoposte al giudizio comune, che emerge dalla vita della comunità, dai suoi bisogni e dai criteri che in essa si affermano e trovano verifica» (GIUSSANI, *Il Movimento di Comunione e Liberazione. Conversazioni con Robi Ronza*, 118-121).

⁹⁹ GIUSSANI, *Assago 1987. Senso religioso, opere, politica*, 166.

terio quello che la natura dell'uomo indica». ¹⁰⁰ Da qui l'auspicio che i cristiani si coinvolgano in politica non per il mero interesse personale ma in vista dell'edificazione comune: «Il cristiano non teme il potere. Anzi, a mio avviso, dovrebbe desiderarlo per poter rendere più facile il cammino che ogni uomo intraprende per realizzare il proprio destino» ¹⁰¹. I cristiani sono tenuti a ricercare il potere nell'ottica del servizio, che costituisce una forma eminente d'amore: «Qual è il nostro compito? Desiderare il potere per servire. Non c'è niente di più vicino al potere della parola amore». ¹⁰²

¹⁰⁰ L. GIUSSANI, *Il desiderio e la politica*, in IDEM, *L'io, il potere, le opere. Contributi da un'esperienza*, Marietti 1820, Genova 2000, 171-178: 177.

¹⁰¹ GIUSSANI (intervista a A. Scola), *Il "potere" del laico, cioè del cristiano*, 66.

¹⁰² IDEM, *Il desiderio e la politica*, 179.

PROGETTARE IL SERVIZIO DELLA CARITÀ

DESIGNING THE CHARITY SERVICE

GIOVANNI RUSSO, SDC*

RIASSUNTO: Il contributo intende affrontare la questione della progettazione del servizio della carità mediante un approfondimento teologico-pastorale. Progettare l'azione caritativa significa rendersi sensibili all'azione dello Spirito nella comunità degli uomini d'oggi leggendo cristologicamente la realtà e orientandosi alla decisione e all'azione. Una possibile via per indirizzare tale congiunzione di qualità teologica e di prassi concreta è costituita da tre distinte e correlative dimensioni: profetica, escatologica e comunicativa. Oltre alla progettazione è importante anche la verifica del servizio della carità che intende procedere non tanto indagando su eventuali percorsi concreti, quanto sui possibili criteri che bisognerebbe adottare per verificarne l'efficacia. I criteri individuati e proposti mirano ad appurare come il servizio della carità metta in atto dinamismi di evangelizzazione; trasmetta e comunichi il linguaggio della presenza e della relazione in termini di compassione; favorisca l'edificazione della comunione. Tutto ciò risulta importante perché tramite il servizio della carità noi partecipiamo all'opera di evangelizzazione; anzi, la carità e la prassi che la manifesta – in questo senso – sono di già segno ed evidenza dell'amore di Dio: contenuto centrale e dinamismo dell'evangelizzazione.

PAROLE CHIAVE: Progettualità, Verifica, Servizio della carità, Comunità cristiana, Pastorale.

ABSTRACT: The contribution aims to address the question of the planning of the service of charity through a theological-pastoral deepening. To plan the charitable action means to become sensitive to the action of the Spirit in the community of men today by reading reality in a Christological way and orienting oneself to decision and action. A possible way to direct this conjunction of theological quality and concrete practice consists of three distinct and correlative dimensions: prophetic, eschatological and communicative. In addition to planning, it is also important to verify the service of charity that intends to proceed not so much by investigating any concrete paths, but on the possible criteria that should be adopted to verify their effectiveness. The criteria identified and proposed aim to ascertain how the service of charity implements the dynamism of evangelization; transmit and communicate the language of presence and relationship in terms of compassion; promote the building of communion. All this is important because through the service of charity we participate in the work of evangelization; indeed, charity and the practice that manifests it – in this sense – are already a sign and evidence of God's love: the central content and dynamism of evangelization.

KEYWORDS: Planning, Verification, Service of Charity, Christian Community, Pastoral.

ANNALES THEOLOGICI 2 (2025), VOL. 39, 535-552

e-ISSN 1972-4934

DOI 10.17421/ATH392202508

* Istituto Pastorale *Redemptor Hominis*, Roma.

SOMMARIO: I. *Progettare la prassi ecclesiale della carità*. 1. Dimensione profetica. 2. Dimensione escatologica. 3. Dimensione comunicativa. II. *L'elaborazione dei criteri per una verifica della prassi caritativa*. 1. Promuovere dinamismi di evangelizzazione. 2. Compassione. 3. Edificazione della comunione.

I. PROGETTARE LA PRASSI ECCLESIALE DELLA CARITÀ

L'agire progettuale è carattere distintivo e costitutivo dell'uomo nel suo realizzarsi personale e sociale. Si può affermare che il futuro dell'uomo è legato alla sua capacità progettuale; infatti, solo una vecchiaia spenta e sterile non fa più progetti.¹ Emerge perciò che anche in ambito ecclesiale l'esigenza del progettare si presenti come importante e fondamentale per poter continuare ad agire nella situazione storica vissuta *qui e ora*. Progettare la prassi caritativa – lungi dall'essere considerata unicamente come una funzione di servizi sociali sul territorio – è perciò una questione di fede: la progettualità pastorale vive soltanto di quella fede che è autentica povertà di spirito, dove l'ascolto dello Spirito allarga l'orizzonte operativo idoneo al servizio e alla crescita nella vita di fede.² Progettare, dunque, è questione di prospettiva, di corretta impostazione; in fin dei conti ha a che fare con una metodologia. Il servizio della carità, quale autentica prassi pastorale, necessita di essere progettato, guidato e orientato per poter passare dall'azione rilevata a quella prospettata, e tutto questo alla luce della fede e in base a un'adequata criteriologia teologica che consente la possibilità di verificarne l'efficacia.³

Innanzitutto bisogna sciogliere un paradosso riguardante l'espressione "servizio della carità". L'intima natura della Chiesa si manifesta nel triplice compito dell'annuncio della parola di Dio (*kerygma-martyria*), della celebrazione dei sacramenti (*leiturgia*) e del servizio della carità (*diakonia*). Sono compiti che si includono a vicenda e non possono essere separati l'uno dall'altro.⁴

¹ Cfr. S. LANZA, *Convertire Giona. Pastorale come progetto*, Edizioni OCD, Roma 2008 («Appunti di teologia», 5), 102.

² Cfr. *ibidem*, 103.

³ Cfr. L. SANDRIN, *Lo vide e non passò oltre. Temi di teologia pastorale*, EDB, Bologna 2015, 59.

⁴ Cfr. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus Caritas Est*, 25-XII-2005, n. 25.

Quindi ciò non implica che anche gli altri compiti della Chiesa – legati soprattutto all’evangelizzazione e alla celebrazione della liturgia – non siano anch’essi un’espressione di servizio e di carità ecclesiale.⁵ Quindi il servizio della carità, essendo una delle dimensioni costitutive della missione della Chiesa ed espressione della sua essenza, è un compito per ogni battezzato e anche per l’intera comunità ecclesiale. A tal proposito è necessario sorvegliare

quell’inflessione negativa della prassi della carità che assume i tratti di una competenza così specifica e mirata da essere di fatto appannaggio degli addetti ai lavori – gli operatori pastorali della Caritas: saremmo di fronte ad una delega che esonera dall’essere direttamente coinvolti. [...] Con ciò non si deve negare la necessità – il dovere pastorale, diremmo – dell’organizzazione o della competenza, poiché nulla è più dannoso del pressappochismo e dell’incompetenza. Ma tali requisiti in ambito ecclesiale o vivono di ecclesialità o muoiono di separatezza. La prassi della carità è possibile solo nel contesto di una pastorale organica e sulla base di una comunità cristiana viva e vivace.⁶

Perciò la *diakonia* della carità come compito della Chiesa non è semplicemente un “fare per fare” oppure competenza di pochi, ma deve essere espressione visibile e testimonianza concreta – *gestis verbisque* – dell’amore trinitario.

Nella prospettiva in cui la prassi non è più vista come attuazione successiva di dati prestabiliti dalla teoria, ma come luogo originario di elaborazione della teoria stessa, in un rapporto di reciprocità dialettica asimmetrica, il metodo del discernimento teologico-pastorale⁷ permet-

⁵ Cfr. C.J. ERRÁZURIZ, *La dimensione giuridica del servizio della carità (diakonia) nella Chiesa*, in J. MIÑAMBRES (a cura di), *Diritto canonico e servizio della carità*, Giuffrè, Milano 2008 («Monografie Giuridiche», 33), 166.

⁶ Cfr. P. ASOLAN, *Sette lezioni sulla carità*, San Libérale, Treviso 2017, 59-60.

⁷ Il metodo del discernimento teologico-pastorale è il metodo proposto da Sergio Lanza. La riflessione teologico-pastorale può essere descritta come un cammino kairologico, pratico, criteriologicamente fondato. La dimensione kairologica indica l’esigenza che il progettare/pensare l’azione della Chiesa sia sempre posto, in ogni suo momento, in relazione con la situazione; e, insieme, che tale relazione sia sempre colta entro un orizzonte teologico, di fede e non soltanto sociologico. La dimensione operativa sottolinea il riferimento costante all’agire ecclesiale e guida fin dall’inizio l’indagine analitica e i momenti successivi. La dimensione criteriologica mostra, in base al principio di Incarnazione, che il pensiero teologico-pastorale si costruisce mettendo sempre in correlazione asimmetrica l’ambito della fede e quello della situazione, infatti i criteri non sono mai pre-dati, ma devono essere elaborati, in orizzonte kairologico e

te alla comunità credente di leggere alla luce della fede la situazione, lasciandosi interrogare e confrontare in ciò che crede, per cercare una risposta non solo pastorale ma anche teologica rinnovata, e quindi una nuova o rinnovata risposta teologico-pastorale, in quanto «l'orientazione propria del discernere è dunque quella della prassi. Non si limita a interpretare e valutare; tantomeno pensa di poter esibire una interpretazione previa da usare quale pietra di paragone, ma comprende nell'azione e agisce nella comprensione».⁸

Progettare l'azione caritativa significa rendersi sensibili all'azione dello Spirito nella comunità degli uomini d'oggi – che altro non è che l'atto del discernimento – leggendo cristologicamente la realtà e orientandosi alla decisione e all'azione, collocandosi in un orizzonte dove il discernimento, quale atteggiamento di ricerca, riconoscimento, accoglienza e attuazione della volontà di Dio, non si delinea come mera applicazione di formulazioni generali a casi particolari ma si presenta quale scelta pratica e motivata dalla fede in riferimento ad una questione concreta, la cui soluzione comporta una seria conversione.⁹

Risulta altrettanto importante ribadire che è «la dimensione operativa (il riferimento alla ricchezza dell'agire) che caratterizza la teologia pastorale»,¹⁰ in quanto è la fede cristiana che spinge all'azione; e visto che non è assolutamente possibile concepire o pensare – da un punto di vista cristiano – una fede che non operi mediante la carità (cfr. Gal 5,6), è necessario curare e salvaguardare che l'aspetto operativo (pratico) non venga portato via all'ambito propriamente teologico.¹¹ A tal proposito, una via per progettare e orientare questa intrinseca congiunzione di qualità teologica e di prassi concreta potrebbe essere costituita da tre distinte e correlative dimensioni, quali qualità teologi-

pratico, facendo interagire il dato di fede con il dato situazionale. Tali dimensioni sono presenti in ogni momento/fase dell'itinerario metodologico che sono: analisi e valutazione; decisione e progettazione; attuazione e verifica. Cfr. LANZA, *Convertire Giona*, 116-118; cfr. SANDRIN, *Lo vide*, 62-63; cfr. ASOLAN, *Sette lezioni*, 14-17.

⁸ S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale, 1, Teologia dell'azione ecclesiale*, Queriniana, Brescia 1989, 209.

⁹ Cfr. IDEM, *Convertire Giona*, 120-121.

¹⁰ SANDRIN, *Lo vide*, 65.

¹¹ Cfr. ASOLAN, *Sette lezioni*, 62; cfr. S. LANZA, *Teologia pratica: luoghi comuni - questioni aperte*, «Annali di studi religiosi» 9 (2008) 202.

camente salienti dell'azione ecclesiale: le dimensioni profetica, escatologica, comunicativa.¹²

1. *Dimensione profetica*

«La carità è il cuore del Vangelo, sia nel senso che essa costituisce l'evento e il contenuto centrale della rivelazione di Dio in Gesù Cristo, sia nel senso che la fede, come libera e coinvolgente accoglienza di questa rivelazione, è carità e nella carità trova la sua pienezza».¹³ Affermare ciò significa che la *diakonia* della carità detiene, mostra e testimonia la traccia dell'amore di Dio – dell'amore che è Dio – non in virtù di una volontarietà estrinseca, ma perché essa consiste in un'azione che ha per soggetto Dio Trinità, perché Dio agisce sempre per amore e in quanto Egli è amore.¹⁴ L'azione pastorale porta in sé quella consapevolezza di essere fondamentalmente annuncio e testimonianza del “Vangelo della carità”, ed è proprio la carità a ricordarci che al centro del Vangelo, la “lieta notizia”, sta l'amore di Dio per l'uomo e, in risposta a tale dono, l'amore dell'uomo per i fratelli.

Pertanto, la specificità del servizio della carità – lungi dal configurarsi come una semplice solidarietà – risiede all'interno dell'azione stessa, nella spinta interiore che la urge, nell'intenzionalità che la sollecita. Il che sta a significare che la si riconosce come tale quando quell'azione si apre alla fede non per faticosa coincidenza o inetta forzatura, ma come verità della carità stessa: deve emergere il mistero amorevole del Padre in termini di salvezza e non qualche semplice apparenza. Questa trasparenza della carità che deve orientare la prassi della Chiesa tutta, in realtà, è il segno che la carità è l'autentica carità di Cristo: perché mostra nel suo disinteresse, nella sua *kenoticità*, di essere il prolungamento reale della carità di Dio e non concentrando l'attenzione su di sé, rinvia alla sua sorgente e alla sua fonte che è Dio stesso.¹⁵

¹² ASOLAN, *Sette lezioni*, 63.

¹³ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il Vangelo della carità per una nuova società in Italia*, Paoline, Milano 1995 («Magistero», 250), 12.

¹⁴ Cfr. ASOLAN, *Sette lezioni*, 63; cfr. R. COSTE, *L'amore che cambia il mondo. Per una teologia della carità*, Città Nuova, Roma 1983, 108-109.

¹⁵ Cfr. P. CODA, *Il Vangelo della carità – Aspetto teologico*, in CARITAS ITALIANA, *Il vangelo della carità per le nostre chiese*, EDB, Bologna 1992, 40.

Emerge come prova ulteriore il fatto che la prassi caritativa, essenzialmente, assume i tratti di una “predica senza parole”, cioè di un’azione che si presenta carica di significato e quindi bisognosa di essere compresa dall’intelligenza e dalla coscienza.¹⁶ Dunque la carità evangelizza se rimanda, se è trasparenza della sua origine cristologica e trinitaria, e se è autentica testimonianza della fede attraverso le opere. Dunque non per senso di potere o di possesso, ma perché la prassi di una “carità operosa” non si esaurisce nell’esecuzione di un atto; pone interrogativi e suscita domande, mette in campo la verità stessa di Dio che s’identifica negli ultimi, nei poveri, nei più abbandonati e in coloro che sono privi di ogni necessario (cfr. Mt 25,34-40); quindi il necessario discernimento che deve orientare il servizio di carità, nasce da uno sguardo sull’uomo e si immette dentro lo sguardo di Dio, perché è all’interno di questo sguardo che è possibile riconoscere l’assoluta dignità e verità della persona umana, la natura del suo legame con l’Assoluto e la sua trascendente e inalienabile vocazione.¹⁷

Ed è questa dimensione profetica a dimostrare con estrema chiarezza che se da un lato è vero che la Chiesa fa la carità, è altrettanto vero anche che la carità fa la Chiesa.¹⁸ Senza questo esercizio della *diakonia* della carità la comunità cristiana si riduce ad un apparato burocratico, ad un erogatore di funzioni sociali, senza vitalità, senza creatività e dimenticando che da essa viene edificata. L’amore di Cristo e la sua sequela, senza carità praticata e vissuta, sarebbero totalmente incomprensibili e inverosimili.

2. Dimensione escatologica

Il servizio della carità rappresenta pertanto nella storia dell’uomo una realizzazione anticipata del regno di Dio. Emerge che la comunità cristiana è chiamata a costruire e diffondere dentro la storia il regno di Dio, decodificando nelle vicende e nelle attese degli uomini, i segni della presenza del *Dio-con-noi* che abita le nostre storie, cogliendo le sue indicazioni e i suoi inviti all’azione.

¹⁶ Cfr. ASOLAN, *Sette lezioni*, 64.

¹⁷ Cfr. *ibidem*, 80.

¹⁸ Cfr. *ibidem*, 64.

In riferimento a tale dimensione occorre sempre mantenere – a livello di riflessione teologico-pastorale – quella che è stata definita la “riserva escatologica”. Questo comporta che

Da un lato impegnarsi, nella forza dello Spirito con tutte le energie, a impregnare del dinamismo della carità le opere e i giorni dell'uomo, le strutture della convivenza sociale e della configurazione politica, secondo quanto splendidamente affermato dal testo di *Gaudium et spes*: “Egli (il Cristo) ci rivela che Dio è carità, e insieme ci insegna che la legge fondamentale dell'umana perfezione, e perciò anche della trasformazione del mondo, è il comandamento nuovo della carità”. [...] Dall'altro, significa non assolutizzare nessuna delle conquiste realizzate, gratuitamente riconoscere che ogni cosa è ricevuta in dono da Dio, [...] e occorre attendere nella speranza il compimento dei sentieri interrotti di carità scritti dalla Chiesa nel cammino della storia grazie a e in quella carità perfetta e consumata che dall'alto, dal seno del Padre, scenderà incontro alla storia.¹⁹

Per tale dimensione si rende percepibile l'efficacia della redenzione di Gesù che già qui, su questa terra, fa pregustare la vita eterna. Tutt'altro che chiuso in un'ascesi privatistica di salvezza, il credente è chiamato alla speranza salvifica della carità. Ma occorre ribadire che senza questa testimonianza viva della carità, l'annuncio del regno e dell'evento della nostra redenzione – realizzazione dell'amore assoluto di Dio – rischiano di non dire più niente, di non suscitare più interrogativi e quindi di presentarsi come delle proposte alquanto insignificanti.

Il servizio della carità anticipa qualcosa di quella che sarà la vita beata, orientando la storia verso il suo compimento escatologico.²⁰ Se c'è una grande speranza proiettata nel futuro ultimo, ci sono piccole speranze legate al futuro più immediato e al presente, che la prassi caritativa intende esprimere. L'amore che realizza la grande speranza che non delude (cfr. Rm 5,5) viene anticipato, nella nostra vita, dalla testimonianza viva della carità che realizza le piccole speranze. La speranza si impegna nella carità e da essa viene nutrita. D'altro canto, «la speranza che si esprime nella prassi caritativa può essere vissuta come un *già* di una salvezza promessa e *non ancora* pienamente realizzata».²¹ Perché vivere il servizio della carità nell'orientamento dato dalla dimensione escatologica, significa partecipare fin da adesso alla

¹⁹ CODA, *Il Vangelo*, 48.

²⁰ Cfr. LANZA, *Introduzione*, 231.

²¹ SANDRIN, *Lo vide*, 142.

carità di Dio. Dunque, la prassi pastorale è una prassi di carità, per la fede, nella speranza.

E ciò dice dell'attinenza della fede e della speranza alla carità: esse sono relative alla carità. Questa attinenza della fede e della speranza è attiva nella condizione terrena e temporale dell'esistenza umana dove la carità necessita della fede e della speranza e la prassi caritativa, per la fede e nella speranza, anticipa e fa pregustare la vita di Dio che, in sé, è solo e totalmente carità.²² Nel servizio della carità esiste quindi un rapporto tra amore e speranza, tra le necessità concrete delle persone e il regno di Dio, ragion per cui «senza la prospettiva del regno di Dio, [...] la diaconia non è che un amore senza idee, che si limita a compensare e risarcire. Ma, senza la diaconia, la speranza del regno di Dio diventa un'utopia senza amore, che sa solo esigere e accusare».²³

3. *Dimensione comunicativa*

La terza dimensione riguarda quel particolare «compito permanente di trasformare l'azione di soccorso a aiuto in uno *scambio comunicativo*, in cui il tipo di relazione che viene ad instaurarsi non si struttura secondo la modalità soggetto-oggetto ma nella reciprocità soggetto-soggetto».²⁴

Tale relazione riscrive l'istanza evangelica del dono e della gratuità, riconducendo la prassi della carità all'interno di quella logica (anch'essa evangelica) in cui al primo posto sta la persona, perché la carità non può essere ridotta alla prestazione, ma vive e vivifica la relazione. Per questo la *diakonia* della carità promuove la dignità delle persone come soggetti, non le considera mai soltanto e unicamente come oggetti di cura sociale, e consolida la relazione con esse: non si tratta di fornire servizi sociali o adottare tecniche, ma di assumere atteggiamenti pastorali di una nuova prassi.²⁵

Nell'ottica della dimensione comunicativa il servizio della carità si declina anche come una relazione di aiuto, una relazione che cura, comprende, previene e dà senso alle richieste di bisogno. In tal prospet-

²² Cfr. M. COZZOLI, *Etica teologale. Fede, carità, speranza*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 2010, 414-415.

²³ SANDRIN, *Lo vide*, 83.

²⁴ ASOLAN, *Sette lezioni*, 65.

²⁵ Cfr. LANZA, *Convertire Giona*, 207-208, 202.

tiva la comunità cristiana crea relazione, e quindi responsabilità, cura, sentire, accoglienza, diventano atteggiamenti indispensabili e inquadrati nella promozione di un coinvolgimento di azioni di cura quotidiana in contesti di *diakonia* della carità dove la cura delle relazioni è un'esigenza fondamentale e primaria.²⁶

Il modello di servizio che la Chiesa è chiamata ad esprimere oggi nel mondo è il modello della “comunione ecclesiale”, che tende al pieno riconoscimento e inserimento nella comunità di tutte le persone, e in particolare di quelle più fragili, che vengono accolte non per quello che hanno ma per quello che sono, e così prende forma una vera cultura di comunione nel cui ambito la persona sta al centro e tutti si sentono responsabili nell'opera di miglioramento della qualità della relazione fraterna, perché sarà proprio la qualità della relazione fraterna e di servizio ad annunciare e celebrare la presenza del Signore risorto.²⁷

Da una tale consapevolezza emerge che l'idea con cui si è andati avanti per anni e anni, ossia che il servizio della carità – nelle sue varie forme – sia qualcosa che una persona forte (aiutante) fa per l'altra persona più debole, più svantaggiata (aiutato), non permette di cogliere pienamente la *significatività* della prassi caritativa, l'elemento di reciprocità «nel quale ognuno è partner di una relazione in cui dà e riceve, Cristo-samaritano e Cristo-ferito».²⁸

Porsi in dimensione comunicativa, in ultima analisi, permette alla Chiesa di auto-comprendersi come «comunità sanante, luogo del “prendersi cura” reciprocamente gli uni degli altri».²⁹ Essere *comunità sanante* permette di “far entrare” Dio nel mondo mediante la *diakonia* della carità,³⁰ tenendo sempre presente che l'azione ecclesiale non è, nella sua valenza salvifica, azione semplicemente umana ma è per sua natura “teandrica”: divina e umana. Pertanto, in essa e per essa (principio del divino-umano) la salvezza avviene *qui e ora*; del resto, come potrebbe il Dio dell'incarnazione prendersi cura degli uomini, se non attraverso

²⁶ Cfr. B. GRASELLI, *La cura delle relazioni*, in C. PALAZZINI (a cura di), *Le relazioni che curano*, LUP, Città del Vaticano 2013 («Strumenti», 15), 41.

²⁷ Cfr. SANDRIN, *Lo vide*, 95-96; cfr. LANZA, *Convertire Giona*, 208.

²⁸ SANDRIN, *Lo vide*, 95.

²⁹ *Ibidem*, 119.

³⁰ Cfr. ASOLAN, *Sette lezioni*, 84.

la sollecitudine degli uomini stessi? (cfr. Mt 25,31-46).³¹ Infatti l'Incarnazione non è soltanto un evento circoscritto nel tempo e nello spazio: indica ed è lo stile stesso dell'agire di Dio, che costituisce dunque

La struttura normativa di ogni azione salvifica, meglio: del *processo salvifico* [...] come "incontro tra Dio e l'uomo che a Lui si apre in un atto libero e personale". L'agire della Chiesa si colloca, in questo processo, come momento secondo, nel senso che costituisce una mediazione all'interno dell'evento salvifico: non ripete, né lo potrebbe, l'azione di Gesù; piuttosto sono le azioni di Gesù che, per l'opera e la presenza dello Spirito, si realizzando qui e ora nella Chiesa. Da ciò consegue che l'azione ecclesiale viene ad assumere una figura propriamente sacramentale, che fonda la sua pertinenza teologica.³²

Per tale dimensione la comunità cristiana, nella sua prassi della carità, si "in-carna" mediante opere e gesti dentro alla vita quotidiana degli altri, accorcia le distanze e assume la vita umana, in particolare quella più sofferente, impegnandosi nel migliorare innanzitutto la qualità delle relazioni.

II. L'ELABORAZIONE DEI CRITERI PER UNA VERIFICA DELLA PRASSI CARITATIVA

Come si è visto, progettare l'azione caritativa significa rendersi sensibili all'azione dello Spirito nella comunità degli uomini d'oggi, leggendo cristologicamente la realtà e orientandosi alla decisione e all'azione, perché essa non risponde, primariamente, a esigenze di carattere organizzativo e di pianificazione, ma di discernimento dello Spirito: ha carattere profetico e, scrutando i *signa temporum*, cerca di tracciare i sentieri del cammino verso il Signore che viene.³³

È un compito delicato e difficile, ma esso è collocato responsabilmente e incessantemente nella e dalla Chiesa, con un'audacia apostolica che si fonda sulla fiducia nell'amore di Cristo, si nutre della forza dello Spirito Santo e riposa sulla fedeltà del Padre alle sue promesse.³⁴ Pertanto, se da una parte risulta importante progettare la prassi carita-

³¹ Cfr. SANDRIN, *Lo vide*, 120; cfr. LANZA, *Convertire Giona*, 203.

³² P. ASOLAN, *Il pastore in una Chiesa sinodale. Una ricerca odegetica*, LUP, Città del Vaticano 2017 («Prospettive», 12), 254.

³³ Cfr. LANZA, *Convertire Giona*, 148.

³⁴ Cfr. S. LANZA, *L'azione ecclesiale: ontologia, morfologia, fenomenologia*, in IDEM, *Opus Lateranum, Saggi di teologia pastorale*, a cura di P. Asolan, T. Freitas, LUP, Città del Vaticano 2012 («Vivae voces», 5), 286-287.

tiva, dall'altra emerge l'opportunità e la necessità della verifica: perché anche «la verifica pastorale è atto di discernimento evangelico, nell'orizzonte proprio della fede».³⁵ Infatti un'azione pastorale responsabile e competente considera normale l'istanza critica della verifica; senza di essa, finirebbe inesorabilmente per considerarsi tra gli slanci delle buone intenzioni e i ripiegamenti delle disillusioni: un'azione non verificabile è anche, per definizione, un'azione insignificante, irrilevante.³⁶

La prospettiva della verifica è pastorale e quindi teologica: non proviene dalla tendenza alla pianificazione, ma scaturisce piuttosto da un'esigenza intrinseca della fede; intende cogliere il *kairòs* del tempo presente, valutando secondo criteri di fede.³⁷ Quindi, se risulta importante verificare la prassi caritativa

si intende procedere non tanto indagando su eventuali percorsi concreti, quanto sui possibili criteri che bisognerebbe adottare per verificarne l'efficacia. Questi si ritengono il frutto di un lavoro di elaborazione che, secondo il metodo del discernimento pastorale, li indica come aspetti mai precostituiti, ma collocati in orizzonte kairologico e operativo, facendo interagire il dato di fede con il dato situazionale, in un rapporto di reciprocità dialettica asimmetrica, affinché il primato sia dato alla fede.³⁸

È bene evidenziare che tutto ciò che di significativo e rilevante si compie dalla e nella comunità cristiana, dice riferimento sorgivo alla Trinità. La Chiesa e la sua prassi prendono forma dalla Trinità, che è il suo fondamento e la sua origine: solo a partire da questo mistero principale della nostra fede è possibile comprendere la natura vera di quella che è la vita e l'azione pastorale.³⁹ Il legame della Chiesa con l'azione trinitaria è quindi costitutivo, vitale e sorgivo; e solo volgendo lo sguardo verso la Trinità è possibile scorgere nella carità di Dio il principio dell'agire ecclesiale – e quindi anche del servizio della carità – nel triplice orizzonte di sorgente (*Pater creator*), figura (*Redemptor hominis*) e impulso

³⁵ LANZA, *Convertire Giona*, 138.

³⁶ Cfr. *ibidem*, 139.

³⁷ Cfr. *ibidem*, 141.

³⁸ A. SANNINO, *Pastorale dell'evangelizzazione. Criteri per una verifica delle prassi*, LUP, Città del Vaticano 2019 («Strumenti», 22), 128.

³⁹ Cfr. LANZA, *L'azione ecclesiale*, 282.

(*Spiritus vivificans*) dell'azione pastorale.⁴⁰ Tale dinamismo non riduce o mortifica l'azione della Chiesa, anzi spinge a rileggere la prassi di carità in un'ottica ben precisa e a recuperare la sua radice e il suo legame con la Trinità, tenendo sempre presente che se il mistero trinitario tratteggia il quadro di riferimento dell'azione pastorale, l'evento di salvezza della incarnazione, passione, morte e risurrezione del Signore ne dice le coordinate operative.⁴¹ Ciò significa che la carità non sta "accanto" ma è "nel cuore" del processo di evangelizzazione.

Alla luce di quanto è appena emerso si propone la definizione di tre criteri. Questi, oltre a procurarci orientamenti pastorali, potrebbero essere utili – sempre con lo sguardo rivolto alla situazione – per un lavoro di verifica della prassi caritativa ecclesiale.

1. *Promuovere dinamismi di evangelizzazione*

Il primo criterio di verifica che si individua mira ad acclarare come il servizio della carità metta in atto dinamismi di evangelizzazione. L'azione pastorale di carità è fondamentalmente l'annuncio e la testimonianza di questo amore nell'orizzonte dell'evangelizzazione, la quale è azione connotante il vissuto ecclesiale. D'altronde il carattere evangelizzante dell'agire ecclesiale dovrebbe poi specificarsi come servizio della carità, intesa non come semplice manifestazione di sentimenti di prossimità e vicinanza, ma come espressione costitutiva dell'agire stesso.⁴² Ciò significa che il vangelo della carità, il quale altro non è che espressione della struttura tipica della Rivelazione cristiana *verbis gestisque*,⁴³ non è qualcosa di aggiunto o di marginale all'azione ecclesiale ma è coessenziale e sostanziale. Lungi dal ridurre la prassi della carità a una serie di servizi sociali, è compito della comunità cristiana restituire al servizio della carità tutto lo spessore evangelizzatore: è il *luogo* dove i credenti devono creare nuovi segni attraverso una prassi che parli di Dio.

In questo agire sanante, la Chiesa è sollecitata a riscoprire la grazia salvifico-salutare presente nell'azione della carità, diventando annuncio

⁴⁰ Cfr. SANNINO, *Pastorale*, 136-137.

⁴¹ Cfr. *ibidem*, 139.

⁴² Cfr. *ibidem*, 142.

⁴³ P. ASOLAN, *Perché Dio entri nel mondo. Lineamenti per una ri-comprensione teorico-pratica del ministero pastorale*, LUP, Città del Vaticano 2017 («Prospettive», 5), 59.

credibile della salvezza di Dio, salvezza integrale rivolta ad ogni persona. Mediante il servizio della carità la comunità cristiana “evangelizza sanando”. La cura prepara l’annuncio della parola e l’accompagna. Ma la stessa cura è un significativo annuncio della parola del vangelo, espressa nelle varie forme della *diakonia*.

Non è possibile disgiungere evangelizzazione e servizio della carità, evitando in questo modo divisioni tra domanda religiosa e domanda di aiuto assistenziale. In questa correlazione tra annuncio e carità, l’agire ecclesiale si deve inserire nell’ottica della manifestazione di Cristo.⁴⁴

Questo criterio dovrebbe aiutare la comunità cristiana a promuovere dinamismi di evangelizzazione con queste caratteristiche; ne consegue che «l’evangelizzazione non è uno *slogan* promozionale, ma un processo che dovrebbe favorire la conversione personale e comunitaria».⁴⁵

2. *Compassione*

Il secondo criterio che si propone dovrebbe aiutare a chiarire e verificare quanto il servizio della carità riesca a esprimere, trasmettere e comunicare il linguaggio della presenza e della relazione in termini di compassione. Pertanto è importante rimarcare la necessità e la capacità di sapersi sintonizzare, con la mente e con il cuore, con ciò che l’altro sta vivendo e con ciò si favorisce la conoscenza dell’altro e la qualità della relazione. La capacità di immedesimarsi, di condividere le risposte emotive delle persone, fa da mediatore tra la percezione delle loro esigenze, dei loro bisogni e le azioni messe in atto per aiutarle, per questo risulta come l’empatia e la compassione siano strettamente connesse e collegate.⁴⁶

Tra le varie dimensioni che caratterizzano il rivelarsi di Dio, quella della compassione esprime in maniera significativa il suo particolare amore verso di noi:

L’uomo, nella sua condizione di fragilità, debolezza e vulnerabilità, è il luogo per eccellenza della compassione di Dio, provoca il suo intervento. Dio prova compassione per il suo popolo, si commuove, si impegna per la sua liberazione (Es 3,7-10). È un Dio che osserva la miseria del suo popolo, ascolta il suo grido,

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, 64.

⁴⁵ SANNINO, *Pastorale*, 143.

⁴⁶ Cfr. SANDRIN, *Lo vide*, 189.

conosce le sue sofferenze, scende per liberarlo e per farlo uscire verso la terra del compimento delle sue promesse.⁴⁷

Questo suo “farsi vicino” all’uomo da parte di Dio descrive la sua “com-passione”, nel senso più profondo del termine, un “lasciarsi commuovere” dall’altro, un voler entrare in relazione con lui e partecipare in profondità alla sua esperienza, in quanto proprio il valore della compassione si presenta come «luogo ermeneutico del Divino».⁴⁸ L’uomo, nella sua condizione di fragilità, debolezza e vulnerabilità, è il luogo privilegiato dove si rivela la compassione di Dio; e nell’esercizio della carità cristiana entra sempre in campo il rapporto tra Dio e l’uomo segnato da tale compassione.⁴⁹

Lo sguardo al mistero di Dio permette di porre in risalto come la compassione sia il tema-chiave di tutta l’azione pastorale della carità⁵⁰ e di come sia innanzitutto necessario considerare che tale prassi debba essere espressione, manifestazione del suo amore intriso di misericordia e di compassione (cfr. Gc 5,11).

Il criterio della compassione ha il compito di verificare se il servizio della carità esprime quella particolare esperienza di comunità che accoglie con tenerezza, misericordia e compassione; che ospita e si prende cura delle persone ferite, abbandonate e delle loro speranze. Questo sollecita la comunità cristiana a ripensarsi “teologicamente” come espressione viva della compassione di Dio:

Dato che è nella comunità che la compassione di Dio si rivela, anche la solidarietà, il servizio e l’obbedienza sono le caratteristiche principali della vita comune. La solidarietà può difficilmente realizzarsi a livello individuale. È difficile per noi come individui calarci nei dolori e nelle sofferenze delle altre persone, ma nella comunità riunita nel nome di Cristo vi è uno spazio illimitato in cui estranei di luoghi diversi, con storie diverse, possono entrare e fare esperienza della presenza compassionevole di Dio.⁵¹

⁴⁷ *Ibidem*, 189-190.

⁴⁸ L. SANDRIN, *Testimoni del vangelo della carità servendo i poveri*, in XVII CAPITOLO GENERALE DEI SERVI DELLA CARITÀ, *Documenti capitolari*, II, Nuove Frontiere, Roma 2001 («Quaderni del Charitas», 29), 76.

⁴⁹ Cfr. ASOLAN, *Sette lezioni*, 75.

⁵⁰ Cfr. SANDRIN, *Lo vide*, 190.

⁵¹ H.J.M. NOUWEN, D.P. McNEILL, D.A. MORRISON, *Compassione. Una riflessione sulla vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2004, 78-79, citato in SANDRIN, *Lo vide*, 204.

Pertanto il criterio della compassione permette di valutare se la comunità cristiana si caratterizza come *comunità samaritana*, proprio perché la compassione contrassegna la carità di Cristo buon Samaritano, facendosi misericordia per l'altro, anzi, incarnando la misericordia e la compassione di Dio. Emerge allora l'importanza di come la *diakonia* della carità debba assumere sempre più i tratti di una "carità samaritana".⁵² Indicare la prassi di carità in termini di "carità samaritana", ci aiuta anche a ri-comprendere e recuperare la *diakonia* nei suoi gesti

di *risanare* e di riconciliare, di *fasciare le ferite* e di colmare gli abissi, di *restituire la salute all'organismo*. [...] Risanare in modo compassionevole significa *rendere intero, restituire l'integrità e la reciprocità delle parti* [...], soprattutto riconoscerli all'altro la dignità di soggetto "intero" all'interno di rapporti, relazioni di reciprocità.⁵³

perché la compassione non è un semplice aver pietà dell'altro, né si ferma al livello dell'empatia, ma si fa prossimità, azione, relazione, cura.

Il criterio della compassione, inoltre, ha il compito di orientare la *diakonia* della carità nella peculiare missione "con-solante" di narrare – mediante i gesti di vicinanza, di cura e di speranza – la presenza compassionevole di Dio. In tal modo, il dinamismo evangelizzatore del servizio della carità

cerca sempre di comunicare meglio la verità del Vangelo [...]. Un cuore missionario è consapevole di questi limiti e si fa «debole con i deboli [...] tutto per tutti» (1 Cor 9,22). Mai si chiude, mai si ripiega sulle proprie sicurezze, mai opta per la rigidità autodifensiva. [...] Se la Chiesa intera assume questo dinamismo missionario deve arrivare a tutti, senza eccezioni. Però chi dovrebbe privilegiare? Quando uno legge il Vangelo incontra un orientamento molto chiaro: non tanto gli amici e vicini ricchi bensì soprattutto i poveri e gli infermi, coloro che spesso sono disprezzati e dimenticati, «coloro che non hanno da ricambiarti» (Lc 14,14).⁵⁴

Il criterio della compassione orienta l'azione di carità in un'altra dimensione, che chiede ed esige una diversa attenzione pastorale, che mette in moto processi che costruiscono la relazionalità. Il servizio della carità non è rivolto unicamente alla soluzione dei problemi presenti nella vita e nella storia degli uomini e non si esaurisce con alcune modalità di

⁵² Cfr. SANDRIN, *Lo vide*, 123.

⁵³ IDEM, *Testimoni del vangelo*, 79.

⁵⁴ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, 24-XI-2013, nn. 45, 48.

azioni per alleviare il loro dolore, ma è l'apertura di una persona ad un'altra persona, riconosciuta e identificata come il "tu" di fronte al quale l'"io" si riconosce soggetto in relazione.⁵⁵ Nella prassi della carità, la Chiesa può esprimere (e ri-scoprire) caratteristiche fondamentali della sua stessa identità, del suo essere comunità che ristabilisce le più profonde interruzioni ed è garante del riconoscimento nella persona di una relazionalità che rimane anche quando l'espressione (visibile) di essa è debole o impercettibile.⁵⁶

Il criterio della compassione, quindi, dovrebbe fare in modo che la prassi caritativa esprima tali elementi, proprietà; fare in modo che diventi sempre più il "luogo" privilegiato dove possa continuare ad esprimere il suo dinamismo evangelizzatore e trovare la sua forma piena e completa di particolare "celebrazione" dell'amore di Dio *qui e ora*.

3. Edificazione della comunione

Il terzo criterio che si suggerisce ha il compito di accertare e verificare quanto il servizio della carità riesca a favorire l'*edificazione della comunione*. La presenza e l'azione dello Spirito salvaguardano la prassi di carità dal ripiegamento e dalla rassegnazione, e orientano l'agire nell'ottica della comunione. La comunione, pertanto, è un processo verticale e orizzontale, nel quale essa effettivamente si realizza ed esiste.⁵⁷ Il criterio della edificazione della comunione permette di orientare la comunità cristiana nel suo agire pastorale e di verificarne l'efficacia: servizio e comunione si "comprendono" reciprocamente, entrambe nascono dall'amore e danno all'amore la forma espressiva e una struttura relazionale che permane e dura nel tempo.⁵⁸ Certo, affinché ciò si realizzi è necessario adottare una logica di progettualità pastorale che si basi sul discernimento dello Spirito, e che diventi la via per l'unità nella carità e anche mezzo per opporsi e oltrepassare qualsiasi tipo di pericolo che attenti l'unità nella comunione.

Tale criterio dovrebbe verificare se la comunione, espressa mediante il servizio della carità, si realizza rendendo partecipe il fratello nello

⁵⁵ Cfr. SANNINO, *Pastorale*, 141.

⁵⁶ Cfr. SANDRIN, *Lo vide*, 160.

⁵⁷ Cfr. SANNINO, *Pastorale*, 143-144.

⁵⁸ Cfr. SANDRIN, *Lo vide*, 84.

stato di bisogno di tutta la ricchezza della propria persona, instaurando relazioni per così dire *sananti* (salvifico-salutare) e che esprimono l'identità della Chiesa come «comunità-che-vive-la-comunione». ⁵⁹

Pertanto, ritengo opportuno ri-leggere e ri-comprendere la dinamica dell'edificazione della comunione nella prospettiva della sua azione profondamente terapeutica e che permette di considerare la dimensione risanatrice della prassi caritativa, facendo in modo che la persona possa sperimentare in profondità e interezza un "ben-essere" relazionale con se stessa e di feconda comunione con gli altri e con Dio. ⁶⁰

Nella prassi pastorale della carità la Chiesa si identifica nel modello della *comunità sanante* e consente di riscoprire la *diakonia* come il "mezzo" con cui il Cristo vuole esprimere ancora oggi nella comunità cristiana e per mezzo di essa – in piena fedeltà alla legge dell'incarnazione – un'azione tesa alla promozione della cura integrale delle persone. ⁶¹ Mediante il criterio della edificazione della comunione, la Chiesa è chiamata a conformarsi sempre più e a costituirsi come *comunità terapeutica*, nel senso più vero e profondo della parola, in quanto il verbo «*θεραπευεῖν*», infatti, che ha dato origine all'italiano "terapeutico", non significa proprio "guarire" qualcuno, ma "curare"; anzi, il suo primo senso non è nemmeno medicinale. *θεραπευεῖν* significa "servire" una persona e anche "onorarla". ⁶²

Questo criterio, dunque, si pone come modalità per constatare quanto la prassi caritativa sia capace di favorire l'edificazione della comunione anche attraverso la valorizzazione di una intersoggettività capace di innescare dinamiche altrettanto intersoggettive. ⁶³ In quanto la comunione definisce l'identità della Chiesa, la sua struttura, la sua autorità e la sua missione, risulta tra i compiti del criterio verificare la qualità delle relazioni di *koinonia* e di *diakonia*. Risulterebbe opportuno chiedersi allora se in tale ottica di edificazione della comunione

i poveri siano effettivamente considerati un elemento di inclusione nella comunità ecclesiale, o se non siano piuttosto ritenuti i destinatari di un servizio che appare consecutivo, secondo ed esterno, al costituirsi della Chiesa stessa. In

⁵⁹ *Ibidem*, 119.

⁶⁰ Cfr. *ibidem*, 103.

⁶¹ Cfr. *ibidem*, 122.

⁶² *Ibidem*, 123.

⁶³ Cfr. *ibidem*, 88.

quest'ultima prospettiva, più che di inclusione si tratterebbe di una relazione asimmetrica dove i poveri non sarebbero costitutivi dell'identità della comunità cristiana, quanto l'occasione per una manifestazione delle sue opere buone.⁶⁴

Il criterio della edificazione della comunione intende verificare se il servizio della carità comunica adeguatamente uno stile che riferisce reciprocità di soggetti, favorisce una condivisione di problemi, permette di allargare maggiormente gli orizzonti, e quindi non esprime solamente la visione alquanto restrittiva di "offerta di aiuto" a chi è nel bisogno.⁶⁵ Tutto questo esprime «il paradosso della pastorale [...] nel fatto che troveremo il Dio, che vorremmo portare al prossimo, proprio nell'esistenza di quegli uomini ai quali intendiamo portarlo».⁶⁶

L'intima dinamica del servizio della carità, quindi, spinge a vivere la comunione. La comunione è dunque all'inizio, durante e alla fine dell'azione caritativa: si parte *dalla* comunione, *in* comunione, *per* allargare la comunione. Perciò, il servizio della carità deve fondarsi sulla comunione e operare come comunità.⁶⁷

E tale criterio della edificazione della comunione ha la funzione di verificare quanto la prassi di carità sta dentro le relazioni e si esprime nelle varie forme di comunione. Solo come comunità, distribuendo la pluralità dei doni e dei ministeri, la Chiesa può esprimere, seppur non del tutto, il mistero della comunione trinitaria del quale è segno. Tutto ciò è molto importante perché tramite il servizio della carità noi partecipiamo all'opera di evangelizzazione; anzi, la carità e la prassi che la manifesta – in questo senso – sono di già «segno ed evidenza dell'amore di Dio: contenuto centrale e dinamismo dell'evangelizzazione».⁶⁸

⁶⁴ ASOLAN, *Sette lezioni*, 52.

⁶⁵ Cfr. LANZA, *Convertire Giona*, 239.

⁶⁶ SANDRIN, *Lo vide*, 82.

⁶⁷ Cfr. S. LANZA, *La comunità cristiana luogo di accoglienza e accompagnamento delle fragilità*, «Notiziario CEI» 1 (2008) 82.

⁶⁸ SANDRIN, *Testimoni del vangelo*, 77.

IL SACERDOZIO DI SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ
E LA SUA RELAZIONE CON I SACERDOTI DIOCESANI
(1925-1950)

*THE PRIESTHOOD OF SAINT JOSEMARÍA ESCRIVÁ
AND HIS RELATIONSHIP WITH DIOCESAN PRIESTS
(1925-1950)*

LUIS CANO*

RIASSUNTO: L'articolo ricostruisce la traiettoria sacerdotale di san Josemaría Escrivá dal periodo della formazione (1917-1925) fino al 1950, anno in cui i sacerdoti diocesani poterono unirsi all'*Opus Dei* mantenendo la propria incardinazione. Analizza le radici spirituali e pastorali della sua vocazione, la visione del sacerdozio diocesano maturata a Logroño e Saragozza, l'esperienza madrilenà e la fondazione dell'*Opus Dei*, nonché il suo impegno per la santità e la formazione del clero. Il contributo evidenzia come Escrivá concepisse il sacerdozio come un servizio totale alle anime e come una via di rinnovamento ecclesiale, culminante nella Società Sacerdotale della Santa Croce.

PAROLE CHIAVE: San Josemaría Escrivá, Sacerdozio diocesano, *Opus Dei*, Santità sacerdotale, Società Sacerdotale della Santa Croce.

ABSTRACT: The article retraces the priestly path of Saint Josemaría Escrivá from his formative years (1917–1925) to 1950, when diocesan priests were able to join *Opus Dei* while remaining incardinated in their own dioceses. It examines the spiritual and pastoral roots of his vocation, the vision of the diocesan priesthood he developed in Logroño and Zaragoza, his experience in Madrid and the foundation of *Opus Dei*, as well as his commitment to the sanctification and formation of clergy. The study highlights how Escrivá conceived the priesthood as a total service to souls and as a path of ecclesial renewal, culminating in the Priestly Society of the Holy Cross.

KEYWORDS: Saint Josemaría Escrivá, Diocesan Priesthood, *Opus Dei*, Priestly Holiness, Priestly Society of the Holy Cross.

ANNALES THEOLOGICI 2 (2025), VOL. 39, 553-575

e-ISSN 1972-4934

DOI 10.17421/ATH392202509

* Istituto Storico San Josemaría Escrivá, Roma. Orcid: 0000-0002-3314-9122

SOMMARIO: I. *Come e perché José María Escrivá giunse al sacerdozio*. II. *Illuminazione carismatica sull'Opera e coinvolgimento di alcuni sacerdoti diocesani*. III. *Predicatore di esercizi e direzione spirituale del clero diocesano*. IV. *La Società Sacerdotale della Santa Croce, per ordinare sacerdoti dell'Opus Dei*. V. *Disposto al massimo sacrificio per i sacerdoti diocesani*.

Nel 2025 ricorre il centenario dell'ordinazione sacerdotale di san Josemaría Escrivá, avvenuta a Saragozza il 28 marzo 1925. In questo articolo desideriamo ripercorrere la sua traiettoria presbiterale, dagli inizi della sua vocazione, intorno al 1917-1918, fino al 1950, anno in cui i sacerdoti diocesani poterono entrare a far parte dell'*Opus Dei*, mantenendo al contempo la propria incardinazione nella diocesi di appartenenza.

Il motivo della scelta del periodo cronologico 1925-1950, indicato nel titolo, risiede nell'intento di studiare in che modo la vocazione sacerdotale di san Josemaría abbia contribuito ad aiutare altri sacerdoti diocesani a vivere santamente il proprio cammino ecclesiale. In primo luogo, durante gli anni del suo seminario e del giovane sacerdozio (per semplicità, si è assunto come riferimento l'anno della sua ordinazione, il 1925); successivamente, come presbitero impegnato nella collaborazione con la rinnovazione del clero in diverse diocesi spagnole; infine, come fondatore dell'*Opus Dei*, il cui carisma desiderava condividere con i membri del clero diocesano, al punto da pensare di dedicarsi esclusivamente a loro, lasciando temporaneamente l'Opera. Tale questione trovò soluzione nel 1950, anno che segna la conclusione della nostra indagine, secondo le modalità che verranno illustrate in seguito.

I. COME E PERCHÉ JOSÉ MARÍA ESCRIVÁ GIUNSE AL SACERDOZIO¹

San Josemaría nacque nel 1902 a Barbastro. Cominciò a pensare al sacerdozio negli anni dell'adolescenza, a Logroño, intorno al 1917-1918. Come mettono in luce le diverse biografie e gli studi sulla sua vita, la chiamata di Dio si fece strada a poco a poco nella sua mente e nel suo cuore:

¹ Manteniamo il suo nome e cognome così come erano prima della loro modifica, a partire dagli anni Quaranta, cfr. J.L. GONZÁLEZ GULLÓN, *Los nombres y apellidos del fundador del Opus Dei*, «Studia et Documenta» 18 (2024) 303-314.

Il Signore mi preparava malgrado me – ricordava nel 1962 – con cose apparentemente innocue, delle quali si serviva per risvegliare nella mia anima una sete insaziabile di Dio.²

Fu una vocazione in qualche modo atipica, perché non si sentiva attratto dalla vita ecclesiastica. «Non era questo ciò che Dio mi chiedeva – spiegava nel 1964 – e me ne rendevo conto: non volevo essere sacerdote per essere sacerdote, *el cura* come si dice in Spagna. E nutrivo venerazione per il sacerdote, ma non desideravo per me un sacerdozio così».³

Tutto cambiò nel 1918: «La Madonna del Carmelo mi spinse al sacerdozio. Io, Signora, fino ai sedici anni avrei riso di chi avesse detto che avrei vestito la tonaca. Fu all'improvviso, alla vista di alcuni religiosi carmelitani, scalzi sulla neve...».⁴ Lo spirito di sacrificio di quei religiosi lo scosse profondamente e per lui iniziò un periodo di discernimento. In un primo momento pensò di farsi carmelitano, ma dopo varie conversazioni con padre José Miguel de la Virgen del Carmen⁵ e un tempo di riflessione, si rese conto che la sua chiamata non era quella di diventare frate carmelitano, bensì sacerdote diocesano.⁶

In seguito, iniziò a confessarsi con don Ciriaco Garrido Lázaro. Questo presbitero – chiamato familiarmente don *Ciriaquito* per la sua bassa statura – era un sacerdote diocesano esemplare. La sua generosa

² J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *En diálogo con el Señor*, edición crítico-histórica preparada por L. Cano, F. Castells, Colección de Obras Completas de Josemaría Escrivá (ISJE), Rialp, Madrid 2017, 199. La traduzione in italiano, di questa e di altre opere in spagnolo, è dell'autore.

³ *Ibidem*, 200.

⁴ *Appunti intimi*, n. 1637, 4 ottobre 1932, in A. VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador del Opus Dei*, vol. I, Rialp, Madrid 1997, 98, nota 80. Cfr. J. TOLDRÁ PARÉS, *Josemaría Escrivá en Logroño (1915-1925)*, Rialp, Madrid 2007, 120.

⁵ Padre José Miguel, chiamato nel secolo Mariano Domínguez Alonso, era nato a Besande (León) il 16 luglio 1884. Professò come carmelitano nel 1902 e fu ordinato sacerdote nel 1910. Fu noto per la sua sollecitudine nel ruolo di confessore e direttore spirituale, nonché per le sue doti di buon predicatore. Morì a Oviedo nel 1942. Quando Escrivá lo conobbe, i frati carmelitani si trovavano da poco tempo a Logroño, dove erano giunti nel 1917 per fondare una comunità maschile. Cfr. TOLDRÁ, *Josemaría Escrivá en Logroño*, 125-126.

⁶ Nonostante tutto, conservò un grato ricordo di quel carmelitano, che incontrò nuovamente durante la Guerra civile, nel 1938. Ebbe inoltre sempre un particolare affetto per il Carmelo Scalzo. Cfr. *ibidem*, 129.

dedizione al confessionale, la disponibilità ad amministrare i sacramenti a tutti, specialmente ai malati e ai moribondi, e la sua grande carità gli procurarono una vasta stima. Morì in fama di santità.⁷ Nelle sue conversazioni con il giovane di Barbastro, è molto probabile che *don Ciriaco* gli presentasse l'ideale della vocazione sacerdotale così come egli stesso la viveva. Otto anni dopo l'ordinazione, nel 1933, Escrivá ricordò che don Ciriaco fu tra coloro che «diedero calore alla mia incipiente vocazione».⁸

La decisione fu gestita con discrezione dal giovane Escrivá. Ánchel sostiene l'ipotesi che, prima di parlare con suo padre, san Josemaría avesse già dissipato i propri dubbi e fosse certo della propria vocazione sacerdotale,⁹ mentre González Gullón propende invece per ritenere che i dubbi perdurassero ancora.¹⁰

Il padre ascoltò tra le lacrime la decisione del figlio, ma gli garantì il proprio appoggio. Conoscendone le buone doti, gli consigliò di intraprendere, oltre agli studi ecclesiastici, anche una carriera civile. La possibilità di conciliare l'attività pastorale con una professione avrebbe costituito un sostegno importante per l'economia familiare, allora assai provata.

Il figlio rimase impressionato dalla reazione del padre: raccontava di non averlo mai visto piangere prima, nonostante le molte disgrazie affrontate nella vita.¹¹ Ci si può chiedere se quelle lacrime fossero dovute alla frustrazione di progetti – come talvolta si è supposto – o se fossero

⁷ Era canonico quasi-penitenziere della Collegiata di Santa María de La Redonda, attualmente concattedrale di Logroño. Nacque ad Arnedillo (La Rioja) nel 1872. Fu ordinato sacerdote nel 1897. Fu confessore e direttore spirituale di diverse comunità religiose femminili e fu nominato coadiutore de La Redonda nel 1899, dove ottenne una canonica nel 1916. Morì a Logroño nel 1949. Cfr. *ibidem*, 131-133.

⁸ *Appunti intimi*, n. 959, 22 marzo 1933, in VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador del Opus Dei*, vol. I, 103.

⁹ Cfr. C. ÁNCHEL, *Sacerdotes en el acompañamiento espiritual de san Josemaría Escrivá*, «Studia et Documenta» 12 (2018) 25.

¹⁰ Risposta di José Luis González Gullón all'autore, 28 agosto 2025. Per la vita di san Josemaría a Logroño e Saragozza, confronta il recente articolo di questo autore: J.L. GONZÁLEZ GULLÓN, *Los años de seminario y de ordenación de José María Escrivá (1918-1925)*, «Studia et Documenta» 19 (2025) 137-165.

¹¹ Cfr. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *En diálogo con el Señor*, 200.

semplicemente dovute all'emozione di avere un figlio sacerdote. Per dei genitori credenti, avere un figlio sacerdote costituiva una grande gioia. È plausibile pensare che, in quanto padre cristiano, egli pregasse abitualmente per il figlio, tanto più negli anni difficili dell'adolescenza. Ma non avrebbe mai immaginato che Dio avrebbe superato di gran lunga le sue previsioni. Conosceva bene il figlio, che non aveva mai manifestato alcuna inclinazione per il sacerdozio, e forse temeva che il giovane non fosse pronto per un destino così alto: «Se non sarai un sacerdote santo – gli disse – perché vuoi esserlo? Ma non mi opporrò a ciò che desideri».¹²

Dopo questo colloquio, il padre presentò il figlio a don Antolín Oñate, abate del Capitolo della Collegiata di Logroño, un ecclesiastico di spicco in città e suo buon amico. Parlò con il giovane, constatandone le buone disposizioni e qualità.¹³ Intervenne anche un altro sacerdote amico, don Albino Pajares.¹⁴ Entrambi lo aiutarono a stabilire un piano di studi per entrare nel Seminario di Logroño.

Entrato in Seminario, cominciò a confessarsi con don Gregorio Fernández Anguiano – che egli stesso chiamava «sacerdote santo»¹⁵ – vicerettore dell'istituto, ma di fatto suo direttore, poiché il rettore risiedeva a Calahorra.¹⁶ Anche questo sacerdote alimentò con calore la sua incipiente vocazione ed ebbe un ruolo rilevante in altri momenti, come vedremo.

Dopo aver frequentato i primi anni di seminario come alunno esterno a Logroño, nel 1920 il giovane Escrivá decise di trasferirsi a Saragozza. Per continuare gli studi di Teologia avrebbe dovuto recarsi a Calahorra,¹⁷ ma, dal momento che la famiglia doveva sostenere comun-

¹² *Ibidem*, 403.

¹³ Cfr. TOLDRÁ, *Josemaría Escrivá en Logroño*, 131.

¹⁴ Dati biografici in *ibidem* 130-132 e in ÁNCHEL, *Sacerdotes en el acompañamiento espiritual*, 26-27.

¹⁵ Cfr. *Appunti intimi*, n. 959, del 22 marzo 1933, in *ibidem*, 15. Gregorio Fernández Anguiano era originario di Soto de Cameros (La Rioja), dove nacque nel 1878. Fu ordinato sacerdote nel 1902. Fu professore del seminario dal 1918 e, dal 1921, fu nominato vicerettore. Cfr. *ibidem*, 28, e V. CÁRCCEL ORTÍ, *Diccionario de sacerdotes diocesanos españoles del siglo XX*, BAC, Madrid 2006, 451.

¹⁶ Cfr. TOLDRÁ, *Josemaría Escrivá en Logroño*, 179.

¹⁷ Cfr. *ibidem*, 151, 200.

que le spese di uno studio fuori casa, si ritenne che Saragozza offrisse migliori opportunità. Là aveva alcuni parenti,¹⁸ e avrebbe ricevuto una formazione ecclesiastica più solida, potendo al contempo studiare Giurisprudenza.

Quando partì per Saragozza, Escrivá aveva un'idea molto chiara del sacerdozio, in sintonia con il contesto ecclesiale dell'epoca. Da decenni si avvertivano fermenti di santità sacerdotale e il desiderio di rinnovare la pietà e l'apostolato del clero diocesano, che in Spagna era molto impoverito sotto ogni aspetto.¹⁹ Si sviluppava una riflessione sulla sua identità, sulla sua spiritualità e sui mezzi per colmare le sue deficienze. Di tutto ciò parla Santiago Martínez in un recente volume,²⁰ che offre un ricco panorama di iniziative ecclesiali.

Nel 1908 san Pio X, Papa dell'infanzia e della prima adolescenza di san Josemaría, aveva pubblicato l'esortazione apostolica *Haerent animo*,²¹ sulla santità dei sacerdoti diocesani.²² L'enciclica fu molto letta tra i sacerdoti e i seminaristi, anche durante i pontificati successivi.²³ Già nel 1905 lo stesso pontefice aveva beatificato il Curato d'Ars, Giovanni Battista Maria Vianney, canonizzato nel 1925 – lo stesso anno dell'ordinazione di san Josemaría – da Pio XI, che nel 1929 lo avrebbe proclamato «Patrono celeste di tutti i parroci o pastori d'anime di tutta l'Urbe e del mondo intero».²⁴

¹⁸ Vi erano anche due fratelli di sua madre: don Carlos Albás, arcidiacono del Pilar dal 1919, e Mauricio, che era vedovo. A Saragozza viveva anche don Cruz Laplana, cugino di sua madre, che era parroco e che sarebbe stato nominato Vescovo di Cuenca. Si attendeva da loro un certo sostegno. Cfr. *ibidem*, 200.

¹⁹ Cfr. J. ANDRÉS-GALLEGO, A.M. PAZOS, *La Iglesia en la España contemporánea*, vol. I, Encuentro, Madrid 1999, 110.

²⁰ S. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, *Parrocos, obispos y Opus Dei, historia y entorno de la Sociedad sacerdotal de la Santa Cruz en España, 1928-1965*, Rialp, Madrid 2025.

²¹ «ASS» 41 (1908) 555-577.

²² Sembra che l'abbia scritta di suo pugno. Cfr. G. ROMANATO, *Pio X. La vita di papa Sarto*, Rusconi, Milano 1992, 262.

²³ La raccomandarono Benedetto XV, Pio XI e Pio XII. Ebbe influenza sulla spiritualità di numerosi sacerdoti, nelle prime decadi del XX secolo. Cfr. V. DI SANTA MARIA, *La santità sacerdotale e la "Haerent animo"*, «Rivista di vita spirituale» 6 (1952) 133-151.

²⁴ Pio XI, Lett. ap. *Anno Iubilari*, 20-IV-1929, «ASS» 21 (1929) 312-313.

Nella Spagna del primo terzo del Novecento, la pratica religiosa era in declino e l'anticlericalismo in crescita. Tuttavia, si diffusero anche ideali di eroismo e di dedizione a Dio, e si moltiplicarono le iniziative religiose. Come affermava il vescovo di Madrid-Alcalá tra il 1916 e il 1922, Prudencio Melo y Alcalde: «I buoni diventano ogni giorno migliori, come dimostra l'aumento della frequenza ai sacramenti e delle organizzazioni parrocchiali; i cattivi: una parte peggiora, a causa della presenza del socialismo, del liberalismo e della stampa empia e indifferente, e un'altra parte migliora, per effetto delle attività apostoliche».²⁵

In quegli anni, la Chiesa in Spagna abbondò di esempi di santità.²⁶ La maggior parte di questi uomini e donne si dedicò al servizio dei più bisognosi, in quei convulsi primi decenni del XX secolo. Un tratto questo, molto affine, come vedremo, al tipo di ministero sacerdotale perseguito da san Josemaría.

I governi liberali si lamentavano dell'eccessivo attivismo di una Chiesa che educava 167.986 bambini e giovani e 26.744 adulti nelle proprie scuole, nei collegi e nelle università; che assisteva 28.536 malati nei propri centri ospedalieri, accoglieva 27.202 anziani e bambini nei propri ricoveri, e seguiva 1.290 carcerati.²⁷ Come scrisse José María Gil Robles, testimone di quegli anni, lo stereotipo di una Chiesa alleata della borghesia, costruito da un anticlericalismo ottuso, dimenticava «lo sforzo indefesso di molti sacerdoti e religiosi che dedicarono tutta la loro vita agli umili».²⁸

Riprendendo il filo cronologico, nel 1920 Escrivá decise di chiedere l'incardinazione nell'arcidiocesi di Saragozza, dove si trasferì. Entrò nel Seminario di San Francesco di Paola, noto anche come Seminario di San Carlo.

²⁵ Relazione diocesana di Mons. Melo y Alcalde, 1922; citata da F.M. REQUENA MEANA, *Vida religiosa y espiritual en la España de principios del siglo XX*, «Anuario de Historia de la Iglesia» 11 (2002) 39.

²⁶ Su questo tema cfr. J. SESÉ, *Santos, fundadores y escritores espirituales*, in J. AURELL, P. PÉREZ LÓPEZ (eds.), *Católicos entre dos guerras. La historia religiosa de España en los años 20 y 30*, Biblioteca Nueva, Madrid 2006, 203-227.

²⁷ Cfr. J. ANDRÉS-GALLEGO, A.M. PAZOS, *La Iglesia en la España contemporánea*, Encuentro, Madrid 1999, 163.

²⁸ J.M. GIL ROBLES, *No fue posible la paz*, Planeta, Barcelona 1978, 44.

Contro ogni previsione, l'esperienza a Saragozza risultò difficile e rischiò quasi di fargli perdere la vocazione. Durante il primo anno ebbe dei contrasti con alcuni compagni seminaristi, che si prendevano gioco della sua pietà o delle sue abitudini igieniche. La maggior parte di essi proveniva da ambienti rurali e da famiglie di basso livello culturale, che vedevano nella carriera ecclesiastica una sistemazione per la vita.²⁹

In un incontro con sacerdoti diocesani, nel 1974, Escrivá ricordava quei tempi lontani:

In quell'epoca – e non offendo nessuno – essere sacerdote era una sorta di funzione amministrativa. Le diocesi andavano avanti come una macchina vecchia, che di tanto in tanto cigolava, ma funzionava. I seminari erano pieni, con professori migliori o peggiori, ma certamente non vi era nessuno eterodosso, né di cattiva condotta, almeno pubblicamente. Uscivano di lì per fare carriera. Si comportavano bene e cercavano di passare da una parrocchia a un'altra migliore. Chi era preparato, sosteneva i concorsi per una canonica; col tempo entrava nel Capitolo... Dal Capitolo uscivano gli elementi necessari per aiutare nel governo della diocesi, per la formazione del clero nel Seminario. A me, tutto questo non interessava.³⁰

Questo legittimo *cursus honorum* contrastava con la visione idealizzata del sacerdozio che Escrivá aveva già con sé quando arrivò a Saragozza. Il suo migliore amico in seminario, Francisco de Paula Moreno, scriveva: «Josemaría aveva un concetto molto elevato della missione sacerdotale, e parlava del sacerdozio con grande fervore, tanto che a volte lo prendevamo in giro dicendogli che esagerava».³¹ David Mainar, un altro seminarista di quel periodo, conferma il giudizio di Escrivá, scrivendo che l'ambiente della maggior parte dei suoi compagni «era mediocre, senza inquietudini [...] sembrava che i seminaristi non si interessassero alla coltivazione dello spirito umano [...] si preoccupavano soprattutto di ciò che era un mezzo immediato per fare carriera nel mondo clericale».³²

²⁹ Cfr. R. HERRANDO PRAT DE LA RIBA, *Los años de seminario de Josemaría Escrivá en Zaragoza (1920-1925)*. *El seminario de San Francisco de Paula*, Rialp, Madrid 2002, 155.

³⁰ Parole durante una riunione, 26 luglio 1974, «Crónica» 1970, III, 16, Archivio Generale della Prelatura (d'ora in poi AGP), Biblioteca, P01.

³¹ HERRANDO PRAT DE LA RIBA, *Los años de seminario*, 159.

³² *Ibidem*, 155.

A Saragozza viveva uno zio di san Josemaría, l'arcidiacono Carlos Albás, fratello della madre e figura di spicco nella diocesi. All'inizio, accolse con entusiasmo il nipote: gli pagò metà della borsa di studio e si prese cura di lui. Ma col tempo i rapporti tra i due divennero molto tesi. Sembra che la ragione principale fosse proprio che Carlos Albás dava consigli e si muoveva affinché il nipote "facesse carriera" ecclesiastica, cosa che non si addiceva alla visione di san Josemaría.³³

Moreno, il seminarista più vicino a Escrivá, annotò: «Quando cerco di ricordare il contrasto tra zio e nipote, mi rendo conto che non erano soltanto due modi di essere molto diversi, ma rappresentavano addirittura due forme differenti di concepire la vita del sacerdote. Lo zio era un ecclesiastico il cui orizzonte era la carriera ecclesiastica e che – essendo Arcidiacono – aveva la sensazione di aver raggiunto la vetta. Josemaría, invece, pur essendo di intelligenza vivace e di brillante personalità, non aveva il minimo interesse a fare carriera con il sacerdozio».³⁴

La situazione di Escrivá finì per diventare insostenibile. Al termine dell'anno accademico 1921, nessuno pensava che sarebbe tornato in seminario dopo l'estate.³⁵ A Logroño, durante le vacanze, il giovane seminarista si incontrò certamente con don Gregorio Fernández Anguiano, che con ogni probabilità risolse le sue esitazioni e lo incoraggiò a proseguire il suo cammino.³⁶ Don Gregorio dissipò anche i dubbi di don José López Sierra, rettore del seminario di San Francesco di Paola a Saragozza, che gli aveva scritto per chiedere informazioni su Escrivá, vista la sua difficoltà di adattamento. La risposta fu che non solo la condotta a Logroño era stata buona, ma che il giovane aveva dato «prove chiare della sua vocazione».³⁷

Alla fine dell'estate, il seminarista tornò a Saragozza e il rettore gli accordò sempre maggiore fiducia. Durante l'anno successivo, il 1922-1923, lo nominò superiore e ispettore dei teologi, ossia responsabile

³³ Cfr. VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador del Opus Dei*, vol. I, 178-179.

³⁴ HERRANDO PRAT DE LA RIBA, *Los años de seminario*, 159.

³⁵ Cfr. *ibidem*, 154.

³⁶ Cfr. *ibidem*, 158.

³⁷ Cfr. *ibidem*, 154.

della disciplina dei suoi compagni.³⁸ Ricevette gli ordini minori nel 1922 e il 14 giugno 1924 il suddiaconato.³⁹

Inaspettatamente, il 27 novembre 1924 morì suo padre. Fu un duro colpo per lui e per la sua famiglia, perché ora il compito di sostenere la madre e i fratelli ricadeva sulle sue spalle.⁴⁰ Nulla li tratteneva più a Logroño e decisero di riunire la famiglia a Saragozza. Questa idea non piacque allo zio Carlos Albás, che si rifiutò di aiutarli, prendendo le distanze.⁴¹ Altri parenti, che dopo la morte di don José si erano detti disposti a sostenerli economicamente, dichiararono che li avrebbero aiutati solo se fossero rimasti a Logroño.⁴²

Tutto ciò fu una grande prova per la vocazione di san Josemaría. Dal punto di vista umano, avendo ricevuto soltanto il suddiaconato, gli sarebbe stato possibile ottenere la dispensa dal celibato e rinunciare al sacerdozio per occuparsi della famiglia in un momento così difficile. Nessuno si sarebbe meravigliato di una tale decisione, considerando la grave situazione economica in cui si trovavano: non avevano denaro neppure per pagare il funerale e la sepoltura.⁴³

Ma il giovane volle proseguire nella sua vocazione e, allo stesso tempo, farsi carico della famiglia. Suo fratello Santiago, che era ancora molto piccolo, ricorda che «Davanti a mia madre, a mia sorella e a me disse che non ci avrebbe mai abbandonati e che si sarebbe preso cura di noi».⁴⁴ Ricevette il diaconato il 20 dicembre 1924 e il sacerdozio il 28 marzo 1925, dalle mani di monsignor Miguel de los Santos Díaz Gómara, vescovo ausiliare di Saragozza e vescovo eletto di Osma.⁴⁵

Il 30 marzo 1925 celebrò la sua prima Messa nella Basilica del Pilar. Possiamo immaginare l'emozione di quell'uomo che avrebbe trascorso

³⁸ Cfr. *ibidem*, 160.

³⁹ Cfr. *ibidem*, 222-229.

⁴⁰ Cfr. C. PIOPPI, *Un giovane chierico spagnolo durante i pontificati di Benedetto XV e Pio XI: la formazione ecclesiastica di San Josemaría Escrivá, fondatore dell'Opus Dei*, «I Quaderni della Brianza» 186 (2020) 541-552.

⁴¹ Cfr. HERRANDO PRAT DE LA RIBA, *Los años de seminario*, 234.

⁴² Cfr. VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador del Opus Dei*, vol. I, 189-190.

⁴³ Cfr. HERRANDO PRAT DE LA RIBA, *Los años de seminario*, 232.

⁴⁴ VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador del Opus Dei*, vol. I, 184.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*, 231-232, 234-238.

il resto della sua vita innamorato dell'Eucaristia. La gioia dell'ordinazione e della prima Messa ebbe un contrappunto doloroso per la recente morte di don José Escrivá, per la preoccupazione riguardo alla situazione economica e per la clamorosa assenza di quasi tutti i parenti, specialmente dello zio Carlos.⁴⁶

A Saragozza, Josemaría cercò un incarico ecclesiastico. L'essere stato superiore del seminario per anni e le sue evidenti doti umane e spirituali sembravano più che sufficienti per affidargli un posto da coadiutore in una parrocchia.⁴⁷ Ma non ottenne tale incarico: per due anni ricevette solo due brevi sostituzioni in parrocchie rurali. L'unica cosa che riuscì a ottenere fu una modesta cappellania, che egli stesso si procurò e dalla quale percepiva una scarsa remunerazione.⁴⁸

Ci si può chiedere il perché di questa situazione. La chiave sembra trovarsi nell'ombra dello zio arcidiacono.⁴⁹ Il professore e buon amico di Escrivá, don José Pou de Foxá, conoscendo bene l'ambiente della Curia di Saragozza, colse che vi era un'animosità nei suoi confronti.⁵⁰ Gli consigliò di allontanarsi per un certo tempo e di trasferirsi a Madrid per conseguire il dottorato in Diritto, la laurea che aveva appena terminato. Il suo consiglio era «farsi [a Madrid] una personalità intellettuale e sacerdotale, preparandosi a servire a fondo la Chiesa di Spagna».⁵¹ A Saragozza – gli fece capire – le porte restavano chiuse, almeno finché fossero rimasti «gli attuali cacicchi ecclesiastici».⁵² San Josemaría seguì il consiglio e si trasferì nella capitale nel 1927.

⁴⁶ Cfr. *ibidem*, 188-197.

⁴⁷ Cfr. *ibidem*, 199.

⁴⁸ Cfr. PIOPPI, *Un giovane chierico spagnolo*, 550.

⁴⁹ La lettera del P. Prudencio Cáncer, del 28 febbraio 1927, nella quale dava consigli per ottenere una collocazione a Saragozza, sostiene questa ipotesi: «Ai due o tre Padri ai quali parlai della tua situazione parve assai strano che, avendo tu doti e meriti così rilevanti come io dicevo loro, il Prelato non ti desse una sistemazione e ti lasciasse partire dalla sua diocesi. Sembra incredibile che C.A. [Carlos Albás] abbia tale influenza su un prelato così elevato e nuovo da non osare di collocarti per riguardo a lui» (VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador del Opus Dei*, vol. I, 235).

⁵⁰ Cfr. P. RODRÍGUEZ, *El doctorado de san Josemaría en la Universidad de Madrid*, «Studia et Documenta» 2 (2008) 19.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*, 27.

2. ILLUMINAZIONE CARISMATICA SULL'OPERA E COINVOLGIMENTO DI ALCUNI SACERDOTI DIOCESANI

Per comprendere il significato del trasferimento a Madrid nel quadro della traiettoria sacerdotale di san Josemaría, ci sembra fondamentale quanto afferma Rodríguez: «Si è sempre inteso pienamente e integralmente sacerdote, del tutto dedicato alle anime, ma al tempo stesso con una dimensione civile e universitaria che gli sembrava connaturale e che, d'altra parte, era stata volontà del padre defunto quando gli aveva permesso di entrare in seminario».⁵³

Dal suo arrivo a Madrid, le sue priorità furono quelle di costruirsi un futuro accademico-professionale e di trovare un impiego che lo aiutasse a mantenere se stesso e la sua famiglia. Desiderava anche ottenere un incarico pastorale,⁵⁴ cosa molto difficile per un sacerdote extradiocesano in una città dove il clero era già abbondante.⁵⁵

Quel poco che riuscì a ottenere fu una modesta cappellania presso il Patronato de Enfermos, gestito dalle Damas Apostólicas. L'incarico comportava la celebrazione della Messa e alcuni atti di culto, in cambio di una retribuzione esigua che non bastava a sostenerlo. Sebbene non rientrasse tra i suoi doveri, si prestava anche ad assistere i malati del Patronato nelle loro case, portando loro i sacramenti e confortandoli con la sua presenza sacerdotale.⁵⁶ Inoltre, confessava i bambini delle scuole gestite dalle Damas Apostólicas in vari quartieri di Madrid.

Un'attività molto in linea con l'idea di sacerdote che i suoi primi direttori spirituali avevano scolpito in lui. Questa esperienza faticosa, talvolta poco piacevole e spesso rischiosa, lo temprò: «Nel Patronato de Enfermos – scrisse nel 1932 – volle il Signore che io trovassi il mio cuore di sacerdote».⁵⁷

⁵³ *Ibidem*, 18.

⁵⁴ Oltre a poter esercitare il suo ministero sacerdotale, gli interessava stabilizzare canonicamente la sua presenza nella capitale. Cfr. B. COMELLA GUTIÉRREZ, *Josemaría Escrivá de Balaguer en el Real Patronato de Santa Isabel de Madrid (1931-1945)*, Rialp, Madrid 2010, 142-147.

⁵⁵ Cfr. J.L. GONZÁLEZ GULLÓN, *El clero en la Segunda República. Madrid 1931-1936*, Monte Carmelo, Burgos 2011, 23-24.

⁵⁶ Uno studio su questa attività in J. GONZÁLEZ-SIMANCAS Y LACASA, *San Josemaría entre los enfermos de Madrid (1927-1931)*, «Studia et Documenta» 2 (2008) 147-203.

⁵⁷ *Appunti intimi*, n. 731, 20 maggio 1932, in GONZÁLEZ-SIMANCAS Y LACASA, *San Josemaría entre los enfermos*, 154.

A cosa si riferiva? Alcune sue parole del 1969 esprimono bene la sua visione che aveva del ministero sacerdotale:

Noi sacerdoti non abbiamo diritti: mi piace sentirmi servitore di tutti, e mi onora questo titolo. Abbiamo esclusivamente doveri, e in ciò sta la nostra gioia: il dovere di amministrare i sacramenti, di visitare i malati e i sani; il dovere di portare Cristo ai ricchi e ai poveri, di non lasciare abbandonato il Santissimo Sacramento, Cristo realmente presente sotto le apparenze del pane; il dovere di essere buoni pastori delle anime, che curano la pecora malata e cercano quella smarrita senza badare alle ore da trascorrere in confessionale.⁵⁸

Questi ideali erano, in linea di principio, compatibili con i suoi orizzonti intellettuali e universitari. Tuttavia, a causa della mancanza di tempo, il dottorato passò in secondo piano:⁵⁹ lo avrebbe completato solo nel 1939, al termine della Guerra civile.⁶⁰ Oltre agli incarichi pastorali e al lavoro necessario per guadagnarsi da vivere, egli avrebbe avuto un'altra grande priorità, come vedremo.

Durante alcuni esercizi spirituali, nel 1932, rifletté profondamente su quale dovesse essere il suo orizzonte vocazionale, in particolare se dovesse aspirare o meno a una cattedra universitaria o a un altro impiego civile. Giunse alla conclusione che Dio gli chiedeva «di essere soltanto ed esclusivamente – e sempre – questo: sacerdote».⁶¹

In questo discernimento fu determinante la missione fondazionale ricevuta il 2 ottobre 1928.⁶² Il dottorato sarebbe stato messo al servizio della missione, per poter essere meglio preparato. Non avrebbe intrapreso una carriera civile, ma avrebbe incoraggiato molti laici, uomini e donne, a vivere fino in fondo la propria vocazione cristiana, diffondendo il Vangelo tra gli intellettuali e in ogni ambito della vita umana.⁶³

⁵⁸ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, Note prese in una conversazione, 15 marzo 1969, citato in J. ECHEVARRÍA, *La fraternidad sacerdotal en la vida de Josemaría Escrivá de Balaguer*, in L. F. MATEO-SECO y R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, *Sacerdotes en el Opus Dei*, Eunsa, Pamplona 1994, 297-311.

⁵⁹ Non si presentò agli esami delle materie in cui si era iscritto, né sembra che frequentasse i corsi di dottorato. Cfr. RODRÍGUEZ, *El doctorado de san Josemaría en la Universidad de Madrid*, 20-26.

⁶⁰ Il 18 dicembre 1939. Cfr. *ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*, 66.

⁶² Cfr. *ibidem*, 60-66.

⁶³ Il 24 febbraio 1934 scriveva: «Lunedì scorso sono stato con il Sig. Vicario di Madrid. [...] Il Sig. Morán passò un buon momento ed è cambiato moltissimo: prima mi

Prima ancora di rinunciare alla carriera universitaria, nel 1931 aveva già dovuto lasciare il lavoro al Patronato de Enfermos: era esausto. Così, il 15 luglio 1931, scrisse nei suoi appunti personali:

Sto per lasciare il Patronato. Lo lascio con dolore e con gioia. Con dolore, perché dopo più di quattro anni di lavoro nell'Opera Apostolica, mettendovi ogni giorno l'anima, posso ben dire di avere lasciato in quella casa Apostolica una buona parte del mio cuore... E il cuore non è una frattaglia da buttare via alla leggera. Con dolore anche perché un altro sacerdote, al mio posto, durante questi anni si sarebbe fatto santo. Io, invece... Con gioia, perché non ne posso più! Sono convinto che Dio non mi voglia più in quell'Opera: lì mi anniento, mi annullo. Fisiologicamente: a quel ritmo, mi sarei ammalato e, di certo, sarei divenuto incapace di qualsiasi lavoro intellettuale.⁶⁴

Nel settembre del 1931, trovò una cappellania provvisoria presso il Patronato de Santa Isabel, che, a differenza del Patronato de Enfermos, gli lasciava tempo per dedicarsi alla fondazione dell'Opera, al dottorato e al lavoro con cui si guadagnava da vivere. «Ieri – scriveva il 29 ottobre 1931 – ho dovuto lasciare definitivamente il Patronato, i malati dunque: ma il mio Gesù non vuole che lo abbandoni e mi ha ricordato che Egli è inchiodato in un letto d'ospedale...».⁶⁵

Per poter continuare a esercitare quest'opera di misericordia, si iscrisse alla Congregazione di San Filippo Neri presso l'Ospedale Generale. Poteva così continuare a visitare e ad assistere sacerdotilmente i malati la domenica. Approfittava di quelle visite anche per suscitare desideri divini nei giovani, che cercava di contagiare con la missione dell'Opera. L'incontro con Cristo sofferente si rivelò molto efficace in quell'apostolato e divenne parte imprescindibile del lavoro apostolico dell'*Opus Dei*.

Come già detto, questa serie di decisioni dipendevano dal fatto trascendentale che aveva cambiato la sua vita: il 2 ottobre 1928 aveva

sollecitava ad andare alla cattedra; ora mi diceva: non servono sacerdoti-maestri, né sacerdoti-professori universitari, ma sacerdoti che formino maestri e professori universitari», in S. CASAS RABASA, *Las relaciones escritas de san Josemaría sobre sus visitas a Francisco Morán (1934-1938)*, «Studia et Documenta» 3 (2009) 374.

⁶⁴ *Appunti intimi*, n. 207, 15 luglio 1931, in VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador del Opus Dei*, vol. I, 372-373.

⁶⁵ *Appunti intimi*, n. 360, 29 ottobre 1931, in GONZÁLEZ-SIMANCAS Y LACASA, *San Josemaría entre los enfermos*, 186.

“visto” l’*Opus Dei*. Josemaría Escrivá affermò sempre di non aver mai pensato di diventare un fondatore. Come affermò nel 1962, «resistevo a mettermi a fondare qualcosa». ⁶⁶

La luce del 2 ottobre 1928 giunse come qualcosa di improvviso, benché – paradossalmente – anche come una rivelazione lungamente attesa. Fin da giovane, attendeva che si manifestasse la volontà di Dio su di lui, ma non immaginava che consistesse in una nuova fondazione: «Non mi era mai passato per la testa, prima di quel momento, che avrei dovuto portare avanti una missione tra gli uomini». ⁶⁷

In quel giorno giunse a «vedere chiaramente la Volontà di Dio», ⁶⁸ e, come scrisse, ebbe «un’idea chiara generale della mia missione». ⁶⁹ Fino al 1930 non era del tutto sicuro che il compimento di quella missione implicasse dare inizio a una nuova fondazione. Cercò però dei laici che potessero comprendere ciò che Dio sembrava chiedergli e parlò anche con dei sacerdoti, perché condividessero quell’ideale vocazionale e lo aiutassero con il loro ministero. Si rivolse a presbiteri pii, disposti a impegnarsi in un’iniziativa apostolica generale con i laici, quale era l’Opera, non a un’istituzione destinata a rinnovare il clero diocesano – anche se, ovviamente, tale adesione vocazionale e una profonda rinnovata vita spirituale sarebbero state necessarie anche per loro. ⁷⁰

Di quei dieci sacerdoti, sette erano extradiocesani come lui e avevano tempo libero. Tuttavia, l’esperienza non ebbe buon esito: salvo qualche eccezione, non riuscì a trasmettere loro pienamente il suo carisma, che era il motivo per cui li aveva radunati e formati, e finì per dissolvere quel gruppo. ⁷¹

⁶⁶ ESCRIVÁ DE BALAGUER, *En diálogo con el Señor*, 175.

⁶⁷ *Ibidem*, 172.

⁶⁸ *Appunti intimi*, n. 978b, 10 aprile 1933, in J.L. GONZÁLEZ GULLÓN, J.F. COVERDALE, *Historia del Opus Dei*, Rialp, Madrid 2022, p. 39.

⁶⁹ *Appunti intimi*, n. 179, nota datata nel 1968, in *ibidem*.

⁷⁰ «Nel pensiero del fondatore dell’Opus Dei, quei sacerdoti avrebbero dovuto seguire gli apostolati dell’Opus Dei, attività che avrebbero dovuto svolgere senza abbandonare i rispettivi incarichi pastorali» (J.L. GONZÁLEZ GULLÓN y J. AURELL, *Josemaría Escrivá de Balaguer en los años treinta: los sacerdotes amigos*, «Studia et Documenta» 3 [2009] 78).

⁷¹ Cfr. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, *Párrocos, obispos y Opus Dei*, 247-248.

3. PREDICATORE DI ESERCIZI E DIREZIONE SPIRITUALE DEL CLERO DIOCESANO

La Guerra civile tra il 1936 e il 1939, colpì profondamente il clero, sia per il numero di vescovi e sacerdoti che furono martirizzati, sia per la distruzione di simboli, edifici e strutture ecclesiastiche. Terminato il conflitto, il compito prioritario della Chiesa in Spagna fu la ricostruzione delle diocesi e del clero. Escrivá, come molti altri, condivideva profondamente questo desiderio.

Già prima della guerra, ma soprattutto dopo di essa, in Spagna sorsero sacerdoti impegnati nel rinnovamento e nella santificazione del clero. Nel 1938, mentre si trovava a Burgos, san Josemaría entrò in contatto con questi fermenti di santità. Javier Lauzurica, amministratore apostolico di Vitoria e buon amico di Escrivá, gli aveva chiesto di predicare un corso di esercizi spirituali al clero delle diocesi basche, dal 4 al 10 settembre 1938.⁷² A Vitoria viveva Rufino Aldabalde,⁷³ fondatore di un movimento sacerdotale nato per ravvivare la vita spirituale dei sacerdoti diocesani e stimolarne la santità. Aldabalde, molto interessato alla direzione spirituale del clero, promuoveva che i sacerdoti diocesani predicassero esercizi spirituali ai loro confratelli e ai seminaristi, compito svolto abitualmente dai religiosi, in particolare dai Gesuiti.

Le parole di Escrivá al clero basco ebbero un impatto profondo, come attestano varie testimonianze.⁷⁴ Da quel momento, ricevette inviti a predicare in quelle diocesi in cui si avvertiva un fermento di rinnovamento sacerdotale. Nel corso di quattro anni (1938-1942), san Josemaría diresse venti corsi di esercizi spirituali, cinque ritiri mensili e quattro meditazioni.⁷⁵ Non si limitava a predicare: intratteneva colloqui di accompagnamento spirituale con chi lo desiderava. In totale, si rivolse a circa mille sacerdoti e seminaristi di otto diocesi spagnole. In tal modo, arrivò a conoscere profondamente i problemi, le necessità e l'idiosincrasia del

⁷² Cfr. *ibidem*, 252.

⁷³ Notizie sul personaggio in CÁRCEL ORTÍ, *Diccionario de sacerdotes diocesanos*, 100-103.

⁷⁴ Su questo tema in generale cfr. lo studio di N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, *San Josemaría, predicador de ejercicios espirituales a sacerdotes diocesanos (1938-1942). Análisis de las fuentes conservadas*, «Studia et Documenta» 9 (2015) 277-321.

⁷⁵ Non si dedicò solo al clero: in quegli anni predicò anche tre turni di esercizi a religiosi, sedici ad altri gruppi (Azione Cattolica, professori universitari, ecc.) e venticinque a persone dell'*Opus Dei*.

clero diocesano. Questa attività lo riempiva di gioia. In una lettera del giugno 1941 indirizzata al vescovo di Madrid, Eijo Garay, scriveva:

Se il Signore non mi avesse segnato in modo tanto netto un'altra strada, sarebbe cosa da non far altro che lavorare, soffrire e pregare per i miei fratelli Sacerdoti Secolari..., che sono *la mia altra passione dominante*.⁷⁶

Il vescovo di Madrid-Alcalá, Leopoldo Eijo Garay, gli esprimeva gratitudine per tale dedizione e comprendeva il suo entusiasmo, ma gli ricordava anche che la priorità era adempiere la missione che Dio gli aveva affidato, *la sua altra passione dominante*, oltre ai sacerdoti. Glielo diceva in tono scherzoso e colloquiale:

Che Dio Nostro Signore la ricompensi per il bene che sta facendo al mio clero con i Santi Esercizi; ma non dimentichi il mio consiglio: prima di tutto vengono i suoi vitelli.⁷⁷

Usando la parola “vitello” (*choto*), il prelado lo esortava a concentrare i suoi sforzi sui giovani dell'*Opus Dei*. Nel 1942 l'Opera era in piena espansione e san Josemaría era l'unico sacerdote. Non c'era tempo per tutto. Escrivá lo sapeva e, con grande dolore, dovette rinunciare – come era accaduto per il Patronato de Enfermos e per la carriera universitaria – a qualcosa che gli riempiva il cuore. Disse di no agli esercizi per il clero, e nello stesso tempo, interruppe la collaborazione come predicatore dell'Azione Cattolica. Ciò suscitò delusione in alcuni sacerdoti che confidavano in lui per promuovere quel rinnovamento del clero spagnolo; Martínez rileva, ad esempio, un certo disappunto in Rufino Aldabalde.⁷⁸

4. LA SOCIETÀ SACERDOTALE DELLA SANTA CROCE PER ORDINARE SACERDOTI DELL'*OPUS DEI*

L'*Opus Dei* aveva bisogno di sacerdoti ed Escrivá era convinto che dovessero provenire dai laici: lo pensava già nei primi anni Trenta.⁷⁹ Per

⁷⁶ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, lettera del 25 giugno 1941, in VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador del Opus Dei*, vol. II, 596, nota 7.

⁷⁷ MARTÍNEZ SÁNCHEZ, *Párrocos, obispos y Opus Dei*, 155.

⁷⁸ Cfr. *ibidem*. Martínez ritiene che alcuni di quei sacerdoti pensassero che «una comunione sacerdotale intorno a un'istituzione – o a ciò che è istituzionale – non fosse il mezzo appropriato per il rinnovamento del clero secolare» (*ibidem*, 268).

⁷⁹ «I soci sacerdoti – scrisse nel 1930 – devono provenire dai soci laici» (*Appunti intimi*, n. 138, 26 dicembre 1930, in VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador del Opus Dei*, vol. II, 596).

questo motivo, da tempo, un gruppo di laici si stava preparando, in attesa di trovare un titolo di ordinazione che, secondo la legislazione vigente, permettesse loro di accedere al presbiterato come giovani professionisti.

La soluzione giunse il 14 febbraio 1943. San Josemaría ricevette una luce fondazionale che gli indicò come creare la Società Sacerdotale della Santa Croce e il motivo per cui la Croce doveva essere inserita anche nel *sigillo* dell'Opera, circondata da un cerchio che rappresenta il mondo nel quale la redenzione di Cristo deve radicarsi.

La Santa Sede concesse il *nihil obstat* a questa proposta l'11 ottobre 1943 e il 25 giugno 1944 vennero ordinati presbiteri i primi tre laici dell'*Opus Dei*. San Josemaría visse allora una dimensione inedita del suo sacerdozio: formare quei figli, trasmettendo loro non solo il contenuto carismatico che già possedevano in virtù della loro vocazione all'*Opus Dei*, ma anche il modo in cui esercitare il sacerdozio che aveva maturato nella sua esperienza di Fondatore.

Dal 1946 san Josemaría si stabilì a Roma, pur continuando a trascorrere a volte lunghi periodi in Spagna. Nel 1947 l'*Opus Dei* fu approvato come istituto secolare, con il proprio clero.

5. DISPOSTO AL MASSIMO SACRIFICIO PER I SACERDOTI DIOCESANI

Tra il 1948 e il 1950, san Josemaría visse momenti di dubbio interiore, a causa – come scrive Martínez – della sua «passione dominante per il clero, che il fondatore considerava ricevuta da Dio e non come qualcosa di meramente personale».⁸⁰ Quella parte della sua vocazione sacerdotale, che consisteva nel promuovere la santità tra i sacerdoti diocesani, secondo l'alto ideale che aveva fin dai tempi del seminario, aveva cercato di realizzarla in diversi modi. Ora, però, pensava di poter offrire loro un aiuto spirituale concreto. A prima vista, sembrava qualcosa che non potesse integrarsi nell'*Opus Dei*, e gli sembrava necessario intraprendere una fondazione distinta, specificamente destinata ai sacerdoti diocesani:

Ero deciso – e quanto mi costava! – a lasciare l'*Opus Dei*, pensando che ormai potesse camminare da solo, per dedicarmi esclusivamente a creare un'altra associazione, rivolta ai miei fratelli sacerdoti diocesani.

⁸⁰ MARTÍNEZ SÁNCHEZ, *Párrocos, obispos y Opus Dei*, 273.

Custodivo nel cuore, da sempre, questa preoccupazione per i sacerdoti secolari, ai quali ho dedicato tanto tempo, persino prima di giungere io stesso al presbiterato, quando fui nominato Superiore del Seminario di San Carlo a Saragozza, e poi in tante ore di confessioni e in numerose corse apostoliche attraverso la Spagna, fino a quando dovetti venire a Roma. Negli anni 1948 e 1949 questa preoccupazione martellava la mia anima con insistenza particolare.⁸¹

Qual era il contesto? Dal punto di vista istituzionale, l'Opera era ormai ben avviata quando ottenne l'approvazione, nel 1947, come istituto secolare. Con una successiva riforma delle Costituzioni, nel marzo 1948, e con altri ritocchi negli anni seguenti, si può dire che le norme giuridiche – il Diritto peculiare, come lo chiamava Escrivá – riflettevano l'essenza stessa del carisma dell'Opera.

La Santa Sede aveva accolto e fatto proprio questo spirito nella sua totalità, cosa che costituiva un grande sollievo per ogni fondatore o fondatrice, poiché la Chiesa aveva riconosciuto ufficialmente che quell'Opera proveniva realmente da Dio. Si trattava di un istituto di diritto pontificio, approvato *ad experimentum*, con regime universale, che poteva quindi sviluppare la sua attività apostolica in tutto il mondo.

Di norma trascorrono alcuni anni dal *decretum laudis*, che l'*Opus Dei* ricevette nel 1947, fino alla piena approvazione, in attesa che i fondatori apportino le modifiche necessarie agli statuti e che la Santa Sede verifichi il buon funzionamento e la reale fecondità dell'istituzione. Nel 1950 sembrava giunto il momento di richiedere l'approvazione definitiva: il Fondatore lo fece l'11 febbraio 1950.

Prima di compiere questo passo, consultò il Sottosegretario della Sacra Congregazione dei Religiosi, Arcadio Larraona,⁸² sull'opportunità della richiesta e ottenne una risposta positiva. Ciò avvenne il 24 gennaio 1950.⁸³ È quasi certo che in quell'occasione gli sottopose anche un'altra questione a cui stava pensando. Lo conferma – oltre alla *Lettera* citata – una relazione ufficiale che il Fondatore scrisse il 2 giugno di quello stesso anno:

⁸¹ *Lettera* 20, n. 3, in A. VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador del Opus Dei*, vol. III, Rialp, Madrid 2003, 171.

⁸² Arcadio Larraona Saralegui (Oteiza de la Solana, Navarra, 1887-Roma, 1973), era claretiano e allora segretario della Congregazione dei Religiosi; dal 1959, fu cardinale.

⁸³ Nota di Salvador Canals, in AGP, L.II, 12-1-16.

Il Rev.mo P. Larraona, per conversazioni private avute con lui e per consultazioni a lui rivolte, era a conoscenza da alcun tempo del nostro desiderio di portare ai sacerdoti secolari la vita di perfezione che vivono i sodali dell'Opus Dei.⁸⁴

Lo stesso anelito di santità – allora chiamato perfezione – valeva anche per i sacerdoti diocesani, ma in che modo? All'interno della stessa o di un'altra istituzione nuova? San Josemaría pensava di creare un istituto secolare distinto.⁸⁵ Da qui i suoi dubbi e la convinzione di dover lasciare l'*Opus Dei* per evitare malintesi, se desiderava portare avanti quella nuova iniziativa.

Escrivá conosceva molto bene la realtà diocesana, non solo per la sua esperienza con i sacerdoti, ma anche per la sua amicizia con un gran numero di vescovi spagnoli e di altri Paesi. Intuiva che i vescovi avrebbero difeso il proprio clero da qualsiasi incarico o attività pastorale che essi non potessero controllare o approvare.⁸⁶ Allo stesso tempo, la Santa Sede spingeva affinché i sacerdoti diocesani si integrassero negli istituti secolari, come vedremo a breve.

Come dicevamo, forse fu il 24 gennaio 1950 quando mise per iscritto una consultazione al riguardo e la consegnò di persona a Larraona. Il Sottosegretario dei Religiosi rispose rapidamente a Escrivá con un documento in latino, datato 27 gennaio, due giorni dopo l'incontro.⁸⁷ In quella risposta, ancora formulata in termini generali e provvisori, Larraona affermava che «un Istituto secolare del clero diocesano, i cui membri siano incardinati nella propria diocesi e rimangano sotto la piena autorità dell'Ordinario diocesano, non solo è possibile [...] ma è anche degno di lode». E aggiungeva che il suo dicastero «non solo contempla con benevolenza questi Istituti, ma ha l'intenzione di promuoverli con cuore e con tutte le sue forze».

Passando poi a considerare possibili difficoltà, chiariva che, con l'adesione di sacerdoti diocesani a uno di questi istituti, «l'obbedienza canonica dovuta al proprio Ordinario [...] non subisce in alcun modo al-

⁸⁴ *Esposito*, 2 giugno 1950, in AGP, L.1.1. 12-1-5, 7.

⁸⁵ Cfr. F. CASTELLS, J.L. GONZÁLEZ GULLÓN, *El I Congreso general del Opus Dei, 1951*, «Studia et Documenta» 15 (2021) 44.

⁸⁶ MARTÍNEZ SÁNCHEZ, *Párrocos, obispos y Opus Dei*, 221-222.

⁸⁷ Una copia del documento si conserva in AGP, L.I.I. 12-1-6.

cun pregiudizio», poiché «nulla impedisce che l'obbedienza canonica sia confermata dal nuovo vincolo di obbedienza con il quale i membri sono uniti all'Istituto». E aggiungeva: «Questa autorità dell'Ordinario rimane intatta anche negli Istituti Secolari di diritto pontificio». Qualora si volessero imporre limiti, «tale limitazione sarà certamente in modo tale da permettere l'intervento adeguato dell'Ordinario o da richiedere previamente il suo consenso». Persino nel caso in cui si desiderasse che alcuni sacerdoti diocesani occupassero posti di governo nell'istituto, Larraona sosteneva che «si potrebbe facilmente trovare una soluzione conciliatrice se tali incarichi dipendessero da una conferma previa dell'Ordinario».

Quel documento di Larraona dovette recare grande sollievo a san Josemaría e rafforzò la sua decisione. Era pronto a fondare un altro istituto secolare, distinto dall'*Opus Dei*. Nella *Lettera* già citata, san Josemaría scriveva – menzionando molto probabilmente Larraona – queste parole: «Ricevetti una buona accoglienza e incoraggiamento da parte di persone esterne all'Opera. Una personalità eminente della Santa Sede mi incoraggiò di tutto cuore: avanti! Ne parlai con i membri del Consiglio Generale e mi aprii anche con Carmen e Santiago».⁸⁸

Nel frattempo, il Fondatore preparò le Costituzioni per l'approvazione definitiva dell'*Opus Dei* e le consegnò l'11 febbraio 1950. Inaspettatamente, il *Congresso pieno* della Congregazione respinse l'approvazione il 1° aprile, indicando *dilata donec compleantur acta*.⁸⁹ Non è questa la sede per analizzare le ragioni di quel rifiuto, né gli aspetti che si chiedeva al Fondatore di chiarire meglio o completare. Il fatto è che san Josemaría riuscì a far sì che il *dilata* durasse poco e che la commissione riprendesse i lavori dopo pochi giorni. Il 22 aprile, il *Congresso pieno* della Congregazione accettò di esaminare nuovamente il caso. Il 2 giugno, il Fondatore presentò tutte le precisazioni richieste, insieme ad alcuni nuovi articoli, di cui parleremo a breve. La commissione si riunì per quindici giorni consecutivi nel mese di giugno e, alla fine, «si dichiarò pienamente soddisfatta del nuovo esame, e tutti furono dell'unanime parere che si potesse concedere la grazia desiderata».⁹⁰

⁸⁸ *Lettera* 20, n. 3, en VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador del Opus Dei*, vol. III, 173. Carmen y Santiago Escrivá eran sus hermanos.

⁸⁹ Cfr. Verbale riassuntivo della pratica, en AGP, L.1.1, 12-1-8.

⁹⁰ Cfr. *ibidem*.

In quelle precisazioni del 2 giugno, san Josemaría introdusse una novità importante. Alle Costituzioni fu annesso uno «Statuto riguardante i Soci Sacerdoti diocesani della Società Sacerdotale della Santa Croce», che prevedeva la partecipazione dei sacerdoti diocesani: accanto ai sacerdoti numerari, membri della Società Sacerdotale della Santa Croce, avrebbero potuto aderire anche come soci oblato e soprannumerari.

Il “nuovo” istituto secolare era scomparso: ora erano i sacerdoti stessi che, seguendo la dottrina di Larraona, a poter aderire all’Opera. Qualcosa deve essere accaduto tra il 1° aprile 1950, quando la *Commissione piena* negò l’approvazione, e il 2 giugno, quando i sacerdoti diocesani comparvero in diciassette articoli aggiuntivi agli statuti dell’*Opus Dei*.

In quelle settimane vi furono numerosi colloqui con diverse personalità e, in un momento che non possiamo precisare, forse san Josemaría ricordò una luce che aveva ricevuto il 14 gennaio 1948, mentre attraversava il fiume Po su un traballante ponte di barche, all’altezza di Piacenza. Fu lì che trovò la soluzione per far sì che i membri sposati dell’Opera fossero considerati a pieno titolo membri dell’*Opus Dei*, cosa che non era stata possibile con l’approvazione del 1947.⁹¹ Comprese meglio come spiegare che la differenza di stato non intaccava la radicalità della vocazione: i coniugati avevano la stessa vocazione dei celibi, anche se la vivevano in circostanze diverse, e tale diversità non influiva sulla loro totale dedizione a Dio. E proruppe: «Ci stanno!» (*¡Cabén!*). Dunque, nel 1950, si rese conto di una realtà analoga: «Vidi poi chiaramente che quell’altra nuova fondazione, quella nuova associazione, era superflua, poiché i sacerdoti diocesani ci stavano anch’essi perfettamente nell’Opera».⁹²

Si noti quel «ci stavano anch’essi», che sembra un chiaro riferimento all’episodio del «ci stanno!» del 1948, quando comprese con una nuova luce l’unità della vocazione nell’*Opus Dei*. Non c’è nulla di strano, perché nelle trattative di quella primavera del 1950 si discusse anche dei membri sposati, riguardo ai quali la Congregazione aveva alcune perplessità. È molto probabile che, trattando di questo tema, egli si ricor-

⁹¹ Cfr. L. CANO, *Los primeros supernumerarios del Opus Dei (1930-1950)*, in S. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, F. CROVETTO (eds.), *El Opus Dei. Metodología, mujeres y relatos*, Thomsom Reuters Aranzadi, Pamplona 2021, 375-396.

⁹² *Lettera* 20, n. 3, in VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador del Opus Dei*, vol. III, 174.

dasse di quella soluzione – vocazione unica, circostanze differenti – che avrebbe permesso l'ingresso dei sacerdoti diocesani.

Le nuove Costituzioni contenevano diciassette articoli inediti. La risposta della Sacra Congregazione a questi articoli, datata 22 giugno, fu: «[la reverendissima commissione] trovò ugualmente soddisfacente il testo del nuovo Statuto riguardante i sodali sacerdoti diocesani della Società Sacerdotale della Santa Croce, che può, quindi, inserirsi nelle medesime Costituzioni».⁹³

Si concludeva così un percorso iniziato con la vocazione e l'ordinazione sacerdotale di san Josemaría che, in questi 100 anni, si è rivelato un sacerdozio fecondo, al servizio della Chiesa.

⁹³ *Voto della Commissione*, 22 giugno 1950, copia in AGP, L.1.1, 12-1-7.

STATUS QUAESTIONIS

SPIRITUALITÀ LITURGICA

Storia di un termine

LITURGICAL SPIRITUALITY

History of a Term

TOMMASO CATELLANI, CSFC*

RIASSUNTO: Il presente studio si prefigge di presentare lo sviluppo storico che ha portato alla configurazione del termine *spiritualità liturgica* e al suo utilizzo nell'odierno panorama teologico italiano. Ci si focalizzerà specificatamente sulla configurazione della realtà sottesa da tale terminologia, tralasciando gli abbondanti contenuti che ad essa si riferiscono. Si delineano due sezioni. La prima, la più corposa e importante, tratterà il percorso storico del termine *spiritualità liturgica* e la sua variante meno utilizzata *pietà liturgica*, dal momento della nascita, all'inizio del XX secolo, ad oggi. Il contesto di riferimento principale sarà quello italiano, cercando di non tralasciare del tutto il panorama estero. La seconda sezione, più breve, cercherà di tracciare una valutazione del termine e delle sue caratteristiche alla luce del percorso storico svolto. Offrendo un'analisi storica fino ad ora inedita del termine *spiritualità liturgica*, il presente articolo vuole contribuire allo sviluppo del rapporto tra liturgia e spiritualità, gettando luce su alcune di quelle zone d'ombra in cui tale rapporto ancora oggi a volte permane.

PAROLE CHIAVE: Spiritualità liturgica, Spiritualità e liturgia, Pietà liturgica, Movimento liturgico, Storia della spiritualità liturgica.

ABSTRACT: The present study aims to present the historical development that led to the configuration of the term *liturgical spirituality* and its use in the current Italian theological landscape. Particular attention will be given to the underlying reality denoted by this terminology, leaving aside the abundant content traditionally associated with it. The study is divided into two sections. The first—and more substantial—section will trace the historical trajectory of the term *liturgical spirituality*, as well as its less commonly used variant *liturgical piety*, from its emergence at the beginning of the twentieth century to the present day. The primary context of reference will be the Italian one, though occasional references to the broader international landscape will not be excluded. The second, shorter section will offer an evaluative reflection on the term and its characteristics in light of the historical development examined. By offering a previously unpublished historical analysis of the term *liturgical spirituality*, this article seeks to contribute to the ongoing exploration of the relationship between liturgy and spirituality, shedding light on some of the shadowy areas in which this relationship still remains, at times, underdeveloped.

KEYWORDS: Liturgical Spirituality, Spirituality and Liturgy, Liturgical Piety, Liturgical Movement, History of Liturgical Spirituality.

ANNALES THEOLOGICI 2 (2025), VOL. 39, 579-611

e-ISSN 1972-4934

DOI 10.17421/ATH392202510

* Comunità *Sacerdote Familiaris Consortio*; Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

Orcid: 0009-0000-7647-6492

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Storia del termine* spiritualità liturgica. 1. Gli inizi. 2. Verso una definizione. 3. La spiritualità liturgica come disciplina teologica. 4. Quiescenza e recupero della spiritualità liturgica. 5. Uno sguardo al di fuori dell'Italia. III. *Valutazione del termine spiritualità liturgica*. 1. Il processo storico. 2. La concezione della storia e gli accenti polemici. 3. La spiritualità della Chiesa o una tra tante? IV. *Conclusione*.

I. INTRODUZIONE

Il termine *spiritualità liturgica* ha una storia abbastanza recente. Nato nell'ambito del Movimento liturgico all'inizio dello scorso secolo, è stato uno dei protagonisti del recupero del rapporto tra spiritualità e liturgia in ambito teologico. La sua storia, contrassegnata da uno sviluppo rapido, ne ha visto l'utilizzo in contesti e metodologie diverse. Questa molteplicità di usi, insita nella sua natura, lo rende un termine a volte ambiguo, se non viene correttamente specificato.

Il presente articolo mira a studiare la storia di tale termine dalla sua nascita fino ai giorni nostri, per evidenziarne in modo particolare l'utilizzo e il significato epistemologico. In tal modo, si intende distinguere gli usi della spiritualità liturgica nei contesti in cui il concetto è stato utilizzato, al fine di gettare luce sul suo utilizzo nel presente.

Il testo presenta due sezioni. La prima – la più importante – analizza la storia del termine *spiritualità liturgica*, suddividendo il lasso di tempo dalla sua nascita ad oggi in alcune sezioni. La suddivisione proposta vuole identificare una diversità dell'utilizzo del termine a seconda dei periodi storici. La seconda sezione – più breve – evidenzierà alcuni snodi centrali riguardo alla definizione della spiritualità liturgica, marcando in modo particolare quelle domande e questioni rimaste ancora aperte.

Lo studio si concentra principalmente sul contesto italiano, senza tralasciare del tutto il mondo estero.

Ci si è concentrati sull'utilizzo del termine senza prendere in esame i molti elementi e argomenti ad esso associati. Come si vedrà, ad esso si riferiscono numerosi temi, approfonditi in larga parte da altri teologi che negli ultimi cento anni hanno presentato e continuano a presentare una bibliografia abbondante. Il nostro studio si concentrerà sull'uso del termine *spiritualità liturgica* per portare chiarezza in un ambito in cui sembra necessaria. In definitiva, si cercherà di rispondere alle domande: che cosa si è inteso con *spiritualità liturgica* nel corso della storia? Tale termine è ancora utilizzabile oggi?

II. STORIA DEL TERMINE *SPIRITUALITÀ LITURGICA*

Nella storia del nostro termine è riscontrabile un chiaro momento sorgivo, da collocare all'inizio del '900, seguito da un periodo di sviluppo verso una più delineata definizione dell'oggetto. Il postconcilio rappresenta il momento aureo della spiritualità liturgica. Esso è seguito da un raffreddamento dell'interesse e da un successivo riattivarsi della riflessione sulla spiritualità liturgica. In questa prima sezione, ripercorreremo questi quattro periodi, lasciandoci guidare dalle pubblicazioni degli autori, in ordine cronologico. In ultimo, per cercare di allargare lo sguardo oltre i confini italiani, proporranno le posizioni di alcuni autori più recenti di area anglofona, ispanofona e francofona.

1. *Gli inizi*

Probabilmente, il primo a introdurre il termine spiritualità liturgica – sicuramente il primo ad avere una rilevanza pubblica importante – è M. Festugière. Nel noto articolo, *La liturgie catholique*, pubblicato nel 1913,¹ Festugière denuncia il fatto che la liturgia è «totalmente ignorata dal punto scientifico ed ascetico; o, quantomeno, presa in scarsa considerazione in quanto oggetto e occasione di esperienza religiosa».² Da qui la proposta di prendere in considerazione la liturgia «in quanto fonte e causa di vita spirituale».³ Come è noto, tale articolo scatenerà una forte polemica teologica.⁴ Ciò che a noi più interessa è il modo in cui viene

¹ Cfr. M. FESTUGIÈRE, *La liturgie catholique. Esquisse d'une synthèse. Suivie de quelques développements*, «Revue de Philosophie» 13 (1913) 692-886.

² M. FESTUGIÈRE, *La liturgia cattolica*, Messaggero, Padova 2002, 67-68.

³ *Ibidem*, 79.

⁴ Tra chi prende parte attivamente a tale dibattito troviamo in *primis* J.-J. Navatel e L. Beauduin: cfr. J.-J. NAVATEL, *L'apostolat liturgique et la piété personnelle*, «Études» 137 (1913) 449-476; L. BEAUDUIN, *Mise au point nécessaire. Réponse au R. P. Navatel*, «Les Questions Liturgiques» 4 (1913-1914) 83-104. Il tema è già ampiamente studiato: cfr. E. MASSIMI, *Liturgia e spiritualità: una storia di incontri mancati?*, in G. BOSELLI, M. CRIMELLA, A. GRILLO, E. MASSIMI, P. TOMATIS, G. ZANCHI, *Celebrare in spirito e verità: l'esperienza spirituale della liturgia*, Glossa, Milano 2017, 41-118; L. ARTUSO, *Liturgia e spiritualità: profilo storico*, Messaggero, Padova 2002; S. MARSILI, *La «spiritualità liturgica» in clima di polemica*, «Rivista Liturgica» 61 (1974) 337-354; F. BROVELLI, *Liturgia e spiritualità: storia di un problema recente e suoi sviluppi*, in F. BROVELLI (a cura di), *Ritorno alla liturgia. Saggi di studio sul movimento li-*

utilizzato il termine *spiritualità liturgica*. In *primis*, notiamo che esso non è presentato con una definizione o formulazione univoca. Esso si riferisce in un qualche modo alla vita spirituale che scaturisce dall'azione liturgica. Verosimilmente non era intenzione dell'autore definire una nuova realtà. Il suo obiettivo, piuttosto, era dimostrare che la liturgia è una vera fonte per la spiritualità cristiana. Il termine, dunque, non è formalizzato e funge solo da mediatore per intendere il rapporto tra le due realtà.

La caratteristica predominante della spiritualità liturgica in Festugière è la sua capacità di unificare. La sua funzione unificante tocca diversi ambiti: la storia della Chiesa, in quanto la liturgia costituisce la continuità con Gesù e con il ministero degli apostoli; il mondo sociale, come anche le età e il sesso, poiché non vi è discriminazione nella liturgia in quanto essa è accessibile ed esperibile da parte di tutti i cristiani; all'interno della vita spirituale stessa e nell'uomo, poiché è capace di unificare intelligenza, volontà e azione, così come dogma, morale e ascesi.⁵

Nel suo tentativo di porre di nuovo in rilievo la liturgia nella sua dimensione spirituale, Festugière si mostra molto critico verso le pratiche di devozione, come la meditazione e gli esercizi spirituali. Come rileva bene Marsili nel suo studio di questi primi anni sul ritrovato rapporto tra liturgia e spiritualità, Festugière non attacca solamente alcune pratiche devozionali, ma di fatto critica quella che allora era ritenuta come l'unica forma di spiritualità.

La Chiesa, che nello scatenarsi della libertà di pensiero al secolo XIX aveva scorto un'espressione di lotta satanica, si trovava ora nell'occhio del ciclone modernista, che metteva in crisi molte certezze tradizionali, e di conseguenza questo attacco alla forma di spiritualità, che era ritenuta così "tradizionale" da essere creduta l'unica possibile, creò un'impressione di grande smarrimento,

turgico, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1989, 213-278; A. CAPRIOLI, *Liturgia e spiritualità nella storia. Problemi, sviluppi e tendenze*, in ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA (a cura di), *Liturgia e spiritualità*, Atti della XX Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Fermo (AP), 25-30 agosto 1991, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1992, 11-26; A. GIROMILETTO, *Liturgia e vita spirituale: il dibattito sorto negli anni 1913-1914*, in F. BROVELLI (ed.), *Liturgia: temi e autori. Saggi di studio sul movimento liturgico*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1990, 211-274.

⁵ Cfr. FESTUGIÈRE, *La liturgia cattolica*, 189-195.

quasi che si fosse di fronte all'allargamento dell'errore modernista sul piano ascetico e spirituale.⁶

La critica alle pratiche devozionali costituirà una tendenza piuttosto diffusa – non senza eccezioni – all'interno sia del Movimento liturgico sia della corrente di pensiero che porterà a sviluppare la spiritualità liturgica.

Dopo Festugière, un autore importante per il progresso della spiritualità liturgica è L. Beauduin. Nella sua opera del 1914, *La piété de l'Église* – ritenuta come un manifesto del Movimento liturgico per il Belgio – la liturgia è considerata a pieno titolo come fonte della vita spirituale del cristiano. Da essa, appunto, nasce la pietà della Chiesa stessa. Così viene riassunta la tesi centrale:

L'idea maestra di cui l'azione liturgica cerca la piena realizzazione è la seguente: «Fare vivere l'intero popolo cristiano di una medesima vita spirituale, alimentata col culto di Santa Madre Chiesa». I mezzi adoperati con questo scopo sono di due classi. I primi considerano gli atti del culto in se stessi; i secondi considerano l'attività liturgica fuori di questi atti.⁷

L'idea guida di Beauduin è che il *minimum* di partecipazione alla liturgia richiesto dalla Chiesa non permetta ai cristiani la piena adesione alla sua spiritualità. La metafora utilizzata dall'autore è plastica: se qualcuno decide di trasferirsi in America, non basta poter parlare un poco di inglese per potersi definire americano. Serve un'immersione nella cultura, nello *slang* e nei dettagli del luogo in cui si è deciso di

⁶ MARSILI, *La «spiritualità liturgica» in clima di polemica*, 339.

⁷ L. BEAUDUIN, *La pietà della Chiesa*, Società Anonima Tipografica, Vicenza 1915, 56. Riguardo gli atti di culto, l'autore auspica: il ritorno della centralità della festività della domenica, con particolare cura della Messa e dei Vespri domenicali; la cura della solennità delle celebrazioni; l'iniziazione e la partecipazione ai sacramenti; il rispetto e la solennizzazione dei riti funebri. Poi divide l'attività extra liturgica in quattro categorie per ognuna delle quali evidenzia alcuni obiettivi: a) La pietà: dare risalto all'anno liturgico; servirsi dei salmi e della liturgia per la preghiera quotidiana; «rianimare le devozioni care al popolo cristiano, alimentandole di più alla sorgente della liturgia» (*ibidem*, 57); b) Studio: promuovere gli studi e le riviste scientifiche, la formazione dei religiosi e la divulgazione; c) Arti: seguire gli insegnamenti di *Tra le sollecitudini*; formare gli artisti alla liturgia; promuovere l'incontro degli artisti con la liturgia; d) Propaganda: promuovere la pubblicazione di libri e riviste; «risvegliare, nelle famiglie, le antiche tradizioni liturgiche che univano assieme il ritmo delle gioie domestiche con quello del calendario della Santa Chiesa, servendosi a questo scopo delle opere musicali composte a questa intenzione» (*ibidem*, 58).

abitare per poter dire di fare parte di quel mondo. Così per la Chiesa: la partecipazione abbondante e proficua alla sua liturgia – che è come il suo linguaggio e la sua cultura – «assicura il *maximum* di vita cattolica, che non solamente ci pone entro la Chiesa, ma fa di noi cosa della Chiesa».⁸

Di fatto, neanche Beauduin vuole definire una nuova realtà in ambito spirituale. Il suo obiettivo, similmente a Festugière, è riscoprire l'importanza della liturgia nella vita spirituale del cristiano, sottolineando che essa non solo è necessaria, ma assicura anche il raggiungimento dell'apice più alto della spiritualità cattolica. Per questo può chiamarla *la* pietà della Chiesa. Questo approccio alla spiritualità liturgica diventerà presto predominante tra i sostenitori di tale corrente teologica.

2. *Verso una definizione*

Dopo Beauduin, è E. Caronti a contribuire notevolmente ad arrivare ad una definizione di spiritualità liturgica con un testo datato 1920.⁹ Così definisce la pietà liturgica e le sue cinque principali caratteristiche:

La pietà liturgica è la pietà che dalla liturgia s'ispira e della liturgia si nutre. Il suo programma si compendia in questa formula: far partecipare il cristiano, stagione per stagione e quasi giorno per giorno, dei sentimenti di Cristo sacerdote nei vari misteri che la Chiesa esprime nella liturgia e così far vivere l'uomo della vita intima di Dio. Questa formula contiene: 1° il principio della pietà liturgica, che è una stretta unione al potere sacerdotale di Gesù Cristo; 2° il metodo, che è la mistica riproduzione in noi della vita del Signore, delineata successivamente nei periodi dell'anno ecclesiastico; 3° i mezzi, consistenti nella partecipazione ai misteri cristiani, quali il sacrificio, i sacramenti, i sacramentali, la dottrina, la morale; 4° la regola, che è la direttiva ufficiale della Chiesa, contenuta nelle formule del rito; 5° il fine, che è l'intima vita con Dio.¹⁰

⁸ *Ibidem*, 36.

⁹ E. CARONTI, *La pietà liturgica*, L.I.C.E., Torino 1920. Nella sua opera, la liturgia viene intesa come «l'esercizio sociale della virtù della religione» (*ibidem*, 3). È evidente il profondo legame che questa definizione ha con la morale. Negando la definizione classica della liturgia come culto pubblico della Chiesa, ne vengono definite tre principali caratteristiche. Essa è composta da atti esterni e atti interni; è un culto di natura pubblica e sociale; è latreutica e santificatrice.

¹⁰ *Ibidem*, 25.

Si nota il passaggio a una realtà fornita di un determinato programma e con specifiche caratteristiche. Da Caronti in avanti, la terminologia relativa alla spiritualità liturgica inizia ad avere una specificazione maggiore, con delle caratteristiche proprie che ne motivano l'esistenza e, quindi, anche l'uso.

Secondo lo studio già citato di Marsili, dopo la Grande Guerra, la polemica spirituale-liturgica sposta il suo accento sull'oggettività e la soggettività. La spiritualità oggettiva, che sarebbe quella liturgica, ha il suo centro nel dato oggettivo della salvezza operata da Cristo e vissuta nella liturgia. La spiritualità soggettiva, invece, ha come punto di riferimento e metro di misura il soggetto e l'uomo. Spesso questa contrapposizione, posta in atto specialmente dai liturgisti, tenta di mostrare la superiorità della spiritualità oggettiva rispetto a quella soggettiva. Su quest'ultima iniziano ad aprirsi numerosi sospetti che ne evidenziano i punti deboli quando si pone troppo l'accento sull'aspetto affettivo, psicologico e personale, a volte a scapito del dato oggettivo della rivelazione.

A tale problema cerca di rispondere la *Mediator Dei* (1947) di Pio XII. Il pontefice mette a disposizione della riflessione le categorie di *ex opere operato* ed *ex opere operantis*. La questione, però, sembra rimanere aperta.

Il problema sollevato dal movimento liturgico non è tanto quello dell'efficacia oggettiva, basata sulla natura direttamente o indirettamente sacramentale dell'azione liturgica, quanto piuttosto sul metodo di affrontare l'opera della santificazione. In altre parole: la santificazione come è proposta al cristiano, si raggiunge propriamente uniformandosi a un dato "oggettivo", qual è il dato della rivelazione vissuto nella liturgia, oppure lo si raggiunge su un "piano soggettivo", e cioè secondo un adattamento di esso al "soggetto" senza tener conto che a livello di «vita vissuta» il dato di fede trova una sua prima e fondamentale realizzazione nella liturgia?¹¹

La *Mediator Dei*, pur non risolvendo la questione, promuove la linea di pensiero che cerca di identificare nella spiritualità liturgica una spiritualità oggettiva di grado superiore rispetto alle altre spiritualità.

Una definizione ancora più articolata di tale spiritualità la troviamo in C. Vagaggini nel 1957 in *Il senso teologico della liturgia*. L'autore si chiede come si possa parlare di diverse spiritualità all'interno del cattolicesimo. Sicuramente, non si possono distinguere diversi fini nelle varie spiri-

¹¹ MARSILI, *La «spiritualità liturgica» in clima di polemica*, 346.

tualità, perché il fine è unico e comune a tutte e cioè: «l'avvicinamento alla perfezione dell'essere cristiano nella grazia santificante e dell'agire cristiano corrispondente nelle virtù cristiane, principalmente nella carità». ¹² La stessa cosa non si può dire per i mezzi necessari per raggiungere tali obiettivi. Nelle diverse spiritualità cattoliche si possono riscontrare alcuni mezzi comuni e necessari a tutte queste e mezzi speciali, particolari. Tuttavia, «a guardarci bene, si può dire che i mezzi per tendere alla perfezione cristiana sono per tutti gli stessi e necessari se vengono formulati genericamente, e diventano invece mezzi speciali necessari ad alcuni ma non a tutti se quella formulazione generica viene specificata e concretizzata». ¹³ Perciò, si può dire che la differenza tra le spiritualità cattoliche sta nell'utilizzo concreto e particolare dei mezzi comuni. Questo dipende dalla quantità e dalla frequenza, dallo spirito con cui si attuano, dalle persone coinvolte, dall'orario della giornata, dalla quantità di tempo, dalle preoccupazioni dominanti e dal genere di lavoro. ¹⁴

Dunque, in cosa si differenzia la spiritualità liturgica dalle altre spiritualità cattoliche? Essenzialmente «la spiritualità liturgica è quella spiritualità nella quale la concretizzazione specifica e il relativo ordinamento sintetico proprio dei diversi elementi comuni a ogni spiritualità cattolica come mezzi verso la perfezione cristiana, sono determinati dalla stessa liturgia [...] vissuta da ognuno secondo le convenienze del proprio stato». ¹⁵ La liturgia esercita un «predominio qualitativo» sui mezzi spirituali, non necessariamente quantitativo. Ciò avviene «quando anche se, estensivamente parlando, le occupazioni non liturgiche costituiscono la maggior parte delle occupazioni abituali di un uomo, tuttavia vengono in modo tale sintonizzate alla mente della liturgia da essere vissute in uno spirito di preparazione all'azione liturgica principalmente della messa, o come derivazione da essa». ¹⁶

L'autore individua, poi, essenzialmente tre caratteristiche principali della spiritualità liturgica: l'aspetto comunitario che prevale rispetto a

¹² C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, Paoline, Roma 1999⁶, 616.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Cfr. *ibidem*, 618.

¹⁵ *Ibidem*, 624.

¹⁶ *Ibidem*, 626.

quello individuale; la dimensione oggettiva che prevale su quella soggettiva; il coinvolgimento dell'interesse dell'uomo nell'equilibrio di intelletto, volontà e affetto.

Nel rapportarsi con le altre spiritualità, quella liturgica gode di una posizione del tutto speciale nel vissuto ecclesiale. «La Chiesa come ha la sua preghiera ufficiale che è preghiera a suo titolo speciale, pur ammettendo e raccomandando altre forme di preghiera, così anche ha la sua spiritualità ufficiale, che è la sua spiritualità a titolo speciale, determinata appunto da quella preghiera ufficiale, pur ammettendo e raccomandando altre forme di spiritualità». ¹⁷ Si nota qui lo sviluppo del pensiero di Beauduin riguardo alla spiritualità liturgica come *la* spiritualità della Chiesa, ora arricchita dall'aggettivo *ufficiale*.

Quasi in concomitanza, nel 1958 esce in Italia *Liturgia e spiritualità* di G. M. Brasó, già pubblicato in lingua spagnola due anni prima. ¹⁸ Per l'autore, «la Chiesa come tale ha la sua spiritualità, la quale non è *una* spiritualità qualunque, e neppure la migliore di tutte, ma semplicemen-

¹⁷ *Ibidem*, 639.

¹⁸ G.M. BRASÓ, *Liturgia y espiritualidad*, Abadia de Montserrat, Montserrat 1956. Riconoscendo la spiritualità come «il modo particolare di concepire e di realizzare l'ideale di vita cristiana» (*ibidem*, 11), Brasó afferma che possono esistere tante spiritualità quanti sono i cristiani. Però questi, sovente, si riconoscono in modalità e ideali comuni che vanno a formare correnti spirituali. A volte, queste correnti possono portare alla creazione di un sistema di spiritualità, quando, cioè, i metodi, gli strumenti e le concezioni spirituali sono formalizzate e riconosciute da un gruppo di credenti e permesse dalla Chiesa. Tuttavia, a ben vedere, queste forme di spiritualità, sia più formalizzate che meno, sono incomplete e, a volte, addirittura estreme, perché formatesi in reazione a un qualche bisogno particolare legato al tempo. In ogni caso, nessuna di queste è necessaria, perché solo il Vangelo è necessario (*ibidem*, 14-16). Secondo il nostro autore, ogni spiritualità ha tre elementi portanti. I primi sono gli elementi dottrinali che si identificano in quattro aggettivi: teocentrico, cristocentrico, ecclesiastico, sacramentale. In secondo luogo, ogni spiritualità possiede dei mezzi morali che sono: i precetti che ruotano intorno al cardine del comando della carità, le virtù, i consigli evangelici, la penitenza e la preghiera. Questi due primi elementi sono comuni a tutte le spiritualità perché sono patrimonio della Chiesa, e fanno sì che esse si possano dire cattoliche. Il terzo elemento sono gli accidenti, «cioè le forme concrete sotto le quali si possono mettere in pratica tutti questi mezzi morali di perfezione e si possono attuare quelle note dottrinali» (*ibidem*, 17). Questi permettono di distinguere una spiritualità da un'altra, ma di fatto sono di secondaria importanza.

te la spiritualità della Chiesa». ¹⁹ Questa è da identificarsi con la spiritualità liturgica. La sua peculiarità è quella di «unificare tutta l'attività spirituale dell'individuo, conformandola e incorporandola all'azione culturale della Chiesa stessa». ²⁰ Di questa spiritualità vengono indicate le caratteristiche che abbiamo già evidenziato negli autori precedenti, come la sua oggettività e il suo incentrarsi sul Mistero di Cristo celebrato e vissuto.

Risulta indicativa la concezione storica della spiritualità liturgica di questo autore in quanto esemplare della visione storica propria del Movimento liturgico. Di fatto, Brasó offre una sintesi rappresentativa di un orientamento alquanto diffuso tra i liturgisti dell'epoca. L'autore divide i quasi duemila anni di storia della Chiesa in quattro periodi: ²¹ 1) all'inizio della vita della Chiesa, si va formando subito la spiritualità liturgica, cioè una profonda unità tra il culto celebrato dai cristiani e la loro vita pratica, che trova nella liturgia la sua linfa vitale e morale. Questo periodo ha il suo culmine in san Gregorio Magno. 2) In un secondo periodo, la liturgia continua a progredire verso una bellezza e una perfezione esteriore che, però, cominciano a distaccarsi dall' interiorità del cristiano. Inizia, dunque, un periodo di decadenza della pietà interiore. Il culmine di questo periodo si raggiunge nel XII e XIII secolo. 3) Specialmente durante il Rinascimento, si assiste ad una profonda decadenza della liturgia e della pietà privata, ormai divise in due realtà nettamente distinte. La prima risponde alle esigenze d'obbligo imposte dalla gerarchia e si identifica in un culto esteriore. La seconda, invece, ha bisogno di trovare molte altre modalità di espressione, fino ad arrivare alla *Devotio moderna*, di impostazione intimistica e individuale. 4) Nel XIX e specialmente nel XX secolo si assiste a una rinascita della liturgia a opera dei grandi monasteri (soprattutto benedettini) e, di conseguenza, anche della spiritualità liturgica.

¹⁹ G.M. BRASÓ, *Liturgia e spiritualità*, Edizioni Liturgiche, Roma 1958, 21.

²⁰ *Ibidem*, 24.

²¹ Cfr. *ibidem*, 43-74.

Dopo Brasò e dopo il Concilio, R. Falsini piuttosto che di spiritualità, torna a parlare di pietà liturgica distinguendola dalla pietà privata.²² Queste si distinguono non sulla base dell'oggettività e della soggettività, poiché questi «due aspetti sono essenziali e perciò è inesatto parlare di pietà soggettiva e di pietà oggettiva, come è avvenuto in passato».²³ L'autore propone altri tre criteri: teologico, giuridico e di efficacia. Per quanto riguarda il primo, afferma che la «liturgia è la pietà della Chiesa, in senso proprio e vero, a titolo del tutto speciale», mentre la pietà privata è «del singolo in quanto agisce come membro della Chiesa».²⁴ Il secondo criterio evidenzia che la liturgia è determinata dalla giurisdizione ecclesiale, in particolare dalla sede vaticana. La pietà privata, invece, non è determinata dalla Chiesa. Anche quando la Chiesa si muove per normarla o promuoverla, non lo fa con la stessa solennità con cui si muove rispetto alla liturgia. Il terzo criterio richiama la distinzione di efficacia di Pio XII: *ex opere operato* ed *ex opere operantis*.

Del suo testo, sottolineiamo un altro dato interessante riguardo allo studio della storia del rapporto tra le due pietà:

La distinzione tra pietà liturgica e pietà privata nei primi secoli della Chiesa, anzi per tutto il primo millennio, non esisteva. Però sarebbe in errore chi pensasse che i primi cristiani non conoscessero altra forma di preghiera che quella liturgica. [...] I cristiani d'altra parte non hanno mai, proprio seguendo il Vangelo, esaurito la loro vita di pietà nella partecipazione alle assemblee liturgiche.²⁵

Falsini, rispetto ad altri autori anteriori e contemporanei, propone una via mediana. Egli cerca di spostare il rapporto sulla sola dimensione culturale, tralasciando il complicato panorama spirituale dell'epoca, che era meno definito rispetto a oggi. Non si incammina nemmeno per la via dell'oggettività o della soggettività, pur non tralasciandola del tutto, perché se ne riscontrano delle contaminazioni nei suoi tre criteri, che risultano comunque essere innovativi rispetto alle altre proposte del tempo. Ad ogni modo, rispetto ad altre proposte – come, ad esempio, quelle di Vagaggini o di Neunheuser che ora analizzeremo – la sua proposta rimane marginale.

²² Con il termine pietà Falsini intende l'insieme degli atti esterni che spingono l'uomo al rapporto con Dio.

²³ R. FALSINI, *Liturgia e pietà privata*, «Rivista liturgica» 53 (1966/1) 79-98: 80.

²⁴ *Ibidem*, 81.

²⁵ *Ibidem*, 83.

3. *La spiritualità liturgica come disciplina teologica*

Tra il 1970 e il 1975, nell'insegnamento all'Istituto di spiritualità della Pontificia Università Gregoriana e all'Istituto di liturgia pastorale di Padova, B. G. Neunheuser ha utilizzato la seguente definizione di spiritualità liturgica:

Spiritualità liturgica è l'atteggiamento del cristiano che fonda la sua vita – tutta la sua vita umana consapevolmente vissuta – sull'esercizio della liturgia, in modo che questa diventi «culmen et fons» di tutta la sua azione (cfr. SC 10), affinché, in definitiva, «mysterium paschale vivendo exprimatur». Possiamo descriverla all'incirca così: «La spiritualità liturgica è l'esercizio (per quanto possibile) perfetto della vita cristiana con il quale l'uomo, rigenerato nel battesimo, pieno dello Spirito Santo ricevuto nella confermazione, partecipando alla celebrazione dell'eucaristia, impronta tutta la sua vita di questi tre sacramenti, allo scopo di crescere, nel quadro delle celebrazioni ricorrenti nell'anno liturgico, di una preghiera continua – concretamente: la preghiera o liturgia delle ore – e delle attività della vita quotidiana, nella santificazione mediante la conformazione a Cristo crocifisso e risorto, nella speranza dell'ultimo compimento escatologico, a lode della gloria di Dio».²⁶

Rispetto alle definizioni precedenti, si nota uno spostamento di accenti. L'autore non è più preoccupato di dover dimostrare che la liturgia è fonte della spiritualità. Questo assunto è ormai riconosciuto dai più come «un patrimonio originario della tradizione e addirittura un'evidenza».²⁷ Piuttosto, pone l'attenzione sulla partecipazione e, ancora di più, sul vivere il mistero pasquale di Cristo. Questo spostamento è certamente dovuto agli influssi che l'autore riceve da Odo Casel e dalla Costituzione conciliare *Sacrosanctum Concilium*.

A partire dalla definizione conciliare della liturgia come fonte e culmine dell'azione della Chiesa, Neunheuser descrive la spiritualità liturgica come quella spiritualità che ha nella liturgia la sua fonte e il suo vertice. Notiamo che questo è inteso dall'autore in modo particolare dal punto di vista della partecipazione alla liturgia. Il cristiano che vive la spiritualità liturgica si impegna in una partecipazione assidua e significativa ai misteri celebrati nella liturgia.²⁸

²⁶ B. NEUNHEUSER, A.M. TRIACCA, *Spiritualità liturgica*, in D. SARTORE, A.M. TRIACCA, C. CIBIEN (a cura di), *Liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 1915-1936: 1915.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Cfr. *ibidem*, 1928: «Di qui deve scaturire tutta una vita, ordinata secondo il ritmo delle celebrazioni liturgiche annuali, affinché il mistero pasquale si realizzi e venga

L'autore non tratta direttamente il rapporto tra la spiritualità liturgica e altre spiritualità. Non afferma che si tratti della spiritualità ufficiale della Chiesa. Dalla trattazione, però, ci sembra di intendere che per l'autore questa particolare spiritualità lasci il posto ad altre spiritualità che possono vivere in modo differente l'esperienza liturgica.

Tra la fine degli anni '60 e negli anni '70, S. Marsili ha insegnato presso il Pontificio Istituto di Liturgia di Sant'Anselmo un corso intitolato *Spiritualità liturgica*. Le sue dispense confluirono poi nel volume *I segni del mistero di Cristo*, pubblicato *post mortem* nel 1987.²⁹

Nel testo, liturgia e spiritualità liturgica sono in un certo modo sovrapponibili. Questo è possibile a partire dal principio affermando che «la liturgia è il modo, fondamentalmente stabilito da Cristo stesso e comunque dipendente dalla rivelazione, col quale si trasmette agli uomini la vita di Cristo e, con la vita, lo Spirito, secondo una particolare prospettiva data dalla liturgia stessa e dalle forme (segni sacri) con le quali

espresso in maniera viva nella nostra vita ("ut mysterium paschale vivendo exprimat-ur"), cioè nella celebrazione viva di tutte le azioni liturgiche da eseguirsi via via e in una corrispondente vita cristiana; il tutto in una genuina corrispondenza tra azione simbolica esteriore e atteggiamento spirituale interiore ("ut mens nostra concordet voci nostrae"). In questo senso possiamo descrivere circa così l'essenza della spiritualità liturgica: essa è quell'atteggiamento complessivo dell'uomo spirituale con il quale egli costruisce, nella fede, tutta la propria vita, umana e spirituale, sulla celebrazione dei misteri di Cristo, nella partecipazione attiva alla liturgia della chiesa. [...] La spiritualità liturgica, pertanto, pone accentuatamente al primo posto la celebrazione della liturgia stessa; qui, e non (normalmente) altrove – per esempio nella meditazione pia e silenziosa fatta dopo la liturgia (per quanto tale meditazione, collocata al suo posto giusto, sia senz'altro importante) – noi veniamo inseriti nel mistero di Cristo, nell'azione salvifica di lui in tutta la sua estensione e profondità, qui troviamo il Signore nella realtà suprema della sua presenza, anche se questa rimane nascosta sotto il velo dei segni, nella fede. L'azione sacra celebrata in modo genuino, naturalmente, deve prolungarsi in tutta una vita cristiana, la quale attinge il proprio orientamento decisivo appunto dall'azione liturgica».

²⁹ Abbiamo notizia di almeno tre edizioni delle dispense di Marsili del suo corso di *Spiritualità liturgica*, nel 1968, nel 1970 e nel 1972. Il curatore de *I segni del mistero di Cristo*, Michele Alberta, afferma di aver utilizzato le dispense del 1970: S. MARSILI, *Spiritualità liturgica: appunti e note*, Athenaeum Sancti Anselmi de Urbe, Roma 1970. Per approfondire ulteriormente: G. PICCINNO, *La spiritualità liturgica negli scritti dell'abate Salvatore Marsili O.S.B. Saggio di teologia sulla vita spirituale liturgica*, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Napoli 2000; F. CALLE, *Liturgia y espiritualidad en Salvatore Marsili*, Pontificio Istituto di Spiritualità Teresianum, Roma 2002.

essa si esprime». ³⁰ La liturgia è dunque una «forma di spiritualità», ma non deve essere intesa come una scuola di spiritualità tra le altre.

La Chiesa ammette ogni forma di spiritualità che in qualche modo si ispira alla rivelazione; ma nessuna di queste forme è propria o dichiarata propria dalla Chiesa. Essa riconosce come «sua» spiritualità quella liturgica, in quanto è quella ricevuta da Cristo e dagli Apostoli non per via di dichiarazione, ma per via di fatto. ³¹

Per Marsili, la spiritualità liturgica è indispensabile alla Chiesa e a ogni forma di spiritualità. Essa è il «fondamento della spiritualità cristiana», e il suo «fatto preliminare» determinato dalla liturgia battesimale senza la quale, non può esserci neanche il cristianesimo stesso. ³²

Le due caratteristiche fondamentali della spiritualità liturgica sono la sua universalità, cioè l'essere «valida per tutti, in ogni tempo e in ogni spazio», e l'essere «espressione di un dato oggettivo rivelato». ³³ La spiritualità liturgica inoltre è cristocentrica, pasquale, biblica, sacramentale e ciclica.

È evidente l'ostilità di Marsili verso le altre scuole di spiritualità, velatamente accusate di essere un surrogato della liturgia. ³⁴ Allo stesso

³⁰ S. MARSILI, *I segni del mistero di Cristo. Teologia liturgica dei sacramenti*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1987, 505.

³¹ *Ibidem*, 505-506.

³² *Ibidem*, 507.

³³ *Ibidem*, 509: «Le scuole di spiritualità sono particolari visioni del Vangelo, fondate su un particolare psicologico, sia interiore che ambientale e culturale, e che quindi corrisponde a situazioni particolari. Così, mentre le scuole di spiritualità tendono a racchiudere in un determinato clima psicologico il fatto ossia la realtà del Vangelo, la spiritualità liturgica tende a ricondurre tutte le differenze psicologiche e storiche all'unica realtà della redenzione di Cristo, il quale è venuto proprio perché gli uomini potessero superare il tempo e lo spazio, le razze e le culture, e ritrovarsi nell'unità di Cristo, Capo, principio ricapitolatore, che ha distrutto ogni divisione e ha portato tutti all'unità».

³⁴ *Ibidem*, 506: «Sul piano di riflessione storica, abbiamo visto che le cosiddette "scuole di spiritualità", nel senso moderno della parola, nascono sul finire del Medioevo, cioè al momento nel quale la liturgia, non essendo più una forza viva, non riusciva a dare elementi di vita spirituale. Furono soprattutto le correnti teologiche, a sfondo intellettuale (tomismo) o volontaristico (agostinismo-scotismo), quelle che diedero il contenuto teologico alle scuole di spiritualità. Ma è noto che quelle correnti teologiche, nel considerare le stesse realtà liturgiche, non le videro mai inserite profondamente nella

modo, è accesa la polemica verso le devozioni e la pietà popolare. Queste «sono sostituzioni, non abolizioni, della liturgia. [...] Non si possono tenere in maniera esclusiva appunto perché *non sono la liturgia*».³⁵

Nel 1977, O. M. Lang ha presentato una dispensa dal titolo *Spiritualità liturgica* ad uso degli studenti dell'*Anselmianum*. In questo testo, la spiritualità liturgica, intesa come «la spiritualità “classica” della Chiesa»,³⁶ è definita come

la realizzazione autentica della vita cristiana (di una via quindi, che è in Cristo), fondata sui sacramenti dell'iniziazione cristiana, attualizzata nelle azioni sacre della liturgia della chiesa, anzitutto nella partecipazione attiva, conscia e fruttuosa alla santa Eucaristia, e avanzante e crescente nella testimonianza da dare in e davanti al mondo profano, e di nuovo raccogliendosi e compiendosi negli atti liturgici nella speranza della ultima realizzazione escatologica.³⁷

Essa «è il fondamento per tutte le forme di spiritualità cristiana»,³⁸ «è e dev'essere una totalità che esiste nel rapporto reciproco fra gli atti fondamentali e la loro estensione nella vita cristiana».³⁹

È interessante notare che, secondo Lang, la spiritualità liturgica riguarda l'interezza della vita, per cui essa è definita come la vita cristiana autentica. Questo modo di concepire la spiritualità liturgica deriva dalla sua concezione di spiritualità intesa come «la totalità della nostra vita umano-cristiana sotto la guida dello Spirito di Dio, dello Spirito Santo, con l'integrazione dell'uomo nella sfera del sovrannaturale».⁴⁰

vita spirituale della Chiesa, ma solo come oggetto di speculazione, nella quale l'oggetto era teologico, ma il metodo consisteva nell'inserirlo nelle categorie filosofiche. Così avvenne che la liturgia, che forma per antonomasia “la tradizione” della Chiesa, la sua “didascalia” per eccellenza, fu assorbita e cristallizzata nella speculazione teologica e non fu più in maniera diretta fonte di vita spirituale».

³⁵ *Ibidem*, 508.

³⁶ O. LANG, *Spiritualità liturgica. Questioni e problemi scelti di spiritualità liturgica. Manoscritto ad uso privato degli studenti*, Pontificio Istituto Liturgico Anselmiano, Einsiedeln 1977, 49.

³⁷ *Ibidem*, 54. Come abbiamo visto già in altri, la spiritualità liturgica in Lang ha queste caratteristiche: trinitaria, teocentrica, cristocentrica, pneumatologica, ecclesiale, comunitaria, personale, oggettiva, sacramentale, verbale, simbolica, eucaristica, totale, escatologica (cfr. *ibidem*, 54-59).

³⁸ *Ibidem*, 61-62.

³⁹ *Ibidem*, 98.

⁴⁰ *Ibidem*, 47.

Nel 1980, al Congresso nazionale dell'Associazione Italiana di Spiritualità, A. M. Triacca tiene una comunicazione sull'epistemologia della spiritualità liturgica. Dall'articolo pubblicato si deduce piuttosto nitidamente lo *status quaestionis* riguardo al nostro termine.⁴¹ Tre elementi vogliamo sottolineare: 1) la questione della spiritualità liturgica è tutt'altro che unificata e chiarificata. Ci sono diversità di approcci, di tendenze e usi. Lo stesso Triacca, nel suo studio, cerca di comporre alcune linee di riflessione senza voler esaurire un tema che, allora, era ancora molto acceso. 2) Nella diversità di impostazioni sul tema, ci sono riflessioni che Triacca definisce, diplomaticamente, inadeguate. L'autore mette in luce alcune modalità di intendere la spiritualità liturgica che hanno una natura, possiamo dire, alquanto divisiva e polemica.⁴² 3) Oltre a verificare l'epistemologia del termine "spiritualità liturgica" come vissuto cristiano, Triacca rileva l'esistenza di una spiritualità liturgica come disciplina scientifica. Oltre a lui, se ne occupano i già citati Neunheuser e Marsili, a cui si aggiunge Castellano Cervera. L'autore non si addentra nel definire l'epistemologia di questa disciplina. Annota semplicemente che anche questo lavoro dovrebbe essere fatto, segno che ancora non esiste una chiarezza epistemologica riguardo ad essa.

Per quanto riguarda la realtà della spiritualità liturgica, Triacca pone tre domande a cui cerca di rispondere: *An sit? Quid sit? Quomodo sit?* In primo luogo, si chiede se la spiritualità liturgica sia una realtà esistente oppure o se sia stata inventata a tavolino. La risposta, alquanto lapidaria, evidenzia che è dato per assodato che la spiritualità cristiana abbia una dimensione liturgica.

In secondo luogo, si interroga riguardo alla sua natura. Essa è essenzialmente sacramentale.

Si può quindi asserire che il «quid» della spiritualità liturgica è da ricercarsi nell'essere battezzati in Cristo, in virtù dello Spirito Santo, e nutriti dal Corpo

⁴¹ Cfr. A.M. TRIACCA, *Rilievi critici in vista di una «epistemologia» della «spiritualità liturgica»*, in B. CALATI, B. SECONDIN, T.P. ZECCA, *Spiritualità: fisionomia e compiti*, LAS, Roma 1981, 115-128.

⁴² Triacca raggruppa queste in tre sezioni: a) la tendenza ad utilizzare la spiritualità liturgica per sopprimere altre forme di spiritualità; b) la tendenza ad intendere la spiritualità liturgica come mero mezzo spirituale tra tanti altri mezzi spirituali; c) la tendenza a strumentalizzare la spiritualità liturgica al fine di elevare di grado una determinata forma di spiritualità rispetto le altre meno liturgiche (cfr. *ibidem*, 118-119).

e dal sangue del medesimo Cristo. Queste verità e realtà, rinnovate periodicamente, devono essere vissute in una crescita fino all'età matura in Cristo, in forza dello Spirito e mediante gli altri sacramenti che s'accompagnano al vivere cristiano. In altri termini la spiritualità liturgica è l'esercizio autentico della vita cristiana come vita in Cristo sommo ed eterno sacerdote, in forza dello Spirito.⁴³

Più avanti, l'autore evidenzia la forte dipendenza della definizione di spiritualità liturgica da quella di liturgia. Di quest'ultima evidenza che «di per sé l'azione sacra per eccellenza, cioè la celebrazione liturgica non esaurisce la realtà “liturgica” che è più estesa della realtà “celebrazione”». ⁴⁴ Quindi:

Si potrebbe dire che la definizione di liturgia porterebbe ad asserire che la liturgia è la spiritualità della Chiesa, indispensabile alla Chiesa. Al caso estremo le definizioni di liturgia e di spiritualità liturgica risultano sovrapponibili, interscambiabili. Ciò non deve far meraviglia: si tratta della vita e della vitalità del popolo di Dio.⁴⁵

Troviamo qui espressa in modo esplicito una conclusione a cui in altri autori si arriva in modo implicito. È comunque da tenere presente che per Triacca, la liturgia non si riduce all'azione celebrativa, ma si allarga fino a diventare una dimensione della vita cristiana, cioè come partecipazione al Mistero di Cristo. Il tema è ripreso e riconfermato dall'autore due anni più tardi, in occasione della 39° Settimana di Studi Liturgici a Parigi.

In altre parole, la storia, maestra di tutti i tempi, ci insegna che la spiritualità della Chiesa di ieri e di oggi non può avere le seguenti etichette: basiliana, benedettina, domenicana, francescana, ignaziana, della “Devotio moderna”, salesiana, orientale o occidentale, ecc. ma solo quella che è propria della vitalità della Chiesa, cioè la spiritualità liturgico-sacramentale a cui le altre denominazioni particolari devono loro esistenza e il loro significato.⁴⁶

⁴³ *Ibidem*, 123.

⁴⁴ *Ibidem*, 125.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ A.M. TRIACCA, *La spiritualité liturgique est-elle possible? De la méthode à la vie*, in A.M. TRIACCA, A. PISTOIA (eds.), *Liturgie, spiritualité, cultures*, Conférences Saint-Serge, XXIX^e semaine d'études liturgiques, Paris, 29 juin – 2 juillet 1982, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1983, 317-339: 322 (traduzione propria). Cfr. anche A.M. TRIACCA, *Dal rinnovamento alla spiritualità liturgica*, in FIGLIE DELLA CHIESA (ed.), *Liturgia: ieri – oggi – sempre*, Atti del Convegno liturgico regionale ligure, 30 settembre – 1-2 ottobre 1991, nel

Citato da Triacca, J. Castellano Cervera nel 1985 in *Liturgia e vita spirituale, questioni scelte* raccoglie ad uso degli studenti il suo insegnamento presso il *Teresianum*. Sarà poi pubblicato in spagnolo diversi anni più tardi.⁴⁷

Confermando quanto affermato da Triacca, Castellano Cervera vede la spiritualità liturgica come una disciplina teologica. Essa fa parte della disciplina liturgica, come ne fanno parte la teologia liturgica, la storia liturgica e la pastorale liturgica. Suo compito specifico è presentare «la visione della liturgia come mistero da celebrare e da vivere nel processo della vita cristiana a livello individuale, comunitario, sociale. Essa, quindi, suppone ed integra i dati della teologia liturgica, della storia e della pastorale, ma vuole aggiungere anche il suo contributo senza il quale non riuscirebbe la liturgia a raggiungere il suo scopo».⁴⁸ A ben vedere, però, la spiritualità liturgica appartiene anche alla teologia spirituale.

Offre infatti la chiave per capire quali siano i fondamenti oggettivi, misterici, della vita cristiana anche nei suoi vertici, propone i momenti celebrativi culminanti della vita cristiana a livello personale e comunitario, presenta il luogo dove la rivelazione biblica e la riflessione teologica sui misteri diventa “mistagogia”, comunicazione ed esperienza dei misteri; ed inoltre sviluppa la sensibilità propria della teologia spirituale di portare questa esperienza liturgica ad una continuità nella vita, ad un approfondimento nell’esperienza, ad una maturazione e crescita che va di pari passo con il processo della vita cristiana.⁴⁹

Più avanti, specifica che questa disciplina non presenta una nuova spiritualità o una nuova scuola di spiritualità. Piuttosto, essa vuole «esporre semplicemente come la vita cristiana si nutre, matura, si esprime e si realizza pienamente attraverso la Liturgia della Chiesa. Perciò, parlare di spi-

50° anniversario del “Dies Natalis” di Mons. Giacomo Moglia, Apostolato Liturgico, Genova 1992, 57-86.

⁴⁷ J. CASTELLANO CERVERA, *Liturgia y vida espiritual. Teología, celebración, experiencia*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcellona 2006. Cfr. anche J. CASTELLANO CERVERA, *Celebración litúrgica y existencia cristiana*, «Revista de espiritualidad» 38 (1979) 49-69. Il pensiero dell’autore è contenuto per ampi tratti anche nel suo contributo per il manuale del Pontificio Istituto Liturgico *Anselmianum*: J. CASTELLANO CERVERA, *Liturgia e spiritualità*, in PONTIFICIO ISTITUTO LITURGICO (a cura di), *Scientia liturgica. Manuale di liturgia, II. Liturgia fondamentale*, Piemme, Genova 1998, 63-82.

⁴⁸ J. CASTELLANO CERVERA, *Liturgia e vita spirituale. Questioni scelte*, Pontificia Facoltà Teologica Teresianum, Roma 1985, 2.

⁴⁹ *Ibidem*.

ritualità liturgica è riferirsi alla spiritualità della Chiesa, al modo ordinario e sublime di portare a compimento il disegno salvifico di Dio Padre su ciascuno di noi, in Cristo e nella Chiesa, attraverso le azioni liturgiche».⁵⁰

Questa disciplina ha una sua metodologia divisa in due passi: vivere la liturgia e un avvio teorico. Per il primo passo si tratta di conoscere il senso biblico e teologico dell'azione liturgica e viverla in pienezza di vita teologale, per poi portare la grazia della liturgia nell'esistenza concreta, personale, comunitaria e sociale. Il secondo passo, invece, affronta il tema teorico del rapporto tra liturgia e spiritualità. In esso vengono studiati i grandi principi teologici della liturgia in chiave esistenziale e i temi più importanti della vita spirituale in dimensione liturgica, in particolare la preghiera, l'ascesi, la mistica, la testimonianza e l'impegno. Si desume, dunque, che la spiritualità liturgica più che una disciplina è una realtà formante che passa attraverso la celebrazione liturgica e lo studio di questa in correlazione con la spiritualità.

In sintesi, per l'autore «il cuore della teologia e della spiritualità liturgica è il mistero di Cristo reso attuale, commemorato, comunicato; mistero che è insieme la presenza e l'azione salvifica di Cristo nella sua potenza di Kyrios glorioso e nella sua qualità di Pontefice».⁵¹

4. Quiescenza e recupero della spiritualità liturgica

Verso la fine del millennio, la riflessione sulla spiritualità liturgica sembra essersi indebolita o affievolita. M. Augé, pubblicando una monografia sulla spiritualità liturgica, tenta di rinvigorire il dibattito e l'approfondimento. Il cammino iniziato dal Concilio non è ancora compiuto. Il libro vuole «approfondire i principi informativi di una spiritualità liturgicamente fondata» cioè di una «spiritualità liturgica».⁵² Secondo Augé, si può «parlare non solo di spiritualità *e* liturgia, ma anche di spiritualità *liturgica*, intendendo con ciò non una scuola di spiritualità tra le altre ma piuttosto la “spiritualità (propria) della Chiesa” o la “spiritualità cristiana”».⁵³

⁵⁰ *Ibidem*, 10.

⁵¹ *Ibidem*, 69.

⁵² M. AUGÉ, *Spiritualità liturgica. Offrite i vostri corpi come sacrificio vivente santo e gradito a Dio*, San Paolo, Albano Laziale 1998, 6.

⁵³ *Ibidem*, 82.

Essa è anzitutto una spiritualità oggettiva, in contrapposizione alla spiritualità soggettiva.⁵⁴ Ciò non significa che nella spiritualità liturgica sia assente la dimensione soggettiva, così come non è assente la dimensione oggettiva nelle spiritualità soggettive. In particolare, la spiritualità liturgica vuole che le realtà del Mistero di Cristo presentate nel culto siano assunte e soggettivate dal cristiano. Il dato oggettivo diventa esperienza soggettiva. La spiritualità liturgica è intesa come la spiritualità della Chiesa.⁵⁵

Sostanzialmente assimilabile all'impostazione di Augé è quella di G. Novella, che in un articolo del 1997 definisce la spiritualità liturgica come «l'esercizio autentico della vita cristiana come vita in Cristo, che ha la sua radice, il suo alimento e culmine nella liturgia della chiesa».⁵⁶

A quarant'anni dall'emanazione della *Sacrosanctum Concilium*, nel 2003, Giovanni Paolo II scrive *Spiritus et sponsa*. Questo documento contiene l'unica significativa menzione del termine "spiritualità liturgica". Oltre a lui, solo Paolo VI ha utilizzato questo termine, in modo meno preciso, durante un discorso incoraggiando alla «genuina spiritualità liturgica ed eucaristica».⁵⁷ È chiaro che qui papa Montini non aveva in mente di determinare cosa fosse tale realtà, ma voleva promuovere la partecipazione del popolo alla liturgia in modo propositivo e devoto. Più significativa è la citazione di Giovanni Paolo II che invita a sviluppa-

⁵⁴ Cfr. *ibidem*, 82-83.

⁵⁵ *Ibidem*, 87: «Una tale spiritualità non può non essere eminentemente ecclesiale, anzi essa non è solo spiritualità ecclesiale per eccellenza, ma *la* spiritualità (propria) della Chiesa. Le diverse forme di vita spirituale o scuole di spiritualità sono riconosciute dalla Chiesa, e quindi legittime, in quanto si ispirano all'unica rivelazione divina. Ebbene, la liturgia ci si presenta come vera "tradizione", ossia trasmissione del mistero salvifico di Cristo attraverso il rito sacramentale. La spiritualità liturgica è quindi la spiritualità della Chiesa, perché è la spiritualità di coloro che nella Chiesa vivono intensamente la vita cristiana da essa ricevuta al fonte battesimale e nutrita e sviluppata nella partecipazione alle altre azioni sacramentali. La santificazione avviene certamente secondo un processo individuale e si realizza quindi nell'individuo; ma essa non sarebbe una realtà specificatamente cristiana se non avvenisse nella Chiesa e per la Chiesa».

⁵⁶ G. NOVELLA, *Integrazione tra liturgia e spiritualità: problemi e proposte*, «Credere Oggi» 98 (1997/2) 70-80: 75.

⁵⁷ PAOLO VI, *Discorso alle rappresentanti dell'«Opera impiegate» (20 marzo 1965)*, in *Insegnamenti di Paolo VI*, III (1965), Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1966, 885.

re «una “spiritualità liturgica”, che faccia prendere coscienza di Cristo come primo “liturgo”, che non cessa di agire nella Chiesa e nel mondo in forza del Mistero pasquale continuamente celebrato, e associa a sé la Chiesa, a lode del Padre, nell’unità dello Spirito Santo».⁵⁸ Anche in questo caso, è chiaro, che il papa non vuole identificare una realtà propria e particolare e neppure ne delinea le caratteristiche. Ad ogni modo, per il pontefice è chiaro lo scopo di questa spiritualità che è quello di ritrovare la consapevolezza della centralità di Cristo, che continua a operare il Mistero pasquale.

Pochi anni dopo, M. Paternoster riprende il tema della spiritualità liturgica con una monografia. In più occasioni, l’autore si ritrova critico verso le scuole di spiritualità in generale e, in particolare, verso quella francescana e quella carmelitana. Con la prima, «la celebrazione liturgica inizia a perdere la sua tradizionale importanza come fonte di spiritualità». La seconda è “colpevole” di aver prodotto «il modello compiuto dell’irruzione dello *psicologismo* nel campo della spiritualità, in netta contrapposizione all’oggettivismo dell’esperienza monastico-liturgica».⁵⁹ L’autore non nasconde una visione negativa anche nei confronti della vita devozionale, vista come una specie di sostituto della spiritualità liturgica quando questa entra in crisi.⁶⁰

Per Paternoster, la spiritualità liturgica è da intendere come

una concezione della vita cristiana fondata sulla celebrazione del mistero pasquale di Cristo e vissuta come un’esperienza di fede che induce a considerare tale celebrazione come il culmine verso cui tende l’azione pastorale della Chiesa e come la fonte da cui promana la sua virtù. Perciò, alla luce della liturgia, la spiritualità cristiana si configura come un preciso impegno a esprimere nella

⁵⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica Spiritus et sponsa nel quarantesimo anniversario della costituzione Sacrosanctum Concilium sulla Sacra Liturgia (4 dicembre 2003)*, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXVI/2 (2003), LEV, Città del Vaticano 2005, n. 16.

⁵⁹ M. PATERNOSTER, *Liturgia e Spiritualità cristiana*, EDB, Bologna 2005, 33.

⁶⁰ Cfr. *ibidem*, 74-75: «La frattura tra la vita spirituale e la pratica rituale, che ha caratterizzato soprattutto gli ultimi secoli della storia della Chiesa e che ha danneggiato ambedue queste realtà, non è dipesa né solo dal fatto che la liturgia non fu in grado di svolgere le sue funzioni di culmine e di fonte della spiritualità cristiana né solo dal fatto che l’atteggiamento dei credenti fosse contrario a riconoscere alla liturgia una simile prerogativa. È molto più ragionevole pensare che da una parte e dall’altra ci fossero delle controindicazioni dovute a una concezione ritualistica della liturgia e/o a una concezione devozionistica della spiritualità cristiana».

vita di ogni giorno l'esperienza salvifica del mistero pasquale di Cristo: «Mysterium paschale vivendo exprimatur».⁶¹

Come si può notare, questa definizione non è molto diversa da altre che abbiamo già esaminato, come quelle di Triacca o di Augé. L'autore, però, cerca di sottolineare soprattutto l'accento mistagogico di questa spiritualità:

Per rendere possibile la *conoscenza mistica o spirituale* del mistero pasquale di Cristo, prerogativa essenziale della liturgia cristiana, la celebrazione liturgica deve essere proposta e vissuta come un'*esperienza mistagogica*. [...] In questa prospettiva, bisogna ricominciare a ripensare la spiritualità cristiana come un progetto di santità fondato sulla *celebrazione sacramentale* del mistero pasquale di Cristo che riassume quanto di meglio e di più profondo ci sia nelle catechesi mistagogiche dei padri della Chiesa. Come la parola di Dio *cresce* leggendola, perché induce nei lettori una conoscenza sempre più profonda del mistero di Dio, così le celebrazioni sacramentali, mediante i loro riti liturgici, sono in grado di assicurare un'esperienza veramente interiore di tale mistero. Se la spiritualità cristiana consiste nel determinare una profonda unione con Cristo, non c'è dubbio che ciò può realizzarsi compiutamente solo immergendosi nel mistero pasquale di Cristo come è assicurato da ogni celebrazione liturgica. Perciò, ogni progetto di vita cristiana può configurarsi come una vera esperienza spirituale solamente se si fonda sulla *comprensione spirituale della parola di Dio* e sulla *celebrazione sacramentale del mistero pasquale* di Cristo riproposto ai fedeli a livello concreto ed esistenziale dai riti liturgici della comunità cristiana.⁶²

La particolarità del progetto proposto da Paternoster è il concepire la dimensione mistagogica come propriamente parte della liturgia. Cioè, la liturgia è mistagogica in quanto apre alla comprensione del Mistero di Cristo. È assente, invece, una mistagogia esterna alla liturgia, cioè una spiegazione dei misteri che si celebrano.

Nel 2008, A. Donghi utilizza in modo molto libero il termine "spiritualità liturgica". Senza volerne definire il concetto, usa l'aggettivo *liturgica* come specificazione della spiritualità cristiana. Per l'autore, infatti,

La spiritualità è per definizione il modo storico per apprendere e interiorizzare il messaggio evangelico trasmesso e testimoniato dalla Chiesa, che continua ad annunciare agli uomini la storia della salvezza. Segno e luogo del

⁶¹ *Ibidem*, 14.

⁶² *Ibidem*, 59-61.

darsi di questa salvezza sono i sacramenti che rappresentano la realtà storica che il Signore si è scelto per salvare gli uomini.⁶³

Inoltre,

La celebrazione liturgica rappresenta il luogo ideale per una vera esperienza spirituale, nella prospettiva del Vaticano II (cfr. SC 10), poiché vi attua sacramentalmente, nella creatività dello Spirito Santo, la viva relazione tra Dio e l'uomo e tra l'uomo e l'uomo, perché ogni umana creatura possa maturare in verità secondo il progetto del Padre.⁶⁴

In realtà, più che una spiritualità liturgica quella che viene tratteggiata da Donghi sembra una spiritualità sacramentale, in cui hanno grande importanza il battesimo e l'eucaristia. Non a caso, la spiritualità liturgica viene definita eucaristica ed ecclesiale.⁶⁵

Anche per Donghi, la spiritualità liturgica è un valore da rimettere al centro del contesto ecclesiale attuale per combattere alcune derive in cui rischia di perdersi la spiritualità, come

il soggettivismo, il primato dell'io autosufficiente, la manipolazione collettiva, la perdita della libertà interiore, lo psicologismo, l'esasperata ricerca del benessere, le fragilità psicologiche, la perdita del senso di appartenenza, le chiusure esistenziali, la paura di fronte alle responsabilità, la fuga dalla storia quotidiana, il rifiuto del fecondo rapporto con gli avvenimenti del quotidiano.⁶⁶

Molto differente è l'approccio di M. Gallo che, nel 2021, pubblica un breve libro con intento divulgativo, ma non privo di fondamenti e proposte scientifiche notevoli. Di fatto, l'autore abbandona la dicitura "spiritualità liturgica", ritenuta un tentativo di riavvicinare le due realtà che, seppur legittimo, «non risulta da solo risolutivo o sufficiente».⁶⁷ Il testo cerca di andare oltre a molte concezioni che abbiamo ritrovato in altri autori.

Innanzitutto, sono da evidenziare quattro passaggi preliminari affinché la spiritualità e la liturgia possano avere un rapporto fruttuoso: 1) «Ogni esperienza spirituale ha un rapporto essenziale con il rito litur-

⁶³ A. DONGHI, *Alla tua luce vediamo la luce. L'esperienza spirituale cristiana vive del mistero della celebrazione liturgica*, LEV, Città del Vaticano 2008, 31.

⁶⁴ *Ibidem*, 69.

⁶⁵ Cfr. *ibidem*, 127-151.

⁶⁶ *Ibidem*, 5.

⁶⁷ M. GALLO, *La danza di re Davide. Liturgia e spiritualità*, Messaggero di Sant'Antonio, Padova 2021, 5.

gico». 2) «Tanto più la riforma liturgica funziona, tanto più il rito sarà fonte» di spiritualità. 3) «Se la ritualità non sa essere fontale, la spiritualità cerca altrove». 4) «Anche una liturgia ottimale non farebbe cessare altre mediazioni». ⁶⁸

Riguardo ad una certa distinzione di epoche di fioritura e decadenza della spiritualità liturgica – come, ad esempio, abbiamo evidenziato in *Brasó* – Gallo afferma:

In un certo senso, quando chi fa ricerca ha cura di verificare la cosa, emerge che un certo legame in ogni esperienza spirituale significativa, a volte piuttosto lontano, con la celebrazione del mistero pasquale non ha mai del tutto smesso di esistere e di funzionare. L'interazione tra liturgia e vita spirituale è, cioè, molto più complessa di quanto appaia. Potremmo dire che non vi è un'età dell'oro della spiritualità liturgica a cui tornare, né un lungo inverno da abbandonare. ⁶⁹

In questo modo, l'autore può recuperare la dimensione liturgica come realtà propria della Chiesa e di ogni spiritualità. Seguendo *Sacrosanctum Concilium*, la liturgia è la fonte primaria e, in quanto tale, ha una preminenza da vivere. Essa si esprime nell'essere scuola di preghiera e di vita cristiana, dono della grazia divina, invito a compiere il cammino di cristiani.

Anche Gallo riconosce nella liturgia una dimensione oggettiva. Questa, però, non è identificata primariamente con il Mistero di Cristo che si presenta nella liturgia, ma con il corpo che celebra. «Il corpo è il luogo dove avviene l'incontro, senza necessità di postulare un ambito invisibile, interiore, in cui tutto ciò che è autentico si compirebbe. Il corporeo coinvolto nella liturgia è personale/biografico, comunitario e mistico insieme, senza dualismi tra interiore ed esteriore». ⁷⁰

5. *Uno sguardo al di fuori dell'Italia*

Per concludere questa sezione e avere un quadro di riferimento più ampio, possiamo dare un rapido sguardo ad alcuni studi esteri recenti.

In primo luogo, prendiamo in considerazione il mondo spagnolo con lo studio di P. Farnés. Scrivendo alla fine del millennio, l'autore dimostra di avere uno sguardo complessivo sulla vicenda della spiritualità

⁶⁸ *Ibidem*, 26-27.

⁶⁹ *Ibidem*, 29.

⁷⁰ *Ibidem*, 34.

liturgica, che definisce una «categoria moderna»,⁷¹ mettendo in evidenza anche le criticità emerse durante gli anni di dibattito. Ad esempio, nella disamina storica si esprime in modo sfumato, ammettendo ampie zone grigie nella storia della spiritualità e della liturgia che non è possibile verificare fino in fondo.

Per quanto riguarda il nostro termine nello specifico, in un primo momento, domandandosi se «si possa parlare di una *spiritualità liturgica* differenziata dalla spiritualità semplicemente cristiana»⁷² arriva a dare una risposta affermativa, accogliendo la classica distinzione di Pio XII tra pietà oggettiva e pietà soggettiva. Ciò equivale al tentativo di eguagliare tale spiritualità ad altre spiritualità, come quella francescana o gesuita. Tuttavia, poco più avanti, afferma che la spiritualità liturgica «è alla base di tutte le *spiritualità* e si situa in un piano distinto; è uno strumento o mezzo necessario a tutta la spiritualità cristiana, non uno dei metodi opzionali per vivere il messaggio spirituale di Gesù».⁷³

In particolare,

Si può parlare di spiritualità liturgica come dell'insieme delle disposizioni interiori con le quali il fedele che partecipa alle azioni liturgiche aderisce all'azione divine perché questa fruttifichi – e fruttifichi abbondantemente – nella sua interiorità. Se questo è vero, la spiritualità liturgica ha come tre momenti: a) la celebrazione, b) la preparazione alla stessa e c) il ricordo o l'esperienza posteriore del mistero celebrato.⁷⁴

Nella stessa linea, possiamo considerare il numero 323 di *Phase*, dedicato alla spiritualità liturgica. Aprendo il fascicolo con il suo editoriale, J.A. Goñi parla della spiritualità liturgica come di spiritualità propria della Chiesa e aggiunge:

Possiamo dire che la liturgia è fonte di unità dentro la molteplicità delle spiritualità della Chiesa. E parafrasando san Paolo, non dobbiamo dire che io sono

⁷¹ P. FARNÉS, *Espiritualidad litúrgica*, «Scripta Theologica» 29 (1997/1) 75-108: 77. Traduzione propria.

⁷² *Ibidem*, 91.

⁷³ *Ibidem*, 93.

⁷⁴ *Ibidem*, 98.

di san Benedetto, io sono di san Francesco, io sono di sant'Ignazio... ma io sono della liturgia, che attualizza il mistero pasquale di Cristo.⁷⁵

Anche se non ne fa esplicito riferimento, si nota l'influenza della definizione di Neunheuser nell'articolo di M. A. Haller, uno dei più recenti sul tema:

Spiritualità liturgica significa "vita nello Spirito". Non indica primariamente lo sforzo dell'uomo, ma piuttosto la *vita divina che ci è comunicata* attraverso la liturgia – come affermava San Paolo VI. La risposta del credente è sempre un'azione seconda in relazione a un Dio che ci "primerea" – applicando il neologismo di Papa Francesco – e che, concretamente, ci "primerea" nel sacramento fondativo dell'esistenza cristiana, vale a dire il Battesimo, per renderci figli nel Figlio e poi continua a "primerearci" attraverso tutta la vita sacramentale.⁷⁶

In ambito anglofono, J.A. Zimmerman propone un utilizzo più libero del termine, anche se il punto di arrivo è simile a quelli già incontrati. Ormai alla conclusione del suo studio, l'autrice scrive

A questo punto del nostro studio se consideriamo "spiritualità liturgica", la frase può apparire ridondante. "Spiritualità" implica un modo di vivere. Abbiamo visto che anche "liturgia" implica un modo di vivere. Se dobbiamo concepire la liturgia in questo modo olistico e attinente alla vita reale, diveniamo consapevoli che è impossibile vivere come cristiani e non vivere liturgicamente perché il nostro vivere ha la sua ragion d'essere nel rendere il Mistero Pasquale presente. Anche la liturgia realizza questo. [...] Dato questo punto di vista, quando ci riferiamo alla "spiritualità" come un modo di vivere intendiamo anche "liturgia". La celebrazione della liturgia oggettiva la realtà battesimale di noi stessi come Corpo di Cristo e il significato duraturo dell'evento di Gesù è trasmesso dalla tradizione per mezzo del nostro vivere il Mistero Pasquale. Essere cristiano significa vivere una spiritualità liturgica perché è così che ci definiamo. La spiritualità liturgica appartiene a noi come a cristiani, è il modo comune della vita che condividiamo.⁷⁷

Nel mondo francofono, O.-M. Sarr propone una spiritualità liturgica a partire dalla *super populum* della Quaresima. Per l'autore, «l'ultimo "atto" del sacerdote prima di inviare i fedeli in missione *ite missa est*» è «una

⁷⁵ J.A. GOÑI, *Editorial: Espiritualidad litúrgica y otras espiritualidades*, «Phase» 54 (2014) 459-460: 459. Traduzione propria.

⁷⁶ M.A. HALLER, *La espiritualidad litúrgica. Aportes para su comprensión desde el magisterio litúrgico del Papa Francisco*, «Ecclesia Orans» 41 (2024) 13-45: 44. Traduzione propria.

⁷⁷ J.A. ZIMMERMAN, *Liturgy as Living Faith. A Liturgical Spirituality*, Associated University Presses, Scranton-London-Toronto 1993, 129. Traduzione propria.

fonte di spiritualità liturgica, per aiutare “la vita cristiana a progredire di giorno in giorno tra i fedeli” (SC 1)». ⁷⁸ Nel testo non troviamo cosa egli intenda per spiritualità liturgica ed è un termine che utilizza raramente. Si può intuire che essa sia quella realtà che si realizza quando la liturgia incide anche al di fuori del momento liturgico. Si tratta dunque di una modalità molto generica per dire che la liturgia ha valenza nella vita spirituale.

Meno recentemente, per J. Polfliet la spiritualità liturgica «cerca di radicare la vita dei credenti in un'autentica esperienza della liturgia, in modo che tutta la loro vita diventi una pratica del mistero pasquale». ⁷⁹ Oltre alla centralità del Mistero pasquale, l'autore evidenzia le caratteristiche principali della spiritualità liturgica, dimensioni che ritrova specialmente in Vagaggini: dimensione trinitaria, carattere comunitario, dimensione biblica, carattere escatologico, mediazione simbolica e carattere oggettivo. ⁸⁰

III. VALUTAZIONE DEL TERMINE SPIRITUALITÀ LITURGICA

A conclusione di questo articolo, offriamo una valutazione del termine *spiritualità liturgica* che emerge dallo studio storico. Suddividiamo le conclusioni in tre parti. La prima valuterà e sintetizzerà il percorso storico in se stesso. La seconda parte esaminerà la concezione storica sviluppata dai teologi sopra citati. In terzo luogo, si prenderà in esame la questione del rapporto tra la spiritualità liturgica e le altre forme di spiritualità.

1. Il processo storico

Si può costruire come una sintesi valutativa del percorso storico che ha portato alla formazione del nostro termine. Esso nasce all'inizio del XX secolo, non tanto per designare una realtà a sé stante, ma per porta-

⁷⁸ O.-M. SARR, Benedic, Domine. *La spiritualité liturgique à partir d'une super populum du Carême*, in J.M. CORDEIRO, J.A. GONÍ, P.A. MURONI (a cura di), «*Mistagogus nobis, ad docendum Christi Mysterium*». *Miscellanea sul mistero del culto cristiano in onore del Prof. Juan Javier Flores Arcas*, OSB, Studia Anselmiana, Roma 2022, 289-381: 290. Traduzione propria.

⁷⁹ J. POLFLIET, *À la recherche d'une spiritualité de la célébration liturgique*, in J. LAMBERTS (ed.), *Ars celebrandi? The art to celebrate the liturgy. L'art de célébrer la liturgie*, Peeters, Lovanio 2002, 129-141: 129-130. Traduzione propria.

⁸⁰ Cfr. *ibidem*, 131-133. Sono caratteristiche tipiche degli anni '70 e '80.

re una nuova attenzione riguardo al rapporto tra liturgia e spiritualità, rapporto che si era notevolmente affievolito dal punto di vista teologico nei secoli precedenti. Sembra che esso serva per indicare che la liturgia è fonte di spiritualità. Dunque, può essere utilizzato in tutti quegli ambiti in cui si realizza questa realtà.

Ben presto, il termine inizia ad acquisire una connotazione più precisa, fino a giungere ad alcune definizioni. È il tentativo di designare una nuova realtà. In questi anni, prima del Concilio, chi tenta questo processo ha un forte accento polemico nei confronti della vita di devozione, della pietà popolare e delle scuole di spiritualità, accusate – a volte esplicitamente, altre implicitamente – di aver reso la liturgia insignificante per la vita spirituale del cristiano. Dunque, il processo di formalizzazione della *spiritualità liturgica* si pone in contrapposizione a queste realtà. In alcuni autori sembra essere presente il tentativo di sostituire la “vecchia” spiritualità con quella nuova liturgica.

Le caratteristiche emergenti della spiritualità liturgica in questo periodo sono principalmente: a) il suo carattere oggettivo, in contrasto con la soggettività delle altre spiritualità; b) la centralità della partecipazione al Mistero di Cristo nella liturgia e nella vita del cristiano; c) il suo carattere ecclesiale, derivante dall’ufficialità della liturgia che rende questa spiritualità *la* spiritualità della Chiesa.

Dopo il Concilio, specialmente tra gli anni '70 e '80, la spiritualità liturgica si è andata definendo come una disciplina teologica a sé stante, dipendente dalla liturgia, ma anche dalla spiritualità. Il clima mutato non presenta i toni polemicisti preconciliari, anche se non sparisce il contrasto verso le pratiche di devozione e le altre spiritualità. Si tenta di non enfatizzare e assolutizzare le caratteristiche di questa realtà. Viene riconosciuta non solo l’oggettività ma anche la dimensione soggettiva della liturgia.

Forse anche per questa maggiore flessibilità – e un po’ a sorpresa – verso la fine del millennio il termine tende a perdere di interesse. Con l’inizio del XXI secolo si riscontrano tre approcci differenti. Una prima tendenza ripropone la spiritualità liturgica come una realtà determinata e con specifiche caratteristiche, come abbiamo visto, ad esempio, in Paternoster. Una seconda tendenza utilizza il termine come un contenitore generico in cui inserire i vari temi che legano la spiritualità e la liturgia. La terza tendenza inizia ad abbandonare esplicitamente il termine *spiritualità liturgica* (Gallo).

In questa rassegna storica, dobbiamo evidenziare un dato importante. La terminologia relativa alla spiritualità liturgica è utilizzata prevalentemente in ambito liturgico. Fanno eccezione solo Castellano Cervera e il Pontificio Istituto di Spiritualità *Teresianum*, che ripropone per l'Anno Accademico 2025/2026 un corso di spiritualità liturgica.⁸¹

Alla luce di questa sintesi, possiamo affermare che il problema iniziale che ha mosso verso la formulazione di questa terminologia ora non è più attuale. Ormai nessuno mette più in discussione che la liturgia sia una fonte importante della spiritualità cristiana. La questione ora si è spostata sulla modalità di questo rapporto.

2. *La concezione della storia e gli accenti polemici*

Fino alla fine del XX secolo, la tendenza predominante nello studio della storia del rapporto tra liturgia e spiritualità è quella illustrata da Brasò. Questa tendenza risulta piuttosto “ingenua”, con alcuni problemi generali che ne compromettono la fondatezza.

Innanzitutto, la suddivisione in macro-periodi risulta alquanto generica. Dividere due millenni di storia in sole quattro sezioni è troppo poco per non cadere in semplificazioni e riduzionismi.

In secondo luogo, sembra esserci un'eccessiva idealizzazione del primo periodo, identificato come l'età dell'oro, senza difetti nella teoria e nella pratica. Questa idealizzazione, operata in larga misura dal Movimento liturgico, non tiene conto delle fatiche e dei difetti che dobbiamo supporre fossero presenti nella vita ecclesiale del tempo. Come fa notare R. F. Taft – con una trattazione ricca di esempi di Padri della Chiesa grandemente delusi dalla povertà delle proprie liturgie – non ci fu «nessun» “età dell'oro” della liturgia patristica, tranne che nei nostri sogni». ⁸²

Infine, l'ultimo periodo di rinascita è direttamente collegato al primo, facendo intendere che il Movimento liturgico sarà in grado di operare un ritorno a quella purezza dei primi tempi. A quasi settant'anni dalla pubblicazione del libro di Brasó, possiamo dire che questo ritorno non si è ancora realizzato. Inoltre, cosa più importante, ci sembra che

⁸¹ Il corso è diretto dal prof. Valéry Bitar. Tra le sue fonti figurano Castellano Cervera, Augé e Paternoster. Cfr. V. BITAR, *Una “liturgia epifanica” per la vita del mondo*, «Teresianum» 71 (2020/1) 191-198.

⁸² R.F. TAFT, *A partire dalla liturgia*, Lipa, Roma 2004, 31.

questo tipo di operazione sia in un certo senso illegittima. Brasó mette a confronto due realtà liturgiche e spirituali ormai molto mutate. La storia che la liturgia ha vissuto l'ha distanziata dalla forma dei primi secoli. Anche se rimane intatto il nucleo e il senso essenziale del culto, con le sue categorie essenziali, il modo di celebrare e il suo contesto hanno subito una trasformazione innegabile da cui non si può prescindere. Inoltre, la liturgia stessa che Brasó mette a fianco di quella "primordiale" è legata essenzialmente all'esperienza benedettina. Infine, anche l'esperienza spirituale dell'uomo si è andata modificando, poiché è mutato il contesto sociale e culturale. La spiritualità stessa ha vissuto una storia che non si può eludere cercando di tornare a una purezza originaria.

Non mancano, tuttavia, alcune voci fuori dal coro, come quella di Castellano Cervera che, già nel 1992, affermava:

Personalmente penso che si tratta di una storia che deve essere riscritta completamente, nella quale ci sono da fare troppe distinzioni, si devono sfatare troppi luoghi comuni che non reggono davanti a studi monografici sul tema a livello di epoche, di autori, di scuole di spiritualità. La serietà scientifica in questo campo ormai deve essere di rigore e le grandi cavalcate su secoli di storia con giudizi sommari sul rapporto fra liturgia e vita spirituale sono da prendersi con molta cautela sia per quanto riguarda l'epoca primitiva, sia per il medioevo, sia finalmente per la spiritualità postridentina, liquidata troppo superficialmente come antiliturgica.⁸³

Si può notare anche quella di Vagaggini, che mette in guardia dall'evidenziare un'età dell'oro, dicendo che «bisogna evitare di voler ad ogni costo trovare nella antichità tutto ciò che gli odierni liturgici (poniamo, Guéranger, Herwegen, Casel) dicono della spiritualità liturgica».⁸⁴ Questa attenzione sollevata dall'autore sembra, però, rimasta inascoltata e la macro suddivisione della storia in quattro periodi è la visione storica che va per la maggiore, almeno fino alla fine del secolo passato.⁸⁵ Negli

⁸³ J. CASTELLANO CERVERA, *Liturgia e spiritualità: un binomio e un problema*, «Rivista di Pastorale Liturgica» 173 (1992/4) 16-24: 19.

⁸⁴ C. VAGAGGINI, *Liturgia e storia della spiritualità: un campo di indagine*, in CENTRO DI AZIONE LITURGICA (ed.), *Introduzione agli studi liturgici*, Edizioni Liturgiche, Roma 1962, 225-267: 234.

⁸⁵ Tra i numerosi esempi già citati, aggiungiamo anche R. BARILE, *Ieri e oggi. Un rapporto non facile tra spiritualità e liturgia*, «Rivista di Pastorale Liturgica» 173 (1992/4) 32-39; E. DEKKERS, *Liturgie et vie spirituelle aux premier siècles*, «La Maison-Dieu» 69 (1962/1) 29-38, S. MARSILI, *I segni del mistero di Cristo*, 463-503.

ultimi vent'anni, i dubbi riguardo a questa suddivisione sono aumentati, mentre si è riscontrata la necessità di condurre studi più approfonditi che permettano di avere una visione più approfondita e globale.⁸⁶

La visione storica è stata spesso accompagnata da un accento tendenzialmente polemico e contrastante nei confronti delle altre spiritualità e della vita devozionale. Queste sono accusate di aver preso il posto dell'originaria spiritualità liturgica, ora scomparsa. Dunque, per restaurarla, sarebbe necessario distanziarsene.

3. *La spiritualità della Chiesa o una tra tante?*

Si è notato che la spiritualità liturgica è presentata come *la* spiritualità ufficiale della Chiesa, presumendo per essa una preminenza rispetto alle altre. Al contempo, altre forme di spiritualità sono concesse, ammesse o raccomandate, a volte solamente tollerate. Il rapporto tra queste e la spiritualità liturgica pone diversi quesiti.

In primo luogo, ci si chiede se l'affermazione secondo cui la spiritualità liturgica è la spiritualità ufficiale della Chiesa, così come la liturgia lo è nell'ambito della preghiera, possa essere realmente valida. Infatti, perché possa essere considerata ufficiale, la Chiesa dovrebbe riconoscerla pubblicamente, determinandone anche le caratteristiche essenziali. Il passaggio dell'ufficialità della liturgia alla spiritualità liturgica sembra troppo immediato.

Supponendo che la spiritualità liturgica sia la spiritualità riconosciuta dalla Chiesa, si aprono nuovi interrogativi. Poiché la liturgia è la preghiera ufficiale, ma anche comandata dalla Chiesa (si pensi, ad esempio, al precetto domenicale o all'obbligo di confessarsi almeno una volta all'anno), ci si chiede se anche la spiritualità liturgica abbia queste stesse caratteristiche. Tutti i cristiani sono chiamati a vivere la spiritualità liturgica? In che misura? La liturgia è, in un certo senso, normativa anche per la preghiera personale, costituendo un modello privilegiato e unico. Lo stesso vale per la spiritualità liturgica rispetto alle altre spiritualità? Può una scuola di spiritualità essere liturgica e presentare anche caratteristiche sue proprie?

⁸⁶ Cfr. P. TOMATIS, *L'esperienza spirituale della liturgia: tensioni e istanze emergenti*, «Archivio Teologico Torinese» 30 (2024/2) 365-378.

Tali domande possono trovare risposta percorrendo due strade: o la spiritualità liturgica è una spiritualità a fianco ad altre spiritualità cattoliche, capace di determinare in modo differente rispetto alle altre i mezzi comuni, pur mantenendo una sua preminenza in quanto ufficiale; oppure essa non è una spiritualità intesa come scuola di spiritualità, ma piuttosto una dimensione della vita spirituale, essenziale a tutte le spiritualità. Gli autori non sembrano sbilanciarsi verso un'opzione in particolare.

Alcuni autori (vedi Triacca) cercano di ovviare a tale problema tramite un ampliamento della realtà liturgica al di fuori dell'azione celebrativa. Anche se rimane opinabile tale ampliamento, la sua sovrapposizione alla spiritualità liturgica non sembra risolvere il problema, semmai lo amplifica. Rimane non affrontato il rapporto della spiritualità liturgica con le altre spiritualità. Con questi presupposti, la spiritualità liturgica non può che proporsi come la vera spiritualità cristiana, con il forte rischio di schiacciare le altre spiritualità.

Inoltre, ci si potrebbe chiedere se la spiritualità liturgica sia una spiritualità propriamente benedettina. Ciò si potrebbe sostenere con l'evidenza che la maggior parte di coloro che la propongono proviene dall'Ordine di san Benedetto e che le fonti di vita liturgica a cui attingono sono per lo più i monasteri. Tuttavia, questa non viene presentata come una spiritualità benedettina, ma piuttosto come spiritualità della Chiesa. Quindi, se essi stessi non la intendono come propria, non c'è ragione di definirla benedettina.

IV. CONCLUSIONE

Con lo sviluppo della riflessione sul termine "spiritualità liturgica", si è consolidata anche in ambito teologico la consapevolezza di una dinamica che in realtà la Chiesa, in qualche modo, ha sempre vissuto: quella cioè della vita liturgica all'interno della vita spirituale. Il fatto di classificare la spiritualità liturgica come *la* spiritualità della Chiesa ha messo in luce il fatto imprescindibile che non può esistere una spiritualità cattolica che non comprenda anche il vissuto liturgico. In tale senso, la spiritualità cattolica è liturgica. Attorno a questo assunto, ormai giustificato teologicamente e recepito dal Magistero, la riflessione sulla spiritualità liturgica ha cercato di delineare come si possa sviluppare una tale vita spirituale. Il lavoro è ingente e prezioso.

Allo stesso tempo, il suo proporsi come *la* spiritualità della Chiesa, con i toni polemici che abbiamo evidenziato, l'ha resa in un qualche modo antipatica, specialmente ai teologi spirituali, nonché a tanti fedeli che hanno trovato e trovano in altre pratiche devozionali una fonte preziosa per la propria spiritualità. Inoltre, il termine porta in sé un'ambiguità in un certo senso irrisolvibile: cosa significa *spiritualità liturgica*? È un tratto distintivo? Una spiritualità tra le altre? L'unica spiritualità della Chiesa? Come si è notato, anche gli autori che affrontano tali domande non riescono a risolvere tutti i problemi legati a questo termine.

Inoltre, c'è da notare che la spiritualità liturgica si propone in un certo senso come esaustiva, cioè bastante a se stessa. Le altre componenti della vita spirituale rischiano di cadere in secondo piano o di dipendere sempre dalla liturgia.

Probabilmente, per tornare a parlare di spiritualità liturgica in modo convincente, si dovrebbero tralasciare i toni polemici verso la vita devozionale e le altre spiritualità, riconoscendo in esse una preziosità e una bontà non solo marginali, ma essenziali per il cristiano, in un tentativo di inglobarle in un contesto di vita spirituale più ampio. Allo stesso tempo, si dovrebbe anche abbandonare la pretesa di ufficialità ed esaustività da parte della spiritualità liturgica, cercando di mettere in luce quella imprescindibile e innegabile dimensione liturgica propria della spiritualità cattolica e, di conseguenza, di ogni scuola di spiritualità.

RECENSIONI

E. ALBANO, V. LIMONE (a cura di), *Le molte vie per Nicea*, Facoltà Teologica Pugliese, Bari 2024 («Apulia Theologica» 10 [2024/2]), 261-505 pp.

Il presente fascicolo raccoglie una serie di dodici relazioni: cinque sono frutto del convegno *Il primo concilio di Nicea (325) e la filosofia*, tenutosi nel novembre 2023 presso il Centro di Studi Patristici «Genesis» dell'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano; altre cinque sono state presentate nel convegno *Nicea tra Oriente e Occidente*, tenutosi nell'aprile 2024 presso la Facoltà Teologica Pugliese di Bari. Altri due studi provengono dall'*International Workshop on the Background of the First Council of Nicaea: Open Questions*, tenutosi a Nyíregyháza (Ungheria), nel settembre 2022 presso l'Istituto Teologico Greco Cattolico «Sant'Atanasio». Il volume si completa con il testo vincitore del «Premio Apulia Theologica 2024», di Luigi D'Amato, intitolato *Quale sensus fidei nella chiesa sinodale? Dalle prospettive conciliari all'interpretazione di un controverso genitivo* (pp. 479-496), alla luce dell'ecclesiologia contemporanea. Infine, il volume presenta sette recensioni di pubblicazioni inerenti all'argomento niceno e al contesto storico-politico.

Gli studiosi che hanno contribuito a questa raccolta dimostrano una solida padronanza della materia, affrontando le diverse prospettive evidenziate nell'editoriale, «Le molte vie per Nicea» che illustra i differenti approcci metodologici, considerando sia la portata ecumenica e culturale sia la dimensione sinodale. La presente miscellanea, edita dalla rivista «Apulia Theologica», si propone altresì di evidenziare la vocazione di Bari quale luogo privilegiato d'incontro, auspicando un futuro di pace e sperando che lo studio delle ragioni di unità del concilio favorisca una ri-conciliazione (p. 263).

Nel primo contributo, *The concept of God at Nicaea* (pp. 265-287), Mark Edwards presenta un magnifico studio terminologico volto a chiarire la preistoria intellettuale di quegli articoli del Credo suscettibili di analisi filosofica. In tal modo, i termini utilizzati dagli autori cristiani nel Simbolo Niceno – «un solo Dio, artefice del cielo e della terra», «Gesù Cristo *monogenês*», «dall'*ousia* del Padre» e «l'*homoousios*» – vengono messi a confronto con il loro contenuto filosofico originario evidenziandone i limiti e le sfide nell'esprimere le realtà rivelate. Come afferma Edwards: «*Early Christian writers were never simply Aristotelians, Stoics or Platonists: they were bound to transform, or as some complain, to pervert, what they took from philosophy, since they looked to it only to teach them what must be true of God if all that he has promised and prophesied is to be fulfilled*» (p. 286).

Il contributo di Chiara Ombretta Tommasi, *Mario Vittorino, un filosofo al servizio dell'ortodossia nicena* (pp. 289-302) offre un'eccellente presentazione di una figura la cui *Opera Theologica* è un raro esempio di metafisica latina e un importante contributo al dibattito antiariano degli anni '50 del IV secolo. La teologia trinitaria del retore africano si distingue per la sua innovatività derivante dalla fusione di diverse fonti attraverso una peculiare rilettura del platonismo. L'apporto più rilevante di Vittorino alla creazione di una filosofia cristiana originale è la sovrapposizione della «triade intelligibile» platonica – essere, vita, intelletto – alle tre persone della Trinità cristiana, la cui individualità è sottolineata dall'idea di predominanza (cfr. p. 295).

La relazione di Rita Lizzi Testa, *In viaggio verso Nicea: Costantino tra pagani, donatisti e ariani* (pp. 303-330), traccia un quadro dettagliato della situazione politico-religiosa negli anni precedenti il concilio di Nicea e della legislazione di Costantino per man-

tenere l'unità nella *pars Occidentis*. Dopo aver analizzato la gestione della controversia donatista, nonché i rapporti dell'imperatore con l'aristocrazia romana, viene affrontato il grande problema orientale: l'arianesimo e la necessità di una soluzione poiché «la pace e la prosperità dell'impero dipendevano dall'unità religiosa» (p. 325). Il concilio promosso dall'imperatore, secondo quanto riferito da Eusebio di Cesarea, fu un grande evento in cui le profonde differenze dottrinali furono risolte con rapidità e armonia (cfr. *Vita Const.* III, 4-24).

Claudio Moreschini, in *Ilario di Poitiers e il concilio di Nicea* (pp. 331-344), tramite l'analisi di diverse citazioni dalle opere del vescovo aquitano, evidenzia come questi considerasse la fede nicena *plena atque perfecta*, escludendo le interpretazioni eretiche (*FHist.* B 11,2). Ulteriori analisi dei *Fragmenta Historica* suggeriscono che il Credo di Nicea iniziò ad affermarsi come norma in Occidente durante il pontificato di Libero e il concilio di Rimini, in un periodo caratterizzato dall'autorità di Costanzo e dalle sue tendenze filoariane. Tuttavia, gli scritti di Ilario rivelano anche la sua delusione per il declino dottrinale post-niceno, con la diffusione di dibattiti su nuove questioni e termini ambigui.

Giulio Maspero, nel suo *Chrêseis tra ortoprassi ed ortodossia al concilio di Nicea* (pp. 345-360), propone l'impiego di *chrêsis* – definita da Christian Gniska quale “uso corretto” delle fonti – quale categoria di lettura per un concilio che ha ricevuto diverse interpretazioni. Tra le *chrêseis* individuate da Maspero, nel momento cruciale di Nicea, Costantino propendeva per l'ortoprassi necessaria per risolvere un problema, mentre i teologi del concilio miravano all'ortodossia, a una corretta comprensione linguistico-concettuale del mistero trinitario, che impostato secondo l'esegesi origeniana, richiedeva una purificazione dei termini filosofici. In conclusione, «il percorso che ha portato al concilio di Nicea può essere presentato come lavoro per render *iustus* l'*usus* degli elementi filosofici nell'ambito teologico, analogamente a quanto stava avvenendo sul fronte legale e politico» (p. 357).

I filosofi e l'homoousios, prima e dopo Nicea (pp. 361-372) è il contributo di Vito Limone, che sottolinea la necessità di indagare il potenziale impatto del simbolo niceno sulle discussioni filosofiche della tarda antichità. In primo luogo, nella fase precedente al Concilio di Nicea, l'espressione ὁμοούσιος, adoperata dai valentiniani, indicava l'appartenenza degli esseri alle loro rispettive nature. Anche i cristiani Clemente e Origene impiegarono il termine in tal senso, e non si esclude che i filosofi Plotino e Porfirio lo abbiano mutuato dai valentiniani. Nell'ambito filosofico post-niceno, Giuliano, nel *Contra Galileos*, evidenzierà il dibattito tra *omei*, *homoiousiani* e *anomei*. D'altra parte, Proclo, ultimo rappresentante del neoplatonismo ateniese, utilizzerà il termine nove volte con un significato sia generico che specifico, evidenziando come l'ambiguità semantica di ὁμοούσιος derivi da quella di οὐσία.

Nel suo contributo, *Riflessioni antropologiche sul primo concilio ecumenico di Nicea* (pp. 373-387), Miklós Gyurkovics evidenzia gli aspetti salienti delle venti relazioni presentate al Workshop Internazionale di Nyíregyháza (2022). L'evento, ospitato dall'Istituto Teologico Greco Cattolico “Sant'Atanasio” in collaborazione con la Pontificia Università della Santa Croce e il Pontificio Istituto Orientale, entrambi con sede a Roma, ha visto la partecipazione di studiosi provenienti da sei Paesi che hanno discusso il messaggio teologico di Nicea da prospettive teologico-dogmatica, filosofica, liturgica e giuridica.

Nel suo contributo intitolato *Genesi e trasformazione del dibattito teologico nel concilio di Nicea* (pp. 389-409), Henryk Pietras SJ, analizza la lettera che Costantino inviò ad Alessandro e Ario (EUSEBIO, *Vita Const.*, II, 64-72), datata nell'autunno del 324. L'imperatore affidò a Ossio di Cordova una "missione in Oriente", con l'incarico di consegnare la lettera. Nella primavera del 325, partecipò al sinodo di Antiochia, durante il quale fu elaborato un Credo che Eusebio propose in seguito a Nicea, provocando una divisione in due fronti. Per risolvere la controversia, si ricorse alle note terminologiche aggiunte, analizzate da Pietras, il quale offre anche acute osservazioni sull'impostazione trinitaria di Eusebio e sull'uso di *ousia* e *ipostasi* in Origene. Ciò nonostante, resta evidente che l'imperatore aspirava alla conferma di un'unica fede, in qualsiasi formulazione, purché condivisa da tutti.

La relazione di Samuel Fernández, *Nicea, oriente contro occidente? Le prime recezioni di Nicea fino al 341* (pp. 409-432), si propone di analizzare se la controversia nicena possa essere considerata un conflitto tra Oriente e Occidente. Tuttavia, dalla presentazione delle fonti emerge che al centro della disputa non vi era tanto la divinità del Figlio, quanto la comprensione della sua origine. In linea con la teologia origeniana dell'epoca, oltre ad Alessandro e Ario, compare la figura di Eusebio di Cesarea, il quale considerava il Figlio anteriore a tutti i secoli ma posteriore al Padre. In questo modo, Ario sarebbe un rappresentante della teologia di Eusebio, il che spinge a pensare che il vero avversario di Alessandro fosse proprio il vescovo di Cesarea. Lo scontro tra Alessandro e Eusebio mise in luce una divisione che già esisteva all'interno della tradizione origeniana e, di conseguenza, «le diverse controversie teologiche che si sovrapposero nella crisi ariana non opponevano oriente e occidente, ma diverse tradizioni teologiche greche» (p. 431).

La relazione di Emanuela Prinzivalli, intitolata *Nicea tra politica imperiale e legislazione canonica ecclesiale* (pp. 433-447), evidenzia come la novità dell'intervento di Costantino a Nicea risiedesse nella sua partecipazione attiva per risolvere un problema di grave entità. Sebbene Costantino definisse "puerile" la disputa tra Alessandro e Ario, la lettera loro indirizzata (EUSEBIO, *Vita Const.*, II, 64-72) manifestava un intento opposto, se si coglie la strategia retorica: «non perché l'oggetto in sé sia insignificante, bensì perché diventano puerili i contendenti stessi nel momento in cui pretendono di scrutare il mistero divino, generando un conflitto che, lungi dall'essere puerile, si rivela incauto e pericoloso» (p. 439). Consapevole della necessità di garantire la pace, Costantino sostenne la fazione con il maggior numero di seguaci e promosse – senza proporlo direttamente – l'*homoousios*. Tale motivazione emerge dall'*Oratio ad sanctorum coetum* costantiniana (GCS 7, 150-192), in cui l'imperatore giustificava l'opportunità di adottare l'*homoousios* platonico.

Chiara Curzel (pp. 449-460) presenta un riepilogo dei momenti chiave del convegno *Nicea andata e ritorno. Traiettorie di un concilio*, organizzato dall'Area Patristica della Facoltà Teologica del Triveneto, a Treviso, il 14 ottobre 2023. L'evento ha affrontato argomenti relativi alla storia del concilio, al linguaggio teologico impiegato, alla sua fondamentazione scritturistica, all'eredità patristica dei Cappadoci, a Zeno di Verona, a Fortunaziano e a Cromazio di Aquileia.

Il contributo di Jean Paul Lieggi, *Ilario di Poitiers: l'hermeneusis del simbolo niceno tra oriente e occidente* (pp. 461-477), si concentra sullo stile teologico del vescovo di Poitiers che, grazie al suo contatto diretto con l'Oriente cristiano, percepì in profondità i limiti

sia dell'*homoousios* – capace di affermare la piena divinità del Figlio – sia dell'*homoiousios* – utile per indicare la “similitudine” della sostanza tra il Padre e il Figlio e allontanare il sospetto di modalismo dell'*homoousios* –. Ilario, specialmente nel *De synodis*, esorta ciascuna parte a riconoscere i limiti dei propri termini e a cercare di comprendere la proposta altrui, invitando a evitare l'unilateralità (cfr. *De Syn.*, 62). L'atteggiamento del vescovo aquitano implica dunque che, per il teologo, «nessun termine né concetto può avere la pretesa di “esaurire” la dicibilità del mistero di Dio» (p. 476).

In sintesi, la varietà di approcci, accenti e sfumature che presenta l'insieme delle relazioni – filosofico, linguistico, storico, giuridico, teologico e patristico, spesso integrati tra loro – favorisce in modo assai significativo l'approfondimento della complessa tematica. Ciò include il retroterra della teologia origeniana, il passaggio da concettualizzazioni filosofiche a un linguaggio dogmatico di precisione, maturato nei tentativi successivi, ad esempio, di Mario Vittorino e Ilario di Poitiers, e la comprensione del compromettente e delicato ruolo dell'autorità imperiale nelle decisioni teologiche. In definitiva, il fascicolo di *Apulia Theologica* costituisce un aggiornamento di notevole importanza sul Concilio di Nicea, merito dell'eccellenza della ricerca condotta dai suoi Autori.

S. MAS

M.A. CROCIATA, *I laici nella Chiesa e nella società civile*, 2 vol., Fede & Cultura, Verona 2022, 336 + 288 pp.

Michele Antonino Crociata è nato nel 1944, si è laureato in Lettere a Palermo e poi in Teologia a Roma. È stato ordinato presbitero nel 1978 e da allora ha svolto il ministero sacerdotale nella diocesi di Trapani. Già docente universitario associato di “Storia del Risorgimento” e titolare di “Storia della Chiesa”, è stato anche titolare di cattedra nei Licei e negli Istituti Tecnici e Magistrali.

Il libro in esame è l'ultimo pubblicato dall'autore fino a oggi. Sembra essere un tentativo di combinare la storia con la teologia. È composto da due volumi, articolati in cinque parti e una conclusione. Come indica il titolo stesso, Crociata si concentra sui personaggi che hanno svolto un ruolo significativo nella Chiesa e nella società civile, che nel libro è chiamata il mondo. La caratteristica comune di queste persone è quella di essere o essere stati laici che vivono la fede.

Già nell'Introduzione (I, pp. 9-14) l'autore critica l'errata interpretazione del termine “laico” come qualcuno che non è legato alla fede religiosa e all'appartenenza alla Chiesa. Egli osserva che è esattamente il contrario e che il termine “laico” è usato «[...] a indicare il popolo cristiano nel suo insieme, scorporando da esso solo i membri del clero e coloro che, uomini e donne, sono in vario modo rivestiti di un particolare “status” canonico in forza di un carisma ufficialmente e formalmente riconosciuto» (p. 9). Egli divide la Chiesa in tre stati attraverso i quali si realizza la missione nel mondo. L'autore ha un atteggiamento molto positivo nei confronti del rinnovamento portato avanti dal Concilio Vaticano II. Egli osserva che il cristianesimo, oltre alla dimensione religiosa, morale e spirituale, ha anche una dimensione politica e istituzionale. L'attuazione di quest'ultima dimensione è affidata proprio ai

laici. L'autore li definisce «operanti “nel mondo”» (p. 13). Secondo l'autore, i laici realizzano la regalità di Cristo attraverso la politica, la cultura, l'economia e ogni aspetto della vita terrena.

La prima parte (I, pp. 15-120) inizia con l'età apostolica e con la spiegazione di questo termine. L'autore studia il cristianesimo nella storia e ricorda le persecuzioni che ebbero luogo in quel periodo. Egli osserva che all'interno della comunità cristiana non esistevano divisioni di classe, ma regnava l'uguaglianza. Tutti erano chiamati “santi” e non c'era distinzione tra laici e clero. Passa poi a illustrare gli esempi di laici dell'epoca apostolica. Il termine laico è tuttavia posto tra virgolette.

Successivamente, Crociata elenca i laici che erano maestri della fede, come Giustino o Tertulliano, e passa alla descrizione delle persecuzioni, per poi tornare a spiegare che il termine “laico” iniziò a diffondersi nel III secolo, ma non era ancora contrapposto a quello di “chierico”. Solo nel Medioevo si è arrivati a una definizione negativa dei laici. La loro vita quotidiana è stata presentata come lontana dalla perfezione. Secondo l'autore, un altro momento evolutivo della terminologia è stato rappresentato dalla Riforma protestante, che ha messo in luce il sacerdozio comune. Con l'Illuminismo, il termine laico assunse un significato antireligioso. L'autore passa poi a elencare alcuni laici, martiri e non, del primo millennio. La metodologia adottata in questo capitolo crea una certa confusione nel lettore.

La sezione successiva è dedicata alla descrizione dell'età costantiniana. L'idea centrale è che il cristianesimo è passato da religione tollerata a religione libera, iniziando a guadagnare molti seguaci e nuovi membri. L'autore osserva che, alla fine di questo periodo, si è accentuata la distinzione tra i diversi stati all'interno della Chiesa, che ha portato alla nascita della tonsura nel VI secolo, al fine di distinguere i chierici.

Il successivo sottocapitolo ha lo scopo di dimostrare che il cristianesimo è stato il primo a riconoscere la dignità di ogni persona umana e a diventare luce della civiltà. Crociata afferma che il cristianesimo ha contribuito allo sviluppo della scienza attraverso la creazione delle università e la liberazione dalla magia, dall'astrologia e dalle superstizioni pagane. L'autore cita inoltre scienziati che erano uomini di fede. Poi afferma che il cristianesimo ha aggiunto ai sistemi giuridici le categorie della misericordia e della dignità della persona. A ciò si aggiungono lo sviluppo e la promozione dell'arte, delle invenzioni, dell'agricoltura e dell'emancipazione femminile. Crociata cita poi esempi di donne che hanno lasciato un segno positivo nella storia.

Passa poi ai laici che hanno difeso la pace con il servizio militare. Cita i soldati santi e poi passa agli ordini militari religiosi. Descrive le crociate come un tentativo di garantire la pace in Terra Santa. Passa poi a una breve descrizione di Matilde di Canossa, che sostenne il papa nella lotta per l'investitura. L'autore dedica i seguenti paragrafi alle vergini consacrate del primo millennio e ad altre donne beatificate, canonizzate o non riconosciute come sante dalla Chiesa nel secondo millennio. Passa poi ai monaci non ordinati del III e IV secolo che nel libro sono chiamati “monaci laici”, per concludere con l'elenco delle mistiche e delle sante coppie del primo millennio. L'autore chiude con una breve descrizione delle confraternite laiche sorte nel Medioevo, che hanno svolto un ruolo importante anche nell'età moderna, e con un riferimento a Juan Diego Cuauhtlatoatzin.

La seconda parte (I, pp. 121-222) inizia con una descrizione dell'età moderna a partire dal Concilio di Trento. L'autore osserva che l'età moderna fu una risposta alle sfide della cultura e della Riforma protestante. In questo contesto nacquero le Compagnie del Divino Amore, il cui compito era la santificazione, la formazione e l'attività caritativa. Crociata elenca queste compagnie e passa poi alla descrizione di due laici del Rinascimento, Thomas More e Nicholas Owen, nonché dei martiri laici dell'Asia.

La fase successiva delle riflessioni dell'autore è la Rivoluzione francese. In Francia, quasi tutte le confraternite furono abolite in quel periodo. Dopo la restaurazione post-rivoluzionaria, i laici cattolici iniziarono a formare gruppi con una dimensione sociale. Un esempio di persone che si dedicarono a quest'opera è la coppia Carlo Barolo e Juliette Colbert. L'autore cita anche altri esempi di figure dell'epoca, nonché le organizzazioni laicali.

Il sottocapitolo successivo è dedicato al rinnovamento dell'ecclesiologia, iniziato nel XIX secolo. L'autore ricorda che è iniziato un cambiamento nel modo di intendere la missione della Chiesa. I laici hanno iniziato a svolgere un ruolo sempre più importante in essa e la loro funzione è stata orientata verso due obiettivi: *ad extra*-la società e *ad intra*-a comunità.

L'autore elenca poi i laici, alcuni santi, che hanno svolto un ruolo significativo nella Chiesa e nella società civile. Dedica particolare attenzione ai membri dell'Azione Cattolica Italiana. Crociata ricorda che il successivo impulso allo sviluppo delle associazioni cattoliche fu dato dall'enciclica *Rerum Novarum*. Fu così che, nel 1900, in Italia nacque il programma della Democrazia Cristiana. Crociata elenca poi i politici impegnati in vari partiti di stampo cristiano e guidati da valori cattolici.

La terza parte (I, pp. 223-327) descrive diverse opere e movimenti cattolici con un breve riferimento al fenomeno del modernismo. L'autore dedica ampio spazio anche ai membri di questi movimenti e ai fondatori delle opere. Crociata elenca poi i grandi laici del secondo millennio (pp. 270-324, vol. I).

La quarta parte (II, pp. 5-81) inizia con una riflessione sul Concilio Vaticano II. L'autore osserva che si tratta dell'evento più importante per la Chiesa nel XX secolo. Afferma che un risultato importante di questo incontro è stata la partecipazione di uditori laici. Sottolinea l'importanza del documento pastorale *Apostolicam actuositatem*, che non può essere compreso senza *Lumen gentium* e *Gaudium et Spes*. Ci ricorda che è emerso un nuovo concetto di apostolato, inteso come attività di tutta la Chiesa e non solo della gerarchia. Aggiunge che la missione della Chiesa è portare il messaggio di Cristo e la sua grazia alle persone, ma anche "permeare e perfezionare l'ordine delle realtà temporali con lo spirito evangelico" (*Apostolicam Actuositatem* 5,1). Secondo lui, per fare questo, i laici devono prendersi cura della propria vita spirituale.

Crociata passa poi all'era post-conciliare. Egli nota che alcuni movimenti che esistevano in precedenza hanno iniziato una mobilitazione apostolica. L'autore dedica notevole spazio ai ministeri dei laici e ne sottolinea l'importanza. D'altra parte, ricorda anche che: «La vocazione specifica del laico, quindi, richiede che egli annunci la "Parola di Dio" non nella chiesa, ma nel mondo, nella fabbrica, nella scuola, nell'ufficio, nel club, nella famiglia» (II, p. 12). In linea con l'insegnamento

del Concilio, aggiunge che il compito dei laici non è solo quello di occuparsi delle questioni temporali, ma anche di ordinarle secondo Dio. Per lui, questo significa permeare l'intero ordine sociale dei principi cristiani per umanizzarlo ed elevarlo.

Crociata prosegue poi ricordando la istituzione, da parte di Paolo VI, del "Consiglio dei Laici" ed elencando i grandi laici del post-concilio che «con la loro vita e la grande testimonianza hanno contribuito a rendere luminosa la presenza della Chiesa nel mondo e nella storia più recente...» (II, p. 15). Poi descrive il neo-modernismo e la rivoluzione del Sessantotto. Elenca anche i filosofi e gli storici cristiani che si sono espressi contro la rivoluzione culturale. Ricorda anche la nascita del Rinnovamento Carismatico nel 1967 e cita le associazioni di laici nate grazie a questo rinnovamento.

La quinta parte (II, pp. 83-148) è dedicata ai cristiani laici impegnati in ambiti specifici della vita. Crociata ci ricorda che uno dei compiti del cristiano è quello di «portare Dio al mondo e il Vangelo nelle realtà profane» (p. 85, v. II). L'autore elenca vari personaggi appartenenti a categorie quali sport, scienza, cultura, filosofia, teologia e letteratura. Passa poi ai grandi intellettuali del XX secolo e ad alcune associazioni laiche in Italia.

La conclusione è intitolata "Terminali" (II, pp. 149-249). Inizia con una descrizione delle persecuzioni nel XXI secolo e con un elenco dei martiri e dei luoghi in cui sono stati uccisi. L'autore riflette anche sul futuro dell'Europa. Osserva che ci sono luoghi nel Vecchio Continente in cui la maggioranza è musulmana e i cristiani sono in minoranza. Sottolinea anche il problema dell'islamizzazione pianificata dall'Arabia Saudita. Continua la sua riflessione sulla cristianofobia in Europa e sul cristianesimo sociologico. Come risposta a questi fenomeni, l'autore propone la Nuova Evangelizzazione. Nell'appendice, l'autore conclude con una breve riflessione sugli immigrati e l'Islam in Italia.

In questa parte, la riflessione dell'autore intitolata «È l'ora dei laici», sembra essere la più importante nel contesto del laicato. Crociata ritiene che i religiosi contemporanei siano addormentati e che, per questo, «è giusto e doveroso che scatti l'ora dei laici» (II, p. 236). Egli invita a passare da una Chiesa clericale a una Chiesa più ministeriale. Ritiene che per arrivare a una vera Chiesa missionaria sia necessario liberarsi da tre paure: il tradizionalismo, l'ecclesiocentrismo e il clericalismo. Egli intende la liberazione in questo modo: «non temere le sfide e il dialogo con il presente; non rifugiarsi nella nostalgia del passato e, soprattutto, non temere i laici, ricordando che la Chiesa non è un'élite dei consacrati e dei vescovi, ma è costituita da tutto intero il "Popolo di Dio"» (II, p. 236).

L'autore si riferisce a un laicato maturo, che servirà la comunità in nome della fede e gli altri in nome della Chiesa. Poi invita a un cambiamento di paradigma e a un vero cammino sinodale. L'impegno dei laici nel ministero deve manifestarsi attraverso la partecipazione ai ministeri del governo, della predicazione e dell'ospitalità. Egli invita a «individuare figure di laici "ponte" con il territorio» (II, p. 237). Si tratta di laici e famiglie che possono assumersi responsabilità nella parrocchia a causa della mancanza di sacerdoti.

A nostro avviso, Crociata accoglie con grande entusiasmo il rinnovamento del Concilio Vaticano II. Vede in esso uno stimolo per un più pieno coinvolgimento dei laici. A giudizio di chi scrive sembra un entusiasmo un po' esagerato, come se il Con-

cilio fosse la risposta a tutti i problemi. Tuttavia, il limite fondamentale della sua analisi mi sembra risiedere nel fatto che Crociata racchiude il laicato in categorie ecclesiali e sociali. Si tratta di una riduzione. Definire i laici come “ponte” rientra in quest’ottica. Non è chiaro neanche come l’autore intenda il termine “ministero”, che vorrebbe affidare di più ai laici. Ridurre i laici al ruolo di “sostituti” dei preti a causa della mancanza di sacerdoti è anche un approccio insufficiente.

Crociata cerca di tracciare lo sviluppo della teologia del laicato nel corso dei secoli. Tuttavia, l’impostazione risulta talvolta poco chiara e non sempre supportata da riferimenti puntuali. Ripercorre la storia con esempi di laici di epoche diverse. Indubbiamente, l’elenco dei laici impegnati e devoti alla fede nel corso di 2000 anni è un’opera notevole. Citare così tanti nomi in una sola opera è un risultato archivistico di grande rilievo.

A nostro avviso, c’è spazio per riorganizzare il contenuto, che è interessante, in un altro modo. Il primo volume potrebbe essere dedicato alla storia e alla riflessione teologica. Nel secondo volume si potrebbero elencare i laici suddivisi per epoca. L’autore ha deciso diversamente, probabilmente pensando che fosse una forma più gradevole. Dal libro emerge che l’ideale del laico sono i martiri, i politici, i benefattori, gli sportivi, ecc. Si parla poco della santificazione di se stessi e del mondo attraverso il lavoro quotidiano o la vita familiare.

Il lettore rimane quindi con l’idea di un contenuto valido, ma che metodologicamente potrebbe essere meglio organizzato. L’analisi degli esempi risente in parte di un’acritica assunzione della tripartizione degli stati di vita, intesi come tre categorie ugualmente orientate alla missione. Un approccio al grande tema della missione del laicato, infine, si gioverebbe di una previa riflessione su cosa si intende per “mondo”.

T. ŻUCHOWSKI

C. MAGGIONI, *Tutte le generazioni mi chiameranno beata. Due millenni di liturgia e pietà mariana*, IF Press, Roma 2025, 380 pp.

Il sottotitolo di questo libro non mente: in meno di quattrocento pagine, l’autore offre una panoramica sintetica, completa e ben documentata che comprende tutta la storia della liturgia e della pietà mariana. La pretesa di abbracciare un simile contenuto in un unico volume potrebbe sembrare troppo ambiziosa, ma se c’è uno studioso qualificato per questo compito, questi è Corrado Maggioni, docente presso il Pontificio Istituto Liturgico Sant’Anselmo e la Facoltà Teologica Marianum. Il testo, infatti, arriva dopo decenni di studio dedicati alla questione e accreditati in forma di oltre settanta articoli e otto libri pubblicati su liturgia e pietà mariana. Questa nuova opera, di carattere prevalentemente compilativo e descrittivo, va a rafforzare e complementare i suoi lavori precedenti, come *Chi è Maria? La risposta della Chiesa in preghiera* (San Paolo, Cinisello Balsamo 2023), oppure *Maria nel Mistero di Cristo celebrato dalla Chiesa* (IF press, Roma 2024), tra gli altri, e completa e aggiorna il suo *Benedetto il frutto del tuo grembo. Due millenni di pietà mariana* (Portalupi, Casale Monferrato 2000).

L'itinerario offerto è ricco e completo: il lettore viene portato dalle prime tracce di devozione mariana fino alle forme contemporanee di pietà, toccando i nodi più significativi del cammino storico e liturgico. Nove capitoli articolano l'esposizione in ordine cronologico. I primi capitoli presentano le fonti della pietà mariana, nelle scritture e nell'epoca prenicena (I) e il loro primo approfondimento patristico, sia nell'omiletica orientale (II) sia nelle coordinate occidentali (III). I capitoli successivi (IV-VI) mostrano il consolidamento e lo sviluppo delle feste e delle pratiche liturgiche e devozionali tra il V e il XV secolo, con una particolare attenzione alle differenze tra le diverse tradizioni ecclesiali e all'affermazione di nuove espressioni popolari. Il settimo capitolo affronta l'epoca post-tridentina e la successiva sistematizzazione del calendario romano, in crescente sviluppo fino al XX secolo. L'ottavo capitolo è dedicato alla riforma e agli sviluppi successivi al Concilio Vaticano II, mentre l'ultimo capitolo si concentra sulla pietà popolare mariana attuale, in chiave di un desiderato rinnovamento armonico con la tradizione ricevuta.

L'impressione complessiva è caratterizzata dall'esaustività dei dati e dalla ricchezza nell'uso delle fonti documentali, così come dalla chiarezza dell'ordine e della selezione proposti dall'autore. Si tratta, come dicevamo, di un approccio prevalentemente compilativo ed espositivo: il volume non si propone di offrire nuove sintesi speculative o riflessive, ma piuttosto di fornire al lettore una raccolta ordinata e documentata, che possa fungere da base solida per ulteriori ricerche.

Ciò non impedisce, tuttavia, che il percorso tracciato offra numerose riflessioni, e ne stimoli tante altre, di carattere più speculativo-teologico. La prospettiva che emerge è chiara: la dottrina mariologica nasce e si sviluppa a partire dalla celebrazione ecclesiale e orante dei misteri della nostra salvezza. L'autore mostra ripetutamente, soprattutto nei primi capitoli, come la rappresentazione e la meditazione dei Misteri della vita di Cristo – inizialmente in modo particolare il Natale e l'Annunciazione, ma anche i misteri centrali della Pasqua – abbiano condotto naturalmente al riconoscimento della presenza e del ruolo di Maria. L'approfondimento della storia della salvezza, attraverso la celebrazione e la predicazione dei Misteri di Cristo, porta quasi naturalmente a scoprire il bisogno di onorare e di rivolgersi alla Madre, in quanto inseparabilmente legata a ogni tappa fondamentale della vita del Figlio. In questo senso, il volume dimostra in modo concreto che la mariologia non si è sviluppata come un corpo dottrinale autonomo, ma come il frutto di una progressiva consapevolezza ecclesiale generata dalla liturgia, dalla pietà e dalla vita cristiana. Insomma, la dinamica *lex orandi - lex credendi*, così come la dipendenza inseparabile della devozione mariana dal Mistero di Cristo, trovano nel volume una conferma e una concretizzazione storica esemplari.

Gli esempi storici offerti dal volume sono eloquenti: l'Assunzione è forse l'esempio più chiaro di come una celebrazione antichissima abbia trovato la sua definizione dogmatica solo secoli più tardi. Qualcosa di analogo potrebbe affermarsi anche dell'Immacolata o della maternità divina, prerogative già presenti nella prima preghiera mariana (*Sub tuum praesidium confugimus, Sancta Dei Genetrix*) e nelle omelie precedenti la controversia nestoriana e la conseguente definizione efesina. Si osserva, lungo il percorso, una tendenza alla crescente celebrazione della figura di Maria, man mano che si approfondisce il contenuto dei Misteri della vita di Cristo. Tale

crescita a volte arriva fino a una moltiplicazione che richiede l'intervento razionalizzatore dell'autorità ecclesiastica, come è avvenuto con le riforme legate al concilio di Trento o al Vaticano II.

Il volume mostra come la prospettiva liturgica possa offrire un contributo significativo alla mariologia. L'analisi storica, mette infatti in luce come la dottrina mariana si sia sviluppata e consolidata a partire dalla vita cristiana e, più in concreto, in connessione con il Mistero di Cristo celebrato dalla Chiesa. In questo radicamento, la figura di Maria trova il suo legame vitale con la comunità ecclesiale e con la pietà dei fedeli. Il volume si colloca dunque in una linea che integra, senza contrapposizioni, gli orientamenti cristotipico ed ecclesiotipico, con una chiara prevalenza del primo.

La completezza e la sinteticità sono due grandi virtù di quest'opera, ma comportano inevitabilmente, come l'altra faccia della medaglia, alcuni limiti nella profondità di certi temi. È il caso, a nostro avviso, della sezione iniziale, dedicata ai fondamenti biblici. È evidente che l'opera non intende offrire una mariologia esegetica – né sarebbe giusto esigerlo – ma a volte il lettore potrebbe dissentire da qualche asserzione non sempre solidamente argomentata. Così, ad esempio, si afferma che Maria sapesse dall'inizio che suo Figlio era Dio, dandolo per scontato e senza considerare la possibilità di un cammino di progressivo approfondimento nel Mistero di Cristo. L'autore propone poi una suggestiva lettura eucaristica della scena di Betlemme («Maria offre il “Pane” che tutti sfama e affratella; da Maria sgorga il “Sangue” della nuova alleanza [...]», p. 19), che tuttavia rimane sul piano devozionale, senza affrontare la complessa questione teologica della partecipazione mariana al sacerdozio di Cristo. Similmente, Simeone viene descritto come colui che comprende che «Gesù inaugurerà, nel tempio vivo del suo corpo, il culto gradito a Dio per la salvezza del mondo» (p. 21), ma su quale base possiamo sapere che cosa comprendesse realmente? Infine, anche il collegamento tra l'episodio dei magi e il titolo mariano *Sede della sapienza* potrebbe essere più chiaramente illustrato. Nel complesso, quindi, questa parte biblica, pur necessaria e coerente con la finalità dell'opera, rischia di indebolirsi presentando alcune affermazioni meno solidamente dimostrate rispetto al resto del volume. In ogni caso, resta evidente che il richiamo biblico svolge qui una funzione introduttiva e orientativa, che apre lo spazio al vero centro del libro: l'ampia trattazione della tradizione liturgica e devozionale mariana, sviluppata con maggiore chiarezza e grande ricchezza di riferimenti.

È da questo nucleo che scaturisce il grande valore del volume, prezioso sia come punto di riferimento per lo studioso di mariologia, sia anche come libro di consultazione per chiunque desideri comprendere le origini e lo sviluppo di pratiche mariane oggi diffuse, come ad esempio, la celebrazione delle diverse feste, l'uso dello scapolare, la recita del rosario e delle litanie lauretane, la menzione di Maria nel *Communicantes* del Canone Romano, o ancora la genesi di preghiere quali l'*Angelus* o il *Sub tuum praesidium*. Particolarmente utile, in questa prospettiva, è l'indice tematico posto alla fine del volume: uno strumento che rende agevole la consultazione e consente di utilizzare l'opera non soltanto come lettura continua, ma anche come repertorio di riferimento rapido e affidabile.

Un grande pregio del libro, quindi, sta nella capacità di raccogliere, ordinare e presentare in maniera chiara e sintetica la tradizione liturgica e devozionale mariana. L'ampiezza dell'orizzonte e la cura espositiva fanno di questa pubblicazione una vera e propria opera di riferimento, che si potrebbe collocare tra gli strumenti fondamentali a disposizione del mariologo, del liturgista e dello storico della pietà popolare.

G. DE LA MORENA

J.I. MURILLO, *El valor revelador de la muerte. Un estudio desde Tomás de Aquino*, Euns, Pamplona 2024, 174 pp.

Il presente lavoro costituisce una nuova edizione dello studio con cui l'autore, professore ordinario di Filosofia nell'Università di Navarra (Spagna), ha conseguito la laurea in Teologia presso la Pontificia Università della Santa Croce nel 1997. È stato aggiunto, come appendice, un testo complementare pubblicato nel 2023, intitolato *Creación, encarnación y gracia*. La pubblicazione di entrambi i testi in un'unica opera, così distanti nel tempo e nella tematica, risponde all'ispirazione comune di entrambi: mostrare l'unità tra filosofia e teologia per raggiungere una conoscenza sapienziale e la perenne attualità del pensiero di san Tommaso, che viene sviluppato con l'aiuto della proposta filosofica di Leonardo Polo.

La prima parte dell'opera si articola in tre capitoli. Il capitolo primo, intitolato "La muerte como mal natural" (pp. 25-70), inizia dalla considerazione che la morte può essere indagata secondo una prospettiva esistenziale, in quanto la sua presenza costante nell'orizzonte dell'esistenza umana le conferisce una dimensione trascendentale. L'autore individua in Heidegger il punto di riferimento teoretico fondamentale per la ricerca del significato della morte sotto questo profilo; tuttavia, Murillo giudica tale approccio insufficiente, ritenendo necessario un metodo ontologico in grado di fornire una conoscenza teoretica di ciò che la morte è in se stessa (pp. 25-37).

Partendo da questa premessa, l'autore recupera la dottrina tommasiana nella quale la morte rappresenta il male umano più grave (p. 36; *Comp. Theo.*, c. 227 [447]). Secondo l'interpretazione di Murillo, questa valutazione così radicalmente negativa risulta possibile unicamente attraverso il superamento di un'antropologia di matrice platonica a favore di quella aristotelica, nella quale l'essere umano viene concepito come unità sostanziale di corpo (materia) e anima (forma). Tuttavia, l'antropologia aristotelica comporta il rischio di compromettere l'immortalità dell'anima, poiché materia e forma sono reali in quanto co-principi della sostanza, non potendo esistere separatamente.

Per evitare tale aporia, Murillo interpreta, seguendo san Tommaso, la creazione come donazione dell'essere, inteso come atto realmente distinto dall'essenza. Partendo da questa prospettiva, Murillo, seguendo Polo, introduce una distinzione tra metafisica e antropologia trascendentale in quanto le due scienze studiano temi diversi: l'essere dell'universo e l'essere della persona umana. Ne deriva, quindi, una lettura dei testi tomisti che invita a considerare l'unità sostanziale della persona come potenza di un atto più radicale: l'atto stesso dell'essere (pp. 37-44).

Murillo espone poi l'unità dell'uomo in san Tommaso (pp. 44-58), ma collocando l'unione corpo-anima nell'ordine dell'essere e non nell'ordine dell'agire: l'anima non usa un corpo, ma l'anima e il corpo sono un unico essere, anche se realmente distinti. In base a questa distinzione, per san Tommaso l'anima, oltre a essere la forma del corpo, ne è anche il fine, così che tutte le potenze dell'uomo emanano congiuntamente dall'essenza dell'anima: tutte le potenze vegetative e sensitive sono ordinate alla vita razionale dell'uomo. Murillo sottolinea successivamente che, per il Dottore Angelico, tutte le potenze dipendono in ultima stanza dall'intelletto agente, perché è l'attualità radicale dell'uomo in atto (p. 54, *De virt. in comm.*, q. 1, a. 3 co). In questo modo, anche se senza esplicitarlo, Murillo mostra l'antropologia di Polo come prosecuzione di quella del Dottore Angelico, poiché per il primo l'intelletto agente è un trascendentale della persona umana.

L'autore rileva che le potenze vegetative e sensibili non sono interamente soggette all'intelletto agente, come mostra, ad esempio, il fatto che l'uso della ragione compaia solo gradualmente nel corso del tempo. Ne consegue che nell'uomo si possa parlare di due nature: una sensitiva e l'altra intellettuale. È proprio questa mancanza di piena subordinazione che, nella morte, si tramuta in insubordinazione definitiva (p. 56). L'orrore della persona per la morte si fonda su questa tensione ontologica: sebbene la persona non soccomba totalmente alla morte, perde la sua vita naturale in modo tale che «*no sobrevive lo que la persona es, aunque el ser personal no sucumba totalmente a la muerte*» (p. 58).

In questo modo, la filosofia di san Tommaso, lungi dal risolvere il problema della morte, lo amplifica, presentandolo in tutta la sua grandezza. Quale risposta può dare la ragione a questo stato innaturale? Dopo aver esposto diversi tentativi teorici, tra cui quelli di Platone, Heidegger e Sartre, conclude che le carenze in loro riscontrate derivano dal non considerare la dipendenza dell'uomo da Dio in quanto Creatore. L'ammissione di un Dio creatore conduce invece san Tommaso a concludere che lo stato innaturale dell'anima non possa essere definitivo e che debba quindi esistere una resurrezione (p. 70; cfr. *CG IV*, c. 79).

Quale significato attribuire alla sofferenza causata dalla morte e dagli altri mali che colpiscono ogni essere umano? Per san Tommaso, è ragionevole interpretare tali mali come difetti penali, ossia come conseguenze di una colpa che segna l'umanità fin dalle sue origini (p. 70; cfr. *CG IV*, c. 52).

Murillo sostiene che l'intelligenza umana non dispone solo di risorse scientifiche, ma che anche la sfera religiosa offre risposte fondamentali, senza che ciò implichi una rottura della natura intellettuale dell'uomo (pp. 28-29). La fede cristiana perfeziona ed eleva l'intelligenza, permettendo una comprensione più profonda del mistero della morte e della sua relazione con il peccato. Così, nel secondo capitolo, l'autore si apre alla Rivelazione soprannaturale per spiegare quanto indicato dal titolo: «*La muerte como pena del pecado*» (pp. 71-109).

In questo secondo capitolo viene esposta la concezione tomista degli stati dell'uomo prima e dopo il peccato originale. Mi soffermo sulla nota 14 a piè di pagina. In essa, Murillo sottolinea ciò che giudica un'insufficienza nella dottrina tomista: comprendere la grazia solo dalla natura. Quest'ultima è l'essenza in quanto principio di

operazioni e, per questo, è intrinsecamente ordinata al fine che può raggiungere con le operazioni. Ma san Tommaso sottolinea che la natura umana, nell'essere elevata, non viene trasformata in qualcosa di diverso. La ragione sta nel fatto che non appare una nuova finalità, ma una nuova espansione. Cioè, il fine della natura della persona è uno: conoscere e amare Dio. E questo fine è possibile per la natura umana, solo che essa non può raggiungere la visione beatifica con le proprie forze. Nel momento in cui Dio aiuta l'uomo rendendola possibile, la sua inclinazione naturale continua fino a raggiungere il fine soprannaturale. Per questo, san Tommaso può parlare nell'uomo di un desiderio naturale di vedere Dio (pp. 78-79).

Secondo Murillo, il termine più appropriato per descrivere l'elevazione dell'uomo è quello di "ricreazione", che non si applica alla natura in generale, ma propriamente alla persona, termine ultimo dell'atto creativo, ossia l'atto dell'essere (p. 80, n. 24). Con questa prospettiva, Murillo apre la strada a un'analisi della distinzione tra fine naturale e fine soprannaturale attraverso un'antropologia trascendentale.

Dopo aver spiegato l'introduzione della morte come pena per il peccato originale in san Tommaso, il capitolo si conclude con una domanda: perché tutti gli uomini sono inseriti nel mistero del peccato? Il terzo capitolo, intitolato "*La muerte como acceso a Cristo*" (pp. 111-143), offre la risposta. Murillo insiste ripetutamente sul fatto che la proposta del Dottore Angelico non può essere compresa senza rispettare la distinzione tra natura e grazia e, contemporaneamente, che la grazia presuppone la natura. In altre parole, Cristo rivela pienamente Adamo, ma senza Adamo non è possibile comprendere appieno Cristo. Ciò si intravede nell'insistenza di san Tommaso sul fatto che Cristo si è incarnato per redimere l'uomo e, allo stesso tempo, nell'affermazione che Adamo aveva una fede esplicita nell'incarnazione prima del peccato, in quanto era ordinato alla consumazione della gloria e non alla liberazione dal peccato, perché non conosceva la sua futura caduta (cfr. S.Th., II-II, q.2, a. 7, co.). L'uomo, dunque, è stato creato in Cristo ed è stato consapevolmente orientato verso di Lui. Tuttavia, Adamo contribuisce con il suo peccato a definire i tratti distintivi del capo dell'umanità: il principio della gloria dovrà essere anche principio di redenzione (p. 126).

Murillo conclude che la trascendenza della grazia sui condizionamenti umani sposta la questione sui motivi dell'incarnazione ed esclude di attribuire a Dio la colpa della nostra infelicità, poiché la nostra sventura è assorbita dalla maestà di Dio fatto uomo che, trasforma anche la nostra impotenza umana di rivolgerci a Dio in un'occasione per manifestare il suo amore misericordioso (p. 127).

L'autore prosegue evidenziando alcune caratteristiche dell'opera di redenzione compiuta da Dio:

- a) la rivelazione della somma liberalità di Dio poiché, perdendo la grazia e rimanendo soggetto alle pene, l'uomo si rende conto che la grazia è un puro dono divino (pp. 127-128);
- b) il ruolo di primo piano assunto dalla libertà umana, perché l'uomo potrà ricevere la grazia solo liberamente (pp. 127-128);
- c) il passaggio della grazia attraverso l'umanità di Cristo che si ottiene attraverso il suo corpo, che è la Chiesa (pp. 128-143).

Nell'epilogo (pp. 145-150) viene offerta una sintesi dei tre capitoli, che chiarisce definitivamente il senso del titolo: la morte, alla luce del mistero dell'incarnazione, cambia significato, trasformandosi in una realtà redentrice.

La distinzione trascendentale tra la creazione dell'universo e la creazione della persona umana ha consentito a Murillo di condurre un'analisi approfondita della morte da una prospettiva ontologica. Nell'appendice, l'autore discute entrambi i sensi della creazione e offre un contributo originale al trattato sulla grazia, interpretandola come un terzo senso della creazione: *«introducir la creación, sin aniquilarla, en la plenitud de la vida divina»* (p. 168).

Il ragionamento parte da tre assiomi o principi che l'autore assume dalla cristologia e dalla soteriologia di san Tommaso: che l'atto dell'essere di Cristo, almeno nei suoi scritti di maturità, è uno ed è quello della seconda Persona divina; che la grazia dell'unione della natura umana di Cristo alla Persona divina è creata; e che l'incarnazione e l'opera di redenzione sono comunicazione della vita divina al creato. Per mantenere l'armonia tra questi assiomi, l'autore definisce l'azione creatrice della grazia come *«una acción ad extra del orden de la acción creadora, pero cuyo término no reposa en sí mismo, sino que es, en las distintas formas que se presenta, comunión con la divinidad, inclusión en la vida divina: acción ad extra, sí, pero para poner ad intra»* (p. 168). Il termine della creazione della grazia di unione di Cristo non è la Seconda Persona divina, perché in tal caso aggiungerebbe qualcosa a Dio, ma è la natura umana assunta, mentre il termine della grazia santificante nell'uomo è la persona umana elevata.

Secondo Murillo, seguendo Leonardo Polo, si può affermare che l'umanità di Cristo non è creata, a condizione però di non negare la reale ripercussione di questa unione su tutte le creature (p. 167). Si potrebbe obiettare che questa spiegazione non concorda con san Tommaso, per il quale la natura umana di Cristo, anche nei suoi scritti di maturità, è creata (cfr. S.Th., III, q. 16, a. 8, c; III, q. 16, a. 9, c; C.G., IV, c. 48). Mi sembra invece che si tratti di un approfondimento teologico in continuità con lui. Infatti, nella stessa opera, il Dottore Angelico sostiene che il rapporto di Dio con la creatura non è reale, ma di ragione, ovvero concepito dall'intelletto, in contrapposizione al rapporto reale di dipendenza della creatura (cfr. S.Th., I, q. 13, a. 7, c.); e che il rapporto tra la natura divina e quella umana, in quanto unite nella stessa Persona del Figlio, non è reale in Dio ma secondo il nostro modo di pensare, perché con l'unione non si verifica alcun cambiamento in Dio (cfr. S.Th., III, q. 2, a. 7, c.; S.Th., III, q. 2, a. 7, ad 1).

In armonia con quanto appena esposto, Murillo afferma che questa è *«la doble faz de la gracia: es creada, vista desde la naturaleza, e increada e infinita si la entendemos desde la Persona divina»* (p. 165). In quanto distinta da Dio, la grazia è una creatura, ma in quanto mediazione dell'unione con Dio, si manifesta come le missioni visibili e invisibili delle Persone divine (pp. 170-171).

L'opera di Murillo si presenta come uno studio illuminante sul mistero della morte, affrontato dalla ricca tradizione filosofica e teologica di san Tommaso d'Aquino. La sua esposizione rigorosa, il solido sostegno delle fonti e l'apertura alle problematiche contemporanee – grazie al dialogo con l'antropologia trascendentale – rendono la lettura particolarmente arricchente per chi desidera approfondire la realtà della morte. L'incursione nell'ontologia della grazia, attraverso la proposta di un terzo senso della

creazione, rappresenta inoltre un prezioso contributo alla comprensione del mistero infinito di Dio e della sua comunicazione con le creature, nel quadro della tradizione aristotelico-tomista.

R. DÍAZ DORRONSORO

M. OUELLET (ed.), *Para una teología fundamental del sacerdocio*, 2 voll., Publicaciones Claretianas, Madrid 2023, 425 + 576 pp.

La presente publicación consta de dos volúmenes. El primero recoge las actas de un simposio sobre el sacerdocio que tuvo lugar del 17 al 19 de febrero de 2022 en el Aula Pablo VI del Vaticano. El segundo volumen contiene estudios monográficos que complementan las actas.

Empecemos con el primer volumen. El simposio fue organizado por el Centro de Investigación y Antropología de las Vocaciones, y dirigido por el cardenal Marc Ouellet. Cada día del simposio tuvo un tema general que caracterizó las ponencias correspondientes. *Tradición y nuevos horizontes* es el tema general del primer día; *Trinidad, misión, sacramentalidad* es la temática del segundo, y *Celibato, carismas, espiritualidad* del tercero. En realidad, los temas son tan amplios que algunas ponencias podrían pertenecer a un día distinto de aquél en que han sido ubicadas.

Cada día estaba dividido en sesiones matutinas y vespertinas, y cada una de ellas fue presentada por un cardenal-prefecto. Señalo el discurso del Card. Arthur Roche, que subraya la importancia de «la comprensión trinitaria del sacerdocio» (p. 133) para profundizar más en la relación entre el sacerdocio bautismal y el sacerdocio ministerial.

Además de las ponencias (hay 16 en total), se recogen 3 contribuciones de una mesa redonda sobre el *status quaestionis* del tema de *La mujer y los ministerios*, y la homilía de una Misa general. Un total de 27 personas han colaborado en este volumen.

Al principio del volumen se encuentra una “Introducción general” (pp. 7-9) a cargo del Card. Ouellet, que presenta el objetivo del simposio: profundizar en el sacerdocio de Jesucristo en sus dos participaciones, bautismal y ministerial, para poder entender mejor el contexto de algunas problemáticas que se dan en la Iglesia en el mundo actual, como los abusos clericales. A continuación, encontramos una generosa, alentadora y práctica “Conferencia de apertura” (pp. 13-27), impartida por el Papa Francisco. El Santo Padre cuenta que, mientras hay sacerdotes santos que han influido bien en su vida, se ha encontrado con otros que han perdido la llama del amor, perdiendo de vista su llamada bautismal: «No debemos nunca olvidar que toda vocación específica, incluida la del orden sagrado, es cumplimiento del bautismo» (p. 15). Anima a mantener vivo el don del sacerdocio con las cuatro “cercanías”: cercanía a Dios, al obispo, entre los sacerdotes y al pueblo.

Aunque todo está en castellano, no todo el contenido fue compuesto originalmente en ese idioma. En general, las ponencias se hicieron según el idioma principal del ponente, que incluye el inglés, francés y alemán. Cabe señalar que las ponencias presentan una redacción desigual, que a veces compromete una buena comprensión

de los temas, probablemente a causa de la traducción.

Sin embargo, el volumen contiene muchas contribuciones notables. Por razones de espacio, no es posible reseñar todas. Fray Dominic Legge OP trata de *Santo Tomás de Aquino sobre el sacerdocio y la Santísima Trinidad* (pp. 75-94). En una parte, se detiene en una interpretación más profunda del carácter sacramental como participación en la filiación divina de Dios Hijo. Esta ponencia del simposio ayuda a profundizar en los escritos del Aquinate sobre el sacerdocio, de los que el autor muestra ser gran conocedor.

El Card. Ouellet en su denso texto *El Espíritu Santo y el sacerdocio de Cristo en la Iglesia: Una perspectiva trinitaria fundamental* (pp. 135-156) trata, entre otros temas, de la mediación de los fieles, un tema que habitualmente es poco tratado, pero que puede ayudar a darnos cuenta de la gran potencia de los bautizados en la economía de la salvación: «el sacerdocio de los bautizados [...] tiene también una dimensión descendiente concreta, una comunicación vital del Espíritu Santo que desciende del Padre a través de Cristo y que pasa por la corporeidad de los servidores y servidoras de Dios, cuya caridad activa impregna la humanidad, la socorre, la sirve y la santifica» (p. 146). Más adelante, manifiesta una perspectiva trinitaria del sacerdocio al afirmar que el sacerdocio de los fieles estaría infundido por el «Espíritu del Hijo», y el sacerdocio ministerial por el «Espíritu del Padre» (p. 152).

A lo largo del artículo se emplea de vez en cuando la palabra “mediatizar”, que también ha aparecido en una ponencia anterior, y cuyo significado no cuadra con el contexto en que se usa, lo que sugiere un error de traducción. Según el *Diccionario de la lengua española*, la palabra significa «Intervenir dificultando o impidiendo la libertad de acción de una persona o institución en el ejercicio de sus actividades o funciones» o «Privar al Gobierno de un Estado de la autoridad suprema, que pasa a otro Estado, pero conservando aquel la soberanía nominal», pero en el libro se usa dentro del contexto de la mediación divina.

La Hna. Alexandra Diriar CSJ también recurre a la teología trinitaria en su contribución, que lleva el título: *La complementariedad de los estados de vida* (pp. 213-233). Lamenta que el Concilio puso tanto énfasis en la relación entre los cleros y laicos que los religiosos se han dejado de lado. En opinión de la autora, la vida consagrada puede ayudar a armonizar mejor las dimensiones carismática y jerárquica de la Iglesia. Por otra parte, presenta algunas ideas interesantes que pueden hacer del matrimonio un estado de vida aparte, ayudando a enriquecer la teología del matrimonio.

Emilio J. Justo en *Sacerdocio y celibato: una lectura teológica del camino de la Iglesia* (pp. 317-335) hace un recorrido histórico y teológico del celibato en su relación con el sacramento del Orden. En un determinado momento dice que «el celibato pertenece al signo sacramental del ministerio ordenado como la forma humana de amar en la que se hace presente el amor pastoral de Jesús» (p. 334). Trata con mucha profundidad el tema que le ha sido encargado y hace reflexionar sobre una cuestión actual en la Iglesia, apoyado por una buena cantidad de referencias teológicas y magisteriales.

El simposio ofrece una diversidad de perspectivas para tratar del tema del sacerdocio: la secularización, la patrística, el Concilio Vaticano II, los seminarios, el matrimonio... Sin olvidar la situación del continente africano en las décadas recientes. Édouard Adé en *Cultura vocacional: iniciación cristiana y formación en las vocaciones específicas* (pp. 235-237) ofrece algunas consideraciones sobre el fomento de las vocaciones específicas que

pueden servir para otras comunidades cristianas, que viven hoy dentro del contexto de la crisis vocacional.

Son de notar también las últimas aportaciones del simposio. La última ponencia es *Sacerdocio, redención y espíritu misionero* (pp. 393-410) de Chiara Amirante, un testimonio de cómo ha vivido su vocación bautismal y sacerdocio común en su cuidado por los pobres; no tiene notas a pie de página, aunque abunda de citas bíblicas. El simposio se clausura con *La alegría de la misión* (pp. 411-417) del Card. Luis Antonio G. Tagle, que destaca la idea de que la misión está esencialmente vinculada al sacerdocio. Estos dos artículos representan una buena conclusión al simposio, para que no quede solamente en lo teórico, ofreciendo un tono de misión, propio de una “Iglesia en salida” tantas veces subrayada por el Papa Francisco.

Se puede valorar el primer volumen tomando en préstamo estas palabras del Card. Ouellet en la presentación del segundo volumen: «el volumen de las Actas [...] presenta una visión coherente y una excepcional actualización de la cuestión teológica y pastoral del sacerdocio en nuestra época» (p. 7).

El segundo volumen, titulado *Perspectivas complementarias*, es una colección de 19 textos monográficos que complementan las actas del primer volumen. Las contribuciones están divididas en 3 partes: “Estudios históricos” (la más larga, con 14 artículos abarcando más de 400 páginas), “Contribución de las Iglesias orientales” (con 3 artículos) y “Contribuciones a la formación” (2 artículos). Los estudios de la primera parte son más bien de contenido teológico, pero tal vez se han etiquetado de “históricos” por ordenar su contenido de una manera cronológica, desde *El común sacerdocio bautismal según el Nuevo Testamento* de Romano Penna (pp. 79-94), a *Sobre la imagen del sacerdote en Juan Crisóstomo* del Manfred Lochbrunner (pp. 131-167), a *Pierre de Bérulle y la iniciación mística de los ministros ordenados: entender la encarnación, hacer presente a Cristo sobre la tierra* de Christian Barone (pp. 287-328), entre otros estudios.

El volumen tiene una serie de características positivas, una de las cuales es el respaldo al Papa Francisco por una Iglesia sinodal que se puede ver a lo largo del libro. Además, es digno de mención el profundo conocimiento de los autores sobre los temas que tratan. Algunos capítulos no son tan fáciles de seguir, probablemente por una mala calidad de traducción (como *El sacerdocio como ministerio del amor* del P. Jacques Servais SJ, pp. 31-44), o por el elevado nivel científico o por el rigor metodológico de su discurso, como son «*Toma a Aarón y a sus hijos [...] y reúne a toda la congregación a la puerta del tabernáculo*» (*Lv 8,2.3, LXX*): *Claves de los rituales de la ordenación levítica (Ex 29; Lv 8)* del P. Renaud Silly SJ (pp. 45-78), *Culto, oblación y sacerdocio según Ireneo, base de la literatura cristiana del Siglo II* de la Prof.^a Agnès Bastit-Kalinowska, y *Llevarlo todo a la perfección. El sacerdocio santo y misericordioso en Buenaventura de Bagnoregio* de Matthieu Bernard (pp. 191-234).

Entre los estudios hay algunos que incluyen notas del traductor a pie de página, que indican las obras castellanas utilizadas para las citas, lo que da a entender que no se ha usado un traductor digital en el segundo volumen, al menos para las citas. No existen tales notas en el primer volumen.

En la presentación ya mencionada del Card. Ouellet, se presentan los motivos de la publicación del segundo volumen: «Desde el inicio de la planificación de este Simposio, el comité científico sugirió añadir a la publicación de las Actas unas contribuciones más particulares que completaran el panorama de la profundización del tema del sacerdo-

cio» (p. 8). A lo largo del volumen, se puede comprobar el deseo de los autores de profundizar más en la relación entre el sacerdocio común y sacerdocio ministerial, aunque en general se ha tratado más de este último. Además, algunos de los estudios centrados en una figura son más bien presentaciones de su vida y enseñanzas, con algún intento de sacar de ellas consideraciones sobre el sacerdocio que no están explícitas. Tales estudios son «*El sacerdocio es el amor del corazón de Jesús: El sacerdocio en el Cura de Ars*, de Vincent Siret (pp. 337-347), *Newman y el sacerdocio* de Keith Beaumont (pp. 349-405) y *Hacia una colaboración existencial entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común: La contribución de santa Teresa de Lisieux* de la Prof.^a Baiba Brudère (pp. 407-437).

Aunque en general se tratan los mismos temas que en el primer volumen, el interés del segundo radica en el tratamiento de esos temas desde perspectivas tan variadas e interesantes. Un ejemplo de ello es *San Agustín de Hipona sobre el sacerdocio* de Allan D. Fitzgerald (pp. 169-190), que muestra cómo todos los miembros de la Iglesia pueden celebrar el sacramento de la reconciliación, incluso los no-ministros, por «atar al pecador mediante la corrección fraterna y desatar al pecador a través de su oración intercesora» (p. 179).

Entre los artículos más interesantes del volumen se encuentran los de la segunda parte. En *El Espíritu Santo y la Esposa: Un enfoque oriental cristiano sobre la teología del sacerdocio* (pp. 439-449), el Arcipreste Dr. Lawrence Cross OAM muestra las dificultades que los orientales tienen con el uso de la palabra “ontológico” al referirse al cambio que ocurre en la persona que se ordena sacerdote: «La conexión entre el hombre angélica y ontológicamente transformado que cae, desde la gracia, en el vergonzoso abuso sexual puede ser una hebra en la enmarañada madeja que merece ser examinada» (p. 447). Tal vez la raíz de las dificultades radique en no querer ver la configuración especial del sacerdote a Cristo-cabeza como un acrecimiento a la divinización recibida en el bautismo: «De acuerdo con el Oriente cristiano, el sacerdote no es diferente a ningún otro cristiano que lleve la imagen divina, y, ciertamente, no es alguien superior ni está automáticamente configurado a Cristo en ningún otro sentido más que el que disfrutaban los fieles en la gracia del sacramento del bautismo» (p. 448). Es posible que la solución esté en la manera de explicar los términos entre los latinos y los orientales.

En conclusión, más allá de los errores gramaticales y ortográficos que aparecen de vez en cuando, *Para una teología fundamental del sacerdocio* en sus dos volúmenes ofrece mucho contenido de calidad sobre el sacerdocio de Jesucristo, sus dos participaciones, y la relación entre ambas desde perspectivas muy variadas, a cargo de expertos cualificados, muchos de los cuales ocupan puestos de prestigio. Aunque algunos artículos quizás puedan no cumplir las expectativas del lector, los dos volúmenes proporcionan material abundante para posteriores profundizaciones, reflexiones y diálogos, particularmente «en un momento en que se desarrollan debates en torno al fenómeno de los abusos y de sus medidas correctivas en la Iglesia». Es un instrumento que contribuye a la esperanza de «abrir nuevas perspectivas de “participación, comunión y misión” al servicio de las vocaciones en la Iglesia» (segundo volumen, p. 9).

J.M. MARASIGAN

P. SALVATORI, *Il dito di Dio. Lo Spirito Santo nella vita cristiana*, Independently published, 2025, 185 pp.

L'autrice del libro, Pamela Salvatori, è licenziata in teologia dogmatica e da alcuni anni si dedica alla pubblicazione di libri, articoli e recensioni, collaborando anche con alcune riviste e siti web di cultura, teologia e spiritualità. Con il suo nuovo libro, *Il dito di Dio. Lo Spirito Santo nella vita cristiana*, ella offre un contributo notevole alla riflessione teologica sul ruolo dello Spirito Santo, riuscendo a coniugare profondità dottrinale e sensibilità pastorale. L'intento pastorale è chiaro fin dall'Introduzione, in cui l'autrice scrive «desideriamo immergerci nella straordinaria ricchezza di quei doni d'amore che il Padre continua a effondere nel cuore dei credenti per far brillare la vita di Cristo nel mondo» (pp. 16-17).

Questo volume si colloca nel solco della grande tradizione spirituale della Chiesa, arricchendola con una prospettiva vivace, concreta e profondamente ispirata alla Parola di Dio.

Fin dalle prime pagine, il testo si presenta come un invito alla conversione, all'incontro vivo e personale con la terza Persona della Trinità, la cui azione nella vita del credente è tanto invisibile quanto potente e trasformante. Secondo Salvatori, «sotto l'influsso di questi doni [...] avviene una trasformazione del pensare, del sentire e dell'agire, che si divinizzano, lasciando trasparire il volto di Gesù in noi». Questa opera di Dio, inoltre, non lascia l'uomo passivo: «I doni celesti, infatti, si innestano sulle virtù e aiutano ad esercitarle in modo più efficace e fruttuoso. L'idea stessa di "dono" rivela la gratuità di questa presenza divina ma anche la necessità che esso sia accolto e non respinto da chi lo riceve» (pp. 31-32).

L'autrice imposta il suo discorso in modo organico, delineando con chiarezza le tappe fondamentali del cammino spirituale cristiano alla luce dell'opera dello Spirito.

I sette doni vengono presentati non come concetti astratti, ma come realtà dinamiche capaci di informare ogni dimensione della vita, dalla preghiera alla testimonianza, dalle scelte quotidiane alle sfide esistenziali.

Salvatori esplora con attenzione le relazioni tra doni, virtù e beatitudini, configurando un autentico itinerario di santità alla portata di tutti, senza mai cedere a semplificazioni o a derive moralistiche.

Uno degli elementi che maggiormente colpisce nella lettura del volume è la capacità dell'autrice di fondere l'approfondimento teologico con una narrazione ricca di esempi spirituali e riferimenti concreti.

Le citazioni bibliche e patristiche sono armoniosamente intrecciate a testimonianze di santi, esperienze pastorali e suggerimenti di vita spirituale, offrendo così al lettore non solo una comprensione intellettuale, ma anche un'esperienza coinvolgente e personale. In questo modo, il lettore si sente accompagnato in un autentico cammino di crescita interiore, in cui la teologia diventa vita e la vita diventa teologia.

Particolarmente toccante è il ruolo che l'autrice attribuisce alla Vergine Maria, presentata come la creatura più perfetta nella sua apertura all'azione dello Spirito. Maria diventa così il modello esemplare di docilità, umiltà e totale affidamento a Dio. Maria è contemplata anche come «Mediatrice dei doni divini» e «cuore della Chiesa», mentre si mette in chiaro che la presenza di Maria e quella dello Spirito «non

si sovrappongono né si confondono, perché lo Spirito Santo è Dio, mentre Maria è persona umana, sebbene sia la Donna per eccellenza» (p. 34).

La riflessione su Maria non si esaurisce in una devozione astratta, ma si incarna nella dinamica della vita cristiana, suggerendo uno stile di vita fondato sull'ascolto, la custodia della Parola e la disponibilità alla missione.

Uno dei punti di forza dell'opera è l'approfondimento del legame tra lo Spirito Santo e i sacramenti, in particolare l'Eucaristia e il sacramento della Riconciliazione. L'autrice mostra come questi sacramenti siano il luogo privilegiato in cui lo Spirito agisce con forza, rigenerando il cuore del credente e rinnovando la sua esistenza.

L'Eucaristia, in particolare, è descritta come fonte e culmine della vita nello Spirito, in cui il cristiano riceve la forza per vivere secondo il Vangelo e testimoniarlo nel mondo. Come sottolinea l'autrice, «la fede per non morire ha bisogno dell'Eucaristia» (p. 64).

La Riconciliazione è invece vista come l'esperienza della misericordia, il ritorno al Padre attraverso l'azione dello Spirito che convince il cuore e apre alla grazia del perdono. Come spiega l'autrice, è in modo particolare, anche se non esclusivo, il dono del Timore che «ci porta a piangere sui nostri peccati, ci dona il pentimento e ci orienta all'amore di Gesù» (p. 170).

Il libro è suddiviso in sette capitoli. La "Prefazione" è di fra Manuel Valenzisi OFM. L'analisi dei sette doni è articolata con grande lucidità e profondità. La presenza dello Spirito Santo nella vita cristiana, concepita nei termini di un combattimento spirituale, è oggetto del capitolo I (pp. 19-36). A seguire, la *Sapienza* è descritta come la capacità di vedere il mondo con gli occhi di Dio (cap. II, pp. 37-58); l'*Intelletto* permette di penetrare il senso profondo della Parola e degli eventi, mentre la *Scienza* illumina il rapporto tra fede e realtà (cap. III, pp. 59-98); il *Consiglio* orienta le scelte secondo la volontà divina (cap. IV, pp. 99-114); la *Fortezza* dona coraggio e perseveranza (cap. V, pp. 115-130); la *Pietà* alimenta l'intimità filiale con Dio (cap. VI, pp. 131-152); il *Timor di Dio* suscita un santo rispetto e amore reverente per il Signore (cap. VII, pp. 153-174).

Ogni dono è accompagnato da esempi concreti, applicazioni pratiche e riferimenti alla vita dei santi, offrendo un quadro ricco e stimolante per la crescita spirituale.

Il volume, come detto, non si limita a offrire una riflessione teorica, ma propone un vero e proprio "metodo" di vita spirituale. Salvatori invita il lettore a lasciarsi plasmare dallo Spirito attraverso la preghiera, la *lectio divina*, l'esame di coscienza, la direzione spirituale e la partecipazione attiva alla vita della Chiesa. Il cristiano, secondo l'autrice, è chiamato a vivere in costante relazione con lo Spirito, lasciandosi guidare nei pensieri, nelle scelte e nei sentimenti. Questa prospettiva rende il libro un autentico manuale per chi desidera crescere nella vita di grazia.

Un ulteriore merito dell'opera è la sua capacità di interagire con la sensibilità spirituale contemporanea. Pur ancorata saldamente alla Tradizione, l'autrice riesce a parlare al cuore dell'uomo moderno, toccando le sue inquietudini, le sue speranze e i suoi desideri più profondi.

Lo Spirito Santo non è presentato come una realtà distante e astratta, ma come l'Amico interiore, il Consolatore, il Maestro e Guida che accompagna ogni credente nel cammino della vita. In questo senso, il libro rappresenta una proposta credibile e affascinante per riscoprire la bellezza della fede cristiana.

Il capitolo iniziale sull'universalità della chiamata alla santità è tra i più intensi e ispirati del volume. Salvatori ricorda che tutti, indipendentemente dallo stato di vita, sono chiamati a diventare santi, cioè pienamente abitati dallo Spirito. Questa chiamata non è riservata a pochi "eletti", ma è la vocazione fondamentale di ogni battezzato. La santità, lungi dall'essere un ideale irraggiungibile, è una vita vissuta nell'amore, nella fedeltà quotidiana e nella disponibilità a lasciarsi guidare da Dio in ogni cosa. È in questo contesto che la spiritualità cristiana si rivela come via di realizzazione personale, di libertà autentica e di gioia profonda. Come si legge in queste pagine, «In fin dei conti, siamo immersi in un grande mistero d'amore, nel quale si è chiamati ad agire insieme allo Spirito [...]. È l'amore che risana, raddrizza, riorienta le passioni verso il bene» (p. 22).

Il testo non è privo di alcuni punti deboli.

Uno degli aspetti che potrebbero risultare limitanti è la mancanza di un maggiore approfondimento critico. L'autrice si concentra poco sulle diverse prospettive teologiche, all'interno della tradizione cristiana, legate ai temi trattati. Una maggiore interazione con il dibattito teologico contemporaneo avrebbe potuto arricchire ulteriormente il volume e renderlo più stimolante per un pubblico accademico.

Un altro aspetto che potrebbe essere migliorato è l'equilibrio tra esposizione teorica e applicazione pratica. Sebbene il libro contenga suggerimenti concreti per la vita spirituale, in alcuni passaggi la trattazione si sofferma su considerazioni dottrinali che potrebbero risultare troppo astratte per lettori meno esperti. Un'integrazione con testimonianze di vita cristiana più dettagliate o esempi più concreti di come i doni dello Spirito si manifestano nel quotidiano avrebbe potuto rendere il testo ancora più accessibile e coinvolgente.

Inoltre, la struttura del libro, pur essendo ben organizzata, segue un approccio tradizionale che potrebbe risultare prevedibile per alcuni lettori. L'autrice si attiene a una suddivisione classica dei temi, senza tentare una presentazione innovativa o un'interazione più dinamica con il lettore.

Un maggiore utilizzo di domande aperte, casi di studio o esercizi di riflessione personale avrebbe potuto favorire un'interazione più diretta con chi legge, stimolando una partecipazione attiva.

Infine, anche dal punto di vista stilistico, benché il linguaggio sia fluido e ben strutturato, in alcuni passaggi si avverte un tono eccessivamente solenne o devozionale che potrebbe risultare meno accessibile a un pubblico giovane o meno avvezzo alla terminologia teologica.

Nonostante queste osservazioni, *Il dito di Dio* rimane un'opera di grande valore per chiunque voglia approfondire il mistero dello Spirito Santo e il suo ruolo nella vita cristiana.

La profondità della riflessione teologica, unita alla chiarezza espositiva e alla dimensione pastorale, lo rende un'opera accessibile a un pubblico ampio, dai semplici fedeli ai teologi.

L'autrice riesce nell'intento di coniugare dottrina e spiritualità, offrendo una guida illuminante per chiunque voglia lasciarsi trasformare dall'azione dello Spirito.

Il volume non solo istruisce, ma ispira, offrendo una guida sicura a chi desidera lasciarsi plasmare dall'azione divina.

La ricchezza dei contenuti, l'approccio pastorale e la profondità della trattazione ne fanno un testo consigliato a sacerdoti, catechisti, religiosi e laici impegnati, ma anche a chiunque voglia intraprendere un cammino di rinnovamento spirituale alla luce dello Spirito Santo.

In definitiva, *Il dito di Dio* è un testo adatto a diversi livelli di lettura: è utile per la formazione dei seminaristi e dei catechisti, per la meditazione personale dei fedeli e per l'approfondimento di chi già cammina nella vita spirituale.

Il linguaggio è accessibile, ma mai banale e il contenuto è elevato, ma mai elitario. Ogni pagina trasmette la passione per Dio, l'amore per la Chiesa e il desiderio di aiutare gli altri a incontrare lo Spirito vivente.

Il contributo di Pamela Salvatori è, dunque, di grande rilievo nel panorama della spiritualità contemporanea. La sua opera si inserisce con coerenza e originalità in quella corrente pneumatologica che, soprattutto a partire dal Concilio Vaticano II, ha restituito al mistero dello Spirito il ruolo centrale nella teologia e nella vita cristiana. Ma ciò che rende *Il dito di Dio* particolarmente prezioso è la sua capacità di far emergere il volto concreto dello Spirito Santo. Lontana da astrazioni, la riflessione si fa carne, si fa esistenza, e interpella in profondità il lettore, chiamandolo a una risposta personale, libera e gioiosa.

In un tempo in cui molti faticano a trovare un senso e una direzione, quest'opera offre una bussola sicura e un invito urgente alla conversione del cuore. Non si tratta solo di conoscere lo Spirito, ma di lasciarsi abitare da Lui e lasciarsi condurre alla verità tutta intera. In questo senso, *Il dito di Dio* non è soltanto un libro da leggere, ma una guida da vivere, un compagno di viaggio per ogni cristiano che desideri percorrere il cammino della fede con rinnovata consapevolezza e speranza.

M. ORLANDO

C. TAGLIAPIETRA, *Teologia delle realtà terrene. Fondamenti e prospettive*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2025, 242 pp.

Le attività umane, il progresso tecnico-scientifico, economico e sociale, ovvero tutte quelle realtà terrene che impegnano il lavoro umano, hanno un ruolo nel piano di Dio sulla creazione? Possono tali attività cooperare al piano della redenzione e partecipare, a qualche livello, del mistero pasquale di Gesù Cristo, compimento del cosmo e della storia? Queste domande, che diedero origine negli anni '30 del secolo scorso, alla "teologia delle realtà terrene" e confluirono, qualche decennio dopo, in alcuni importanti documenti del Concilio Vaticano II, vengono nuovamente affrontate, con certo coraggio, nel bel volume *Teologia delle realtà terrene. Fondamenti e prospettive*, edito da Rubbettino e firmato da Claudio Tagliapietra, docente di Teologia fondamentale presso la Pontificia Università della Santa Croce. Eppure queste domande, ci informa l'Autore, sembrano oggi passate di moda. La loro attualità sembra sbiadita. I temi da cui prendevano corpo paiono unicamente ricondotti al dibattito etico-morale oggi suscitato dal progresso delle scienze, dall'economia o dalla tecnologia. Dei fondamenti biblici, dogmatici e te-

ologico-fondamentali che potrebbero illuminare il senso ultimo del lavoro umano, non pare più esservi traccia.

La posta in gioco, avverte giustamente Tagliapietra, è più alta di quanto si possa a prima vista pensare. Dalla riscoperta di una teologia delle realtà terrene dipende la credibilità della nuova evangelizzazione, certamente nei Paesi industrializzati del Primo Mondo. La rilevanza del messaggio evangelico, infatti, è in buona parte legata al modo in cui i credenti sapranno spiegare ai loro contemporanei quale rapporto esista nella storia fra il cristianesimo e il progresso, fra l'edificazione della città degli uomini e il pellegrinaggio, anch'esso storico, verso la Città di Dio. L'Autore ne è perfettamente consapevole e sviluppa importanti riflessioni che vale qui la pena condividere. Ma per capire cosa sia avvenuto negli ultimi 80 o 100 anni occorre procedere con ordine.

Chiunque rilegga la costituzione *Gaudium et spes*, ormai a 60 anni dalla sua redazione (1965), non può non restare sorpreso dalla profondità teologica con cui questo documento descrive il ruolo dell'attività umana nel mondo – e con essa il ruolo del lavoro, della tecnica e del progresso, tanto nella prospettiva della creazione quanto in quella della redenzione. L'interesse del Concilio per questa importante tematica non nasceva dal nulla. Nei decenni precedenti all'assise conciliare si erano infatti succedute numerose riflessioni di filosofi e teologi sul significato del lavoro umano, sul rapporto fra l'uomo e la tecnica e sulle direzioni intraprese dal progresso scientifico ed economico. Alla fine del XIX secolo aveva preso corpo, con Leone XIII, la Dottrina sociale della Chiesa, di fatto sollecitata dalle profonde trasformazioni sociali e culturali che il lavoro umano aveva indotto, generando notevoli contraccolpi sul piano politico e su quello del rapporto fra i popoli, fra cui la progressiva affermazione del marxismo. Dal canto suo, la seconda guerra mondiale aveva sollevato interrogativi sul ruolo della scienza e della tecnologia e su come integrarle in un progresso pacifico dell'intero pianeta, meta alla quale tutti agognavano dopo la triste esperienza di Hiroshima e Nagasaki. Il Concilio decise di riflettere responsabilmente su questi straordinari eventi e su questi cambiamenti epocali, illuminandoli con la luce proveniente dalla Rivelazione, in particolare quella che promana dal mistero pasquale di Gesù Cristo, centro del cosmo e della storia. È qui che hanno origine le note pagine della costituzione *Gaudium et spes*, corrispondenti ai suoi nn. 33-39, pagine che fanno oggi ancora pensare, certamente redatte non senza l'assistenza dello Spirito Santo.

La storia della teologia e i diari di chi partecipò al Concilio Vaticano II ci hanno chiarito che nei circoli dei Padri e dei periti che si occuparono della preparazione dei diversi schemi della *Gaudium et spes* confluirono diverse teologie delle realtà terrestri, del progresso e del lavoro, sviluppate da autori come Pierre Teilhard de Chardin, Romano Guardini, Gustave Thils, Marie-Dominique Chenu, e da vari altri. Subito dopo la chiusura del Concilio, nei 4-5 anni immediatamente successivi, altri autori come Juan Alfaro, Johann Baptist Metz, Alfons Auer, contribuirono anch'essi a questi temi con importanti saggi. La tematica, però, non riguardava solo la riflessione teologica in senso stretto. Prima e dopo il Concilio, le dimensioni spirituali del lavoro e la santificazione delle realtà terrestri erano state oggetto di intuizioni profonde da parte di uomini e donne impegnati nell'esperienza del lavoro umano, laici e pa-

stori. Stiamo parlando di Madeleine Delbr  l, Dorothy Sayers, Simone Weil, Pierre Teilhard de Chardin, Josemaría Escriv  , Karol Wojty  a.

Con queste premesse, si sarebbe potuto immaginare che, durante le decadi successive, dagli anni '70 del secolo scorso fino ai nostri giorni, la teologia avrebbe continuato a percorrere e sviluppare queste linee di riflessione, illuminando le trasformazioni del lavoro e le varie tappe del progresso tecnico con un pensiero credente al passo con i tempi. Invece, come segnala Tagliapietra nel suo saggio, sorprendentemente non    stato cos  . La "teologia delle realt   terrestri" sembra terminare, inspiegabilmente, proprio agli inizi del 1970. La riflessione teologica sul lavoro e sulla trasformazione del mondo sar   totalmente catturata dalla riflessione etica e morale, abbandonando inaspettatamente il terreno della dogmatica, della teologia fondamentale, ma anche quello della teologia spirituale, nel senso pi   profondo del termine. La domanda non sar   pi   "come il progresso umano partecipa al compimento della creazione o come il futuro storico dell'uomo partecipa al futuro soprannaturale del Regno", bens   "cosa un cristiano pu   o non pu  , deve o non deve fare, in una particolare attivit   terrena, tecnica o professionale".

Questo stato di cose – e l'importanza delle domande in gioco – fa s   che il saggio di Claudio Tagliapietra non sia solo un libro opportuno e importante, ma costituisca anche uno scavo necessario. L'Autore non soltanto illumina con rigore documentale e metodologico le vicende che hanno avuto per protagonista, appunto, la teologia delle realt   terrene, ma suggerisce anche le piste lungo le quali tentare una sua auspicabile ripresa di interesse. L'ampio respiro della base documentale e degli autori trattati, ma anche la profondit   ermeneutica con cui si affrontano le diverse questioni – bibliche, magisteriali, ecclesiali – fanno di questo lavoro un punto di partenza obbligato per coloro che desiderassero riprendere le fila di questa tematica. Come segnalato in precedenza, non si tratta solo di ricostruire un certo filone di riflessione teologica (cosa valida, ma pur sempre di interesse limitato), bens   di tornare a saper spiegare cosa il progresso tecnico-scientifico, che ha nella trasformazione del mondo il suo oggetto primario, abbia o non abbia da dire a una storia che il credente afferma dirigersi verso il suo compimento in Cristo. Saper leggere il senso del progresso umano all'interno del disegno di Dio sulla creazione e nella luce della redenzione cristiana decide oggi della credibilit   dell'evangelizzazione, almeno in quei Paesi ove il progresso conoscitivo, tecnico, economico e sociale    il principale motore che regola, guida e condiziona la convivenza umana. In massima parte sono Paesi che hanno gi   ricevuto l'annuncio di Ges   Cristo, ma che, proprio sulla scia di una visione immanente del progresso, tipica della modernit  , lo hanno successivamente rifiutato o lo hanno ritenuto non pi   significativo. Tornare a spiegare all'uomo contemporaneo che il progresso tecnico-scientifico, quando informato dalla carit   di Ges   Cristo, diviene il modo per riportare il mondo a Dio ed edificare una comunione fraterna facendo della comunit   umana un'unica famiglia, diviene oggi, davvero, la "buona novella" che pu   cambiare il senso della storia.

Diviso in due parti, "Fondamenti" e "Prospettive", il volume dedica la sua prima parte al cristocentrismo (cap. 1), tappa obbligata di ogni riflessione teologica sul mondo e sulla materia, alla dottrina conciliare raccolta nella *Gaudium et spes* (cap. 2), e a una sintetica ma ordinata storia della teologia delle realt   terrene (cap. 3). La seconda parte propone cinque diverse prospettive, ciascuna delle quali approfondisce un autore

principale – Gustave Thils (cap. 4), Juan Alfaro (cap. 5), Johann Baptist Metz (cap. 6), Alfons Auer (cap. 7), Marie Dominique Chenu (cap. 8) – lasciando tuttavia intervenire molti altre voci, fra cui: Pierre Teilhard de Chardin, Nikolaj Berdjaev, Jürgen Moltmann, Magdalene Delbrêl, Dorothy Sayers, Simone Weil, Karol Wojtyła, Josemaría Escrivá. La lettura è sempre vivace e interessante, corredata da un apparato critico preciso e da considerazioni che collegano le vicende del passato con l'epoca presente. Ogni capitolo dispone di una bibliografia propria e un'appendice documentale propone alcune pagine tratte dagli *Acta Synodalia* della *Gaudium et spes*.

L'Autore definisce così la finalità della sua indagine: «La teologia delle realtà terrene si propone la riscoperta del senso e del significato ultimo delle realtà del mondo, offrendo ai cristiani che vi sono immersi gli strumenti per riflettere teologicamente sulla possibilità di una santificazione della loro azione concreta ordinaria» (p. 94). Egli vi riconosce, in particolare, un oggetto materiale, riconoscendolo nella *attività umana* nel mondo in quanto risposta al mandato creatore di Dio, non nel mondo in quanto tale (cosmologia), o nella valutazione morale di ciò che egli realizza. L'oggetto formale, aggiunge l'Autore, è l'attività umana *considerata alla luce del rapporto tra Dio e il mondo instaurato dalla creazione e alla luce del mistero dell'Incarnazione del Verbo*. Una simile teologia si giova, certamente, dell'antropologia teologica, della teologia della creazione, dell'escatologia, come della teologia morale e dell'etica speciale, ma si distingue specificamente da esse, perché si muove su un piano formale proprio: quello della cooperazione dell'essere umano al mandato divino di condurre il creato, in Cristo, verso il suo compimento, con la grazia dello Spirito. E questo, perché «il mondo nasce dal mistero della volontà divina, che vuole ogni cosa nel Figlio e attraverso il Figlio e scaturisce dall'amore, lo Spirito, che ne sigilla il rapporto. Non è soltanto una parabola di Dio o una *icona* della sua presenza, ma anche un *sacramento*, poiché il mondo stesso è *grazia*» (p. 52).

Un elemento-chiave di questa prospettiva è riconoscere nell'attività umana voluta da Dio la dignità di una “trasformazione” e non quella di una semplice “esecuzione”. Con terminologia classica, diremmo che ci muoviamo nell'ordine e nella dignità di una causa seconda, non in quello di una causa strumentale. «L'azione dell'essere umano è connotata dalla sua vocazione a continuare l'opera creatrice di Dio; ciò fa di lui non un “esecutore”, ma un “trasformatore”. Quando agisce nel mondo, l'uomo non è chiamato a fare, ma a trasformare. Tale “trasformazione” è opera di Cristo attiva nella carità operosa dell'uomo che lavora per l'umanizzazione del mondo e della fraternità umana» (p. 84). Ben si comprende come una simile trasformazione altro non è se non recare la *forma Christi*, forma della carità che manifesta la verità e orienta al bene. Immediato il collegamento con la dimensione spirituale ed eucaristica: la forma di Cristo è forma dell'offerta, della lode, della gratitudine, del sacrificio, della comunione.

Se la teologia non può rinunciare ad avere una Dottrina sociale della Chiesa (ordine morale), non può neanche rinunciare ad avere una “Teologia della realtà terrene” (ordine dogmatico-fondamentale). L'opportunità di riaprire il sentiero interrotto si fonda anche sul pensiero dei numerosi autori che Tagliapietra presenta e ai quali dà la parola. «Mancare di “teologia dei valori terreni” – afferma Gustave Thils – è una grave lacuna. [...] Dire che noi manchiamo di una teologia dei valori terreni significa riconoscere che siamo defraudati di un frammento della rivelazione divina, che ignoriamo il pensiero di Dio sui beni di questa terra, che siamo senza insegnamento

preciso su di una parte della sua volontà» (p. 104). «La teologia del lavoro – scrive Marie-Dominique Chenu – ha tra i suoi compiti quello di affrontare il tema dello svuotamento spirituale del lavoro, di riscoprire e riaffermare il senso profondo del lavoro come parte della creazione divina e dell'ordine cosmico, senza però cadere nella trappola idolatrica che porta a sostituire il divino con l'umano, a invertire il rapporto fra uomo e Dio [...]. Tale impresa comporterà un'analisi su come restituire al lavoro una dimensione sia cosmica che umana, ristabilendo la sua connessione con i misteri della fede (incarnazione, creazione, redenzione) riconoscendogli uno statuto fondamentale nella costituzione dell'uomo davanti a Dio» (pp. 207-208).

Fra i frutti di una rinnovata presenza di una “teologia delle realtà terrene” vi sarebbe quello di fornire nuova linfa a una spiritualità capace di partire dal concreto storico del mondo del lavoro, come questo si esprime nella società contemporanea. È anche verso questa direzione che Tagliapietra sembra voler portare la sua proposta, come si evince, ad esempio, da questo riferimento al pensiero di Karol Wojtyła, minatore: «Chi crede nel Dio della tradizione giudaico-cristiana comprende che il lavoro esprime un grande mistero, quello dell'uomo nel suo rapporto con la creazione. È quanto affermava il giovane minatore Karol Wojtyła dalla cava di pietra: “tutta la grandezza del lavoro è dentro l'uomo”. L'uomo che lavora, allora, non è l'ingranaggio di una macchina che produce. L'uomo è piuttosto il “cuore” del lavoro, il luogo dove spirito e materia, sacro e profano, azione e contemplazione si trovano in una misteriosa sinergia. [...] Il lavoro, lungi dall'essere un semplice mezzo per raggiungere fini materiali, è un punto di convergenza tra le realtà divine e quelle terrene, dove l'umano diventa partecipazione al divino attraverso la propria attività» (p. 10). Nelle pagine conclusive del libro, l'Autore partecipa inoltre il suo desiderio di continuare la sua analisi in un successivo studio che esamini il pensiero di Josemaría Escrivá al riguardo, proprio nel contesto della teologia delle realtà terrene coeva alla sua missione pastorale (cfr. p. 224).

L'Autore rimette in gioco, con passione e competenza, una prospettiva che sembrava esaurita, o almeno, dimenticata, tornando a segnalare con coraggio alla comunità teologica. Il suggerimento non va lasciato cadere, proprio per l'importanza della posta in gioco. Un solo appunto ci sentiamo forse di fare al volume: avremmo gradito un Indice dei Nomi, strumento sempre utile, ancor più in un lavoro che intende proporsi come punto di riferimento, e possiede le qualità per esserlo.

G. TANZELLA-NITTI

LIBRI RICEVUTI

- E. ALBANO, V. LIMONE (a cura di), *Le molte vie per Nicea*, Facoltà Teologica Pugliese, Bari 2024 («Apulia Theologica» 10 [2024/2]).
- M.A. CROCIATA, *I laici nella Chiesa e nella società civile*, 2 vol., Fede & Cultura, Verona 2022.
- L. DE CHIRICO, *Engaging with Thomas Aquinas. An Evangelical Approach*, Apollos, London 2024.
- R. DE MORAES ROCHA, *Da idolatria do mercado a uma economia com rosto humano. Um ensaio de Teologia Moral Social*, Loyola, São Paulo 2024.
- H. GEISLER, *John Henry Newman. Un nuovo dottore della Chiesa?*, Cantagalli, Siena 2024.
- G. HERMANIN DE REICHENFELD, A. MURSIA, *Tracce del Sacro. Luoghi di culto cristiano nella Valle dell'Aniene e in Sabina tra tarda antichità e alto medioevo*, Efesto, Roma 2025.
- C. MAGGIONI, *Tutte le generazioni mi chiameranno beata. Due millenni di liturgia e pietà mariana*, IF Press, Roma 2025.
- L. MELINA, J. GRANADOS (a cura di), *La verità dell'amore. Tracce per un cammino. Con un inedito di Benedetto XVI*, Cantagalli, Siena 2024.
- J.I. MURILLO, *El valor revelador de la muerte. Un estudio desde Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2024.
- M. OUELLET (ed.), *Para una teología fundamental del sacerdocio*, 2 vol., Publicaciones Claretianas, Madrid 2023.
- G. PARISE, S. ADVANI (a cura di), *Un semplice e unile lavoratore nella vigna del Signore*, Edusc, Roma 2025.
- M. PROIETTI, *La liturgia del Vaticano II: il percorso del Consilium dalla costituzione conciliare alla preghiera delle chiese (1963-1969)*, Marietti, Bologna 2025.
- C.L. ROSSETTI, *La salvezza in Gesù Cristo. Figliolanza, santità, gloria (Giovanni 17)*, Chirico, Napoli 2025.
- P. SALVATORI, *Il dito di Dio. Lo Spirito Santo nella vita cristiana*, Independently published, 2025.
- F. SANTUCCI (ed.), *A Companion to the OMI Constitutions and Rules*, Missionari OMI, Roma 2025.
- C. TAGLIAPIETRA, *Teologia delle realtà terrene. Fondamenti e prospettive*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2025.
- R. TAMANTI, *Chi sono io per giudicare?*, Cantagalli, Siena 2025.
- VVAA, *Cumplir lo dicho por Dios. Las citas de cumplimiento en el evangelio según san Mateo*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2025 («Monografías Bíblicas», 86).

SOMMARIO DEL VOLUME 39 (2025)

STUDI

CRISTIAN MENDOZA

Il bene comune intrinseco. Quale partecipazione alla vita pubblica e quale responsabilità verso di essa sono richieste ai fedeli della Chiesa? 311

PAMELA SALVATORI

La bellezza del Christus totus nel “frammento” di Maria Assunta, Madre della Chiesa. Una pista di ricerca escatologica e soteriologica per la via pulchritudinis 385

JEAN-PIERRE SCHOUPPE

La declaration Dignitatis Humanae (1965-2025). Perspectives juridiques et d'éthique politique 347

NOTE

PEDRO A. BENÍTEZ

Organice exstructa. La struttura organica della Chiesa durante la redazione della Lumen gentium 63

ELOY BUENO DE LA FUENTE

L'ecclesiologia di comunione 209

LUIS CANO

Il sacerdozio di san Josemaría Escrivá. E la sua relazione con i sacerdoti diocesani (1925-1950) 553

PETER DE MEY

Il progressivo approfondimento dell'ecclesiologia del popolo di Dio nella stesura della Lumen gentium 81

MIGUEL DE SALIS

Chiesa sinodale. Alcuni elementi fondamentali 163

GIUSEPPE DE VIRGILIO

Significato e funzione del battesimo di Gesù in Mt 3,13-17: aspetti letterari e teologici 427

ALBERTO FRIGERIO

La presenza dei cristiani nella società plurale. Il caso serio della politica 489

MAURO GAGLIARDI

Rivelazione ed ermeneutica della Bibbia secondo J. Ratzinger 451

SANDRA MAZZOLINI	
<i>Implicazioni tematiche dell'essenziale natura missionaria della Chiesa popolo di Dio</i>	133
VITO MIGNOZZI	
<i>L'“ecclesiologia sinodale”: sviluppo di una visione teologica della e dalla chiesa locale/particolare</i>	189
AMERICO MIRANDA	
<i>Qui vident in somnis vana. Agostino e i rapporti con il mondo pagano nei Discorsi sui Salmi</i>	469
ANTONI NADBRZEŻNY	
<i>Verso una comprensione personalista della Chiesa</i>	105
CARLO PIOPI	
<i>Chiesa ed ecclesiologia dalla Rivoluzione francese al Concilio Vaticano II</i>	15
GIOVANNI RUSSO	
<i>Progettare il servizio della carità</i>	535
CHRISTIAN SCHALLER	
<i>Il termine teologico “popolo di Dio” nella Costituzione dogmatica del Concilio Vaticano II sulla Chiesa Lumen gentium</i>	119
HANS CHRISTIAN SCHMIDBAUR	
<i>La ricezione di Lumen gentium dopo il Concilio Vaticano II</i>	97
ALEXANDRA VON TEUFFENBACH	
<i>L'Enciclica Mystici Corporis Christi</i>	45

STATUS QUAESTIONIS

TOMMASO CATELLANI	
<i>Spiritualità liturgica: storia di un termine</i>	579
PHILIP GOYRET	
<i>Ecclesiologia di comunione. Eclissi o rilancio?</i>	231
<i>Recensioni</i>	
<i>Libri ricevuti</i>	
<i>Sommario del volume 39 (2025)</i>	

ISTRUZIONI PER AUTORI

1. INVIO DEI CONTRIBUTI

Le collaborazioni possono essere inviate tramite il sito

www.annalestheologici.it

oppure per posta al seguente indirizzo:

Redazione di «Annales theologici»
Pontificia Università della Santa Croce
Via dei Farnesi, 83 – 00186 Roma
Tel. 06/681641 – Fax 06/68164600
email: annales@pusc.it

Gli originali devono essere inviati alla redazione sia in supporto cartaceo che in file di word processor, preferibilmente in formato di interscambio RTF (in luogo della copia stampata su carta, si può eventualmente inviare un file PDF). Nel caso si trovi nel manoscritto qualche testo in caratteri non latini, occorre assicurarsi che si utilizzi lo standard Unicode.

I contributi possono essere redatti in lingua italiana, francese, inglese, portoghese, spagnola o tedesca. Per gli studi e le note, è necessario allegare un abstract di circa 100 parole sia in lingua originale che in lingua inglese.

Il manoscritto deve essere inedito.

I contributi inviati saranno sottomessi alla valutazione di due referees.

I libri in saggio per recensione vanno inviati per posta all'indirizzo della redazione indicato sopra.

2. TESTO PRINCIPALE

Le citazioni vanno in tondo tra virgolette, se si tratta di passi brevi; se hanno, invece, una certa estensione (superiore alle cinque righe) vanno in corpo minore tondo senza virgolette, precedute e seguite da una riga bianca.

Per l'uso delle virgolette si seguano i seguenti criteri: nelle lingue neolatine (italiano, francese, spagnolo, portoghese), si usino le virgolette basse «» per le citazioni, le virgolette alte “” per le enfasi e per le citazioni interne di secondo livello. Nella lingua inglese e tedesca si accettano impieghi diversi, purché all'interno del testo si segua un criterio univoco.

Non vanno lasciati spazi bianchi fra le virgolette e l'inizio o la fine di una citazione, fra capitoli e versetti dei passi biblici, fra una parola e un segno di interpunzione, o fra la parola e il numero di richiamo della nota in esponente. Per i contributi in lingua francese, si inserisca, se è possibile, uno spazio unificatore prima dei seguenti segni di interpunzione : ; ! ? “ «

Per eventuali omissioni all'interno di una citazione si usino tre puntini di sospensione fra parentesi quadre: [...].

Per le frasi incidentali segnalate da trattino, si usi il trattino medio –.

All'interno del testo, il numero di richiamo della nota va dopo eventuali segni d'interpunzione.

Le parole cui si vuol dare particolare enfasi vanno tra virgolette alte, quando si desidera adoperare un termine con una accezione particolare, diversa dalla primaria (es. L'omiletica settecentesca, da noi giudicata “barocca”, conteneva in realtà...); vanno, invece, in corsivo quando si desidera dare particolare risalto ad un termine (es. la parola creatrice in corrispondenza con la parola profetica, rappresenta...).

Evitare l'uso di elenchi puntati lungo il testo dell'articolo.

Per le singole parole in lingua diversa da quella impiegata per il testo, e per i titoli delle opere citate sia nel testo, sia nelle note, si usi il corsivo. Fanno eccezione i nomi propri, di Istituzioni, ecc. Si eviti l'uso del grassetto.

3. APPARATO CRITICO

Per le citazioni bibliografiche si seguano i seguenti esempi:

Volumi: A. DI BERARDINO, B. STUDER, G. D'ONOFRIO, *Storia della teologia*, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato 1993-1995; G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova, Roma 2004, 123-130.

Articoli di riviste: R. WIELOCKX, *Limites et ressources de l'exégèse thomasiennne. Thomas d'Aquin sur Jn 4,46-54*, «*Annales theologici*» 18 (2004) 425-447.

Opere collettive: E. AGAZZI, *Realismo*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, II, Urbaniana University Press - Città nuova, Roma 2002, 1181-1189; G. AMBROSIO, *Cristianità: unità della fede e universalismo cristiano*, in I. SANNA (ed.), *Emergenze umanistiche e fondamentalismi religiosi. Con quale dialogo?*, Studium, Roma 2008, 160; W.H. SCHMIDT, *Dio ('el)*, in E. JENNI, C. WESTERMANN (a cura di), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, Marietti, Torino 1978, 124-130.

Per l'indicazione dei curatori, si segua la dicitura del frontespizio (ed., edd., dir., a cura di, ecc.).

Nelle successive citazioni di una stessa opera, omettere l'iniziale del nome. Si ripetano il Cognome dell'autore (in maiuscoletto), seguito da una virgola, e le prime parole significative del titolo, seguite dalla virgola e dal numero della pagina (o delle pagine) cui si fa riferimento. Esempi: SEQUERI, Il Dio, 144. CONGAR, Le Christ, 30.

Nota bene:

- a) L'indicazione della casa editrice è obbligatoria.
- b) Il luogo di pubblicazione va sempre nella lingua originale. Città del Vaticano è sempre in italiano.
- c) Non impiegare "cit.", "op. cit." o espressioni analoghe.
- d) ibidem e IDEM, da scriversi sempre per esteso, vanno rispettivamente in corsivo e in maiuscoletto.
- e) "confronta" va abbreviato sempre cfr. Non si usino diciture analoghe (cf., vid., vedi, ecc.).
- f) Le sigle e le abbreviazioni usate vanno sempre sciolte la prima volta; non si usino mai abbreviazioni per i titoli di riviste, ma si esprimano per esteso.
- g) Per i libri della Sacra Scrittura, impiegare le abbreviazioni presenti sulla edizione del Catechismo della Chiesa Cattolica (1997) corrispondente alla lingua in cui si scrive, senza usare il corsivo. Nelle abbreviazioni che contengono un numerale, unirlo alla sigla. 1Gv, 2Cor, 2Re, Mt 2,25-27, ecc. per evitare la separazione a capo.
- h) I testi del Magistero della Chiesa vanno indicati sempre con la data di emissione, con riferimento alla fonte documentale (AAS, EV, «Insegnamenti», «La Documentation Catholique», ecc.).

4. RECENSIONI

Esempio di titolo del libro recensito. GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, Filosofia e rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano, San Paolo, Milano 2008, pp. 246. L'informazione della collana va omessa se non significativa.

Non ci sono note a piede di pagina. Eventuali riferimenti bibliografici vanno inseriti fra parentesi tonde lungo il testo della recensione. La recensione non prevede sottotitoli e divisioni parziali.

Firmare con nome e cognome per esteso, in maiuscoletto, allineato a destra.

