

I contributi pubblicati nella rivista “Sacramentaria & Scienze religiose” sono sottoposti alla procedura di *peer review*, secondo il criterio del doppio cieco (*double blind*), che ne attesta la qualità e validità scientifica.

SACRAMENTARIA & SCIENZE RELIGIOSE

RIVISTA SEMESTRALE

A cura di:

ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO (ANCONA)

aggregato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, Roma.

ISSR MARCHIGIANO *REDEMPTORIS MATER* (ANCONA)

collegato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, Roma.

Direttore e responsabile scientifico

Mario Florio.

Consiglio di redazione

Massimo Regini, Roberto Cecconi, Davide Barazzoni, Sebastiano Serafini
Giovanni Frulla, Leonardo Pelonara, Gaetano Tortorella, Giovanni Varagona
(docenti dell'ITM e dell'ISSR).

Comitato scientifico internazionale

Luigi Alici (Italia), Università di Macerata.

Christof Betschart (Svizzera), Pontificia Facoltà Teologica Teresianum.

Andrea Bozzolo (Italia), Pontificia Università Salesiana.

Pasquale Bua (Italia), Istituto Teologico Leoniano (Anagni).

Riccardo Burigana (Italia), Centro di Studi per l'Ecumenismo in Italia (Firenze).

Carla Canullo (Italia), Università di Macerata.

Ioan Chirila (Romania), Facoltà Teologica Università Babeş Bolyai, Cluj Napoca.

Piero Coda (Italia), Istituto Universitario Sophia (Firenze).

Emmanuel Falque (Francia), Institut Catholique de Paris.

Roberto Nardin (Italia), Pontificia Università Lateranense.

Lucia Panzini (Italia), Istituto Teologico Marchigiano (Ancona).

Jean Louis Ska (Belgio), Pontificio Istituto Biblico.

S. E. Yannis Spiteris (Grecia), Pontificia Università Lateranense.

Natalino Valentini (Italia), Istituto Studi Ecumenici San Bernardino (Venezia).

Lubomir Žák (Slovacchia), Facoltà di Teologia, Palacký Univer. (Rep. Ceca).

Consulente linguistica

Debora Carlacchiani.

Progetto grafico della copertina

Raffaele Marciano.

SACRAMENTARIA
&
SCIENZE RELIGIOSE

62

*Il Giubileo della Speranza.
Ragioni, narrazioni e domande*

*The Jubilee of Hope.
Reasons, narratives and questions*

ANNO XXXIII / 2024 – N. 2

Cittadella Editrice – Assisi

Contatti: *Direzione generale, Redazione e Amministrazione*
Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università Lateranense
Via Monte Dago 87 – 60131 Ancona; Tel. e Fax 071-891851;
teologiamarche@gmail.com

Contatti: *Direzione editoriale*
Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università Lateranense
Via Monte Dago 87 – 60131 Ancona; Tel. e Fax 071-891851;
redazioneitm@gmail.com

Abbonamento annuo per l'Italia € 40 da versare tramite bonifico bancario a:
Istituto Teologico Marchigiano;
coordinate IBAN IT70 R010 3002 6100 0006 3228 884;
causale: "Sacramentaria & Scienze religiose anno 2023".

Abbonamento annuo per l'estero € 60 da versare tramite bonifico bancario a:
Istituto Teologico Marchigiano;
coordinate BIC-SWIFT: PASCITM1K03;
causale: "Sacramentaria & Scienze religiose anno 2023".

Volume singolo per l'Italia € 20. Volume singolo per l'estero € 30.

Numero pubblicato con il contributo del
Servizio Nazionale per gli Studi Superiori di Teologia e di Scienze Religiose
della Conferenza Episcopale Italiana.

Immagine di copertina: *Moltiplicazione dei pani e dei pesci*,
Basilica di Sant'Apollinare Nuovo, Ravenna.
www.wikimedia.org. Elaborazione grafica di un dettaglio

Finito di stampare da
Grafiche VD srl – Città di Castello (PG)
info@grafichevd.com

INDICE

Editorial	Pag. 7
Editoriale	» 9

SEZIONE *SACRAMENTARIA* ARTICOLI

IN CRISTO CHE SI DONA, IL NOSTRO PERENNE RISCATTO. IL TEMA DELLA REDENZIONE NELLE LETTERE DEL NUOVO TESTAMENTO	
IN JESUS CHRIST THAT GIVES HIMSELF, OUR ETERNAL REDEMPTION. THE SUBJECT OF REDEMPTION IN THE LETTERS OF THE NEW TESTAMENT	
Roberto Cecconi	» 13
IL GIUBILEO DEL 1750 NEI DOCUMENTI PONTIFICI PREPARATORI E NELLE LETTERE DI GIUSEPPE GARAMPI	
THE JUBILEE OF 1750 IN THE PREPARATORY PONTIFICAL DOCUMENTS AND IN GIUSEPPE GARAMPI'S LETTERS	
Daniele Federici	» 41
GIUBILEO E SACRAMENTO DELLA PENITENZA TRA INDULGENZA E CONVERSIONE. LA «TERZA FORMA» CELEBRATIVA: UNA RISORSA DA RISCOPRIRE?	
JUBILEE AND SACRAMENT OF PENANCE BETWEEN INDULGENCE AND CONVERSION. THE CELEBRATORY «THIRD FORM»: A RESOURCE TO BE REDISCOVERED?	
Gian Luca Pelliccioni	» 59
DONNA E MINISTERO	
WOMAN AND MINISTRY	
Dario Vitali	» 71

SEZIONE *SCIENZE RELIGIOSE*
ARTICOLI

THE JUBILEE IN JEWISH TRADITION

IL GIUBILEO NELLA TRADIZIONE EBRAICA

Giovanni Frulla Pag. 111

L'ANIMA È SINFONICA

SYMPHONIC IS THE SOUL

Simona Ortolani » 125

PER UN GIUBILEO DELLA CONCRETEZZA,
POMERIDIANO E MICROPOLITANO.

IN CAROVANA PER CO-COSTRUIRE IL NUOVO
NEL POMERIGGIO DEL CRISTIANESIMO.

FOR A JUBILEE OF CONCRETENESS,
IN THE AFTERNOON AND MICROPOLITAN CONTEXT.

IN CARAVAN TO CO-CONSTRUCT THE NEW
IN THE AFTERNOON OF CHRISTIANITY.

Massimiliano Colombi » 141

AMORE OMOSESSUALE E MORALE CATTOLICA

HOMOSEXUAL LOVE AND CATHOLIC ETHICS

Aristide Fumagalli » 153

SEZIONE *RECENSIONI*

Recensioni area Liturgica e Sacramentaria » 171

Recensioni area Teologica, Religiosa e Multidisciplinare » 183

EDITORIAL

For everyone, may the Jubilee be a moment of genuine, personal encounter with the Lord Jesus, the “door” (cf. *Jn* 10:7.9) of our salvation, whom the Church is charged to proclaim always, everywhere and to all as “our hope” (*1 Tim* 1, 1).

(*Spes non confundit*, § 1)

If I were to make some wish for the celebration of the Jubilee of 2025, I would like to ask for reconciliation between the States that are at war, a moratorium in the trade of weapons of war, the remission by creditor countries of the exorbitant debt that crushes so many poor countries of the planet Earth, the initiation or consolidation of fair and eco-sustainable economic and financial policies, the reconciliation between the Christian Churches for a more credible witness of the salvation given in Christ. But above all, I would like to hope for a new culture of dialogue, as a true aid for the pacification of that most intimate world of individuals that is conscience (cf. *GS* § 16). A Jubilee, that of 2025, dedicated more to consciences than to events, more to personal conversion than to celebration. In short, a Jubilee of people and for people, and for this reason attentive to the slow processes that the renewal of consciences postulates in order to be true, fruitful and lasting, and thus to pass through the «Holy Door» ideally and, if possible, also truly one at a time!

Therefore I would like to advocate *Slow Living* as a style to be proposed and to contaminate ecclesial realities of various kinds. In this, the Jubilee, precisely because of its declination in the perspective of hope, could propitiate a beneficial reversal of the dominant culture of *Fast Living* so pervasive on a global scale. As an iconic reference for this Jubilee I would take the figure of the monk or nun, with special reference to the great Benedictine tradition. Only those who, like the monk or nun, have their feet firmly planted on the ground and their gaze alertly awaiting the One who comes can hope or learn to hope. These are the essential traits of the Christian life that monasticism, in the West and beyond, re-proposes to us in its elementary and demanding form. In particular, the gaze taken by the ultimate goal and the expectation of His return launches an appeal to the conscience that causes a healthy disturbance and questions the worldly order with its inevitable contradictions. The ensuing move is that of the revolution stirred up by the Father’s merciful Love and which, when accepted, enables us to be agents of mercy, justice and peace.

This is what the planet Earth needs today and why it is and would be ready to «jubilate». Isn't that so?

In order to undertake a path of solidarity and fraternity in the sign of hope, the Bull of Indiction of the Jubilee summarises some anthropological dynamics taking place in the world which, in the light of the discernment of the synodal path underway and the action of the Holy Spirit, turn out to be those signs of the times that challenge the conscience of people, believers and Christians to work in such a way that they become *signs of hope* (cf. Bull *Spes non confundit*, §§ 7-15). I believe that the historical circumstance of the mutual temporal intersection of the Jubilee of 2025 with the Synod of the Catholic Church and the Catholic Church in Italy is a true blessing, unless it results in an incalculable series of meetings and events that exhaust instead of building and stirring the work of consciences.

Here then is the new Volume of the Review entirely dedicated, in its two Sections, to the theme of the Jubilee of Hope. The path proposed, in both Sections, opens with a biblical overview of the *reasons for the Jubilee* – the essay by Prof. R. Ceconi in the first Section and that by Prof. G. Frulla in the second – followed by the presentation of a double *narrative* dedicated to explore some passages related to the experience of the Jubilee in the history of the Church – the essay by Prof. D. Federici in the first Section – and religious history in some exponents of the three monotheisms – the essay by Dott.ssa Simona Ortolani in the second Section – to arrive at the most delicate moment, the one of questions, with the essays – in the first Section – by Dott. Gian Luca Pelliccioni on penitential practice and Prof. D. Vitali on woman and ministry in the Church and – in the second Section – by Prof. M. Colombi regarding “concreteness” in the next Jubilee and Prof. A. Fumagalli on homosexual love in relation to Catholic morality. The essays by Professors Fumagalli and Vitali resume the respective lectures given by the two Professors to the students and teachers of the ITM and ISSR of Ancona in the second semester of the academic year 2023-2024.

The Volume closes with a rich repertoire of reviews for the liturgical-sacramental as well as theological, religious and multidisciplinary Areas.

A Jubilee for “everyone”? We fervently hope so! The itinerary proposed in this Volume No. 62 of the Review tries to take up this challenge by showing its founding reasons, narratives of experiences pregnant with expectation, up to some burning questions that have been on the Catholic Church's agenda for some time now, which the current synodal journey has brought out in a strong, stringent and clear way.

Mario Florio
Scientific Director

EDITORIALE

Per tutti, possa essere un momento di incontro vivo e personale
con il Signore Gesù, «porta» di salvezza (cfr. Gv 10,7.9);
con Lui, che la Chiesa ha la missione di annunciare sempre,
ovunque e a tutti quale «nostra speranza» (1Tm 1,1).

(*Spes non confundit*, § 1)

Se potessi avanzare qualche desiderio per la celebrazione del Giubileo del 2025, vorrei chiedere la riappacificazione tra gli Stati che sono in guerra, una moratoria nel commercio delle armi da guerra, la remissione da parte dei paesi creditori del debito esorbitante che schiaccia tanti paesi poveri del pianeta terra, l'avvio o il consolidamento di politiche economiche e finanziarie eque ed ecosostenibili, la riconciliazione tra le Chiese cristiane per una più credibile testimonianza della salvezza donata in Cristo. Ma soprattutto vorrei sperare in una nuova cultura del dialogo, quale vero aiuto per la pacificazione di quel mondo più intimo delle singole persone che è la coscienza (cf. *GS* § 16). Un Giubileo, quello del 2025, dedicato più alle coscienze che agli eventi, più alla conversione personale che alla celebrazione. Insomma un Giubileo delle persone e per le persone e per questa ragione attento ai processi lenti che il rinnovamento delle coscienze postula per essere vero, fecondo e duraturo, e così attraversare la “porta santa” idealmente e, se possibile, anche realmente uno alla volta!

Mi permetto pertanto di scoccare una freccia a favore dello *Slow Living* quale stile da proporre e contagiare nelle realtà ecclesiali di vario tipo. In questo il Giubileo, proprio per il suo declinarsi nella prospettiva della speranza, potrebbe propiziare una benefica inversione di tendenza rispetto alla dominante cultura del *Fast Living* così pervasiva su scala mondiale. Come riferimento iconico di questo Giubileo assumerei la figura del monaco o della monaca, con uno speciale riferimento alla grande tradizione benedettina. Può sperare o imparare a sperare solo chi, come il monaco o la monaca, ha i piedi ben piantati in terra e lo sguardo vigile nell'attesa di Colui che viene. Sono i tratti essenziali della vita cristiana che il monachesimo, in Occidente e non solo, ci ripropone nella sua forma elementare ed esigente. In particolare lo sguardo preso dal fine ultimo e dall'attesa del Suo ritorno lancia alla coscienza un appello che procura un sano turbamento e mette in discussione l'ordine mondano con le sue inevitabili contraddizioni. La mossa che ne consegue è quella della rivoluzione suscitata dell'Amore misericordioso del Padre e che accolta in sé permette di

essere operatori di misericordia, di giustizia e di pace. Di questo ha bisogno oggi il pianeta terra e per questo è e sarebbe pronto a “giubilare”. O no?

Per un cammino solidale e fraterno nel segno della speranza la Bolla di indizione del Giubileo censisce alcune dinamiche antropologiche in atto nel mondo che, alla luce del discernimento del percorso sinodale in atto e dell’azione dello Spirito Santo, risultano essere quei segni dei tempi che interpellano la coscienza delle persone, dei credenti e dei cristiani a lavorare perché diventino *segni di speranza* (cf. Bolla *Spes non confundit*, §§ 7-15). Credo che la circostanza storica del mutuo incrociarsi temporale del Giubileo del 2025 con il Sinodo della Chiesa Cattolica e della Chiesa Cattolica in Italia sia una vera benedizione, salvo non si traduca in una serie incalcolabile di riunioni ed eventi che estenuano invece di costruire e suscitare il lavoro delle coscienze.

Ecco quindi il nuovo Volume della Rivista interamente dedicato, nelle due Sezioni, al tema del Giubileo della speranza. Il percorso proposto, in tutte e due le sezioni, si apre con un affondo di carattere biblico sulle *ragioni del Giubileo* – il saggio del Prof. R. Cecconi nella prima e quello del Prof. G. Frulla nella seconda – a cui segue la presentazione di una doppia *narrazione* dedicata a sondare alcuni passaggi legati all’esperienza del Giubileo nella storia della Chiesa – il saggio del Prof. D. Federici nella prima Sezione – e della storia religiosa in alcuni esponenti dei tre monoteismi – il saggio della Dott.ssa Simona Ortolani nella seconda Sezione – per arrivare al momento più delicato, quello delle domande, con i saggi – nella prima Sezione – del Dott. Gian Luca Pelliccioni sulla prassi penitenziale e del Prof. D. Vitali su donna e ministero nella Chiesa e – nella seconda Sezione – del Prof. M. Colombi a proposito della “concretezza” nel prossimo Giubileo e del Prof. A. Fumagalli sull’amore omosessuale in rapporto alla morale cattolica. I saggi dei Professori Fumagalli e Vitali riprendono le rispettive lezioni magistrali tenute dai due Docenti per gli studenti e docenti dell’ITM e ISSR di Ancona nel secondo semestre dell’A. A. 2023-2024.

Il Volume si chiude con un ricco repertorio di recensioni tanto per l’Area liturgico-sacramentale come per quella teologica, religiosa e multidisciplinare.

Un Giubileo per “tutti e tutte”? Lo speriamo vivamente! L’itinerario proposto in questo Volume N. 62 della Rivista prova ad accettare questa sfida mostrandone ragioni fondative, narrazioni di esperienze gravide di attese fino ad alcune domande scottanti ormai da tempo nell’agenda della Chiesa Cattolica, che il cammino sinodale in atto ha fatto emergere in modo forte, stringente e chiaro.

Mario Florio
Responsabile scientifico

SEZIONE *SACRAMENTARIA*



**IN CRISTO CHE SI DONA, IL NOSTRO PERENNE RISCATTO.
IL TEMA DELLA REDENZIONE NELLE LETTERE
DEL NUOVO TESTAMENTO**

**IN JESUS CHRIST THAT GIVES HIMSELF,
OUR ETERNAL REDEMPTION.
THE SUBJECT OF REDEMPTION IN THE LETTERS
OF THE NEW TESTAMENT**

Roberto Cecconi*

Abstract

The article focuses attention on the subject of *redemption (rescue)* in the Letters of the New Testament, which are divided into: Pauline, to the Hebrews, Catholics. After analysing the texts, in which we can find out nouns coming from *lytron* («redemption», «rescue»), we develop summary items and theological perspectives, according to the Sacraments. While writing the essay, we emphasise that redemption by the Father in Christ is not an event relegated to the past. On the contrary, redemption reaches believers' lives, in every time and space, somehow transfiguring their existence. While redeemed in justice, believers grow up by belonging to the Church and by doing works that make their lives beautiful. If we focus on liturgical and sacramental aspects, we can state that Baptism, Eucharist and Reconciliation are privileged contexts: here the fruits of Christ's own sacrifice apply to all believers' lives.

* * *

L'articolo focalizza la propria attenzione sul tema del *riscatto (redenzione)* nelle lettere del Nuovo Testamento, suddivise in Paoline, Ebrei, Cattoliche. Dopo aver analizzato i testi nei quali ricorrono i sostantivi derivati da *lytron* («riscatto», «redenzione»), vengono elaborati elementi di sintesi e prospettive teologiche in chiave sacramentaria. Nello svolgimento del saggio, si mette in rilievo come la redenzione operata dal Padre in Cristo, lungi dall'essere un evento relegato al passato, raggiunga la vita dei credenti di ogni tempo

* Docente di Sacra Scrittura presso l'ISSR delle Marche *Redemptoris Mater* e l'Istituto Teologico Marchigiano. Direttore della Cattedra *Gloria Crucis* presso la Pontificia Università Lateranense.

e luogo, trasfigurandone, se così si può dire, l'esistenza. Ristabiliti in una situazione di giustizia, i fedeli crescono nella loro appartenenza ecclesiale e nelle opere che rendono bello il loro cammino. Collocandoci su un livello liturgico-sacramentale, possiamo individuare nei sacramenti del Battesimo, dell'Eucaristia e della Riconciliazione i contesti privilegiati nei quali i frutti del dono che Cristo ha fatto di sé si applicano alla vita dei credenti.

Introduzione

L'articolo ha per oggetto il tema del *riscatto* (*redenzione*) nelle lettere del NT, suddivise in Paoline, Ebrei, Cattoliche. La scelta si è orientata su questa parte della Scrittura perché permette un'ampia riflessione su un argomento che, nella prospettiva del prossimo Giubileo, merita di essere approfondito.

Il saggio sarà strutturato nella maniera seguente: la prima parte, piuttosto estesa, avrà per oggetto l'analisi esegetica dei testi in cui troviamo i termini afferenti al campo semantico del riscatto. Per non estendere eccessivamente il lavoro, limiteremo la nostra indagine alle parole che derivano da *lytron* («riscatto»), presenti nelle lettere neotestamentarie¹. Ne consegue che, benché oggetto di qualche considerazione nei passaggi in cui saranno incontrati, di fatto resteranno esclusi dalla nostra ricerca i seguenti vocaboli, che qui raggruppiamo in funzione degli ambiti in cui vengono impiegati nel NT:

Ambiti culturale, esistenziale, forense, interpersonale, sociale:

– *Aphesis* («remissione», «perdono»); *aphiēmi* («dimetto», «condono», «perdono», «lascio», «abbandono»): Si usa *aphesis* per la remissione dei peccati concessaci in Cristo (Mt 26,28; Lc 1,27; At 5,31; Ef 1,7; Col 1,14) e annunciata dalla Chiesa (Lc 24,47; At 2,38; 10,43; 13,38; 26,18). Si impiega *aphiēmi* per il perdono donatoci da Dio (Mt 6,14; 12,31-32; 18,27; Mc 3,28; 11,25; Lc 12,10; 23,34; 1Gv 1,9; 2,12); da Cristo Signore (Mt 9,2.5.6; Mc 2,5.7.9.10; 4,12; Lc 4,47; 5,20.21.23.24; Rm 4,7; Gc 5,15); nella Chiesa (Gv 20,23).

– *Apallassō* («libero», «metto in libertà»): Questo verbo sta a significare la liberazione, grazie al Cristo, dalla schiavitù derivante dalla paura della morte (Eb 2,15).

– *Katharizō* («purifico»): Lo si impiega per indicare la nostra coscienza, o la nostra persona, purificate dalle opere morte, o dal peccato, in virtù del sangue di Cristo (Eb 9,14; 1Gv 1,7). Viene usato anche per il perdono di ogni iniquità ad opera di Dio (1Gv 1,9).

¹ Il termine *lytron* compare invece in Mt 20,28; Mc 10,45.

– *Lyō; apolyō*: *Lyō* afferisce alla remissione dei peccati nel sangue di Cristo (Ap 1,5) e nella Chiesa (Mt 16,19; 18,18). *Apolyō* è impiegato per il condono dei debiti che un padrone concede ad un suddito, con una chiara allusione alla pietà divina (Mt 18,27).

– *Lytrotēs* («salvatore», «liberatore»): Il termine ricorre una sola volta ed è attribuito da Stefano a Mosè, definito capo e liberatore degli Israeliti (At 7,35).

Ambito economico:

– *Agorazō; exagorazō* («compro», «riscatto», «libero»): Il termine *agorazō* viene impiegato per il riscatto operato dal Cristo (1Cor 6,20; 7,23; 2Pt 2,1; Ap 5,9; 14,3-4). Stessa cosa dicasi per *exagorazō* (Gal 3,13; 4,5).

Ambiti esistenziale e politico:

– *Ryomai* («libero», «salvo»): Il verbo viene attribuito al Padre, ogniqualvolta ci libera dal male (Mt 6,13) e dal potere delle tenebre (Col 1,13).

Ambiti esistenziale e sapienziale:

– *Dikaiosynē* («giustizia»); *dikaioō* («liberare», «mettere in libertà»); *dikaios/alon* («giusto»): *Dikaiosynē* viene usato per significare la volontà salvifica di Dio, che si manifesta nella redenzione attuata dal Cristo (Rm 3,21-22.25-26), come anche per esprimere la nuova condizione a noi derivante dal suo sacrificio (2Cor 5,21; 1Pt 2,24). *Dikaioō* è impiegato in riferimento all'uomo che viene giustificato da Dio (Rm 3,26; 8,30.33), per mezzo della fede (Lc 18,14; At 13,38-39; Rm 3,28.30; Gal 2,17; 3,8.11.24), in virtù della grazia (Rm 3,24; Tt 3,7), mediante il sangue di Cristo (Rm 5,9); nel nome del Signore Gesù Cristo (1Cor 6,11; Gal 2,17); in base alle opere (Gc 2,21.24.25). L'aggettivo *dikaios* indica la nuova condizione in cui ci troviamo a motivo dell'obbedienza di Cristo (Rm 5,19).

Ambiti esistenziale e sociale:

– *Eleutheria* («libertà»); *eleutheroō* («rendo libero»): *Eleutheria* è impiegato per la libertà a cui siamo chiamati in Cristo (Gal 5,1.13); *eleutheroō* indica l'essere stati affrancati nel Battesimo (Rm 6,18.22); dalla legge dello Spirito (Rm 8,2); da Cristo (Gal 5,1).

Ambiti escatologico, forense, sociale:

– *Katargeō* («annullo», «fo sparire»): San Paolo lo usa in riferimento alla morte dell'uomo vecchio in virtù del Battesimo (Rm 6,6).

Ambiti escatologico, esistenziale, politico:

– *Sōtēria* («salvezza»); *sō[i]zō* («salvo», «redimo», «riscatto»); *sōtēr* («salvatore»): Il sostantivo *sōtēria* viene impiegato in riferimento alla remissione delle trasgressioni (Lc 1,77) e al Cristo, causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono (Eb 5,9). Il verbo *sō[i]zō* è usato in rapporto a Gesù che salva dai peccati (Mt 1,21; 1Tm 1,15); al perdono ricevuto nel Battesimo (At 2,10); alla nostra rinascita, dopo la morte causata dalle colpe (Ef 2,5); a Dio che libera dalla schiavitù egiziana (Gd 5). *Sōtēr* afferisce al Risorto, che siede alla destra del Padre e nel quale abbiamo la remissione delle colpe (At 5,31).

Nonostante questa ricchezza terminologica, abbiamo preferito i termini che si rifanno a *lytron* perché, contestualmente al loro utilizzo, vengono ampiamente sviluppati temi particolarmente significativi, come: il dono della vita da parte di Gesù, spinto fino a dare il proprio sangue; la gratuità della sua donazione; il perdono dei nostri peccati; la nostra santificazione; il nostro ingresso nella nuova alleanza e nella vita di eterna comunione con Dio.

Dopo aver studiato i vari testi, elaboreremo elementi di sintesi e prospettive teologiche in chiave sacramentaria, che costituiranno la seconda parte dell'articolo.

Avendo deciso di concentrarci sul riscatto-remissione dei peccati con particolare attenzione agli uomini ed alle donne di oggi, escluderemo dalla nostra ricerca quei passi che interpretano la redenzione in prospettiva escatologica (Rm 8,23; Ef 1,4; 4,30).

I testi da analizzare saranno tradotti dal sottoscritto, mentre quando saranno citati vari brani della Scrittura, salvo eccezioni che saranno segnalate, si farà riferimento alla Bibbia CEI 2008.

L'ordine che seguiremo nella presentazione dei singoli testi sarà quello canonico.

1. Analisi dei termini afferenti al campo semantico del Riscatto

Entriamo nella prima parte del nostro studio, che verterà sull'analisi dei testi contenenti i termini che rientrano nel campo semantico del riscatto (*antilytron*, *lytroomai*, *lytrōsis*, *apolytrōsis*).

1.1. *Antilytron* (1Tm 2,5-6)

Il primo termine che incontriamo è *antilytron* («riscatto»), presente, in tutta la Bibbia, solo nella prima lettera a Timoteo. Iniziamo con la traduzione dei versetti che ci interessano:

⁵Uno infatti (è) Dio, uno anche (il) mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, ⁶colui che ha dato se stesso (in) riscatto per tutti, quale testimonianza per i tempi propri (1Tm 2,5-6).

Il brano inizia evidenziando l'unicità di Dio e del suo mediatore, l'uomo Cristo Gesù (1Tm 2,5).

Egli ha potuto «dare» (*didōmi*) «se stesso» (*heautou*), senza riserve, perché, pur essendo il Signore (1Tm 2,2.12; 6,3), è divenuto partecipe della nostra carne e del nostro sangue (cf. Eb 2,14-18)². Gesù si è consegnato in «riscatto», termine che traduce il greco *antilytron*, composto dalla preposizione *anti* («al posto di», «pari a», «a favore di») e dal sostantivo *lytron* («prezzo per la liberazione», «riscatto»). La preposizione *anti* potrebbe dare al sostantivo *lytron* una sfumatura vicaria («riscatto al posto di»), analogica («come prezzo di riscatto»), o personalistica («riscatto per il bene di»). Dal contesto in cui è collocato il versetto, optiamo per la seconda possibilità³. Nel testo che stiamo affrontando, infatti, si afferma che Gesù ha dato se stesso «per» (*hyper*) tutti (1Tm 2,6). Sappiamo bene che la preposizione *hyper* rimanda generalmente ai beneficiari di una determinata azione e si traduce: «per», «a favore di», «nell'interesse di»⁴. A conferma di quanto appena detto, possiamo notare che, nella prima lettera a Timoteo, questa preposizione viene usata proprio in tal senso: «Raccomando dunque, prima di tutto, che si facciano domande, suppliche, preghiere e ringraziamenti *per* (*hyper*) tutti gli uomini, *per* (*hyper*) i re e per tutti quelli che stanno al potere, perché possiamo condurre una vita calma e tranquilla, dignitosa e dedicata a Dio» (1Tm 2,1s).

Il dono che Gesù ha fatto di sé costituisce una testimonianza resa al Padre ed al suo disegno universale di salvezza nei *tempi propri*, ossia *stabiliti* (1Tm 2,6). Lungi dall'essere legata a determinate circostanze, magari avverse, la morte e risurrezione di Cristo rientra in un disegno ben preciso, del quale erano stati pianificati anche i momenti⁵. Questo dato presenta delle interessanti

² L. ALONSO SCHÖKEL, *La Rédemption ouvre de solidarité*, in «Nouvelle Revue Théologique» 93 (1971), p. 469: «Il y a lieu de souligner davantage l'aspect de solidarité et même de faire à ce thème une place importante. Sans doute la théologie dogmatique s'en occupe-t-elle en d'autres secteurs, surtout à propos de l'incarnation; mais elle ne montre pas assez son rapport au thème de la rédemption».

³ Cf. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1982 (*Grande Lessico del Nuovo Testamento*, S3), p. 281.

⁴ In realtà, la cosa non è così scontata. M. ZERWICK, *Il Greco del Nuovo Testamento*, Gregorian § Biblical Press, Roma 2010, p. 78, fa notare che: «*hyper* [...] non raramente viene usato anche nel senso di sostituzione ("in luogo di")». Nel nostro testo, tuttavia, la preposizione in questione è da intendersi nel suo senso proprio. Cf. *ibid.*, p. 79.

⁵ Cf. P. IOVINO, *Lettere a Timoteo. Lettera a Tito*, Paoline, Milano 2005, p. 84: «I *kairoi idioi* ("tempi propri") sono quelli fissati dal piano di Dio e manifestatisi con il dono della rivelazione del mistero».

affinità con Mc 10,45 (par. Mt 20,28) dove si afferma chiaramente qual è la *finalità* della venuta di Cristo in mezzo a noi: «il Figlio dell'uomo infatti non è venuto per farsi servire, ma per servire e dare (*didōmi*) la propria vita in riscatto (*lytron*) per molti». Stessa cosa dicasi per il quarto carne del profeta Isaia, incentrato sulla figura del Servo Sofferente (Is 52,13-53,12), dove il sacrificio di questo misterioso personaggio è fatto risalire a JHWH: «Noi tutti eravamo sperduti come un gregge, ognuno di noi seguiva la sua strada; il Signore fece ricadere su di lui l'iniquità di noi tutti» (Is 53,6); «al Signore è piaciuto prostrarlo con dolori. Quando offrirà (*didōmi*) se stesso in sacrificio di riparazione, vedrà una discendenza, vivrà a lungo, si compirà per mezzo suo la volontà del Signore» (Is 53,10)⁶.

1.2. *Lytroomai* (Tt 2,14; 1Pt 1,18)

Il secondo termine che incontriamo nel nostro percorso è il verbo *lytroomai* («riscattare»). Nel NT ricorre tre volte (Lc 24,21; Tt 2,14; 1Pt 1,18).

1.2.1. Esegisi di Tt 2,14

Iniziamo con la traduzione del testo:

Egli ha dato se stesso per noi, per riscattarci da ogni iniquità e purificare per sé un popolo scelto, zelante di opere buone (Tt 2,14).

Il versetto si trova all'interno di un'unità che potremmo denominare: *La vita nuova in Cristo, nostro redentore, oggetto di annuncio* (Tt 2,11-15).

Passiamo subito all'esegesi del passo di cui ci stiamo interessando, il quale inizia affermando che Gesù ha dato se stesso per noi (Tt 2,14a), con una chiara allusione all'offerta che egli ha fatto di sé sulla croce (cf. Ef 5,2). La lettera a Tito, però, come quella a Timoteo appena vista, non vi si riferisce esplicitamente, al fine di evidenziare maggiormente che, per noi, Gesù non ha risparmiato nulla, ha «dato» (*didōmi*) proprio tutto «se stesso» (*heautou*).

La preposizione *hyper* («per», «a favore di») mostra che, per Gesù, l'offerta della propria vita, lungi dall'essere un incidente di percorso, ha avuto come

⁶ La tematica del rapporto tra la morte di Gesù ed il progetto del Padre è abbastanza discussa. Ad es., D. A. BRONDOS, *Paul on the Cross. Reconstructing the Apostle's Story of Redemption*, Fortress Press, Minneapolis 2006, pp. 147-148, ritiene che Gesù, durante il suo ministero terreno, abbia dato tutto se stesso per redimere quelli che erano sotto la legge. Come risultato, si è trovato di fronte alla possibilità di essere suppliziato su una croce. Anziché scappare, egli si è sottomesso ad essa, divenendo una maledizione a favore degli altri (Gal 3,13). In tal modo, quando è stato risuscitato da Dio, ha ottenuto che si compissero, per il bene dei molti, quelle promesse per cui si era speso durante il suo ministero terreno, promesse che comprendevano il dono dello Spirito Santo e la benedizione di Abramo sui Gentili (Gal 3,14).

prima finalità la promozione della nostra persona⁷. Allargando la prospettiva, segnaliamo che il sintagma «per noi» (*hyper hēmōn*) potrebbe alludere anche al nostro essere comunità⁸, tenendo presente che, più avanti, il versetto menziona anche la purificazione del «popolo» (*laos*).

L'offerta che Gesù ha fatto di sé ha come seconda finalità – segnalata dalla congiunzione *hina* («per») – il nostro essere «riscattati» (*lytroomai*) da ogni «iniquità» (*anomia*) (Tt 2,14b). Nel libro del Levitico, il verbo *lytroomai* fa riferimento ad un'azione mediante la quale, con il pagamento di una somma di denaro, il legittimo proprietario può rientrare in possesso di un suo bene (Lv 25,25.30.33), o della propria libertà (Lv 25,48.49.54).

Essendo oggetto di riscatto, l'«iniquità» sembra indicare come una sorta di *status* o tirannia a cui siamo stati sottomessi. Il termine *anomia* è composto da *alfa* privativo + *nomos* («legge») ed indica un'avversione o un'opposizione alla norma, assumendo in tal modo il significato di *ingiustizia* e *peccato*⁹. Il Signore ci libera da una vita avulsa da ogni riferimento alla legge¹⁰, motivo per il quale spesso cadiamo in quelle schiavitù dalle quali saremmo tutelati se ci attenissimo ad essa (cf. Gv 8,34; Rm 7,4).

Il dono che Gesù fa della propria vita ha come terza finalità – segnalata dalla congiunzione *kai* («e») – quella di «purificare» (*katharizō*)¹¹ «per sé» (*heautou*) un popolo scelto (Tt 2,14c). Per comprendere il senso esatto di quanto significato dal pronome riflessivo *heautou* («se stesso»), riteniamo utile questo passaggio della lettera agli Efesini: «E voi, mariti, amate le vostre mogli, come anche Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola con il lavacro dell'acqua mediante la parola, e per presentare a se stesso (*heautou*) la Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata» (Ef 5,25-27). Il testo citato, dopo aver parlato del dono che il Cristo ha fatto di sé per la santificazione della Chiesa, e del Battesimo come momento in cui si attualizza l'efficacia dello stesso, lascia intendere chiaramente che egli ha operato tutto questo per fare della compagine

⁷ *Ibid.*, p. 109: «The normal meaning of the phrase *hyper hēmōn* is “for our sake” or “on our behalf”, and this is how it should be understood unless there are good reasons to reject such a translation as inadequate». Cf. R. PENNA, *La Cena del Signore. Dimensione storica e ideale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2015, pp. 37-39.

⁸ H. PATSCH, «*hyper*», in H. BALZ - G. SCHNEIDER, *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, II, Paideia, Brescia 1998, p. 1726: «La formula della morte è estesa alla comunità: “per noi” (Rm 5,8; 1Ts 5,10) o “per i nostri peccati” (1Cor 15,3), per il fratello cristiano (Rm 14,15), “per voi” (1Pt 2,21). La stessa variazione si trova nella formula di dedizione: “per tutti” (1Tm 2,16); “per noi” (Tt 2,14; Ef 5,2; 1Gv 3,6); “per i nostri peccati” (Gal 1,4); per la chiesa (Ef 5,25)».

⁹ Cf. M. LIMBECK, «*anomia*», in BALZ - SCHNEIDER, *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, I, Paideia, Brescia 1995, p. 281.

¹⁰ Cf. W. GUTBROD, «*anomia*», in G. KITTEL - G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VII, Paideia, Brescia 1971, p. 1403.

¹¹ Cf. IOVINO, *Timoteo. Tito*, cit., p. 158, per il quale il verbo *katharizō* potrebbe avere un significato battesimale.

ecclesiale un *tu* con il quale instaurare un dialogo d'amore. Alla luce di questo brano, possiamo affermare che, anche nel testo di cui ci stiamo occupando, Cristo viene presentato come colui che si è donato per purificare un «popolo» (*laos*) capace di una relazione profonda con lui, percepito come lo scopo del proprio esistere ed agire¹².

Il popolo di cui stiamo parlando è definito *periousios* («proprio», «scelto», «speciale»)¹³. Questo aggettivo si trova sei volte nella Scrittura (Es 19,5; 23,22; Dt 7,6; 14,2; 26,18; Tt 2,14). Le ricorrenze veterotestamentarie fanno sempre riferimento ad Israele. Esso sarà un *popolo scelto per il Signore*, nella misura in cui ascolterà la sua voce e custodirà la sua alleanza (Es 19,5; 23,22 Lxx; Dt 26,18). Questo è ciò che lo renderà un popolo santo (Dt 7,6; 14,2), ossia distinto, alternativo rispetto a tutte le altre nazioni, come si evince dall'uso dei verbi *proaireō* («preferire», «prescegliere», Dt 7,6); *eklegō* («trascegliere», Dt 14,2) e dal contesto in cui tali versetti sono inseriti.

Degne di nota sono alcune affinità che accomunano questi testi a quello che stiamo studiando. In primo luogo, l'impiego del sostantivo *laos* («popolo») e dell'aggettivo *periousios* («scelto») in Es 19,5; 23,22 Lxx; Dt 7,6; 14,2; 26,18. In secondo luogo, l'uso del caso dativo in riferimento al Signore: *esesthe moi laos periousios* («sarete per me un popolo scelto», Es 19,5; 23,22 Lxx); *einai se autō[i] laon periousion* («affinché tu sia, per lui, un popolo scelto», Dt 7,6); *genesthai se autō[i] laon periousion* («affinché tu diventi, per lui, un popolo scelto», Dt 14,2; 26,18).

Tutto questo significa che il rimando a questi brani è voluto e non casuale. Conseguentemente, noi, in virtù del dono di Cristo, veniamo purificati per far parte del suo popolo, chiamato a vivere secondo la sua parola, ossia ad essere zelante nelle «opere buone» (*kalōn ergōn*). Sono esse a rendere qualitativamente bella la nostra vita, come suggerito dall'uso dell'aggettivo *kalos* («buono», «bello»).

1.2.2. Esegese di 1Pt 1,18-19

La nostra esegese sarà incentrata in modo particolare sui vv. 18-19. Tuttavia, per comprenderli al meglio, riportiamo la traduzione dell'intero periodo costituito dai vv. 17-21:

¹² BRONDOS, *Paul on the Cross*, cit., p. 146: «Because Christ was faithful unto death in seeking to form such a people around himself, and because he gave himself up according to the divine plan so that a new covenant might come into place for the benefit of many throughout the world, when he was raised by God, this new community of obedient servants became a reality. These same ideas are reflected in Titus 2:14».

¹³ Nell'uso extra-biblico, il termine significa: «avere più del sufficiente», «ricco», «copioso», «benestante», «abbondante». Nella Lxx, *laos periousios* traduce l'ebraico *'am s'gullāh* («popolo proprio», Dt 7,6; 14,2; 26,18), oppure *s'gullāh* («proprietà personale», Es 19,5). Cf. H. PREISKER, «*periousios*», in KITTEL - FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, IX, Paideia, Brescia 1974, pp. 1507-1509.

¹⁷E se: «Padre» invocate colui che giudica imparzialmente secondo l'opera di ciascuno, comportatevi con timore nel tempo del vostro soggiorno, ¹⁸sapendo che, non con cose corruttibili, come argento od oro, siete stati riscattati dalla vostra vuota condotta, ereditata dai padri, ¹⁹ma con il sangue prezioso di Cristo, come di agnello senza difetti e senza macchia, ²⁰essendo stato designato prima della creazione del mondo, ma manifestato negli ultimi tempi per voi, ²¹che, per mezzo di lui, (siete) credenti in Dio, colui che lo ha risuscitato dai morti e gli ha dato gloria, così da essere, la vostra fede e la vostra speranza, verso Dio (1Pt 1,17-21).

Il brano inizia esortando a comportarsi con timore nel tempo del nostro pellegrinaggio terreno, sapendo che un giorno dovremo affrontare il giudizio del Padre (1Pt 1,17).

Il testo prosegue precisando, innanzitutto, che non siamo stati liberati dal vecchio modo di vivere a prezzo di argento od oro, definiti «corruttibili» (*phthartos*), destinati cioè a scomparire (cf. 2Mac 7,16; Sap 9,15; Rm 1,23; 1Cor 9,25; 15,53s; 1Pt 1,23). La condotta che ha caratterizzato la nostra vita di un tempo viene definita: *mataios* («vuota», «senza frutti», «inutile», «inefficace», «mancante di verità», «senza scopo»)¹⁴. Con questo aggettivo si vuole indicare una realtà inefficace in ordine alla salvezza (Is 1,13; 30,7; Sal 60,13; 108,13; Lam 4,17; 1Cor 15,17); non rispondente a verità (Sal 11,3); incapace di lasciare un segno nella storia (Sal 62,10; Pr 26,2). La condotta dalla quale siamo stati liberati era dunque un *modus vivendi* che presentava tutti questi tratti negativi¹⁵. Essa è stata «ereditata dai nostri padri» (*patroparadotos*). L'aggettivo *patroparadotos* allude appunto ad un modo di vivere conforme a quello di quanti ci hanno preceduto¹⁶.

Siamo stati liberati con il sangue «prezioso» (*timios*) di Cristo. Alcuni passi veterotestamentari possono aiutarci a comprendere il testo che stiamo analizzando. Nel libro dei Proverbi, sia la sapienza sia la donna forte sono definite più *preziose* delle perle (Pr 3,15; 31,10). Particolarmente interessante è il Sal 19,11, dove si dichiara che i giudizi del Signore *valgono* più dell'oro. Stiamo quindi parlando di una preziosità legata al mistero di Dio e dei suoi criteri di valutazione, che vanno ben oltre ciò che l'uomo considera essere cosa di qualità.

Per aiutare il lettore a comprendere il valore del sangue di Cristo, l'autore lo paragona, per mezzo della congiunzione *hōs* («come»), a quello di un

¹⁴ Cf. W. BAUER - F.W. DANKER - W.F. ARNDT - F. W. GINGRICH, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Chicago - London 2000³, p. 621.

¹⁵ ALONSO SCHÖKEL, *La Rédemption*, cit., p. 468, ritiene che l'eredità ricevuta dai padri e dalla quale il Cristo ci ha riscattato sia una condotta di vita idolatrica.

¹⁶ G. SCHNEIDER, «*patroparadotos*», in BALZ - SCHNEIDER, *Dizionario Esegético*, II, cit., p. 858, così parafrasa 1Pt 1,18: «“la vostra vana condotta di vita *conforme all'usanza paterna / conforme alla maniera dei vostri padri (pagani)*”».

«agnello» (*amnos*) «senza difetti» (*amōmos*) e «senza macchia» (*aspilos*). Nel culto veterotestamentario, l'agnello «senza difetto» (*amōmos*) veniva immolato in diverse occasioni, tra le quali segnaliamo il sacrificio del mattino e della sera (Es 29,38; Nm 28,3); la festa delle settimane (Lv 23,18); la conclusione del periodo del Nazireato (Nm 6,14). Assimilando il sangue di Cristo a quello degli agnelli sacrificati nel tempio in diverse circostanze, l'autore della prima lettera di Pietro probabilmente intende evidenziarne la preziosità, la santità, nonché la dimensione riconciliatrice¹⁷.

Volendo ampliare quest'ultimo aspetto, facciamo notare che il brano di cui ci stiamo occupando allude anche ad alcuni passaggi veterotestamentari particolarmente significativi per quel che riguarda il tema della redenzione. Segnaliamo innanzitutto quello relativo all'«agnello» (*probaton*) «integro/senza difetto» (*teleios*) immolato la sera di Pasqua, il cui sangue, versato sugli stipiti e sull'architrave, allontanò lo sterminio dalle case degli Israeliti (Es 12,3ss). Altro testo da tener presente è Is 52,3, in cui il Signore promette agli abitanti di Sion che saranno «riscattati» (*lytroō*) senza «denaro» (*argyrion*) dalle nazioni che li opprimono. Da ultimo, rimandiamo al quarto carne del Servo Sofferente, definito «agnello» (*probaton*) condotto al macello, «pecora» (*amnos*) muta (Is 53,7)¹⁸. Queste allusioni gettano una luce ulteriore sul brano che stiamo affrontando, suggerendo che la vuota condotta da cui siamo stati liberati ci aveva fatti cadere in una situazione di *schiavitù* capace di dare solo la *morte*. Inoltre, il *modo* in cui Gesù ha affrontato l'opera della redenzione diventa punto di riferimento irrinunciabile per la nostra condotta di vita (cf. 1Pt 2,21-25). Veramente prezioso, dunque, è questo sangue che è stato versato per noi!

Il testo termina mettendo in rilievo che Cristo, in qualità di agnello sacrificale, era stato scelto, eletto sin dall'eternità (1Pt 1,20)¹⁹ e che per opera sua la nostra fede e la nostra speranza sono orientate a Dio (1Pt 1,21).

1.3. *Lytrōsis* (Eb 9,12)

Il terzo termine afferente al campo semantico del riscatto è *lytrōsis* («redenzione»). Nel NT, ricorre tre volte (Lc 1,68; 2,38; Eb 9,12). Come di consueto, iniziamo con la traduzione del testo che ci interessa, includendo tutto il periodo nel quale esso si trova inserito:

¹⁷ M. MAZZEO, *Lettere di Pietro. Lettera di Giuda*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 2016², p. 83: «L'agnello era, per il popolo ebraico, l'animale sacrificale preferito: ogni giorno era offerto un agnello al mattino e uno alla sera (cf. Es 29,38-42). In prospettiva simbolica questi agnelli sacrificali del Primo Testamento prefigurano l'unico Agnello del NT che si sacrifica per l'umanità intera».

¹⁸ Cf. E. RASCO, *Il «sangue prezioso» di Cristo nella prima lettera di Pietro*, in AA.Vv., *Sangue e Antropologia Biblica*, vol. II, a cura di F. VATTIONI, Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1981 (Centro Studi Sangui Christi, 1), pp. 861-863.

¹⁹ Cf. MAZZEO, *Lettere di Pietro. Lettera di Giuda*, cit., p. 85.

¹¹Cristo, invece, giunto come sommo sacerdote dei beni già realizzati, mediante una tenda più grande e più perfetta, non fatta da mani d'uomo, cioè non di questa creazione, ¹²non mediante il sangue di capri e vitelli, ma mediante il proprio sangue, entrò una volta per tutte nel santuario, avendo trovato un riscatto eterno. ¹³Infatti, se il sangue di capri e tori e la cenere di una giovenca, aspergendo i contaminati, li santificano per la purificazione della carne, ¹⁴quanto più il sangue di Cristo, il quale, mediante uno spirito eterno, ha offerto se stesso senza macchia a Dio, purificherà la nostra coscienza dalle opere morte, per il culto al Dio vivente (Eb 9,11-14)!

Il testo afferma che Cristo è entrato una volta per tutte nel santuario celeste, dopo averci ottenuto un «riscatto eterno» (*aiōnian lytrōsin*, Eb 9,12). Per comprendere adeguatamente quanto significato da questo sintagma, bisogna tener conto del contesto prossimo in cui si trova inserito. In primo luogo, il brano afferma che, ottenuto tale riscatto, Cristo è entrato nel santuario celeste con il proprio sangue e non con quello di capri e vitelli. Questo passaggio allude certamente alla dimensione purificatrice del sangue di Cristo, rievocando nella mente del lettore il sommo sacerdote che, nel Giorno dell'Espiazione, entrava nel Santo dei Santi con il sangue del giovenco e del capro, entrambi offerti in sacrificio per il peccato (cf. Lv 16,14s). Tra il rito compiuto dal Sommo Sacerdote e l'offerta del Cristo possiamo già ravvisare una differenza molto importante: l'*unicità*. Egli entra nel santuario con il proprio sangue una volta per tutte. Si afferma praticamente che il suo sacrificio non sarà più ripetuto, perché divino e dunque perfetto²⁰. Alla dimensione soprannaturale del sacrificio di Cristo allude il testo in maniera abbastanza chiara. L'espressione *riscatto eterno*, infatti, viene spiegata nei vv. 13-14 – come lascia intendere la congiunzione *gar* («infatti») in funzione esplicativa²¹ all'inizio del v. 13 – quando si afferma l'efficacia infinitamente maggiore del sangue di Cristo rispetto a quello dei sacrifici animali.

Il testo mette bene in rilievo che, se il sangue di capri e tori e la cenere di una giovenca, aspersi sui contaminati, li santificano nella carne (Eb 9,13), tanto più il sangue di Cristo purificherà le nostre coscienze dalle opere morte (Eb 9,14). È da segnalare l'uso del verbo «purificare» (*katharizō*) al futuro, per dire che, quanto operato dal Redentore, si riverbererà per sempre sul *noi* costituito dalla comunità cristiana.

Da ultimo, soffermiamoci un momento sul termine «coscienza» (*syneidēsis*). Esso rimanda all'interiorità dell'uomo, distinguendola dalla sua esteriorità, come si evince chiaramente dalla contrapposizione *purificazione della carne* (Eb 9,13) e *purificazione della coscienza* (Eb 9,14). Mentre i sacrifici offerti dal

²⁰ Cf. H. SASSE, «*aiōn, aiōnios*», in KITTEL - FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I, Paideia, Brescia 1965, pp. 562-563.

²¹ Un uso simile della congiunzione *gar* si trova in Eb 2,8; 3,4.

Sommo Sacerdote, dunque, si limitavano ad una purificazione formale, quella di Cristo raggiunge l'intimità della persona, trasformandola totalmente.

1.4. *Apolytrōsis* (Rm 3,24; 1Cor 1,30; Ef 1,7; Col 1,14; Eb 9,15)

L'ultimo termine che troviamo sul nostro percorso è *apolytrōsis* («riscatto», «redenzione», «liberazione»). Ricorre dieci volte nel NT (Lc 21,28; Rm 3,24; 8,23; 1Cor 1,30; Ef 1,7.14; 4,30; Col 1,14; Eb 9,15; 11,35).

1.4.1. Egesi di Rm 3,24

Pur essendo interessati al versetto concernente il riscatto, riportiamo l'intero periodo, al fine di comprendere meglio il passaggio che ci interessa:

²¹Ora, invece, senza la Legge, la giustizia di Dio si è manifestata, testimoniata dalla Legge e dai Profeti, ²²giustizia di Dio attraverso la fede in Gesù Cristo per tutti i credenti. Infatti non c'è distinzione, ²³perché tutti hanno peccato e sono privati della gloria di Dio, (ma sono) giustificati gratuitamente in virtù della sua grazia, mediante il riscatto, quello in Cristo Gesù; ²⁵che Dio ha posto come strumento di espiazione, attraverso la fede, in virtù del suo sangue, a dimostrazione della sua giustizia, per la remissione dei peccati passati, ²⁶nella clemenza di Dio, per la dimostrazione della sua giustizia in questo tempo, per essere lui giusto e giustificante colui che è dalla fede in Gesù (Rm 3,21-26).

La pericope inizia affermando che, indipendentemente dalla Legge, la giustizia (salvifica) di Dio si è manifestata, testimoniata dalla Legge e dai Profeti, attraverso la fede nel Signore Gesù, per tutti coloro che credono (Rm 3,21-22a). Sin dal principio, l'Apostolo mostra quanto la fede sia essenziale affinché la giustizia di Dio possa rivelarsi. Come suggerito dall'uso della preposizione *diá* seguita dal genitivo – che si traduce: «attraverso» –, la fede in Gesù Cristo²² è presentata come una sorta di porta per la quale la giustizia di Dio si manifesta a beneficio di tutti i credenti²³.

S. Paolo prosegue dichiarando che tutti, senza distinzione, hanno peccato. Esprimendosi in tal modo, egli intende anche affermare che l'umanità, nel suo complesso, è sotto il dominio del peccato (cf. Rm 3,9)²⁴. Ne consegue che ogni

²² In greco abbiamo il genitivo oggettivo *Iēsou Christou*, che si traduce: «in Gesù Cristo». Cf. M. ZERWICK - M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1996, p. 466.

²³ Così va intesa – in senso di favore e di vantaggio – la proposizione finale «per tutti i credenti» (*eis pantas tous pisteuontas*). Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani I. Rm 1-5*, Dehoniane, Bologna 2004, p. 323.

²⁴ Cf. *ibid.*, p. 324.

persona è priva della gloria di Dio (Rm 3,22b-23), ossia ha perso la bellezza nella quale è stata creata²⁵.

Su questo sfondo oscuro, ecco risuonare l'annuncio che tutti sono giustificati²⁶ gratuitamente in virtù della sua grazia, mediante la redenzione operata da Cristo Gesù (Rm 3,24). La prima cosa da notare è che la giustificazione avviene «gratuitamente» (*dōrean*), ossia a prescindere dai nostri meriti. Essa è attuata dalla grazia di Dio, come suggerito dall'uso del dativo strumentale: *tē[i] autou chariti* («in virtù della sua grazia»)²⁷.

L'azione della grazia è strettamente connessa con il «riscatto» (*apolytrōsis*) operato da Cristo Gesù, presentato, tramite la preposizione *dia* seguita dal genitivo, come l'evento di liberazione²⁸ «mediante» il quale essa può raggiungere ogni credente. Per comprendere al meglio fino a che punto la redenzione operata da Cristo costituisce l'evento di grazia che rivela la giustizia di Dio, basta leggere questo passaggio della lettera ai Galati: «se la giustificazione viene dalla Legge, Cristo è morto invano» (Gal 2,21)²⁹.

Gesù è stato posto pubblicamente (*protithēmi*), da Dio, come «strumento di espiazione» (*hilastērion*) nel proprio sangue (Rm 3,25a). Il termine *hilastērion* è particolarmente significativo, in quanto indica il coperchio che si trovava sopra l'arca dell'alleanza (Es 25,17-22), sul quale il Signore si manifestava (Lv 16,2) e dal quale parlava con Mosè (Nm 7,89). Inoltre, l'*hilastērion* era il luogo su cui il sommo sacerdote aspergeva il sangue delle vittime sacrificali nel giorno dell'espiazione (Lv 16,14s), al fine di purificare il santuario (Lv 16,16a). Il testo della lettera ai Romani, servendosi di un'immagine suggestiva, sembra suggerire che, in virtù del sangue³⁰ che Cristo ha lasciato scorrere sul proprio

²⁵ *Ibid.*, p. 325: «Il concetto biblico di gloria comporta comunque l'idea di splendore, e nel nostro caso Paolo allude certamente a una forte menomazione dell'uomo in rapporto a un suo ideale stato di perfezione».

²⁶ G.K. BEALE - D.A. CARSON, *L'Antico Testamento nel Nuovo*, II, Claudiana, Torino 2017, p. 1068: «Il dono della giustizia è la restituzione della gloria di Dio all'essere umano, già presente nel Cristo risorto, del quale siamo partecipi (6,4; cf. 9,23)».

²⁷ Cf. ZERWICK - GROSVENOR, *Greek New Testament*, cit., p. 466.

²⁸ BEALE - CARSON, *L'Antico Testamento nel Nuovo*, II, cit., p. 1068: «Il vocabolo “redenzione” o “liberazione” (*apolytrōsis*) indica il rilascio di uno schiavo o prigioniero e può quindi comportare un prezzo pagato per quel riscatto».

²⁹ H. CONZELMANN, «*charis ktl*», in KITTEL - FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XV, Paideia, Brescia 1988, p. 584: «Se il *favore* di Dio si identifica con l'evento della croce, ciò vuol dire che questo evento è qualcosa di assoluto. Noi siamo giustificati solo mediante la grazia»; PENNA, *Romani*, cit., p. 330: «La gratuità e la possibilità stessa della giustificazione del peccatore si manifestano “mediante la redenzione che è in Cristo Gesù” [...]. Il complemento di mezzo [...] giunge finalmente a chiarire quale sia il fondamento esterno, lo *extra nos* della fede e della giustificazione, e nello stesso tempo quale sia il luogo preciso della manifestazione della giustizia di Dio: semplicemente la persona di Gesù Cristo e l'evento di cui egli è stato e rimane il protagonista».

³⁰ Da notare l'uso della preposizione *en* («in») in senso strumentale: *en tō[i] autou haimati*: «in virtù del suo sangue». Cf. ZERWICK - GROSVENOR, *Greek New Testament*, cit., p. 466.

corpo nel momento della sua immolazione suprema, i nostri peccati, appartenenti al passato, mediante la fede sono perdonati³¹ e noi siamo riconciliati con Dio (cf. Rm 5,10; 2Cor 5,19). Ovviamente, dobbiamo evitare di interpretare l'elemento del sangue sparso in maniera troppo meccanicista, come notato dal prof. R. Penna:

Il sangue di Gesù è determinante per la giustificazione, ma più per ciò che esso significa che non per la sua semplice effusione materiale, considerata come un fatto isolato e a sé stante. [...] Il «sangue», pertanto, risulta quasi una cifra per la «morte» di Gesù, di cui è l'esponente più vivido, concreto e impressionante, soprattutto perché si tratta di morte violenta. È proprio in forza di una umiliazione e di una obbedienza «fino alla morte e alla morte di croce» (Fil 2,8) che «la grazia di Dio e il dono concesso in grazia di un solo uomo, Gesù Cristo, si sono riversati in abbondanza su tutti gli uomini» (Rm 5,15)³².

Gesù crocifisso, dunque, è il *luogo* nel quale la giustizia di Dio si è rivelata in tutta la sua efficacia (cf. Rm 5,9). La fede, ancora una volta per mezzo della preposizione *dia* seguita dal genitivo, è presentata come la porta «attraverso» la quale la virtù del sangue di Cristo Signore agisce nella nostra vita.

1.4.2. Egesi di 1Cor 1,30-31

Iniziamo con la traduzione del testo:

³⁰Ora, è a causa di lui che voi siete in Cristo Gesù, il quale per noi è stato fatto sapienza per opera di Dio, giustizia, santificazione e riscatto, ³¹perché, come sta scritto: «colui che si vanta, nel Signore si vanti» (1Cor 1,30-31).

Il testo che stiamo prendendo in esame si trova all'interno della sezione che potremmo denominare: *Cristo, potenza e sapienza di Dio* (1Cor 1,18-31).

Il passo oggetto della nostra analisi inizia dicendo: «a causa di lui voi siete in Cristo Gesù (1Cor 1,30a). L'espressione evoca il nostro essere – per inizia-

³¹ BEALE - CARSON, *L'Antico Testamento nel Nuovo*, II, cit., p. 1070: «Con tutta probabilità il termine *hilastērion* di 3,25 presenta Gesù come “trono propiziatorio”»; J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, Piemme, Casale Monferrato 1999, p. 419: «È meglio intendere *hilastērion epithema* sullo sfondo dell'uso che ne fa la LXX in riferimento al giorno dell'espiazione. In tal caso Cristo sarebbe presentato qui come la nuova “sede della misericordia”, proposta ad espota dal Padre come strumento per espriare e cancellare i peccati dell'umanità, come luogo della presenza di Dio, della sua rivelazione, del suo potere di espiazione»; J. ROLOFF, «*hilastērion*», in BALZ - SCHNEIDER, *Dizionario Esetico*, I, cit., p. 1734: «Il Crocifisso è così diventato il luogo in cui Dio stesso pubblicamente e in modo visibile a tutti ha fatto realmente avvenire la riconciliazione. Così il venerdi santo è diventato l'escatologico grande giorno della riconciliazione».

³² R. PENNA, *Il sangue di Cristo nelle lettere paoline*, in AA.Vv., *Sangue e Antropologia Biblica*, cit., pp. 800-801.

tiva di Dio – «inseriti nella sfera d’influsso vivificante del risorto»³³ e la nostra unione in lui (cf. Gal 3,28), la quale non è confusione, ma armonia delle parti (cf. Rm 12,5), sinfonia, bellezza.

Il testo prosegue evidenziando cosa rappresenta *per noi* il Cristo. Innanzitutto egli «è stato fatto» (*egenēthē*)³⁴, per opera di Dio, «sapienza» (*sophia*). Dal momento in cui ha dato la vita per noi, il Crocifisso è additato al mondo intero come epifania della sapienza di Dio (cf. 1Cor 1,23s). L’assenza dell’articolo determinativo prima del sostantivo *sophia* permette a Paolo di distinguere Cristo Gesù, dalla Sapienza personificata dell’Antico Testamento (Pr 8; Gb 28; Sir 24; Sap 8-9). Nella pienezza del tempo, infatti, la salvezza non è più mediata dalla *Tôrāh*/Sapienza (cf. Pr 28,26; Sap 9,18; 10,4; Bar 4,1), ma dal Cristo (cf. Col 1,20), potenza di Dio³⁵. La *sophia* annunciata da Paolo è talmente differente rispetto a quella del mondo da essere considerata addirittura stoltezza (1Cor 1,24; cf. 2,6; 3,19). In realtà, lungi dall’essere folle, essa è talmente profonda da suscitare lo stupore dell’Apostolo stesso (Rm 11,33) e da superare ampiamente le nostre categorie.

Cristo *per noi* è anche «giustizia» (*dikaïosynē*), ossia colui nel quale siamo resi giusti, retti, integri, onesti (cf. Ger 23,6; Rm 6,13.19; 2Cor 6,7; 9,9s). Si tratta di una giustizia che sgorga dalla Croce (2Cor 5,21; cf. Rm 5,19) e si innesta nella nostra vita in virtù del Battesimo (1Cor 6,11), sacramento della fede.

Paolo prosegue parlando di Cristo come nostra «santificazione» (*hagiasmos*). Nella prima lettera ai Corinzi, il sostantivo *hagiasmos* significa presa di distanza dal modo di vivere precedente, il cui risultato è l’esclusione dal regno di Dio (1Cor 6,9s)³⁶. Tale rottura, più che una conquista, è un dono legato al Battesimo (cf. 1Cor 6,11; Ef 5,26), che dà inizio ad un cammino animato dallo Spirito Santo (2Ts 2,13). La santificazione, dunque, lungi dall’essere data una volta per tutte, di fatto costituisce una meta a cui tendere, mettendosi a servizio della giustizia (Rm 6,19) e di Dio stesso (Rm 6,22). Si tratta di un processo in grado di coinvolgere, nel tempo, tutta la persona, compresa la sua sfera corporea (1Ts 4,3-7). L’orizzonte su cui è vissuto questo percorso totalizzante è la vita eterna (Rm 6,22), come ben evidenziato da O. Procksch: «Se l’amicizia

³³ G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, Dehoniane, Bologna 1995, p. 150.

³⁴ Indicando l’azione del Padre, il verbo va interpretato e tradotto in senso passivo. Cf. ZERWICK, *Il Greco del Nuovo Testamento*, cit., p. 156.

³⁵ E. J. SCHNABEL, «Sapienza», in G.F. HAWTHORNE - R.P. MARTIN - D.G. REID, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1999, p. 1405: «Poiché Cristo ha adempiuto la *Tôrā* nella sua morte e risurrezione “per noi”, è giunta al termine la funzione soteriologica della *Tôrā* [...] come via per la giustizia».

³⁶ Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, cit., p. 151: «La santificazione sembra aver a che fare con la liberazione dai peccati; esprime infatti un processo di separazione e distacco da ogni realtà peccaminosa e di correlativa collocazione nella sfera divina di separatezza dal male».

con Dio è il fondamento della vita cristiana, l'*hagiasmos* è la forma di vita che ne deriva e il presupposto della visione di Cristo»³⁷.

Il v. 30 termina affermando che Cristo è il nostro «riscatto» (*apolytrōsis*). Il sostantivo è posto al termine della sequenza che inizia con la sapienza. Paolo sembra voler suggerire che, in virtù di quanto operato dal Redentore, noi siamo liberi dal peccato, capaci di vivere nella giustizia, nella santità e nella speranza, testimoniando al mondo una sapienza alternativa a quelli che sono i suoi criteri³⁸. Tenendo presente il contesto prossimo in cui è collocato il nostro versetto – il Crocifisso sapienza e potenza di Dio – ed il significato di *apolytrōsis* nel brano analizzato precedentemente (Rm 3,24), possiamo affermare che il riscatto ci è stato ottenuto mediante il dono di sé operato dal Cristo.

1.4.3. Esegesi di Ef 1,7-8

Come primo passo, traduciamo il testo di cui intendiamo occuparci:

⁷nel quale abbiamo il riscatto mediante il suo sangue, la remissione dei peccati, secondo la ricchezza della sua grazia, ⁸che abbondò in noi, con ogni sapienza e intelligenza (Ef 1,7-8).

Il testo si trova all'interno del prologo, che potremmo intitolare: *Inno di lode al Padre per la benedizione spirituale ricevuta in Cristo* (Ef 1,3-14).

Il v. 7 è articolato a modo di parallelismo, dove il secondo membro funge da apposizione rispetto al primo:

- a) redenzione
 - b) mediante il suo sangue
- a¹) remissione dei peccati
 - b¹) secondo la ricchezza della sua grazia³⁹.

Il segmento di testo oggetto della nostra indagine inizia affermando che, in Cristo, abbiamo il «riscatto» (*apolytrōsis*). Esso ci è dato mediante il suo sangue, ossia per mezzo del dono di sé che egli ha compiuto sulla croce. Particolarmente interessante è l'uso del verbo *echō* («avere») al presente indicativo: «in lui abbiamo (*echomen*) la redenzione, mediante il suo sangue». Così si esprime il prof. R. Penna al riguardo:

³⁷ O. PROCKSCH, «*hagios ktē*», in KITTEL - FRIEDRICH, *Grande Lessico*, I, cit., p. 306.

³⁸ C. K. BARRETT, *La prima lettera ai Corinti*, Dehoniane, Bologna 1979, p. 82: «Ciascuno (sapienza, giustizia, santità) è prodotto diretto dell'offerta personale di Cristo per l'umanità, dell'opera redentrice, compiuta da Dio attraverso di lui».

³⁹ Cf. S. ROMANELLO, *Lettera agli Efesini*, Paoline, Milano 2003, p. 54.

Infine, va notato il presente indicativo *echomen*, «abbiamo»; in rapporto al precedente aoristo «ci colmò della sua grazia», esso allude discretamente ad una redenzione, il cui farsi non è relegato al passato né è limitato ad un momento puntuale, ma che invece caratterizza l'oggi del cristiano, essendo sempre disponibile per una personale appropriazione (nel battesimo?)⁴⁰.

Gli fa eco, il prof. E. Best:

Il tempo presente implica che la redenzione e il perdono sono beni presenti, idea in sintonia con l'accento posto dall'autore di Efesini sulla natura attuale della salvezza⁴¹.

In virtù del parallelismo evidenziato sopra, la redenzione viene presentata come remissione dei peccati⁴², indicati con il termine *paraptōma* («caduta»). Questo significa che la trasgressione va compresa come l'interruzione di un cammino, il cui risultato può essere addirittura la morte (cf. Ef 2,1.5). Sempre a motivo dello stesso parallelismo, l'immolazione di Cristo ci viene mostrata come un atto che procede da una benevolenza sovrabbondante: «secondo la ricchezza della sua grazia» (Ef 1,7). Il termine «grazia» (*charis*) ricorre spesso nella lettera agli Efesini per indicare un dono che promana dalla bontà divina. Il testo più significativo è Ef 2,4-5, dove leggiamo: «Ma Dio, ricco di misericordia, per il grande amore con il quale ci ha amato, da morti che eravamo per le colpe, ci ha fatto rivivere con Cristo: per grazia siete salvati». Nei due versetti citati il parallelismo tra questa e l'amore è evidente⁴³ (cf. anche Ef 2,7).

Nel nostro testo, la menzione della grazia rimanda dunque alla carità di Dio, sorgente di riscatto, ossia di perdono dei peccati⁴⁴. Esso ci è stato ottenuto quando il Redentore ha versato il sangue per noi sulla croce.

1.4.4. Esegese di Col 1,13-14

Iniziamo con la traduzione del testo:

⁴⁰ R. PENNA, *Lettera agli Efesini*, Dehoniane, Bologna 1988, p. 94.

⁴¹ E. BEST, *Lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia 2001, p. 170.

⁴² ALONSO SCHÖKEL, *La Rédemption*, cit., pp. 467-468: «Ep 1,7 et Col 1,14 identifient la rédemption au pardon des péchés. Le mot grec *aphesis* traduit d'ordinaire chez les Septante le jubilé (Lv 25), la remise des dettes (Dt 15; 31,10), la libération (Is 61,1; Jr 3,34; Ez 46,17)».

⁴³ Cf. PENNA, *Efesini*, cit., pp. 129-130.

⁴⁴ Sullo sfondo potremmo intravedere il verbo ebraico *pādah* («redimere», «liberare»), usato in riferimento alla redenzione dalle colpe operata da JHWH a favore di Israele (Sal 130,8). Lo stesso verbo viene impiegato anche per il riscatto realizzato dal Signore nell'evento dell'Esodo (Dt 7,8; 9,26; 13,6; 15,15; 21,8; 24,18; Mic 6,4; Sal 78,42; 1Cr 17,21). Cf. J.J. STAMM, «*pdh* – redimere, liberare», in E. JENNI - C. WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, II, Marietti, Torino 1982, pp. 350-366.

¹³il quale ci ha strappati dal potere dell'oscurità e ci ha trasferiti nel regno del Figlio del suo amore, ¹⁴nel quale abbiamo il riscatto, la remissione dei peccati (Col 1,13-14).

I versetti che vogliamo prendere in esame si trovano all'interno della sezione denominata: *Esordio* (Col 1,3-23)⁴⁵. In modo particolare, ci collochiamo nella parte intitolata: *L'intercessione di Paolo* (Col 1,9-14).

Iniziando la nostra analisi, per prima cosa troviamo un riferimento al Padre – per mezzo del pronome relativo *hos* («il quale») –, presentato come colui che ci ha «strappati» (*ryomai*) dal potere dell'oscurità e ci ha «trasferiti» (*methistēmi*) nel regno, nella signoria del suo Figlio amatissimo⁴⁶ (Col 1,13). Il verbo *ryomai* è particolarmente significativo. Viene utilizzato infatti nel libro dell'Esodo per indicare l'azione di JHWH che libera Israele da una situazione di schiavitù, quella a cui era stato sottomesso dagli egiziani (Es 6,6; 14,30; cf. Sal 22,5). Il testo, dunque, sin dall'inizio segnala un'azione potente di Dio, che salva l'uomo da un'oppressione invincibile. Quanto appena detto è confermato dall'uso del genitivo *tou skotous* («dell'oscurità»), che qui è da intendersi come soggetto. In altre parole, «le creature umane vengono liberate dal potere esercitato dalle tenebre. Vi è, dunque, una sfera di influenza negativa (tenebre) nella quale erano immersi gli esseri umani e dalla quale Dio li ha liberati/sottratti con forza»⁴⁷. Dopo averci affrancati, il Padre ci ha collocati nella signoria del Figlio. Il verbo *methistēmi* merita di essere considerato con una certa attenzione. Anch'esso, pur non essendo formalmente presente in testi relativi all'Esodo, allude a tale evento salvifico. Il verbo significa: «trasferire in un altro luogo, o in un altro ambito»⁴⁸. Il rimando all'Esodo, per la precisione al passaggio del mare, può essere intravisto essenzialmente nel fatto che l'attraversata delle acque ha inizio di notte (Es 14,20s) e termina sul far del mattino (Es 14,24.27). Questo dato cronologico, in realtà, sta a significare una svolta: Israele, prima «intimorito» (*phobeomai*) di fronte al faraone (Es 14,10), ora «teme» (*phobeomai*) Dio (Es 14,31). In altre parole, passa dalla servitù nei confronti dell'Egitto, al servizio reso al Signore. L'azione del Padre descritta in Colossesi rappresenta anche per noi un passaggio fondamentale: dal trovarci sotto il dominio delle tenebre all'essere nella signoria del Figlio.

In lui abbiamo il «riscatto» (*apolytrōsis*), la remissione delle nostre trasgressioni (Col 1,14). «La “cancellazione dei peccati” costituisce un'apposizione epesegetica della “redenzione”. In altri termini, la redenzione (*apolytrōsin*)

⁴⁵ Esordio che vuol essere anche una *captatio benevolentiae*. Cf. J-N. ALETTI, *Lettera ai Colossesi*, Dehoniane, Bologna 1994, p. 56; L. GIULIANO, *Lettera ai Colossesi*, Paoline, Milano 2022, p. 105.

⁴⁶ Questo è il senso dell'espressione: *Figlio del suo amore*. Cf. ZERWICK - GROSVENOR, *Greek New Testament*, cit., p. 604.

⁴⁷ GIULIANO, *Colossesi*, cit., p. 129.

⁴⁸ Cf. S. LÉGASSE, «*methistēmi*», in BALZ - SCHNEIDER, *Dizionario Esegético*, II, cit., p. 317.

consiste nella cancellazione (*aphesin*) dei peccati. Quest'ultima, infatti, appare esplicitare ciò che sarebbe rimasto piuttosto generico»⁴⁹.

Dal contesto prossimo in cui è collocato il v. 14, possiamo arguire che la redenzione, ossia la remissione dei peccati, equivale all'essere usciti dal potere dell'oscurità⁵⁰, dalla sua zona d'influenza. La libertà da tale *status*, ha avuto come finalità quella di farci entrare nel regno del Figlio, ossia nell'orbita della sua volontà.

1.4.5. Esegisi di Eb 9,15

Come primo *step*, traduciamo il testo che desideriamo esaminare:

E per questo è mediatore di una nuova alleanza, affinché, essendo avvenuta una morte in riscatto delle trasgressioni sotto la prima alleanza, i chiamati ricevano la promessa dell'eredità eterna (Eb 9,15).

Ci troviamo nella sezione chiamata: *Cristo, mediatore della nuova alleanza, sigillata col sangue* (Eb 9,15-23).

Il versetto di cui vogliamo occuparci inizia con l'affermazione che Cristo è mediatore di una nuova alleanza. Essa è fondata sul suo sangue, come suggerito dal sintagma *dia touto* («per questo»), che fa riferimento appunto all'offerta sacrificale del Cristo (Eb 9,14)⁵¹. La nuova alleanza è finalizzata, come evidenziato dall'uso della congiunzione *hopōs* («perché», «affinché»), alla ricezione, da parte dei chiamati, dell'eredità eterna promessa, dopo che la sua morte è avvenuta in «riscatto» (*apolytrōsis*) delle trasgressioni compiute sotto la prima alleanza.

Soffermiamoci sull'inciso relativo al potere redentivo della morte di Cristo, la quale, come si evince dalla menzione del suo sangue nei versetti immediatamente precedenti (Eb 9,12.14), è stata violenta. Essa, tuttavia, ha assunto il valore di una vera e propria offerta sacrificale, come si evince dal verbo *prospheō* («porgo», «presento», «fo un'offerta»), usato sia per Gesù (Eb 5,7) che per le vittime destinate all'altare (Eb 5,1.3; 8,3; 9,7.9; ecc.). In virtù di questa sua qualità, la morte di Cristo ha avuto la capacità di compiere ciò che gli animali immolati sotto l'antico patto non hanno avuto il potere di fare: rendere perfetto, nella «coscienza» (*syneidēsis*), l'offerente (Eb 9,9), eliminare i peccati (Eb 10,11).

L'utilizzo del sostantivo *apolytrōsis* sta a significare che la morte di Gesù non ha ottenuto soltanto il perdono dei peccati, come si evince dal verbo

⁴⁹ GIULIANO, *Colossesi*, cit., p. 131. Cf. ALETTI, *Colossesi*, cit., p. 80.

⁵⁰ R. FABRIS, *Le lettere di Paolo*, III, Borla, Roma 1980, p. 79: «Esso è un processo (quello attraverso il quale si realizza la salvezza) di liberazione o di passaggio: liberazione dalla schiavitù o alienazione al "potere delle tenebre" e passaggio al "regno del Figlio amatissimo"».

⁵¹ Cf. A. VANHOYE, *Gesù Cristo il mediatore nella lettera agli Ebrei*, Cittadella, Assisi 2007, p. 232.

katharizō (Eb 9,14), ma ha liberato l'uomo da una schiavitù, da una dipendenza. I riti relativi alla prima alleanza, pur essendo in gran numero (vedi il plurale: *capri*, *vitelli*, *tori*, Eb 9,12s) e ripetuti (cf. Eb 10,1-3), non sono stati in grado di ottenere un reale perdono delle colpe. Questo significa che la situazione di peccato in cui si trovava l'uomo era come una sorta di *status*, dal quale egli non riusciva di fatto ad emanciparsi.

Le «trasgressioni» (*parabasis*) sotto la legge mosaica sono fondamentalmente la disobbedienza al precetto di Dio. In questo senso, infatti, nel NT vengono utilizzati quasi sempre i sostantivi *parabasis* (Rm 2,13; 4,15; 5,14; 1Tm 2,14; Eb 2,2) e *parabatēs* («peccatore», «trasgressore», Rm 2,25.27; Gc 2,9.11), nonché il verbo *parabainō* («trasgredisco», «violo», Mt 15,3).

Si resta colpiti dall'estensione del riscatto operato dal Cristo, che, oltre ad estendersi verso gli uomini di ogni tempo (Eb 9,14), raggiunge tutti coloro che hanno mancato nei confronti del patto sinaitico⁵².

Terminiamo con un chiarimento riguardo a cosa s'intenda per: «peccati commessi sotto la prima alleanza». In greco abbiamo la costruzione con la preposizione *epi* («su», «in», «verso», «durante», «per», «contro») + il caso dativo (*tē[i] prōtē[i] diathēkē[i]*: «la prima alleanza»). Interpretando la preposizione *epi* come volesse segnalare il fondamento di uno stato presente o di determinate azioni, potremmo parafrasare il testo in tal modo: «sulla base della prima alleanza», «a partire dalla prima alleanza», «a motivo della prima alleanza». In tal caso, essa, con le sue leggi, avrebbe provocato le trasgressioni (cf. Rm 7,7-11). Tuttavia, tenendo conto del messaggio veicolato dalla lettera agli Ebrei nel suo insieme, riteniamo consono interpretare *epi* in chiave temporale: «al tempo di», «sotto»⁵³.

2. Elementi di sintesi e prospettive teologiche

Al termine di questo percorso, abbiamo preso coscienza dell'estremo valore della redenzione attuata in Cristo, come suggerito dalla prima lettera di Pietro, quando ne parla riferendola al suo sangue prezioso (1Pt 1,18).

Il riscatto realizzato in Gesù non è un incidente di percorso, un evento imprevisto, non ben ponderato, con cui egli improvvisamente avrebbe dovuto, suo malgrado, fare i conti. No, egli era stato designato agnello sacrificale prima della fondazione del mondo (1Pt 1,20) e nei tempi stabiliti ne ha dato testimonianza (1Tm 2,6).

⁵² C. MARCHESELLI-CASALE, *Lettera agli Ebrei*, Paoline, Milano 2005, p. 397, amplia ulteriormente l'estensione di questo riscatto: «Con la menzione specifica delle "trasgressioni sotto il primo patto", l'autore non può limitare la redenzione dalle medesime a favore dei soli giudeocristiani, dal momento che la tradizione del NT conosce questo stesso pensiero anche per gli etnicocristiani, ad esempio in Rm 5,13.20; 7,7-12».

⁵³ Cf. *ibid.*, p. 397, n. 157.

Se questo è vero, allora possiamo, pur coscienti di trattare un mistero decisamente più grande di noi, provare ad individuare i destinatari⁵⁴, le finalità ed il modo in cui il Cristo ci ha redenti. Il riscatto attuatosi in lui, lungi dall'essere indirizzato ad una determinata categoria di persone, è rivolto all'umanità intera (1Tm 2,6). Esso ha come prima finalità la liberazione dall'iniquità (Tt 2,14), alla base della quale sta un *modus vivendi* vuoto, privo di senso (1Pt 1,18). In altre parole, siamo stati affrancati dalla schiavitù del peccato (Tt 2,14), che priva l'uomo e la donna della propria libertà (Col 1,13), perché ne opprime la mente e l'interiorità (Eb 9,14). Un secondo effetto della redenzione è quello di innestarci nel Signore (1Cor 1,30)⁵⁵, al fine di essere condotti ad una piena realizzazione, come suggerito dall'espressione «per noi» (Tt 2,14). Un terzo fine può essere individuato nella creazione di un popolo, che si relazioni con lui in maniera intima (Tt 2,14) e si ponga al servizio di Dio (Eb 9,14). Una quarta intenzione sono le opere buone (Tt 2,14), ossia una vita spesa nella giustizia, che conduce alla santificazione (1Cor 1,30; cf. Rm 6,19). Benché possa sembrare un paradosso, siamo stati resi liberi per diventare, nell'amore, servi gli uni degli altri (Gal 5,13). Questo è ciò che rende bella l'esistenza di ogni Battezzato (Tt 2,14). Il Cristo ci ha redenti dando la propria vita (1Tm 2,6; Tt 2,14), fino al punto di perderla (Rm 3,25; Ef 1,7; Eb 9,12.15, 1Pt 1,19). L'ampiezza del gesto da lui compiuto, che nulla ha trattenuto per sé pur di riportarci a sé⁵⁶, si trasforma in epifania del suo amore. In lui, infatti, abbiamo il riscatto attraverso il suo sangue, la remissione dei peccati, secondo la ricchezza della sua grazia, dove con questo termine abbiamo un rimando alla benevolenza divina (Ef 1,7).

⁵⁴ L. MORRIS, «Redenzione», in HAWTHORNE - MARTIN - REID, *Dizionario di Paolo*, cit., p. 1288: «Dovremmo forse rilevare che [...], nel NT, (mai) si dice chi sia colui al quale viene pagato il prezzo del riscatto. Voler cercare di identificare chi sia colui che riceve questo prezzo significa far dire alle parole quello che esse non intendono esprimere. Il termine vuole indicare che la redenzione era a caro prezzo, non che vi era qualcuno, per esempio Satana o i demòni, che richiedeva che fosse pagato un prezzo». Cf. BRONDOS, *Paul on the Cross*, cit., p. 145; L. DE LORENZI, *Gesù LYTRÔTÈS: Atti 7,35*, in «Rivista Biblica» 8 (1960), pp. 32-38.

⁵⁵ DE LORENZI, *Gesù LYTRÔTÈS*, cit., p. 34, commentando Mc 10,45 par., afferma: «Gesù qui non farebbe che porre l'accento sul suo atto di completa dedizione, cioè di amore che lo conduce sino alla morte, atto che fu realmente il *mezzo* con cui noi fummo liberati dalla schiavitù del peccato e del demonio e fummo inseriti nella vita stessa di Dio».

⁵⁶ Di grande interesse, da questo punto di vista, la lettura di A. SCHENKER, *Kôper et expiation*, in «Biblica» 63 (1982), pp. 32-46, il quale, partendo da Es 21,29-30, sostiene che il sostantivo ebraico *kôper*, solitamente tradotto con «riscatto», vada inteso come prezzo pagato dall'offensore ai familiari della vittima, previo loro consenso, al fine non tanto di avere salva la vita – evitando la pena capitale –, quanto di ristabilire la pace con essi. Applicando tale considerazione alla prassi rituale veterotestamentaria, l'autore afferma che essa sta a significare fino a che punto Dio, lungi dal conservare rancore, desidera riconciliarsi costantemente con il suo popolo, nonostante le tante trasgressioni. La pena che andrebbe comminata agli Israeliti a motivo dei delitti commessi contro il Signore, viene mitigata e commutata nella prassi dei sacrifici espiatori, che finiscono con il diventare espressione della sua *grazia*.

Ci troviamo davanti ad una sapienza agli occhi del mondo scandalosa, perché lontana dalle sue categorie, fino al punto da sembrare incomprensibile. Essa deve diventare invece un punto di riferimento per il nostro cammino. Il Cristo, infatti, «per noi» è diventato sapienza (1Cor 1,30), al fine di farci comprendere che le scelte di Dio sovente appaiono stolte agli occhi del mondo (1Cor 1,27) e i suoi atti di potenza sembrano essere deboli (1Cor 1,27).

Essendo Gesù il «Figlio del suo (di Dio) amore» (Col 1,13), nel dare la vita per ciascuno di noi, rende anche testimonianza alla carità universale del Padre. Egli, pur restando sullo sfondo nei brani studiati, ha il primato nell'opera della redenzione, che si attua nella morte e risurrezione di Gesù. Il Padre, dunque, fa suoi i tratti di quello che era il *Gō'ēl* nell'economia veterotestamentaria⁵⁷, rivelandosi come l'autore del riscatto, che realizza per la mediazione del Figlio. È Dio, infatti, che ha posto Gesù come strumento di espiazione, per la remissione dei peccati passati (Rm 3,25), al fine di riconciliarci con sé (cf. Rm 5,1; 2Cor 5,19); è sempre lui ad aver reso Cristo redenzione per noi (1Cor 1,30); è nella ricchezza della grazia di Dio, ossia del suo amore, che in Cristo, mediante il suo sangue, abbiamo la redenzione, il perdono delle "cadute" (Ef 1,7-8); da ultimo, è il Padre che ci ha strappati dal potere delle tenebre per trasferirci nella signoria del Figlio, nel quale abbiamo il riscatto, la remissione dei peccati (Col 1,13-14)⁵⁸.

Volendo aprire qualche prospettiva, soprattutto in chiave sacramentaria, notiamo in primo luogo che la redenzione viene presentata in diverse lettere come una realtà presente, e dunque, fruibile nell'oggi. Lo si evince dai seguenti passaggi: «ma *sono* giustificati gratuitamente per la sua grazia, per mezzo della redenzione che è in Cristo Gesù» (Rm 3,24); «voi *siete* in Cristo Gesù, il quale è *diventato* sapienza per noi, da parte di Dio, giustizia, santificazione e riscatto»

⁵⁷ Il verbo *gā'al* significa: «riscattare», «liberare», «redimere», «salvare». Utilizzato soprattutto in riferimento ad un parente stretto che deve liberare un consanguineo da una situazione di schiavitù (Lv 25,48s), o al cosiddetto vendicatore di sangue (Nm 35,12.19-27; ecc.), viene impiegato anche in riferimento al Signore. Egli riscatta Israele dalla schiavitù dell'Egitto (Es 6,6; 15,13; Sal 74,2; 77,16; 78,35; 106,10; Is 63,9). Il participio *gō'ēl* («liberatore», «redentore») è applicato a JHWH, protettore dei deboli di fronte ad un avversario più potente (Pr 23,10s; Ger 50,34), liberatore dalla schiavitù egiziana (Sal 78,35), protagonista di quel nuovo esodo costituito dal ritorno dall'esilio babilonese (Is 43,14; 63,16) e salvatore escatologico (Is 59,20; 60,16). Cf. DE LORENZI, *Gesù LYTRÔTES*, cit., pp. 10-15; STAMM, «*g' l* – redimere», in JENNI - WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, cit., pp. 332-341.

⁵⁸ ALONSO SCHÖKEL, *La Rédemption*, cit., p. 469: «Il convient, à la suite du Nouveau Testament, d'insister sur le rôle du Père comme protagoniste de la rédemption. Bien que le Nouveau Testament n'attribue pas au Christ le titre de rédempteur, il le présente comme réalisateur de cette œuvre; aussi la liturgie et la théologie sont-elles en droit d'appliquer ce titre au Christ; il leur permet de spécifier le titre générique de sauveur»; L. MORRIS, «Salvezza», in HAWTHORNE - MARTIN - REID, *Dizionario di Paolo*, cit., pp. 1383-1384: «(In) Paolo è sintetizzato il concorde insegnamento del NT, secondo cui Dio ha agito in Cristo: "È stato Dio a riconciliare a sé il mondo in Cristo" (2Cor 5,19). Da un certo punto di vista è abbastanza chiaro che la salvezza ebbe origine con il Padre, e dall'altro è stato il Figlio a fare ciò che era necessario per procurarla».

(1Cor 1,30); «nel quale *abbiamo* il riscatto attraverso il suo sangue, la remissione dei peccati, secondo la ricchezza della sua grazia» (Ef 1,7); «nel quale *abbiamo* il riscatto, la remissione dei peccati» (Col 1,14); «quanto più il sangue di Cristo, il quale, mediante uno spirito eterno, ha offerto se stesso senza macchia a Dio, *purificherà* la nostra coscienza dalle opere morte» (Eb 9,14)⁵⁹.

La domanda che potremmo porci è questa: in quali ambiti concreti la redenzione operata dal Cristo una volta per tutte diventa riscatto *per noi, oggi?* Osservando con attenzione i testi, il pensiero va spontaneamente al *Battesimo*, essenzialmente per due motivi. Innanzitutto, per ragioni di vocabolario: il sostantivo «remissione» (*aphesis*), seguito dal termine «peccato» (*hamartia*, *paraptōma*), ricorre sia in Ef 1,7 sia in Col 1,14. La stessa sequenza, riferita al Battesimo, la si ritrova, guarda caso, nel discorso che il primo tra gli Apostoli tenne a Pentecoste: «Pietro disse loro: “Convertitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per il perdono (*aphesis*) dei vostri peccati (*hamartia*), e riceverete il dono dello Spirito Santo”» (At 2,38). Di particolare interesse è anche questo passaggio della lettera agli Ebrei, che ora traduciamo: «Accostiamoci con cuore sincero, in pienezza di fede, i cuori purificati da una coscienza (*syneidēsis*) cattiva e i corpi lavati con acqua pura (*katharos*)» (Eb 10,22). Il testo allude al Battesimo, che costituisce l'evento personale nel quale l'acqua pura, lavando il corpo, rende attuale, per il credente, la purificazione della coscienza, ossia la redenzione operata dal Cristo una volta per tutte (Eb 9,12-14). Da ultimo, segnaliamo le parole che l'autore della prima lettera di Giovanni – servendosi però del verbo *aphiēmi* («perdonare», «rimettere») – rivolge ai propri interlocutori: «Scrivo a voi, figlioli, perché vi sono stati perdonati (*aphiēmi*) i peccati (*hamartia*) in virtù del suo nome» (1Gv 2,12). Ai testi appena riportati potremmo aggiungere, a lato, quei brani che si riferiscono alla predicazione di Giovanni, avente per oggetto un battesimo di penitenza per il *perdono dei peccati* (Mc 1,4; Lc 3,3).

A questa considerazione di ordine lessicale ne potremmo affiancare una di ordine tematico, forse più sfumata rispetto alla precedente, ma particolarmente evocativa. Nella lettera ai Romani, il Battesimo è visto come un essere immersi nella morte di Cristo, un essere sepolti con lui, al fine di camminare, a imitazione della sua risurrezione, in una vita nuova (Rm 6,3s). Questo è quanto operato dal Redentore, il quale si è offerto per riscattarci dalle opere di morte (Eb 9,14), al fine di farci vivere una vita nuova, risorta, contraddistinta da opere buone (Tt 2,14).

Il *Battesimo*, dunque, è un primo ambito nel quale il riscatto operato dal Cristo una volta per sempre entra in contatto con la nostra esistenza⁶⁰.

⁵⁹ Cf. DE LORENZI, *Gesù LYTRŌTĒS*, cit., p. 37.

⁶⁰ O. BŌCHER, «*haima*», in BALZ - SCHNEIDER, *Dizionario Esegético*, I, cit., p. 102: «Battesimo e cena del Signore sono strettissimamente appaiati (1Cor 10,1-6; 12,13; 1Gv 5,6-8); conseguentemente in Gv 19,34 essi, come “sangue e acqua”, sono fatti risalire al cadavere di Gesù, cioè fondati sulla

Un secondo ambito è l'*Eucaristia*. Si resta colpiti dalle convergenze lessicali che accomunano le parole di Gesù sul calice durante l'ultima cena (Mt 26,28) ed Ef 1,7. In entrambi i testi ricorrono il termine «sangue» (*haima*); «remissione-perdono» (*aphesis*); «peccati» – *hamartia* (Mt 26,28), *paraptōma* (Ef 1,7) –. Spiegando Ef 1,7, abbiamo detto che, in quel brano, la «redenzione» (*apolytrōsis*) viene presentata come *remissione dei peccati mediante il suo (di Cristo) sangue*. Non è specificato però come essa si renda presente nell'oggi. Matteo ci viene in aiuto, perché si serve del termine «redenzione» (*lytron*) in riferimento alla morte di Gesù: «“Come il Figlio dell'uomo, che non è venuto per farsi servire, ma per servire e dare la propria vita in riscatto (*lytron*) per molti”» (Mt 20,28). Questa constatazione ci porta a concludere che, anche per questo Evangelista, il sangue versato da Cristo in remissione dei peccati di cui si parla nell'ultima cena è un evento redentivo. Ne possiamo dedurre che il riscatto, realizzatosi mediante il dono che egli ha fatto di sé sul Calvario, si rende contemporaneo a quanti partecipano del suo corpo e del suo sangue.

Proseguendo la nostra argomentazione, notiamo che i termini «sangue» (*haima*) e «alleanza» (*diathēkē*) ricorrono sia in Eb 9,14-15, sia in Mc 14,24; Mt 26,28; Lc 22,20; 1Cor 11,25. La riflessione si fa ancor più interessante quando si nota che il sostantivo «sangue» (*haima*) ed il sintagma «nuova alleanza» (*diathēkē kainē*) si trovano sia in Eb 9,14-15 sia in Lc 22,20; 1Cor 11,25⁶¹. Luca e Paolo inseriscono nei loro brani il concetto di «memoriale» (*anamnēsis*), Luca dopo le parole sul pane-corpo (Lc 22,19), Paolo dopo le parole sul calice-sangue (1Cor 11,25). Secondo la lettera agli Ebrei, Cristo è mediatore di una nuova alleanza perché, in virtù dell'offerta che ha fatto di se stesso al Padre, noi siamo liberati dalle opere morte per servire al Dio vivente, ossia per entrare in un vita di profonda comunione con lui (Eb 9,14-15). Nell'Eucaristia, memoriale del mistero pasquale, il Signore risorto, per le mani del sacerdote, ripresenta il dono della propria vita realizzato una volta per sempre, e noi, riscattati dalle opere morte, veniamo edificati come popolo capace di una relazione con lui che si declina nell'attuazione delle opere buone⁶².

morte sacrificale di Gesù, alla cui efficacia, che vivifica e cancella i peccati (cf. Gv 1,29), sia la cena del Signore (cf. Gv 6,53-56) sia il battesimo consentono di partecipare (cf. Gv 3,5; 13,2-11).

⁶¹ In Lc 22,20; 1Cor 11,25 l'ordine delle parole è diverso rispetto a Eb 9,15. Nei primi due testi abbiamo *kainē diathēkē*, in Ebrei *diathēkē kainē*. Nessuna differenza riguardo al significato.

⁶² FABRIS, *Le lettere di Paolo*, III, cit., p. 80: «Per la comunità che celebra questa esperienza, “ci ha liberati”, non si tratta di una pura commemorazione storica, ma di una partecipazione attuale e reale mediante il momento liturgico, sia esso battesimale o eucaristico»; C. MARCHESELLI-CASALE, *Lettera agli Ebrei*, Paoline, Milano 2005, 384, commentando Eb 9,11, afferma: «A mezzo della morte in croce, il Figlio ha avviato il tempo del sommo sacerdozio a servizio dell'unica offerta redentiva: una volta per sempre (*ephapax*) fondamento della fede. Quanto continua ad avvenire in terra, sacrifici quotidiani da parte di sacerdoti della nuova alleanza, è solo attualizzazione di quel suo unico sacrificio sacerdotale e redentivo». Cf. BÖCHER, «*haima*», cit., pp. 102-103.

A coronamento della nostra esposizione, allarghiamo la prospettiva fino ad includere il *sacramento della Riconciliazione*. A questo riguardo, l'evangelista Matteo presenta brani significativi: in quello relativo alla guarigione di un paralitico (Mt 9,1-8), il verbo *aphiēmi* («perdonare», «rimettere») ed il sostantivo *hamartia* («peccato») ricorrono tre volte ciascuno. La prima, quando Gesù annuncia al malato che gli sono perdonati i peccati (Mt 9,2); poi quando, rivolgendosi agli scribi, domanda loro se è più facile dire: «“Ti sono perdonati i peccati”», o: «“Alzati e cammina”» (Mt 9,5); infine nel momento in cui, per mostrare la sua «autorità» (*exousia*) di rimettere i peccati, dice al paralitico: «“Alzati, prendi il tuo letto e va' a casa tua”» (Mt 9,6). Si resta colpiti dalla reazione delle folle, le quali, oltre a stupirsi, glorificano Dio che ha dato un tale «potere» (*exousia*) agli uomini (Mt 9,8). Degno di nota è il fatto che il termine *exousia* ricorra sia per significare l'autorità di Gesù riguardo al perdono dei peccati, sia la partecipazione degli uomini, cioè della comunità cristiana, allo stesso potere⁶³.

Restando sullo stesso evangelista, passiamo alle parole che Gesù rivolge a Pietro, dopo che questi ne ha confessato l'identità messianica: «“A te darò le chiavi del regno dei cieli: tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai (*lyō*) sulla terra sarà sciolto (*lyō*) nei cieli”» (Mt 16,19). Particolarmente interessante è l'uso del verbo «sciogliere» (*lyō*), da cui deriva il sostantivo *lytron*, che, seppur nei suoi derivati, è stato l'asse portante del nostro saggio⁶⁴. L'espressione *legare e sciogliere*, di carattere semitico, è così spiegata da R. Gerardi:

I termini aramaici *asar* e *šerā* (legare e sciogliere) nell'uso rabbinico esprimono vere decisioni prese in forza di una potestà propriamente giudiziale e coattiva, e che si manifesta particolarmente nell'infliggere la scomunica o nel revocarla. Dunque il potere di rimettere i peccati, che appartiene a Dio solo, e a Gesù (cf. Mc 2,1-12), viene concesso anche ai pastori della Chiesa⁶⁵.

Altro testo matteoano degno di interesse è quello relativo alla correzione fraterna:

¹⁵Se il tuo fratello commetterà una colpa (*hamartanō*) contro di te, va' e ammoniscilo fra te e lui solo; se ti ascolterà, avrai guadagnato il tuo fratello;

¹⁶se non ascolterà, prendi ancora con te una o due persone, perché ogni cosa

⁶³ R. GERARDI, *Teologia ed etica della penitenza*, Dehoniane, Bologna 1993, pp. 102-103: «“A quella vista la folla fu presa da timore, e rese gloria a Dio che aveva dato un tale potere agli uomini” (v. 8). Quest'ultima espressione, esclusiva di Matteo, è molto interessante. Essa può rappresentare non tanto il commento dei partecipanti alla scena evangelica, quanto il pensiero della comunità cristiana, la quale sa di avere dal Cristo il potere di rimettere i peccati e il compito di agire in vista della realizzazione della riconciliazione».

⁶⁴ Cf. K. KERTELGE, «*lytron kt*», in BALZ - SCHNEIDER, *Dizionario Esegético*, I, cit., p. 225.

⁶⁵ GERARDI, *Teologia ed etica della penitenza*, cit., p. 105.

sia risolta sulla parola di due o tre testimoni. ¹⁷Se poi non ascolterà costoro, dillo alla comunità; e se non ascolterà neanche la comunità, sia per te come il pagano e il pubblicano. ¹⁸In verità io vi dico: tutto quello che legherete sulla terra sarà legato in cielo, e tutto quello che scioglierete (*lyō*) sulla terra sarà sciolto (*lyō*) in cielo (Mt 18,15-18).

Segnaliamo, innanzitutto, due verbi che rimandano ai testi analizzati nell'egegesi: *hamartanō* («fare del male», «peccare») e *lyō* («sciogliere»). Il testo, che nella storia è stato compreso da vari punti di vista (ecclesiale, giuridico, demonologico)⁶⁶, esorta tutta la comunità ecclesiale, si suppone guidata da quanti detengono l'autorità, nell'opera di recuperare un fratello che si è reso colpevole verso un altro battezzato. L'indicazione è di procedere per gradi e, qualora il peccatore non voglia sentir ragioni, lo si dovrà considerare come un *pagano e un pubblicano*. Questa espressione non vuol dire che l'impenitente debba essere abbandonato a se stesso. Siccome pagani e pubblicani – gli uni perché non appartenenti al popolo di Dio, gli altri perché trasgressori – non erano sottomessi alle regole e agli usi della comunità ebraica, trattare il colpevole come uno loro significa cercare di riportarlo alla ragione con tutti i mezzi, compresi quelli che vanno oltre le indicazioni che si trovano nei vv. 15-17a⁶⁷. Tra essi, dobbiamo includere certamente la preghiera (Mt 18,19).

Sintetizziamo queste brevi osservazioni sui testi matteani citando ancora una volta R. Gerardi: «In conclusione, secondo i testi di Matteo, anche se variamente interpretati, Gesù ha affidato alla chiesa, nella persona degli apostoli, la potestà e la missione di perdonare i peccati dei fratelli mediante una sentenza che ha valore presso Dio nell'ordine della salvezza»⁶⁸.

Proseguiamo la nostra riflessione passando al Quarto Evangelista, che possiede al riguardo il testo più eloquente: «²²Detto questo, soffiò e disse loro: “Ricevete lo Spirito Santo. ²³A coloro a cui perdonerete (*aphiēmi*) i peccati (*hamartia*), saranno perdonati (*aphiēmi*); a coloro a cui non perdonerete, non saranno perdonati”» (Gv 20,22-23). Oltre che per la terminologia impiegata, il testo suscita interesse perché indirizzato ai discepoli. Il primo gesto compiuto dal Risorto è quello di «insufflare» (*emphysaō*) su di essi lo Spirito Santo. Il verbo impiegato rimanda alla creazione, quando il Signore Dio «soffiò» (*emphysaō*) nelle narici dell'uomo un alito di vita (Gn 2,7 Lxx; cf. Sap 15,11). Il Risorto, dunque, crea nei suoi inviati qualcosa di nuovo, che li rende capaci di perdonare i peccati⁶⁹. Da questo momento in poi, a loro è affidata l'amministrazione della misericordia di Dio, che risplende in modo eminente nella remissione delle colpe⁷⁰.

⁶⁶ Cf. *ibid.*, pp. 106-108.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 103-104.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 108.

⁶⁹ Cf. R.E. BROWN, *Giovanni*, Cittadella, Assisi 1999³, p. 1315.

⁷⁰ GERARDI, *Teologia ed etica della penitenza*, cit., p. 111: «Si può comunque dire, in conclusione, che Gesù ha affidato agli apostoli il ministero sacramentale di perdonare i peccati dei fedeli, cioè

Concludiamo la nostra carrellata con S. Paolo Apostolo, il quale, in un passaggio della seconda lettera ai Corinzi, afferma: «¹⁸Tutto questo però viene da Dio, che ci ha riconciliati con sé mediante Cristo e ha affidato a noi il ministero della riconciliazione. ¹⁹Era Dio infatti che riconciliava a sé il mondo in Cristo, non imputando agli uomini le loro colpe (*paraptōma*) e affidando a noi la parola della riconciliazione» (2Cor 5,18-19). Anche questo testo presenta un termine, *paraptōma*, che rimanda ad uno dei brani già presi in considerazione, per la precisione Ef 1,7. Il testo parla di «ministero» (*diakonia*) della riconciliazione (2Cor 5,18) e di «parola» (*logos*) della riconciliazione (2Cor 5,19). Il sintagma *ministero della riconciliazione* è così interpretato dal prof. Pitta:

Di fatto, il “ministero della riconciliazione” non è un compito affidato a tutti i credenti bensì, qualunque sia la sua consistenza che lo accomuna o lo differenzia dal successivo ministero per il sacramento della riconciliazione, a quanti hanno ricevuto, nello stesso tempo, il “ministero dello Spirito” (cf. 3,8) e “della giustizia” (cf. 3,9). Per questo, la I plurale del v. 18b si riferisce, in particolare, a Paolo e a coloro che hanno ricevuto il ministero dell’apostolato⁷¹.

L’espressione *parola della riconciliazione* riprende e rafforza lo stesso concetto di *ministero della riconciliazione*:

Paolo e i ministri della riconciliazione (v. 18) sono gli stessi nei quali Dio ha posto “la parola della riconciliazione”. Questa volta però l’espressione è più autorevole della precedente: non soltanto Dio ha “dato”, nel senso di affidamento, il ministero della riconciliazione, ma lo “ha posto” (*themenos*) in Paolo e in quanti sono chiamati all’apostolato. [...]. Alla gratuità della riconciliazione corrisponde quella dei ministri scelti come apostoli a servizio della parola che riconcilia⁷².

A modo di sintesi, riportiamo quanto affermato dal Catechismo della Chiesa Cattolica, il quale accenna anche alla compagine ecclesiale, tratteggiata come la comunità nella quale la redenzione s’incontra con la nostra vita:

Cristo ha voluto che la sua Chiesa sia tutta intera, nella sua preghiera, nella sua vita e nelle sue attività, il segno e lo strumento del perdono e della riconciliazione che egli ci ha acquistato a prezzo del suo sangue. Ha tuttavia affidato l’esercizio del potere di assolvere i peccati al ministero apostolico. A questo è affidato il «*ministero della riconciliazione*» (2Cor 5,18)⁷³.

di coloro che, già battezzati, si sono staccati dalla comunione con Dio e con la chiesa a causa dei loro peccati».

⁷¹ A. PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi*, Borla, Roma 2006, p. 271.

⁷² *Ibid.*, p. 273.

⁷³ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, § 1442.

In sintesi, i sacramenti del *Battesimo* e dell'*Eucaristia*, l'uno portale d'ingresso e l'altro compimento dell'iniziazione cristiana, unitamente a quel particolare sacramento di guarigione che è la *Riconciliazione*, sono i luoghi privilegiati in cui la Chiesa comunica ai suoi figli l'efficacia del dono che Cristo ha fatto di sé una volta per tutte.

Conclusione

Il nostro percorso, articolato in due parti, l'una analitica, l'altra sintetica con prospettiva teologica, ci ha portato a gustare, se così si può dire, le insondabili ricchezze di Cristo (cf. Ef 3,8). Egli continua ad operare meraviglie nella nostra esistenza, perché è sempre vivo e, nel santuario del cielo, intercede per noi (cf. Eb 7,25).

Da parte nostra, è necessaria la fede, dono di Dio alimentato dall'ascolto della Parola (cf. Rm 10,14s) e avente per oggetto il Signore Gesù (cf. Rm 3,22). Questa virtù teologale è come una porta che permette alla grazia, ossia alla benevolenza divina, di operare nella nostra vita affinché, in virtù del riscatto operato da Cristo, essa possa essere caratterizzata sempre da bellezza.

Nella misura in cui, come popolo del Signore, viviamo nella luce, siamo attrattivi e diventiamo il luogo in cui ogni persona può avere l'occasione di incontrare la misericordia di Dio.

ROBERTO CECCONI
Fr. Fratta, Loc. Madonna della Stella, 1
06036 Montefalco (PG)
roberto.cecconi.69@gmail.com

Parole chiave

Alleanza, fede, giustizia, grazia, perdono, popolo, riscatto, sangue.

Keywords

Covenant, Faith, Righteousness, Grace, Forgiveness, People, Redemption, Blood.

**IL GIUBILEO DEL 1750 NEI DOCUMENTI PONTIFICI
PREPARATORI E NELLE LETTERE DI GIUSEPPE GARAMPI**

**THE JUBILEE OF 1750 IN THE PREPARATORY PONTIFICAL
DOCUMENTS AND IN GIUSEPPE GARAMPI'S LETTERS**

Daniele Federici*

Abstract

The pontifical documents produced in preparation of the 1750 Jubilee reveal Pope Benedict XIV twofold worry. On one hand the Pope wished to bring the pilgrimage to Roma back to its religious dimension of personal conversion. On the other hand, the city of Rome should be brought back to be Europe's core, both on the spiritual and cultural levels. In fact, Garampi's letters from 1749-'50 show that the Catholic world finding its source of inspiration in Muratori's *Regolata devozione* did not seem to be greatly involved in that "big event" and in popular devotion. However, theirs was a moderate position which did not deny the spiritual value of the Jubilee.

* * *

I documenti pontifici preparatori del Giubileo del 1750 testimoniano una duplice preoccupazione di Benedetto XIV. Da una parte il papa desiderava riportare il pellegrinaggio a Roma alla sua dimensione religiosa di conversione personale. Dall'altra si voleva rimettere Roma al centro dell'Europa dal punto di vista spirituale e culturale. Invece le lettere di Garampi nel biennio 1749-'50 lasciano emergere un'estraneità rispetto al grande evento e alla devozione popolare, tipica del mondo cattolico che si muoveva nel solco della *Regolata devozione* di Muratori. Una posizione però moderata, che non negava il valore spirituale del Giubileo.

1. Introduzione

L'Anno Santo del 1750, indetto da Benedetto XIV, a dieci anni dalla sua nomina a pontefice, riveste una particolare importanza nella storia degli anni

* Docente di Storia della Chiesa e di Patrologia presso l'ISSR *Redemptoris Mater* di Ancona e l'Istituto Teologico Marchigiano.

giubilari. La Chiesa infatti viveva un momento di particolare e complessa crisi. Al suo interno era dilaniata dalle dispute sulla morale, che dividevano lassisti e rigoristi, e raggiunsero il parossismo proprio intorno alla metà del secolo, per le opere, di stampo rigorista, del domenicano Concina. Lo scontro del 1600 fra domenicani e gesuiti sulla grazia, si era ora spostato sul piano della morale. All'interno della *Christianitas* Roma non era più da tempo il centro del potere, e il papa conduceva una politica concordataria per garantire la vita della Chiesa nelle diverse monarchie, ed evitare il sorgere di chiese nazionali; con il successore di papa Lambertini, Clemente XIII, l'attacco delle corti borboniche, generato dalla questione dei gesuiti, diventò feroce e si temette il crollo del sistema fondato sull'alleanza trono-altare. L'illuminismo e l'incipiente secolarizzazione, da un punto di vista culturale, erodevano sempre più il consenso delle classi dirigenti e degli intellettuali al cattolicesimo, e diffondevano la decadenza dei costumi. Mentre queste difficoltà e problematiche diventavano sempre più evidenti, il Giubileo del 1750 fu vissuto come un momento di riscatto, una manifestazione di forza, un tentativo di riconquistare, culturalmente e spiritualmente, il popolo, e rafforzare l'unità della Chiesa intorno a Roma. L'articolo si propone di illuminare la "mente" e le intenzioni di Benedetto XIV nell'indire l'Anno Santo, e il clima che caratterizzò l'evento, attraverso la lettura e l'analisi del contenuto di alcuni documenti pontifici preparatori – *Annus qui hunc*¹, *Peregrinantes a Domino*², *Apostolica constitutio*³, *De quaestionibus*⁴ –, e delle lettere del futuro cardinale Giuseppe Garampi (1725-1792), uno spettatore privilegiato degli avvenimenti romani di quegli anni⁵.

¹ BENEDICTUS XIV, lettera apostolica ai vescovi dello Stato Pontificio *Annus qui hunc* (19 febbraio 1749), in *Sanctissimi Domini nostri Benedicti Papae XIV Bullarium tomus tertius, in quo continentur Constitutiones, Epistolae aliaque editae ab exitu anni MDCCXLVIII usque ad totum pontificatus annum XII cum appendice et supplemento*, Geronimo Mainardi, Roma 1754 (d'ora in poi *Bullarium*), pp. 9-25, tr. it. in URL: <<https://www.vatican.va/content/benedictus-xiv/it/documents/enciclica-i-annus-qui-hunc>>.

² BENEDICTUS XIV, bolla *Peregrinantes a Domino* (5 maggio 1749), in *Bullarium*, pp. 74-80, tr. it. in URL: <<https://www.vatican.va/content/benedictus-xiv/it/documents/bolla-i-peregrinantes-a-domino>>.

³ BENEDICTUS XIV, lettera apostolica a tutti i patriarchi, arcivescovi e vescovi *Apostolica constitutio* (26 giugno 1749), in *Bullarium*, pp. 82-92, tr. it. in URL: <<https://www.vatican.va/content/benedictus-xiv/it/documents/enciclica--apostolica-constitutio>>.

⁴ BENEDICTUS XIV, lettera circolare ai penitenzieri e confessori deputati in Roma per l'Anno Santo *De quaestionibus* (3 dicembre 1749), in *Sanctissimi Domini nostri Benedicti Papae XIV Bullarium tomus tertius, in quo continentur Constitutiones, Epistolae aliaque editae ab exitu anni MDCCXLVIII usque ad totum pontificatus annum XII*, vol. 8, P.-J. Hanicq, Malines 1827, pp. 7-163.

⁵ Sulla vita di Giuseppe Garampi vedi D. VANYSACKER, *Cardinal Giuseppe Garampi (1725-1792): an Enlightened Ultramontane*, Institut Historique Belge de Rome, Bibliothèque, Bruxelles-Brussel-Rome 1995.

2. I documenti in preparazione dell'Anno Santo

Benedetto XIV in una lettera al cardinale Tencin, il 25 settembre 1748, aveva dichiarato di non volere concedersi svaghi al fine di preparare in modo adeguato l'Anno Santo, affinché fosse un anno «di edificazione e non di scandalo»⁶. Il Giubileo fu infatti preceduto da un'intensa preparazione, che coinvolse profondamente la dimensione spirituale del popolo di Dio. La Città Santa doveva mostrarsi all'altezza, prepararsi al gran evento sul piano spirituale e morale, convertirsi ben prima dell'apertura delle Porte Sante, mostrarsi degna del grande tesoro delle indulgenze. In questo senso significativa fu la missione popolare, voluta da Benedetto XIV, e predicata dal minore osservante Leonardo da Porto Maurizio. Dalla domenica sera del 13 luglio 1749 fino alla domenica 27 luglio, per quattordici giorni consecutivi, il frate, con la sua possente voce e gestualità teatrale, su un palco allestito in Piazza Navona, tenne catechesi, guidò la preghiera, predicò, invitando il popolo romano alla conversione, impartì la benedizione solenne con il Santissimo Sacramento, in un tentativo di cristianizzazione di tutta la città. La missione si ripeté nella stessa forma per altre due volte, con un intercalare di otto giorni⁷. Questo grande impegno teso alla conversione delle persone fu accompagnato dal “lavoro febbrile” del papa, che nel 1749 promulgò, fra lettere e bolle, ben dodici documenti preparatori⁸. Alcuni di essi lasciano emergere chiaramente l'importanza del grande evento per Benedetto XIV, e le sue preoccupazioni in merito.

Il 19 febbraio 1749 il papa nella lettera apostolica *Annus qui hunc* indirizzata ai vescovi dello Stato Pontificio, indicava norme precise per il culto divino. Esortava a togliere tutto quello che potesse riuscire di scandalo: i pellegrini non dovevano trovare chiese cadenti, o sporche, con paramenti rovinati o assenti; si dovevano prendere a modello le chiese dei cappuccini, nello stesso tempo «povere di somma povertà, e pulite di grandissima pulizia»⁹. Chiedeva che le «ore canoniche fossero cantate o recitate in coro secondo la pratica di ciascuna Chiesa, con la dovuta diligenza»¹⁰. In modo particolare si soffermava a lungo sul tema della liturgia, esprimendo il desiderio che il canto e la musica sacra fossero strumenti di edificazione, dando norme pre-

⁶ BENEDETTO XIV, *Le lettere di Benedetto XIV al card. De Tencin*, a cura di E. MORELLI, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1965, vol. II, p. 84.

⁷ Sulla missione popolare di san Leonardo da Porto Maurizio cf. S. NANNI, «Anno di rinnovazione e di penitenza. Anno di riconciliazione e di grazia. Il Giubileo del 1750», in *Città del perdono. Pellegrinaggi e Anni Santi a Roma in età moderna*, «Roma moderna e contemporanea», V, n. 2/3, (1997), pp. 553-587.

⁸ Cf. L. VON PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del Medioevo*, vol. XVI/*Storia dei papi nel periodo dell'Assolutismo, dall'elezione di Benedetto XIV sino alla morte di Pio VI, I/Benedetto XIV e Clemente XIII (1740-1769)*, Desclée e Editori Pontifici, Roma 1933, pp. 241-243.

⁹ BENEDECTUS XIV, *Annus qui hunc*, cit., n. 1.

¹⁰ *Ibid.*, n. 2.

cise. Si doveva preferire il «canto piano», gregoriano, a quello «figurato», polifonico, in quanto «eccita le anime dei fedeli alla devozione e alla pietà», e, in ogni caso, «sia eseguito in modo tale da non apparire profano, mondano o teatrale». Infatti nel «canto musicale dei teatri viene fatto in modo che il pubblico presente, ascoltando i canti musicali, ne riporti diletto, e goda degli artifici della musica, si esalti per la melodia, per la musica in se stessa; provi piacere per la soavità delle varie voci, senza percepire, il più delle volte, l'esatto significato delle parole». Nel canto ecclesiastico si deve avere di mira invece il contrario, «l'audizione perfetta e facile delle parole», necessaria per elevare le anime a Dio. Siano ammessi solo quegli strumenti che hanno il compito di rafforzare la voce, come l'organo, ed esclusi «i timpani, i corni da caccia, le trombe, gli oboe, i flauti, i flautini, le arpe, i mandolini», che rischiano di seppellire il «canto delle parole»¹¹. Roma, come nell'Alto Medioevo, quando insegnò la liturgia gregoriana al mondo, doveva tornare ad essere modello del culto divino. Lungo tutto il documento, il metodo usato da Benedetto XIV per sostenere le sue affermazioni è quello storico-positivo. Vi sono citazioni dei Padri della Chiesa, come sant'Agostino e san Girolamo, dei concili, in particolare quello di Trento, di grandi autori ecclesiastici, come Bellarmino, di decreti dei pontefici precedenti.

La *Peregrinantes a Domino* è invece la bolla di indizione del Giubileo, e porta la data del 5 maggio 1749. Il richiamo al rinnovamento morale in un orizzonte spirituale è dominante. Il punto di partenza è un riconoscimento: siamo peccatori e abbiamo bisogno del perdono di Dio e della conversione.

Nel pellegrinaggio di questa vita, mentre lontani da Dio andiamo alla ricerca di quella Patria di cui speriamo divenire perpetui Cittadini, è troppo chiaro che noi tutti in molte cose inciampiamo, e dalla strada dei comandamenti del Signore, a guisa di stolte pecorelle, andiamo spesse volte traviati e raminghi. Sarebbe un ingannare noi stessi se dicessimo di non essere peccatori, mentre la nostra coscienza ci rimprovera una moltitudine di trasgressioni alle Divine Leggi, per le quali restiamo conturbati sul timore della nostra morte: lo spavento e il tremore ci sorprendono se pensiamo che si accosta il giudizio di Dio¹².

Per questo bisogno i pontefici hanno scelto determinati tempi, in cui «con maggiore efficacia» i cristiani fossero chiamati «a riscattarsi dai loro peccati e a salvare le loro anime». Sono gli Anni Santi, anni «di rinnovazione e di penitenza». Al tesoro spirituale delle indulgenze si accompagnano per i pellegrini le «consolazioni spirituali», generate dalla visita della Città Eterna, dove la fede ha vinto il mondo:

¹¹ *Ibid.*, n. 3-11.

¹² BENEDICTUS XIV, *Peregrinantes a Domino*, cit., proemio.

Al gran guadagno che ricaverete dal vostro viaggio si aggiungerà quale completamente il piacere delle consolazioni spirituali. Quale maggiore felicità può provare un Cristiano che vedere la Gloria della Croce di Cristo nel sommo grado di splendore, in cui riluce sopra la terra, ed osservare con i propri occhi i monumenti della trionfale vittoria con cui la nostra Fede ha superato il Mondo? Qui potrete vedere l'altezza del secolo umiliata ad ossequiare la Religione, e quella che fu la Babilonia terrena, mutata in foggia d'una nuova e celeste Città, non già ostentare feroci minacce d'armi e di guerra per distruggere le Nazioni e soggiogare i Regni, ma – ad istruzione e salute dei Popoli – somministrare insegnamenti di celeste dottrina e d'incorrotto costume¹³.

Il richiamo alla salvezza personale diviene ora l'invito ad una «pia guerra» contro lo spirito del secolo; il pellegrino è chiamato a dare una testimonianza, attraverso la devozione e le penitenze, a un'epoca decadente dal punto di vista religioso e morale.

Ma ciò che deve maggiormente compiangersi è che una certa malvagia trascuratezza delle cose di Dio ha occupato le menti degli uomini: conseguentemente disprezzano la luce della verità e le voci della propria coscienza; non sono tanto nemici della Chiesa Cattolica quanto delle loro Anime; non vogliono illuminarsi per bene operare né per ricercare le diritte vie del Signore, lungo le quali unicamente possono ricondursi al porto della salute. Si risvegliano almeno nel vedere gli esempi della vostra Fede e della vostra devozione¹⁴.

Dal complesso della bolla emergono così due grandi preoccupazioni. Una è più intima, spirituale e personale: la salvezza delle anime e il riformarsi della vita cristiana; l'altra invece incentrata sulla riconquista religiosa di una società illuminista, sempre più indifferente al cristianesimo.

La lettera *Apostolica constitutio*, firmata circa un mese dopo, il 26 giugno 1749, si apre con una lunga dissertazione storico-erudita in difesa dei pellegrinaggi, «un'opera impugnata dagli eretici», ma «additata da Dio nel Vecchio Testamento, e praticata e frequentata fin dai primi secoli della Chiesa verso i luoghi santi di Gerusalemme»¹⁵. Per quanto riguarda invece i pellegrinaggi a Roma, questi sono compiuti al solo scopo di visitare le «tombe degli apostoli». Anche in questo caso l'argomentazione è storica con il rimando ad autori antichi come san Giovanni Crisostomo. Si citano anche le ricerche di celebri eruditi: Onofrio Panvinio, Giacomo Gretser, Coccio, Stanislao Hosio, Dresselio¹⁶. In particolare si affronta il contenuto di due scritti di Gregorio di Nissa, che erano le testimonianze fondamentali su cui si basavano i critici dei pellegrinaggi: le

¹³ *Ibid.*, n. 9.

¹⁴ *Ibid.*, n. 10.

¹⁵ BENEDICTUS XIV, *Apostolica constitutio*, cit., nn. 1-3.

¹⁶ *Ibid.*, n. 4.

Lettere 2-3, che nel XVI e XVII secolo avevano prodotto vivaci polemiche fra cattolici e protestanti. Il papa, prima ne mette in dubbio l'autenticità, affermata da Baronio e Tillemont, ma criticata da Bellarmino: «con molta autorità ed impegno il gesuita Grester sostiene che esse sono apocrife». Poi dichiara che, in ogni caso, i pellegrinaggi sono utili alla salvezza, non necessari, come volevano i fanatici, e che è sua intenzione eliminare gli abusi, comunque esagerati dai loro nemici¹⁷. L'invito che segue a mettersi in viaggio verso Roma è proprio espresso in modo da eliminare gli «inconvenienti», verso i quali mettevano in guardia le lettere del Nisseno. I vescovi facciano il pellegrinaggio nell'*Urbe* solo se la loro salute lo permetta, e la cura delle anime loro affidate non riceva danno dalla loro assenza; il clero e i regolari devono avere l'autorizzazione dei superiori; il marito non inizi il viaggio senza il permesso della moglie, e non venga meno il sostegno necessario alla famiglia. Particolare attenzione è riservata alle donne:

Ci inducono a non escludere dal nostro invito le donne non costrette alla clausura. All'invito uniamo però l'avvertimento, che crediamo molto necessario, cioè che da tutti coloro cui spetta vegliare sul buon costume non si tralasci alcun provvedimento per opporsi agli inconvenienti che possono derivare dall'età delle pellegrine, dalla compagnia nel loro viaggio, dalla mescolanza con persone d'altro sesso e, particolarmente quando esse, essendo maritate, non hanno la compagnia dei loro mariti e, in difetto dei mariti, la custodia dei fratelli o di altri loro congiunti in grado tale di parentela che escluda ogni sospetto e porti seco ogni dovuta custodia¹⁸.

Insomma il pellegrinaggio a Roma è opera di supererogazione, riguarda il culto volontario, e non deve fare venire meno l'esercizio della virtù. I motivi dell'invito, la visita «agli occhi splendenti» dell'*Urbe*, le tombe degli apostoli, e alla città che è «la sede della Religione Cattolica e centro dell'unità», dove si vedono «i vivi contrassegni della estinta idolatria», sono rafforzati ora, in occasione del Giubileo, dalla possibilità di lucrare l'indulgenza plenaria¹⁹. A questo punto l'enciclica, dopo avere difeso l'antichità dei pellegrinaggi, presenta la storia degli Anni Santi. Bonifacio VIII (1294-1303) concesse nel 1300 l'indulgenza plenaria, a chi pentito e confessato, visitasse, quindici volte se forestiero, trenta se romano, le basiliche di San Pietro e di San Paolo, e stabilì l'indizione dell'Anno giubilare ogni cento anni; Clemente V (1305-1314) portò il termine a cinquanta anni, Urbano VI (1378-1389) a trentatré, e Paolo II (1464-1471) a venticinque. Clemente V (1305-1314) aggiunse la visita alla Basilica Lateranense, e Clemente VI (1342-1352) a Santa Maria Maggiore. Ora

¹⁷ *Ibid.*, nn. 6-7.

¹⁸ *Ibid.*, n. 7.

¹⁹ *Ibid.*, nn. 8-9.

Benedetto XIV introduceva fra le opere giubilari la Santa Comunione, che si aggiungeva alla visita alle basiliche, e alla confessione.

Il papa in seguito ritornava sulla necessità di eliminare gli abusi e gli inconvenienti possibili. Sempre basandosi su citazioni erudite di antichi concili e di Padri della Chiesa, si mette in guardia dal pericolo di pensare che il pellegrinaggio giubilare potesse perdonare una vita disordinata e di peccato, senza un vero e proprio desiderio di conversione e di cambiamento. Proprio per educare e preparare il popolo adeguatamente al grande evento, erano state pensate le missioni popolari prima dell'apertura della Porte Santa. I missionari dovevano insegnare in «forma di catechismo le verità cattoliche sulle sacre indulgenze e sul Giubileo universale», denunciare i mali e la corruzione del mondo, invitare alla penitenza e alla confessione, meglio se generale: «è convinzione comune dei direttori delle coscienze che la confessione generale sia molto utile, perché rappresenta l'uomo a se stesso, affinché si umilii»²⁰.

Infine l'ultima parte del documento è dedicata a un serie di indicazioni date ai sacerdoti, per celebrare adeguatamente il sacramento del perdono. Il confessore che pronuncia l'assoluzione, senza alcun commento finita l'esposizione dei peccati, incorre in un grave peccato di omissione, perché viene meno alla condotta di «un medico esperto, che deve infondere sulle ferite vino e olio, deve investigare le circostanze del peccato e del peccatore per potergli dare un opportuno consiglio, in base al quale riceva e consegua la salute dell'anima»²¹; anche se può generare dolore nel penitente, il sacerdote è tenuto a interrogare ed ad ammonire, «sperando che se forse in quel momento l'ammonizione non sarà del tutto giovevole, lo sarà in futuro con l'aiuto di Dio»²². Nelle questioni dubbie il confessore, prima di rispondere, deve «ricorrere ai libri», non fidarsi della «sua privata opinione», e non «accontentarsi di vedere un solo libro», evitando però gli autori lassisti, condannati dai decreti di Alessandro VII²³, che introducono un modo di pensare «del tutto estraneo alla semplicità evangelica e alla dottrina dei Padri», che «accresce ogni giorno di più quella estrema licenza di menti dissolute»²⁴. Si cita il cardinale Bellarmino: «non vi sarebbe tanta inclinazione al peccato se non ci fosse tanta facilità di assolverlo»; e si riprendono le proposizioni condannate da Innocenzo XI, il 2 marzo 1679²⁵, relative alla decisione di concedere, negare o differire l'assoluzione, per invitare a non assolvere coloro che non danno segno di contrizione, e non vogliono «deporre odi e inimi-

²⁰ *Ibid.*, n. 17.

²¹ *Ibid.*, n. 19.

²² *Ibid.*, n. 20.

²³ Il riferimento è ai decreti del S. Ufficio del 24 settembre 1665 e del 18 marzo 1666, in DH nn. 2021-2065.

²⁴ BENEDICTUS XIV, *Apostolica constitutio*, cit., n. 21.

²⁵ Il riferimento è al decreto del S. Ufficio del 2 marzo 1679, in DH nn. 2101-2167.

cizie, o restituire, potendo le cose altrui, sottrarsi alle occasioni prossime del peccato, e trasformare in meglio la loro vita». Il tutto però avvenga con «garbo e carità», facendo conoscere ai penitenti i motivi del rifiuto, «indirizzato unicamente alla salute delle loro anime»²⁶. È vero, scrive Benedetto XIV, che la Chiesa, «compatendo l'umana fiacchezza», per la decadenza dell'epoca che abbatte non solo le qualità morali ma anche la forza dei corpi, ha ammorbidito l'antico rigore dei Canoni penitenziali²⁷, ma i sacerdoti nell'imporre le penitenze, non si comportino a loro «capriccio», regolandosi, invece, secondo «giustizia, prudenza ed equità». I confessori «non diventino partecipi degli altrui peccati, imponendo una lieve penitenza per colpe gravissime»; e le penitenze siano non solo l'inizio di una nuova vita, e «farmaco di infermità, ma anche mortificazione e vendetta per i passati peccati». Per facilitare l'accettazione della penitenza da parte della persona che si confessa, il sacerdote deve conoscere i Canoni penitenziali, «non già per irrorare oggi ai peccatori quelle soddisfazioni che in passato erano state stabilite, ma per far comprendere loro la gravità del peccato, in modo che accettino di buon grado la pena imposta, ancorché l'avessero ritenuta onerosa». Poi contro la tesi lassista, secondo la quale in tempo di giubileo non si dovesse imporre alcuna penitenza, il documento ricorda che «i penitenti di oggi», non assomigliano all'imperatrice Agnese, che venuta a Roma in pellegrinaggio si confessò da san Pier Damiani, senza ricevere alcuna penitenza per la sua santità di vita²⁸. L'*Apostolica constitutio*, testimonianza, soprattutto nella parte dedicata al Sacramento della confessione, di una mentalità rigorista, che sarà superata solo nel 1800, grazie alla riflessione morale “benigna” di san Alfonso de Liguori, si chiude con l'invito ai vescovi a fare altrettanto nelle proprie diocesi per la preparazione dell'Anno Santo. In questo modo si farà «conoscere con i fatti quanto sia infondata l'asserzione di chi, fuori della comunione cattolica, va affermando che l'indulgenza sfinca e vanifica la penitenza»²⁹.

La lettera circolare *De quaestionibus* del 3 dicembre 1749, è indirizzata invece esclusivamente ai «penitenzieri e ai confessori deputati in Roma per l'Anno Santo». Si presenta come un lungo trattato, di ben novantuno numeri, per gli “addetti ai lavori”, che riflette un modello della cultura illuminista, teso a definire in modo enciclopedico e giuridico un intero campo di problemi. È dedicata a fondare, chiarire e giustificare le decisioni dei documenti preparatori, sulla base della storia delle dispute morali, e dello studio delle costituzioni dei precedenti pontefici.

²⁶ BENEDICTUS XIV, *Apostolica constitutio*, cit., n. 22.

²⁷ I Canoni penitenziali erano opuscoli ad uso dei confessori; inizialmente provenienti dall'Irlanda, Scozia e Britannia, furono diffusi dai monaci in epoca medievale, a partire dal VI secolo. Cf. M. RIGHETTI, *Storia liturgica*, Ancora, Milano 1959², IV/ *I sacramenti-I sacramentali*, pp. 253-258.

²⁸ BENEDICTUS XIV, *Apostolica constitutio*, cit., n. 23.

²⁹ *Ibid.*, n. 27.

Dopo avere ricordato come la bolla *Peregrinantes* abbia aggiunto alla confessione, per la prima volta nella storia, la Comunione fra le opere «ingiunte e prescritte» per conseguire l'indulgenza dell'Anno Santo, si pone la domanda se si intenda la Comunione sacramentale o basti quella spirituale. Occorrono entrambe, la sacramentale e spirituale insieme, «di quelli, che *prius ita se probant et instruunt, ut vestem nuptialem inducti ad Divinam Mensam accedant*»³⁰.

Un problema simile si poneva riguardo alla confessione: occorre la confessione *in re* o bastava quella *in voto*? In altri termini era necessario confessare direttamente al sacerdote i propri peccati, o era sufficiente «il pentirsi con un vero atto di contrizione, col proposito di confessarsene, differendo il sacramento ad altro tempo, e specialmente alla Pasqua»? La risposta di Benedetto XIV era decisa: «noi sotto nome di *vere poenitentibus et confessis*, abbiamo inteso, e sempre intenderemo l'attuale confessione»³¹.

Una questione lungamente trattata è quella della visita alle quattro Basiliche Maggiori: San Pietro, San Paolo, San Giovanni in Laterano, Santa Maria Maggiore. La *Peregrinantes* aveva permesso le visite «per trenta giorni continui, o intermessi»³². La prima domanda che si poneva era se i giorni interpolati valessero non solo per le quattro Basiliche insieme, ma anche per ogni singola Basilica. Se cioè si potessero visitare, ad esempio, due Basiliche in un giorno e due in un altro, tenendo sempre fermo il numero di trenta visite per i romani e di quindici per i forestieri. La risposta è ancora nel senso più rigorista: «nella nostra Costituzione *Peregrinantes*, ci protestiamo d'aver inteso, doversi far la visita delle quattro Chiese in un sol giorno»³³. Invece in un senso “benigno” è la risposta alla questione sulla «misura del giorno», lungamente dibattuta per il Giubileo del 1675, senza trovare soluzione, e in quello del 1700, quando si decise di misurare il giorno da una mezza notte all'altra, e non dai primi vesperi ai primi vesperi del giorno successivo: ora la visita si può fare «nell'una o nell'altra maniera»³⁴.

Si sottolineava come fosse finalizzata alla facilitazione dell'indulgenza la norma, presente nella *Peregrinantes*, secondo la quale godeva il frutto spirituale del Giubileo anche il pellegrino forestiero, confessato e comunicato, che, intrapreso il viaggio per Roma, o arrivato in città, non fosse riuscito a portare a termine o a incominciare la visita alle Basiliche, perché impedito dalla morte o da altra legittima causa. Era questa la parola definitiva su una controversia sorta già con l'Anno Santo del 1300. Papa Lambertini aveva deciso, in forza del suo potere di sciogliere e di legare, di chiarire la cosa con la concessione della formula più larga³⁵.

³⁰ BENEDICTUS XIV, *De quaestionibus*, cit., n. 2.

³¹ *Ibid.*, nn. 3-7.

³² BENEDICTUS XIV, *Peregrinantes a Domino*, cit., n. 6.

³³ BENEDICTUS XIV, *De quaestionibus*, cit., nn. 8-11.

³⁴ *Ibid.*, n. 13.

³⁵ *Ibid.*, nn. 14-16.

Altro tema era la sospensione in occasione del Giubileo delle altre indulgenze e delle altre facoltà di assolvere dai casi riservati, presenti in tutta la Chiesa. Il primo papa a introdurre la norma, centralizzatrice sulla città di Roma della grazia di Dio, fu Sisto IV nel 1475; Benedetto XIV, nel dubbio che la «sospensione» fosse stata revocata, e per spazzare via ogni controversia sorta fra i teologi nei secoli, l'aveva rinnovata con la *Cum Nos nuper*³⁶.

La *De quaestionibus* si concentrava in seguito sulla bolla preparatoria *Convocatis*³⁷, che riguardava le facoltà di assolvere concesse ai confessori. Anche in questo caso si evidenziava come il documento benedettino avesse portato chiarezza e risolto diverse controversie. Tutti i voti semplici, anche riservati alla Santa Sede, e confermati con un giuramento, con l'esclusione quindi di quelli solenni di castità, povertà e obbedienza della professione religiosa, potevano essere «commutati, dispensando», in altre opere pie». Il papa sottolineava come si fossero usati i due verbi «commutare, dispensando», scavalcando così la controversia se la potestà di commutare portasse con sé quella di dispensare, e aprendo la strada alla possibilità di «qualche moderata disuguaglianza fra la materia del voto, e la materia surrogata», quando invece il solo uso del verbo «commutare», avrebbe potuto «esigere la surrogazione in una materia maggiore, o almeno uguale»³⁸. Nel caso che i pellegrini per povertà, malattia o altra causa urgente, avessero potuto effettuare tutte le visite, i penitenzieri minori avrebbero avuto la facoltà, per i forestieri, di ridurre il numero delle visite da 15 a 3, o di commutarle in opere pie, a cui però il penitente non doveva essere obbligato ad altro titolo; per i romani di commutare le trenta visite in altre opere pie. Invece la confessione e la comunione non potevano in nessun caso essere sostituite³⁹. Sempre riguardo alla *Convocatis* ci si sofferma sul divieto di confessare il complice *contra sextum*. In passato la controversia fra gli autori verteva sul valore dell'assoluzione, e la «comune opinione inclinava» per la validità e liceità», qualora vi fosse un vero pentimento e non vi fosse il pericolo di reiterazione del peccato. Poi i vescovi iniziarono nei sinodi diocesani a privare i confessori della *potestas* di assolvere il complice *contra sextum*, e Lambertini, salito al Soglio Pontificio privò «qualunque confessore d'ogni autorità e giurisdizione d'assolvere la persona complice nel peccato turpe e disonesto contro il sesto precetto del Decalogo, in tal maniera, che l'assoluzione da esso data, resti nulla ed invalida, come data da chi da Noi è privato della giurisdizione di darla»⁴⁰; la pena era la scomunica maggiore, riservata al solo papa. Questa norma rimaneva valida

³⁶ BENEDICTUS XIV, bolla *Cum Nos nuper* (24 maggio 1749), in *Bullarium*, pp. 81-82. BENEDICTUS XIV, *De quaestionibus*, cit., nn. 17-25.

³⁷ BENEDICTUS XIV, bolla *Convocatis* (6 dicembre 1749), in *Bullarium*, pp. 92-98.

³⁸ BENEDICTUS XIV, *De quaestionibus*, cit., nn. 40-47.

³⁹ *Ibid.*, nn. 51-54.

⁴⁰ *Ibid.*, n. 58.

durante l'Anno Santo⁴¹. Lo scioglimento da censure «incorse per aver dato danno a qualcheduno», non siano concesse «se il penitente non ha soddisfatto alla parte lesa, o almeno, se prima dell'assoluzione non prometta con giuramento di soddisfarla»⁴². Sono tenuti a visitare trenta volta le basiliche «tutti quelli che sono nati ed abitano a Roma, che è lo stesso, che dire nelle vigne dentro le cinque miglia della città», o che si trovano in città per un motivo diverso dall'Anno Santo⁴³. Poi si legge: «sarebbe senza dubbio desiderabile, sarebbe senza dubbio meglio fatto, e più sicuro, se prima d'incominciare la visita delle chiese, si premettesse una fruttuosa confessione, per far le visite nello stato di grazia, ed anche fare una nuova confessione, se qualcheduno incominciate le visite, cadesse in qualche peccato mortale»⁴⁴. Questo era anche il vivo desiderio di papa Lambertini. Ma non si negava la validità, per lucrare l'indulgenza, della visita alle chiese, anche fatta in stato di peccato, a patto che l'ultima opera fosse compiuta in stato di grazia, cioè il pellegrinaggio si concludesse con la confessione e la comunione. Qui il papa, pur indicando un ideale, va incontro all'«umana fragilità», e considera la visite alle chiese fatte da chi non è in grazia di Dio, seppure in sé moralmente buone, come «opere d'un inimico», ma da un nemico «che s'incammina alla riconciliazione con Dio»⁴⁵. Per i fanciulli che non hanno ancora ricevuto la prima comunione il confessore può «commutare l'opera ingiunta della comunione in qualche altra opera pia»⁴⁶. Infine la preghiera prescritta durante la visita, «per l'esaltazione della santa Chiesa, l'estirpazione dell'eresie, la concordia de'principi cattolici, e la salute e la tranquillità del popolo cristiano», deve essere vocale, e non semplicemente mentale. Questo perché «sebbene una breve orazione, fatta con gran fervore, può soddisfare all'intenzione della *Peregrinantes*; per lo più la brevità dell'orazione suol procedere dalla poca divozione e dal poco affetto agli esercizi spirituali; o da negligenza e tedio»⁴⁷.

3. Le lettere di Giuseppe Garampi

Giuseppe Garampi era arrivato a Roma da Rimini, nel 1746 a soli 21 anni, al fine di portare avanti i suoi studi storico-giuridici, e intraprendere la carriera ecclesiastica; sarà ordinato sacerdote nella primavera del 1749. Fin da subito si inserì nella vita culturale della città, a cui Benedetto XIV aveva dato un

⁴¹ *Ibid.*, nn. 56-60.

⁴² *Ibid.*, n. 66.

⁴³ *Ibid.*, nn. 70-72.

⁴⁴ *Ibid.*, n. 73.

⁴⁵ *Ibid.*, nn. 75-76.

⁴⁶ *Ibid.*, n. 80.

⁴⁷ *Ibid.*, n. 83.

forte impulso, partecipò attivamente all'Accademia di storia ecclesiastica della Minerva, voluta dal papa, e si avvicinò agli esponenti del così detto Portico dell'Archetto, che raccoglieva gli esponenti del mondo romano filo-giansenista, rigorista, e in generale anti-gesuita. Nel 1750 il riminese si era già distinto per le sue capacità critiche negli studi eruditi, e nel 1751 il papa lo nominerà prefetto dell'Archivio Vaticano⁴⁸. Fra i numerosi corrispondenti del suo epistolario un posto privilegiato occupa sicuramente il nobile pesarese Annibale Olivieri⁴⁹. La corrispondenza fra i due durò dal 1743 al novembre 1788, e si interruppe solo qualche mese prima della morte del secondo. Nella Biblioteca Oliveriana di Pesaro sono conservate le lettere di Garampi al pesarese, che rappresentano, per la loro natura amicale, intima e libera, un'importante fonte di conoscenza sugli avvenimenti ed il clima culturale del 1700⁵⁰. Infatti il futuro cardinale, oltre a informare l'amico sulle vicende della sua vita e le sue scoperte storico-erudite, lo tiene aggiornato sulle nuove pubblicazioni, le polemiche che scoppiavano nella "Repubblica delle lettere", e sugli avvenimenti che accadevano a Roma. Anche il Giubileo del 1750, e la sua preparazione, vengono raccontati. Così dà notizia della *Annus qui hunc*, il cui contenuto Garampi, per le sue posizioni rigoriste, sicuramente approvava:

È uscita una lettera Circolare per i Vescovi dello Stato Pontificio, data da N.S. adì 19 Febr. In cui dà vari avvertimenti per il buon regolamento della Disciplina Eccl.ca specialmente in q.lo che riguarda la decenza delle Chiese, e dei Divini Uffici, acciò i forastieri che verranno in Roma nel prossimo Anno Santo possano restare edificati in ogni Città dove passeranno⁵¹.

Durante il Giubileo la sua attenzione registrò il grande successo in termine di numero dei pellegrini, e la loro devozione: «grande concorso di pellegrini e gran divozione si vede in quest'anno»⁵². Non mancava però, fra le righe, un accenno critico sui guadagni generati dal «grande concorso di foresteria»:

In q.ti ultimi giorni si sono alloggiati nella Trinità de'pellegrini
adì 24 Maggio pellegr. n. 3612

⁴⁸ Cf. VANYSACKER, *Cardinal Giuseppe Garampi (1725-1792)*, cit., pp. 54-76.

⁴⁹ Su Annibale Olivieri vedi A. BRANCATI, *Annibale degli Abbati Olivieri Giordani: esemplarità di uno studioso del Settecento pesarese*, in *Atti del VI Congresso nazionale di archeologia cristiana, Pesaro-Ancona, 19-23 settembre 1983*, La Nuova Italia, Firenze 1986, pp. 339-353, e I. ZICÀRI, *Abbati Olivieri-Giordani, Annibale degli*, in *Dizionario biografico degli italiani* (d'ora in poi *DBI*), vol. I, Treccani, Roma 1960, pp. 32-35.

⁵⁰ PESARO, Biblioteca Oliveriana (d'ora in poi BOP), ms. 329, t. I (dal 20 gennaio 1743 al 26 dicembre 1750), t. II (dal 9 gennaio 1751 al 31 dicembre 1757), t. III (dal 4 dicembre 1758 al 31 dicembre 1763), t. IV (dal 4 gennaio 1764 al 31 dicembre 1768), t. V (dal 21 gennaio 1769 al 15 ottobre 1778), t. VI (dal 15 marzo 1779 al 12 novembre 1788).

⁵¹ Garampi a Olivieri, Roma 26 febbraio 1749. BOP, ms. 329, t. I, n. LXXXVI, f. 195r-v.

⁵² Garampi a Olivieri, Roma 25 marzo 1750. BOP, ms. 329, t. I, n. CXXXV, f. 295v.

adi 25 d.º altri 4785

adi 26 d.º altri 5722

adi 27 d.º altri 5406

adi 28 d.º altri 4875

adi 29 d.º altri 3984

Onde figuratevi se abbiamo qui avuto un grande concorso di foresteria. Sono state pagate le finestre per la Processione del Corpus Domini fino a 2 e 3 doppie l'una⁵³.

Alla chiusura dell'Anno Santo salutò con favore la decisione di Benedetto XIV di prolungare la sospensione delle indulgenze, non legate al Giubileo, per il tempo delle feste natalizie.

Argomentate da ciò che bel vedere sia ora q.ta Città piena di popolo, con processioni di somma esemplarità e raccoglimento che da per tutto s'incontrano. Dicesi che il Papa prolungherà la sospensione delle Indulgenze fino a tutte le Feste. Oh quanto meglio sarebbe che la facesse indefinita e perpetua! O che a pochissime le riducesse, e q.te le applicasse ad opere di vera e soda Xr.na pietà⁵⁴.

Quest'ultimo accenno critico sulle troppe indulgenze praticate nella Chiesa, ci fa supporre che Garampi non fosse entusiasta del Giubileo, come tutto il mondo rigorista. Le notizie sull'Anno Santo non occupano molto spazio nelle numerose lettere del biennio 1749-'50. Il più grande avvenimento della *Christianitas* dell'epoca passa come in secondo piano rispetto alle dispute letterarie, le ricerche erudite, le scoperte archeologiche, le polemiche infra-ecclesiali, come quella sulla soppressione del Patriarcato di Aquileia. Non informa Olivieri della missione popolare di Leonardo da Porto Maurizio, della prima Via Crucis al Colosseo il Venerdì Santo del 1750; neanche una parola sull'introduzione dell'eucarestia fra le opere giubilari, sulla bolla di indizione, sulla decisione di Benedetto XIV di estendere, per la prima volta, a tutte le diocesi dell'orbe cattolico l'Anno Santo per il 1751, e non solamente a quelle che ne avessero fatta domanda, come avveniva fino ad allora. Questi silenzi non possono essere giustificati dal viaggio, che lo tenne lontano da Roma dal luglio all'ottobre del 1749, alla ricerca di prove storiche del possesso temporale della Santa Sede sulle terre di San Marino. La spiritualità di Garampi in fondo si era formata sulla *Regolata devozione* di Muratori (1747), e nel contatto con i circoli filo-giansenisti romani, rimanendo estranea e lontana da certe forme di entusiasmo popolare. Sembra che il suo interesse per il Giubileo si sia risvegliato solo quando vide il grande fluire di pellegrini a Roma e la loro devozione. La sua idea di riforma della Chiesa rimase infatti sempre moderata. Si trattava di superare, nello spirito del pontificato benedettino,

⁵³ Garampi a Olivieri, Roma 30 maggio 1750. BOP, ms. 329, t. I, n. CXL, f. 303r.

⁵⁴ Garampi a Olivieri, Roma 23 dicembre 1750. BOP, ms. 329, t. I, n. CLII, f. 322r.

gli abusi e il fanatismo di certe devozioni, non di stravolgere la vita religiosa del popolo, ma di riscoprire la verità di certe pratiche religiose, superando le incrostazioni della storia, dei secoli bui del Medioevo, per tornare allo splendore dell'*aurea antichità* e dell'età patristica.

Uno scambio di lettere con il suo maestro Giovanni Bianchi⁵⁵, proprio del 1750, conferma questa lettura. Dopo che Garampi in una lettera del 30 maggio, aveva rimarcato il successo dell'Anno Santo per l'alto numero di pellegrini⁵⁶, il suo vecchio precettore criticò l'uso cristiano di compiere pellegrinaggi, come espressione di fanatismo e di religione puramente esteriore:

Sento come costì abbiamo avuta una infinità di pellegrini, dimodo che nell'Ospizio della Trinità in soli 6 giorni ci sono albergati da 28 mila pellegrini. Ella, che ha fatto studio sopra queste minuzie del culto estrinseco dei cristiani, bisognerebbe che facesse una diss.^e intorno l'origine di questo fanatismo de pellegrinaggi, com'era una volta d'andare a S. Giacomo di Galizia, al Sepolcro di Gerusalemme, al Monte Gargano di Puglia, e simili. Io non trovo nel Testamento Nuovo che ci venga raccomandato nemmeno per consiglio di fare questi Santi viaggi. Io credo che abbia avuto origine dal Corano, dove ai Mussulmani è raccomandato d'andare alla Mecca. I Cristiani siccome hanno tolte ad imitare molte cose dai gentili, così avranno tolta ad imitare questa da Turchi, i quali per più conti sono a noi più vicini⁵⁷.

Così rispose Garampi:

Ella mi accenna nella sua stimatissima alcune cose sopra l'uso de'sacri pellegrinaggi, delle quali ella potrebbe a pieno chiarirsi leggendo quanto scrisse dottamente il P. Gretsero contro i Centurionari nel suo libro *de sacris peregrinationibus*. Se non dovessi da noi osservarsi altra Eccl.ca Disciplina che q.la sola additataci nel nuovo Test.^o, potrebbe dedursene perniciosissimi argomenti contro il più sodo fondamento della n.ta Religione, cioè contro le sacre dogmatiche tradizioni, delle quali pure non apparisce vestigio ne'libri Canonici. Che però i luoghi santi di Palestina fossero frequentati dai pellegrinaggi de'primitivi xr.ni del 2 e 3 secolo lo attestano Origene, Eusebio ed altri. Nel

⁵⁵ Su Giovanni Bianchi, noto come *Janus Plancus*, vedi A. FABI, *Bianchi, Giovanni*, in *DBI*, vol. 10, Roma 1968, pp. 104-112; G. CANTARUTTI, *Giovanni Bianchi e la sua scuola. Prospezioni e prospettive*, in *Storia della Chiesa riminese*, vol. III/ *Dal Concilio di Trento all'età napoleonica*, a cura di S. GIOMBI, Pazzini Editore Guaraldi, Rimini 2013, pp. 458-483. Le lettere di Garampi a Bianchi si trovano in RIMINI, Biblioteca Gambalunga (d'ora in poi BGR), *Fondo Gambetti*, b. 21 *Lettere di Garampi a Bianchi*, fasc. I (1741-1748), fasc. II (1749-1756), fasc. III (1757-1770). Quelle di Bianchi a Garampi in CITTÀ DEL VATICANO, Archivio Apostolico Vaticano (d'ora in poi AAV), *Fondo Garampi*, b. 275.

⁵⁶ Garampi a Bianchi, Roma 30 maggio 1750. BGR, *Fondo Gambetti*, b. 21 *Lettere di Garampi a Bianchi*, fasc. II (1749-1756).

⁵⁷ Bianchi a Garampi, Rimini 1 giugno 1750. AAV, *Fondo Garampi*, b. 275, n. 169.

4 poi e nel 5 abbiamo infinità di passi de'Padri i quali attestano il gran concorso da tutte le parti del Mondo. Così anche del sepolcro di S. Pietro attesta Ennodio fin dal principio del 6 secolo *Illud quod ex omnibus Orbis cardinibus devotos attrahit*. Ond'ella ben vede che piuttosto Maometto ha pensato d'imitare i xr.ni nell'uso de'sacri pellegrinaggi; Che se poi ne'secoli più barbari e oscuri si è condotto questo pio istituto fino all'eccesso, ciò è stato per non essersi osservati i Canoni Eccl.ci e gli avvertimenti ben saggi che hanno dato in q.to proposito i Santi Padri: onde possono soltanto biasimarsene gli abusi, non lo spirito della Chiesa⁵⁸.

La replica non si fece attendere:

In quanto alle pellegrinazioni, io non ho tempo di leggere quella che ha scritto su d'esse il P. Gretsero, né io so, se questo libro sia in libreria. Io per altro non credo che i viaggi fatti da devoti, e talora da Fanatici siano da compararsi colle Apostoliche Tradizioni. Io credo che, se fossero una cosa tanto utile al Cristianesimo, che almeno per modo di consiglio dovea esser accennata nel Nuovo Testamento. [...] Io per me credo che i viaggi sacri abbiano avuto origine a poco a poco, cioè che siano nati dalla devozione d'un qualch'uno per visitare un qualche luogo santo, o una qualche reliquia d'un qualche santo, e che poi siano cresciuti all'eccesso, fino a diventare un fanatismo, com'era quello di far quelle Crociate per poter andare liberam.^{te} al Sepolcro di Gerusalemme⁵⁹.

È evidente la diversa prospettiva dei due, messa in luce da questa piccola polemica. Bianchi è critico verso ogni forma di culto esteriore, e tende ad identificare la tradizione apostolica con il Nuovo Testamento. Invece per Garampi la tradizione non si riduce ai «libri canonici», e si tratta di ritrovare, al di là degli abusi, la verità delle devozioni esteriori, che se vissute con verità, portano “frutti” spirituali interiori.

4. Conclusione

Dal contenuto dei documenti pontifici in preparazione del Giubileo del 1750, emergono due tensioni dominanti l'animo di Benedetto XIV nell'indire l'Anno Santo. Da una parte la preoccupazione di riportare il pellegrinaggio a Roma alla dimensione spirituale di conversione personale, e di rinnovamento della vita, con l'intento di evitare la sua riduzione a una pratica devozionale puramente esteriore. In questo senso si comprende l'introduzione dell'Eucaristia come opera necessaria per ottenere l'indulgenza, e l'inclinazione ad un certo rigorismo nella definizione delle regole giubilari, di cui massima testimonian-

⁵⁸ Garampi a Bianchi, Roma 13 giugno 1750. BGR, *Fondo Gambetti*, b. 21 *Lettere di Garampi a Bianchi*, fasc. II (1749-1756).

⁵⁹ Bianchi a Garampi, Rimini 18 giugno 1750. AAV, *Fondo Garampi*, b. 275, n. 170.

za è la lettera *Apostolica constitutio*, con il suo tentativo di eliminare gli abusi legati ai pellegrinaggi, la ripresa delle condanne seicentesche del lassismo, e le severe indicazioni date ai confessori. Un rigorismo quello di Benedetto XIV però temperato dalla necessità di trovare una mediazione con un mondo sempre più lontano dalla pratica religiosa, ed indifferente alla fede. Diverse volte torna nei documenti infatti l'espressa necessità di «andare incontro alla fragilità» umana. In fondo per convertire gli uomini, non si potevano imporre norme troppo dure; occorreva trovare una mediazione, altrimenti si correva il rischio di rimanere totalmente estranei ad essi. Questo duplice indirizzo, rigorismo e mediazione, caratterizza l'intero magistero benedettino nel campo morale, come testimonia la sua posizione su altre violente polemiche del tempo⁶⁰. Ma la necessità di scendere a compromessi con il mondo era determinata anche dal tentativo di riconquistarlo. È questa la seconda grande preoccupazione del papa, che, in particolare, la *Peregrinantes* lascia emergere. Il Giubileo era l'occasione di ricompattare la Chiesa dopo le laceranti dispute sulla grazia e la morale, e riportare Roma al centro della *Christianitas*, come il faro morale e culturale di tutta Europa. Non a caso dopo il 1750, in particolare con la messa all'Indice nel 1751 dell'*Esprit* di Montesquieu, si ha quella che molti storici considerano una svolta del pontificato benedettino, per il suo allontanarsi dall'illuminismo e la fine del suo "periodo muratoriano". Ma il tentativo fallì, il corso della storia era inarrestabile, e raggiungerà il suo apice con la Rivoluzione francese. Il contenuto delle bolle e delle lettere sul Giubileo descrive inoltre pienamente la personalità culturale del papa. Era fortemente segnato dalla tradizione tridentina; i riferimenti al Concilio di Trento, a san Carlo Borromeo e a testi e documenti del tempo della riforma cattolica sono numerosi. In fondo il Giubileo è pensato e vissuto come una grande occasione di cristianizzazione della società. Nello stesso tempo avevano un grande influsso su di lui anche le aperture culturali dell'illuminismo, viste come strumenti da utilizzare nell'opera di riforma religiosa. Si ritrovano infatti nei documenti presentati tanti tratti dell'*Aufklärung* cattolica⁶¹: l'analisi giuridico-enciclopedica dei problemi, che genera un'applicazione casistica del potere pontificio di "legare e sciogliere", la ricerca della sobrietà liturgica, dei frutti spirituali delle devozioni, il rimando all'*aurea antichità*, e l'uso della teologia positiva come metodologia argomentativa e apologetica, fondata sulla Sacra Scrittura, ma soprattutto sulla storia ecclesiastica, e sullo studio dei Padri⁶².

⁶⁰ Cf. G. GRECO, *Benedetto XIV. Un canone per la Chiesa*, Salerno, Roma 2011 (Profili. Nuova serie, 52), pp. 250-261.

⁶¹ Il complesso concetto storiografico dell'*Aufklärung* cattolica fu oggetto di dibattito nell'ambito della III sezione del Congresso internazionale di Storia ecclesiastica comparata, tenutosi a Varsavia nel 1978; i contributi in italiano presentati nel convegno si trovano in *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, a cura di M. ROSA, Herder, Roma 1981 (Italia sacra, 33).

⁶² Sulla figura di Benedetto XIV e la sua formazione culturale vedi *Prospero Lambertini. Pastore della sua città, pontefice della Cristianità*, a cura di A. ZANOTTI, Minerva, Argelato 2004, e GRECO, *Benedetto XIV*, cit.

Le lettere di Giuseppe Garampi aprono una finestra proprio su come il mondo dell'illuminismo cattolico vide e visse il Giubileo. I suoi silenzi nelle epistole ad Olivieri lasciano trasparire una estraneità rispetto alle manifestazioni della religiosità popolare. Il riminese infatti si inseriva in pieno all'interno della corrente intellettuale degli illuministi cattolici; era favorevole ad una riforma della Chiesa che fosse spirituale e morale. Significativa da questo punto di vista è la lettera del 23 dicembre 1750, dove critica le troppo numerose indulgenze, che non favorivano la crescita di una autentica pietà. Il Giubileo divenne degno di nota, nei resoconti al pesarese, solo quando il successo dell'evento, per i numerosi pellegrini e il loro raccoglimento, si impose alla sua attenzione. Garampi si muoveva nel solco della *Regolata devozione* di Muratori, un'opera che rappresenta la cifra dell'epoca, e molti aspetti culturali lo avvicinavano a Benedetto XIV, di cui condivideva il desiderio di una liturgia più sobria, meno teatrale, e di un maggior rigorismo nella morale sacramentale. In ogni caso la sua rimane un'interpretazione moderata della riforma della Chiesa; questa era da lui concepita come un ritorno alla verità delle forme esteriori del culto e a una maggiore severità morale, senza coinvolgere il tema di uno stravolgimento della devozione e della forma istituzionale ecclesiastica. Ben diversa è la posizione del suo maestro Giovanni Bianchi, che, nella polemica con il riminese, criticò il pellegrinaggio a Roma come inutile, ed estraneo alla più antica tradizione cristiana. I principi dell'illuminismo, presi nella loro radicalità, diventano in lui criterio di giudizio capace di corrodere il cattolicesimo stesso, e non semplicemente strumento di correzione degli abusi. In questo orizzonte culturale la religiosità interiore non veniva richiamata per purificare le forme esteriori di devozione e farne ritrovare lo scopo autentico, ma per criticarle ed eliminarle. Tale corrente estrema dell'illuminismo cattolico, trovando su tanti temi un terreno comune con la spiritualità giansenista, porterà al Sinodo di Pistoia del 1786. In ogni caso entrambe le correnti della *Aufklärung* cattolica in Italia, quella "minimalista" e quella "massimalista", entreranno in crisi dopo la Rivoluzione francese, e il XIX secolo sarà caratterizzato da quello scontro radicale fra Chiesa e modernità, che aveva visto la sua origine proprio intorno alla metà del 1700, quando il Giubileo del "gran Benedetto XIV", espresse chiaramente quel tentativo di riconquista spirituale, morale e culturale del mondo, che rappresenta la tensione dominante della Chiesa nel tempo moderno.

DANIELE FEDERICI
Strada della Romagna, 138,
61121, Pesaro (PU)
d.federici@sancarlo.org

Parole chiave

Giubileo del 1750, pellegrinaggio, *Aufklärung* cattolica, indulgenza, Benedetto XIV, Garampi

Keywords

Jubilee of 1750, Pilgrimage, Catholic *Aufklärung*, Indulgency, Benedict XIV, Garampi

**GIUBILEO E SACRAMENTO DELLA PENITENZA TRA
INDULGENZA E CONVERSIONE. LA «TERZA FORMA»
CELEBRATIVA: UNA RISORSA DA RISCOPRIRE?**

**JUBILEE AND SACRAMENT OF PENANCE BETWEEN
INDULGENCE AND CONVERSION. THE CELEBRATORY
«THIRD FORM»: A RESOURCE TO BE REDISCOVERED?**

Gian Luca Pelliccioni*

Abstract

The article intends to briefly focus on the role of the celebration of the sacrament of Penance as conversion/*metanoia*, in the context of the upcoming Jubilee. In the wake of the recent debate concerning the «third form of celebration», it highlights how it can be a resource both for sacramental theology, with repercussions on celebratory practice, and for ecclesiological reflection.

* * *

L'articolo intende brevemente focalizzare il ruolo della celebrazione del sacramento della Penitenza come conversione/*metanoia*, nel contesto del prossimo Giubileo. Sulla scia del recente dibattito riguardante la «terza forma celebrativa», si evidenzia come essa possa essere una risorsa sia per la teologia sacramentaria, con ricadute sulla prassi celebrativa, sia per la riflessione ecclesiologicala.

Il 27° Giubileo ordinario, secondo del pontificato di papa Francesco dopo quello straordinario indetto nel 2015, coinvolgerà la Chiesa cattolica a partire dal 24 dicembre prossimo e avrà come tema «pellegrini di speranza». La bolla di indizione *Spes non confundit* pubblicata il 9 maggio 2024¹ e le successive norme sulla concessione delle indulgenze stabilite dalla Penitenzieria

* Dottore in Teologia Sacramentaria, presbitero della Diocesi di San Benedetto del Tronto-Ripatransone-Montalto.

¹ Papa Francesco, Bolla, *Spes non confundit*, in *L'Osservatore Romano*, CLXIV, n. 105, 10 maggio 2024, pp. 2-6.

Apostolica², offrono il quadro interpretativo ed operativo perché la Chiesa, le Chiese e tutti i fedeli possano vivere una occasione di riconciliazione e di conversione. Nel documento pontificio ritroviamo alcuni elementi di continuità con l'impostazione data in *Misericordiae Vultus*³, come ad esempio la modalità «diffusa» dei pellegrinaggi giubilari nei santuari e nelle Chiese diocesane. Altresì un punto di grande novità della bolla attuale sta certamente nel riferimento ai «segni dei tempi» che il Concilio Vaticano II introdusse quale categoria interpretativa della pastorale ecclesiale; essi, come afferma il papa, chiedono poi di essere trasformati in «segni di speranza»⁴ là dove c'è la guerra, la denatalità, la detenzione, la migrazione dei popoli, per citare solo alcune «periferie esistenziali».

Il sacramento della Penitenza è presentato nella bolla come «indispensabile punto di partenza di un reale cammino di conversione (*Spes non confundit* 5)»⁵. Questo passo, decisivo nel cammino di fede di ciascuno, è connesso all'indulgenza, che permette alla fragile risposta di fede dell'uomo di trovare ulteriore sostegno nella misericordia di Dio. Le disposizioni della Penitenzieria apostolica raccomandano di promuovere la celebrazione della Riconciliazione anche attraverso la richiesta di una più ampia disponibilità dei ministri ordinati, perché si offra a tutti una maggiore accessibilità al sacramento anche nella «seconda forma»⁶.

Non è menzionata nei due documenti la possibilità di celebrare il rito della Riconciliazione per più penitenti con confessione e assoluzione generale («terza forma»), seppure abbia trovato nel tempo della pandemia di coronavirus un rinnovato e provvidenziale utilizzo. Recentemente, in ambito teologico italiano, a partire dalle esperienze celebrative vissute e nell'intento di rivalutare questa liturgia come possibile risorsa per l'«oggi» della Chiesa, si è animato un nuovo dibattito⁷. Da esso il presente lavoro prende spunto offrendo alcune

² PENITENZIERIA APOSTOLICA, *Norme sulla concessione dell'indulgenza durante il giubileo ordinario dell'anno 2025 indetto da Sua Santità Papa Francesco*, in *L'Osservatore Romano*, CLXIV, n. 107, 13 maggio 2024, pp. 2-3.

³ Papa Francesco, Lettera apostolica *Misericordiae vultus*, AAS 5 (2015), pp. 399-420.

⁴ Papa Francesco, Bolla *Spes non confundit*, in *L'Osservatore Romano*, CLXIV, n. 105, 10 maggio 2024, p. 4.

⁵ *Ibid.*, p. 3.

⁶ PENITENZIERIA APOSTOLICA, *Norme sulla concessione dell'indulgenza durante il giubileo ordinario dell'anno 2025 indetto da Sua Santità Papa Francesco*, in *L'Osservatore Romano*, CLXIV, n. 107, 13 maggio 2024, pp. 2. Il testo recita: «...una celebrazione penitenziale, che termini con le confessioni individuali dei penitenti, come è stabilito nel rito della Penitenza (forma II)». Si deve rispettosamente rilevare che l'espressione citata non corrisponde esattamente alla forma rituale della Riconciliazione per più penitenti con confessione e assoluzione individuale stabilita dal libro rituale.

⁷ Il 27 febbraio 2023 a Padova si è celebrata una giornata di studio promossa da Facoltà teologica del Triveneto, Istituto di Liturgia pastorale Santa Giustina e Facoltà di Diritto canonico S. Pio X di Venezia che ha inteso contribuire alla riflessione nel contesto generale di crisi del sacramento

brevi riflessioni riguardo la «terza forma» e la sua pregnanza quale apporto, nella occasione giubilare, per una positiva riconsiderazione della Confessione e la valorizzazione della dimensione ecclesiale della Penitenza.

1. L'importanza della forma celebrativa per non deformare il sacramento

L'apologia della Confessione, pur con tutte le fondate e condivisibili preoccupazioni pastorali, ha prodotto, come effetto non cercato ma inevitabile, *un'anarchia* di questo elemento sull'intera struttura sacramentale, che nuoce al suo equilibrio interno. L'enfasi sull'accusa dei peccati e l'amplificazione della sua corrispondenza ai bisogni del soggetto, hanno contribuito al degrado della Confessione⁸.

Questa condivisibile affermazione di M. Busca conferma per il sacramento della Penitenza quello che vale per tutta la liturgia: ogni manomissione dei linguaggi multi-mediali della celebrazione che non ne rispetti la natura di azione simbolico-rituale produce effetti deleteri.

L'efficacia è indissociabile dalla forma complessiva che il rito sacramentale assume, giacché una performance «funziona» a patto che la sua struttura coordinata di elementi verbali, oggettuali, prasseologici (i «simboli in azione», dicevamo) abbia la forza di «avvolgere» i celebranti, calamitando e attivando all'unisono tutte le loro facoltà umane, e – naturalmente – a patto che essi si lascino coinvolgere nel flusso comunicativo della performance medesima [...] è indispensabile tutelare l'autenticità e la dignità di ognuno degli elementi che intervengono nell'amalgama multimediale della performance, perché l'originalità di quest'ultima non consiste in una piuttosto che in un'altra caratteristica puntuale, bensì nella compresenza di tutte le componenti formali che ne configurano l'identità⁹.

della Penitenza. Il resoconto del convegno si trova in URL: <<http://www.settimananews.it/sacramenti/ripensare-la-prassi-penitenziale/>> (in data 21/06/2024). Di rilievo il dibattito sul blog *Come se non* curato da A. Grillo; si può ad esempio consultare: URL: <<https://www.cittadellaeditrice.com/munera/la-terza-forma-della-penitenza-un-dibattito-2-di-m-gallo/>> (in data 21/06/2024). Si veda anche URL: <https://www.settimananews.it/sacramenti/terza-forma-della-penitenza-percorso-storico/> (in data 24/06/2024). Anche la Diocesi di Torino ha organizzato dei momenti di riflessione sulle esperienze celebrative della «terza forma»; sono disponibili le registrazioni sul canale Youtube della Diocesi; URL: https://www.youtube.com/watch?time_continue=1676&v=VdFIUFnXmSw&feature=emb_logo (in data 24/06/2024).

⁸ Cf. M. BUSCA, *Un processo di riforma penitenziale ancora aperto*, in M. PALEARI (a cura di), *Attori di riconciliazione. Prospettive teologiche e pastorali per ripensare il sacramento della Penitenza*, Ancora, Milano 2009, pp. 13-44; qui, p. 37.

⁹ A. DAL MASO, *L'efficacia dei sacramenti e la «performance» rituale. Ripensare l'«ex opere operato» a partire dall'antropologia culturale*, Edizioni Messaggero-Abbazia Santa Giustina, Padova 1999 (Caro Salutis Cardo. Studi, 12), pp. 353-354.

Riguardare nell'ambito della sacramentaria la «terza forma» facendola uscire da una sorta di «campo minato» del pensare teologico perché sia stimolo, con la sua struttura rituale, alla migliore comprensione della Confessione quale celebrazione liturgica, potrebbe essere un primo e semplice passo in direzione di una maggiore efficacia del sacramento. Occorrerebbe passare dal pensare la «prima forma» come la base delle altre due considerate aggiunte facoltative, al pensare la «terza forma» come una sorta di paradigma, base che «informa» anche la celebrazione per singoli penitenti: la liturgia avrebbe un respiro più ampio e comunicherebbe meglio il senso di una celebrazione ecclesiale piuttosto che la focalizzazione sull'accusa dei peccati o sulla persona del ministro. Questo sfondo interpretativo richiede che vengano valorizzati, adattandosi con intelligenza alle circostanze, tutti gli elementi liminali presenti nelle liturgie: ad esempio la celebrazione della Parola con il silenzio (e non solo la lettura *ad libitum*), le vesti liturgiche, il canto, le candele, l'imposizione delle mani ben visibile sul penitente, la risposta dei penitenti, l'iconografia. La logica del «minimo indispensabile» avrebbe bisogno di essere sostituita da quella del «massimo gratuito» per favorire una *actuosa participatio* dei ministri e dei penitenti. Infatti, come recita il libro rituale della Penitenza (RP), nella celebrazione il penitente con la sua conversione «celebra con il sacerdote la liturgia della Chiesa che continuamente si converte e si rinnova» (RP 11); questo vale sia per la celebrazione individuale che per le altre forme in cui è maggiormente evidente il registro liturgico-ecclesiologico fondamentale di assemblea celebrante.

La forma rituale, allora, non soltanto non è da considerare come un ostacolo alla purezza della visione spirituale del contenuto di fede, ma in quanto forma è la *via sacramentale* attraverso la quale è possibile pervenire ai contenuti, *modalità efficace* del grande mistero della fede¹⁰.

2. Perdono battesimale e «*indulgentiam*»

Un secondo stimolo alla comprensione teologica e spirituale della Riconciliazione che la «terza forma» potrebbe offrire, riguarda ancora l'identità stessa del sacramento colta nel legame con l'evento fondatore e conseguentemente in correlazione agli altri sacramenti. L'evidente struttura celebrativa comunitaria (che condivide con la «seconda forma»), fa sì che il riferimento all'assemblea eucaristica e agli altri sacramenti sia più immediato e meglio percepito dai penitenti. Infatti F. Sottocornola, il quale collaborò alla riforma dell'*Ordo Paenitentiae* (OP) affinché esso, secondo il mandato conciliare, esprimesse «più

¹⁰ L. DALLA PIETRA, *Rituum forma. La teologia dei sacramenti alla prova della forma rituale*, Edizioni Messaggero-Abbazia di santa Giustina, Padova 2012 (Caro Salutis Cardo. Studi, 21), p. 438.

chiaramente la natura e l'effetto del sacramento»¹¹, testimonia che nell'elaborazione del rituale

si è voluto, innanzitutto, collocare il sacramento della Penitenza in una visione globale del mistero della salvezza, ricollegandolo chiaramente alla riconciliazione dell'uomo con Dio che si è compiuta in Cristo e che si attua continuamente nella Chiesa specialmente nel Battesimo, che è il sacramento della conversione radicale e nell'Eucaristia, che unisce i fedeli al Corpo di Cristo immolato e al sangue versato per la remissione dei peccati. La penitenza sacramentale appare allora un rinnovamento della grazia battesimale, in stretto rapporto con l'Eucaristia che rimane il segno culminante della partecipazione della vita della Chiesa e, per mezzo di essa, alla vita stessa di Dio¹².

È il Battesimo, innanzitutto, il sacramento che perdona i peccati, come testimoniato anche nella preghiera del credo niceno-costantinopolitano delle liturgie di ogni domenica e solennità; il rito della Penitenza, memoriale del mistero pasquale di Cristo, si ricollega ad esso come un «battesimo delle lacrime», come la celebrazione di un cammino di conversione dal peccato alla riconciliazione nella e con la Chiesa. Il programma del libro rituale mostra questa coniugazione del rapporto, ad esempio, nella sezione dell'«assoluzione».

Tunc sacerdos, manibus super caput paenitentis estensis (vel saltem manu dextera extensa), dicit: Deus, Pater misericordiarum, qui per mortem et resurrectionem Filii sui mundum sibi reconciliavit et Spiritum Sanctum effudit in remissionem peccatorum, per ministerium Ecclesiae indulgentiam tibi tribuat et pacem. ET EGO TE ABSOLVO A PECCATIS TUIS IN NOMINE PATRIS, ET FILII, † ET SPIRITUS SANCTI. Penitens respondet: Amen; (OP 46).

Il sacerdote tenendo stese le mani (o almeno la mano destra) sul capo del penitente, dice: Dio, Padre di misericordia, che ha riconciliato a sé il mondo nella morte e risurrezione del suo Figlio, e ha effuso lo Spirito Santo per la remissione dei peccati, ti conceda, mediante il ministero della Chiesa, il perdono e la pace. E IO TI ASSOLVO DAI TUOI PECCATI NEL NOME DEL PADRE E DEL FIGLIO † E DELLO SPIRITO SANTO. Il penitente risponde: Amen; (RP 46).

Il confronto tra l'*editio typica* e l'edizione italiana aiuta a cogliere quanto appena affermato. La struttura della preghiera è divisa in due parti: la prima, congiuntivo, tipicamente anamnetico-epicletica mentre la seconda all'imperativo con il soggetto riferito al ministro «*in persona Christi*» e non più rivolto a Dio. Una discontinuità letteraria che vuole evidenziare il legame della Pe-

¹¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione *Sacrosanctum Concilium* (4 dicembre 1963), n. 72, in EV 1/ n. 125.

¹² F. SOTTOCORNOLA, *Il nuovo Ordo Paenitentiae*, in «Notitiae», 10 (1974), pp. 63-79; qui p. 68.

nitenza con il Battesimo. La formula infatti «è ricalcata sulla formula battesimale *ego te baptizo in nomine Patri et Filii et Spiritus Sanctu*, in base ad una specifica dottrina secondo la quale la *forma* del sacramento deve dire ciò che viene fatto nel sacramento»¹³.

Inoltre il medesimo contenuto lo troviamo espresso nel termine «*indulgentiam*» presente nell'*editio typica*, che però in italiano è tradotto con «perdono» perdendo l'immediatezza del rimando al battesimo. La parola «*indulgentiam*» rivela una scelta precisa di impostazione teologica ed è stata preferita a *remissionem* o *veniam*¹⁴; dagli studi storici sulla prassi penitenziale delle origini risulta appunto che ci si sforzava di distinguere il perdono battesimale gratuito dal perdono penitenziale che si doveva ottenere con una dura penitenza; si preferiva chiamare il primo *àphesis*, il secondo *syngnòme*, ossia indulgenza¹⁵.

Questa migliore articolazione del rapporto tra sacramenti rinvia alle realtà primarie della misericordia di Dio, che sono il Battesimo e l'Eucaristia, e fa in tal modo spazio alla conversione/*metanoia*, alla chiamata cioè a rispondere alla grazia di Dio con tutto il proprio essere, contribuendo ad evitare prassi in cui, attribuendo l'esclusività del perdono di Dio alla Confessione, si possano verificare indebite come inopportune moltiplicazioni delle celebrazioni.

Purtroppo nei contesti giubilari il rischio, non infrequente, è quello del prevalere di una considerazione «giuridicistica» del sacramento della Penitenza, amplificata dalla prassi delle «solite condizioni» per ottenere l'indulgenza plenaria. Tutto ciò induce una concezione del rito della Riconciliazione come «mero strumento» e non invece quale mediazione fondamentale, rilancio per un cammino di conversione in cui si saldano «mistagoricamente» celebrazione sacramentale e prassi esistenziale.

In tal modo, anche l'Indulgenza, che è realtà preziosa, viene deformata e considerata «fine in sé» e non «mezzo» conveniente alla conversione esistenziale.

È proprio la natura celebrativa dell'indulgenza, il suo farsi storica attraverso una struttura rituale, a garantire il suo rinvio all'esistenza grazie alla mediazione sacramentale. Per questo il raccordo con il suo presupposto sacramentale (la penitenza) e con il suo esito sacramentale (la celebrazione eucaristica)

¹³ E. MAZZA, *La dimensione battesimale della Penitenza*, in AA. VV., *Il Battistero. Atti del V Convegno liturgico internazionale. Bose, 31 maggio-2 giugno 2007*, a cura di G. BOSELLI, Qiqiaon, Magnano 2008, pp. 197-213; qui, p. 198.

¹⁴ Termine utilizzato ad esempio nell'OP al n. 6d: «*Deus veniam suam per signum absolutionis concedit*».

¹⁵ Cf. H. KARPP, *La penitenza. Fonti sull'origine della Penitenza nella Chiesa antica*, SEI, Torino 1975, p. XII, citato in: F. IARLORI, *Iniziazione cristiana e sacramento della Penitenza*, in CAL (a cura di), *Celebrare la misericordia. «Lasciatevi riconciliare con Dio» (2Cor 5,20)*, Atti della 60^o Settimana Liturgica Nazionale, Barletta, 24 – 28 agosto 2009, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 2010 (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae» Sectio pastoralis, 30), pp. 199-236; qui, p. 216.

garantiscono in pieno la sua significatività a un tempo sacramentale ed esistenziale¹⁶.

3. Sacramento della Conversione

Nella bolla di indizione del Giubileo papa Francesco dà molto spazio a quelli che lui chiama «segni di speranza», come luoghi in cui vivere la possibilità di una rinnovata carità e di una uscita da sé stessi incontro al Signore. Egli offre alcune piste che possano stimolare il cammino di conversione dei cristiani e della Chiesa intera e riequilibra in tal modo il rapporto tra sacramento della Penitenza e virtù della penitenza. Come afferma A. Maffeis,

tanto la conversione del peccatore come la comunione ecclesiale si incontrano in forma originale nel sacramento, ma non sono riducibili a quanto accade nella celebrazione liturgica. La conversione è dinamismo personale che nasce prima della celebrazione del sacramento e che nel sacramento diviene visibile nella forma della confessione dei peccati. Anche per il peccato che è stato perdonato continua poi a valere la chiamata alla conversione, così come l'esigenza di purificarsi dalle conseguenze del peccato¹⁷.

La possibilità del battezzato-cresimato-comunicato di vivere la conversione/*metanoia* come ritorno a Dio, si articola quindi nella celebrazione sacramentale con la laboriosità della coscienza e con un'ascesi che consideri come base di partenza una esistenza ferita dal peccato e bisognosa di cure.

La conversione viene indicata come l'atteggiamento principale che il penitente deve avere nell'accostarsi al sacramento [...] Questo principio teologico ha una eco nella struttura del rito: viene invertita la successione dei quattro punti descritti dal concilio di Trento e il paragrafo dedicato alla conversione viene anteposto a quello dedicato alla assoluzione¹⁸.

Proprio qui la «terza forma» si colloca con pregnanza per offrire un altro contributo alla elaborazione teologica e alla vita della Chiesa. Infatti nel suo programma rituale troviamo, prima dell'assoluzione generale, la confessione generale dei peccati fatta tutti insieme mediante un appropriato formulario e la proposta di una soddisfazione che tutti dovranno fare e potranno personalizzare (RP 60), mentre l'accusa individuale dei peccati è rimandata a dopo l'assolu-

¹⁶ A. CATELLA-A. GRILLO, *Indulgenza. Storia e significato*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2015, p. 83.

¹⁷ A. MAFFEIS, *Penitenza e unzione dei malati*, Queriniana, Brescia 2012 (Nuovo corso di teologia sistematica, 9), p. 303.

¹⁸ E. MAZZA, *La celebrazione della Penitenza. Spiritualità e pastorale*, EDB, Bologna 2001, p. 64.

zione in un tempo non superiore ad un anno. Lungi dall'essere un tentativo di eliminazione della confessione, dimostra invece che

la conversione e la riconciliazione sono valori preferenziali rispetto all'accusa dei peccati. Questa non è soppressa, ma, poiché i peccati sono effettivamente rimessi, viene a cambiare significato nella terza forma: non si accusano più i peccati per ottenere il perdono, ma per dare un segno manifesto della conversione, per sottomettersi alla verifica del ministro della Chiesa, e ottenere un aiuto per il rinnovamento della propria vita¹⁹.

Si tratta di una impostazione veramente nuova se la confrontiamo con quella tridentina; infatti secondo E. Mazza

l'accusa dei peccati è espressione di conversione poiché «proviene dalla vera conoscenza di sé stesso davanti a Dio e dalla contrizione per i peccati commessi» (RP 6b). La soddisfazione è considerata più una *actio in homine* che una *actio in Deum* e viene descritta come parte del cammino di conversione: «La vera conversione diventa piena e completa con la soddisfazione per le colpe commesse, l'emendamento della vita e la riparazione dei danni arrecati» (RP 6c). In questo modo possiamo constatare che la conversione del cuore non è da concepire come un singolo atto a sé stante, compiuto una volta per tutte, ma come un cammino progressivo e continuo; le parti del *rito della Penitenza* sono i vari momenti o tappe di questo cammino²⁰.

Tutte le forme celebrative testimoniano questa teologia della Riconciliazione post-battesimale in cui la dimensione della risposta del cristiano-peccatore (soddisfazione) non è successiva, ma intrinseca alla celebrazione sacramentale. Considerarle in teologia nella loro reciproca e armonica relazione, è esigenza irrinunciabile per restituire un orizzonte ecclesiale più ampio alla Penitenza ed evitare la diffusa considerazione del perdono di Dio esclusivamente concentrato nella Confessione.

Per questo, nel sacramento, *non è centrale semplicemente l'offerta della grazia, ma anche la capacità di rispondere adeguatamente a quella grazia*. Anzi potremmo dire addirittura che il sacramento riprende l'offerta della grazia tipica dei sacramenti dell'Iniziazione, ma ha come specificità di *prendersi cura della risposta dell'uomo*. È celebrazione della rinnovata possibilità che la grazia di Dio trovi risposta da parte del battezzato caduto nel peccato post-battesimale²¹.

¹⁹ R. FALSINI, *Il sacramento della riconciliazione. Per una rinnovata catechesi e celebrazione della penitenza*, Ed. Franciscanum, Brescia 1975, p. 38.

²⁰ E. MAZZA, *La celebrazione della Penitenza*, pp. 71-72.

²¹ A. CATELLA - A. GRILLO, *Indulgenza*, p. 55.

È nello spazio del «prendersi cura della risposta dell'uomo» che si colloca dunque l'indulgenza; essa è come medicamento per la guarigione dalle conseguenze provocate dal peccato post-battesimale e consente ad ogni cristiano e a tutta la Chiesa una «esperienza piena» del perdono di Dio.

L'*indulgenza*, infatti, permette di scoprire quanto sia illimitata la misericordia di Dio. Non è un caso che nell'antichità il termine «misericordia» fosse interscambiabile con quello di «indulgenza», proprio perché esso intende esprimere la pienezza del perdono di Dio che non conosce confini²².

4. L'«ecclesialità» della conversione

Il Giubileo è manifestatamente una «azione ecclesiale» a motivo della tradizione in cui si radica, del coinvolgimento di tutta la Chiesa del mondo, del segno della misericordia di Dio che vuole essere per tutti gli uomini e nazioni. In esso trova un orizzonte di significato pertinente la dimensione ecclesiale della Penitenza poiché essa fa riferimento innanzitutto al fine di tutti i sacramenti che, come il Concilio ha precisato, sono per l'edificazione della Chiesa²³: «è quindi sempre un atto della Chiesa la celebrazione di questo sacramento» (RP 7b).

La rivalutazione della «terza forma», nella teologia e nella prassi, avrebbe come conseguenza positiva anche quella di evidenziare questa dimensione essenziale per la vita cristiana, a partire dalla forma celebrativa comunitaria. I suoi elementi rituali infatti evidenziano questa caratteristica: ad esempio la proposta di soddisfazione da compiere insieme (RP 60), i riti della confessione generale (RP 61) e dell'assoluzione generale (RP 62), il ringraziamento (RP 63).

La dimensione ecclesiale della Penitenza post-battesimale, inoltre, si declina come riconciliazione con Dio e, in forza della comunione che si vive in Cristo, anche con la Chiesa ferita dal peccato dei suoi membri. Questo secondo aspetto è motivato dal rituale come una solidarietà che unisce i fratelli nella ferita del peccato e quindi anche e soprattutto nel fare penitenza (cfr. RP 5). Anche la predicazione della Parola, la preghiera di intercessione, l'accompagnamento e la vicinanza dei fratelli ai penitenti esprimono l'azione della Chiesa in quanto popolo sacerdotale.

Ma più ancora, la Chiesa stessa diventa strumento di conversione e di assoluzione del penitente, mediante il ministero affidato da Cristo agli Apostoli e ai loro successori (RP 8).

²² Papa Francesco, Bolla *Spes non confundit*, in *L'Osservatore Romano*, CLXIV, n. 105, 10 maggio 2024, p. 6.

²³ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione *Sacrosanctum Concilium* (4 dicembre 1963), n. 59, in EV 1/ nn. 107-108.

È molto interessante sottolineare come i ministri ordinati rimandino ad una considerazione della Chiesa tutta come strumento di conversione e di assoluzione; nella «terza forma» (e anche nella seconda) tutto ciò è più evidente e richiede la compresenza di altre ministerialità. Nel programma del rituale troviamo il presbitero, il diacono, ma anche altri ministri per le monizioni di passaggio tra una sezione all'altra e poi i ministri lettori e i cantori richiesti dalla liturgia stessa; emerge così una Chiesa ministeriale che è a servizio dei penitenti²⁴.

Da ultimo la rivalutazione della «terza forma» celebrativa porrebbe in evidenza la realtà della Chiesa come sempre bisognosa di purificazione per cui «mai tralascia di far penitenza e di rinnovarsi» (RP 3).

In molti e diversi modi il popolo di Dio fa questa continua penitenza e si esercita in essa. Prendendo parte, con la sopportazione delle sue prove, alle sofferenze di Cristo, compiendo opere di misericordia e di carità, e intensificando sempre più, di giorno in giorno, la sua conversione, secondo il Vangelo di Cristo, diventa nel mondo segno di come ci si converte a Dio. Tutto questo la Chiesa lo esprime nella sua vita e lo celebra nella sua liturgia (RP 4).

Questa autocoscienza di «Chiesa penitente» e in conversione continua manifestata dal sacramento della Penitenza è un aspetto molto delicato dal punto di vista ecclesiologico, che viene spesso declinato attraverso il paradosso tra la Chiesa santa perché corpo del Cristo, ma che accoglie nel suo seno i peccatori. Durante il Giubileo del 2000, San Giovanni Paolo II chiese perdono dei peccati commessi dalla Chiesa nel corso della sua storia e la Commissione Teologica Internazionale produsse il documento intitolato *Memoria e riconciliazione. La Chiesa e le colpe del passato*²⁵: mai era accaduto un gesto così coraggioso e umile da parte di un pontefice. Tutto ciò si è reso possibile perché l'ecclesiologia del Concilio Vaticano II aveva dato inizio ad un processo di cambiamento che portava da una concezione della Chiesa quale *societas perfecta* e in quanto tale detentrica dei mezzi della salvezza, ad una autocoscienza di Chiesa «pellegrina di speranza», in cammino verso la Gerusalemme celeste. In questa prospettiva la Chiesa si colloca nel mondo condividendo «le gioie e le spe-

²⁴ Durante il giubileo del 2000 nel contesto della GMG nacque l'esperienza di giovani che accompagnavano i loro coetanei nel celebrare la penitenza, leggendo insieme prima un brano della Parola di Dio e dopo la riconciliazione attraverso il ministro ordinato un ringraziamento insieme, un abbraccio; furono chiamati «i preparatori» della confessione. Cfr. ad esempio: L. FERRARI, *Credo nella riconciliazione. Il sacramento della gioia. Sussidio liturgico-spirituale per il Congresso eucaristico 2011*, Città Nuova, Roma 2011.

²⁵ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e riconciliazione. La Chiesa e le colpe del passato*, in URL: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_it.html> (in data 21/06/2024).

ranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi» (GS 1)²⁶. Si pone così in assetto «pastorale», lascia cioè interagire la sua dottrina e la sua tradizione con la situazione storica contingente, in un dialogo in cui entrambe le realtà si complicano vicendevolmente. È in questo orizzonte che, anche con il prossimo Giubileo, papa Francesco situa la «Chiesa in uscita»: ne è conferma l'utilizzo perspicace della categoria «segni dei tempi» nella bolla di indizione che la pone, in continuità profonda con il Vaticano II, in un registro di conversione e di ascolto di Dio attraverso la storia. Queste, d'altronde, sono le coordinate per comprendere come la sinodalità sia dimensione intrinseca al Popolo di Dio e il discernimento come sua disposizione permanente mentre è in cammino nei tempi penultimi verso il compimento finale, in attesa del ritorno del Signore. Il fare penitenza di tutta la Chiesa dunque sostiene e sostanzia il movimento di riforma e di rinnovamento in Cristo a cui è chiamata, anche in questo «cambiamento d'epoca».

La Chiesa stessa è sottoposta alla *metanoia* e quindi non può identificarsi con il Regno definitivo. Non può sottrarsi alla riforma e al cambiamento per un'esigenza di fedeltà al Vangelo nei tempi penultimi. La Chiesa deve mettersi in stato di penitenza ricorrendo alla Liturgia, che la consegna a uno stato di liminalità per convertirsi sempre di nuovo²⁷.

5. Un auspicio finale

È augurabile che il dibattito sull'eventuale utilizzo della «terza forma» celebrativa della Penitenza possa avere continuità, perché si approfondisca adeguatamente una realtà così preziosa per la Chiesa, superando le critiche di «scorciatoie applicative» a cui potrebbe essere sottoposto. Il Giubileo che sta per iniziare è certamente un'occasione propizia per ripensare il «fare penitenza» dei singoli come della Chiesa nel suo insieme. Sarebbe auspicabile che, nelle sedi opportune, si potesse considerare in questo tempo di «soglia» la possibilità di concedere l'utilizzo della «terza forma». Le norme stabiliscono che «non è lecito servirsi di questa concessione per la sola ragione di una grande affluenza di penitenti, quale può aversi, ad esempio, in occasione di una grande festa o di un pellegrinaggio» (RP 31); è vero altresì che il vescovo diocesano d'intesa con gli altri membri della Conferenza episcopale possono giudicare se ne ricorrano le condizioni (Cfr. RP 32). Occorre anche dire che il Giubileo, che include pellegrinaggi e grande numero di penitenti, è una situazione da considerarsi

²⁶ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), n. 1, in EV 1/ n. 1319.

²⁷ R. TAGLIAFERRI, *Fenomenologia dell'iniziazione*, in «Rivista Liturgica» 1 (2023), pp. 53-65; qui p. 63.

davvero «straordinaria» e quindi meritevole di una valutazione attenta per una eventuale deroga a quanto prescritto dal libro rituale. In tal caso le celebrazioni, ad esempio, potrebbero essere disposte nei Santuari indicati nella bolla in tempi e modi stabiliti, o nelle Diocesi in occasioni particolarmente significative che valorizzino i pellegrinaggi giubilari e dispongano a celebrare con cura la conversione individuale. Il papa stesso, nell'arco di questo tempo favorevole, potrebbe presiedere una celebrazione della «terza forma» compiendo così una «azione simbolica» nella quale «spalancare ancora la Porta Santa, per offrire l'esperienza viva dell'amore di Dio»²⁸.

GIAN LUCA PELLICIONI
Via Monte Nerone, 6
63100 Ascoli Piceno
dongian.luca@libero.it

Parole chiave

Chiesa, giubileo, indulgenza, penitenza, riconciliazione, conversione, terza forma, liturgia.

Keywords

Church, Jubilee, Indulgence, Penance, Reconciliation, Conversion, Third Form, Liturgy.

²⁸ Papa Francesco, Bolla *Spes non confundit*, in *L'Osservatore Romano*, CLXIV, n. 105, 10 maggio 2024, p. 4.

DONNA E MINISTERO

WOMAN AND MINISTRY

Dario Vitali*

Abstract

This essay proposes a progressive approach to the complex issue of the relationship between women and ministry, with the instance of conferring sacred orders without gender exclusion in the background. The analysis is set within the current synodal process that has taken on the instances of enhancing the role of women in the Church starting from their common baptismal dignity. The text starts from an analysis of synodal perspectives to arrive at an attempt at a critical re-reading of the issue.

* * *

Il saggio propone un progressivo avvicinamento alla complessa questione del rapporto tra donna e ministero, ponendo sullo sfondo l'istanza del conferimento dell'ordine sacro senza esclusione di genere. L'analisi si colloca all'interno dell'attuale processo sinodale che ha assunto le istanze di valorizzazione del ruolo della donna nella Chiesa a partire dalla comune dignità battesimale. Il testo parte da una analisi delle prospettive sinodali per giungere ad un tentativo di rilettura critica della questione.

Il processo sinodale in corso, con la consultazione del Popolo di Dio nelle Chiese particolari e le successive tappe del discernimento ecclesiale, ha portato alcune questioni che sembravano circoscritte al più ristretto ambito della discussione teologica all'attenzione di tutti. La sfida di declinare comunione, partecipazione e missione in prospettiva sinodale ha messo in moto un confronto a tutto campo, che domanda risposte concrete soprattutto su alcuni nodi della vita ecclesiale, senza altre dilazioni che apparirebbero subito come scelte di mantenimento dello *status quo*. Tra questi nodi – e snodi critici – emergono

* Professore ordinario di Teologia dogmatica presso la Pontificia Università Gregoriana (Roma). Coordinatore degli Esperti Teologi della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi.

con evidenza la questione della donna e quella dei ministeri (e del ministero) nella Chiesa; due questioni che tendono a saldarsi, nel momento in cui si pone a tema la partecipazione della donna alla vita della Chiesa anche dal punto di vista ministeriale, con le due domande – assai discusse in ambito teologico – circa l'accesso delle donne al diaconato e al sacerdozio ministeriale.

La presente relazione si colloca su questo orizzonte, unendo i due termini – Donna e ministero – e provando ad affrontare con onestà intellettuale le implicazioni della congiunzione. Implicazioni che toccano da vicino la vita della Chiesa e la sua struttura istituzionale, da secoli vincolata a funzioni ministeriali riservate a uomini configurati nello stato clericale. Entrare su questo terreno significa interrogarsi su un assetto istituzionale plurisecolare, valutato a seconda del punto di vista di chi legge la problematica: se a difesa di un sistema che si vuole imm modificabile, in quanto fondato nella Tradizione e fatto risalire alla volontà stessa di Cristo, o caratterizzato a tal punto dal contesto sociale e culturale, da necessitare di continue riforme e aggiornamenti, soprattutto se risulta segnato da una radice maschilista anche nelle sue istituzioni che favorisce la deriva del clericalismo e l'aberrazione degli abusi. Con ambedue le posizioni bisognerà fare i conti, provando a capire se e dove lo Spirito Santo sta conducendo la Chiesa anche su tali questioni, certamente scottanti e spinose.

Per istruire una riflessione ordinata, è necessario procedere con ordine, avendo chiaro che si tratta di due questioni, da trattare anzitutto separatamente, per distinguere gli elementi essenziali e permanenti rispetto a quelli secondari e caduchi; solo così sarà possibile un discorso onesto anche sulla questione terza, relativa a donna e ministero. In effetti, il tema della ministerialità ecclesiale è segnato da una discussione che attraversa tutta la stagione post-conciliare, determinata dal ripensamento del ministero ordinato imposto dal Vaticano II e dalla necessità di armonizzare il ministero ordinato con i ministeri fondati nel battesimo, gli ordini sacri con i ministeri istituiti, straordinari o di fatto. Accostare poi un tema così complesso come quello del ministero e dei ministeri a un termine – donna – che rimanda alla rivoluzione culturale del Novecento, non ancora conclusa, dice con quale cautela bisogna muoversi, per non dire banalità o per non cadere in posizioni ideologiche, che a nulla servono, se non a irrigidire le posizioni.

Per procedere con ordine, proverò in una prima parte del mio intervento a richiamare ciò che è emerso anzitutto dal processo sinodale sulle due questioni, per capire, in una seconda parte, la direzione che sta prendendo l'argomento ed esprimere la mia personale persuasione di teologo che si trova ad argomentare e a proporre una soluzione in proposito. L'aspetto più interessante del contributo potrebbe sembrare l'opinione personale del teologo, per misurare il suo grado di apertura o di chiusura, soprattutto se è un teologo implicato nel processo sinodale, e inferire dalla sua posizione l'orientamento del Sinodo. In realtà, un teologo – anche se consultore della Segreteria del Sinodo e membro del Gruppo di coordinamento – non rappresenta il Sinodo; semmai, la sua qualifica di esperto è un invito a maggiore prudenza nel manifestare le sue opinioni, che

tuttavia opinioni rimangono e non espressioni di un processo sinodale che ha posto ascolto anzitutto al Popolo di Dio e ai suoi Pastori nelle varie tappe del discernimento ecclesiale.

Rendersi conto di ciò che sta emergendo dal processo sinodale significa porsi in ascolto di ciò che lo Spirito dice alla Chiesa; e questo è infinitamente più interessante e soprattutto più decisivo dell'opinione di un singolo teologo, in quanto permette di entrare nel dinamismo di discernimento in atto nella Chiesa. In questo modo anche questo atto accademico può diventare un'esperienza sinodale, a condizione che entriamo in quell'«ascolto reciproco in cui ciascuno ha qualcosa da imparare»¹, obbedendo al monito dell'Apostolo: «Non spegnete lo Spirito. Non disprezzate le profezie. Vagliate ogni cosa; tenete ciò che è buono» (1Ts 5,19-21). Per aiutare l'ascolto e il discernimento, le due parti della relazione saranno di tenore assai diverso e tuttavia complementari tra loro: la prima sarà un *auditus fidei*, che proverà a rintracciare nei documenti del processo sinodale quanto è emerso su «Donna e ministero»; la seconda, di carattere più ermeneutico, vuole essere un *intellectus fidei*, in grado di interpretare i dati emersi dalla ricognizione sui testi, per comprendere a che punto è il cammino della Chiesa su «Donna e ministero».

1. *Auditus fidei*: esame dei documenti del Sinodo

Questa prima parte si offre come una ricognizione dei documenti del Sinodo, in maniera particolare quelli che raccolgono in sintesi i dati delle distinte tappe del processo sinodale: il *Documento preparatorio*, quale punto di partenza di tutto il cammino sinodale; il *Documento per la Tappa continentale*, che rilancia quanto emerso dai contributi delle Chiese particolari riletti dalle sintesi delle Conferenze episcopali; i Documenti finali delle Assemblee continentali; l'*Instrumentum laboris* per la prima sessione dell'Assemblea Generale Ordinaria e, infine, la *Relazione di sintesi* scaturita dai lavori della prima sessione dell'Assemblea, nell'orizzonte delle indicazioni fornite nel foglio di lavoro «Verso ottobre 2024», che indica i tempi di risposta delle Chiese locali e delle Conferenze episcopali in vista della seconda sessione dell'Assemblea del Sinodo².

¹ «Una Chiesa sinodale è una Chiesa dell'ascolto, nella consapevolezza che ascoltare “è più che sentire”. È un ascolto reciproco in cui ciascuno ha qualcosa da imparare. Popolo di Dio, Collegio dei Vescovi, Vescovo di Roma: l'uno in ascolto degli altri; e tutti in ascolto dello Spirito Santo, lo “Spirito della verità” (Gv 14,17), per conoscere “ciò che Egli dice alle Chiese” (Ap 2,7)»: FRANCESCO, Commemorazione del 50° anniversario dell'Istituzione del Sinodo dei Vescovi (17 ottobre 2015), in AAS 107/11 (2015), 1140.

² Nel momento in cui termino la redazione definitiva del testo è già stato pubblicato l'*Instrumentum laboris* per la seconda sessione dell'Assemblea del Sinodo. Pur non apparendo formalmente nel contributo, il documento costituisce l'orizzonte dentro il quale si muove tutta la riflessione.

1.1. // Documento preparatorio

Il processo sinodale in atto è articolato in fasi che stanno coinvolgendo tutta la Chiesa e tutti nella Chiesa. La dinamica sinodale, articolata per fasi – la prima, che ha visto la consultazione del Popolo di Dio nelle Chiese particolari e le successive tappe di discernimento ecclesiale nelle Conferenze episcopali e nelle Assemblee continentali, e la seconda, con le due sessioni dell’Assemblea del Sinodo dei Vescovi convocate a Roma per ottobre 2023 e 2024 –, dipende dalle linee di fondo fissate nel *Documento preparatorio*. Il testo assume perciò un valore determinante, come punto di partenza, tanto a livello di contenuti che di metodo, per tutto il processo sinodale. Valore che si può cogliere già dalla prima frase: «La Chiesa di Dio è convocata in Sinodo».

A tutto il Popolo di Dio, raggiunto attraverso la consultazione nelle Chiese particolari, il *Documento preparatorio* poneva «un interrogativo di fondo: come si realizza oggi, a diversi livelli (da quello locale a quello universale) quel “camminare insieme” che permette alla Chiesa di annunciare il Vangelo, conformemente alla missione che le è stata affidata; e quali prassi lo Spirito ci invita a compiere per crescere come Chiesa sinodale?» (DP 2). Subito il testo precisava che «si tratta di obiettivi di grande rilevanza per la qualità della vita ecclesiale e lo svolgimento della missione di evangelizzazione, alla quale tutti partecipiamo in forza del Battesimo e della Confermazione». Tra questi obiettivi «che declinano la sinodalità come forma, stile e struttura della Chiesa», spicca, in ordine al nostro tema, la possibilità di «vivere un processo ecclesiale partecipato e inclusivo, che offra a ciascuno – in particolare a quanti per diverse ragioni si trovano ai margini – l’opportunità di esprimersi e di essere ascoltato per contribuire alla costruzione del Popolo di Dio» (DP 2). Il che significa che dalla consultazione del Popolo di Dio potevano emergere le posizioni più disparate, favorite anche dall’ampiezza delle piste per la consultazione del Popolo di Dio, declinate in dieci punti tematici da approfondire³.

³ Si coglie in questo punto una tensione di metodo nel *Documento preparatorio*: la parte IV riprende l’interrogativo fondamentale, formulato al n. 2 (cfr. n. 26) e aggiunge: «Per rispondere siete invitati a: a) chiedervi quali esperienze della vostra Chiesa particolare l’interrogativo fondamentale richiama alla vostra mente; b) rileggere più in profondità queste esperienze: quali gioie hanno provocato? Quali difficoltà e ostacoli hanno incontrato? Quali ferite hanno fatto emergere? Quali intuizioni hanno suscitato? c) cogliere i frutti da condividere: dove in queste esperienze risuona la voce dello Spirito? Che cosa ci sta chiedendo? Quali sono i punti da confermare, le prospettive di cambiamento, i passi da compiere? Dove registriamo un consenso? Quali cammini si aprono per la nostra Chiesa particolare?» (SINODO DEI VESCOVI, *Per una Chiesa sinodale. Comunione partecipazione missione*, LEV, Città del Vaticano 2021, 30). Bastava questo per una consultazione compiuta sul tema del Sinodo: «Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione, missione». Il fatto di indicare dieci nuclei tematici da approfondire, «per aiutare a far emergere le esperienze e a contribuire in maniera più ricca alla consultazione» ha di fatto moltiplicato le domande, consegnando la consultazione al criterio della discrezionalità: le Chiese particolari hanno scelto a proprio piacimento i temi su cui concentrarsi. Questo ha senz’altro favorito l’emergere di una

Già nella prima parte – «L'appello a camminare insieme» – si sottolinea che «il cammino sinodale si snoda all'interno di un contesto storico segnato da cambiamenti epocali della società e da un passaggio cruciale della vita della Chiesa, che non è possibile ignorare: è nelle pieghe della complessità di questo contesto, nelle sue tensioni e contraddizioni, che siamo chiamati a “scrutare i segni dei tempi ed interpretarli alla luce del Vangelo” (GS 4)» (DP 4). In termini ancora più precisi e capaci di autocritica, il testo sottolinea che «la Chiesa tutta è chiamata a fare i conti con il peso di una cultura impregnata di clericalismo, che eredita dalla sua storia, e di forme di esercizio dell'autorità su cui si innestano i diversi tipi di abuso (di potere, economici, di coscienza, sessuali)»; e conclude, citando Papa Francesco⁴: «È impensabile “una conversione dell'agire ecclesiale senza la partecipazione attiva di tutte le componenti del Popolo di Dio”» (DP 6). Tra i segni dell'agire dello Spirito oggi, il *Documento preparatorio* indica l'emergere della «richiesta di una maggiore valorizzazione delle donne» (DP 7).

Nella seconda parte, di carattere teologico – «Una Chiesa costitutivamente sinodale» – è evidenziata la Chiesa-Popolo di Dio, con una sottolineatura forte della partecipazione di tutti i battezzati – donne e uomini – alla vita e alla missione della Chiesa. Il volto di una Chiesa sinodale è quello dell'ascolto gli uni degli altri per ascoltare ciò che lo Spirito Santo dice alla Chiesa⁵. Il riferimento al *sensus fidei* di tutto il Popolo di Dio rimanda alla partecipazione di tutti alla funzione profetica di Cristo. Poiché la comunione, che «compone nell'unità la varietà dei doni, dei carismi, dei ministeri», è per la missione, tutti, donne e uomini, sono chiamati a partecipare a questo movimento della Chiesa in uscita. Se nella terza parte – «In ascolto delle Scritture» – si può cogliere come la predicazione di Gesù e degli Apostoli di rivolga a tutti, senza distinzione,

infinità di temi, soprattutto quelli più polemici. La possibilità di verificare questo sviluppo della consultazione nelle Chiese particolari e di misurare quanto e in che termini le questioni relative alle donne e ai ministeri fossero rilevanti nella consultazione non può che dipendere da un'analisi puntuale dei contributi diocesani, che non è stata fatta a livello di lettura d'insieme; l'assunzione dei temi contenuti nei contributi è avvenuta tramite la rilettura delle Conferenze episcopali, chiamate a redigere una sintesi da inviare alla Segreteria Generale del Sinodo. Il fatto che questi temi ritornino in quasi tutte le sintesi di Conferenze episcopali lascia intuire la rilevanza che hanno avuto nella consultazione del Popolo di Dio.

⁴ FRANCESCO, Lettera al Popolo di Dio (20 agosto 2018), proemio, in https://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-didio.html (in data 11/09/2024).

⁵ Il riferimento è al Discorso di Papa Francesco in occasione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi (17 ottobre 2015): «Una Chiesa sinodale è una Chiesa dell'ascolto, nella consapevolezza che ascoltare “è più che sentire”. È un ascolto reciproco in cui ciascuno ha qualcosa da imparare. Popolo fedele, Collegio episcopale, Vescovo di Roma: l'uno in ascolto degli altri; e tutti in ascolto dello Spirito Santo, lo “Spirito della verità” (Gv 14,17), per conoscere ciò che Egli “dice alle Chiese” (Ap 2,7)», (cit., 1140).

creando un dinamismo di conversione che lascia intravedere la trama della comunione, della partecipazione e della missione, la parte che più esplicita la partecipazione è la quarta: «La sinodalità in azione: piste per la consultazione del Popolo di Dio».

Qui, dopo aver ripetuto l'interrogativo fondamentale, il *Documento preparatorio* fissa i «dieci nuclei tematici da approfondire» (DP 30). Alcuni di questi toccano da vicino tanto il tema della donna che quello dei ministeri: il primo, domandando di interrogarsi circa «i compagni di viaggio», spinge ad allargare lo sguardo oltre i confini istituzionali della Chiesa, per entrare in dialogo con tutti; il secondo parla di «debito di ascolto», ponendo l'interrogativo su «come vengono ascoltati i Laici, in particolare giovani e donne [...] che spazio ha la voce delle minoranze, degli scartati e degli esclusi». Nel nucleo tematico relativo al «celebrare», si chiede come promuovere «la partecipazione attiva di tutti i Fedeli alla liturgia» e «quale spazio viene dato ai ministeri del lettorato e dell'accollato». Nel quinto nucleo – «Corresponsabili per la missione» – si sottolinea come «la sinodalità è a servizio della missione della Chiesa, a cui tutti i suoi membri sono chiamati a partecipare». L'ottavo nucleo – «Autorità e partecipazione» – afferma con forza che «una Chiesa sinodale è una Chiesa partecipativa e corresponsabile», ponendo esplicitamente la questione di «come si promuovono i ministeri laicali e l'assunzione di responsabilità da parte dei Fedeli», soprattutto – ed è il nono nucleo: «discernere e decidere» – in che misura «in uno stile sinodale si decide per il discernimento, sulla base di un consenso che scaturisce dalla comune obbedienza allo Spirito». L'ultimo nucleo – «Formarsi alla sinodalità» – conclude con il richiamo che «la spiritualità del camminare insieme è chiamata a diventare principio educativo per la formazione della persona umana e del cristiano, delle famiglie e delle comunità».

Il testo della Segreteria del Sinodo, più che un discorso articolato, offre spunti, suggestioni, aperture; soprattutto offre quel vocabolario sinodale che è diventato familiare nella fase della consultazione: Popolo di Dio, tutti, partecipazione, corresponsabilità, consenso. Non si poteva aspettare di più da un *Documento preparatorio*: una proposta più articolata avrebbe condizionato e predeterminato i risultati del processo sinodale⁶.

1.2. *Il Documento per la Tappa continentale*

Secondo la normativa fissata dalla costituzione *Episcopalis Communio*⁷, alla Segreteria del Sinodo sono pervenute le sintesi delle Conferenze episcopali, che su quei contributi hanno condotto il loro discernimento e redatto le

⁶ Lo dimostra l'accoglienza favorevole riservata in genere al *Documento preparatorio*, non al *Vademecum*, che riprendeva e dettagliava eccessivamente le indicazioni di metodo sulla consultazione.

⁷ FRANCESCO, Costituzione apostolica *Episcopalis communio* (15 settembre 2018), art. 7, in *AAS* 110 (2018), 1371.

loro sintesi⁸, nelle quali – sorprendentemente – non solo emergono i due temi, ma anche il loro stretto collegamento. Dalla lettura di tutte le sintesi è nato il *Documento per la fase continentale*, che raccoglie e rilancia quei temi.

Il documento sceglie come icona biblica l'immagine della Tenda, che apre il cap. 54 di Isaia: «Questa tenda è uno spazio di *comunione*, un luogo di *partecipazione* e una base per la *missione*». Per ampliare tale spazio, il Documento raccoglie i frutti dell'ascolto del Popolo di Dio riferiti dalle sintesi delle Conferenze episcopali e delle Chiese Orientali *sui iuris* intorno a cinque parole-chiave. Il tema della partecipazione emerge in termini forti, anche perché l'ordine delle parole chiave – che il Documento descrive come «tensioni generative» – è dal più esterno al più interno, dall'ascolto di tutti come forma dell'inclusione alla liturgia eucaristica che, riunendo la comunità, rende tangibile la comunione. Seguendo questo movimento, va da sé che l'accento va alle persone e alla loro dignità, prima e a prescindere dai loro ruoli o ministeri.

La prima tensione generativa disegna l'orizzonte dell'inclusione, la cui ampiezza è determinata dalla capacità di ascolto della Chiesa e dei cristiani: «l'ascolto come apertura all'accoglienza a partire da un desiderio di inclusione radicale – nessuno escluso! –, da intendersi in una prospettiva di comunione con le sorelle e i fratelli e con il Padre comune (n. 11, 1). Evidentemente l'inclusione come principio che regola la vita cristiana deve valere a tutto campo: sarebbe singolare che fosse richiesta per l'ascolto dei «fratelli e sorelle di altre confessioni e in dialogo con i credenti di altre religioni» e con tutti gli uomini e donne di buona volontà e non valesse all'interno della Chiesa stessa. D'altra parte, la terza tensione generativa, che riguarda l'«impegno di portare avanti la missione», «esige di assumere uno stile basato sulla partecipazione, che corrisponde alla compiuta assunzione della corresponsabilità di tutti i battezzati per l'unica missione della Chiesa derivante dalla comune dignità battesimale» (n. 11,3).

Dal racconto dell'esperienza del processo sinodale emerge il desiderio di una Chiesa che sia «inclusiva, aperta e accogliente» (n. 16), oltre tutte le resistenze che si oppongono al suo rinnovamento, su tutte il clericalismo. L'enfasi è posta sulla comune dignità battesimale: «tutti noi, attraverso il Battesimo, condividiamo la comune dignità e vocazione di partecipare alla vita della

⁸ Alla Segreteria del Sinodo sono pervenute 113 sintesi (su 115) delle Conferenze episcopali e 15 sintesi (su 15) delle Chiese Orientali *sui iuris*. Si può discutere sul fatto che il Documento per la Tappa Continentale sia stato redatto su queste sintesi (e su altri materiali), non sui contributi delle oltre 3.000 Chiese particolari; non si può tuttavia condividere l'idea che le sintesi delle Conferenze episcopali abbiano «spento lo Spirito, disprezzato le profezie (cfr. 1Ts 5,19), mortificando la spinta al rinnovamento che verrebbe dal basso e dalla periferia. D'altra parte, se questo fosse vero, tutte le aperture – davvero tante – contenute nel Documento per la Tappa Continentale sarebbero da imputare al gruppo che ha redatto il testo; il che comporterebbe un vero e proprio tradimento del metodo sinodale.

Chiesa. Questo riferimento al Battesimo – in termini non astratti, ma come un'identità effettivamente percepita – porta subito in evidenza il legame tra la forma sinodale della Chiesa e la possibilità di realizzare la sua missione» (n. 22). Una Chiesa sinodale missionaria – ribadisce il Documento – è «una Chiesa capace di inclusione radicale, di appartenenza condivisa e di profonda ospitalità secondo gli insegnamenti di Gesù» (31): nella Chiesa, l'ascolto non può che tradursi in accoglienza, di tutti, in particolare di chi si sente trascurato ed escluso (cfr. nn. 32-40).

Il Documento, dopo aver mostrato il volto di una Chiesa di «sorelle e fratelli per la missione» (3.2, nn. 41-56), introduce una sezione assai articolata (3.3, nn. 57-70) su «comunione, partecipazione e corresponsabilità», che si apre con una affermazione netta, emersa dalla consultazione del Popolo di Dio: «La missione della Chiesa si realizza attraverso la vita di tutti i battezzati. Le sintesi esprimono un profondo desiderio di riconoscere e riaffermare la dignità comune come base del rinnovamento della vita e dei ministeri nella Chiesa» (n. 57). Alla richiesta insistente di superare il clericalismo, il testo aggiunge la richiesta di «ripensare la partecipazione delle donne nella Chiesa» e di assumere la corresponsabilità come principio che regola la missione della Chiesa, alla quale tutti sono chiamati a partecipare in forza di «carismi, vocazioni e ministeri» differenti e complementari.

Sulla prima richiesta, le indicazioni non lasciano spazio a dubbi di sorta: «L'appello a una conversione della cultura della Chiesa [...] riguarda innanzi tutto il ruolo delle donne e la loro vocazione, radicata nella comune dignità battesimale, a partecipare alla vita della Chiesa in pienezza. Si tratta di un punto critico, su cui si registra un'accresciuta consapevolezza in tutte le parti del mondo» (n. 60). Ogni paragrafo registra l'istanza di superare ogni forma di discriminazione e subalternità:

«Da tutti i continenti arriva un appello affinché le donne cattoliche siano valorizzate anzitutto come battezzate e membri del Popolo di Dio con pari dignità» (n. 61), senza essere discriminate ed escluse dai principali processi decisionali, o dai ruoli di governo, riservati agli uomini. Se «il crescente riconoscimento dell'importanza delle donne nella vita della Chiesa apre la possibilità di una maggiore partecipazione, seppur limitata, nelle strutture ecclesiariche e nelle sfere decisionali», non emerge un consenso sulla «questione della vocazione, dell'inclusione e della valorizzazione delle donne nella Chiesa e nella società» (n. 64).

In merito a «carismi, vocazioni e ministeri», il Documento chiarisce che «la responsabilità per la vita sinodale della Chiesa non può essere delegata, ma deve essere condivisa da tutti in risposta ai doni che lo Spirito concede ai fedeli» (n. 66). L'orizzonte è quello della corresponsabilità – espresso più come desiderio che come dato di fatto – che «si declina innanzi tutto nella chiave del servizio alla comune missione, cioè con il linguaggio della ministerialità»,

lasciando intravedere «la possibilità di superare una visione di Chiesa costruita intorno al ministero ordinato per andare verso una Chiesa “tutta ministeriale”, che è comunione di carismi e ministeri diversi»⁹ (n. 67). «Dalla consultazione del Popolo di Dio emerge il tema del ministero come centrale per la vita della Chiesa e l’esigenza di comporre l’unità della missione con la pluralità dei ministeri» (n. 67), possibile unicamente se si apre al riconoscimento e alla promozione effettiva di ministeri laicali, complementari al ministero ordinato, in modo che ogni ministero diventi «elemento strutturale e strutturante della vita della comunità» (n. 68).

1.3. *Documenti finali delle Assemblee continentali*¹⁰

«Il *Documento per la Fase Continentale*, che raccoglie e restituisce alle Chiese locali quanto il Popolo di Dio del mondo intero ha detto nel primo anno del Sinodo, ha lo scopo di guidarci e di permetterci di approfondire il discernimento, tenendo presente l’interrogativo di fondo che anima l’intero processo» (n. 105). Sulla base degli elementi contenuti in quel Documento, le Assemblee continentali sono state chiamate a far emergere le intuizioni, le questioni e gli interrogativi, le priorità, i temi ricorrenti e gli appelli all’azione che emergono dal processo sinodale delle Chiese che appartengono a quella determinata area geografica. La tappa permetteva così di guardare la stessa sintesi da punti di vista diversi e complementari, che avrebbero aiutato il discernimento sulle modalità di ripensare in chiave sinodale la comunione, la partecipazione e la missione. Poiché il Documento era stato restituito alle Chiese particolari, perché offrissero una loro rilettura del testo, le sette Assemblee continentali – com’era da aspettarsi – hanno offerto sintesi alquanto diverse tra loro, sia per stile che per contenuto. Questo vale anche per i temi della donna e del ministero, che i documenti finali toccano indicando in modalità differenti «inquietudini, tensioni e priorità»¹¹.

Nel *Documento finale di Africa e Madagascar*, gli elementi relativi a “Donna e ministero” non sono molti. L’orizzonte su cui si muove la sintesi è legata soprattutto a una volontà di ribadire la propria comprensione della Chiesa come Famiglia di Dio, che sarebbe in grado di integrare le peculiarità della visione cristiana con la cultura del continente¹². Nel lungo elenco di quelle che il documento

⁹ Il Documento riporta qui una citazione ripresa dalla sintesi della Conferenza Episcopale Italiana.

¹⁰ I Documenti finali delle Assemblee continentali sono 8: Asia, America del Nord, America Latina e del Caribe, Asia, Europa, Medio Oriente, Oceania e Sinodo digitale. Non tratterò il Documento finale del Sinodo digitale, perché riprende tutti i temi dal punto di vista dell’ambiente digitale e dei suoi linguaggi, senza aggiungere novità sostanziali dal punto di vista dei contenuti.

¹¹ Erano questi i punti che il Documento per la Fase Continentale chiedeva alle Assemblee continentali di trattare: priorità, temi ricorrenti e appelli all’azione (cfr. DTC 106).

¹² «La Chiesa è arrivata con una cultura che non è la nostra. La sinodalità dovrebbe aiutare ad ascoltare le pratiche culturali che sono state ignorate, condannate o soppresse dalla cultura occidentale attraverso la quale il Vangelo è stato annunciato agli africani» (2.1.3).

chiama intuizioni – ben 20! –, sorprende l'assenza di riferimenti ai ministeri, anche se è sottolineata la corresponsabilità come principio della Chiesa sinodale (2.1.6); maggiore enfasi è data al tema delle donne¹³, rimarcando come «la sinodalità dovrebbe rafforzare la sussidiarietà a tutti i livelli della vita ecclesiale per promuovere l'inclusione, la partecipazione e la comunione per tutti i membri, in particolare delle donne, dei giovani e delle persone con disabilità» (3.6).

Il *Documento finale dell'America del Nord* pone l'accento sul fatto che nella Chiesa tutti siamo «chiamati e abilitati (evidentemente alla missione) attraverso il Battesimo» (nn. 14-22). Qui emerge con forza il tema della corresponsabilità, in forza della dignità battesimale che chiama tutti a partecipare alla missione della Chiesa (n. 16). Particolare enfasi è data al tema delle donne¹⁴, di cui si sottolinea la sostanziale emarginazione dalla vita della Chiesa, soprattutto dai processi decisionali e dalla *leadership*; oltre a questi due temi, il *report* chiede di esaminare la questione dell'ordinazione (senza ulteriormente specificare). Tutto questo attuando la corresponsabilità in un atteggiamento di «maggiore inclusività» (nn. 26-28) e di un vero ascolto (nn. 29-30)¹⁵.

Il *Documento finale dell'America Latina e dei Caraibi* è indubbiamente il più ricco di riferimenti al tema della donna e dei ministeri. Il testo, assai strutturato, propone «otto temi principali che, allo stesso tempo, includono e fanno riferimento ad altre questioni importanti per lo spirito e la pratica della sinodalità. Essi radunano inquietudini, tensioni e priorità»¹⁶. «Il rinnovamento sinodale presuppone il recupero dell'ecclesiologia conciliare del Popolo di Dio,

¹³ «Le donne rappresentano la percentuale più alta dei membri attivi della Chiesa, contribuiscono in maniera significativa alla vita e alla missione della Chiesa, ma molte di loro sentono di non avere un posto adeguato nelle strutture decisionali della Chiesa; c'è dunque bisogno di creare maggiori opportunità e strutture che permettano alle donne di svolgere un ruolo più importante nella Chiesa» (2.1.4). Le stesse affermazioni sono ripetute nelle priorità (3.6): «Le donne costituiscono la percentuale maggiore dei membri attivi della Chiesa. Continuano a dare un enorme contributo alla Chiesa in Africa. Tuttavia, non ci sono abbastanza strutture per incoraggiare e rafforzare la loro partecipazione, specialmente nei processi decisionali e nelle piattaforme ecclesiali. La Chiesa in Africa desidera che, seguendo il principio di sussidiarietà, siano rafforzati i forum per la partecipazione delle donne nella Chiesa».

¹⁴ «Non ci può essere vera corresponsabilità nella Chiesa senza onorare pienamente l'intrinseca dignità delle donne» (n. 19).

¹⁵ Nella parte finale, dove si elencano le priorità in vista dell'Assemblea del Sinodo, ritorna il tema della corresponsabilità come modalità per considerare «la missione di tutti i battezzati, con un'attenzione specifica alle vocazioni particolari», sottolineando come il principio della corresponsabilità imponga di approfondire la funzione dei laici in generale, delle donne e dei giovani in particolare n. 54/III.

¹⁶ Questi i temi: 1) Il protagonismo dello Spirito in una Chiesa sinodale; 2) La sinodalità del Popolo di Dio; 3) Sinodalità: il modo di essere e di agire nella Chiesa; 4) Chiesa sinodale missionaria; 5) Sinodalità: impegno socio-ambientale in un mondo frammentato; 6) Conversione sinodale e riforma; 7) Vocazioni, carismi e ministeri in chiave missionaria; 8) Contributi dell'itinerario sinodale dell'America Latina e dei Caraibi.

che sottolinea l'uguaglianza e la dignità comune piuttosto che le differenze di ministeri e carismi» (n. 33), da cui nasce «una Chiesa più partecipativa e corresponsabile», in grado di «favorire la partecipazione di tutti, secondo la vocazione di ciascuno e di ciascuna» (n. 36)¹⁷. Scaturisce da qui il risalto dato alla «ricchezza dei carismi e dei ministeri», che costituisce uno degli argomenti più rilevanti di tutto il documento, domandando da una parte a riconoscere i carismi dei battezzati, con l'istituzione anche di nuovi ministeri e il riconoscimento del diaconato femminile (cfr. n. 86) e l'ordinazione presbiterale dei diaconi permanenti (cfr. n. 90), e dall'altra il superamento del clericalismo come «deformazione del servizio ministeriale in abuso di potere» (n. 87)¹⁸.

Nel *Documento finale dell'Asia* si registra un fatto singolare: silenzio sui ministeri, forte risalto al ruolo delle donne. Nelle risonanze si pone l'accento tra le ferite della Chiesa – su tutte quella degli abusi – che includono «la mancanza di sufficiente inclusione delle donne nella *governance* e nei processi decisionali della Chiesa» (n. 65), chiedendo «un ripensamento della partecipazione delle donne alla vita della Chiesa» (n. 66): «la sfida ad essere più partecipativi» non può essere «ostacolata da stili di *leadership* che impediscono agli altri di vivere la loro chiamata battesimale» (n. 87)¹⁹.

Il *Documento dell'Europa* invita a riscoprire «la comune dignità battesimale come base per il rinnovamento della vita e del servizio all'interno della Chiesa» (n. 25). «Questa affermazione teologica assume una dimensione più concreta e urgente quando ci spinge a interrogarci sul posto e sul ruolo delle donne nella Chiesa» (n. 26). Il *report* ricorda che «i contributi di praticamente tutte le delegazioni dedicano spazio al tema della partecipazione e del ruolo delle donne nella Chiesa»²⁰. Sulla comune dignità battesimale si fonda an-

¹⁷ «La sinodalità esprime la condizione di soggetto che corrisponde a tutta la Chiesa e a tutti nella Chiesa. Noi credenti siamo fratelli e sorelle sullo stesso cammino, chiamati ad essere soggetti attivi partecipando all'unico sacerdozio di Cristo. Lo Spirito Santo è la fonte di una grande varietà di vocazioni, identità, talenti, competenze e ministeri che arricchiscono l'unità nella comunione» (n. 37).

¹⁸ «La rivalutazione della vita e della dignità battesimale, come fonte primaria di tutti i ministeri, richiede un nuovo modello istituzionale che contrasti il modello piramidale che facilita il clericalismo. La sinodalità offre il quadro interpretativo appropriato per pensare il rinnovamento per ministero ordinato, che presuppone, tra l'altro, di discernere la ministerialità di tutto il Popolo di Dio in chiave di corresponsabilità e di vivere la ministerialità come alleanza con i poveri» (n. 89).

¹⁹ Su «inclusività e ospitalità» ecco il testo: «Le donne, i giovani e le persone emarginate o escluse, con particolare attenzione agli abbandonati (ad esempio, bambini di strada e anziani), dovrebbero essere oggetto di una significativa cura pastorale, da assicurare anche ai divorziati, ai risposati, ai genitori single, alle famiglie distrutte, alle persone con disabilità, ai carcerati, alle persone che si identificano come LGBTQIA+, agli anziani, ai dipendenti da sostanze, a quanti si prostituiscono ecc., nonché ai feriti e alle vittime, alle famiglie frantumate e a coloro che lottano con l'identità di genere, agli sfollati e ai perseguitati, e tutti gli altri devono trovare il loro posto in questa "tenda"» (n. 169).

²⁰ Continua il testo: «Molte donne hanno comunicato il loro dolore per la negazione della loro partecipazione alla vita della Chiesa e hanno parlato di sentimenti di esclusione e discriminazione. «Le donne svolgono un ruolo cruciale nella vita della Chiesa, ma molti uomini e donne hanno parlato

che il richiamo alla «corresponsabilità di tutti, nella diversità dei carismi e ministeri»²¹. Nell'intento di promuovere l'effettiva corresponsabilità del Popolo di Dio, si chiede anche il ripensamento del ministero ordinato, vagliando la possibilità dell'ordinazione di uomini sposati, e dell'ordinazione delle donne al diaconato (n. 75).

Il *Documento finale delle Chiese in Medio Oriente*, dopo aver dedicato molto spazio al tema della sinodalità, spiegandone la natura e i segni alla luce della tradizione teologica orientale, chiarisce come la vita delle Chiese in Oriente sia regolata dal principio dell'unità nella diversità (nn. 19-23). In tale contesto vengono ribaditi la vocazione e il ruolo della donna nella vita e nella missione della Chiesa²², all'interno della complementarità tra sacerdozio regale e sacerdozio ministeriale (n. 48/b).

Il *Documento finale dell'Oceania* evidenzia un clima di sfiducia all'interno della Chiesa a causa del clericalismo (n. 74) e stigmatizza gli ostacoli alla partecipazione dei laici, soprattutto delle donne, alla vita ecclesiale (n. 49), domandando di valorizzare le donne come membri paritari del Popolo di Dio (n. 102) e assicurando la loro «equa e piena partecipazione al governo della Chiesa, ai processi decisionali, alla missione e al ministero (n. 136/d), e al contempo di riesaminare la questione del celibato ecclesiastico, ma anche la possibilità di ordinare *viri probati* (n. 58).

1.4. *L'Instrumentum laboris della prima sessione dell'Assemblea*²³

I documenti finora esaminati riguardano la prima fase del Sinodo, quella nelle Chiese particolari e nei loro raggruppamenti. *L'Instrumentum laboris* per

di una Chiesa che 'esclude' la pienezza dei doni delle donne (Irlanda). Si tratta di uno dei punti che ricorrono con maggiore frequenza e con parole assai simili, dalla Bielorussia, che sottolinea "la maggiore attenzione data al ruolo delle donne nella vita della Chiesa. Sulla base del sacramento del Battesimo, in quanto membri del Popolo di Dio con uguale dignità, esse devono occupare il posto che spetta loro nell'attuazione della missione e delle attività della Chiesa", al Lussemburgo, che chiede di "rafforzare il ruolo delle donne e la loro partecipazione a tutti i livelli della vita della Chiesa, tenendo finalmente conto dei loro carismi e talenti"» (n. 46).

²¹ «La sinodalità della Chiesa richiede anche il riconoscimento dei doni e dei carismi di ogni fedele, la pari dignità di ciascuno, cercando l'articolazione sinfonica delle diverse vocazioni all'interno della Chiesa» (n. 72).

²² Il *report* rammenta che nei gruppi di riflessione è stata «discussa la questione del ministero femminile. Tuttavia, prima di affrontare la questione, è necessario fornire una formazione teologica, ecclesiale e tecnica alle donne coinvolte, prima che alcune di loro assumano un ruolo attivo nell'amministrazione o ricevano un ministero ecclesiale come quello di diaconessa nelle opere di carità» (n. 42). Nelle proposte si afferma che «le nostre Chiese dovrebbero iniziare a riflettere seriamente sul ripristino del diaconato per le donne» (n. 48/h).

²³ Il testo è diviso in due grandi sezioni: la sezione A, che «prova a raccogliere i frutti della rilettura del cammino percorso, innanzi tutto enuclea una serie di caratteristiche fondamentali o di segni distintivi di una Chiesa sinodale... La sezione B esprime in forma di interrogativo le tre priorità

la prima sessione costituisce il punto di passaggio dalla prima alla seconda fase, quella propriamente assembleare: punto di arrivo che recepisce i temi e le questioni emerse fino a quel momento e punto di partenza per il discernimento dell'Assemblea convocata a Roma²⁴. Si può quindi presumere non solo di poter rintracciare i temi emersi durante la prima fase, ma di poterne verificare anche l'importanza in ordine al processo sinodale e al consenso maturato nelle diverse regioni del mondo. Nella prima parte il Documento enumera i segni caratteristici di una Chiesa sinodale. Il primo è così formulato:

Con grande forza da tutti i continenti emerge la consapevolezza che una Chiesa sinodale di fonda sul riconoscimento della dignità comune derivante dal Battesimo, che rende coloro che lo ricevono figli e figlie di Dio, membri della sua famiglia, e quindi fratelli e sorelle in Cristo, abitati dall'unico Spirito e inviati a compiere una comune missione. [...] Il Battesimo crea una vera corresponsabilità tra i membri della Chiesa, che si manifesta nella partecipazione di tutti, con i carismi di ciascuno, alla missione e all'edificazione della comunità ecclesiale (n. 20).

Il quadro che emerge dai segni caratteristici è quello di una Chiesa dell'ascolto (n. 22) e del discernimento (n. 31), dell'incontro e del dialogo (n. 24), che si costituisce come «spazio in cui la comune dignità battesimale e la corresponsabilità nella missione siano non solo affermate ma praticate» (n. 21); una Chiesa «aperta, accogliente», capace di abbracciare tutti (n. 26), «che non ha paura della varietà di cui è portatrice, ma la valorizza senza costringerla all'uniformità» (n. 25), in quanto «affronta onestamente e senza paura la chiamata a una comprensione più profonda del rapporto tra amore e verità» «per includere autenticamente tutti» (n. 27).

Nell'intreccio delle «tre questioni prioritarie per la Chiesa sinodale» (sezione B)²⁵ emergono aspetti che toccano più o meno direttamente il tema delle donne e quello dei ministeri. Circa la comunione (B1), la domanda verte soprattutto sui legami che la Chiesa è chiamata a sviluppare in senso evangelico,

che con maggiore forza emergono dal lavoro di tutti i continenti, sottoponendole al lavoro dell'Assemblea» (n. 14).

²⁴ «Sulla base di tutto il materiale raccolto durante la fase dell'ascolto, e in particolare dei Documenti finali delle Assemblee continentali, è stato redatto il presente IL. Con la sua pubblicazione si chiude la prima fase del Sinodo e si apre la seconda, articolata nelle due sessioni in cui si svolgerà la XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi (ottobre 2023 e ottobre 2024). Il suo obiettivo sarà di rilanciare il processo e di incarnarlo nella vita ordinaria della Chiesa, identificando su quali linee lo Spirito ci invita a camminare con maggiore decisione come Popolo di Dio» (n. 3).

²⁵ B1: una comunione che si irradia. Come essere più pienamente segno e strumento di unione con Dio e di unità del genere umano? – B2: Corresponsabili nella missione. Come condividere doni e compiti a servizio del Vangelo? – B3: Partecipazione, compiti di responsabilità e autorità. Quali processi, strutture e istituzioni in una Chiesa sinodale missionaria?

«superando trincee e steccati» e sulle divisioni che invece contraddicono la comunione e vanno gradualmente superate (cfr. n. 50); sulla corresponsabilità nella missione (B2) «il primo interrogativo sulla missione riguarda proprio ciò che i membri della comunità cristiana sono disponibili a mettere in comune, a partire dall'originalità irriducibile di ciascuno, in forza della sua relazione diretta con Cristo e del suo essere abitato dallo Spirito» (n. 53); la formazione integrale alla sinodalità, fortemente sottolineata in rapporto alla partecipazione e all'esercizio dell'autorità rimanda alla necessità di «una cultura e una spiritualità sinodali, animate da un desiderio di conversione» che implica necessariamente l'apertura all'altro.

Le affermazioni generali della parte B vengono tradotte in domande per il discernimento nelle quindici schede di lavoro. Se le cinque schede sulla «comunione che si irradia», trattando di questioni più di principio²⁶, non entrano in riferimenti diretti ai temi della presente relazione²⁷, assai ricca di richiami risulta la seconda domanda (B2.2), relativa alla corresponsabilità nella missione²⁸. La terza scheda (B2.3) è dedicata al riconoscimento e alla promozione della dignità battesimale delle donne, a partire dal fatto che l'uguaglianza e la pari dignità di tutti nella Chiesa deve tradursi in «relazioni di mutualità, reciprocità e complementarità tra uomini e donne». Rimarcando che «in modo sostanzialmente unanime, pur nella differenza delle prospettive di ciascun continente, tutte le Assemblee continentali invitano a prestare attenzione all'esperienza, allo *status* e al ruolo delle donne» (a) e chiedono di riflettere più a fondo sul

²⁶ B1.1: In che modo il servizio della carità e l'impegno per la giustizia e la cura della casa comune alimentano la comunione in una Chiesa sinodale? – B1. 2: Come una Chiesa sinodale può rendere credibile la promessa che “amore e verità s'incontreranno” (Sal 85,11)? – Come può crescere un rapporto dinamico di scambio di doni tra le Chiese? – B1.4: Come una Chiesa sinodale può compiere meglio la propria missione attraverso un rinnovato impegno ecumenico? – B1.5: In che modo riconoscere e raccogliere le ricchezze delle culture e sviluppare il dialogo con le religioni, alla luce del Vangelo?

²⁷ Emerge invece la questione dell'apertura della Chiesa alle diverse situazioni. In questo orizzonte, la domanda su «come una Chiesa sinodale può rendere credibile la promessa che “amore e verità s'incontreranno” (Sal 85,11)» (B1.2) si focalizza sull'accoglienza come disposizione necessaria della Chiesa quale comunità accogliente e ospitale, capace di «proclamare con coraggio il suo insegnamento autentico e allo stesso tempo offrire una testimonianza di radicale inclusione e accettazione» nei confronti di «coloro che non si sentono accettati nella Chiesa», superando le «forme di discriminazione a base razziale, tribale, etnica, di classe o di casta, presenti anche nel Popolo di Dio» e la «pluralità di barriere» che generano forme di esclusione. L'invito è a denunciare profeticamente «tutto ciò che viola la dignità delle persone, delle comunità umane e della creazione».

²⁸ B2.1: Come camminare insieme verso una consapevolezza condivisa del significato e del contenuto della missione? – B2. 2: Che cosa fare perché una Chiesa sinodale sia anche una Chiesa missionaria “tutta ministeriale”? – B2. 3: Come può la Chiesa del nostro tempo compiere meglio la propria missione attraverso un maggior riconoscimento e promozione della dignità battesimale delle donne? – B2. 4: Come valorizzare il Ministero ordinato, nella sua relazione con i Ministeri battesimali, in una prospettiva missionaria? – B2.5: Come rinnovare e promuovere il ministero del Vescovo in una prospettiva sinodale missionaria?

«modo in cui nella Chiesa viviamo la relazione tra uomini e donne, anche nella concretezza dei rapporti tra Ministri ordinati, Consacrate e Consacrati, Laiche e Laici» (b), la scheda indica come «elementi cruciali della ricerca di come vivere la missione della Chiesa in modo più sinodale» «le questioni della partecipazione delle donne, del loro riconoscimento, della relazione di mutua accompagnamento tra uomini e donne, e della presenza delle donne in posti di responsabilità e di governo» (c). A tutto questo consegue la domanda per il discernimento: «Quali passi concreti può compiere la Chiesa per rinnovare e riformare le proprie procedure, dispositivi istituzionali e strutture in modo da permettere un maggiore riconoscimento e partecipazione delle donne, anche al governo e ai processi decisionali, in uno spirito di comunione e in vista della missione?». La domanda è ulteriormente esplicitata nella richiesta di come si possa riconoscere, sostenere, accompagnare e valorizzare il ruolo della donna nella Chiesa (1), di come sostenere e discernere i carismi delle donne già operanti nella Chiesa (2), di come «affrontare la questione della partecipazione delle donne al governo, ai processi decisionali, alla missione e ai ministeri a tutti i livelli della Chiesa» (3).

Riguardo a quest'ultimo aspetto, la scheda chiede «quali nuovi ministeri si potrebbero creare per fornire mezzi e opportunità per un'effettiva partecipazione delle donne al discernimento e agli organi decisionali», rilevando «che le tensioni con i Ministri ordinati sorgono in assenza di dinamiche di corresponsabilità e di processi condivisi» (3/d). Oltre alla domanda – ovvia – su come «uomini e donne possono collaborare meglio nello svolgimento del ministero pastorale e nell'esercizio delle responsabilità connesse» (5), la scheda sostiene che «le Assemblee continentali di Medio Oriente, America Latina, Oceania ed Europa e le sintesi di numerose Conferenze Episcopali chiedono di considerare nuovamente la questione dell'accesso delle donne al Diaconato» e chiede all'Assemblea di discernere se sia «possibile prevederlo e in che modo» (4).

L'incrocio di questi dati sul tema delle donne e della loro partecipazione alla vita della Chiesa non è tanto con la scheda sul ministero del Vescovo (B2.5), ma con quella sul Ministero ordinato nella sua relazione con i Ministeri battesimali (B2.4), e sul servizio dell'autorità e l'esercizio della responsabilità in una Chiesa sinodale missionaria (B3.1)²⁹. Nel primo caso si chiede «come

²⁹ Questi i cinque temi del terzo gruppo di schede: B3.1: Come rinnovare il servizio dell'autorità e l'esercizio della responsabilità in una Chiesa sinodale missionaria? – B3.2: In che modo possiamo far evolvere in maniera autenticamente sinodale le pratiche di discernimento e i processi decisionali, valorizzando il protagonismo dello Spirito? – B3.3: Quali strutture possono essere sviluppate per consolidare una Chiesa sinodale missionaria? – B3.4: Come configurare le istanze di sinodalità e collegialità che coinvolgono raggruppamenti di Chiese locali? – B3.5: Come potenziare l'istituzione del Sinodo perché sia espressione della collegialità episcopale all'interno di una Chiesa sinodale?». I temi possono costituire una cornice del tema «Donna e ministero», ma non hanno contengono riferimenti diretti ed espliciti, che aggiungano qualcosa a quanto già rilevato.

promuovere nella Chiesa una mentalità e forme concrete di corresponsabilità in cui la relazione tra Ministeri battesimali e Ministero ordinato sia feconda»; nel secondo, che si muove sul registro della trasparenza nell'esercizio dell'autorità e del governo, si chiede «come comprendere ed esercitare l'autorità e la responsabilità a servizio della partecipazione di tutto il Popolo di Dio».

1.5. *La Relazione di sintesi*

L'ultimo documento da esaminare è la *Relazione di sintesi* pubblicata al termine dei lavori della prima sessione dell'Assemblea. Delle tre parti in cui è strutturato il testo – I) Il volto della Chiesa sinodale; II) Tutti discepoli missionari; III) Tessere legami, generare comunità³⁰ – quello che riveste maggiore importanza riguardo al tema della relazione è la seconda, che «tratta di tutti coloro che sono coinvolti nella vita e nella missione della Chiesa e delle loro relazioni» (*Introduzione*).

Non va tuttavia trascurata la prima parte³¹, che costituisce il “luogo” – la Chiesa sinodale – dentro il quale si svolgono e si comprendono queste relazioni. L'Assemblea concorda nel dire che «un frutto inestimabile [del processo sinodale] è l'accresciuta consapevolezza della nostra identità di Popolo fedele di Dio, al cui interno ciascuno è portatore di una dignità derivante dal Battesimo e chiamato alla corresponsabilità per la comune missione di evangelizzazione» (1/a): è questa la convergenza prima e fondamentale. Poggia qui l'idea della sinodalità come il «camminare dei cristiani con Cristo e verso il Regno, insieme a tutta l'umanità; orientata alla missione, essa comporta il riunirsi in assemblea ai diversi livelli della vita ecclesiale, l'ascolto reciproco, il dialogo, il discernimento comunitario, la creazione del consenso come espressione del rendersi presente di Cristo vivo nello Spirito e l'assunzione di una decisione in una corresponsabilità differenziata» (1/h)³². In questo orizzonte, si esprime il

³⁰ «Il testo è strutturato in tre parti. La prima delinea “*Il volto della Chiesa sinodale*”, presentando i principi teologici che illuminano e fondano la sinodalità. Qui lo stile della sinodalità appare come un modo di agire e operare nella fede che nasce dalla contemplazione della Trinità e valorizza unità e varietà come ricchezza ecclesiale. La seconda parte, intitolata “*Tutti discepoli missionari*”, tratta di tutti coloro che sono coinvolti nella vita e nella missione della Chiesa e delle loro relazioni. In questa parte la sinodalità si presenta principalmente come cammino congiunto del Popolo di Dio e come dialogo fecondo di carismi e ministeri a servizio dell'avvento del Regno. La terza parte porta il titolo “*Tessere legami, generare comunità*”. Qui la sinodalità appare principalmente come un insieme di processi e una rete di organismi che consentono lo scambio tra le Chiese e il dialogo con il mondo» (RdS, *Introduzione*).

³¹ Parte I: Il volto della Chiesa sinodale: 1. La sinodalità: esperienza e comprensione; 2. Radunati e inviati dalla Trinità; 3. Entrare in una comunità di fede: l'iniziazione cristiana; 4. I poveri, protagonisti del cammino della Chiesa; 5. Una Chiesa da “ogni tribù, lingua, popolo e nazione”; 6. Tradizioni delle Chiese orientali e della Chiesa latina; 7. In cammino verso l'unità dei cristiani.

³² La *Relazione* rivela a volte l'urgenza che ha accompagnato la redazione del documento. Una revisione del testo avrebbe permesso di evitare una espressione come “creazione del consenso”,

consenso intorno alla richiesta «che tutti i battezzati s'impegnino a esercitare in reciprocità la propria vocazione, il proprio carisma, il proprio ministero» (2/a), nella convinzione che «le relazioni fraterne siano luogo e forma di un autentico incontro con Dio» (2/c), articolando della Chiesa le diversità di vocazioni, carismi e ministeri (cfr. 3/f).

Nella seconda parte³³ emergono espressamente i temi relativi a «Donna e ministero». Nella prospettiva della missione (RdS, 8) si insiste che «i sacramenti dell'iniziazione cristiana conferiscono a tutti i discepoli di Gesù la responsabilità della missione della Chiesa. Laici e laiche, consacrate e consacrati, e ministri ordinati hanno pari dignità. Hanno ricevuto carismi e vocazioni differenti ed esercitano ruoli e funzioni differenti, tutti chiamati e nutriti dallo Spirito Santo per formare un solo corpo in Cristo... L'esercizio della corresponsabilità è essenziale per la sinodalità ed è necessario a tutti i livelli della Chiesa» (8/b). Su questa base si constata la rilevanza del servizio svolto nella Chiesa dai fedeli laici (8/d-e) e si chiede di riconoscere che «i carismi dei laici, nella loro varietà, sono doni dello Spirito santo alla Chiesa che devono essere fatti emergere, riconosciuti e valorizzati a pieno titolo» (8/f). In questa direzione l'Assemblea sostiene che «è necessario continuare ad approfondire la comprensione teologica delle relazioni tra carismi e ministeri in prospettiva missionaria» (8/i), «nella promozione della corresponsabilità per la missione di tutti i battezzati» (8/k) e propone di approfondire i casi di istituzione di specifici ministeri laicali (8/n) e di dare comunque maggiore visibilità e riconoscimento ai ministeri laicali (8/o).

Sul versante del ministero ordinato (RdS 11 e 12), probabilmente per l'impostazione stessa del documento, che separa gli ambiti ministeriali, non emergono altri elementi sul ministero se non la sottolineatura che è compito del Vescovo «discernere e coordinare i diversi carismi suscitati dallo Spirito per l'annuncio del Vangelo e il bene della comunità» (12/b). Piuttosto, è nel capitolo sulla vita carismatica e le aggregazioni ecclesiali che si chiede di assumere l'insegnamento sull'importanza dei doni gerarchici e doni carismatici nella vita e nella missione della Chiesa» (10/e). Sul versante del ministero ordinato l'attenzione va al rischio del clericalismo (11/b), che deborda facilmente in autoritarismo (11/e). Nel momento in cui si sottolinea «l'esigenza di comprendere il diaconato anzitutto in se stesso e non solo come una tappa di accesso al presbiterato» (11/h), si coglie anche la domanda di ripensare tutta la

che fa pensare alle dinamiche dell'opinione pubblica. Si tratta, piuttosto, di un processo di "maturatione" del consenso. Mi permetto di rimandare a D. Vitali, *Sensus fidei e opinione pubblica*, in «Gregorianum», 82 (2001) 4, 689-717.

³³ Parte II: Tutti discepoli, tutti missionari: 8) La Chiesa è missione; 9) Le donne nella vita e nella missione della Chiesa; 10. La vita consacrata e le aggregazioni laicali: un segno carismatico; 11) Diaconi e presbiteri in una Chiesa sinodale; 12. Il Vescovo nella comunione ecclesiale; 13. Il Vescovo di Roma nel Collegio dei Vescovi.

materia sul ministero ordinato. Comunque, «una più approfondita riflessione a riguardo consentirà di illuminare anche la questione dell'accesso delle donne al diaconato» (11/i).

Questo tema costituisce il punto di contatto più stretto – e più critico – con il tema delle donne nella vita e nella missione della Chiesa (RdS, 9). Qui il punto di partenza è il disegno di Dio: «Siamo stati creati maschio e femmina, a immagine e somiglianza di Dio. Fin dal principio la creazione articola unità e differenza, conferendo a donne e uomini una natura, una vocazione e un destino condivisi e due esperienze distinte dell'umano» (9/a). A questo primo punto di consenso, la *Relazione di sintesi* aggiunge immediatamente l'altro: «In Cristo donne e uomini sono rivestiti della medesima dignità battesimale e ricevono in ugual misura la varietà dei doni dello Spirito (cfr. Gal 3,28)», che dovrebbe dar luogo a una «comunione caratterizzata da una corresponsabilità non competitiva, da incarnare a ogni livello di vita della Chiesa» (9/b), «nella bellezza della reciprocità tra uomini e donne» (9/c), superando ogni forma di «clericalismo, maschilismo e un uso inappropriato dell'autorità» (9/f). L'Assemblea chiede di non ripetere «l'errore di parlare delle donne come di una questione o un problema, ma di promuovere piuttosto «una Chiesa in cui uomini e donne dialogano allo scopo di comprendere meglio le profondità del disegno di Dio, in cui appaiono insieme come protagonisti, senza subordinazione, esclusione né competizione» (9/h).

In questa prospettiva si comprendono le questioni da affrontare e le proposte. La prima insiste su «un maggiore riconoscimento e valorizzazione del contributo delle donne e una crescita delle responsabilità pastorali loro affidate in tutte le aree della vita e della missione della Chiesa» (9/i). In rapporto a questa, «è urgente garantire che le donne possano partecipare ai processi decisionali e assumere ruoli di responsabilità nella pastorale e nel ministero» (9/m), ampliando l'accesso ai programmi di formazione e agli studi teologici (9/p), alla funzione di giudici in tutti i processi canonici (9/r), evitando ogni rischio di discriminazione lavorativa o remunerazione iniqua (9/o). La seconda, che parte dalla constatazione che «sono state espresse posizioni diverse in merito all'accesso delle donne al ministero diaconale», domanda con forza che «si prosegua la ricerca teologica e pastorale sull'accesso delle donne al diaconato, giovandosi dei risultati delle commissioni istituite dal Santo Padre e delle ricerche teologiche, storiche ed esegetiche già effettuate. Se possibile, i risultati dovrebbero essere presentati nella prossima Sessione dell'Assemblea» (9/n).

2. *Intellectus fidei*: un tentativo di rilettura critica

Dopo l'esame dei documenti editi finora, si può tentare una rilettura critica. Prima di qualsiasi proposta personale – che ha sempre il valore di un'opinione o di una tesi di scuola –, è necessario interrogarsi sul soggetto di questi do-

cumenti, e sulla loro autorità, per misurare la rilevanza degli elementi emersi dal processo sinodale sul tema in esame, ma anche la diversità di posizioni tra soggetti che sono chiamati a fare la propria parte in un processo sinodale che coinvolge tutta la Chiesa e tutti nella Chiesa.

2.1. *Questione metodologica*

Per una rilettura critica degli elementi emersi dai documenti del processo sinodale su «Donna e ministero» non basta esaminare i contenuti. Bisogna rileggere i testi a partire dai soggetti che li hanno prodotti: se «una Chiesa sinodale è una Chiesa dell'ascolto», dove ascoltarsi gli uni gli altri è condizione per ascoltare ciò che lo Spirito dice alla Chiesa, va da sé che i diversi documenti rimandano a questa circolarità dell'ascolto che garantisce la verità (quantomeno a livello di metodo) del discernimento ecclesiale.

Il *Documento preparatorio* è senz'altro espressione della Segreteria Generale del Sinodo dei Vescovi, nella sua funzione specifica di «prestare una efficace collaborazione al Romano Pontefice, secondo i modi da lui stesso stabiliti o da stabilirsi, nelle questioni di maggior importanza, per il bene di tutta la Chiesa» (PE, art. 33); ma, proprio per questa funzione specifica del Sinodo, il *Documento preparatorio* può essere intestato direttamente al Vescovo di Roma, nella sua funzione di chiamare la Chiesa all'azione sinodale. I documenti posteriori sono invece il frutto dell'ascolto nella Chiesa a tutti i livelli. Infatti, dalla consultazione del Popolo di Dio nelle Chiese particolari (contributi diocesani) e dal discernimento delle Conferenze episcopali (che hanno redatto le loro sintesi in ascolto dei contributi diocesani) la Segreteria del Sinodo ha redatto il *Documento per la Fase Continentale* che, restituito alle Chiese locali, ha portato alla celebrazione delle Assemblee continentali e ai relativi *Documenti finali*, sulla base delle quali è stato finalmente redatto l'*Instrumentum laboris* per la prima sessione dell'Assemblea del Sinodo. Questo documento raccoglie e rilancia l'ascolto del processo sinodale durante tutta la prima fase, articolata nelle tappe della consultazione del Popolo di Dio nelle Chiese particolari e dei successivi atti di discernimento a livello dei raggruppamenti di Chiese. A ben vedere, ad eccezione del *Documento preparatorio*, che serve da avvio del processo, tutti gli altri documenti vanno riferiti alla Chiesa tutta come soggetto, ai diversi livelli della sua vita nelle Chiese particolari e nei loro raggruppamenti.

Nel processo sinodale, articolato per fasi, l'*Instrumentum laboris* funziona dunque da anello di congiunzione tra la prima e la seconda fase. Offre infatti all'Assemblea, espressamente convocata a Roma – si potrebbe dire, *ad limina Apostolorum* – dal Successore di Pietro, il materiale su cui condurre il discernimento in ordine al tema: «Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione, missione». Dunque, non è più la Chiesa nel suo insieme, espressa nel corpo delle Chiese o nel corpo dei suoi Pastori, ad essere soggetto: il risultato del

processo sinodale emerso dalla prima fase è ora esaminato da un soggetto – l’Assemblea – che partecipa, per decisione del Vescovo stesso di Roma, alla sua sollecitudine per tutte le Chiese. In forza della convocazione da parte del Successore di Pietro, principio e fondamento di unità della Chiesa, l’Assemblea assume una funzione – e la correlativa autorità – di discernimento che permette di determinare con più precisione il consenso emerso dal Popolo di Dio e dai suoi Pastori e che orienta a conoscere ciò che lo Spirito vuole dire alla Chiesa. Da ciò che emergerà dalle due sessioni dell’Assemblea, in effetti, il processo sinodale potrà finalmente culminare «nell’ascolto del Vescovo di Roma, chiamato a pronunciarsi come “Pastore e Dottore di tutti i cristiani”, non a partire dalle sue personali convinzioni, ma come supremo testimone della *fides totius Ecclesiae*, “garante dell’ubbidienza e della conformità della Chiesa alla volontà di Dio, al Vangelo di Cristo e alla Tradizione della Chiesa»³⁴.

Alla luce di questo dinamismo si comprende l’importanza della *Relazione di sintesi*, l’ultimo documento pubblicato in ordine di tempo e che domanda un esame particolare, per la sua peculiare natura. A differenza dei precedenti, questo testo presenta l’esito del confronto avvenuto nella prima sessione dell’Assemblea del Sinodo, riunita a Roma a ottobre 2023 per discernere quanto è emerso nella prima fase del processo sinodale, raccolto e ordinato nell’*Instrumentum laboris*. La *Relazione di sintesi* è essa stessa un documento di rilettura critica, condotta dall’Assemblea su quanto emerso dalla consultazione del Popolo di Dio e dai successivi passaggi del discernimento ecclesiale³⁵. D’altra parte, a un esame dei documenti, appare chiaro che i contenuti non cambiano; a cambiare è invece – vale la pena ribadirlo – il soggetto che opera il discernimento. Per questo la rilettura critica di questa seconda parte non può che iniziare da un esame serrato della *Relazione di sintesi*: il consenso espresso dall’Assemblea certifica un esito chiaro del processo di ascolto nella Chiesa. D’altra parte, a livello metodologico, la tramatura del testo, che distingue *convergenze*, *questioni da affrontare* e *proposte*, permette di verificare con facilità i livelli diversi del consenso. La differenza è chiaramente spiegata nell’*Introduzione* al documento:

In ciascuna delle tre parti ogni capitolo raccoglie le *convergenze*, le *questioni da affrontare* e le *proposte* emerse dal dialogo. Le *convergenze* identificano i punti fermi a cui la riflessione può guardare: sono come una mappa che consente di orientarci nel cammino e non smarrire la strada. Le *questioni da*

³⁴ FRANCESCO, Commemorazione del 50° anniversario dell’Istituzione del Sinodo dei Vescovi (17 ottobre 2015), cit., 1141.

³⁵ Questo si può dire, in certo qual modo, di ogni documento rispetto al suo precedente. Ma qui il salto è più evidente e il cambio di registro anche, in quanto il soggetto chiamato a discernere non è più la Chiesa nella sua articolazione di Chiese particolari e dei loro raggruppamenti, ma un’Assemblea di Vescovi, convocati *ad hoc* per questo specifico servizio alla Chiesa.

affrontare raccolgono i punti sui quali abbiamo riconosciuto che è necessario continuare l'approfondimento teologico, pastorale, canonico: sono come gli incroci sui quali occorre sostare, per capire meglio la direzione da prendere. Le *proposte* indicano invece possibili piste da percorrere: alcune sono suggerite, altre raccomandate, altre ancora richieste con più forza e determinazione (RdS, *Introduzione*).

È dunque possibile, sulla base di questi criteri interpretativi, verificare quali elementi su «Donna e ministero» trovino il consenso dell'Assemblea, quali siano da approfondire e in che direzione vada questo approfondimento. Il documento riveste perciò un'importanza decisiva in ordine al processo sinodale. In certo qual modo, il consenso dell'Assemblea sui diversi temi è il riscontro e la conferma – la cartina al tornasole – di quell'ascolto del Popolo di Dio e dei suoi pastori, che si suppone ascolto dello Spirito per conoscere ciò che egli dice alla Chiesa. È espressione di un consenso – tale anche nel caso di dissenso o quantomeno di non-recezione³⁶ – che nella Chiesa vale più di mille opinioni e di mille argomentazioni³⁷.

³⁶ Si è abituati a leggere il dissenso nella Chiesa in termini totalmente negativi. Si tratta di un nervo scoperto, che storicamente affonda le sue radici nelle ripetute contestazioni dei movimenti pauperistici alla gerarchia, dal Medioevo in poi. La stagione degli Spirituali prima, che contestavano la gerarchia in nome di una *Ecclesia Spiritus*, e soprattutto della Riforma protestante poi, che ha affermato la Chiesa invisibile (che unicamente lo Spirito può conoscere) contro la Chiesa visibile e gerarchica della Chiesa Cattolica, ha rafforzato questa convinzione. Contro ogni forma di dissenso nel post-concilio si registra l'intervento della Congregazione per la Dottrina della Fede, con l'istruzione *Donum veritatis* sulla vocazione ecclesiale del teologo: cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum Veritatis* (24 maggio 1990), in AAS 82 (1990), 1550-1570. In questa direzione va anche la comprensione della «ermeneutica della discontinuità e della rottura» indicata da Benedetto XVI come la causa della difficile recezione del Concilio Vaticano II: cfr. BENEDETTO XVI, Discorso *Expergiscere homo* (22 dicembre 2005), in AAS 98 (2006), 40-53. In realtà, il dissenso è un elemento fondamentale e per certi versi necessario, per impedire che il consenso sia uniformità, livellamento, *reductio ad unum*, e non espressione della libertà e della docilità allo Spirito e a nessun altro. Per questo è importante tenere presente anche la categoria ecclesiologicala di recezione, che ha per soggetto non dei singoli, ma la Chiesa stessa, il Popolo di Dio, chiamato a fare proprie le determinazioni di un soggetto altro, che gli sta di fronte e che prende quelle decisioni in nome di un'autorità che non gli viene dal Popolo ma che dipende da un ministero sostenuto dalla grazia necessaria. Nel processo sinodale la recezione come criterio di verifica del discernimento ecclesiale è garantita dalla restituzione di ogni livello di discernimento alle Chiese locali, soggetto dal quale è partito il processo sinodale. In questo modo è garantita una circolarità dell'ascolto tra i soggetti, a garanzia dell'ascolto dello Spirito.

³⁷ Il riferimento più convincente è quello dei Dogmi mariani dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione di Maria al cielo. Pio IX e Pio XII hanno richiesto ai vescovi di tutto il mondo di trasmettere alla Santa Sede quale fosse la fede loro e dei fedeli affidati alla loro cura quale fosse la loro convinzione rispetto a queste verità. Il consenso della *universitas Antistitum et fidelium*, da sempre considerato come infallibile *in credendo*, e perciò voce della Tradizione, è stato invocato come prova sufficiente per ambedue le definizioni dogmatiche. Per l'Immacolata Concezione, cfr. Pio IX, Bolla *Ineffabilis Deus* (8 dicembre 1854), in *Acta Pii IX*, I/1, 597-619; per l'Assunzione

2.2. Valutazione critica

Il primo passo per valutare il consenso emerso dal discernimento dell'Assemblea è verificare e soppesare le convergenze, le questioni da affrontare e le proposte. Si tratta di un impegno richiesto dai cardinali Grech e Hollerich, nella lettera che accompagnava la restituzione della *Relazione di sintesi* alle Chiese locali³⁸. Sottolineando la necessità di ricevere il documento, il Segretario Generale del Sinodo e il Relatore Generale della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi indicavano il tema della seconda sessione dell'Assemblea – «Come essere Chiesa sinodale in missione?» – e suggerivano di rispondere su due livelli: a) quello delle Chiese locali, domandandosi «come valorizzare la corresponsabilità differenziata nella missione di tutti i membri del Popolo di Dio; quali modalità di relazione, strutture, processi di discernimento e decisione in ordine alla missione permettono di riconoscerla, di darle forma, di promuoverla; quali ministeri e organismi di partecipazione possono essere rinnovati o introdotti per meglio esprimere questa corresponsabilità»; b) quello delle relazioni tra Chiese, tra raggruppamenti di Chiese ai diversi livelli e con il Vescovo di Roma, domandandosi «come articolare creativamente queste relazioni per trovare «un equilibrio dinamico tra la dimensione della Chiesa nel suo insieme e il suo radicamento locale» (RdS 5/g)».

A una rilettura dei dati che emergono dalla *Relazione di sintesi* secondo questa griglia si può dire che esiste un consenso sul *che*, non sul *come*. Il punto di partenza consolidato è la comune dignità battesimale. Su questo tema – che costituisce il cuore della cosiddetta “rivoluzione copernicana” del Concilio Vaticano II –, si può registrare un accordo di fondo, che costituisce il punto di partenza, ma anche il principio necessario e irrinunciabile per istruire l'intera questione su «Donna e ministero». L'affermazione della radicale uguaglianza di tutti i battezzati è anche declinata nella differenza di vocazioni, carismi e ministeri, e tuttavia sembra mancare un principio ermeneutico in grado di sostenerla e renderla esperienza e pratica vissuta nella Chiesa. L'Assemblea, che sulla pari dignità di tutti i battezzati riprende giustamente il capitolo II di *Lumen Gentium* sul Popolo di Dio, sulla differenza di vocazioni, carismi e ministeri assume piuttosto lo schema medioevale dei *duo genera christianorum: clerici et laici*³⁹. Se formalmente le affermazioni sono comprensibili, senza un

ne, cfr. Pio XII, Costituzione apostolica *Munificentissimus Deus* (1 novembre 1950), in AAS 42 (1950), 753-771.

³⁸ SEGRETERIA DEL SINODO, «Verso ottobre 2024» (11 dicembre 2023), in <https://www.synod.va/it/il-processo-sinodale/fase-2-il-discernimento-dei-pastori/verso-1-assemblea-2024/verso-ottobre-2024.html> (in data 11/09/2024).

³⁹ L'espressione è nel *Decretum Gratiani* (1140), cap. XII: «Duo sunt genera christianorum. Est autem genus unum, quod mancipatum divino officio, ac deditum contemplationi et orationi, ab omni strepitu temporalium cessare convenit, ut sunt clerici, et Deo devoti, videlicet conversi, *klēros* enim graece, latine *sors*. Inde huiusmodi homines vocantur clerici, id est sorte electi. Omnes enim

principio che fonda la complementarità tra ministeri laicali e ministero ordinato, la relazione si tradurrà in una collaborazione subordinata.

Ciò che sorprende – anche per l'abbondanza di richiami nei documenti della prima fase – è la totale dimenticanza del sacerdozio comune come radice dei carismi e dei ministeri battesimali. Sarebbe bastato citare il passaggio di *Lumen Gentium* sul rapporto di complementarità tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale, i quali «sono ordinati l'uno all'altro, perché ambedue, ognuno nel modo suo proprio, partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo» (LG 10). Qui la costituzione sulla Chiesa radica la partecipazione del Popolo santo di Dio alla funzione profetica, espressa tanto nel *sensus fidei* della totalità dei battezzati, quanto nei carismi che lo Spirito distribuisce tra i fedeli come piace a lui (cfr. 1Cor 12,11), «perché siano pronti ad assumersi responsabilità ed uffici utili al rinnovamento e al maggior sviluppo della Chiesa» (LG 12). Non che sia impossibile pensare dei ministeri laicali; ma senza questo riferimento, il rischio è di continuare a pensare il ministero su due registri così diversi e distanti, da risolvere i ministeri laicali sul registro della supplenza, concessa in ragione della – sempre momentanea⁴⁰ – scarsità di clero, o quello della rivendicazione polemica contro un sacerdozio ministeriale che ha concentrato per troppo tempo ogni potere nelle sue mani.

Nonostante lo sforzo, emerge una fatica dell'Assemblea a uscire da schemi consolidati. Lo dimostra la formulazione del passaggio sull'accesso delle donne al diaconato come questione da affrontare. La *Relazione di sintesi* esprime tutta una serie di posizioni che rimandano non tanto a una divisione, quanto a una dispersione dell'aula in tante posizioni⁴¹. Non sorprende che su questo punto, come su quello successivo, dove si propone di «proseguire la ricerca teologica e pastorale sull'accesso delle donne al diaconato» (9/n), si sia regi-

Deus in suos elegit. Aliud vero est genus christianorum, ut sunt laici. *Laos* enim est populus. Hic licet temporalia possidere, sed non nisi ad usum. Nihil enim miserius quam postea nummum Deum contemnere. His concessum est uxorem ducere, terram colere, inter virium et virium iudicare, causas agere, oblationes super altaria ponere, decimas reddere et ita salvari poterunt, si vitia bene faciendo evitaverint»: *Concordantia discordantium canonum*, pars II, causa XII, quaestio I, cap. VII, in *Corpus Iuris Canonici Decretum Gratiani*, Lipsiae 1879, 678.

⁴⁰ Se c'è un aspetto che caratterizza il post-concilio è la progressiva contrazione di numero dei candidati al sacerdozio ministeriale e la ostinata attesa di una inversione di rotta, senza non dico interrogarsi sul fenomeno, ma accettare il dato di fatto, impostando una riflessione e delle scelte a partire non dal ministero ordinato, ma dalla ministerialità ecclesiale.

⁴¹ «Sono state espresse posizioni diverse in merito all'accesso delle donne al ministero diaconale. Alcuni considerano che questo passo sarebbe inaccettabile in quanto in discontinuità con la Tradizione. Per altri, invece, concedere alle donne l'accesso al diaconato ripristinerebbe una pratica della Chiesa delle origini. Altri ancora discernono in questo passo una risposta appropriata e necessaria ai segni dei tempi, fedele alla Tradizione e capace di trovare eco nel cuore di molti che cercano una rinnovata vitalità ed energia nella Chiesa. Alcuni esprimono il timore che questa richiesta sia espressione di una pericolosa confusione antropologica, accogliendo la quale la Chiesa si allineerebbe allo spirito del tempo» (9/j).

strato il numero più alto di voti contrari – 69 e 67 – che, pur non mettendo in questione la maggioranza qualificata, esprimono un disagio, legato a una comprensione del ministero e alla relativa antropologia attestata sul rifiuto o comunque sulla presa di distanza dagli sviluppi attuali.

Sul versante del ministero, il disagio dipende da una concezione legata al sacramento dell'Ordine. Che si rimanga sullo schema tridentino degli ordini minori e maggiori, i quali raggiungono il loro apice nell'ordinazione sacerdotale come manifestazione piena della *potestas ordinis* (considerando l'episcopato sul versante dalla *potestas iurisdictionis*), o si assuma la dottrina del Vaticano II sulla sacramentalità dell'episcopato (cfr. LG 21), che porta al ripristino della struttura antica del ministero in soli tre ordini, il convincimento di fondo è quello dell'unità inscindibile dei tre ordini, compresi in scala ascendente come una forma di accesso pieno all'*alter Christus esse* (Trento) o discendente come manifestazione differenziata all'*agere in persona Christi Capitis* (Vaticano II). In verità, il concilio aveva affermato che «il ministero divinamente istituito viene esercitato in ordini diversi da coloro che già in antico vengono chiamati vescovi, presbiteri, diaconi» (LG 28), sottolineando soprattutto le figure ministeriali. L'abitudine a considerare invece l'unità del sacramento porta a modificare semplicemente la formula, parlando di ministero ordinato piuttosto che di sacerdozio, senza tuttavia modificare lo schema di fondo.

In questa direzione andava il *Codice di Diritto Canonico*, che nel can. 1008 così recitava: «Con il sacramento dell'Ordine per divina istituzione alcuni dei fedeli, mediante il carattere indelebile con il quale vengono segnati, sono costituiti sacri ministri; coloro cioè che sono consacrati e destinati a pascere il Popolo di Dio, adempiendo nella persona di Cristo Capo, ciascuno nel suo grado, le funzioni di insegnare, santificare e governare». Se nel canone seguente, poi, si dichiara che «gli ordini sono l'episcopato, il presbiterato e il diaconato», non si può che dedurre la loro stretta unità, data dall'*agere in persona Christi Capitis*, come partecipazione del suo sacerdozio. Per correggere questa lettura sarà necessario un intervento di Benedetto XVI, il quale fece inserire nel Codice il seguente comma: «Coloro che sono costituiti nell'ordine dell'episcopato e del presbiterato ricevono la missione e la facoltà di agire in persona di Cristo Capo, i diaconi invece vengono abilitati a servire il Popolo di Dio nella diaconia della liturgia, della parola e della carità» (can. 1008, § 3)⁴². La precisazione applica

⁴² BENEDETTO XVI, *Motuproprio Omnium in mentem* (26 ottobre 2009), in AAS 102 (2010),8-10. La questione era emersa intorno a una formula del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, che, spiegando la costituzione gerarchica della Chiesa, parlava genericamente dell'inviato del Signore come di «colui che parla e agisce non per autorità propria ma in forza dell'autorità di Cristo; non come membro della comunità, ma parlando ad essa in nome di Cristo. Nessuno può conferire a se stesso la grazia, essa deve essere data e offerta. Ciò suppone che vi siano ministri della grazia, autorizzati e abilitati da Cristo. Da Lui essi ricevono la missione e la facoltà [la "sacra potestà"] di agire "in persona di Cristo Capo"» (CCC, 875). Giovanni Paolo II dispose la correzione del paragrafo, che,

la distinzione, chiara nel primo millennio e riaffermata dal Concilio Vaticano II, tra una ordinazione *ad sacerdotium* e una *ad ministerium*, che LG 29 pone a giustificazione del ripristino del «diaconato come grado proprio e permanente della gerarchia» (LG 29).

2.3. *La richiesta di approfondimento del diaconato*

La resistenza o quantomeno la fatica intorno a questo punto rivela come il tema del ministero ordinato sia cruciale per il futuro della Chiesa, e come la comprensione del ministero diaconale sia la cartina al tornasole di una concezione di Chiesa. La *Relazione di sintesi* ha invitato non solo a «proseguire la ricerca teologica e pastorale sull'accesso delle donne al diaconato» (9/n), ma «a comprendere il diaconato anzitutto in se stesso, e non solo come una tappa di accesso al presbiterato», notando che «lo stesso uso linguistico di qualificare come “permanente” la forma primaria del diaconato, per distinguerla da quella “transitoria” – nel linguaggio canonico, “transeunte” – è la spia di un cambio di prospettiva non ancora adeguatamente realizzato» (11/h). Per il documento del Sinodo «le incertezze che circondano la teologia del ministero diaconale sono dovute anche al fatto che nella Chiesa latina esso è stato ripristinato come grado proprio e permanente della gerarchia solo a partire dal Concilio Vaticano II» (11/i).

Ha ragione la *Relazione*, quando sostiene che «una più approfondita riflessione a riguardo consentirà di illuminare anche la questione dell'accesso delle donne al diaconato» (11/i). Per chi si oppone a questa eventualità, se non è più sostenibile l'argomento che i diaconi agiscono *in persona Christi Capitis*, si fa comunque valere l'unità del sacramento, per cui, essendo l'episcopato e il presbiterato riservato agli uomini, anche il diaconato non può essere pensato altrimenti. In verità, questo argomento rivela una paura nemmeno troppo inconfessata: che per questa via si arrivi a rivendicare per le donne l'accesso al sacerdozio ministeriale. La diga di sbarramento a questo rischio è costruita con la scelta di interpretare i tre ordini alla luce di una categoria in grado di racchiudere i tre ordini, “ministero ordinato” su tutti, finendo per riservare il termine ai tre “ordini sacri”.

Certamente, parlare di ministero ordinato ha il vantaggio di riferirsi unitariamente a ordini che tanto la tradizione liturgica che teologica hanno inteso

dopo la frase sui «ministri della grazia, autorizzati e abilitati da Cristo», continuava dicendo: «Da lui i vescovi e i presbiteri ricevono la facoltà [la “sacra potestà”] di agire in persona di Cristo Capo, i diaconi la forza di servire il Popolo di Dio nella “diaconia” della liturgia, della parola e della carità in comunione con il Vescovo e il suo presbiterio»: GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Laetamur magnopere* (15 agosto 1997), in AAS 89 (1997), 819-821. La coincidenza dei due testi fa supporre che già a suo tempo la questione fosse stata sollevata dall'allora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede.

di natura diversa, come rivela la formula su cui si concilio si appoggia per giustificare il ripristino dei diaconi, «ai quali vengono imposte le mani *non ad sacerdotium sed ad ministerium*» (LG 29). Ma che significa *ad ministerium*? La nota al testo dello *schema de Ecclesia* spiegava che «durante i primi secoli i diaconi erano uniti strettamente al ministero sacerdotale del vescovo: mentre i presbiteri intorno al vescovo costituiscono “il senato di Dio”, i diaconi sono ordinati *ad ministerium Episcopi*»⁴³. In quella visione di Chiesa la questione del ministero non si istruiva a partire dal sacerdozio, né dal sacramento, ma dalle funzioni ministeriali a servizio della comunità.

Quando, alla fine del II secolo, il monoepiscopato si è ormai affermato come l'istituzione che meglio garantisce l'apostolicità della Chiesa, è evidente che la sua funzione è pensata in ragione della guida della comunità. «La Chiesa è nel Vescovo e il Vescovo è nella Chiesa», dice Cipriano di Cartagine⁴⁴, attestando una relazione che il Concilio Vaticano II esprimerà con l'affermazione che «i singoli vescovi sono il principio e il fondamento di unità nelle loro Chiese, nelle quali e a partire dalle quali esiste l'una e unica Chiesa Cattolica» (LG 23). Tale è l'importanza del vescovo, che sulla sua capacità di «svolgere in modo eminente la parte di Cristo stesso maestro, sacerdote e pastore», addirittura sostenuta dall'idea che l'ordinazione episcopale conferisca il carattere (cfr. LG 21)⁴⁵, si fonda la possibilità di parlare della diocesi come di una «Chiesa particolare, nella quale è presente e agisce la Chiesa di Cristo una, santa, cattolica e apostolica» (CD 11).

Nell'ordinazione il vescovo riceve «la pienezza del sacramento dell'Ordine, quella che la consuetudine liturgica della Chiesa e la voce dei santi Padri chiama il sommo sacerdozio, la somma del sacro ministero» (LG 21), perché cumula in sé le due funzioni necessarie: quella *ad sacerdotium* (condivisa con il presbiterio) relativa al corpo eucaristico, cioè la capacità di *conficere Eucharistiam* per la comunità, e quella *ad ministerium*, cioè a servizio del corpo ecclesiale. Questa è propriamente una funzione di guida, che si traduce anche in una funzione di cura, soprattutto a favore delle membra più fragili e compromesse della comunità: i poveri e gli infermi. A questi doveva provvedere lui stesso, o personalmente o – abitualmente – attraverso i suoi diaconi, che univa strettamente a questa sua funzione con l'ordinazione. Si capisce allora perché il concilio preferisca parlare di vescovi, presbiteri e diaconi, non di episcopato, presbiterato e diaconato: queste figure ministeriali si comprendono a partire

⁴³ CONCILIO VATICANO II, *Schema de Ecclesia* (Schema Philips), n. 15, nota 26, in *Acta Synodalia*, II/I, 235.

⁴⁴ «Unde scire debes episcopum in Ecclesia esse et Ecclesiam in episcopo et si qui cum Episcopo non sit in Ecclesia non esse»: CIPRIANO DI CARTAGINE, *Lettera* 66, 8, 3, in *Cipriano. Lettere 51-81*, Città Nuova, Roma 2007, 184.

⁴⁵ Sulla questione, mi permetto di rimandare a: D. VITALI, *Sul “carattere”. Come pensare oggi la figura del prete*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Il prete: il suo ministero, le sue relazioni* (a cura di S. Noceti - R. Repole - S. Segoloni Ruta, Glossa, Milano 2023, 27-96.

dalla relazione che hanno con Chiesa stessa, alla quale sono strettamente vincolati con l'istituto dell'incardinazione.

Tuttavia, il legame non è solo giuridico e funzionale. Per la Tradizione, tra la Chiesa e il suo vescovo si dà una relazione sponsale, che rende la sua funzione il termine di riferimento obbligato e il *princeps analogatum* dei diversi ordini. In relazione al vescovo, i presbiteri costituiscono il secondo ordine sacerdotale, (o accedono al secondo grado del sacerdozio), in quanto non sono principio di unità della Chiesa, ma «*providi cooperatores*, suo aiuto e strumento, chiamati a servire il Popolo di Dio, [i quali] costituiscono con il loro Vescovo un unico presbiterio» (LG 28). Sempre il concilio dice che «i presbiteri, pur non possedendo il vertice della funzione di pontefice [*pontificatus apicem*] e dipendendo dal Vescovo nell'esercizio della loro potestà, sono però a loro congiunti nell'onore sacerdotale» (LG 28). Il linguaggio della Tradizione parla di *ordo presbyterii*, indicando con questa formula che i presbiteri non costituiscono la somma dei ministri che cooperano con il vescovo nel ministero sacerdotale, ma un *coetus*, un *corpus* intorno al vescovo, del quale egli, secondo quanto ininterrottamente attestato dalla tradizione liturgica, è il principio di unità.

Diverso il caso dei diaconi, che non formano un *coetus*, ma sono singolarmente ordinati in aiuto al Vescovo per il servizio alla comunità. Se si accoglie questa lettura del ministero diaconale, saldamente attestato nei primi secoli, prima che la concentrazione delle funzioni ministeriali nel solo spazio liturgico provocasse una vera e propria *reductio ad unum* di carattere sacrale, totalmente subordinato alla *potestas ordinis* (con l'eccezione del ministero episcopale, pensato sul versante della *potestas iurisdictionis*), non sussisterebbero obiezioni a un accesso delle donne al diaconato. D'altra parte, se il Nuovo Testamento⁴⁶ e la Tradizione⁴⁷ attestano in modo non marginale l'esistenza di un diaconato femminile, il fatto che si tratti di un ordine *ad ministerium* [*Episcopi*] libera il campo, a mio parere, da ogni riserva circa l'accesso delle donne al diaconato.

⁴⁶ L'elenco delle donne è lungo nel Nuovo Testamento. Il capitolo 16 della *Lettera ai Romani* si apre con il riferimento a «Febe, nostra sorella che è al servizio della Chiesa di Cenchrea». La formula «*ousan diákonon tēs ekklesiás*» non contiene il titolo, ma soltanto il verbo *diakoneo*; ma bisogna rammentare che in tutto il Nuovo Testamento, se si eccettuano le Lettere Pastorali, il solo riferimento ai diaconi è in Fil 1,1. Sempre in Rm parla di Prisca, di «Maria che molto ha faticato tra voi» (v. 6), di Trifena e Trifosa, di Perside si dice la medesima cosa. Il verbo utilizzato è *ekopiasen: kopiáō*, accompagnato a *pollá*, indica un lavoro intenso, fino allo sfinimento. Aquila e Prisca sono ricordati anche in 1Cor 16,19. Peraltro non si può escludere a priori che le donne di cui si parla in 1Tm 3,11 non rientrino nel novero dei diaconi. Il rischio di retroproiettare sul Nuovo Testamento uno schema posteriore è assai forte.

⁴⁷ Discutere dell'esistenza delle diaconesse nei primi secoli significa voler negare la realtà. Si possono discutere le ragioni della loro esclusione dall'altare, legata al fatto di associare la condizione di fertilità a quella di impurità. Ricordo il fastidio di mia madre alla prassi di doversi presentare alla porta della chiesa per chiedere al sacerdote di essere riammessa al culto dopo il parto. La bibliografia sul tema del diaconato femminile è rilevante; mi limito qui a una citazione per dovere di amicizia: S. NOCETI (ed.), *Diacone. Quale ministero per quale Chiesa?*, Queriniana, Brescia 2017.

2.4. *L'ordinazione delle donne*

Non può non stupire che nei documenti esaminati sia insistente il richiamo al possibile diaconato femminile, non all'ordinazione sacerdotale delle donne: al di là di alcune sintesi di Conferenze episcopali, che riportano il tema emerso dalla consultazione del Popolo di Dio nelle Chiese particolari, i documenti successivi non ne fanno menzione. Non mancherà chi concluda che la profezia del Popolo di Dio è stata imbavagliata dall'istituzione e cancellata dal processo sinodale. Non si può escludere in assoluto: l'elenco delle situazioni che hanno visto la gerarchia temporeggiare e dilazionare una decisione sarebbe lungo. Ma non è per questa via che il processo sinodale perviene a un risultato. Se il discernimento ecclesiale è garantito dalla reciproca fiducia dei soggetti che partecipano, è chiaro che il permanere di un tema – l'accesso delle donne al diaconato – e il silenzio sull'altro – l'accesso delle donne all'ordinazione sacerdotale – hanno un peso e vanno assunti come un dato che aiuta a interpretare il consenso.

Non si può escludere che il silenzio sull'accesso all'ordinazione sacerdotale sia dovuto alla considerazione di quanto già espresso in passato dal Magistero della Chiesa. Come si sa, Giovanni Paolo II intervenne drasticamente con la lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis* «sull'ordinazione sacerdotale da riservarsi soltanto agli uomini»⁴⁸. Il documento pontificio si apriva con l'affermazione che «l'ordinazione sacerdotale, mediante la quale si trasmette l'ufficio che Cristo ha affidato ai suoi apostoli di insegnare, santificare e governare i fedeli, è stata nella Chiesa cattolica fin dall'inizio sempre riservata soltanto agli uomini» (OS 1). Il Papa, di fronte alle posizioni che ritengono l'ordinazione da riservarsi soltanto agli uomini una disposizione di carattere meramente disciplinare, sentenzia che, «al fine di togliere ogni dubbio su una questione di grande importanza, che attiene alla divina costituzione della Chiesa, in virtù del mio ministero di confermare i fratelli (cfr. Lc 22,32), dichiaro che la Chiesa non ha in alcun modo la facoltà di conferire alle donne l'ordinazione sacerdotale e che questa sentenza deve essere tenuta in modo definitivo da tutti i fedeli della Chiesa» (OS 4). La nota di presentazione, comparsa sull'*Osservatore Romano* del 30-31 maggio 1994, chiariva che le ragioni a difesa della dottrina si fondano – come spiegava la dichiarazione *Inter insigniores* della Congregazione per la Dottrina della Fede⁴⁹ – «nell'esempio di Cristo che scelse i dodici apostoli tra gli uomini, nella prassi apostolica, nel costante magistero della Chiesa».

La nota precisa anche il valore dell'intervento papale e i relativi vincoli:

«La lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis*, nel dichiarare fortemente il carattere e il vincolo definitivo di questa dottrina, derivante dalla volontà

⁴⁸ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis* (22 maggio 1994), in AAS 86 (1994), 545-548.

⁴⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Inter insigniores* (15 ottobre 1976), in AAS 69 (1977), 98-116.

di Cristo e dalla prassi della Chiesa apostolica, conferma una certezza costantemente tenuta e vissuta dalla Chiesa. Non si tratta dunque di una nuova formulazione dogmatica, ma di una dottrina insegnata dal magistero ordinario pontificio in modo definitivo, cioè proposta non come insegnamento prudenziale, né come ipotesi più probabile, né come semplice disposizione disciplinare, ma come certamente vera. Essa, pertanto, non appartenendo a materia liberamente disputabile, esige sempre il pieno e incondizionato assenso dei fedeli, e insegnare il contrario equivale a indurre nell'errore la loro coscienza. Tale dichiarazione del Sommo Pontefice è un atto di ascolto della Parola di Dio e di obbedienza al Signore nella via della verità».

Anche a fronte di una dichiarazione così netta e definitiva, la discussione non si è placata, e non per pura volontà di dissenso, ma come segno evidente di convinzioni che hanno penetrato e permeato a fondo la coscienza della Chiesa. Convinzioni che non riguardano primariamente l'ordinazione delle donne, ma la condizione femminile. Dentro la società contemporanea – almeno quella dell'Occidente, che la Chiesa ha contribuito fortemente a sviluppare nella sua cultura e nelle sue istituzioni –, segnata dalla cancellazione del principio di autorità, vige il principio dell'uguaglianza delle persone e della parità dei sessi. Poiché questo principio si è tradotto in una legislazione, che afferma le pari opportunità, è difficile per quanti vivono e respirano questa cultura pensare una esclusione delle donne da una funzione di governo. La si avverte come espressione di una cultura maschilista e patriarcale e la si condanna come una discriminazione, mantenuta per escludere le donne dai processi non solo partecipativi, ma decisionali. In questo orizzonte, anche gli argomenti portati dalla dichiarazione *Inter insigniores* e ribaditi da *Ordinatio sacerdotalis* appaiono ai più come culturali e perciò non insuperabili.

Sorprende, tuttavia, che la lettera apostolica non citi l'argomento più resistente alle critiche, e che la dichiarazione della Congregazione lo enunci come ultimo, quasi che non avesse forza probante, ma solo valore simbolico. Spiegando il sacerdozio ministeriale alla luce del sacerdozio di Cristo, *Inter insigniores* argomenta la comprensione della salvezza cristiana nella «forma privilegiata di un mistero nuziale»: «il Cristo è lo Sposo; la Chiesa è la sua sposa, che egli ama poiché se l'è acquistata col suo sangue e l'ha resa gloriosa, santa ed immacolata, e dalla quale è ormai inseparabile»⁵⁰. Il richiamo – anche se, stranamente, il testo non è virgolettato – è a Ef 5, 21-33, che illustra il «mistero grande», riferito «a Cristo e alla Chiesa». Tutta la liturgia, in particolare quella eucaristica, è fondata su questa relazione sponsale, come afferma *Sacrosanctum Concilium*: «In quest'opera così grande, Cristo associa sempre a sé la Chiesa sua sposa amatissima» (SC 7)⁵¹. Tutto il dinamismo della liturgia, «culmine verso cui tende l'azione

⁵⁰ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Inter insigniores*, cit., cap. 6.

⁵¹ La costituzione sulla Liturgia parla di Cristo – evidentemente glorioso – che «è sempre presente alla sua Chiesa, *Ecclesiae suae semper adest*, cioè le sta di fronte, nella relazione di comple-

della Chiesa e al contempo fonte da cui promana tutto il suo vigore» (SC 10; cfr. LG 11), si fonda sul rapporto uomo-donna, Sposo-Sposa.

Ma proprio su questo punto si sta giocando il futuro dell'umanità. La questione dell'identità di genere ha segnato a tal punto la vita e la coscienza delle persone, che il quadro convenzionale dell'antropologia è scosso fin nelle fondamenta. Se non si possono immaginare gli esiti finali di questo processo culturale, non si può reagire decidendo oggi che la Chiesa mai sposterà la sua posizione. Questo per fedeltà alla Rivelazione, che è dialogo di Dio con l'uomo (cfr. DV 2): quando si assume l'affermazione che «Dio parla agli uomini come ad amici», si deve anche accettare con onestà che Dio continui a parlare anche a *questa* umanità, culturalmente situata. E che, da questo dialogo, salga «una comprensione tanto delle cose quanto delle parole trasmesse» (DV 8) fondata su argomenti che proprio gli sviluppi dell'antropologia potrebbero offrire alla discussione intorno all'accesso al sacerdozio ministeriale, senza contraddire il principio che l'interpretazione avvenga «*eodem sensu eademque sententia*»⁵². Anche in tal caso, il solo criterio in grado di aprire a questa possibilità e di garantirla nell'alveo della Tradizione, è quello del consenso, della «*concordissima fidei conspiratio Populi christiani*»⁵³ dei Padri della Chiesa o della «*singularis Antistitum ac fidelium conspiratio*»⁵⁴ che è stata prova sufficiente per la definizione dei dogmi mariani nel secondo millennio. Il canone leriniano recitava: «*Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*»⁵⁵. Sol-

mentarietà Sposo-Sposa. Spiega bene *Inter insigniores*: «A meno che non si voglia misconoscere l'importanza di questo simbolismo per l'economia della Rivelazione, bisogna ammettere che, nelle azioni che esigono il carattere dell'Ordinazione ed in cui è rappresentato il Cristo stesso, autore dell'Alleanza, sposo e capo della Chiesa, nell'esercizio del suo ministero di salvezza – e ciò si verifica nella forma più alta nel caso dell'Eucaristia –, il suo ruolo deve essere sostenuto (è questo il senso originario della parola *persona*) da un uomo: il che a questi non deriva da alcuna superiorità personale nell'ordine dei valori, ma soltanto da una diversità di fatto sul piano delle funzioni e del servizio» (*Inter insigniores*, 6).

⁵² Si tratta della formula del canone leriniano, che il Concilio Vaticano I ha utilizzato come chiusa della costituzione *Dei Filius*, per precisare il rapporto tra fede e ragione: «*Crescat igitur et multum vehementerque proficiat, tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia; sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia*»: VINCENZO DI LÉRINS, *Commonitorium primum*, 23.3; Concilio Vaticano I, *Dei Filius*, cap. 4, in DH 3020.

⁵³ La frase è di S. AGOSTINO, *Epistola 194*, 31.

⁵⁴ La formula adatta la concezione dell'infallibilità/indefettibilità del Popolo cristiano, tipica del I millennio, quando la Chiesa era concepita come una *communio Ecclesiarum*, al modello di Chiesa del II millennio, fondato sulla distinzione tra *Ecclesia docens* e *discens*. La riflessione su questo tema è stata portata avanti soprattutto dai teologi della Scuola Romana, segnatamente da Perrone e Passaglia: cfr. G. PERRONE, *De Immaculato B. V. Mariae conceptu an dogmatico decreto definiti possit. Disquisitio theologica*, Romae 1847; C. PASSAGLIA, *De Immaculato Deiparae semper Virginis conceptu Caroli Passaglia commentarius*, Romae 1855.

⁵⁵ «*In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum, quod ipsa vis*

tanto un consenso vero, che esprime con certezza almeno due dei criteri che regolano lo sviluppo della Tradizione (cfr. DV 8) sarebbe ragione sufficiente per superare le obiezioni di *Ordinatio sacerdotalis*⁵⁶.

2.5. Donna e Chiesa

Per onestà intellettuale, va rilevata una differenza sostanziale sulle due questioni: in merito all'accesso delle donne al diaconato si registra un consenso crescente e convincente; non altrettanto sull'accesso delle donne al sacerdozio. Non si tratta solo di maggiore o minore sostegno alle due tesi; si tratta di un diverso peso delle ragioni pro o contro. Per l'accesso delle donne al diaconato, le ragioni a favore sono anche teologiche; per l'accesso al sacerdozio, al momento le ragioni sono solo culturali. Il che ridurrebbe la scelta, nel secondo caso, a un cambio non sufficientemente motivato, e voluto per essere al passo con i tempi. Non una grande ragione, se raffrontata con gli argomenti della Tradizione.

D'altra parte, se si vuole prescindere dal primo criterio del canone leriniano – il *semper* –, in quanto la discussione verterebbe su questioni che hanno il carattere della novità, bisogna che le conclusioni della comunità scientifica siano condivise e il consenso della società civile sia unanime, perché la Chiesa possa assumerlo come fondamento di una propria decisione in campo dottrinale. Non si tratta di mancanza di coraggio o di libertà, o di posizione preconcetta: fondare una decisione disciplinare con vaste implicazioni dottrinali, come quella dell'accesso delle donne al sacerdozio, basandola su argomenti ben lungi dall'essere unanimemente accettati in campo culturale sarebbe un inutile azzardo. E un giudizio passionato sugli sviluppi della questione antropologica non può che registrare quanto i suoi esiti siano ben al di là dal riscuotere un consenso stabile e convincente⁵⁷.

nominis ratioque declarat, quae omnia fere universaliter comprehendit. Sed hoc ita demum fiet, si sequamur universitatem antiquitatem consensionem. Sequemur autem universitatem hoc modo, si hanc unam fidem veram esse fateamur, quam tota per orbem terrarum confitetur ecclesia; antiquitatem vero ita, si ab his sensibus nullatenus recedamus, quos sanctos maiores ac patres nostros celebrasse manifestum est; consensionem quoque itidem, si in ipsa vetustate omnium vel certe paene omnium sacerdotum pariter et magistrorum definitiones sententiasque sectemur»: VINCENZO DI LÉRINS, *Commonitorium*, 2, 5-6, in *Corpus Christianorum, Series Latina* LXIV, 149.

⁵⁶ Interpretare gli argomenti di *Ordinatio sacerdotalis* come obiezioni non vuol essere in alcun modo un indebolimento del loro valore probante; dipende piuttosto dal fatto che la presa di posizione del documento pontificio è formulata al negativo. Peraltro, è questa la ragione per cui non si può considerare la dichiarazione (“dichiaro” è il verbo usato per affermare) come una dottrina del magistero infallibile della Chiesa, che sempre ha espresso le sue dichiarazioni irreformabili in positivo.

⁵⁷ Mi ha impressionato l'intervista ad Amelia Valcárcel, filosofa spagnola e membro del Consiglio di Stato, femminista non pentita, organica al PSOE, la quale, di fronte alla legge di genere voluta dal *Ministerio de Igualdad* del Governo Sanchez, ha dichiarato senza mezzi termini: «Es una norma arcaica y malvada»: *El Mundo*, 19 ottobre 2022).

Ma questo non significa che si debba considerare chiusa la questione, anzi. Dentro questa tensione verso la pienezza – che sarà compimento di tutte le attese dell’umanità, anche di quelle che oggi suonano più problematiche – la riflessione è ancora più necessaria, e impegna la Chiesa, e in essa soprattutto la teologia, a interrogarsi sugli sviluppi e gli esiti dell’antropologia, offrendo il proprio contributo al dibattito, anche se questo non è richiesto e non è gradito. Questo perché la Chiesa è chiamata a dire il Vangelo nella lingua degli uomini, destinatari della salvezza. Lo ha fatto in antico, quando si è dovuta misurare con il complesso mondo ellenistico; lo deve dare oggi, al tempo dell’intelligenza artificiale. Si tratta di misurarsi con la cultura, e soprattutto con le rivoluzioni culturali che scardinano i quadri e i principi interpretativi anche più consolidati.

È chiamata a farlo in quella che – come dice il Papa – «non è un’epoca di cambiamenti, ma un cambiamento d’epoca»⁵⁸, una rivoluzione culturale che sta muovendo i primi passi, assai accelerati, verso un orizzonte per larga parte ignoto. Ed è chiamata a farlo secondo le condizioni che le derivano dal suo «essere in Cristo come un sacramento, cioè segno e strumento [non solo] dell’intima unione con Dio, [ma anche] dell’unità del genere umano» (LG1). In questo compito di mediazione, la sola via che la Chiesa può percorrere è quella di coniugare Tradizione e sviluppo⁵⁹, Vangelo e cultura, dentro la tensione tra

⁵⁸ «Quella che stiamo vivendo non è semplicemente un’epoca di cambiamenti, ma è un cambiamento di epoca. Siamo, dunque, in uno di quei momenti nei quali i cambiamenti non sono più lineari, bensì epocali; costituiscono delle scelte che trasformano velocemente il modo di vivere, di relazionarsi, di comunicare ed elaborare il pensiero, di rapportarsi tra le generazioni umane e di comprendere e di vivere la fede e la scienza. Capita spesso di vivere il cambiamento limitandosi a indossare un nuovo vestito, e poi rimanere in realtà come si era prima. Rammento l’espressione enigmatica, che si legge in un famoso romanzo italiano: “Se vogliamo che tutto rimanga come è, bisogna che tutto cambi” (ne *Il Gattopardo* di Giuseppe Tomasi di Lampedusa)»: FRANCESCO, Discorso alla Curia (21 dicembre 2019), in https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.html (in data 11/09/2024).

⁵⁹ Mi ha stupito la lucidità con la quale un vescovo certamente conservatore, voce “ufficiosa” della minoranza al concilio, membro del *Coetus Internationalis Patrum*, ha riletto questa “tensione generativa” tra Tradizione e progresso come elementi fondamentali «dell’esistere e dell’agire della Chiesa», che rispondono a due principi necessariamente correlati: «la fedeltà alla Parola di Dio e la salvezza delle anime. La fedeltà a Dio obbliga la Chiesa a custodire gelosamente intatto, nella sua sostanza, il Deposito rivelato, senza possibilità alcuna di mutamento o di mutilazione. Il servizio delle anime – che entra in pieno nello scopo per il quale il Figlio di Dio si è incarnato (Gv 10,10) – la obbliga a commisurare l’involucro alle reali e giuste esigenze dei tempi e dei luoghi, tenendo presenti le cangianti situazioni culturali e sociologiche. [...]. L’armonia tra Tradizione e progresso assicura, da una parte, l’intangibilità del Deposito rivelato, senza immobilismi dannosi per le anime; dall’altra assicura il servizio delle anime senza avventure sovvertitrici del dogma». E aggiungeva con parole che valgono ancora oggi: «Un conto è la Tradizione, un’altra il tradizionalismo. L’amore e la fedeltà alla Tradizione cioè all’integrità del Deposito rivelato, all’assolutezza dei dogmi della Fede, all’autorità del Magistero gerarchico, è virtù santissima, anzi indispensabile per essere cattolici genuini. Ma si ha la degenerazione di tale atteggiamento quando si pretende di considerare la Tradizione della Chiesa un blocco assolutamente privo di vita, da custodire sotto

il già di Cristo e il non ancora del Regno definitivamente compiuto, e dentro questo dinamismo vagliare le ragioni della cultura alla luce del Vangelo, ben sapendo che la cultura ha aperto vie nuove e inattese alla comprensione della Rivelazione (cfr. DV 8).

Una cosa è certa: questa rivoluzione culturale è stata avviata anche dalla “rivoluzione delle donne” che ha cambiato non solo i parametri dello stato sociale, ma della società tutta e del modo di pensare la relazione uomo-donna. Verso che cosa l’umanità stia andando, è difficile anche solo ipotizzarlo; ma certo la Chiesa non può sottrarsi al confronto, all’ascolto, al dialogo con la cultura e la società civile. «Germe e inizio del Regno» verso il quale è incamminata (cfr. LG 5), la Chiesa è sfidata a leggere i “segni dei tempi” alla luce del Vangelo. E se quei segni verranno in futuro soprattutto dal campo dell’antropologia, sarà su questo che la Chiesa sarà interpellata, che la sua dottrina sarà messa in discussione, che le sue istituzioni saranno criticate.

Questo significa che prima di una questione «donna e ministero», «donne e ministeri», per la Chiesa esiste una questione «donna». È vero che il *Relazione di sintesi* ribadisce, «di evitare di ripetere l’errore di parlare delle donne come di una questione o di un problema» (9/h). Ma sta proprio qui lo scoglio: secoli di rapporto asimmetrico tra uomo e donna, tra preti e donne, condizionati da un esercizio del potere in una cornice di maschilismo ideologico, ha inibito la relazione, l’ascolto, il dialogo con le donne. Gli uomini di Chiesa fanno fatica non solo con l’uguaglianza, ma pure con la differenza, intesa più sul registro della funzionalità che della reciprocità e della gratuità. «Clericalismo, maschilismo e un uso inappropriato dell’autorità – dice la *Relazione di sintesi* – continuano a sfregiare il volto della Chiesa e danneggiano la comunione» (9/f).

Oltre a «una profonda conversione spirituale come base per qualsiasi cambiamento strutturale» (9/f), appare necessaria e urgente una conversione culturale: bisogna re-imparare le parole (compreso il linguaggio non verbale) e ciò che significano, i gesti e ciò che rivelano, non riaffermando a priori una posizione ma nemmeno assumendo acriticamente una visione del mondo spes-

una campana di vetro, al riparo da ogni contatto col mondo esteriore per paura di eventuali contaminazioni, senza sviluppare i germi vitali che essa contiene. [...] Una cosa è il progresso, un’altra il progressismo. Fenomeno utilissimo, anzi necessario: la Chiesa non teme il progresso. Lo desidera, lo promuove non solo nelle strutture o istituzioni di origine marcatamente ecclesiastica, ma anche nell’approfondimento del Deposito rivelato e nella formulazione del suo insegnamento. Il progressismo invece è la degenerazione dell’amore al progresso. La Chiesa non può non temerne e soffrirne... Il progressismo è rottura radicale con il passato; solo il presente e l’avvenire lo interessano. Tutt’orecchi all’«ascolto del mondo» moderno, è sordo alla voce della Tradizione»: L.M. CARLI, *Nova et vetera. Tradizione e progresso al Vaticano II*, Studium, Roma 1969, 34. 87. 109. Nel famoso discorso alla Curia romana del 22 dicembre 2005, Benedetto XVI opporrà alla «ermeneutica della discontinuità e della rottura», «l’ermeneutica della riforma, del rinnovamento nella continuità dell’unico soggetto Chiesa che il Signore ci ha dato»: cfr. AAS 98 (2006), 40-53; cfr. *supra*, nota 36), che traduce sul piano dell’interpretazione la correlazione Tradizione-progresso.

so imposta da gruppi di potere o di pressione; il contributo che la Chiesa può dare in questo campo nasce dalla sua capacità di far interagire la Parola e le parole, la cultura con il Vangelo, la scienza con la tradizione biblica e cristiana. È una sfida più che mai necessaria: in un tempo in cui tutto ciò che è passato sembra incapace di interpretare la realtà in divenire, soltanto una circolarità delle grandi questioni di senso con il deposito della Rivelazione può portare a un discernimento ecclesiale fedele allo Spirito che guida la Chiesa verso la verità tutta intera (cfr. Gv 14,17; DV 8).

In questa sfida, la prima cura dovrebbe essere quella di evitare i luoghi comuni, o i principi e gli stereotipi che, validi in un contesto culturale, suonano inadatti se non offensivi in un altro. Certo linguaggio sulla Madre di Dio, ad esempio, ripete temi culturali, sociali e religiosi che ricalcano una visione del mondo nel quale la donna versava in uno stato di sottomissione. Giustamente la *Relazione di sintesi* dice che «Maria di Nazareth, donna di fede e madre di Dio, resta per tutti una straordinaria fonte di significato dal punto di vista teologico, ecclesiale e spirituale» (9/e). Ma proprio per questo motivo, non si possono cercare scorciatoie, come, ad esempio, l'uso del principio mariano accanto a quello petrino per spiegare una dignità delle donne che di fatto le esclude da una partecipazione ai processi decisionali. Anche perché, a ben vedere, l'accostamento è improprio su ambedue i versanti: su quello mariano, perché il principio non rimanda alle donne, ma all'intero Popolo di Dio, alla Chiesa, di cui Maria è *typos* (cfr. LG 65); su quello petrino, perché il principio non rimanda a tutti i ministri ordinati, ma al Vescovo di Roma, successore di Pietro, nel suo ministero unico e personale⁶⁰.

Per concludere: Donna e ministero

Bisogna ammettere che, per questa via, la Chiesa è solo ai primi passi e necessita di una profonda conversione, fatta di riflessione, formazione, educazione, esercizio paziente del dialogo. Verrebbe da dire: quale luogo migliore del processo sinodale? Il principio che lo regola è infatti l'ascolto gli uni degli

⁶⁰ Vale la pena raccontare un'esperienza. Invitato a una puntata de *L'infedele* di Gad Lerner (La7, studi di Milano, 5 dicembre 2003) sul tema delle donne, pensavo di offrire un elemento interessante alla discussione leggendo il passaggio di von Balthasar sul *Principio mariano* come elemento che ha contribuito a sottoporre il principio petrino «a un salutare processo di relativizzazione»: cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Punti fermi*, Rusconi, Milano 1972, 127. La reazione brusca dei presenti, soprattutto delle donne, che ben conoscevano il passo (una delle partecipanti mi citò un altro passaggio: «L'elemento mariano governa nascostamente nella Chiesa, come la donna nel focolare domestico»: p. 129), mi ha fatto rendere conto che il dialogo (in ultima analisi, la discussione) non si può condurre sulla base delle buone intenzioni, ma attraverso la purificazione delle parole e dei concetti che si usano. Altrimenti le buone intenzioni producono «uno squarcio peggiore del precedente» (Mc 2,21).

altri per ascoltare ciò che lo Spirito dice alla Chiesa. Dove non conta la mia opinione, ma la voce dello Spirito che si può ascoltare solo attraverso il discernimento ecclesiale. Contro l'idea di una verità imposta per autorità o affermata attraverso le logiche di chi grida più forte o manovra meglio i meccanismi dell'opinione pubblica, la via della Chiesa è ancora e sempre quella del consenso, della «*concordissima fidei conspiratio Populi christiani*».

Ma non deve accadere che l'attesa di questo possibile futuro distolga l'attenzione dal possibile presente. Soprattutto, che la richiesta dell'accesso (possibile) al diaconato e dell'accesso (per ora impossibile) al sacerdozio faccia dimenticare la messe di ministeri esistenti e possibili che si fondano nel sacerdozio comune e che attendono solo di essere esercitati da uomini e donne, senza altro limite che non sia quello del servizio alla Chiesa e all'umanità. Sono convinto che molte delle rivendicazioni sull'accesso al ministero dipendano da una mancata attenzione al sacerdozio comune e alle sue implicazioni ecclesio-logiche. Al di là delle affermazioni retoriche sulla novità del tema, finalmente riscoperto dal Vaticano II, il silenzio al riguardo è così forte da destare più di qualche sospetto⁶¹. Ad alimentarlo è il contrasto tra la concentrazione impressionante di contributi sull'inciso di LG 10, «*licet essentia et non gradu tantum differant*», e la distrazione sull'affermazione che costituisce il centro del testo: «l'uno e l'altro, ciascuno a suo proprio modo, partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo».

Eppure è su questa relazione che si gioca la “rivoluzione copernicana” del Concilio Vaticano II. Se l'introduzione di un capitolo sul Popolo di Dio prima di quello sulla gerarchia determina l'affermazione della radicale uguaglianza tra i membri della Chiesa prima di qualsiasi differenza, è con la possibilità di ristabilire il vincolo indissolubile tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale che si spezza l'asse su cui poggiava la struttura piramidale della Chiesa e si restituisce il sacerdozio ministeriale alla sua natura costitutiva di servizio al Popolo di Dio. Ma il vincolo stabilisce anche un rapporto di complementarietà tra le due forme di partecipazione al sacerdozio di Cristo, che diventa un limite effettivo all'azione dei ministri ordinati, i quali per secoli hanno concentrato ogni funzione ministeriale nelle proprie mani, trasformandola in potere e non di rado in abuso di potere.

La correlazione tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale apre a una comprensione nuova dei ministeri e della ministerialità. I ministeri non sono anzitutto quelli ordinati o, per contro, quelli laicali; esiste invece una

⁶¹ Anche su questo punto mi permetto di rimandare ad alcuni approfondimenti sul tema: D. VITALI, *Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale o gerarchico: rilettura di una questione controversa*, in «Rassegna di Teologia» 52 (2011) 1, 39-60; *Il sacerdozio comune*, in «Rivista Liturgica», 107 (2020) 1, 101-125; *Ministeri e ordine*, in O. AIME - B. GARIGLIO - M. GUASCO - L. PACOMIO - A. PIOLA - G. ZAPPEGNO (a cura di), *Nuovo Dizionario Teologico Interdisciplinare*, EDB, Bologna 2020, 524-532.

ministerialità della Chiesa, fondata sulla differente partecipazione alle funzioni – profetica, sacerdotale e regale – di Cristo. Questa ministerialità prevede un elemento fisso – il ministero ordinato – e un elemento mobile, dinamico, in continua trasformazione, secondo la natura dei doni e dei carismi che lo Spirito suscita per l'utilità comune. Laddove si limitasse l'esercizio del ministero sacerdotale alle funzioni che manifestano l'*agere in persona Christi Capitis*, si aprirebbe uno spazio sconfinato all'esercizio dei ministeri battesimali.

Sull'importanza di questi ministeri si è ricominciato da poco a riflettere, in concomitanza con l'apertura del lettorato e dell'accollitato anche alle donne⁶², e con la creazione del ministero laicale del catechista⁶³. Molti hanno immaginato in questi due interventi l'inizio di una nuova stagione della ministerialità dei laici. Dubito che per questa via si pervenga a un effettivo cambio di orizzonte nella teologia e nella prassi ministeriale: una moltiplicazione di ministeri istituiti non apre necessariamente a un esercizio più ampio e diversificato dei ministeri nella Chiesa, ma potrebbe addirittura risolversi in un intasamento istituzionale. È piuttosto l'individuazione dei ministeri adatti e utili alle necessità della Chiesa che garantisce uno sviluppo effettivo della ministerialità ecclesiale, attraverso un doppio atto discernimento: dei carismi e delle vocazioni che lo Spirito suscita a vantaggio della comunità, e delle situazioni che domandano l'opportunità di istituire un ministero nella Chiesa. Ma questo non si può fare dall'alto: il Vescovo di Roma può riconoscere come valido per tutta la Chiesa – questo significa, in ultima analisi, istituire – un carisma o un ministero che sia emerso dalla vita delle Chiese locali. In questa direzione va il processo sinodale in atto, che sottolinea «la necessità di una maggiore creatività nell'istituzione di ministeri in base alle esigenze delle Chiese locali» (8/n).

È soprattutto alle Chiese locali che spetta il discernimento sui carismi e sui ministeri a servizio delle reali necessità delle comunità. È questa la via più concreta per riscrivere il tema della ministerialità a partire dalla Chiesa, non dal ministero ordinato. Continuare a istruire la questione a partire dal ministero ordinato significa legare tutto il discorso a questo termine di riferimento, con un doppio esito, ugualmente negativo: quello della rivendicazione, domandando un accesso più ampio al sacerdozio (o al potere?) o quello della relazione asimmetrica, che considera ogni altro ministero come subalterno e di surroga, comunque secondario e superfluo quando il primo è in salute⁶⁴. Su questo

⁶² FRANCESCO, *Motuproprio Spiritus Domini* (20 gennaio 2022), in https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210110_spiritus-domini.html (in data 11/09/2024).

⁶³ FRANCESCO, *Motuproprio Antiquum ministerium* (10 maggio 2021), in https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210510_antiquum-ministerium.html (in data 11/09/2024).

⁶⁴ La questione più problematica – anche se non la più dolorosa – non è il clericalismo, ma la concezione di ministero che lo sostiene, alimentando un modello distorto di Chiesa. È del tutto evidente

registro rivendicativo, anche la scelta di rovesciare l'impianto, partendo dai ministeri laicali (che meglio sarebbe chiamare "battesimali"), o dalle donne, non è risolutivo: i toni delle pubblicazioni su questo argomento sconfinano di frequente nei toni della rivendicazione. Certo, aiuta legare il discorso dei ministeri al rapporto di mutua interiorità tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale, i quali «partecipano, ciascuno a suo proprio modo, al sacerdozio di Cristo» (LG 10).

Ma è a partire dalla Chiesa, nello specifico dalla Chiesa locale, che il discorso è sottratto ad ogni rischio di astrazione e si cala nel vissuto delle comunità e delle persone. Ogni Chiesa è "luogo" e "spazio" per l'esercizio di tanti ministeri che sono della Chiesa, e si differenziano non per ragioni di superiorità e di inferiorità, ma del servizio che rendono al Popolo santo di Dio⁶⁵. Si capisce in questo orizzonte la distinzione *ad sacerdotium/ad ministerium* che la Tradizione ha trasmesso: la prima forma di ministero *in persona Christi* garantisce al Popolo di Dio il nutrimento alla doppia mensa della celebrazione eucaristica; la seconda garantisce al Popolo di Dio e non solo la dedizione e la cura della Chiesa a tutti, in particolare ai più poveri e bisognosi⁶⁶. Da questi

che un'ecclesiologia piramidale ha generato una separazione del corpo ecclesiale in chierici e laici, sancendo la superiorità dei primi sui secondi. Le giustificazioni storiche non mancano, ma l'esito drammatico è stato quello di una impalcatura ideologica, con tutto quello che ne è conseguito nel corso del secondo millennio. D'altra parte, partire dalla differenza – di vocazione, di stato di vita, di funzione – preclude di fatto ogni discorso sull'uguaglianza di condizione. Il Vaticano II ha ribaltato la logica, affermando anzitutto la pari dignità di tutti e l'insuperabile dignità della condizione cristiana: figli nel Figlio in forza del Battesimo! Ma la difficoltà se non il rifiuto a recepire quella visione, in grado di destrutturare la concezione piramidale della Chiesa senza nulla intaccare della sua costituzione gerarchica della Chiesa, ma trasformando il ministero ordinato nella forma più alta di servizio al Popolo di Dio, è la cartina al tornasole della resistenza di una mentalità che non solo tarda a morire, ma sembra raddoppiare le sue forze.

⁶⁵ Non insisto oltre, perché ho trattato il tema in più di un contributo sul tema dei ministeri. Mi permetto di richiamare i seguenti: *Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale o gerarchico: rilettura di una questione controversa*, in «Rassegna di Teologia» 52 (2011) 1, 39-60; *I ministeri dei laici nella Chiesa*, in «Archivio Teologico Torinese», 22 (2016), 1, 5-24; *Dove vanno i ministeri?*, in «Itinerari» XXXIII (2017), 4, 101-125; *Laici e ministerialità liturgica*, in «Rivista di Pastorale Liturgica», 323, (2017) 4, 14-18; *El ministerio de los laicos en la Iglesia*, in «Seminarios», LXIV (2018), 31-51; *Il sacerdozio comune*, in «Rivista Liturgica», 107 (2020) 1, 101-125; *Ministeri e ordine*, in O. AIME - B. GARIGLIO - M. GUASCO - L. PACOMIO - A. PIOLA - G. ZAPPEGNO (a cura di), *Nuovo Dizionario Teologico Interdisciplinare*, EDB, Bologna 2020, 524-532; *Le novità del Concilio Vaticano II sul ministero ordinato*, in «Seminarios», 66 (2021), 228, 97-116; *Nuovi cammini per la ministerialità ecclesiale*, in «Pontificia Academia Theologica», 20 (2021), 1, 41-53; *Ministero e ministeri nella Chiesa*, in «Estudios Eclesiásticos», 97 (2022), 381-382, 597-624; *Synodalität als Horizont für ein neues Verständnis der Dienste und Ämter in der Kirche*, in «Theologie der Gegenwart», 65 (2022) 3, 191-207.

⁶⁶ Il primo ministero è quello del diacono. L'ordinazione *ad ministerium* comunica senz'altro la grazia sacramentale, che lo sostiene nel suo ministero. La differenza rispetto agli altri ministeri – istituiti, straordinari, di fatto – ma anche con i carismi è la stabilità: l'ordinazione costituisce il

ministeri è resa manifesta la capacità della Chiesa di “farsi carico”. Il criterio per identificarli è sempre lo stesso: il discernimento ecclesiale, al quale – come ha dimostrato il processo sinodale in atto – tutti sono chiamati a partecipare secondo un principio di corresponsabilità differenziata. Dentro questo dinamismo sinodale «donna e ministero» diventa una risorsa, non un problema.

DARIO VITALI
PUG – Roma
dondariovitali@gmail.com

Parole chiave

Donna, ministero, ministerialità, sinodalità, comune vocazione battesimale, corresponsabilità.

Keywords

Women, Ministry, Synodality, Common baptismal Vocation, Co-responsibility

diacono al servizio permanente di una Chiesa (alla quale è incardinato) e del vescovo. Gli altri ministeri non sono sostenuti dalla grazia sacramentale e non hanno la medesima stabilità. A mostrare però il rapporto tra ministero diaconale e gli altri ministeri è lo sviluppo dei ministeri nella Chiesa antica: mentre il presbitero non conosce una moltiplicazione di figure (semmai una gerarchizzazione dell'*ordo*), dal diaconato si originano per distribuzione dei tanti compiti che competevano a questo ministro (il più stretto collaboratore del vescovo) le figure ministeriali del suddiacono, dell'accollito, del lettore, dell'esorcista, dell'ostiario, per rimanere a quelli in ambito liturgico. Cfr. D. VITALI, *Diaconi, che fare*, San Paolo, Cinisello B. (Mi) 2019.

SEZIONE *SCIENZE RELIGIOSE*



THE JUBILEE IN JEWISH TRADITION

IL GIUBILEO NELLA TRADIZIONE EBRAICA

Giovanni Frulla*

Abstract

This article collects some literary evidences of the ancient Jewish tradition about the meaning and practice of the Jubilee: the connection of the Jubilee year with the concept of freedom allows us to underline some aspects that can be considered useful for man even today. In fact, the current society ignores – as always – the suggestions of the past, in order to go to the opposite direction, towards forms (often inexplicably accepted) of personal slavery or collective oppression. Therefore, today the Jubilee can also be an opportunity to reflect on the theme of freedom and on all those contexts in which freedom is lacking.

* * *

L'articolo raccoglie alcune testimonianze letterarie della tradizione ebraica antica sul significato e sulla pratica del Giubileo: il legame dell'anno giubilare con il concetto di libertà ci permette di sottolineare alcuni aspetti che possono essere considerati utili per l'uomo ancora oggi. Infatti, la società attuale ignora come sempre i suggerimenti del passato per andare nella direzione opposta, verso forme (spesso inspiegabilmente accettate) di schiavitù personale e di oppressione collettiva. Perciò il Giubileo può essere anche oggi un'occasione per riflettere sul tema della libertà e su tutti quei contesti in cui la libertà viene a mancare.

Does it still make sense in 2025 within a large monotheistic religion to celebrate an event as institutional and linked to tradition as the Jubilee? On the eve of such an important year for the Catholic Church, delving into the past may be useful to search the meaning of this event, established in 1300 and never abandoned along the centuries¹.

* Appointed Professor of *Ancient Judaism* at the Theological Institute of Marche and of *Jewish Culture and Religion* at the *Redemptoris Mater* Institute of Religious Sciences of Marche (ISSR).

¹ About the Christian institution of the Jubilee for example cf. G. MINNUCCI, *Alle origini del Giubileo cristiano*, in «Annuario dell'Istituto Storico Diocesano di Siena» 4 (1998/1999), pp. 11-27.

In this regard, a quick investigation of the meaning of the Jubilee within ancient Jewish thought and tradition may be important, starting from those fundamental sacred texts from which the Church has drawn.

This article is not clearly intended to be an exhaustive exposition from a philological point of view, but it rather presents itself as a conceptual reflection about the meaning attributed to the practice of Jubilee in the Jewish context, in the perspective of a possible actualization: the idea of Jubilee (and its meanings) can give us some useful food for thought for us, human beings of the 21st century? Let us try to deepen this path of analysis together, through a general overview of the contents of the main significant texts belonging to the Jewish context.

1. The ancient origins of an idea

It is often believed that the Jubilee, as an idea, was born within the Jewish context, because we can trace the name *yôbēl* back to the sacred texts, linked to the name of the ram's or goat's horn², and also the definition within fundamental texts of the Bible, such as Leviticus, in particular (chapter 25), but also Isaiah (61, 1-2) and Exodus (19, 13).

Actually, the description of the Jubilee anniversary makes us think of an event already present and implemented in other cultures and religions, perhaps with different intentions but with rather similar (or at least comparable) methods.

For example, the derivation of the Hebrew *d'rôr* (in verse 10 of Leviticus 25) from the Akkadian *andurārum* is quite clear, which indicated one of those administrative acts issued by Mesopotamian kings in conjunction with decrees of debt remission. Although between the two practices important differences remain³, it is interesting to note the conceptual similarity⁴. This is in fact a real problem that concerns debt and the possible lack of freedom linked to this economic condition⁵. Since the third millennium BC, the Mesopotamian area attests royal measures to regulate the issue of debt and the lack of freedom linked to it⁶. Even in the area of Anatolia and Syria there are attested interven-

² Cf. F. BIANCHI, *Il Giubileo nei testi ebraici canonici e post-canonici*, in *Le origini degli anni giubilari*, edited by M. ZAPPELLA, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 75-137, in particular pp. 84-85.

³ Cf. *ibid.*, pp. 86-88.

⁴ For an overview about Mesopotamian context cf. C. SIMONETTI, *Gli editti di remissione in Mesopotamia e nell'antica Siria*, in *Le origini degli anni giubilari*, edited by M. ZAPPELLA, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 11-73.

⁵ The problem of debt must have been particularly felt in ancient societies if even Solon, in the sixth century BC, decided to precede his famous timocratic social reorganization with a general measure of amnesty and cancellation of debt slavery.

⁶ See SIMONETTI, *op. cit.*

tions by sovereigns relating to edicts of debt remission. All these evidences allow us to affirm that in the texts of the Ancient Near East, even of different origins, a concept of land ownership emerges, that is linked to a family and that must remain with it; otherwise, a natural order of things is interrupted and the sovereign will then have to recompose it⁷.

On the other hand, the celebration of Jubilees is also present in the Egyptian context: in particular, Ramses II chose to use these annual events 14 times, although with a prevalent celebratory purpose of the monarchic power, thus hoping for a lasting permanence during times of such power, authorized and justified by the gods⁸. In Egypt, therefore, the celebration of the so-called Jubilee year, proclaimed by the Pharaoh, according to the rule, after 30 years of reign and later also more frequently, does not present connections with the liberation from social injustice and oppression, even though in a couple of cases, one dating back to 1320 BC and another to 720 BC, Egyptian history transmits to us episodes of interventions by the sovereigns who try to solve that type of problem⁹.

At the origins of the concept we find therefore two substantially complementary ideas, which we must consider together: the Jubilee considered a solution to an economic-social problem and the Jubilee as a glorification of a political-religious power. I believe that keeping the two concepts together can help us to understand the general meaning of the Jubilee, in relation to our purpose: on the one hand we have the historical function of a practice that has important economic and social repercussions, on the other one we are faced with a symbolic function that is mainly framed as political-religious propaganda.

2. The Jubilee in Leviticus 25

The fundamental text to understand the Jubilee is certainly the passage of Leviticus 25, where this practice is defined and described. Francesco Bianchi (in the previously cited essay¹⁰, which also serves as a reference text for this

⁷ Cf. *ibid.*, p. 68.

⁸ About Ramses and other Egyptian kings see C. ORSENIGO, *Il visir e la proclamazione dei giubilei in epoca ramesside*, in *L'ufficio e il documento. I luoghi, i modi, gli strumenti dell'amministrazione in Egitto e nel Vicino Oriente antico*, edited by C. Mora and P. Piacentini, Cisalpino Istituto Editoriale Universitario, Milano 2006, pp. 109-118 and W. R. JOHNSON, *Amenothep III and Amarna: Some New Considerations*, in «The Journal of Egyptian Archaeology» 82 (1996), pp. 65-82.

⁹ Cf. R. NORTH, *jōbēl*, in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. III, ed. by G. J. BOTTERWECK and H. RINGGREN, Paideia, Brescia 2003, coll. 645-651. According to the testimony of Diodorus (*Bibliotheca historica* 1, 79, 4) the events of 720 BC could have influenced the measure taken by Solon at the beginning of his government, in 594 BC (see also note 5), precisely concerning the remission of debts (cf. *ibid.*, col. 646).

¹⁰ Cf. BIANCHI, *op. cit.* (see note 2).

paper) analyses in detail the chapter in question, and highlights the utopian nature of the Jubilee year, which – perhaps except a similar practice found during the epoch of Nehemiah – would never have been applied.

The Jubilee would therefore be the post-exilic expression of a concept particularly developed by those Jews who, after returning from the exile in Babylon, wanted to re-establish a system not earthly political but exclusively concentrated on the power of God and on the respect for God. A power that is rooted in the account of the exit from Egypt (and therefore in the book of Exodus) and that is asserted through religious laws that no political system applied systematically¹¹.

In summary, the fundamental principles linked to the Jubilee year are in fact:

- 1) the sanctification of the year;
- 2) the restoration of personal freedom;
- 3) the rest of the land;
- 4) the return of the land to its owner¹².

Therefore the reflection on the Jubilee revolves around the concept of freedom and the concept of land, also because the two terms can be easily associated from a historical-social point of view. Freedom is closely linked to the land, and being the owner in fact allows one to be free, even though in the Jubilee system, as well as in the Sabbatical year and on the Sabbath, this property is not man's, but God's, who allows man to dispose of it¹³.

As a matter of fact, the book of Leviticus does not forget to underline the need to follow practical indications, laws and precepts, in order to have fertile land and prosperity: thus the divine law would have a very concrete and immediate impact, which brings well-being to the Jewish people¹⁴.

3. Jubilee and freedom in Philo and Josephus

In the context of the sources of the so-called Jewish-Hellenistic literature¹⁵, it is interesting for this debate to verify the opinions of Philo and Josephus. They are Jewish authors who however live in a multicultural context: to seek

¹¹ About Jubilee laws see for example R. WESTBROOK, *Property and Family in Biblical Law*, JSOT Press, Sheffield 1991, pp. 36-57 in particular.

¹² Cf. P. MESSINA, *Il Giubileo nella Bibbia. Studio esegetico su Lv 25*, in «Phos» 7 (2015/2), pp. 3-38.

¹³ See *ibid.*, p. 20.

¹⁴ About the importance of the Law and precepts see G. FRULLA, *Educare le nuove generazioni alla sequela dei precetti, sul fondamento della Torah e nel rispetto della memoria. Le basi della formazione dei giovani nell'Ebraismo*, in «Sacramentaria & Scienze Religiose» 50 (2018), pp. 15-32.

¹⁵ About Jewish-Hellenistic texts cf. L. TROIANI (ed.), *Letteratura giudaica di lingua greca*, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. V, ed. by P. SACCHI, Paideia, Brescia 1997. About Jewish

and find a compromise with Roman pagan and politically powerful culture is fundamental. For this reason their position is always very interesting, because it marks the meeting point of religious and cultural views which were in opposition to each other in other moments of history.

Philo, author of the 1st century (20 BC – 45 AD), has to deeply mediate between Jewish and Greek culture: his thoughts on the Jubilee are mainly concentrated on the concept of debt forgiveness, on restitution of assets to the legitimate owners, on justice which proceeds in parallel to the concept of freedom. This is also implied in the mystical exegesis of the number fifty, to which several Christian authors will also return, connecting the concept also to Pentecost in the Christian context¹⁶. In particular, Philo associates this number with the idea of perfect freedom, referring the example of the Therapeutae, a Jewish movement (particularly sober and dedicated to the study of writings) that had developed in the areas around Alexandria. They would have taken in particular consideration the number 50 because every seven weeks there was a specific day in which the liberation of the soul from its errors and from the slavery of sin was celebrated¹⁷.

The historian Josephus (37/38 – beginning of the II century AD) addresses the question of the Jubilee in the third book of his *Jewish Antiquities*, the work of 93-94 AD which narrates Judean history from the origins to the prodromes of the first Jewish revolt (66-70 AD), already deepened in *Jewish War* of 75-80 AD. Josephus is probably the first Jewish writer who reports the Greek term *iōbelos* relating to the Jubilee, in order to indicate the sense of “freedom” (*eleutheria*)¹⁸. In fact in *Antiquities* 3, 280-285 the historian utilizes the passage from Leviticus 25, he explains the narration of the Jubilee year and he explicitly states that the word Jubilee means “freedom” (cf. 3, 283). Then he returns to the matter in *Antiquities* 4, 273 when he connects freedom with debt forgiveness¹⁹. Furthermore, in *Jewish War* Josephus refers interesting information at least in two occasions: in *War* 1, 59-60 he narrates an episode about the practice of the sabbatical year, which would have prevented John Hyrcanus from defeating Ptolemy²⁰; then, in *War* 2, 258-263 there are episodes relating

literature during Hellenistic times cf. also E. J. BICKERMAN, *Gli Ebrei in età greca*, Società editrice il Mulino, Bologna 1991, pp. 265-307.

¹⁶ Cf. P. F. BEATRICE, *Giubileo*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane, F-O*, ed. by A. DI BERNARDINO, Marietti, Genova-Milano 2006, coll. 2268-2270, in particular col. 2268. About Philo cf. also D. DEL CORNO, *Letteratura greca*, Principato, Milano 1988, pp. 535-536.

¹⁷ Cf. ID., *Il Giubileo ebraico nell'esegesi biblico-patristica e medievale*, in *I Giubilei nella storia della Chiesa. Atti del congresso internazionale sotto il patrocinio del Comitato Centrale per il Giubileo del 2000: Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 23-26 giugno 1999*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, pp. 11-29 (pp. 24-27 in particular).

¹⁸ Cf. *ibid.*, p. 27. About Josephus in general see also DEL CORNO, *op. cit.*, pp. 537-538.

¹⁹ Cf. BEATRICE, *Il Giubileo ebraico, cit.*, p. 27.

²⁰ Cf. BIANCHI, *op. cit.*, p. 121.

to attempts to rebel against Roman authority in the region²¹, linked to presumed “signs of freedom” (*sēmeia eleutherias*) comparable to an apocalyptic vision of the world, which seemed to spread in that area²².

Therefore, Josephus seems to mix Jewish practice with Roman law and to seek a compromise between the two legislations. Also in *Antiquities* 14, 202-210, where Josephus reports some privileges granted to the Jews by Caesar, it is established that for Jews there should be exemption from a tax in the sabbatical year, the year when, according to tradition, the land is not cultivated²³: this reference confirms the presence of the practice of the sabbatical year, probably already in the Hellenistic era, while it is likely that the Jubilee, no longer (or perhaps never) celebrated during the intertestamental period, gradually moved towards an apocalyptic dimension, with a strong symbolic connotation, as we will see in the next pages.

4. The *Book of Jubilees*

Found in an Ethiopian version during the 19th century and then also published in a Latin version, the *Book of Jubilees* is an apocryphal text probably from the 2nd century BC (maybe between 250 and 175 BC), also called *Little Genesis* because it narrates the biblical account from the creation of the world up to the exit from Egypt. The text, probably originally written in Hebrew but survived only in translation²⁴, is in line with the trends of the Hellenistic period. In fact, next to the texts which later became canonical, many other narratives circulated with details not always officially accepted for being expression of alternative currents. In this case, we are probably faced with a text that reworks the biblical content from the perspective of a specific group, hostile to the priesthood of Jerusalem and therefore also committed to rewrite history, according to a confessional and religious reinterpretation²⁵.

Some statements in the *Book of Jubilees* seem to refer to the context of the Maccabean wars, such as the reference to the curse against the Philistines in 1 Maccabees 5, 68. The author, probably involved in the events, manifests strong critical issues towards the official positions of the Hasmoneans' power. He also mentions a group, perhaps associated with the Essenes, that separated to recover

²¹ About political movements and true or false prophets in the first century CE cf. G. FRULLA, *Profeti e impostori a Gerusalemme nel primo secolo d. C. secondo le testimonianze di Giuseppe Flavio*, in *Scrutando il mistero nella storia*, ed. by M. FLORIO, Cittadella Editrice, Assisi 2018, pp. 121-137.

²² Cf. BIANCHI, *op. cit.*, p. 123 note 59.

²³ Cf. M. PUCCI BEN ZEEV, *Jewish Rights in the Roman World*, Mohr Siebeck, Tübingen 1998, pp. 80-101. About the relationship between Caesar and the Jews see L. CANFORA, *Giulio Cesare*, Editori Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 233-242.

²⁴ Cf. P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. I., UTET, Torino 1981, pp. 179-412: see in particular the introduction pp. 187-207.

²⁵ Cf. BIANCHI, *op. cit.*, pp. 124-126.

the true spirit of the Law, certainly close to an apocryphal sacred literature (for example the *Book of the Watchers*), loved by a separatist current of Judaism²⁶.

The *Book of Jubilees* fits perfectly within the literature of the Hellenistic period not only for its contents, but also for some stylistic aspects. First of all, the book deals with the history of a people who were marginal but who fulfilled deeds and actions at the limits of the ordinary, and an audience of the Hellenistic period could love this prodigious element very much. Secondly, according to some scholars, the *Book of Jubilees* can be inserted within that encyclopaedic interest that, during Hellenism, developed and spread throughout the main cultural centres of the Mediterranean²⁷. Finally, the structure of the work and its numerology are suitable elements in that cultural context, where literary expressions serve to give voice to those apocalyptic or simply esoteric currents that enrich the religious and cultural panorama of the era²⁸.

The aim of the text of *Jubilees* is to offer to its audience an all-encompassing reading of history, to show how history is the fruit of a divine plan²⁹, organized in an apparently invisible, or at least incomprehensible, way, which can be explained through a deeper understanding of the structure of the universe, and also of time. History is organized into well-defined periods of seven years, or seven weeks of years, and this structure shows the superior will that otherwise would seem distant and indecipherable. Thinking about a time that flows according to well-defined patterns, that do not depend on man but on God, is very significant: man can be able to interpret the past and also to organize himself for the future, thinking about the immediate approach of the Shabbat, of the Sabbatical year, and furthermore of the Jubilee year³⁰. The structure of time and of history is not a human responsibility: man can only know it and prepare himself by adopting those behaviors that are considered pious and holy by a constantly growing apocalyptic literature³¹. In *Jubilees*, the narratives relating to episodes, in which man does evil actions, are useful to indicate the right path to follow. Therefore, the cosmogonic and cosmological perspective of the text influences human behavior in a rather evident way³².

²⁶ Cf. SACCHI, *op. cit.*, pp. 189-193.

²⁷ Cf. P. B. HARTOG, *Jubilees and Hellenistic Encyclopaedism*, in «Journal for the Study of Judaism» 50 (2019), pp. 1-25.

²⁸ Cf. BICKERMAN, *op. cit.*, pp. 282-283.

²⁹ Cf. HARTOG, *op. cit.*

³⁰ Cf. L. RAVID, *The Book of Jubilees and its Calendar – A Reexamination*, in «Dead Sea Discoveries» 10 (2003), pp. 371-394.

³¹ Some might consider this apocalyptic feature of *Jubilees* as the motif of exclusion from the Canon (cf. J. M. DE BEER, *The Books of Enoch and Jubilees*, Olimpiad Publishers, Hartbeespoort 2018, pp. ii-vi of the introduction).

³² Cf. L. T. STUCKENBRUCK, *The Book of Jubilees and the Origin of Evil*, in *Enoch and the Mosaic Torah. The Evidence of Jubilees*, ed. by G. BOCCACCINI and G. IBBA, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids – Cambridge 2009, pp. 294-308.

After this brief *excursus* about the *Book of Jubilees* one must say that the text cannot be considered from a historical perspective, but from an essentially symbolic one: a work like this can only be understood if one understands the author's attempt to reduce everything to God's power and will.

5. Qumran

According to Bianchi, this eschatological turning point in the conceptual context of the Jewish Jubilee does not actually take place with the *Book of Jubilees* but only occurs at Qumran³³.

At Qumran the term *ybl* which indicates the Jubilee in the Hebrew Bible appears about sixty times in non-biblical texts: therefore it is a rather widespread concept. It is interesting to note that in the regulatory texts of the community the word indicates the Jubilee period, that is, a period of 49 years which ends with the Jubilee year. In Qumran writings people often talk about Jubilees rather than Jubilee and the term is used in the masculine form, but also sometimes in the feminine one. The idea is to rethink history through a series of cycles, in view of the *eschaton*. Actually this idea deepens the one of the *Book of Jubilees*, where a similar concept can be interpreted with less strenght. Schemes are used to express the passing of time in accordance to weeks of years and/or Jubilees, though in various writings the different temporal systems never manage to synchronize³⁴.

For example, among the Qumran manuscripts, the text of *11QMelch II* deals with a year of grace when all the people will be freed from Belial and places it in the tenth Jubilee period: the remission of sins and the affirmation of justice for the people of God will come true. In fact, *11QMelch* is the most significant Qumran text from this point of view. In section II, 2-6 it reinterprets the text of Leviticus 25 and offers comments about it, initially speaking about an amnesty that allows men to regain freedom and then specifying that this liberation does not concern material goods, but the internal benefits of all the people, actually the real object of redemption. Therefore we need to move to a purely messianic and eschatological reference, because this liberation can only be accomplished at the end of time³⁵.

The text of *11QMelech* presents the well-known figure of Melchisedek, who actively intervenes on behalf of God in a judgment that will take place at the end of time: this conception is in line with the internal currents of Qumran

³³ Cf. BIANCHI, *op. cit.*, pp. 126-128.

³⁴ About Jubilee in Qumran texts cf. J. S. BERGSMAN, *jôbêl*, in *Dizionario teologico degli scritti di Qumran*, vol. 3, ed. by H.-J. FABRY and U. DAHMEN, Claudiana, Torino 2022, pp. 272-276.

³⁵ Cf. A. CAVICCHIA, *Malky-sedeq, "unto", profeta-araldo, sacerdote e re nel giubileo escatologico (11QMelch II,2-14)*, in «Biblica» 91 (2010), pp. 518-533.

thought about a final clash between the sons of darkness and the sons of light, and the ultimate defeat of the forces of evil (Belial)³⁶. Consequently, the behaviour of those who are part of the Dead Sea community must be impeccable and oriented to follow the established norms, which are welcome by God, and which allow the faithful to proceed towards Him.

Once again the text of *11QMelch* takes material issues and moves them into a future dimension of liberation and victory of good. Therefore, is freedom achieved through concrete deeds or is it an internal condition only based on a spiritual adherence to God and on following a path of faith? From an external reader's perspective, the Qumran text chooses to remain ambiguous regarding this matter, actually leaving a double valid option, but preferring (perhaps because of historical reasons) to abandon the concept of political and social freedom, still valid though unrealized, to more easily embrace that of interior freedom from every form of malignant constriction. If one would like to broaden our view to the new concepts that begin to spread in the intertestamental period one might talk of sinful constriction.

From this period onwards, therefore, we can no longer think about the Jubilee as a concrete redistribution of land or a liberation of slaves, but rather as an action that is increasingly characterized by an almost exclusively religious aspect.

6. In Rabbinic literature: references to the Jubilee in *Rosh haShanah*

Rabbinic texts take this shift and make it systematic: thus the biblical text of Leviticus 25 becomes the basic nucleus for a definition of some significant cult elements, mainly understandable from a symbolic point of view. From the rabbinic period it emerges that the respect for the Jubilee year seems to have been interrupted in ancient times, even before the exile according to some Rabbis³⁷, so its meaning should not be sought in a real dimension, but rather – as it has been already affirmed – at an inner and deeper level, often in parallel with an eschatological perspective.

In this regard, one treatise of the *Mishnah*³⁸ and then of the *Talmud*, entitled *Rosh haShanah*³⁹, contains interesting references to the Jubilee that can be taken into consideration in these pages.

³⁶ About Qumran texts cf. J. C. VANDERKAM, *Manoscritti del Mar Morto, il dibattito recente oltre le polemiche*, Città nuova editrice, Roma 1997 and J. A. SOGGIN, *I manoscritti del Mar Morto*, Newton Compton editori, Roma 1994.

³⁷ Cf. BIANCHI, *op. cit.*, pp. 128-133.

³⁸ A wide presentation of the *Mishnah* is offered by F. MANNS, *Leggere la Mišnah*, Paideia, Brescia 1987.

³⁹ Cf. R. SH. DI SEGNI (ed.), *Talmud Babilonese. Trattato Rosh haShanà (Capodanno)*, Giuntina, Firenze 2016.

First of all, in this treatise various types of New Year's Day are discussed, as the title indicates, and for sabbatical years and Jubilees some rabbinic opinions consider the first day of Tishri as the first day of the year (*Rosh haShanah* 1,2a⁴⁰). Rabbinical schools discuss about this idea, because others start the Jubilee from the tenth of Tishri, that is from Yom Kippur, because it is from that date that the laws of the Jubilee must come into force (*Rosh haShanah* 1,7b⁴¹). In fact, the year does not come into force until a specific human action is performed, which in this case consists in the sound of the *shofar* at the end of the Day of Atonement (Kippur) (*Rosh haShanah* 1,8a⁴²).

It is subsequently reiterated that the beginning of the Jubilee year (as well as the Sabbatical year) is counted from the first of Tishri (*Rosh haShanah* 1,8b⁴³). A useful reflection is introduced to attempt a conciliation of the two possibilities: with the Jubilee we speak about liberation from slavery but in fact in the ten days of Tishri the servants are not really free to return to their homes, yet. They will be free only from Kippur and from the sound of the *shofar*, decreed by the rabbinical court (*Rosh haShanah* 1,8b⁴⁴). The ten days from Rosh haShanah to Yom Kippur seem to enjoy a special status: they are almost considered as a single moment after which then the laws of the Jubilee year take effect, and which – perhaps because of the same reason – can remain consecrated until 10th of Tishri of the following year, according to some opinions (*Rosh haShanah* 1,8b⁴⁵).

The treatise *Rosh haShanah* also tells us other things about the Jubilee, for example it explains that the characteristics of the Jubilee year are three: the proclamation of freedom, the sound of the *shofar* and the restitution of the lands. Those elements, all together, are the condition for the establishment of the Jubilee; however it is necessary to make a distinction between what depends on the rabbinical court (for example the sound of the *shofar*) and what does not depend on the court, because everyone can decide whether to obey the rule and free their servant (*Rosh haShanah* 1,9b⁴⁶). The rabbinical court is decisive regarding the validity of the Jubilee, which must also be valid in Eretz Israel and then it can also be extended to other countries (*Rosh haShanah* 1,9b⁴⁷). This last consideration is quite useful to understand the application of a precept like the Jubilee in a period where the Jews actually had no land of their own to return. The observance of the Jubilee was probably already discon-

⁴⁰ Cf. *ibid.*, p. 3.

⁴¹ Cf. *ibid.*, p. 51.

⁴² Cf. *ibid.*, p. 53.

⁴³ Cf. *ibid.*, p. 57.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, p. 57.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 59.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 65.

⁴⁷ Cf. *ibid.*, p. 67.

tinued during the period of the First Temple⁴⁸. Nevertheless it is likely that the practice of the Sabbatical year remained, as it has previously been observed, according to Josephus.

In chapter 3 of the same treatise, a section begins, entirely dedicated to the *shofar* and to the types of horn, that can be used, starting from the ram's horn indicated as the instrument to be used to begin the Jubilee (*Rosh haShanah* 3,26a⁴⁹), from which Rabbi Aqiva claims the origin of the Arabic term *yovelà* (*Rosh haShanah* 3,26a⁵⁰). However, this horn should be straight for Rabbi Yehudah, because every person relaxes his mind on that day, thinking about the proclamation of freedom and the restitution of lands (*Rosh haShanah* 3,26b⁵¹).

Finally the treatise manages to link the New Year's Day and the Jubilee by comparing them to the concept of the Creation of the world, which would have occurred precisely on Tishri⁵². The Jubilee does not seem linked to the Creation, nevertheless, if we consider it from a symbolic point of view, it is quite clear that in the fiftieth year we may think about an elimination of all forms of slavery and oppression, and therefore of a renewal of the human condition. Almost like a new creation.

7. Conclusion: for a possible significance of the Jubilee

At the end of this brief *excursus* about the Jubilee in Jewish tradition, especially in ancient times, it is appropriate to draw some conclusions.

The review of the texts taken into consideration presents the Jubilee in particular in relation to the idea of freedom and frees it from an actual realization of practical actions, considering it mainly an interior and individual realization over time. This means that in sacred texts, whether canonical or non-canonical, the Jubilee loses that revolutionary feature that emerges from some ancient evidences, to assume a symbolic connotation relating to a future liberation, that will occur at the end of the world and for which it is immediately necessary to be prepared.

From the liberation from a condition of slavery or from a condition of debt that must be paid and from the restitution of land, we move on to liberation from sin or from evil behaviour, that the faithful can achieve, and which is later extended and spread by Christian tradition. The Talmud is emblematic in this sense: in fact, in the prescriptions contained in *Rosh haShanah*, there is no mention of restitution of lands or liberation from slavery as necessary conditions for the Jubilee, while only the presence of a rabbinical court (that

⁴⁸ Cf. *ibid.*, p. 346.

⁴⁹ Cf. *ibid.*, p. 231.

⁵⁰ Cf. *ibid.*, p. 235.

⁵¹ Cf. *ibid.*, p. 239.

⁵² Cf. *ibid.*, p. 243, note 14.

deliberates on the Jubilee and the sound of the *shofar*) is indispensable. In this way the Jubilee loses that social connotation that could be found in ancient times to take an almost exclusively religious feature. It seems to me, however, that we could lose risk the sense of the Jubilee if we forgot the exceptionality of the Jubilee year and if the Jubilee were seen as a simple Sabbatical year or a Shabbat (with the utmost respect for these recurrences). Something exceptional is needed that helps man to return to his original condition. For this reason, the Jubilee is closely connected to the idea of freedom and to the theme of liberation. Freedom is an innate condition of man, therefore this condition has to be rediscovered in the Jubilee year. The study of the Jubilee in the Jewish tradition teaches us that the Jubilee year cannot exist without this strong call to freedom: in some cases this freedom was affirmed through practical measures; in other cases, this freedom was affirmed through cult practices, but without ever forgetting the original idea.

From this perspective, if we want the Jubilee to have some meaning today too, we cannot ignore this strong connection with the concept of freedom, this strong call to liberation from any form of oppression, of slavery. But what are the major forms of oppression in our current era? The first form of slavery that for example imprisons us today is certainly that of *work*: work is no longer seen as essential to a human being, but that is considered important in itself, as the only element of personal fulfillment. In this way, work requires an increasingly massive performance that can generate states of anxiety and distrust, especially because one finds oneself slave to another element that is always lacking, that is, *time*. Once the rhythms of nature have been lost, man, taking refuge in work as the only source of satisfaction, gives time exclusively to the demands of work that are always pressing and enslaving. Another slavery of our time is certainly the *image*, a deception that continues to exert a certain fascination on people and in particular on younger generations. It is not really a cult of the image as a work of art, but it is a continuous search for perfection with the main purpose of showing it, with aesthetically perfect features, which is never possible. If perfection becomes a reason for competition between people, this perfection becomes an oppressive deception.

The Jubilee traditions suggest that to enlighten the concept of freedom one must return to *land*, that is, to something that inextricably links man to nature. But the Jubilee does not propose a concept of exclusive land ownership but it rather suggests a distribution of land in a very democratic way, so that everyone can really exercise his/her own space of freedom. If we look at our contemporary times, this concept of Jubilee is neither taken into consideration nor put in practice, considering that, even nowadays, conflicts exist and persist in places near and far from us, with the possession of land as the main aim. This is why the commitment to peace, even when this seems impossible or very far away, can be considered one of the most effective practices of realization of the precept of the Jubilee.

However, we know that this type of purpose risks to remain only a good intention, and this is why Judaism suggests an intermediate solution that is not entirely satisfactory but at least individually valid. For Judaism the days in which the *shofar* is sounded are days or holidays or festivities “of sound”⁵³: that is, great importance is attributed to an immaterial situation, the power of music, that clearly expresses an inner condition and belief. Not only is the sound is a mechanical effect produced by a human action, but it is also the sign of an inner condition, of an inner awareness, and it is the knowledge that all things in the world, even if they follow their own rules, must at a certain point be brought back to the only source of life. In this way the symbolism of the horn allows man to fully understand the meaning of the Jubilee, which is a concrete realization of practical actions, where possible, but, if not possible, also an inner awareness that must be matured and made to continuously resonate.

GIOVANNI FRULLA
Stradone Misa, 116
60019 Senigallia (ANCONA)
giofrulla@gmail.com

Parole chiave

Giubileo, Anno sabbatico, Letteratura giudaico-ellenistica, *Libro dei Giubilei*, Qumran, *Talmud*, Schiavitù, Libertà.

Keywords

Jubilee, Sabbatical Year, Jewish-Hellenistic Literature, *Book of Jubilees*, Qumran, *Talmud*, Slavery, Freedom.

⁵³ Cf. Y. LEIBOWITZ, *Le feste ebraiche*, Jaca Book, Milano 2010, p. 129.



L'ANIMA È SINFONICA

SYMPHONIC IS THE SOUL

Simona Ortolani*

Abstract

Hildegard von Bingen, Jalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī and Mīrābāī: three mystics belonging to the Christian, Islamic and Hindu traditions, geographically distant and living in different eras, show how music, a universal language, can represent (albeit according to different modes of expression) an extraordinary tool to meet God and to strive for that universal harmony of which man was part at the beginning of time and to which he yearns to be reunited. *Timeless* figures, thanks to the role they assigned in their thought and practice to music, can still inspire actions today to promote dialogue, including inter-religious dialogue.

* * *

Hildegard von Bingen, Jalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī e Mīrābāī: tre mistici appartenenti alla tradizione cristiana, islamica e indù, distanti geograficamente e vissuti in epoche diverse, mostrano come la musica, linguaggio universale, possa rappresentare pur secondo modalità espressive diverse uno straordinario strumento per incontrare Dio e per tendere a quell'armonia universale di cui l'uomo era parte all'inizio dei tempi e a cui anela a ricongiungersi. Figure *atemporal*i, grazie al ruolo che hanno assegnato nel loro pensiero e nella loro pratica alla musica, possono ancora oggi ispirare azioni per promuovere il dialogo, anche interreligioso.

1. Introduzione

Questo testo nasce come rivisitazione dell'elaborato che ho presentato all'Istituto di Studi Ecumenici "San Bernardino" di Venezia per il conseguimento

* Laureata in Lingue e Letterature Straniere, diplomata in Counseling a orientamento integrato, diplomata in Dialogo Interreligioso presso l'Istituto di Studi Ecumenici *San Bernardino* di Venezia, è autrice e voce del podcast: "Mille Voci, un Solo canto. Quando la musica getta ponti".

mento del Master di I livello in Dialogo Interreligioso nell'a.a. 2023/2024 dal titolo: *L'anima è sinfonica. La musica come via di incontro con Dio e strumento di dialogo*. Onorata di poter illustrare il mio lavoro su questa prestigiosa rivista, mi servo di una breve introduzione per offrire a chi legge una visione più ampia di un tema che, per motivi di spazio, verrà affrontato in questa sede in forma sintetica e rielaborata.

Partendo dalla concezione del *Dio-Suono* (il *Nada-Brahma* del Vedanta) ho provato a raccontare nel mio elaborato come il suono sia associato in varie religioni alla divinità e alla forza generatrice che ha dato origine al tutto. Dopo un rapido accenno alla musica delle sfere, idea cara ai pitagorici, ho approfondito il concetto di *ascolto* strettamente correlato al *suono* (non esiste suono se non vi è chi ascolta, se non vi è relazione), quindi il tema della musica, del canto e della danza nella Bibbia, per arrivare al valore terapeutico della musica per anima e corpo.

Il primo capitolo su Hildegard von Bingen, monaca benedettina dichiarata santa e dottore della Chiesa nel 2012, si è concentrato prevalentemente su due sue opere musicali: la *Symphonia harmoniae caelestium revelationum* e l'*Ordo Virtutum*; il secondo capitolo su Jalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī, massimo poeta sufi e fondatore dei *Dervisci Mevlēvī* (anche conosciuti come *dervisci rotanti*), ha approfondito la pratica del *samā*, attività di ascolto del Corano già presente nella tradizione sufi, ma da lui ampliata fino a diventare una pratica di asceti mistica fondata su ascolto, musica, canto e danza; il terzo capitolo su Mīrābāī, mistica principessa indù devota di Krishna, ha preso in esame la pratica della *bhakti* ("la via della devozione": uno dei tre principali percorsi che nell'induismo permettono al fedele di ottenere la salvezza) attraverso l'analisi delle parole di canti devozionali a lei ascritti.

I punti di contatto tra i tre mistici sono molteplici, nonostante siano stati espressione di epoche e tradizioni culturali e religiose distanti tra loro. In questa sede desidero evidenziarne uno in particolare che ha a che fare con tre strumenti musicali: la tromba, il flauto *ney* e il flauto di canna di bambù. Non a caso tutti e tre strumenti a fiato. Se per Ildegarda la tromba è metafora della voce umana che emette un suono grazie all'azione della Luce vivente, per Rūmī il flauto di canna *ney* simboleggia il corpo umano che si fa strumento di risonanza del soffio divino e, in Mīrābāī, il flauto traverso di canna di bambù di Krishna provoca estasi in chi lo ascolta.

Qui gli strumenti a fiato evocano in qualche modo l'alito di Dio che crea e dona vita al cosmo intero, un alito che si fa suono, come quello che Maometto udì nella caverna di Ghar-e-Hira, quello che udì Shiva nell'antro dell'Himalaya, come il suono della voce di Dio dello «Shemà Israel», come il *Dio-Suono* del Vedanta, come il suono di un buco nero al centro di una galassia gigante distante 250 milioni di anni luce che hanno rilevato gli astronomi del Chandra X-ray Observatory Center: un si bemolle, pare, 57 ottave più basso del do centrale.

«La musica [...] ha la pretesa di dare forma al divino, dal momento che è “quella forma che ci avvicina di più allo spirito”, il “velo più sottile che ci separa da lui”, il punto liminale tra l’umano e il divino»¹. Forse è per questo che Gregorio di Nissa scriveva che «Tutto il mondo è una musica di cui Dio è l’autore e l’esecutore»² e Rūmī: «Raramente udiamo la musica interiore,/ma ciò nonostante stiamo tutti danzando con essa, diretti da Colui che ci insegna/la pura gioia del sole,/il nostro maestro di musica»³.

Con l’auspicio che ognuno di noi, seguendo la propria nota⁴, possa risuonare della voce divina e della musica del mondo in armonia con i nostri fratelli e sorelle – e che possa essere “pellegrino e pellegrina di speranza”, come riporta il motto del Giubileo 2025, anche attraverso la musica, linguaggio universale capace di gettare ponti tra culture, generazioni, popoli e religioni – auguro a tutti buona lettura.

2. Il Dio-Suono

Molti scienziati si sono interrogati sul suono primigenio che ha accompagnato l’universo nella sua espansione, compreso John Cramer, professore emerito di fisica all’Università di Washington il quale, utilizzando i dati del telescopio spaziale Planck, ha pubblicato nel 2013 la “voce del Big Bang”: un suono la cui frequenza è stata aumentata di un fattore 100 seguito da 24 zeri per poter essere percepito dall’orecchio umano. Esiste dunque un suono che accompagna da sempre la vita dell’universo e la vita dell’uomo? Che cos’è il suono, da dove nasce?

Molte sono le tradizioni religiose che rintracciano nel suono una scintilla divina e che vedono nella musica una via di accesso privilegiata all’incontro con Dio. Il Vedanta parla di *Nada Brahma*, il *Dio-Suono*, i sufi lo chiamano *sawt-e-sarmad*, il “suono che intossica” (dove il concetto di *intossicazione* viene usato nel significato di elevazione dell’anima dalla prigionia terrena). Secondo Hazrat Inayat Khan, maestro sufi, «prima che esistesse questo mondo tutto era suono, Dio era suono e noi siamo fatti di suono»⁵; nell’Apocalisse di Giovanni è scritto che all’apertura del settimo sigillo vi sarà un suono di trombe⁶ e secondo Sant’Agostino nella Gerusalemme celeste risuonerà una perfetta sinfonia, segno

¹ F. BRANCATO, *L’enigma sinfonico. Investigazioni tra teologia e musica*, Mimesis Edizioni, Milano 2023, p. 20.

² Testo citato in BRANCATO, *L’enigma sinfonico*, cit., p. 177.

³ G. COLELLA, *Rumi, dialogo con l’universo. Gli insegnamenti spirituali del grande poeta mistico persiano*, Edizioni Mediterranee, Roma 2022, p. 193.

⁴ «Sii la tua nota!», cfr. COLELLA, *Rumi, dialogo con l’universo*, cit., p. 215.

⁵ H. I. KHAN, *Il misticismo del suono*, Edizioni Mediterranee, Roma 2010, p. 105.

⁶ «E vidi i sette angeli che stanno davanti a Dio, e a loro furono date sette trombe» (Ap 8, 2).

della comunione e della concordia ritrovate⁷. La musica dunque come inizio e fine dell'Universo, come alfa e omega? Se la musica accompagnerà la fine dei tempi non ci è dato di sapere. Tuttavia molte religioni e tradizioni spirituali sembrano concordi nell'affermare che all'inizio vi era il suono.

Già nel VI secolo a.C. Pitagora era giunto a ipotizzare che il sole, la luna e i pianeti del sistema solare produrrebbero, come effetto dei loro movimenti di rotazione e rivoluzione, un suono continuo, impercettibile all'orecchio umano. Fu proprio lui il primo a comprendere i rapporti matematici tra le note, sembra grazie alla costruzione di un monocordo affiancato da una scala numerica che gli permise di descrivere gli intervalli musicali in termini di rapporti tra le lunghezze delle corde.

L'idea di una sinfonia non udibile dall'orecchio umano ma presente nel cosmo esercitò un grande influsso dopo Pitagora anche su Platone, Aristotele, Aristide Quintiliano, Giamblico fino a Cicerone per poi giungere al Medioevo con Severino Boezio che inserì la musica tra le discipline del *Quadrivium* insieme ad aritmetica, geometria e astronomia.

La concezione cosmologica del mondo antico viene rivisitata dal Cristianesimo laddove associa le orbite celesti ai cori angelici disposti gerarchicamente; ma anche nella tradizione islamica gli angeli cantano ininterrottamente lodi all'Altissimo, essendo essi in stato perpetuo di *dhikr* ("ricordo", "ripetizione", "menzione" del nome di *Allāh*)⁸. Secondo San Giovanni Crisostomo le musiche terrestri semplicemente derivano da quelle angeliche. Come ricorda Guy Bernard nel saggio di Giovanni De Zorzi: «il nostro canto non è che un'eco, un'imitazione di quello degli angeli. È nel cielo che la musica è stata inventata; attorno e sopra a noi cantano gli angeli [...], il cantore è ispirato dall'alto»⁹.

3. L'ascolto

Una parola o un suono non sarebbero nulla senza qualcuno in grado di ricevere quella parola o quel suono. Il suono, sia esso frutto dell'enunciazione di una parola o il risultato del passaggio di un archetto su una corda di violino, esige una relazione. Da un lato chi produce il suono, dall'altro chi è disposto ad ascoltarlo. Udire e ascoltare infatti sono due cose diverse. Nell'oscillazione tra *udire* e *ascoltare* – come afferma De Zorzi – «interviene la disposizione di chi ascolta, la sua consapevolezza, la sua attenzione così come anche il desiderio di elevarsi»¹⁰.

⁷ Cfr. J. RATZINGER, *Lodate Dio con arte. Sul canto e sulla musica*, Marcianum Press, Venezia 2010, cit. in BRANCATO, *L'enigma sinfonico*, cit., p. 130.

⁸ Cfr. G. DE ZORZI, *Samā. L'ascolto e il concerto spirituale nella tradizione sufi*, Editoriale Jouvence, Milano 2021, p. 56.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 20.

Il suono, per il suo essere insieme fisico e metafisico, è stato inteso da molte culture come espressione dell'Assoluto, invisibile ma presente. Forse non è casuale che il suono accompagni il rito in quasi tutte le comunità degli esseri umani.

Con le sue onde e le sue vibrazioni, il suono giunge da chi sa dove, ci sorprende, muta noi, la realtà intorno, se ne va e niente è più come prima [...] vibra e quindi ci fa vibrare [...] muove alla danza, mette in sincrono una collettività; attiva parti antiche del cervello collegate al piacere; è capace di annullare il tempo *reale* creando un tempo tutto suo, regolato dal ritmo, un tempo *altro* che dà la possibilità di evadere dall'inesorabilità del tempo cronologico; il suono ci turba, ci com/muove, attiva "colori che tingono la mente" (*rāsa*, nella concezione indiana), "gusti e sapori" (*dhawq*, nella concezione araba) che animano e colorano le vite degli umani¹¹.

In molte lingue, nell'atto di ascoltare è implicito quello di obbedire, si pensi al latino *ob-audīre*: obbedisco perché ho ascoltato. Per questo il grande poeta persiano al-Hujwīrī scrive che l'ascolto rende la religione obbligatoria ed è per questa ragione che per i sunniti l'ascolto è superiore alla vista nel campo degli obblighi religiosi. L'udire è dunque superiore al vedere. Ed è l'atto di ascoltare in sé ad essere l'elemento fondamentale di quella pratica che appare intorno al IX-X secolo d.C. tra i circoli sufi di Baghdad e che viene detta, molto significativamente, *samā* di cui si dirà più avanti.

Anche tutta la Bibbia è permeata di musica, canti e, sebbene in maniera minore, di danze. Gianfranco Ravasi, in un articolo apparso su *Avvenire* il 1° marzo 2017, in occasione del cinquantenario dell'istruzione *Musicam Sacram* che si occupa della forma e della natura della musica all'interno della liturgia, ebbe a riportare nella sua relazione al convegno organizzato dal Pontificio Consiglio della Cultura dal titolo *Musica e Chiesa: culto e cultura a 50 anni dalla Musicam Sacram*, la seguente allegoria giudaica riportata da Elie Wiesel in un suo libro:

Quando Giacobbe, in fuga da Esaù, il fratello beffato, era giunto a Betel, secondo la Bibbia (Genesi 28,10-19) aveva avuto una visione: «una scala poggiava sulla terra, mentre la sua cima raggiungeva il cielo; ed ecco, gli angeli di Dio salivano e scendevano su di essa». Ebbene – continuava la parabola giudaica – alla fine gli angeli si dimenticarono di ritirare la scala che, perciò, rimase piantata sulla terra. È, così, divenuta la scala musicale le cui note angeliche permettono ancora a Dio di scendere e parlarci e a noi di ascendere in cielo per raggiungerlo. Questo intreccio tra musica e fede è, così, divenuto una costante per l'esperienza artistica e religiosa¹².

¹¹ *Ibid.*, p. 22.

¹² Cfr. G. RAVASI, *Convegno. Bibbia e musica: «il libro dei libri» è un canto continuo*, in *Avvenire*, 01 marzo 2017, in URL: <www.avvenire.it/agora/pagine/canto> (sito consultato in data 15 dicembre 2023 alle ore 09.30).

La musica per la Bibbia intride anche la storia dell'umanità, rivelandone le tracce divine con una funzione dunque teofanica, ovvero di svelamento della presenza di salvezza o di giudizio di Dio nelle vicende umane: si pensi, per esempio, all'inno di Mosè durante la traversata del Mar Rosso (Esodo 15) o al cantico finale del libro di Giuditta (capitolo 15) entrambi accompagnati dall'evocazione di strumenti musicali. Ci sono poi i canti funebri, come quel capolavoro letterario che è l'elegia di Davide per la morte di Saul e Gionata, «lamento da insegnare ai figli di Giuda» (2 Samuele 1,17-27). Naturalmente anche l'amore genera musica, danza e canto; molti sono, perciò, i cantici nuziali: «Tu sei per loro», dice il Signore al profeta Ezechiele, «come una canzone d'amore: bella è la voce, e piacevole è l'accompagnamento musicale» (Ezechiele 33,32). La donna del Cantico dei cantici è ritratta nel mezzo di una danza vorticoso segnata dal ritmo: «Voltati, voltati, Sulammita, voltati, voltati perché ti possiamo ammirare! Che cosa ammirate nella Sulammita durante la danza dei due tempi?» (Cantico dei Cantici 7,1-2). Anche il lavoro ha le sue canzoni. Stupenda è quella del vignaiolo proposta da Isaia (Isaia 5,1-7): «Canterò per il mio amato la mia canzone d'amore per la sua vigna»¹³.

Il Cristianesimo ha raccolto l'appello del salmista: «Cantate inni con arte!» (Salmo 47,8) e già san Paolo ammoniva i Colossesi con queste parole: «La parola di Cristo dimori tra voi abbondantemente; ammaestratevi e ammonitevi con ogni sapienza, cantando a Dio di cuore e con gratitudine salmi, inni e cantici spirituali» (Lettera ai Colossesi 3,16-17).

Il canto gregoriano, adottato nella liturgia della chiesa dal 600 circa fino alla metà del XVI secolo, quando iniziò ad essere soppiantato dalla nascita della polifonia, aveva delle caratteristiche che ne facevano la musica liturgica per eccellenza, come ad esempio il canto all'unisono mirante a promuovere l'unità dei fedeli nell'unico Corpo di Cristo, il che ci rimanda al concetto ildegardiano di *anima sinfonica* che anela al ricongiungimento con la suprema armonia celeste di cui si dirà più avanti.

4. Hildegard von Bingen, l'anima è sinfonica

Hildegard von Bingen (1098-1179), dichiarata dottore della Chiesa da papa Benedetto XVI il 7 ottobre 2012 cinque mesi dopo la proclamazione a santa avvenuta il 10 maggio dello stesso anno, fu una delle personalità più poliedriche e complesse del Medioevo religioso europeo. Musicista, compositrice, teologa, visionaria, guaritrice, erborista, naturalista, gemmologa, cosmologa, filosofa, artista, poetessa, drammaturga, linguista e consigliera politica, la monaca benedettina ci ha lasciato ispiratissime composizioni musicali, molte delle quali ricevute durante le sue estasi mistiche, come la *Symphonia harmoniae caelestium revelationum* e l'*Ordo Virtutum*.

¹³ *Ibid.*

Jutta von Sponheim, una nobile fanciulla cui Ildegarda fu affidata al suo ingresso nel monastero benedettino di Disibodenberg, così racconta Régine Pernoud¹⁴, insegnò alla giovanissima Ildegarda i salmi e a suonare il decacordo, strumento con cui ci si accompagnava allora per cantarli. Del resto il canto nella vita monastica benedettina medievale era un momento importante di preghiera collettiva; Ildegarda e le sue sorelle cantavano approssimativamente quattro ore al giorno nei vari momenti dell'Ufficio e della Messa.

Sebbene Ildegarda si definisca *indocta*, nonostante cioè non si sia dedicata allo studio del *Trivium* e *Quadrivium*, dà mostra nelle sue opere di possedere una solida cultura teologica e filosofica. Anche per quanto riguarda le sue composizioni musicali, melodie e «canti ineffabili» che la Santa ode nel corso delle sue visioni e che successivamente trascrive, Ildegarda – pur non conoscendo la notazione musicale – ci ha consegnato pagine di musica originali e profondissime. «Si dice che tu sali al cielo e che colà molto ti è dato osservare e ciò che vedi fissi per iscritto, e che componi melodie mai prima udite, anche se non hai mai studiato»¹⁵: queste sono le parole che l'abate cistercense Oddone di Soissons scrive in una lettera a lei indirizzata. E la stessa Ildegarda racconta di sé: «anche canti e melodie in lode a Dio composi e cantai senza l'insegnamento di alcuno, sebbene non avessi mai imparato i neumi né mai avessi studiato il canto»¹⁶.

Nonostante questo suo analfabetismo formale, Ildegarda compone una musica ispiratissima che si iscrive, per quanto riguarda lo stile, nella tradizione del canto gregoriano e, per quello che attiene alle concezioni filosofiche e teologiche sottese, si rifà alle teorie formulate in passato da Boezio e sant'Agostino. Ma la sua originalità risiede nell'*ambitus*, ovvero l'ampiezza degli intervalli musicali, che estende talvolta fino a due ottave e mezza, rendendolo molto più ampio rispetto alla consuetudine dell'epoca. Ildegarda ottiene così «melodie cariche di fascino in cui si evidenzia la spinta ascensionale della voce e dello spirito»¹⁷ arricchite da un'abbondanza di melismi (quelli più maestosi arrivano fino a quaranta-cinquanta note per sillaba) che, con rapidissime ascese e discese della scala tonale, rendono il canto ricco di forza e slancio.

Per Ildegarda ovunque nel Creato, in Cielo e in Terra, fra le schiere angeliche e tra i fedeli, vibra un suono vivo e vivificante. Scrive la Santa nello *Sci vias Domini*, conosciuto anche come *Scivias*, il primo di tre opere in cui la Santa descrive le sue visioni:

Così tu, o creatura umana e di fragile natura, odi nella sinfonia il suono dell'ardore infuocato del pudore virginale nell'abbraccio delle parole di un virgulto in rigoglio, il suono della brillantezza delle luci viventi nella città

¹⁴ Cfr. R. PERNOUD, *Storia e Visioni di Sant'Ildegarda*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1996.

¹⁵ ILDEGARDA DI BINGEN, *Carmina, Symphonia harmoniae caelestium revelationum*, a cura di M. E. TABAGLIO, Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano (VR) 2014, p. 23.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 70.

superna dei luminosi, il suono profetico dei sermoni pregni di contenuto, l'ampio suono della mirabile predicazione apostolica, il suono del sangue effuso da coloro che si offrono in nome della fede, il suono dell'ufficio dei segreti sacerdotali, il suono del cammino virginale di coloro che fioriscono nel massimo della viridità¹⁸.

5. La tromba: voce di Dio, soffio dell'anima

Quali sono «gli strumenti celesti [che] suonano melodiosi» evocati da Ildegarda nella *Symphonia harmoniae caelestium revelationum*? Ildegarda fa spesso riferimento alla *superna sinfonia*, alla *sinfonia celeste*, alla *musica pura*, ma quali strumenti musicali aveva in mente? Ildegarda cita timpani e cetre («Lode a te, /spirito ardente, /che spiri/sui timpani e cetre»¹⁹) e sappiamo che lei stessa si era esercitata sin da bambina ad accompagnare i salmi con il decacordo, ma in questa sede ci soffermeremo in particolare sul suono della tromba.

La tromba, che all'epoca era sprovvista di chiavi e pistoni e che veniva utilizzata soprattutto nelle cerimonie, è spesso collegata alla fine dei tempi. Nell'introduzione si è accennato all'Apocalisse di Giovanni e ai sette angeli che suonarono sette trombe all'apertura del settimo sigillo, ma la tromba, in quanto strumento a fiato, è associata soprattutto alla voce di Dio e al suo alito di vita.

In una lettera a Elisabeth von Schönau – santa e visionaria sua contemporanea – Ildegarda scrive:

Ascolta dunque ora: coloro che vogliono realizzare le opere di Dio devono sempre comprendere che sono vasi di argilla [...] Colui che è del cielo, mentre gli altri ne sono lontani, non conosce le cose celesti, ma canta i segreti di Dio, così come la tromba che non produce che il suono, non suona per conto suo, ma quando un altro vi soffia dentro essa emette il suono²⁰.

E più avanti, terminando la sua lettera indirizzata a Elisabeth, scrive ancora:

O figlia mia, Dio faccia di te uno specchio di vita. Quanto a me, che rimango tra gli sgomenti del timore, soltanto a volte suonando un poco come un piccolo suono di tromba sotto l'azione della Luce vivente, che Dio mi aiuti affinché io rimanga al suo servizio²¹.

¹⁸ E. MODENA, *Voci e strumenti nella musica di Ildegarda*, in ID. (a cura di), *Mistica, musica e medicina. Ildegarda tra il suo e il nostro tempo*. Atti del Convegno, 22-23 settembre 2012, Edizioni Centro Studi Claviere, Vittorio Veneto (TV), 2012 p. 161.

¹⁹ Si veda il canto *O Spirito ardente* in: ILDEGARDA DI BINGEN, *Carmina, Symphonia harmoniae caelestium revelationum*, cit., p. 135.

²⁰ PERNOD, *Storia e Visioni di Sant'Ildegarda*, cit., p. 92.

²¹ *Ibid.*

In un'altra lettera indirizzata al Decano della Grande Chiesa, ovvero della cattedrale di Colonia, dove Ildegarda si era recata a predicare intorno al 1163, così scrive la Santa rimproverando gli ascoltatori:

Le vostre lingue sono mute nella voce che risuona dalla tromba di Dio. [...] La tromba di Dio è la giustizia di Dio che dovrete rimuginare con grande cura, ripetendola. [...] Ma per colpa della ostinazione della vostra propria volontà voi non lo fate. Dal che mancano alle vostre lingue i luminari dal firmamento della giustizia di Dio²².

In Ildegarda dunque la tromba è metafora della voce umana che si fa strumento di Dio, «piccolo suono [...] sotto l'azione della Luce vivente», ma la tromba di Dio simboleggia anche la giustizia divina e richiama la fine dei tempi quando, secondo sempre l'Apocalisse di Giovanni, il suono delle prime sei trombe annunciò i flagelli e le persecuzioni che si sarebbero abbattuti sull'umanità, mentre la settima tromba proclamò il trionfo di Cristo e l'avvento del Regno di Dio.

Elena Modena, a proposito del canto mariano *O tu illustrata*, presente nella *Symphonia*, evidenzia come Ildegarda evochi «Maria, Vergine lucente, pervasa dal Verbo di Dio» il cui grembo fiorì «penetrato dallo Spirito di Dio» che su di lei spirò e in lei si nutrì («qui in te sufflavit»). Modena invita a porre l'attenzione sul fatto che

al pari della luce, la parola-suono è coscienza dell'esistere e nel contempo nutrimento acustico imprescindibile per il sistema orecchio-bocca-laringe-polmoni. Lo Spirito di Dio, infatti, *sufflavit* in Maria, come lo strumentista che anima un tubo sonoro soffiandovi all'interno e ponendolo in vibrazione²³.

Se per la Santa l'anima è sinfonica (*symphonialis est anima*), tutta la realtà visibile e invisibile è permeata dalla musica celeste a tal punto che all'inizio dei tempi, prima del peccato originale, Adamo conosceva il canto angelico e ogni tipo di musica, e la sua voce suonava come quella del monocordo.

Nel variegato mondo di Ildegarda la musica è attributo di Dio, della Trinità, dello Spirito Santo, delle schiere angeliche, ma anche dei Santi, di Maria e della Chiesa tutta che è benedetta «dall'alto suono». La musica dunque in terra così come in Cielo, la musica agli albori della storia dell'umanità, con la voce di Adamo simile a quella del monocordo, e la musica alla fine dei tempi con le sette trombe dei sette angeli all'apertura del settimo sigillo. Ma la musica anche come soffio del divino che ci abita e che fa desiderare a Ildegarda di poter essere «come un piccolo suono di tromba sotto l'azione della Luce vivente».

²² *Ibid.*, p. 143.

²³ E. MODENA, *Voci e strumenti nella musica di Ildegarda*, in *Id.* (a cura), *Mistica, musica e medicina*, p. 149.

6. Il flauto *ney*

Ascolta questo *ney* che si lamenta; esso narra la storia della separazione. Dice: “Da quando mi han tagliato nel canneto, il mio lamento fa gemere l’uomo e la donna” [...] L’Amore ispirò il monte Sinai, oh innamorato! Il Sinai si inebriò e Mosè cadde folgorato. Se io fossi simile all’alito sulle tue labbra anch’io, come il *ney*, direi tutto ciò che può essere detto; il linguaggio di chi parla, anche se ha cento canzoni è muto per chiunque è separato da lui²⁴.

Sono queste le parole con cui si apre il poema *Mathnawi*, monumentale capolavoro del poeta persiano Jalāl al-Dīn Rūmī (1207–1273), uno dei vertici della letteratura universale e “uno dei libri sacri dell’umanità”, come ebbe a definirlo il massimo studioso di sufismo Abdalbaki Gölpinarlı. I sei libri di ventiseimila distici che compongono il *Mathnawi*, dettati da Rūmī all’allievo Çelebi Husām al-Dīn dal 1258 al 1273, furono scritti secondo le intenzioni del mistico persiano per educare lo spirito e per insegnare all’essere umano l’unico pensiero sotteso all’opera, ovvero l’affermazione dell’unità dell’esistenza. Attraverso cronache, favole, aneddoti, Rūmī indica l’amore, la pace, la tolleranza e il rispetto come vie autentiche per la felicità. Molti scrittori convengono sul fatto che *Mevlana*, “il nostro Maestro” come lo chiamano i suoi seguaci, predicasse unicamente la religione dell’amore. Considerato autore universale, al suo funerale parteciparono membri di tutte le religioni, ognuno officiando per lui il proprio rito.

Perché Rūmī, rivoluzionando i canoni letterari del tempo, apre il suo poema con una lunga introduzione incentrata sul tradizionale flauto di canna tipico dell’area persiana e mediorientale: il flauto *ney*?

Il *ney*, formato da una canna vuota di circa venti millimetri di diametro, può raggiungere l’estensione di tre ottave con i suoi sette fori; nella sua accezione ottomano-turca la canna è composta da nove sezioni, ha sei fori melodici sulla parte anteriore e uno nella parte posteriore e, a partire dal XVII secolo, presenta una boccola ricavata dal corno di bufalo d’acqua o da altri materiali come bosso, ambra e recentemente anche da plastica. Non solo è uno degli aerofoni più antichi in area mediorientale ma ha ancora oggi una posizione privilegiata in tutto il vasto mondo del sufismo.

Con i primi diciotto distici del *Mathnawi*, Rūmī rompe i codici letterari dell’epoca, che volevano che un maestro iniziasse con le lodi al Creatore, al Profeta, ai suoi califfi, e invita da subito ad ascoltare le storie che lo strumento, una semplice canna, ha da narrare²⁵.

Molto interessante la lettura dell’incipit del *Mathnawi* a cura di uno dei massimi poeti della lirica persiana vissuto a Herat, nell’attuale Afghanistan, Nūr al-Dīn ‘Abd al-Rahmān Jāmī (1414-1492):

²⁴ JALĀL AL-DĪN RŪMĪ, *Mathnawi*, vol. I, a cura di G. M. KHAN, Bompiani, Firenze 2021, pp. 65-66.

²⁵ Cfr. DE ZORZI, *Samā*, cit., p. 44.

Chi è dunque la canna? Colui che dice a ogni istante:/Io non sono che un'onda nel mare della Preesistenza./Dell'esistenza mia, come canna mi sono svuotato,/E d'altri, all'infuori di Dio non ho notizia. [...] Nella mia voce trova espressione la parola di Dio,/sia Corano, siano Salmi o Vangelo./Al suono del mio strumento danzano la sfera celeste e le stelle,/agli angeli viene dalla mia voce la lode²⁶.

Come non rintracciare nelle parole di Jāmī: «nella mia voce trovano espressione la parola di Dio» un'eco delle parole di Ildegarda quando scrive a Elisabeth von Schönau di essere «un poco come un piccolo suono di tromba sotto l'azione della Luce vivente»? Simile anche l'interpretazione dei primi diciotto distici del *Mathnawi* che dà Kudsi Erguner, uno dei massimi solisti al mondo di flauto *ney* turco:

l'uomo è come un *ney*, una canna. Come la canna deve essere vuotata di ciò che la ostruisce impedendo che il soffio del suonatore possa passarvi attraverso facendola risuonare, così l'uomo deve vuotarsi affinché il Soffio Divino possa esprimersi tramite lui²⁷.

7. Il *samā*

Samā è un termine della lingua araba derivante dalla radice *s-m* che racchiude i significati di “ascoltare”, “udire”, “accogliere”. *Samā* dunque significa originariamente “ascolto”, ma nella tradizione sufi *mevlevī* rappresenta un viaggio mistico di ascesa spirituale che ha luogo non solo attraverso l'ascolto, ma anche, il canto, la danza e la musica in un cerimoniale ben codificato.

Il participio attivo *assamī*, facente capo alla stessa radice, significa “Colui che ascolta” ed è uno dei novantanove Nomi di Dio. Come nota De Zorzi, forse «non è casuale che nel Corano il nome divino *as-samī*, sia quasi sempre unito a quello di *al-alīm* (“il sapiente”, “l'Onnisciente”) quasi a voler suggerire che colui che ascolta, conosce»²⁸.

Nata intorno al IX-X secolo d.C. tra i circoli sufi di Baghdad, la pratica del *samā*, sviluppatasi soprattutto tra i turchi del Khorasan, raggiunge il suo apice con la sua messa a punto da parte dei *mevlevī* (detti in occidente *dervisci rotanti*) sul finire del XIII secolo, quando presso i loro centri il *samā* divenne la componente centrale della vita comunitaria.

Ma cosa si ascolta nella pratica del *samā*? Secondo le stesse parole di Rūmī «Nel nostro *samā* non siamo consapevoli del suono del flauto o del tamburo/ Nel *samā* i sufi ascoltano un altro suono, che proviene dal Trono divino»²⁹.

²⁶ DE ZORZI, *Samā*, cit., p. 123.

²⁷ *Ibid.*, p. 126.

²⁸ Cfr. *ibid.*, p. 19-ss.

²⁹ *Ibid.*, p. 24.

Ovviamente l'ascolto per eccellenza nel mondo islamico è da sempre quello del Corano, meglio se nella sua cantillazione che, al tempo di Rūmī, aveva già raggiunto alti livelli di elaborazione e vocalizzazione (anche oggi la cantillazione del Corano apre o chiude le principali cerimonie sufi, a testimonianza del fatto che l'ascolto principale è quello della voce di Dio). In seguito, alla cantillazione del Corano andarono via via ad aggiungersi, nei momenti di raccoglimento, anche versi o intere composizioni poetiche, accompagnati da vari strumenti musicali.

Il rituale del *samā*, inteso come concerto spirituale e così come lo praticano ancora oggi i sufi *mevlevī*, eredi spirituali di Rūmī, subì nel tempo una rigida codificazione. All'epoca di Rūmī probabilmente i movimenti fisici che accompagnavano il *samā* non si limitavano alla rotazione ed è possibile che la cerimonia fosse più spontanea e piena di estasi incontrollata rispetto alla pratica odierna. Nelle confraternite *mevleviye*, che si diffusero successivamente anche in Asia Centrale, India, Iran, Siria ed Egitto, il *samā* divenne attività fondante delle loro comunità e gran parte della formazione dei dervisci verteva sullo studio del canto, della musica, in particolare lo studio del flauto *ney*, della viella *rabāb* e dei timpani *kūdūm*, nonché della calligrafia, della poesia e della letteratura.

Come un flauto di canna, la fortuna/ha intonato una nuova melodia:/batti a tempo, mia vita, le tue mani/e coi piedi, mio cuore, muovi a danza./[...] Siamo ebbri di fronte a quelle gote: odoriamo una fresca primavera/affacciati sul verde di un giardino./Lui somiglia all'oceano e noi alle nubi,/lui è il tesoro e noi siamo la rovina/che lo cela: lui è il sole che scintilla/noi il sottile pulviscolo dell'aria³⁰.

In questi versi di Rūmī la melodia del flauto di canna muove il cuore e il corpo alla danza, facendo sì che l'uomo si percepisca come pulviscolo intorno a un sole che scintilla, atomi appartenenti a quel Tutto a cui l'anima anela a ricongiungersi.

8. Il flauto di Krishna

Danzerò nel tempio di Hari³¹,/facendo tintinnare le mie cavigliere./Navigherò il Nome di Shyam³² e attraverserò l'oceano del divenire./Questo mondo è un

³⁰ *Ibid.*, p. 91.

³¹ Nell'induismo uno dei nomi del dio Vishnu, ma anche del suo *avatar* Krishna.

³² Altro nome di Krishna derivato dal sanscrito *shyama* che significa "scuro", essendo spesso Krishna raffigurato con la pelle blu.

cespuglio di rovi/e bloccata è la strada verso l'Amato./Il Signore di Mirā è il gentile Giridhara³³./Lei Lo raggiungerà cantando la Sua gloria³⁴.

Sono queste le parole tratte da un *bhajan*³⁵ composto da Mirābāī, mistica, poetessa, cantante, musicista vissuta in India a cavallo fra XV e XVI secolo. Spesso portata a esempio di pacifica opposizione e resistenza da Gandhi, Mirābāī (1498 ca.-1547) fu una donna che seppe sfidare le rigide regole del suo tempo con la sua totale devozione al dio Krishna. Ancora oggi è una figura molto popolare in India; le sue poesie, tradotte in numerose lingue e tramandate oralmente per secoli, sono amate da un vasto pubblico.

Sulle rive del Yamunā/si udi il flauto./Il suonatore di flauto mi ha catturato il cuore./la mia anima non ha forza per contrastarlo./Scuro egli stesso,/Krishna siede su una coperta scura,/presso le scure acque del Yamunā./Quando odo le melodie del flauto/perdo la consapevolezza del mio corpo,/il mio corpo rimane come di pietra./Così dice Mirā, o mio Signore,/gentile Giridhara,/Vieni presto a porre fine al mio dolore³⁶.

Secondo il maestro sufi Hazrat Inayat Khan, il flauto di Krishna dà vita allo stesso suono identificato dal Vedanta nel *Nada-Brama*, dai sufi nel *sawt-e-sarmad*, lo stesso suono che udì Maometto nella caverna di Ghar-e Hira e che udì Shiva durante il suo *samadhi* nell'antro dell'Himalaya³⁷.

L'iconografia relativa a Krishna lo ritrae spesso con un flauto traverso in mano o nell'atto di suonarlo accostato alla bocca. Abbiamo già visto come il flauto di canna *ney* sia diffuso da secoli in area islamica e come ancora oggi rivesta un ruolo di primo piano nel cerimoniale del *samā* presso i sufi *mevlevī*, nonché come esso simboleggi anche il corpo umano che si fa strumento di risonanza del soffio divino. Anche per Ildegarda di Bingen la tromba, strumento a fiato, è metafora della voce umana che emette un suono sotto l'azione della Luce vivente. Sia il *ney* sia la tromba poi richiamano, in area islamica e in area cristiana, la fine dei tempi, quando risuoneranno le trombe del giudizio universale.

³³ Uno degli appellativi di Krishna che fa riferimento a un certo tipo di iconografia che lo ritrae mentre tiene sollevato il monte Govardhana con una mano (*giridhara* significa "colui che solleva il monte"), cfr. M. L. SANGALLI, *Mirabai. La regina della bhakti, lo yoga della devozione e dell'adorazione*, Red Edizioni, Milano 2009, pp. 19-20.

³⁴ A. J. ALSTON, *The devotional poems of Mirabai*, Motilal Banarsidass International, Delhi 2020, p. 47, trad. it. di S. Ortolani.

³⁵ Particolare canto devozionale della tradizione induista caratterizzato da semplicità dell'esecuzione.

³⁶ ALSTON, *Devotional poems*, cit., p. 102, trad. it. di S. Ortolani.

³⁷ Cfr. KHAN, *Il misticismo del suono*, cit., p. 14.

Del resto, il soffio necessario per emettere un suono con uno strumento detto *a fiato* (che sia il *ney*, il flauto di canna di bambù di Krishna o la tromba della fine dei tempi) rimanda inevitabilmente a quel soffio primigenio che ha dato vita ad Adamo in Genesi 2,7: «Allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffio nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente». Sembra dunque che il suono del flauto, ma anche di tutti gli strumenti a fiato in generale, abbia presso le varie tradizioni religiose il potere di evocare in qualche modo l'alito divino che vivifica l'uomo, la terra e l'universo intero. Un alito che si fa soffio sonoro.

Anche il flauto di canna di bambù suonato da Krishna, ottavo *avatar* del dio Vishnu, rimanda contemporaneamente a una realtà terrena e a una dimensione ultraterrena. Con il suo dolce suono incanta le *gopi* (pastorelle) essendo egli legato al mondo agreste: gioca con loro, protegge gli allevatori ed è detto Gopala, ovvero “colui che cura le vacche”³⁸. Ma allo stesso tempo il suono del suo flauto, così come canta Mirābāī, è in grado di indurre uno stato di estasi e di fuoriuscita dal Sé in chi l'ascolta:

Sorella, il suono del flauto/mi ha fatto impazzire./Senza Hari, nulla mi giova./
Quando odo le melodie/perdo consapevolezza del mio corpo/il mio cuore è
completamente catturato/nelle maglie della rete³⁹.

Canta ancora Mirābāī a proposito del flauto di Krishna:

Egli suona il flauto/appoggiato sulle Sue labbra adorabili./Egli stesso fa
esperienza della gioia profonda,/Egli incanta i cuori delle donne di Braj./
Al contemplare questa bellissima visione di Mohan Giridhara,/Mirā sviene
dall'estasi⁴⁰.

La vita di Mirābāī è avvolta da un'aura di mistero che la rende a volte figura mitica, eppure nella poesia devozionale indiana innodia e agiografia sono connesse. Dunque anche quando i versi finali dei componimenti recano il nome di Mirābāī, una sicura attribuzione non è sempre facile proprio perché inserire il nome di un santo-poeta alla fine di un componimento devozionale fungeva all'epoca come *sigillo* di garanzia. Del resto, in un mondo dove chi pratica la via della *bhakti* anela al ricongiungimento con la divinità e con il Tutto, non stupisce che l'individualità, ovvero il proprio Sé, scolori nella leggenda diventando acqua di un ruscello che scorre.

Il mondo di Mirābāī è tutto pervaso di quello che il Vedanta chiama *Nada-Brama*: «Un cuculo sta cantando su un ramo,/e il suo canto mi ha penetrata

³⁸ SANGALLI, *Mirabai*, cit., p. 18.

³⁹ ALSTON, *Devotional poems*, cit., p. 103, trad. it. di S. Ortolani.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 33.

in profondità»⁴¹; «Vieni nel mio giardino, Giridhara, le donne stanno cantando inni propiziatori»⁴²; «Odo il gracchiare della rana, il grido del pavone/e il canto del *koil* e della *papīhā*»⁴³; «Rane, pavoni e le *papīhā*⁴⁴ chiamano, il *koil*⁴⁵ mi colpisce con la sua nota lamentosa»⁴⁶.

Dunque Krishna suona il flauto, il mondo animale canta, Mirābaī intona inni di gloria al suo Amato («continuerò a cantare la gloria di Govinda»⁴⁷; «Ho cantato la gloria di Hari»⁴⁸), le donne cantano in onore del dio e «suonano flauti e tamburi/e il liuto a una corda»⁴⁹ e anche le *gopi* cantano e danzano per lui. Come non subire l'incanto anche qui, come in Ildegarda di Bingen e in Rūmī, di quella sinfonia divina che da sempre risuona nell'universo, a partire dal *Nada-Brama*, e alla quale ogni anima aspira a riunirsi?

Il flauto di Krishna, così come il flauto di canna *ney* per Rūmī e la tromba in Ildegarda di Bingen, anche in Mirābaī si fa soffio divino, alito di vita, che da sempre risuona nell'Universo. E chi riesce ad ascoltare il «Suono dei Suoni» incontra Dio, perché la musica è relazione; e la verità, prendendo a prestito il titolo di un libro di papa Francesco, è un incontro.

9. Conclusione. Quando la musica getta ponti

Ciò che colpisce di queste tre figure che si è tentato di tratteggiare è una condivisa concezione, un comune *sentire*, di come la musica possa rappresentare, pur secondo modalità espressive diverse, uno straordinario strumento per avvicinarsi a Dio e per tendere a quell'armonia universale cui l'uomo tende a ricongiungersi. Si tratta di figure in qualche modo universali e atemporali che con il loro insegnamento hanno ispirato e continuano a ispirare innumerevoli persone nel mondo di varia nazionalità, cultura e religione al dialogo, anche interreligioso.

SIMONA ORTOLANI
Via Avogadro 39
61122 Pesaro (PU)
ortolanisimo@gmail.com

⁴¹ *Ibid.*, p. 53.

⁴² *Ibid.*, p. 55.

⁴³ *Ibid.*, p. 72.

⁴⁴ Cuculo sparviero comune diffuso in India.

⁴⁵ Uccello della famiglia dei *Cuculidae* diffuso nell'Asia meridionale.

⁴⁶ ALSTON, *Devotional poems*, cit., p. 93, trad. it. di S. Ortolani.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 66.

Parole chiave

Suono, musica, ascesi, ascolto, dialogo, interreligiosità.

Keywords

Sound, Music, Asceticism, Listening, Dialogue, Interreligiousness.

**PER UN GIUBILEO DELLA CONCRETEZZA,
POMERIDIANO E MICROPOLITANO.
IN CAROVANA PER CO-COSTRUIRE IL NUOVO
NEL POMERIGGIO DEL CRISTIANESIMO.**

**FOR A JUBILEE OF CONCRETENESS,
IN THE AFTERNOON AND MICROPOLITAN CONTEXT.
IN CARAVAN TO CO-CONSTRUCT THE NEW
IN THE AFTERNOON OF CHRISTIANITY.**

Massimiliano Colombi*

Abstract

The article reflects on the need to make “Jubilee 2025” a concrete experience of spiritual and social renewal, centered around the image of the “pilgrim of hope”. Pilgrimage becomes a metaphor for a collective journey, symbolized by the “caravan”, where communities come together in a shared effort of transformation. The Church is called to “go out” beyond its boundaries, embracing diversity, acting within daily life contexts, and confronting the challenges of indifference and inequality. The “capacity to aspire” is seen as a crucial cultural skill, allowing people to imagine and build a more just future. In this journey, relationship, the body, and movement are essential for personal and communal change. The Jubilee is an opportunity to rediscover the collective dimension and to live out the Gospel in the concreteness of everyday life.

* * *

L’articolo riflette sulla necessità di rendere il “Giubileo 2025” un’esperienza concreta di rinnovamento spirituale e sociale, ponendo al centro l’immagine del “pellegrino di speranza”. Il pellegrinaggio diventa una metafora di un cammino collettivo, simboleggiato dalla “carovana”, in cui le comunità si uniscono in uno sforzo condiviso di trasformazione. La Chiesa è invitata a “uscire” dai propri confini, abbracciando la diversità, agendo nei contesti quotidiani

* Docente di Sociologia generale, Sociologia della religione e Sociologia dell’educazione all’ISSR *Redemptoris Mater* delle Marche (Ancona).

e affrontando le sfide dell'indifferenza e delle disuguaglianze. La "capacità di aspirare" è vista come una competenza culturale cruciale, che permette di immaginare e costruire un futuro più giusto. In questo percorso, la relazione, il corpo e il movimento sono essenziali per il cambiamento personale e comunitario. Il Giubileo è un'opportunità per riscoprire la dimensione collettiva e vivere il Vangelo nella concretezza della vita quotidiana.

1. Una mappa di riferimento

Come potranno le Comunità allestire le condizioni per rendere il Giubileo 2025 un'esperienza concreta di rinnovamento? Come affrontare con intenzionalità le specificità dell'oggi di Dio¹? Quale postura potrebbe favorire processi di co-costruzione del nuovo, per una Chiesa più umana?

Restringere il campo della riflessione ad alcune questioni essenziali, ricche di potenziale generativo, è una scelta che esprime da un lato il desiderio di riconoscere la parzialità come valore, alimentando un percorso fortemente radicato nelle storie concrete delle donne e degli uomini del nostro tempo; dall'altro, intende rilanciare un'esperienza di Chiesa radicata nei luoghi di vita e di lavoro, e nelle diverse culture locali, richiamando a un dialogo tra la dimensione micro e quella macro-sociale.

In questa prospettiva, tre saranno i passaggi che scandiranno la nostra esplorazione:

1. Scrutare insieme gli orizzonti dalla prospettiva di coloro che accettano l'invito a mettersi in cammino per fare esperienza come "pellegrini di speranza";
2. Affrontare in modo essenziale la sfida di contestualizzare il Giubileo del 2025 nella contemporaneità;
3. Immaginare un Giubileo 2025 che possa offrire alcune prime e parziali prospettive per contribuire ad una Chiesa più umana.

2. Pellegrini di Speranza: la scelta di con-vivere in carovana

La figura del "pellegrino" accompagna costantemente la vita di fede di ogni cristiano, e certamente in ogni epoca essa si caratterizza per alcuni specifici aspetti. Negli ultimi anni, ad esempio, si è assistito ad una vera e propria esplosione di proposte di "cammini" e un numero crescente di persone sceglie di mettersi alla prova in una esperienza che promette, in una visione olistica

¹ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia. Nota pastorale*, 2004.

della persona, un benessere psico-fisico e in alcuni casi fa scorgere i riflessi della dimensione spirituale.

Le parole di Giorgio Gaber nel celebre testo *C'è solo la strada* invitano a cogliere il senso di rimettersi in cammino, mostrando oggi tutta la loro forza profetica:

C'è solo la strada su cui puoi contare
la strada è l'unica salvezza.
C'è solo la voglia, il bisogno di uscire
di esporsi nella strada, nella piazza.
Perché il giudizio universale
non passa per le case,
le case dove noi ci nascondiamo.
Bisogna ritornare nella strada,
nella strada per conoscere chi siamo.

Riconoscere che la casa non è una tana² e che esiste un oltre e una alternativa praticabile al ritiro nel privato e all'autoisolamento, consente di sperimentare l'uscire in strada come un'opportunità per riscoprire il valore della dimensione collettiva e pubblica. È un'occasione per sperimentare una comunione con il mondo reale e per riscoprirsi capaci di adottare stili di vita autenticamente ecologici per abitare il mondo³.

La proposta di mettersi in cammino per sperimentare la condizione di "pellegrini di speranza" si colloca in un orizzonte di verbi di movimento che trova nella "Chiesa in uscita" l'icona di questa postura. In *Evangelii Gaudium*⁴ accanto al verbo uscire, troviamo altri verbi decisivi che indicano una via praticabile per la costruzione del regno di Dio: camminare, andare, muoversi, cercare, avvicinarsi, progredire, partire. Scegliere di uscire, ritornare sulla strada, esporsi all'incontro e accettare l'imprevisto sono azioni che richiamano una visione aperta al rischio. Come afferma Papa Francesco «preferisco una Chiesa accidentata, ferita e sporca per essere uscita per le strade, piuttosto che una Chiesa malata per la chiusura e la comodità di aggrapparsi alle proprie sicurezze» (EG 49).

Oggi le neuroscienze ci rivelano quanto il "movimento" sia fondamentale per la nostra condizione di "essere umani"⁵. Per lungo tempo, però, uno sguardo sull'umano ha fatto prevalere il cogito e ridotto il corpo a una dimensione me-

² Cf. S. PETROSINO, *Capovolgimenti. La casa non è una tana, l'economia non è il business*, Jaca Book, Milano 2008.

³ Cf. L. MORTARI, *Educazione ecologica*, Editori Laterza, Bari 2020.

⁴ Cf. FRANCESCO, *Evangelii gaudium. Esortazione apostolica sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale*, Libreria Editrice Vaticana, 2013.

⁵ Cf. V. GALLESE - U. MORELLI, *Cosa significa essere umani? Corpo, cervello e relazione per vivere nel presente*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2024.

ramente funzionale, quasi fosse solo un mezzo per trasportare una intelligenza disincarnata. Eppure, «è evidente che la relazione è fatta di movimento; è un andare verso o allontanarci da; è cercare quello che ci manca, è un proiettarsi verso l'altro da sé, ma proiettarsi non solo in senso metafisico bensì in senso fisico, in senso corporeo»⁶.

Il corpo, quindi, diventa «la sorgente prima delle potenzialità relazionali che definiscono il nostro mondo e il contesto sociale in cui ci sviluppiamo»⁷. Riscoprire la centralità della relazione significa riconoscere che «la relazione precede l'individuazione e configura una dimensione del noi nella quale il soggetto si individua», consapevoli che già in fase prenatale viviamo una esperienza di intersoggettività. In questo contesto, si apre la possibilità di pensarci come *condividui* che derivano da un «noi» e sono immersi in relazioni di interdipendenza, nelle quali è possibile sperimentare sia la cooperazione, sia il conflitto. In questa prospettiva la razionalità stessa è incarnata e l'empatia con gli altri e con il mondo non è una scelta, ma un esito.

Secondo l'approccio della *Embodied cognition* (cognizione incarnata), la nostra capacità di apprendimento è fortemente connessa con il corpo: ad esempio, la nostra capacità di comprendere le emozioni e le intenzioni altrui è facilitata dai neuroni specchio, che ci permettono di «sentire» e comprendere ciò che gli altri stanno vivendo attraverso l'osservazione del loro movimento.

Il movimento, infine, si configura come espressione della creatività, che aiuta a liberarsi dalla fissità di modelli di pensiero e facilita l'avvio di processi di trasformazione interiore. In questo quadro, ri-mettersi in cammino in quanto esperienza di movimento diventa una preziosa occasione per approfondire il nostro essere umani, riscoprire la possibilità di vivere il presente come unità di corpo-cervello-mente-relazione e sperimentarsi come co-individui.

Il pellegrino che sperimenta un cammino condiviso è altresì coinvolto in una potente esperienza educativa, che rende evidente come «nessuno educa nessuno, così come nessuno si educa da solo; gli uomini si educano in comunione, con il condizionamento del mondo»⁸. La trasformazione da «viandante» a «pellegrino» diventa possibile attraverso un processo di coscientizzazione, che alimenta la consapevolezza della propria collocazione in un preciso contesto sociale caratterizzato da determinate condizioni di vita. Creare percorsi per lo sviluppo di un pensiero critico diventa una responsabilità decisiva, soprattutto in un tempo caratterizzato da transizioni multiple e pervasive, da conflitti che sembrano ridurre drasticamente gli spazi della speranza e da nuove spinte alla chiusura e al respingimento del diverso.

⁶ Ivi, pp. 28-29.

⁷ Ivi, p. 10.

⁸ P. FREIRE, *Pedagogia degli oppressi*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 2022.

Si avverte il bisogno di condividere una “soglia di intollerabilità”, ossia di individuare un limite oltre il quale una comunità percepisce una situazione come insopportabile di fronte a situazioni evidenti di disumanizzazione. Quattro aree di lavoro richiamano con forza le responsabilità dei *pellegrini civili*: la crescita delle disuguaglianze e l’aumento delle disparità tra ricchi e poveri; il degrado urbano, che caratterizza alcune parti delle nostre città come esito di una convivenza che produce sistematicamente “scarti” e disequilibri sociali e ambientali; l’insicurezza e il disorientamento, esiti di una gestione miope e approssimativa dei processi di integrazione di fronte ai fenomeni migratori; la discriminazione nei confronti del diverso, a fronte di un faticoso riconoscimento dei diritti civili.

Al contempo sembra emergere un certo grado di intollerabilità a fronte di una distanza tra la “promessa pubblica” e l’offerta concreta che la nostra società sembra mettere a disposizione. In questo contesto, possono emergere comportamenti devianti, come risposta a una frustrazione collettiva derivante da uno squilibrio tra aspettative culturali e risorse disponibili. Le cronache sul fenomeno delle “baby gang” forse segnalano che almeno una parte delle nuove generazioni percepisce l’inaffidabilità della comunità.

Di fronte alla “soglia di intollerabilità”, essere “pellegrini di speranza” significa agire la “capacità di aspirare”⁹, una competenza culturale che unisce la capacità di orientarsi nel tempo presente, immaginare un futuro desiderabile e costruire ponti che facilitino la transizione evolutiva. In questa prospettiva, la “capacità di aspirare” si configura come una capacità socialmente condizionata e quindi come prodotto sociale e non tanto come desiderio o una proiezione individuale nel futuro.

Il processo di trasformazione è l’esito di un processo circolare che lega l’immaginazione, l’aspirazione e la speranza¹⁰. L’immaginazione riguarda l’attitudine collettiva che consente di pensare e creare mondi e possibilità alternative. L’aspirazione è il desiderio di realizzare queste stesse possibilità. Infine, la speranza è il sentimento che sostiene l’aspirazione.

Occorre porre attenzione a tre questioni cruciali:

- a. I processi di produzione delle disuguaglianze colpiscono anche la capacità di aspirare; perciò, è necessario agire per ristabilire pari opportunità in termini di aspirazioni.
- b. La qualità del contesto sociale influisce fortemente sui processi di costruzione delle aspirazioni e sull’allestimento dei percorsi di realizzazione.
- c. Le aspirazioni sono uno straordinario strumento di cambiamento sociale e di influenza sulle istituzioni, pertanto l’accesso al diritto di aspirare

⁹ Cf. A. APPADURAI, *Le aspirazioni nutrono la democrazia*, et al Edizioni, Milano 2011.

¹⁰ Cf. A. APPADURAI, *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014.

diventa fondamentale per avviare percorsi di lotta contro le povertà e di emancipazione.

L'azione dei "pellegrini di speranza" è quindi strettamente connessa alla sfida di democratizzare l'accesso alle aspirazioni, considerato come un vero e proprio diritto sociale. Le istituzioni dovrebbero promuovere tale diritto attraverso processi educativi e pratiche sociali che consentano di immaginare e costruire un futuro più giusto, perché a misura di ogni uomo e di ogni donna, un futuro più umano.

L'esperienza concreta di accompagnamento di diverse pratiche sociali di emancipazione conferma che la trasformazione è una questione di comunità. Come afferma Simone Weil, «nessuno si trasforma da solo, ci si trasforma solo con altri»¹¹. Ciò evidenzia la sfida di allestire contesti di comunione che permettano di coltivare l'apertura all'alterità per una crescita spirituale e morale. In questo emerge il ruolo dell' "attenzione" come forma di amore puro, non possessivo, che si dirige verso il mondo esterno per entrare in relazione con gli altri in modo autentico. È attraverso l'attenzione che ci si trasforma, poiché essa ci distoglie dal nostro ego e ci fa scoprire il valore dell'altro. L'attenzione verso il prossimo, soprattutto verso i più vulnerabili, permette un autentico cambiamento interiore. Tuttavia la trasformazione non è un atto volontario o morale, ma richiede un'apertura a qualcosa di superiore, a Dio, che agisce nell'individuo attraverso la grazia. Per Weil, questa grazia si manifesta anche negli altri, che diventano strumenti attraverso cui Dio agisce nel mondo.

L'esperienza del pellegrino comporta incertezza, rischio e scoperta. Non si dispone di mappe in grado di cogliere i cambiamenti dei territori attraversati, né sono prevedibili tutti gli incontri lungo il cammino. Al contempo, è il pellegrino stesso a cambiare, poiché mutano il suo sguardo sul mondo, il suo sistema di aspettative, e scopre l'eccedenza che caratterizza ogni essere umano. Così, nella concretezza della vita quotidiana, si sperimenta che il «cammino si fa camminando»¹²: il processo di trasformazione personale e sociale è intimamente connesso ad una dimensione di "percorso" in cui da un lato ci si sente reciprocamente accompagnati, sperimentando la capacità del farsi compagnia; dall'altro si vive l'opportunità di ricercare l'inedito, attraverso una apertura al nuovo. In questo modo, i pellegrini possono vivere un'esperienza di co-costruzione del nuovo, sperimentandosi come co-autori all'interno di una logica comunitaria.

Una idea analoga viene rilanciata anche da Papa Francesco quando in *Evangelii Gaudium* motiva la comunità a vivere la missione evangelizzatrice nella prospettiva che il «cammino apre cammino»¹³.

¹¹ S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, Edizioni di comunità, Roma 2021.

¹² P. FREIRE, *op. cit.*

¹³ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 222.

Il percorso condiviso fino a questo punto ci consente di immaginare l'esperienza dei "pellegrini di speranza" in relazione ad alcune questioni emergenti:

1. È necessario alimentare la scelta consapevole di ritornare sulla strada per conoscere chi siamo;
2. Essere in movimento ci aiuta a scoprirci essere umani – corpo, cervello, relazione – e coindivui;
3. È urgente tornare ad educarci insieme per riconoscere una soglia di intollerabilità e alimentare la "capacità di aspirare";
4. Viviamo un tempo che chiede la capacità di attivare processi di trasformazione – personale e sociale – che sono processi di comunità;
5. Diventa strategico accogliere l'incertezza e il rischio come elementi costanti della nostra esperienza; in questo senso "è il cammino che apre cammino".

Un'immagine ricompositiva è allora quella della "carovana" che si caratterizza per alcune questioni distintive:

1. La carovana è molto più della singola somma di tanti pellegrini isolati, poiché rappresenta una scelta intenzionale di condivisione delle risorse e di attenzione reciproca, in uno stile di prossimità.
2. Tutto ciò implica un'organizzazione orientata da una scelta di valore, che porta a privilegiare una andatura a partire da coloro che fanno più fatica. Le soste e le ripartenze vengono scelte in base a criteri di sostenibilità. Esistono ruoli legati alle attività di esplorazione e ai compiti di cura; sono previsti interventi di mediazione dei conflitti per disinnescare situazioni potenzialmente esplosive. Si attivano processi di partecipazione che alimentano la con-vivenza in una logica di corresponsabilità e di mutuo aiuto.
3. Si sviluppa la capacità di attraversare paesaggi diversi, di abitare luoghi inediti e di costruire relazioni con persone, comunità e popoli sconosciuti. Si allestiscono ospitalità reciproche, cercando di contenere le paure che alimentano distanze e respingimenti.
4. Insieme, si custodiscono i "buoni lasciti" e si creano le condizioni per "nuovi inizi", con la consapevolezza che, negli attraversamenti, occorre decidere cosa portare e cosa lasciare per rendere il tempo di esodo un tempo a misura.

Vivere il Giubileo 2025 "in carovana" può così aprire una prospettiva ulteriore per i "pellegrini di speranza", una prospettiva che rilancia il prendersi cura reciproco, il superamento di solidarietà perimetrata e la costruzione di fraternità anche tra sconosciuti.

3. Il Giubileo 2025: della concretezza, pomeridiano e micropolitano

Consapevoli di essere immersi in una lunga tradizione millenaria, non intendiamo ripercorrere l'evoluzione dell'esperienza giubilare, ma concentrarci su tre questioni che riteniamo cruciali per individuare le specificità del Giubileo 2025. Per rispondere a questa sfida siamo guidati da tre domande principali:

1. In quale fase si trova il cristianesimo contemporaneo?
2. Cosa significa vivere nella società dell'indifferenza?
3. Quali prospettive emergono da un approccio micropolitano?

Come popolo di Dio in pellegrinaggio, è importante chiederci in una fase critica della modernità avanzata: c'è ancora un nesso tra il destino delle nostre società e le vicende del cristianesimo?¹⁴.

Giaccardi e Magatti, attraverso una complessa e feconda analisi, sostengono che l'Europa ha ancora bisogno del "paradosso cristiano". Immagmano una Chiesa «capace di quel movimento paradossale che il nostro tempo richiede: "attraversare abitando" le due frontiere che, al di là di ogni tecnica, sistema, organizzazione continuano a interpellare l'uomo contemporaneo: il senso della propria finitezza e il desiderio di altri»¹⁵. In questo senso «la scommessa cattolica della concretezza è dunque la capacità di farsi ponte tra il passato della tradizione, il presente delle criticità e il potenziale di umanità ancora inespresso»¹⁶. Alla Chiesa è richiesto di «lasciarsi provocare dalla realtà (che prima di tutto va ascoltata) a intraprendere vie innovative che solo l'apertura all'altro e all'Altro può permettere di immaginare»¹⁷.

Emerge altresì la sfida di prendersi cura di una "chiesa popolare" poiché "la Chiesa non può vivere senza popolo". Questo significa «avere in mente la condizione di vita reale dei propri contemporanei»¹⁸. In questo contesto risulta vitale precisare la distinzione tra popolo e massa, consapevoli che, troppo spesso, la vita della Chiesa, soprattutto in occasione dei grandi eventi, rischia di cedere alla tentazione massificante dei grandi numeri. I due termini non sono sinonimi: «il popolo è l'insieme delle persone in relazione che condividono un luogo e una storia, che camminano tenendo conto le une delle altre, che contribuiscono all'insieme con le loro unicità»; mentre la massa «è composta di individui isolati, contigui ma reciprocamente indifferenti o diffidenti, competitivi e alla fine conformisti, perché, proprio in quanto slegati, più vulnerabili alle

¹⁴ Cf. C. GIACCARDI - M. MAGATTI, *La scommessa cattolica*, Il Mulino, Bologna 2019.

¹⁵ Ivi, p. 142.

¹⁶ Ivi, pp. 145-146.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Ivi, p. 124.

pressioni esterne»¹⁹. Potremmo dire che la carovana è il popolo in cammino, ed è tale proprio perché condivide una comune destinazione. Essere “comunità di cura” e “comunità di destino” rappresenta la doppia sfida che dobbiamo affrontare per essere competenti nella esplorazione della realtà e per apprendere dall’esperienza, alla ricerca di un orizzonte di senso.

Lo sguardo prezioso e raffinato di Tomáš Halík ci accompagna a vedere come, in Europa e nel mondo occidentale, siamo immersi nel “pomeriggio del cristianesimo”²⁰. Questo tempo che segue la crisi del mezzogiorno, diventa una occasione per attivare processi di rinnovamento.

La crisi del mezzogiorno è rappresentata dalla modernità, che con la secolarizzazione e l’ateismo scientifico e ideologico ha scosso le fondamenta tradizionali della Chiesa. Oggi, la crisi della modernità apre nuovi spazi che consentono di cogliere i segni dei tempi e riconoscere il *kairos* pomeridiano che viene incontro.

Quattro concetti ecclesiologici²¹ emergono nella contemporaneità, secondo Halík, e sono fondamentali per articolare il concetto di Chiesa:

1. Popolo di Dio in pellegrinaggio nella storia;
2. Scuola di sapienza cristiana;
3. Ospedale da campo;
4. Luogo di incontro e di dialogo, per il servizio di accompagnamento spirituale e di riconciliazione.

Secondo l’autore, «oggi sulla soglia del pomeriggio del cristianesimo, la Chiesa deve tornare a essere la *società della Via*, sviluppare il carattere pellegrinante della fede per attraversare questa soglia» e nello stesso tempo la Chiesa ha la necessità «di edificare centri spirituali vivi, da cui trarre il coraggio e l’ispirazione per nuovi viaggi»²².

Allo stesso tempo il “pomeriggio del cristianesimo” richiede un investimento nella *società dell’ascolto e della comprensione*. La Chiesa che «vuole uscire dai propri confini e servire tutti» deve unire il suo servizio al «rispetto per la diversità e la libertà di coloro cui si rivolge», contenendo la tentazione di colonizzare con l’intento di «stipare tutti nelle proprie fila per tenerli sotto controllo». In questa dinamica la Chiesa «deve avere fiducia nel potere di Dio, prendere sul serio l’azione dello Spirito anche al di fuori dei confini visibili della Chiesa»²³.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Cf. T. HALÍK, *Pomeriggio del cristianesimo. Il coraggio di cambiare*, Vita e Pensiero, Milano 2022.

²¹ Cf. *ivi*, p. 229.

²² *Ivi*, p. 240.

²³ *Ivi*, pp. 241-242.

La prospettiva è dunque un «cristianesimo dinamico, che supera se stesso attraverso Cristo» attraverso il quale «incontriamo un Dio sempre più grande (*semper maior*), presente in tutte le cose, in tutti gli avvenimenti della nostra vita e in tutti i cambiamenti del nostro mondo»²⁴.

Un giubileo della concretezza che si colloca nel “pomeriggio del Cristianesimo” deve anche affrontare la prospettiva “micropolitana”, ossia la necessità di incarnarsi nei contesti micro – città, paesi, borghi, quartieri, condomini – dove la vita concreta delle persone si dipana quotidianamente. Come rilancia Papa Francesco al numero 73 di *Evangelii Gaudium* «una cultura inedita palpita e si progetta nella città» in relazione a poderose dinamiche culturali per cui «nuove culture continuano a generarsi in queste enormi geografie umane dove il cristiano non suole più essere promotore o generatore di senso, ma che riceve da esse altri linguaggi, simboli, messaggi e paradigmi che offrono nuovi orientamenti di vita, spesso in contrasto con il Vangelo di Gesù».

In questo contesto un “Giubileo micropolitano” richiede tre attenzioni principali:

1. Riconoscere la centralità dei luoghi di vita e di lavoro vissuti dalle comunità come mondi vitali, soprattutto quando sono attraversati da tensioni e processi in parte disumanizzanti.
2. Superare la tentazione dei “grandi eventi” per inseguire una visibilità mediatica e investire in processi di attivazione, accompagnamento e riconoscimento delle piccole comunità diffuse;
3. Dare valore alle piccole esperienze di testimoni credibili che indicano che il con-vivere in carovana, con una postura di corresponsabilità, è possibile.

Allo stesso tempo il posizionamento micropolitano offre l’opportunità di avere un osservatorio di prossimità rispetto alle vite delle persone, delle famiglie e delle comunità, che oggi appaiono sotto pressione nella società dell’indifferenza.

Lo sguardo di Ivo Lizzola²⁵ illumina la riflessione mostrando come «l’indifferenza è una scelta: quella di coltivare estraneità e centratura chiusa su di sé. Come a segnare un’identità per affermazione-esclusione, come a cercare una sorta di integrità per differenza da una corruzione. Bisogna negare ogni prossimità, perché questa è rischio di contaminazione. Quindi: indifferenza».

Siamo di fronte a una tentazione che può avere radici sia sociali, sia religiose. Non mancano esempi di comunità respingenti e di esperienze ecclesiali

²⁴ Ivi, p. 260.

²⁵ I. LIZZOLA, tra i più importanti pedagogisti italiani, già docente di pedagogia sociale, presso l’Università degli studi di Bergamo, *testo della lezione tenuta al corso di Sociologia, presso l’Istituto di Scienze Religiose di Ancona*.

impaurite dal dialogo con un mondo sempre più aperto. La difesa di una presunta “purezza della fede”, il rilancio di forme tradizionali della pratica religiosa, fino ad un abbraccio mortale tra populismo e radicalismo religioso sono fenomeni che emergono sempre con maggiore frequenza. In questo contesto, il Giubileo 2025 rischia di essere piegato da una “logica di ripristino” in relazione ad una antica età dell’oro e, quindi, alimentare una atmosfera di antiche nostalgie per una grandezza da riconquistare. In questo scenario la Chiesa “in uscita” potrebbe trasformarsi in una Chiesa riconquistatrice di una nuova posizione di prestigio sociale, culturale e politico.

Al contrario, una Chiesa “ospedale da campo” è fortemente sfidata dagli scarti prodotti dalla logica sacrificale dell’indifferenza. Infatti, «chi è “preso” in indifferenza resta come congelato, fissato dallo sguardo d’altri. Ricordiamo che sul sentiero tra Gerusalemme e Gerico il sacerdote ed il levita che vanno oltre “vedono” il disgraziato per terra; non è distrazione la loro, è posizionamento nell’indifferenza. Misconosciuto, disprezzato, imprigionato l’altro fissato è “necessario” per la sua funzione di purificazione e ottundimento della coscienza». Anche il Giubileo rischia di “passare oltre” i disgraziati per terra, anche quando saranno spese tante parole per dimostrare che si conoscono i temi delle disuguaglianze, delle povertà, delle emarginazioni e delle periferie esistenziali. Rimane il dubbio se tali parole servano per dare visibilità ai soggetti e attivare movimenti di avvicinamento e posizionamenti di accompagnamento e condivisione, oppure se, al contrario, le stesse parole legittimino evitamenti, distanziamenti, disattenzioni e la egoistica difesa dei propri confini.

Per queste ragioni, il Giubileo 2025 potrà essere una potente cura ricostituente per attivare quelle energie che sentono la responsabilità di farsi carico dell’incontro con gli scarti, oppure un efficace intervento di anestesia sociale e morale, che aumenta l’abitudine a convivere con le ingiustizie, a patto che gli effetti non invadano la nostra vita. Le comunità dovranno decidere in quale direzione indirizzare le preghiere e orientare le azioni.

Infine, un Giubileo della concretezza, pomeridiano e micropolitano, può avere la lungimiranza e il coraggio di rischiare per costruire una alternativa all’“ordinario sonnambulismo” e all’ “atrofia del sentire”.

Abbiamo di fronte la sfida di contrastare la costruzione dell’insignificanza²⁶. Così Cornelius Castoriadis definisce la paralisi dell’attribuzione dei significati e del valore di cose e scelte, paralisi che è cognitiva ed etica insieme, e può condurre a quella psicopatologia che non fa più distinguere la gravità di un’azione, il valore o la irrilevanza di un gesto e di una parola.

L’atrofia del sentire è conciliabile con una intelligenza lucida e fredda, raffinata e banale, senza la risonanza della presenza di altri, della cura, delle responsabilità, della sofferenza. Donne e uomini “senza risonanza” trovano

²⁶ Cf. C. CASTORIADIS, *L’istituzione immaginaria della società*, Mimesis Edizioni, Milano 2022.

nella sola reattività gli orientamenti per le loro scelte. Una reattività coltivata solo dalla paura, tesa alla voglia di autoassicurazione, e di possesso. Così si provano a cancellare i segni della vulnerabilità dai giorni.

Per questa via si costruisce un “ordinario sonnambulismo” che può essere ricco di immagini, di abilità, di esercitazioni di stati fisici e psichici: un vivacissimo “stupore di stupidità”. Così diverso dallo “stupore di meraviglia” radicato nel ritmo della vita, nell’incontro con ciò che prende forma, stupore che mette a prova l’intelligenza e risveglia alla possibilità dell’essere.

Aver cura del Giubileo 2025 significa allora vegliare sulle oscillazioni tra lo “stupore di stupidità” e “stupore di meraviglia”. Essere pellegrini di speranza nel pomeriggio del cristianesimo ci richiama ad essere «scaltre sentinelle del pomeriggio», capaci di «cogliere il momento in cui nel cielo della sera apparirà la prima stella» che secondo una concezione biblica del tempo annuncia il nuovo giorno²⁷.

MASSIMILIANO COLOMBI
Piazza G. Verdi, n. 4
63813 Monte Urano (FERMO)
m.colombi@balancefor.it

Parole chiave

Pellegrini di speranza, Rinnovamento sociale e spirituale, Pomeriggio del Cristianesimo, Indifferenza, In carovana, Movimento, Spiritualità concreta.

Keywords

Pilgrims of hope, Social and spiritual renewal, Afternoon of Christianity, Indifference, In caravan, Movement, Concrete spirituality.

²⁷ T. HALIK, *op. cit.* p. 260.

AMORE OMOSESSUALE E MORALE CATTOLICA

HOMOSEXUAL LOVE AND CATHOLIC ETHICS

Aristide Fumagalli*

Abstract

In the epochal change in sexual mentality and customs, the discernment of homosexual love from the perspective of Catholic ethics involves the following questions: Can homosexual love be interpersonal love? Can it be of Christian quality? In short, is homosexual love Christianly possible? After a concise scientific approach to homosexuality and a reminder of the current moral doctrine of the Catholic Church in this regard, the article proposes a critical review, hypothesising the possibility of homosexual love and in any case hoping for the effective pastoral care of believing homosexuals.

* * *

Nell'epocale cambiamento della mentalità e dei costumi sessuali, il discernimento dell'amore omosessuale nell'ottica della morale cattolica implica i seguenti interrogativi: l'amore omosessuale può essere amore interpersonale? Può essere di qualità cristiana? Insomma, l'amore omosessuale è cristianamente possibile? Dopo un sintetico approccio scientifico all'omosessualità e il richiamo dell'attuale dottrina morale della Chiesa cattolica a riguardo, l'articolo ne prospetta una rivisitazione critica, ipotizzando la possibilità dell'amore omosessuale e comunque auspicando l'effettiva cura pastorale delle persone omosessuali credenti.

L'epocale cambiamento dell'*ethos* sessuale si propone al discernimento della Chiesa come uno dei «segni dei tempi» che deve essere scrutato e interpretato alla luce del Vangelo¹. Entro la trasformazione dei costumi sessuali risulta di particolare rilievo la questione omosessuale, sia per la sua visibilità

* Professore ordinario di Teologia morale presso la Sezione parallela della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Venegono Inf.), e professore incaricato di Teologia morale presso la sede centrale della medesima Facoltà e l'Istituto Superiore di Scienze Religiose (Milano).

¹ In questo articolo riprendo sinteticamente precedenti mie pubblicazioni e in particolare: *L'amore possibile. Persone omosessuali e morale cristiana* (= Questioni di Etica Teologica), Cittadella, Assisi (PG) 2023²; «Saper discernere. La benedizione delle unioni di persone dello stesso sesso», *Vita*

pubblica, a fronte di una lunga storia di clandestinità, sia per le opposte reazioni che suscita, di pieno riconoscimento, anche giuridico, o di avversione omofoba, anche violenta.

Evitando le derive ideologiche ed emotive, la Chiesa è chiamata, oggi come sempre, ad adempiere al compito richiesto dall'Apostolo: «Vagliate ogni cosa e tenete ciò che è buono» (1Ts 5,21). La «cosa» che la Chiesa è oggi chiamata a vagliare a riguardo della questione omosessuale è l'«amore omosessuale», vale a dire l'amore tra due persone dello stesso sesso.

La Chiesa è chiamata a discernere l'amore omosessuale alla luce dall'amore cristiano, ovvero l'amore di Dio rivelato in Cristo per mezzo dello Spirito Santo. Il vaglio dell'amore omosessuale nell'ottica della fede cristiana implica i seguenti interrogativi: l'amore omosessuale può essere amore interpersonale? Può essere di qualità cristiana? Può essere un'altra espressione dell'amore cristiano rispetto all'amore eterosessuale? In che misura?

1. Approccio scientifico

L'amore omosessuale, così come oggi si propone al vaglio della Chiesa, non trova riscontro nelle precedenti epoche storiche, sebbene in tutta la storia del genere umano ricorra costante la presenza del desiderio omosessuale.

1.1. *Evoluzione storica*

L'omosessualità intesa come relazione interpersonale d'amore sorge solo di recente, in corrispondenza all'ultimo stadio di un processo che indicativamente contempla tre stadi. Il primo stadio, lungamente durato dall'antichità sino all'epoca moderna, tratta della sodomia, concependola come comportamento omogenitale, ovvero pratica di atti sessuali tra persone dello stesso sesso. Il secondo stadio, sorto nell'Ottocento con lo sviluppo delle scienze umane e principalmente della psicologia, prospetta l'omosessualità come una tipologia psicologica anomala. Il terzo stadio, impostosi con la rivoluzione sessuale nella seconda metà del Novecento, rivendica l'omosessualità come una condizione esistenziale della persona.

Nel quadro dell'attuale approccio scientifico, l'omosessualità può essere definita come una «persistente attrattiva erotica e affettiva esclusiva o decisamente predominante per adulti del medesimo sesso, con o senza rapporti fisici».

La persona omosessuale non va confusa con: la persona transgender (transessuale); la persona pedofila (efebofilia); l'uomo dall'apparenza effeminata o la donna dall'apparenza viriloide.

Pastorale 109/5 (2021), pp. 24-25; «Tra disciplina e innovazione», *Vita Pastorale* 112/2 (2024), pp. 22-25.

1.2. *Eziologia scientifica*

Molteplici e svariate sono state le ipotesi avanzate e sostenute nel dibattito scientifico sull'eziologia dell'omosessualità, ma a tutt'oggi «quasi tutto è ancora in discussione»². Limitandoci a riprendere solo qualche dato, consideriamo alcune variabili di carattere biologico, psicologico e socio-culturale.

Le ricerche scientifiche sull'omosessualità in ambito biologico si muovono in varie direzioni, considerando il «profilo ormonale», la «morfologia cerebrale», la «base familiare»³. L'incertezza dei risultati ottenuti dalle varie tipologie di studi non forniscono evidenze che convalidino in modo inequivocabile l'ipotesi di un'origine genetica dell'omosessualità⁴. Resterebbe poi comunque da spiegare «se» e «come» un'eventuale differenza a livello biologico determini l'orientamento omosessuale.

Come in ambito biologico, anche in ambito psicologico molteplici sono le ipotesi circa l'eziologia dell'omosessualità⁵. Le diverse interpretazioni psicologiche dell'omosessualità hanno indotto la controversia circa il suo statuto patologico. La controversia non verteva solo su «che» specie patologica fosse l'omosessualità (deviazione dell'oggetto o perversione della pulsione), ma «se» essa fosse una patologia. Di grande rilievo in ambito psicologico e psichiatrico, nonché per gli effetti in ambito culturale e giuridico è stata la rimozione dell'omosessualità dal novero delle malattie, decisa nel 1973 dall'*American Psychiatric Association* (APA) ed accolta nel 1990 dall'Organizzazione Mondiale della Sanità.

Benché la comunità scientifica internazionale sia ampiamente concorde, non mancano professionisti che dissentono dall'eliminazione di ogni tipo di omosessualità dal novero delle patologie psichiche e prospettano l'eventualità di una terapia che, intervenendo sulle cause dell'attrazione verso persone dello stesso sesso (*Same Sex Attraction*), potrebbe permettere di recuperare l'orientamento eterosessuale⁶. Questa posizione di minoranza è, d'altro canto, diffusamente contestata e contrastata⁷.

² M.P. FAGGIONI, «Omosessualità», *Teologia morale* (= Dizionari San Paolo), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2019, pp. 683-692: 683.

³ Cf. M.L. DI PIETRO, *Il processo di sessualizzazione della persona. Il dato biologico*, in *Amare nella differenza. Le forme della sessualità e il pensiero cattolico: studio interdisciplinare*, Cantagalli – Libreria Editrice Vaticana, Siena – Città del Vaticano 2012, pp. 133-145.

⁴ Cf. L. MELINA - S. BELARDINELLI, «Forme della sessualità e antropologia cristiana: per un approccio adeguato», in *Amare nella differenza*, cit., pp. 10-31.

⁵ Cf. U. GALIMBERTI, *Omosessualità*, in ID. *Dizionario di Psicologia*, Torino, UTET, 1994, 630-633; X. THÉVENOT, *Omosessualità maschile e morale cristiana*, Elle Di Ci, Leumann (To) 1991, pp. 123-127.

⁶ Cf. J. NICOLOSI, *Oltre l'omosessualità. Ascolto terapeutico e trasformazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2007; ID., *Identità di genere. Manuale di orientamento*, Sugarco, Milano 2010; G. VAN DEN AARDWEG, *Omosessualità & speranza. Terapia & guarigione nell'esperienza di uno psicologo*, Ares, Milano 1999.

⁷ Cf. P. RIGLIANO - J. CILIBERTO - F. FERRARI, *Curare i gay? Oltre l'ideologia riparativa dell'omosessualità*, Raffaello Cortina, Milano 2012.

La presenza di uomini e donne che provano attrazione sessuale verso persone dello stesso sesso è riscontrabile in tutte le società e culture della storia⁸. Ricerche recenti accreditano le persone omosessuali esclusivi al 2-3% tra gli uomini e all'1,5-2% tra le donne, percentuali che almeno triplicano se si considerano soggetti che hanno sperimentato lungo il corso della vita desideri o comportamenti di carattere omosessuali⁹.

Nelle attuali società democratiche occidentale, il *trend* sociale a riguardo della sessualità ed, emblematicamente, dell'omosessualità è quello della liberalizzazione. Risulta difficile stabilire se tale tendenza sia una possibile causa dell'omosessualità, perlomeno di taluni. La seduzione da parte di adulti omosessuali o comunque di scene omosessuali trova riscontro nell'anamnesi di soggetti omosessuali; da ciò si potrebbe dedurre che un ambiente più permissivo faciliti l'insorgere dell'inclinazione omosessuale. Tuttavia, la precocità dei processi di identificazione sessuale suggerisce che la seduzione necessita di una struttura psico-affettiva già predisposta e che il contesto seduttivo decisivo sia quello della prima infanzia, influenzata soprattutto dalle figure genitoriali.

Più chiaro appare invece il collegamento tra liberalizzazione sessuale e manifestarsi pubblico dell'omosessualità. Lo attesta, a seguito della cosiddetta rivoluzione sessuale nella seconda metà del XX secolo, il sorgere dei movimenti di rivendicazione omosessuale, la cui emblematica espressione è il cosiddetto *gay pride*. Dopo la generazione del silenzio e quella della rivendicazione pubblica, sembra però oggi emergere una terza generazione *gay*, che non ha conosciuto né l'esclusione sociale né la militanza ostentata, e che, senza sensi di colpa, si propone come generazione della libertà e del piacere¹⁰.

1.3. Sintesi dei dati

L'analisi delle dimensioni biologica, psicologica e socio-culturale dell'omosessualità ha come risultato più certo quello dell'incertezza di determinare con esattezza la sua eziologia. Si può, tutt'al più, ritenere per valido che

la causa dell'omosessualità risiede probabilmente in una molteplicità di fattori: è lecito ipotizzare la presenza di potenzialità biologiche sottostanti al comportamento sessuale, ma il modo in cui tali potenzialità vengono utilizzate

⁸ Per quanto riguarda l'Italia si veda: M. BARBAGLI - A. COLOMBO, *Omosessuali moderni. Gay e lesbiche in Italia* (= Contemporanea), Il Mulino, Bologna 2007².

⁹ Cf. M.P. FAGGIONI, «Omosessualità», cit., p. 683.

¹⁰ Cf. G. ZUANAZZI, *La condizione omosessuale. Atteggiamenti strutturali e considerazioni conclusive*, in *Antropologia cristiana e omosessualità*, (= Quaderni de «L'Osservatore Romano» 38), L'Osservatore Romano, Città del Vaticano 1997, pp. 59-61; X. THÉVENOT, *Les homosexualités masculines et leur nouvelle visibilité*, in «Études» (1999), pp. 461-471.

dipende in gran parte dalle influenze ambientali che si esercitano sul soggetto [...] ed anche dalla libera iniziativa del soggetto¹¹.

L'assenza di «una» causa e la presenza, invece, di «più» cause variamente compresenti lascia intendere che molteplici e diverse sono le genesi e le configurazioni dell'omosessualità. Non esiste, quindi, sotto il profilo eziologico e strutturale una sola omosessualità, bensì molteplici e diverse omosessualità¹².

2. Dottrina morale

Il documento magisteriale più organico sull'omosessualità è la Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Homosexualitatis problema (La Cura pastorale delle persone omosessuali)*, del 1986. Il chiarimento della dottrina morale sull'omosessualità contempla tre livelli.

2.1. Il triplice giudizio

A livello degli «atti omosessuali» si ribadisce il giudizio già espresso nella precedente Dichiarazione *Persona Humana*, vale a dire che

secondo l'ordine morale oggettivo, le relazioni omosessuali sono atti privi della loro regola essenziale e indispensabile [...]. Gli atti di omosessualità sono intrinsecamente disordinati e, [...] in nessun caso, possono ricevere una qualche approvazione.

Il giudizio sull'oggettività degli atti viene integrato da quello sulla responsabilità soggettiva, escludendo che «tutti coloro, i quali soffrono di questa anomalia, ne siano personalmente responsabili» e raccomandando che la loro colpevolezza sia «giudicata con prudenza¹³.

A livello dell'«orientamento omosessuale», la Lettera *Homosexualitatis problema* precisa il giudizio della Dichiarazione *Persona humana* sulla tendenza, affermando che

la particolare inclinazione della persona omosessuale, benché non sia in sé peccato, costituisce tuttavia una tendenza, più o meno forte, verso un comportamento intrinsecamente cattivo dal punto di vista morale. Per questo

¹¹ G. ZUANAZZI, *La condizione omosessuale. Definizione e fattori causali*, in *Antropologia cristiana e omosessualità* (= Quaderni de «L'Osservatore Romano» 38), L'Osservatore Romano, Città del Vaticano 1997, pp. 49-58: 55-56.

¹² Cf. B. BROGLIATO - D. MIGLIORINI, *L'amore omosessuale. Saggi di psicoanalisi, teologia e pastorale. In dialogo per una nuova sintesi*, Cittadella, Assisi (PG) 2014, pp. 106-109.

¹³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Persona humana*, n. 8.

motivo l'inclinazione stessa dev'essere considerata come oggettivamente disordinata¹⁴.

A livello della «persona omosessuale» si dichiara che «la persona umana, creata a immagine di Dio, non può essere definita in modo adeguato con un riduttivo riferimento solo al suo orientamento sessuale». La dottrina magisteriale «rifiuta di considerare la persona puramente come un “eterosessuale” o un “omosessuale” e sottolinea che ognuno ha la stessa identità fondamentale: essere creatura e, per grazia, figlio di Dio, erede della vita eterna»¹⁵. La persona, in quanto tale, gode di inalienabile dignità.

2.2. *L'impossibilità dell'amore omosessuale*

Il duplice argomento antropologico che la dottrina morale della Chiesa oppone all'amore omosessuale è la strutturale assenza dell'alterità sessuale e della fecondità procreativa. In quanto condizione necessaria per la fecondità procreativa, l'assenza dell'alterità sessuale rappresenta la ragione primaria e più fondamentale dell'argomentazione dottrinale.

2.2.1. L'assenza dell'alterità sessuale

L'amore omosessuale, implicando la relazione sessuale tra persone dello stesso sesso, contraddice il presupposto stesso di ogni relazione, che esige la differente identità dei relati. Nella relazione omosessuale, tra uomo e uomo o tra donna e donna, essendo medesima la loro identità sessuale, non vi è alterità sessuale.

L'identità sessuale di una persona, tuttavia, non coincide con la sua identità personale. L'identità personale è più che l'identità sessuale, poiché se è vero che la persona è inevitabilmente sessuata, nondimeno la persona è irriducibile alla sua sessualità. Sulla base di queste osservazioni, si potrebbe sostenere che l'amore tra due persone non necessita della differenza sessuale. L'alterità personale sarebbe riconoscibile e salvaguardabile anche qualora non vi fosse alterità sessuale, come nel caso di una relazione tra due persone dello stesso sesso.

A fronte di questa ipotesi, si può nondimeno affermare che la differenza sessuale, benché non sia «il segno unico» dell'alterità personale, rappresenta «il segno maggiore, decisivo, irriducibile»¹⁶. In questo senso, l'omosessualità difetta di una dimensione essenziale per riconoscere l'altro. Venendo a mancare il dimorfismo sessuale, l'omosessuale è privo di una risorsa importante per aprirsi e donarsi all'altro.

¹⁴ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Homosexualitatis problema*, n. 3.

¹⁵ *Ivi*, n. 16.

¹⁶ X. LACROIX, *Une parole éthique recevable par tous? Approche philosophique*, in ID. (ed.), *L'amour du semblable. Questions sur l'homosexualité*, a cura di Paris, Cerf, 1996, pp. 145-168: 153.

Taluni interpreti della dottrina morale della Chiesa hanno insistito sull'implosione narcisista delle relazioni omosessuali, sostenendo che «la relazione di una coppia composta da un uomo e una donna è basata sull'alterità sessuale mentre il duo composto da due persone dello stesso sesso è basato sul narcisismo di una relazione speculare (a specchio)»¹⁷. Eliminando la tensione costitutiva della sessualità, quella tra alterità e intimità, tra differenza e comunione, la relazione omosessuale non avrebbe i presupposti per essere un'autentica relazione tra due persone. La relazione omosessuale sarebbe una falsa relazione. L'assenza strutturale dell'alterità sessuale, e quindi di un'autentica relazione sessuale, escluderebbe che si possa «parlare di amore e ancor meno di amore coniugale per qualificare la relazione tra due persone dello stesso sesso che sono sentimentalmente legate l'una all'altra»¹⁸.

2.2.2. L'assenza della fecondità procreativa

Nella tradizione dottrinale della Chiesa, la fecondità procreativa è stata lungamente ritenuta il bene principale e il fine primario della sessualità umana. A fondamento di questa visione stava la legge naturale, infusa nelle creature umane da Dio, affinché fossero indotte a generare ed educare figli. Rispetto a questa finalità naturale della sessualità umana, ogni comportamento sessuale che non la perseguisse e, ancor peggio, la escludesse, era giudicato «contro natura». Tenendo poi conto che la natura è creata da Dio, il comportamento sessuale contro natura risultava anche «contro Dio». Tra i comportamenti sessuali contrastanti la natura umana e l'insita legge di Dio era ovviamente annoverata l'omosessualità, strutturalmente impossibilitata a perseguire il fine procreativo proprio della sessualità umana.

L'assenza strutturale, in una relazione omosessuale, della fecondità procreativa non è equiparabile alla situazione di una coppia eterosessuale sterile. In quest'ultima, infatti, la sterilità non è strutturale, ma solo accidentale. Nella coppia eterosessuale, la condizione essenziale della differenza sessuale, che sta a fondamento della fecondità procreativa, non viene meno. Per questo motivo, l'eventuale sterilità di una coppia eterosessuale appartiene all'ordine di una fecondità che, potenzialmente possibile, è solo praticamente inattuabile. Nel caso della sterilità strutturale della coppia omosessuale, invece, la fecondità procreativa è nell'ordine dello strutturalmente impossibile.

Con il rinnovamento della dottrina morale sulla sessualità umana, promosso dal Concilio Vaticano II, la procreazione non è più reputata il suo fine primario, quanto piuttosto, al pari dell'unione personale dei coniugi e da essa indissociabile, uno dei significati della sessualità umana. Il passaggio da una

¹⁷ T. ANATRELLA, *La teoria del «gender» e l'origine dell'omosessualità. Una sfida culturale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2012, p. 77.

¹⁸ *Ivi*, p. 81.

concezione finalistica a una concezione simbolica della sessualità umana – passaggio sancito nella dottrina della Chiesa dall'enciclica *Humanae vitae* di Paolo VI – ha evidenziato il suo duplice significato, unitivo e procreativo¹⁹. Secondo questa rinnovata concezione, nell'unione sessuale dell'uomo e della donna si esprime e si alimenta la comunione profonda (significato unitivo) e l'attitudine a generare (significato procreativo). Ritenendo che nella relazione omosessuale la comunione profonda sia impossibile per l'assenza dell'alterità sessuale e l'attitudine a generare sia impossibile per la sterilità strutturale, si può pertanto affermare che l'omosessualità contravviene al significato unitivo e procreativo della sessualità umana²⁰.

2.3. *Il cammino della castità crocifissa*

La dottrina del Magistero – è opportuno precisare – non esclude che la persona omosessuale possa corrispondere alla vocazione cristiana all'amore, ovvero a quella «forma di auto-donazione che, secondo il Vangelo, è l'essenza stessa della vita cristiana». La dottrina magisteriale, anzi, riconosce come «spesso» le persone omosessuali «siano generose» e «facciano dono di se stesse». Ma ciò viene contraddetto qualora, impegnandosi in «un'attività omosessuale, esse rafforzano al loro interno una inclinazione sessuale disordinata, per se stessa caratterizzata dall'autocompiacimento»²¹. L'altruismo oblativo della persona non può esprimersi in una relazione omosessuale, poiché essa è univocamente espressione di una tendenza all'egocentrismo edonistico.

La dottrina magisteriale, mentre riconosce la possibile generosa auto-donazione della persona omosessuale, corrispondente alla vocazione cristiana, nega la legittimità morale di un amore omosessuale che volesse esprimersi anche sessualmente. «Che cosa deve fare dunque una persona omosessuale, che cerca di seguire il Signore?»²². A questa domanda si risponde indicando la via che si potrebbe definire della «castità crocifissa». «Le persone omosessuali sono chiamate come gli altri cristiani a vivere la castità», la quale, al di fuori del matrimonio, assume la forma dell'astensione dai rapporti sessuali. L'auto-rinnegamento implicato nell'astensione dall'esercizio della sessualità non può essere adeguatamente compreso se non in riferimento alla «croce del Signore», che per il credente è «un sacrificio fruttuoso, poiché da quella morte provengono la vita e la redenzione»²³. A sostegno della loro spiritualità, la Chiesa

¹⁹ Per l'approfondimento mi permetto di rinviare al mio studio: *Humanae vitae. Una pietra miliare* (= Giornale di Teologia 416), Queriniana, Brescia 2019.

²⁰ Cf. L. MELINA, *Criteri morali per la valutazione dell'omosessualità*, in *Antropologia cristiana e omosessualità* (= Quaderni de «l'Osservatore Romano»), L'Osservatore Romano, Città del Vaticano 1997, pp. 103-110.

²¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Homosexualitatis problema*, n. 7.

²² *Ivi*, n. 11.

²³ *Ivi*, n. 12.

sollecita un autentico programma pastorale che «aiuterà le persone omosessuali a tutti i livelli della loro vita spirituale, mediante i sacramenti e in particolare la frequente e sincera confessione sacramentale, mediante la preghiera, la testimonianza, il consiglio e l'aiuto individuale»²⁴.

La cura pastorale della Chiesa dovrà rivolgersi non solo alle persone omosessuali, ma anche alle famiglie, nei riguardi delle quali «si tratta invece di assicurare un rispettoso accompagnamento, affinché coloro che manifestano la tendenza omosessuale possano avere gli aiuti necessari per comprendere e realizzare pienamente la volontà di Dio nella loro vita»²⁵.

3. Critica teologica

L'attuale dottrina magisteriale rinviene negli atti omosessuali l'unico significato dell'edonismo egocentrico, escludendo che essi possano significare la comunione interpersonale.

3.1. *L'esperienza amorosa di persone omosessuali credenti*

Questa dottrina della Chiesa non sembra però tenere conto dell'esperienza di vita e di amore di non poche persone omosessuali credenti, le quali intendono il loro amore secondo la fede cristiana, cioè come il darsi reciprocamente vita (cf. Gv 15,13). Laddove due persone omosessuali fanno mutuo dono della propria vita, fedelmente e stabilmente, che cosa vizia l'espressione corporea del loro amore? Deve la dottrina morale della Chiesa lasciarsi interrogare da questi vissuti o escludere a priori tale eventualità, ritenendo che non sia possibile alcun autentico amore tra persone omosessuali?

Come già recentemente a riguardo dei fedeli divorziati risposati, la Chiesa è sollecitata al discernimento per verificare se la sua dottrina tradizionale, che esclude assolutamente le relazioni omosessuali, sia riferibile *sic et simpliciter* anche a una relazione tra due persone dello stesso sesso che intendano vivere l'amore, secondo l'insegnamento cristiano, come dono integrale di sé stessi all'altro.

3.2. *La possibilità dell'amore omosessuale*

Il principale argomento che la dottrina morale della Chiesa oppone all'amore omosessuale è la strutturale assenza dell'alterità sessuale, cui consegue, quale ulteriore deficit strutturale, l'assenza di fecondità procreativa.

²⁴ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Homosexualitatis problema*, n. 15.

²⁵ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, n. 250.

3.2.1 L'alterità omosessuale

L'idea secondo cui tra due persone dello stesso sesso non sussista alcuna alterità sessuale, e quindi sia impossibile l'amore omosessuale, merita di essere più attentamente vagliata. A tale scopo è necessario considerare l'identità sessuale ai suoi vari livelli: psico-fisico, socio-culturale, spirituale.

Il livello fisico è quello che, tra due persone dello stesso sesso, in modo evidente e consistente appare più simile e meno differenziato. La similitudine fisica non esclude tuttavia ogni differenza. Già a livello strettamente bio-fisiologico, sono diffusamente evidenti le differenze di due corpi maschili o due corpi femminili anche sotto lo specifico profilo del sesso fenotipico e dei caratteri sessuali secondari, per taglia, forma, postura, movenze, ecc.

La differenza assume tratti ancora più marcati qualora si consideri il livello psicologico di una relazione tra persone dello stesso sesso, che presentano differenti modalità cognitive e affettive, diverse tipologie caratteriali, dissimili strutturazioni dell'inconscio, ecc., caratteristiche tutte derivanti da disuguali sviluppi psicodinamici.

L'identità sessuale è inoltre improntata dal suo livello socio-culturale. L'appartenenza a differenti nuclei familiari e diversi gruppi sociali distingue, anche a livello culturale, l'identità sessuale di due persone dello stesso sesso, che non potrà essere semplicemente considerata la stessa.

Le differenze sessuali a livello psico-fisico e socio-culturale, riconoscibili anche tra persone dello stesso sesso, non sono l'elemento più decisivo per ammettere il sussistere di un'alterità sessuale, per quanto attenuata, anche tra persone dello stesso sesso. L'elemento decisivo emerge dalla stessa antropologia simbolica che ispira la dottrina morale della Chiesa, quella per cui la persona umana è una «totalità unificata» di spirito e corpo. In quest'ottica, poiché lo spirito di ciascuna persona è unico e irripetibile, non sussiste un corpo che, per quanto simile, sia identico a un altro. E questo anche sotto il profilo propriamente sessuale, poiché in ogni corpo sessuato si riflette l'unicità dello spirito che lo anima. Per quanto simili, i corpi sessuati, in quanto corpi personali, sono sempre singolari e quindi, pur nella similitudine, segnalano una differenza.

La differenza sessuale, oltre che tra persone di sesso differente, si riscontra quindi, benché meno immediatamente ed evidentemente, anche tra persone dello stesso sesso. Il riscontro di una differenza sessuale anche tra persone dello stesso sesso ammette una certa alterità sessuale tra di loro e, quindi, anche i presupposti per una relazione d'amore omosessuale.

3.2.2 La fecondità omosessuale

La fecondità procreativa, lungamente ritenuta il fine primario della sessualità umana, a partire dal Concilio Vaticano II è stata meglio ridefinita come uno dei due significati dell'atto sessuale, l'altro essendo la comunione personale

dei coniugi. Se il significato procreativo non è né l'unico, né il più importante significato di una relazione sessuale, allora l'omosessualità non sembrerebbe innaturale, poiché, pur essendo priva del significato procreativo, può quanto meno possedere il significato della comunione personale, inscritto anch'esso nella natura della sessualità umana.

In un atto (omo)sexuale compiuto all'insegna del significato unitivo, quale espressione cioè di comunione amorosa, l'assenza del significato procreativo non è l'assenza di ogni fecondità generativa. Per quanto, infatti, la fecondità sessuale abbia la sua espressione più emblematica nella generazione dei figli, essa conosce altre espressioni, quali quelle della «fecondità spirituale», per la quale le due persone si danno reciprocamente vita; della «fecondità relazionale» mediante la quale i due crescono nella comunione d'amore e di vita; della «fecondità sociale», con cui i due contribuiscono al bene comune della società. Fatto salvo per la fecondità procreativa, tutte le altre forme di fecondità non sono precluse all'amore omosessuale, permettendo quindi di parlare di una fecondità omosessuale.

3.3. *I limiti dell'amore omosessuale*

La possibilità di riconoscere, anche in una relazione omosessuale, aspetti di alterità sessuale e di fecondità generativa ammette la possibilità che tale relazione sia effettivamente di amore interpersonale e non di egoismo narcisistico.

Non si può tuttavia negare che in una relazione omosessuale l'alterità sessuale sia ridotta rispetto a una relazione eterosessuale, ed è pure innegabile che una relazione omosessuale sia strutturalmente priva delle fecondità procreativa, prerogativa invece di una relazione eterosessuale, a meno di impedimenti accidentali.

A fronte degli oggettivi limiti delle relazioni omosessuali rispetto alle relazioni eterosessuali, ovvero la strutturale riduzione dell'alterità sessuale e assenza della fecondità procreativa, si può negare alle relazioni omosessuali ogni valore, oppure si può riconoscere il grado di valore in esse comunque presente. Lo sguardo valutativo, insomma, può dirigersi sul bicchiere mezzo vuoto o sul bicchiere mezzo pieno.

L'amore omosessuale non è, oggettivamente, la realizzazione della vocazione all'amore, propria di ogni essere umano, nella sua integralità (quale amore umano lo è?), e nondimeno lo è in tutte le dimensioni possibili alle persone omosessuali. L'amore omosessuale è, in tal senso, un amore possibile.

4. **La cura pastorale**

Il confronto ecclesiale sull'(im)possibilità dell'amore omosessuale non può e non deve pregiudicare la cura pastorale nei confronti delle persone omosessuali.

4.1. *Timori e necessità della cura pastorale*

Non mancano nella realtà ecclesiale associazioni, gruppi e movimenti che, pur senza il riconoscimento ufficiale della Chiesa, accompagnano la vita di fede delle persone omosessuali²⁶. La pastorale della Chiesa, invece, appare generalmente in notevole ritardo nel «costruire un ponte» che rimedi al «baratro» formatosi con il mondo omosessuale²⁷. Il già citato documento della Congregazione della Dottrina della Fede, pubblicato nel 1986, prospettava *La cura pastorale delle persone omosessuali*. Il suo riscontro nella prassi pastorale è stato assai minimale, limitandosi a sollevare critiche e ad accendere discussioni sul piano teorico dell'interpretazione e della valutazione dell'omosessualità.

La fatica nel prendersi cura del cammino di fede delle persone omosessuali è indotta da molteplici fattori. Anzitutto, sul piano storico, vi è l'inerzia di una tradizione plurisecolare che ha considerato l'omosessualità un comportamento sessuale e non anche una condizione esistenziale della persona, cosicché la pastorale della Chiesa si è concentrata sulla condanna degli atti più che non sull'accompagnamento delle persone. La preoccupazione di giudicare gli atti come «intrinsecamente disordinati» e in seguito anche la tendenza come «oggettivamente disordinata»²⁸ ha impedito di ascoltare la ricerca religiosa e l'esperienza di fede delle persone omosessuali. In tempi più recenti, anche attuali, la cura pastorale della Chiesa è inibita dalla paura che l'accoglienza e l'accompagnamento delle persone omosessuali venga inteso come la legittimazione dell'orientamento e dei comportamenti omosessuali. L'omofobia della Chiesa ha trattenuto la pastorale dal proporre itinerari pubblici e ufficiali, salvo qualche eccezione²⁹, confinandola nel contatto personale della singola persona omosessuale, spesso in occasione del sacramento della confessione.

Contro ogni farisaico ostracismo è doveroso per la Chiesa, ancor più che non per la società, dal momento che la Chiesa svolge rispetto al mondo una funzione profetica, prendere atto della diversità delle persone omosessuali e prendersi cura della loro vita di cristiani. Il beneficio non andrebbe solo nella direzione dalla Chiesa agli omosessuali, ma refluirebbe sull'immagine stessa di Chiesa, che si presenterebbe più credibilmente come la comunità in cui è

²⁶ La mappatura a livello italiano è reperibile su: *Progetto Gionata. Portale su fede e omosessualità*, all'indirizzo web: <https://www.gionata.org/gruppi>.

²⁷ Cf. J. MARTIN, *Un ponte da costruire. Una relazione nuova tra Chiesa e persone LGBT* (= Il Crogiolo), Marcianum Press, Venezia 2018, (ebook) pos. 134. Nella generale disattenzione, non manca qualche eccezione a livello delle chiese locali, anche in Italia, come per esempio nella diocesi di Torino: cf. V. DANNA, *Fede e omosessualità. Assistenza pastorale e accompagnamento spirituale*, Effatà, Cantalupa (Torino) 2009.

²⁸ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2357-2358.

²⁹ L'unico apostolato con approvazione ufficiale (da parte del Pontificio Consiglio della Famiglia nella persona del card. Lopez Trujillo, 1994) è quello internazionale di *Courage*, presentato in: J.F. HARVEY, *Attrazione per lo stesso sesso. Accompagnare la persona* (= Le frecce 50), ESD, 2016.

vissuta la grazia e la conversione. È innegabile che l'attuale contesto ideologico libertario ed in specie la cosiddetta cultura gay consigliano la prudenza in ogni iniziativa ecclesiale. E d'altra parte il rischio del fraintendimento, come la Chiesa apprende dal suo Maestro, non può essere invocato quale buona ragione per rinunciare all'annuncio del Vangelo.

La cura pastorale delle persone omosessuali credenti è un dovere irrinunciabile per la Chiesa, poiché esse appartengono alla Chiesa. In questa prospettiva l'azione pastorale deve, anzitutto, evitare ogni esclusione e allontanamento. Il pastore deve sì andare a cercare le pecorelle smarrite, non però perché prima le ha tenute fuori dal gregge.

4.2. *La (non) benedizione delle unioni di persone omosessuali*

La cura pastorale della Chiesa ha trovato recente espressione in una *Dichiarazione* del Dicastero per la Dottrina della Fede, *Fiducia supplicans* (18 dicembre 2023), che a differenza di un precedente pronunciamento, escludente la benedizione a unioni di persone dello stesso sesso³⁰, la ritiene possibile³¹.

La *Dichiarazione* non intende per nulla cambiare la «perenne dottrina cattolica», la quale che concepisce il matrimonio come «unione esclusiva, stabile e indissolubile tra un uomo e una donna, naturalmente aperta a generare figli», e ritiene che «soltanto in questo contesto i rapporti sessuali trovano il loro senso naturale, adeguato e pienamente umano»³².

Benché la dottrina ecclesiale sia mantenuta ferma, la disciplina pastorale viene però sviluppata in modo innovativo. L'innovazione della disciplina pastorale è operata sulla base di un ampliamento ed arricchimento del significato pastorale delle benedizioni rispetto a una loro comprensione strettamente liturgica. Rispetto alla classica «benedizione liturgica», appartenente ai cosiddetti «sacramentali», la *Dichiarazione* configura la «semplice benedizione», da comprendere tra gli «atti di devozione» della pietà popolare. Il significato pastorale di queste semplici benedizioni è di rendere evidente la dimensione primariamente discendente di ogni benedizione, quella per cui essa è anzitutto un dono di Dio che scende sull'uomo. In quanto segno dell'amore gratuito di Dio che si manifesta nella carità pastorale della Chiesa, tali benedizioni «si offrono a tutti, senza chiedere nulla»³³. A differenza delle benedizioni «li-

³⁰ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Responsum ad un dubium circa la benedizione delle unioni di persone dello stesso sesso*, 22 febbraio 2021.

³¹ A tale scopo la *Dichiarazione* ha fatto propria la risposta di papa Francesco a uno dei cinque *Dubia* sottopostigli da alcuni cardinali, riguardante «l'affermazione che la diffusa pratica delle benedizioni delle unioni con persone dello stesso sesso, concorderebbe con la Rivelazione e il Magistero» (FRANCESCO, *Respuestas a los Dubia propuestos por dos Cardenales*, 11 luglio 2023).

³² DICASTERO PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Fiducia supplicans*, n. 4.

³³ *Ivi*, n. 27.

turgiche o ritualizzate»³⁴ previste dalla liturgia, le quali esigono che «quello che si benedice sia conforme alla volontà di Dio espressa negli insegnamenti della Chiesa»³⁵, queste semplici benedizioni «spontanee o pastorali»³⁶ non richiedono «troppi prerequisiti di carattere morale»³⁷ e tanto meno una «previa perfezione morale»³⁸. Per questo motivo «nessuno ne può essere escluso»³⁹, nemmeno chi, pur trovandosi in situazioni che la Chiesa ritiene «moralmente inaccettabili dal punto di vista oggettivo»⁴⁰, si «mostra bisognoso della presenza salvifica di Dio»⁴¹ e con fiducia supplicante ne invoca l'aiuto per la sua vita.

Il significato prettamente pastorale di queste benedizioni esige che non vadano oltre «un semplice gesto», evitando di diventare «un atto liturgico o semi-liturgico, simile a un sacramento»⁴². In particolare, qualora la benedizione sia chiesta da una coppia dello stesso sesso o comunque in situazione matrimoniale «irregolare», dovrà essere evitata ogni «confusione con la benedizione propria del sacramento del matrimonio»⁴³; per questo mai dovrà essere impartita «contestualmente ai riti civili di unione e nemmeno in relazione a essi. Neanche con degli abiti, gesti o parole propri di un matrimonio»⁴⁴. Il suo contesto adeguato dovrà essere piuttosto quello dell'occasionalità, quale «la visita a un santuario, l'incontro con un sacerdote, la preghiera recitata in un gruppo o durante un pellegrinaggio»⁴⁵, e la sua forma propria quella della spontaneità, da parte di chi la richiede e da parte del ministro ordinato, invitato «ad eseguire spontaneamente benedizioni che non si trovano nel Benedizionale»⁴⁶.

L'esempio concreto che il Dicastero per la Dottrina della Fede ha indicato immagina che

in mezzo ad un grande pellegrinaggio una coppia di divorziati in una nuova unione dicano al sacerdote: «Per favore ci dia una benedizione, non riusciamo a trovare lavoro, lui è molto malato, non abbiamo una casa, la vita sta diventando molto pesante: che Dio ci aiuti!». In questo caso, il sacerdote può recitare una semplice orazione come questa: «Signore, guarda a questi tuoi figli, concedi loro salute, lavoro, pace e reciproco aiuto. Liberali da tutto ciò

³⁴ DICASTERO PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Comunicato stampa circa la ricezione di Fiducia supplicans*, 4 gennaio 2024, n. 4.

³⁵ DICASTERO PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Fiducia supplicans*, n. 10.

³⁶ DICASTERO PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Comunicato stampa*, n. 4.

³⁷ DICASTERO PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Fiducia supplicans*, n. 12.

³⁸ *Ivi*, n. 25.

³⁹ *Ivi*, n. 28.

⁴⁰ *Ivi*, n. 26.

⁴¹ *Ivi*, n. 20.

⁴² *Ivi*, n. 36.

⁴³ *Ivi*, n. 31.

⁴⁴ *Ivi*, n. 39.

⁴⁵ *Ivi*, n. 40.

⁴⁶ *Ivi*, n. 35.

che contraddice il tuo Vangelo e concedi loro di vivere secondo la tua volontà. Amen». E conclude con il segno della croce su ciascuno dei due. Si tratta di 10 o 15 secondi⁴⁷.

L'ampliamento in senso pastorale delle benedizioni e la loro estensione anche a chi vivesse «in situazioni di peccato»⁴⁸, certo più corrisponde alla pastorale di una «Chiesa in uscita»⁴⁹ e meglio significa che la misericordia di Dio è sempre «immeritata, incondizionata e gratuita»⁵⁰. Ciò non orienta però in modo sufficientemente la cura pastorale della Chiesa nei confronti di chi «vive in situazioni non ordinate al disegno del Creatore»⁵¹. A questo riguardo, la *Dichiarazione* non sembra riuscire nell'intenta composizione degli aspetti dottrinali e pastorali della questione, mantenendoli piuttosto in tensione.

La sola riproposizione della dottrina morale a fronte di uno sviluppo della disciplina pastorale prospetta un'irrisolta alternativa a riguardo delle coppie in situazioni irregolare e delle coppie dello stesso sesso: la benedizione loro offerta significa l'amore divino e la carità ecclesiale che li accompagna a regolarizzare la loro situazione interrompendo concretamente la loro unione o quanto meno i loro rapporti sessuali? Oppure, la benedizione è loro offerta affinché, mantenendo la loro unione, anche sessuale, «tutto ciò che di vero, di buono e di umanamente valido è presente nella loro vita e relazioni sia investito, sanato ed elevato dalla presenza dello Spirito Santo»⁵² (31)?

Questa alternativa, che la *Dichiarazione* non risolve, prolunga ulteriormente – come di fatto si è verificato – la controversia interna alla Chiesa tra i due fronti di chi, appellando alla verità dottrinale giudica illegittimo ogni amore di coppia che non sia quello del matrimonio sacramentale tra uomo e donna, e chi, considerando la qualità dell'amore di talune coppie in situazioni irregolari e coppie dello stesso sesso, ritiene possibile una forma di legittimazione della loro unione, pur non al grado del matrimonio sacramentale.

La soluzione dell'alternativa, implicando la dottrina morale della Chiesa, non può essere demandata al discernimento dei singoli ministri ordinati, con il realistico pericolo di indurre un'indebita e confusiva disomogeneità pastorale. L'alternativa non sarà adeguatamente affrontata e auspicabilmente risolta sino a quando non si oserà (ri)considerare la dottrina morale. A questo proposito, chi oggi s'appella alla verità dottrinale, per escludere ogni legittimità alla benedizione alle coppie in situazioni irregolare e specialmente alle coppie dello stesso sesso, dovrà considerare che la dottrina morale della Chiesa, come attesta la

⁴⁷ DICASTERO PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Comunicato stampa*, n. 5.

⁴⁸ DICASTERO PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Fiducia supplicans*, n. 29.

⁴⁹ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, nn. 20-24.

⁵⁰ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, n. 297.

⁵¹ DICASTERO PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Fiducia supplicans*, n. 28.

⁵² *Ivi*, n. 31.

sua storia, può conoscere uno sviluppo; chi, invece, s'appella alla misericordia pastorale per riconoscere legittimità alla benedizione di coppie irregolari e di coppie dello stesso sesso, non potrà esimersi dal considerare l'inevitabile incidenza dottrinale di ogni sviluppo della disciplina pastorale.

ARISTIDE FUMAGALLI
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)
aristidefumagalli@seminario.milano.it

Parole chiave

Amore, Benedizione, Discernimento, Dottrina, Omosessualità, Pastorale

Keywords

Love, Blessing, Discernment, Doctrine, Homosexuality, Pastoral care

SEZIONE RECENSIONI



RECENSIONI AREA LITURGICA E SACRAMENTARIA

G. BERNAGOZZI, *Lo Spirito Santo e la Chiesa. Una lettura pneumatologico-ecclesiologicala a partire dalle preghiere eucaristiche*, Ephemerides Liturgicae Subsidia 209, Edizioni Liturgiche CLV, Roma 2023, pp. 359, ISBN 978-88-7367-318-7, € 45,00.

È l'autore stesso che ci aiuta a leggere il suo interessante testo (la sua tesi dottorale) presentandoci il lavoro con queste parole: «L'azione del santo Spirito a livello liturgico può essere paradigmatica di quella che silenziosamente compie nella e per la Chiesa? Rispondendo a questa domanda il presente studio si prefigge di evidenziare, a partire dalla liturgia, l'agire dello Spirito nei confronti della Chiesa».

Il testo si sviluppa in tre capitoli ed una ampia conclusione per 329 pagine, oltre la bibliografia e indice.

Il primo capitolo, di ben 129 pagine, affronta il tema delle Preghiere eucaristiche, della loro storia e struttura (con particolare attenzione alle due epiclesi) l'anamnesi e le intercessioni. La seconda parte, che si estende quasi per tutto il capitolo rivela dal suo titolo stesso l'intenzione dell'A.: «Le preghiere eucaristiche e lo Spirito» (45).

Nella storia è ben evidenziato il cammino che ha portato a diverse preghiere eucaristiche, una scelta molto significativa anche per il fatto che «fu molto accidentata» (16).

È così che l'A. può affermare che «lo Spirito è colui che sospinge la Chiesa verso la comunione Dio e l'unità tra i suoi componenti, la raduna in sinassi, l'aiuta ad esprimere sua identità come un «noi», le ripresenta il mistero pasquale di morte e risurrezione, fa vivere la figliolanza divina, sostiene il dono della vita in spirito e verità affinché i fedeli possano rendere culto a Dio e alimenta nella Chiesa la capacità di riconciliazione e di cammino comune» (141).

Il secondo capitolo, più breve del primo, analizza alcuni testi dei Padri o scrittori ecclesiastici medioevali latini. L'importanza della loro voce sta nel fatto i Padri hanno avuto un ruolo speciale nella Liturgia per i testi eucologici ma anche per il contributo dato alla comprensione del mistero cristiano, in particolare l'eucaristia, interpretata alla luce della filosofia aristotelica. La loro testimonianza ci viene trasmessa attraverso le loro omelie in occasione di alcune feste liturgiche, oppure con i loro trattati. L'A. ritiene di poter affermare che «i temi ecclesiologici a partire dalla lettura delle preghiere eucaristiche trova riscontro nei Padri e autori medioevali latini. Questi riprendono nei loro scritti e commenti sulla liturgia, in particolare il tema dell'unità e non mancano di indicare l'agire dello Spirito Santo nei confronti dei fedeli, esplicitando una pneumatologia liturgica che manifesta e rivela la quotidiana azione del Paracrito nei confronti della comunità ecclesiale» (215-216). La loro comprensione

dell'Eucaristia era ancora capace di essere senza divisioni: è contemporaneamente cristologica, pneumatologica ed ecclesiologica.

Il terzo capitolo, di quasi cento pagine, nel titolo mette in evidenza il suo scopo: "i temi ecclesiologici nel pensiero teologico attuale. Una prospettiva pneumatologica".

Suddividendoli in otto temi l'autore ci propone il pensiero di alcuni grandi autori del secolo scorso. In questa parte l'autore esamina «il fatto che nessuna azione liturgica è possibile senza lo Spirito Santo e si è riletta con nuove categorie l'epiclesi, si è indicato lo Spirito come "co-istituente" la Chiesa, evidenziata la presenza della terza Persona della Trinità nell'assemblea liturgica, presentato lo Spirito Santo come principio di comunione e di unità, toccato il tema del "culto spirituale", l'ambito escatologico e l'evento pasquale come atto di Cristo e dello Spirito» (315).

L'autore giunge quindi alle sue conclusioni: «Il dono dello Spirito Santo avviene all'interno del mistero pasquale ed è suo compimento. Per quanto riguarda la nascita della Chiesa ciò significa che non c'è una precedenza del fattore cristologico su quello pneumatologico o viceversa, perché il mistero pasquale è unico. La contemporaneità dell'azione di Cristo e dello Spirito è suffragata dal fatto che il Nuovo Testamento indica come tutta l'esistenza terrena del Figlio è vissuta nella potenza dello Spirito, fin dal suo concepimento. L'evento cristologico è contemporaneamente pneumatologico. Ciò avvalorata la categoria di nesso causale che intercorre tra l'Eucaristia e la comunità ecclesiale, e indica altresì che tale legame è possibile per via del Paraclito. È, infatti, il santo Spirito che attualizza l'opera di Cristo, luogo dove affondano le radici della Chiesa» (328).

Un testo interessante non solo per una comprensione dell'eucaristia ma anche per orientare oggi la Chiesa nelle sue scelte pastorali; è infatti necessario salvaguardare il nesso essenziale tra eucaristia e Chiesa, oggi messo in discussione per la scarsità dei presbiteri ma anche per il perdurare di una mentalità che vede nella celebrazione eucaristica una necessità per altre ragioni, come quella del *precepto* o dell'animazione comunitaria.

GIOVANNI FRAUSINI

L. DALLA PIETRA (a cura di), *La liturgia manomessa*, CLV-Edizioni Liturgiche-Abbazia di Santa Giustina, Roma-Padova 2023, pp. 232 («Caro Salutis Cardo». Contributi, 39), ISBN 978-88-7367-326-2, € 30,00.

La recente pubblicazione del documento *Gestis verbisque* da parte del Dicastero per la dottrina della fede ha sollevato molteplici reazioni; esso, come afferma il Prefetto Card. Fernandez nella presentazione, interviene sulle «gravi modifiche alla materia e alla forma dei sacramenti» – di cui anche le cronache recenti ci hanno dato testimonianza – «rendendone nulla la celebrazione». Salvando la buona fede dei ministri responsabili delle celebrazioni, la nota afferma

che «si manifesta in questo modo anche una lacuna formativa, soprattutto in ordine alla consapevolezza del valore dell'agire simbolico, tratto essenziale dell'atto liturgico-sacramentale (n. 3)».

L'uscita, quasi contestuale, del libro dell'Istituto di Liturgia Pastorale "S. Giustina" (ILP) che affronta le problematiche celebrative in chiave teologico-rituale, si offre come un prezioso e importante contributo formativo per rielaborare, sotto un'altra prospettiva, i temi posti dalla nota dicasteriale.

Il volume si presenta come una opera a più voci, frutto del cammino di studio e di approfondimento annuale che l'ILP, nelle varie occasioni di convegni e seminari, suole percorrere. Il direttore Dalla Pietra, che ne ha curato l'edizione, ha introdotto la riflessione sulle "intemperanze" celebrative focalizzando così la questione: «se manca la consapevolezza del potere comunicativo del rito, necessariamente bisogna passare ad altro: supplementi didascalici, trasformazione della liturgia in spettacolo accattivante, "strategie dell'attenzione", espedienti volti a tenere l'assemblea (o il pubblico?) in tensione, deriva "democraticistica" dei linguaggi con una chiara presa di distanza dai linguaggi della "differenza" e del gratuito, protagonismo indiscusso del presidente (p. 10)».

Componendo ora un percorso tematico che non segue la disposizione editoriale, il saggio che si pone al cuore dell'intenzionalità del libro è quello di L. Dalla Pietra intitolato: «La manipolazione dell'esperienza liturgica nello squilibrio tra forma e contenuto». L'autore approfondisce la questione nella attenzione alla prassi del celebrare, ed espone le ragioni delle problematiche celebrative declinate attraverso il rapporto tra forma e contenuto. «Non si tratta di negare il rapporto del rito con i contenuti (verità di fede, significati spirituali, norme di vita), ma piuttosto di comprenderlo in modo che non venga alterata la modalità propria del rito di trattare i contenuti. Il rito non è semplicemente l'aspetto esterno della fede, ma è l'atto che la determina attraverso alcune caratteristiche ineludibili, quali la formalità, la ripetizione, la sospensione con l'ordinario, il ricorso a linguaggi "eccedenti" (p. 119)».

Sviluppano alcuni nodi teoretici di fondo i seguenti contributi: M. Naro: «Incapacità dell'atto di culto per l'uomo moderno? L'allarme di Romano Guardini», in prospettiva storico-teologica; U.R. Del Giudice: «Il rapporto tra regola e rito: conflitti, competenze, competizione», analizzando la relazione tra pragmatiche; G. Bonaccorso: «La liturgia tra mediazione e rimediazione», con un *focus sui new media*.

M. Naro, intervenuto alla prolusione dell'anno accademico 2023/2024, ripercorre l'opera di R. Guardini, focalizzando il rapporto culto/cultura come decisivo per il recupero dell'importanza e della natura dell'atto di culto nella contemporaneità. È urgente, dichiara l'autore facendo risuonare le parole del teologo italo-tedesco, diventare nuovamente capaci di simboli, cioè di «segni, immagini e azioni che non si limitino – come nel caso dell'opera e della performance artistica – a rappresentare o a rievocare l'Altro e l'Oltre, ma lo manifestino presente e ne realizzino l'intervento salvifico (p. 33)».

U. R. Del Giudice articola un percorso molto interessante tra diritto liturgico e diritto canonico. In caso di difficoltà celebrative, il loro rapporto riveste un ruolo decisivo; essi si possono incontrare nel terreno fecondo «dell'azione in quanto tale, ma anche dell'azione in quanto performativa rispetto a significati non solo da pensare, ma da costruire. L'azione è il luogo di mediazione di significati e non si può lasciare da parte la sua centralità tanto per il diritto quanto per la liturgia (p. 63)».

Proprio la mediazione rituale è posta da G. Bonaccorso al centro del suo contributo, per verificare la natura della «rimediazione rituale» messa in atto dalle liturgie trasmesse dai *media* e dai *social*. La risposta alla domanda se le liturgie trasmesse televisivamente o con altri media siano celebrazioni liturgiche a tutti gli effetti, non è positiva. L'autore infatti, afferma che la rimediazione virtuale è carente della caratteristica della *liminalità rituale*, grazie alla quale «il rito è allo stesso tempo accesso al sacro e accesso alla comunità, secondo una dinamica immersiva allo stesso tempo religiosa e intersoggettiva (p. 91)».

Dell'utilizzo improprio dei mezzi di comunicazione a servizio della liturgia, si è occupato anche P. Tomatis nel suo saggio: «Disturbi premeditati: quando il rito diventa un set». Nell'analizzare le manipolazioni dello spazio, del tempo, dei gesti, che avvengono equiparando la liturgia in presenza alla liturgia on-line, egli propone alcuni criteri per precisare la differenza tra le due. Rivisitando l'opera di alcuni grandi autori come K. Rahner, l'*aptum* in base al quale il fine giustifica i mezzi, è fattore fondamentale. «Dal momento che la funzione liturgica di ogni codice è essenzialmente di tipo simbolico, è necessario che ogni *medium* e ogni strumento sia “accordato” alla scena rituale, così da orientare la “presenza reale” del Signore (p. 220)».

La prospettiva squisitamente antropologica è quella assunta dai saggi di B. Baratto: «Che cosa è andato male? Considerazioni antropologiche su celebrazioni “difettose” o “fallite” a partire da un seminario di studi sul tema» e di Angelomaria Alessio: «“I primi posti nelle assemblee”. Le diverse logiche tra riti religiosi e riti civili».

Il primo, come esplicita il titolo, è frutto di un seminario tenuto all'ILP ed ha come pregio il contatto con le esperienze di celebrazioni “difettose o fallite”. Sulla base delle esperienze riportate dai partecipanti e riconoscendo i limiti dell'indagine, il percorso dopo aver descritto molti “virus” (infrazioni del rito, invadenza della presidenza, insufficiente cura delle condizioni di partecipazione, etc..) individua positivamente anche il “sistema immunitario” delle liturgie denominato la «resilienza del rito». Essa è «la capacità di reggere a situazioni di celebrazione non ottimali, pur se queste ne riducono l'efficacia propria (p. 187)».

La relazione di A. Alessio invece si sofferma maggiormente sul verificare la differenza tra riti civili e riti religiosi. L'autore articola un originale percorso fenomenologico che parte dal rito, ne indaga il nesso con la nozione di

credenza, ne esemplifica alcuni ambiti arrivando a trovare una “convivialità delle differenze” proprio nel rito, colto nel suo aspetto originario: «È possibile andare oltre alla dicotomia religioso e civile e, un po’ sulla scia delle grandi visioni di Rappaport e Whitehouse, affermare che il sacro ritualmente avvolge e permea di sé, a partire dalle dimensioni umane più intime, quali quelle del primo contatto con la realtà vivente, ogni fibra dell’esperienza dell’uomo nel mondo e per il mondo (p. 169)».

È da mettere in rilievo anche il contributo di L. Girardi: «La presidenza invadente», il quale dopo aver analizzato cause e fattori di disturbo delle celebrazioni motivate da una presidenza troppo “personalistica”, suggerisce degli orientamenti di *ars celebrandi* a salvaguardia dell’ecclesialità delle celebrazioni. La presidenza deve avere «come riferimenti normativi da un lato il valore “teologale” dell’azione liturgica e dall’altro il valore “teologico” dell’assemblea celebrante (p. 145)». Si evita così il clericalismo che la renderebbe più uno *status* che un ministero.

GIAN LUCA PELLICIONI

A. LAMERI, *Annibale Bugnini. Liturgia pastorale e riforma liturgica. Lezioni lateranensi*, (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae» «Subsidia», 207), CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2023, pp. 276, ISBN 978-88-7967-310-1, € 30,00.

«La liturgia, mediante la quale, soprattutto nel divino sacrificio dell’Eucaristia, “si attua l’opera della nostra redenzione”, contribuisce in sommo grado a che i fedeli esprimano nella loro vita e manifestino agli altri il mistero di Cristo e l’autentica natura della vera Chiesa (*Sacrosanctum concilium*, 2)». Queste parole della costituzione del Concilio Vaticano II *Sacrosanctum concilium*, a sessant’anni dalla loro promulgazione, sono ancora di grande attualità per la profondità teologico-pastorale che le caratterizza. Il lavoro di A. Lameri, che prende in considerazione con grande stima e rispetto il ministero pastorale di Mons. Bugnini, si colloca in questa prospettiva rilanciando la riflessione sul rapporto tra liturgia, ecclesiologia e pastorale: «la liturgia è il luogo in cui il fedele è chiamato a essere tale e a conformare la propria vita al mistero celebrato. Potremmo dire che la liturgia ha una grande portata di natura vocazionale, di attuazione della vocazione cristiana. La sua valenza pastorale sta proprio qui (p. 77)».

Inoltrandosi nella lettura del libro si ha l’impressione di sostare dinanzi ad una finestra aperta sul periodo conciliare e sulla riforma liturgica, mentre in modo elegante, rigoroso e sobrio si descrive la figura e l’opera dell’arcivescovo umbro. Segretario della Commissione Liturgica Preparatoria del Vaticano II prima e del *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia* poi, Bugnini viene qui colto nella sua veste meno nota di docente di Liturgia; egli infatti, oltre che in altre sedi, fu invitato tra 1957 e il 1962 a tenere le lezioni di

Liturgia pastorale nell'Istituto pastorale della Pontificia Università lateranense, ateneo che nel 2023 ha celebrato 250 anni dalla fondazione e che Lameri, attuale decano della facoltà di teologia, ha voluto così onorare. Bugnini, che fu un vero protagonista della vita della Chiesa in quegli anni, ricordato per la sua personalità forte e a volte controversa ma sempre autenticamente ecclesiale, emerge in queste pagine anche per il suo afflato pastorale.

Nel corpo principale del libro sono trascritte in "edizione diplomatica" le dispense dattiloscritte delle lezioni tenute nell'anno 1961-62. Questa sezione è preceduta da una parte intitolata «Annibale Bugnini "*Liturgiae cultor et amator*"», in cui Lameri offre un profilo biografico e ministeriale del lazzarista (capitolo I), a cui segue una lettura in chiave sintetica degli appunti delle lezioni (capitolo II). Rivelando l'intento "pastorale" della pubblicazione, il libro si conclude con alcuni spunti di riflessione per l'oggi (capitolo III).

Nel delineare doverosamente la figura di Bugnini tratteggiandone la biografia, il primo capitolo focalizza in particolare due episodi del percorso ecclesiale dell'arcivescovo che lui stesso definisce i «due esili» (p. 15). Vicende dolorose che lo allontanarono dal lavoro nell'ambito liturgico e che Lameri, in maniera tersa e garbata, contribuisce a illuminare pubblicando anche alcune delle corrispondenze epistolari che ebbe con Paolo VI, con il segretario di stato Card. Villot e con P. Dezza.

Il secondo capitolo riguarda direttamente i fogli delle dispense che vengono brevemente illustrati nelle sequenze e nei contenuti. L'autore raccoglie poi in alcuni paragrafi le tematiche principali delle lezioni dell'arcivescovo, facendone emergere la pregnanza per il periodo ecclesiale a cui si riferiscono e insieme riproponendole allo sguardo attuale del lettore. Lameri mette in luce le linee teologiche con cui Bugnini si confrontava, che fanno riferimento, oltre che al magistero pontificio ad esempio della *Mediator Dei*, anche a grandi teologi quali Martimort, Festugière ed in particolare Vagaggini, con il quale l'arcivescovo mostrava molteplici consonanze di visione. Un primo paragrafo è dedicato alla «natura della liturgia» e include i temi della liturgia come esercizio del sacerdozio di Cristo e dell'assemblea-Chiesa. Un secondo grande ambito è titolato «liturgia e vita spirituale», con particolare riferimento alla polemica contro la concezione del rapporto contemplazione/partecipazione in Jacques Maritain. Il terzo ambito in cui Lameri organizza le tematiche delle lezioni lateranensi è quello della «pastorale liturgica», a cui sono dedicate la maggior parte delle dispense. La nozione di Pastorale, in Bugnini mutuata interamente da Vagaggini, è «l'arte di condurre e conservare il popolo a Cristo (p. 105). Non è dunque intesa come deduzione pratica della dottrina della fede ma, come afferma Lameri, è invece di natura prevalentemente ecclesiologica, per cui in Bugnini «la meta pastorale – portare gli uomini all'incontro con Cristo – non viene raggiunta per mezzo della liturgia, ma nella liturgia. Qui egli privilegia significativamente la categoria di incontro, perché l'incontro del popolo con Cristo non può attuarsi senza la liturgia (p. 58)». Il capitolo prosegue commen-

tando temi molto cari al lazzarista e fondamentali per il movimento liturgico: la partecipazione attiva, la formazione dei fedeli e del clero, l'adattamento della liturgia, liturgia e trasmissioni televisive, l'omelia.

Il terzo ed ultimo capitolo della prima sezione offre degli «spunti per l'oggi» che provengono, secondo Lameri, dal Bugnini pastore e dalla sua pastorale liturgica. *In primis* fa emergere che il ministero di Bugnini non fu speso soltanto nelle congregazioni o nella docenza, ma fu dedicato ad esempio per un ventennio, nell'immediato dopoguerra, alla cura pastorale nelle borgate delle periferie romane e da nunzio in Iran alle comunità locali ivi presenti. L'anelito pastorale dell'arcivescovo si ritrova dunque anche nella sua teologia liturgica che è "popolare" – aggettivo utilizzato frequentemente nelle lezioni – sia perché ha per soggetto la Chiesa-popolo radunato che celebra in unità con Cristo, sia perché è anche "per il popolo". Infatti l'assemblea liturgica non è una autoconvocazione, ma risposta ad una chiamata che il ministero ordinato "nel-per" il popolo sta a significare.

La seconda sezione del libro contiene la trascrizione delle dispense delle lezioni di Bugnini alla Lateranense, una vera miniera di riferimenti storico-teologici, tanto che non poche volte ci si sorprende a rivedere anticipate nei paragrafi le parole delle costituzioni del Concilio Vaticano II. Inoltre l'organizzazione delle tematiche, rigorose nella loro sistematicità, fa trasparire anche le questioni dibattute nella Chiesa e allora promosse dal movimento liturgico. Ad esempio quando tratta della santa assemblea (capitolo IX) Bugnini inizia scrivendo: «contro l'individualismo, caratteristica della "pietas moderna", il movimento liturgico ha cercato di rivalutare e approfondire il concetto di "comunità cristiana", che è alla base della "prex liturgica" (p. 183)»; al movimento liturgico Bugnini dedica tutta una parte denominata «Pastorale Liturgica», mostrando come esso, «sorto come tutte le opere di Dio, da umili origini è divenuto oggi valido strumento di apostolato (p. 115)». Lezioni che davvero trasudano "l'ansia pastorale" di chi ritiene fermamente che la liturgia abbia valore intrinsecamente pastorale. A sessant'anni di distanza le parole di Papa Francesco nella *Desiderio desideravi* ci sembrano confermare la direzione intrapresa da Mons. Bugnini: «La pastorale d'insieme, organica, integrata, più che essere il risultato di elaborati programmi è la conseguenza del porre al centro della vita della comunità la celebrazione eucaristica domenicale, fondamento della comunione. La comprensione teologica della liturgia non permette in nessun modo di intendere queste parole come se tutto si riducesse all'aspetto culturale. Una celebrazione che non evangelizza non è autentica, come non lo è un annuncio che non porta all'incontro con il risorto nella celebrazione: entrambi, poi, senza la testimonianza della carità, sono come bronzo che risuona o come cimbalo che strepita (n. 37)».

LOUIS-MARIE CHAUVET, *La Messa detta altrimenti. Ritornare ai fondamentali*, postfazione di A. Grillo, Queriniana, Brescia 2024, pp. 112 (Guide per la prassi ecclesiale, 36), ISBN 978-88-399-280-1, € 14,00.

«Penso che difficilmente potremo evitare di ascoltare sul serio questo piccolo testamento di saggezza teologica e di chiarezza pastorale, che ci parla altrimenti dalla Francia, perché in Italia sappiamo leggere altrimenti la nostra teologia eucaristica e la nostra pratica ecclesiale: non per imitazione, ma per analogia (p. 105)». Questa chiosa di A. Grillo, contenuta nella postfazione, si propone ottimamente come invito alla lettura per quanti, non solo specialisti, vogliano gustare e approfondire i «fondamentali» della propria fede. È infatti un lavoro che «risplende per nobile semplicità» e che L.-M. Chauvet ha composto utilizzando la grammatica della testimonianza: «Sì, la fede in quel Dio che, a partire dai tempi di Abramo, si è rivelato negli ultimi tempi in Cristo, è umanizzante! O, almeno, *dovrebbe* umanizzare. Ecco perché sono “ancora” cristiano. E sono fiero di esserlo... (p. 92)». È la trasmissione della fede infatti l'anelito che attraversa tutto il saggio, caratterizzato da una continua «traduzione attualizzante» delle realtà sacramentali perché colte nel loro essere a fondamento della esperienza e della riflessione credente. «Come vivere da cristiani oggi? E alla luce di ciò, la domanda che percorre le pagine seguenti: tra ieri e domani, quale liturgia? Si tratta in effetti di adattare la nostra liturgia cattolica alla cultura di oggi. Di adattarla in modo cristiano e persino, direi, “cattolico”. Mi sembra che non ci manchino i mezzi per farlo (p. 8-9)».

Il percorso, godibile anche alla lettura e impreziosito da paragrafi con concrete indicazioni pratiche, si dispiega in sette capitoli incorniciati da introduzione e conclusione ed è strutturato in modo interessante. Affronta dapprima l'orizzonte odierno in cui si colloca la celebrazione della Messa (capitolo 1), con le questioni liturgiche fondamentali della partecipazione attiva (capitolo 2) e dell'assemblea celebrante (capitolo 3). La celebrazione eucaristica viene poi approfondita seguendo la scansione delle sezioni rituali: la liturgia della Parola (capitolo 4), la preghiera eucaristica (capitolo 5), la comunione (capitolo 6) e quello che l'autore chiama «invio», il mandato per la vita, invece di «riti di conclusione» (capitolo 7).

Il lavoro di Chauvet, nella sua brevità, è davvero un compendio ricchissimo di contenuti teologico-spirituale; un aspetto che emerge con evidenza è la scelta di impostare i capitoli secondo la visione della celebrazione quale unica mensa del pane di vita (parola e corpo), corrispondentemente al dettato conciliare della *Dei Verbum*, in cui si definisce l'Eucaristia come l'unica mensa della Parola e del pane (n. 21).

Sulla liturgia della Parola (capitolo 4), ponendo la domanda radicale «che cosa si intende per parola di Dio», l'autore ne sottolinea innanzitutto l'impre-scindibilità per la celebrazione dei sacramenti e illumina come la sua natura non di concetto ma di evento (*dabar*) richieda l'omelia, perché la parola di

Dio sia tale per l'oggi della Chiesa: «l'interpretazione è parte integrante della Bibbia stessa (p. 47)».

In riferimento alla liturgia eucaristica il teologo francese sceglie di soffermarsi particolarmente sulla preghiera eucaristica, ritenuta come il momento più importante, il cuore della Messa. Premettendo la domanda «cosa fa sì che una preghiera sia eucaristica?», egli struttura un percorso teologico che la Chiesa, corpo di Cristo, compie ogni volta che celebra l'Eucaristia: dal «corpo storico» in cui si fa memoria della storia della salvezza pasquale, attraverso l'«oggi» del «corpo eucaristico» sacramentale e proteso al futuro come «corpo ecclesiale». Chauvet sottolinea che «l'Eucaristia è sempre *oggi*. L'acclamazione di *anàmnese* cantata poi dall'assemblea esprime con forza questo *oggi*: “Annunciamo la tua morte Signore, proclamiamo la tua risurrezione, nell'attesa della tua venuta”. Questo è davvero il centro della preghiera eucaristica e persino il cuore della messa [...] la preghiera eucaristica non è – o, almeno, non è principalmente – una preghiera di adorazione, bensì una preghiera di acclamazione! Acclamiamo un Dio che, in Gesù, ama gli uomini, tutti e ciascuno, fino a morirne (p. 59)».

Con una sana ironia che gli permette di attraversare anche le questioni più complesse, l'autore giunge a definire l'Eucaristia con l'efficace immagine di «interfaccia» che «ha lo scopo di mettere in comunicazione la fede cristiana suscitata dall'ascolto della Parola e la vita quotidiana che occorre configurare quotidianamente a questa fede (p. 91)». In tal modo Chauvet intende connettere l'esperienza celebrativa con l'etica, realtà dove egli rintraccia la ragione principale dell'abbandono della “pratica domenicale”, perché la fede è spesso ridotta a morale; ma, ribadisce l'autore, la vita quotidiana «si fonda, come viene propriamente significato dalla comunione nella messa, sulla grazia di Dio in Cristo (p. 89)».

Non mancano riferimenti, in tutto il saggio, anche al ruolo e all'identità dei ministri ordinati che presiedono la liturgia; nel secondo capitolo tenendo conto delle questioni teologiche afferenti egli, con sapienza ed esperienza, sinteticamente afferma che: «riconoscere nel prete il “sacramento” di Cristo che presiede non significa affatto chiedergli di agire al posto dell'assemblea; al contrario, significa stabilire l'assemblea come attore della celebrazione. La formula divenuta comune dopo il Concilio Vaticano II, «Uno solo presiede, tutti celebrano», deve essere a mio avviso precisata: «Uno solo presiede *affinché* tutti celebrino» (p. 35)».

Alla fine della lettura si rimane edificati per la ricchezza del percorso e provocati alla riflessione dalla capacità di coinvolgimento nelle questioni complesse che intersecano la celebrazione eucaristica. Traluce l'intenso amore alla Chiesa e l'accoglienza della sfida posta dai cambiamenti dei tempi di non tornare indietro, ma di andare avanti nella Tradizione che proprio perché tale, si rinnova. Egli ha davvero il merito di far stare sui «fondamentali» contrastando così i «fondamentalismi». D'altro canto il saggio, non essendo un manuale di

sacramentaria, risente della polemica per cui si è reso necessario “dire la messa altrimenti” tralasciando questioni altrettanto centrali; inoltre sarebbe stato auspicabile un riferimento più puntuale alla mediazione rituale anche dal punto di vista delle scienze umane con cui la teologia sacramentaria è oggi chiamata ad incontrarsi.

Confrontarsi con la prospettiva e le questioni poste da Chauvet è davvero auspicabile; ciò che appare urgente, e l'autore ne ha dato prova con la chiarezza e l'audacia di cui solo i grandi sono dotati, è la necessità di accogliere seriamente le domande fondamentali che provengono dalla vita delle persone, (perché andare a Messa? Che cos'è la parola di Dio? Che significa essere cristiani?) perché sia davvero possibile riappropriarsi criticamente della propria fede per trasmetterla.

GIAN LUCA PELLICIONI

R. BISCHER - A. TONIOLO (edd.), *Ripensare la penitenza. La terza forma del rito: eccezione o risorsa*, prefazione di M. Busca, Queriniana, Brescia 2024 (Giornale di teologia, 463), ISBN 978-88-399-3463-5, € 22,00.

Questo volume della prestigiosa collana di teologia, pubblicato nell'imminenza dell'anno giubilare, è destinato a divenire un punto di riferimento ineludibile nel dibattito intorno al quarto sacramento. Nella prefazione Mons. M. Busca riconosce che gli studi offerti riprendono «la riflessione su una serie di tematiche inerenti il sacramento della riconciliazione che, nonostante gli sforzi dei decenni della riforma, sono rimaste aperte e per buona parte “in sospeso” (p. 14)».

Frutto della rielaborazione teologica avvenuta in due seminari e un convegno promossi dalla Facoltà teologica del Triveneto in collaborazione con la Facoltà di diritto canonico «S. Pio X» di Venezia e l'Istituto di liturgia pastorale «S. Giustina» di Padova, il volume mette a tema la «terza forma» celebrativa della riconciliazione, problematizzando in tal modo tutto l'attuale sistema penitenziale della Chiesa. La domanda radicale che ha guidato la ricerca nasce dall'esperienza delle celebrazioni durante il periodo della pandemia e viene così precisata da A. Toniolo, curatore del fascicolo insieme a R. Bischer, nella sua introduzione: «perché si è registrata una partecipazione così significativa e intensa in un tempo di crisi diffusa del sacramento della riconciliazione? È dipesa solo dal contesto pandemico oppure è radicato nei cristiani, più di quanto pensiamo, il bisogno di riconciliazione, il desiderio di perdono? (p. 20)». Una prima importante risposta testimoniata dagli studi smentisce l'adagio «manca il senso del peccato» quale ragione della crisi del sacramento della Penitenza; lo stesso Toniolo afferma in maniera pregnante: «possiamo ritenere che è in crisi la prassi penitenziale ma non il desiderio di riconciliazione – sia a livello di fede sia a livello antropologico (p. 20)».

I saggi, corredati da una preziosa bibliografia ragionata curata da R. Bischer, sono stati suddivisi sapientemente in tre parti: pandemia e terza forma del rito della penitenza (riletture); quale penitenza per l'oggi? (prospettive teologico-pastorali); documentazione (considerazioni a margine di alcune indagini).

La prima parte, che delinea l'orizzonte entro il quale si colloca il percorso di riflessione, si apre con il contributo di G. Viviani, che in prospettiva liturgico-fondamentale mette in luce le dimensioni positive (ad es. ecclesialità della penitenza, dinamismo dell'ascolto della Parola, circolarità con la riconciliazione individuale) e le questioni aperte (ad es. il legame con la celebrazione eucaristica; assoluzione piena o limitata?) inerenti la celebrazione della «terza forma». Dopo un attento percorso storico e un'analisi dell'attuale disciplina e della sua *ratio*, sulla possibilità che la «terza forma» possa aprire una strada nell'ambito del ripensamento del sistema penitenziale dal punto di vista canonico, P. Dal Corso nel suo contributo ritiene che non sia questa la via da percorrere. Possibilità che invece E. Massimi promuove nella sua analisi liturgica sulla «forma» celebrativa e il suo impatto ecclesiale durante la pandemia, a patto che si sia disposti a «superare l'alternativa tra le forme proposte dal rito della penitenza e orientarci per una loro orchestrazione, valorizzando le potenzialità di ciascuna forma rituale (p. 96)».

La seconda parte del fascicolo raccoglie i contributi che elaborano il vissuto della celebrazione della Penitenza secondo le prospettive liturgica, teologico-fondamentale, teologico-morale, ecclesiologica e teologico pastorale. La varietà dei contributi fa emergere la ricchezza delle questioni e la molteplicità delle proposte di riforma della prassi penitenziale, che trovano nel rito liturgico un filo conduttore. Apre L. Dalla Pietra, che nel rilevare la distanza tra il programma del rituale e la prassi celebrativa, promuove un rilancio della liturgia a partire dal recupero del libro liturgico, per superare una riduzione della comprensione del sacramento al binomio confessione-assoluzione tipico di una penitenza «senza tempo e senza spazio». Nella stessa prospettiva, ma dal punto di vista teologico-fondamentale, R. Bischer opta per assumere il quadro offerto dai *Prenotanda* del rito della penitenza come riferimento ermeneutico di tutte le questioni; la lettura teologica proposta, sposando il principio della *lex orandi, lex credendi*, individua nella *metanoia* il punto di raccordo tra forma rituale, aspetto dogmatico e gradualità del cammino esistenziale. A. Gaino, dal punto di vista morale, approfondisce la conversione in relazione alla celebrazione della penitenza sia nella forma individuale, da distinguere dalla direzione spirituale, sia nella «terza forma» che maggiormente sviluppa la dimensione comunitaria; ripensare un sistema penitenziale con una pluralità delle forme celebrative aiuterebbe a passare da una visione prettamente legalista e individualistica ad un approccio marcatamente teologico e personale. Anche A. Dal Pozzolo riflette su come la «terza forma» interpelli il popolo di Dio e giunga a riconoscere come essa esprima la misericordia quale «*forma ecclesiae*» che pone la Chiesa in stato di continua conversione; per questo è auspicabile

una sua celebrazione che non si riduca ad un atto puntuale ma preveda un processo più dilatato. In sintonia con l'esigenza di percorsi ampi e gradualisti E. Falavigna conclude questa parte del volume, con un contributo in cui elabora proposte per un rinnovo della prassi penitenziale a partire da alcune dimensioni emerse durante la pandemia: tener conto della dimensione comunitaria della misericordia e del peccato offrendo spazi di inclusione per chi è in cammino, attraverso anche una rinnovata espressività celebrativa del sacramento che sottolinei il primato di Dio e l'esperienza di una fraternità universale.

La terza e conclusiva sezione del volume contiene «considerazioni a margine», ma tutt'altro che marginali; si connota per il rimando all'esperienza concreta assicurato dalle indagini di opinione somministrate durante il tempo del percorso di ricerca. S. Zonato nel primo saggio espone i dati della rilevazione facendo emergere una generale valutazione positiva dell'esperienza celebrativa pur nella pluralità delle sottolineature e nella contrapposizione con la forma individuale della confessione; il sondaggio, secondo l'autore, mostra anche che la crisi della prassi penitenziale non sia da attribuire alla mancanza del senso del peccato ma alla difficoltà di accettare la mediazione ecclesiale. Il contributo di A. Steccanella interpreta con attenzione i dati emersi dai sondaggi, con particolare riferimento ai percorsi con i preadolescenti. Occorrerebbe, a giudizio dell'autrice, una migliore valorizzazione delle strutture permanenti del sacramento con adattamenti delle forme celebrative piuttosto che una riforma completa della prassi penitenziale; la prudenza di un ascolto profondo e autentico del *sensus fidelium* e della tradizione si rendono necessari in una situazione di tale complessità.

In conclusione il fascicolo, ricchissimo di informazioni e proposte che non sempre si prestano ad essere armonizzate, è davvero uno strumento di lavoro e di riflessione e domanda una lettura calma e approfondita perché attivi nel lettore processi vitalizzanti di approfondimento teologico-pastorale. È anche testimonianza significativa di una esperienza – dolorosa e nel contempo gravida di senso – e della sua rielaborazione, necessariamente non esaustiva, che fa appello a una riforma globale della prassi penitenziale attuale. A ciò rimanda la conclusione di Toniolo che riferisce le parole di W. Kasper in un fascicolo sulla misericordia pubblicato nella stessa collana: «per la Chiesa che verrà sarà d'importanza essenziale arrivare a un nuovo ordinamento penitenziale e a un rinnovamento del sacramento della penitenza (p. 26)».

GIAN LUCA PELLICIONI

RECENSIONI AREA TEOLOGICA, RELIGIOSA E MULTIDISCIPLINARE

A. WÉNIN, *Le livre de Judges*, Coll. Mon ABC de la Bible, Paris 2021, ISBN 978-23-5479-3, pp. 105, € 16,00.

André Wénin è un noto e finissimo biblista belga, dottore in scienze bibliche al Pontificio Istituto Biblico di Roma, professore emerito di Egesi dell'AT presso l'Université Catholique de Louvain. *Visiting Professor* alla Pontificia Università Gregoriana, è direttore della *Revue Théologique de Louvain* e membro del comitato di redazione di *Recherches de Sciences Religieuses*. Al suo attivo ha un torrenziale numero di pubblicazioni, molte delle quali sono state tradotte in italiano. La nostra recensione riguarda la versione francese, che corrisponde a quella edita in italiano per i tipi delle Dehoniane di Bologna. La traduzione dei titoli è nostra.

Nell'Introduzione, *Un libro nel dimenticatoio* (p. 9). l'A. registra come il rotolo dei Giudici sia uno di quelli meno letti e bistrattati nella Bibbia. Sin dai suoi primi commenti è stato oggetto di una certa presa di distanza e della censura ecclesiastica per i suoi racconti di personaggi ambigui, turpi, astuti, meschini, per alcune pagine grondanti sangue, stupri e menzogne certamente non edificanti. Non è un caso che il lezionario lo ignori nel corso delle liturgie. Tuttavia, il libro dove si alternano arroganza, menzogna e violenze ha un suo profondo significato sapienziale anche per il nostro tempo decostruttivo. Invita infatti ad una lucidità di discernimento dell'“umano troppo umano” nel suo caleidoscopio di ombre e di luci o chiaroscuri. I confini tra virtù e perversione, fedeltà e tradimenti sono estremamente labili. Il libro è un capolavoro che in virtù della forza della fiction narra l'umano (137). ed esprime una teologia che verte sull'instancabile passione di Dio per l'uomo (10) nonostante i suoi scacchi e le sue ribellioni, riservando delle sorprese ai suoi lettori/lettrici, invitati a rileggere empaticamente con occhi nuovi le vicende dei vari leaders del periodo premonarchico.

Segue un capitolo preliminare *Prima di aprire il libro* (14-19). Anzitutto l'A. chiarisce il titolo del libro, che – com'è noto – non è originale ma tardivo e frutto della tradizione. “Giudice” (*šōpēt*) in ebraico non va inteso meramente come “giudice, magistrato”, ma come leader, governatore, e soprattutto, come liberatore. Il libro racconta una *tranche* della storia di Israele tra la morte di Giosuè e gli inizi della monarchia sotto l'egida di Samuele. Dopo una lunga introduzione si susseguono le avventure dei vari leaders maschili e femminili come Debora, per mettere fine ad un tempo di crisi, scatenata dall'idolatria di Israele. Accanto a giudici/salvatori maggiori (come Otniel, Ehud, Iefte Sansone, ecc.), abbiamo figure minori che “giudicano Israele”, cui è riservata una scarna notizia (come Tola, Elon, Yair ecc.). Questa sequenza di peccato/castigo/salvezza termina con un epilogo di due episodi drammatici caratterizzati

dall'assenza di un "giudice". L'A. esamina poi la collocazione del libro nel più ampio insieme della cosiddetta "storiografia deuteronomista" (definizione dovuta a M. Noth, oggi corretta se non contestata). Tale storiografia va intesa come lettura teologica, o «fiction historiographique» che giudica selettivamente secondo i propri criteri ed istanze fatti e personaggi del passato in funzione del proprio presente. Sulla scia di Th. Römer, l'A. ravvisa la nascita di questa storiografia nella corte del re Giosia (639-609 a. C.), per sostenere la sua riforma restauratrice. Una prima fase approdò a una prima versione del Deuteronomio, incentrata sulla teologia dell'Alleanza tra YHWH ed Israele; una seconda fase comportò un'ulteriore riflessione all'epoca dell'esilio babilonese (586-539) per fronteggiare il trauma. Recuperando e rimaneggiando tradizioni del passato, gli autori deuteronomisti interpretarono l'esilio come la conseguenza dell'infedeltà persistente d'Israele per gettare le fondamenta di una resilienza. In questo corpus deuteronomistico la stesura del libro dei Giudici avvenne nella seconda fase, che Römer definisce post-deuteronomista (siffatto problema resta oggi alquanto dibattuto, *ndr.*) Essa aggiunse alla riflessione esilica del materiale, gran parte proveniente da mondo greco (p. 18), senza troppo modificarne la prospettiva globale. Un tratto caratteristico fu quello di iscrivere le tradizioni sui vari leaders salvatori in un quadro abbastanza rigido, che funge da chiave ermeneutica; ogni giudice interviene in una situazione di idolatria che porta al peccato di infedeltà al castigo per ridonare al popolo la primigenia libertà. I giudici provengono tutti dal nord (=regno di Israele/Samaria), tranne Otniel che è del sud. Trasparente è l'applicazione delle loro storie al presente del popolo di Yehud tornato da Babilonia, che si impose su quanti erano invece restati nel paese. U punto cardine era quello di non vere troppi contatti con i popoli vicini, senza lasciarsi sedurre dai loro culti, per mantenere costantemente la purezza. Nel cap. 2 *Riassunto e Struttura* (23-34), l'A offre una sua struttura del libro, che riportiamo molto sinteticamente. Prologo (Gdc 1,1-3,6); Il tempo delle vittorie (3,7.5,31; Un inizio di decadenza (6,1-9,5); Degenerazione della situazione (10,6-12,15); Un salvatore che fallisce (=Sansone) (13-16); Caos e Tenebre (Gdc 17-21).

Il cap. 3 *Una teologia classica e al tempo stesso stupefacente* (35-49) riprende lo schema soggiacente: Israele pecca / YHWH li consegna al nemico / Israele grida a YHWH / YHWH invia un salvatore/ il paese ritorna a vivere in pace/ morte del salvatore, per intercettarne i cambiamenti, le ripetizioni, le aggiunte, le omissioni. Interessante è l'analisi di alcune immagini e sintagmi tipici ricorrenti nel libro, come ad esempio i riferimenti agli "idoli", al "far male agli occhi di YHWH", a "in quel tempo non c'era un re in Israele ed ognuno faceva quel che gli pareva". L'A. si sofferma sul volto di YHWH come dio misericordioso e lento alla collera (p. 46-48), un dio paziente che si aspetta da Israele una comprensione della sua logica; allo stesso tempo, evidenzia il terribile potere che lo stesso popolo ha di paralizzare Dio, rimpiazzando la Torah con i propri opportunismi e convenienze (49).

Il cap. 4 *I Giudici questi eroi?* (53-64) definisce i protagonisti come “héros improbables” (53) poco epici e in realtà anti-eroi. Ph. Abadie li avrebbe qualificati come “eroi poco ordinari, D. Scaiola come “improbabili”. Ironicamente il narratore del libro li dipinge nelle loro *défaillances* e nelle loro meschinità lontani dal *Sublime* dello Pseudo-Longino; le loro imprese sono mosse dal proprio interesse non dalle esigenze del popolo e i loro exploits sono piuttosto opera Dell’unico eroe che è YHWH. D’altro canto l’A. nota come la galleria dei giudici che si avvicendano è in progressione negativa. Barak rappresenta la vana ricerca della gloria, la sua paura surclassata da Debora e dalla “mascia Giaele” (56); Gedeone parte bene presentato nel suo timore di Dio, ma degenera in violenza (57-59): Iefte in uno dei racconti più drammatici è il paradigma del potere ad ogni costo, non esitando a recedere dal suo insensato voto di sacrificare la figlia (una Ifigenia biblica) (60-61). Sansone presentato nei suoi tratti comici e picareschi, è mosso anche lui dalla logica del proprio interesse ed è il simbolo della volontà di potenza e di un climax di vendetta condotte all’apice proprio nella sua morte in cui si vendica dell’oltraggio subito dai filistei (62-65).

Il cap. 5, *Un popolo che si lacera poco a poco* (65-76) si sofferma su una costante del libro che è la tensione del popolo con l’eroe di turno. Questa frizione inizia a partire da Gedeone, si amplifica con Abimelek e Iefte, fino a raggiungere il suo picco con la guerra civile di Gdc 19-21, forse le pagine più aberranti della storia di Israele,

Il cap. 6 *Le donne, da Acsa alle ragazze di Silo* (79-91) è una galleria di varie donne di ogni genere, nel loro ruolo di catalizzatrici, consigliere, inaspettate eroine ma anche prostitute, straniere, madri, concubine. vittime di barbarie, follia e bestialità. Basta mettere a confronto la triade che apre il libro (Acsa, Debora e Giaele), e quello che lo chiude, la concubina del levita, le donne di Iabesh e le ragazze di Silo. Nella maggioranza dei casi la loro femminilità è mezzo di salvezza di cui si serve YHWH, superiore all’ottusità maschile.

Il cap. 7 *Astuzia, manipolazione e violenza* (95-104) tratta tematiche care all’A. L’astuzia, la manipolazione e la violenza sono diversamente apprezzate in base alle circostanze e alle esigenze salvifiche. Abbiamo astuzie che facilitano un atto violento, ma salvifico (Eud, Giaele, Sansone), astuzie militari per sorprendere il nemico di turno (Gedeon, Abimelek ecc.), e altre che spingono il popolo alla violenza (Abimelek e Iefte).

Il cap. 8 *Raccontare la violenza* (105-120) forse è quello più stimolante per il lettore, soprattutto alle prime armi. L’A. offre alcuni esempi di procedimenti narrativi adottati dal libro dei Giudici in episodi incentrati su fatti di violenza. Lo scopo è immergere il lettore nella prospettiva dei racconti e aderire al patto narrativo, in modo da rendersi conto come l’arte affabulatoria sia al servizio di una teologia e di un’etica (107). I principali ricorsi sono l’ironia (come nel caso di Ehud ed Eglon), la dimostrazione del potere della parola a fini persuasivi (Gedeone e i suoi concittadini), un impatto che suscita riprovazione e riflessio-

ne (l'episodio della figlia di Iefte) o la denuncia di un degrado (Mica e i Daniiti). Come in quest'ultimo caso, i procedimenti narrativi possono compenetrarsi (ironia, riprovazione, scandalo...). L'A. nota come raccontare una storia mira sempre a "provocare emozioni e sentimenti, a creare suspense o una sorpresa. È indurre il lettore ad apprezzare fatti e personaggi (119), facendolo entrare nel gioco della narrazione; in questo a suo parere – personalmente condiviso – il libro dei Giudici offre un superbo esempio dell'arte narrativa che caratterizza gran parte dei racconti dell'AT.

Il cap. 9 *La recezione del libro dei Giudici* (123-129) offre una panoramica della *Wirkungsgeschichte* in vari ambiti ed epoche. Dapprima sintetizza la sua interpretazione nel giudaismo antico, poi nel cristianesimo primitivo e patristico e medievale. Per l'interpretazione talmudica interessante è la citazione del libro poco noto in Italia di M. KATZ - G. SCHWARTZ, *Swimming in the Sea of the Talmud* (JPS Philadelphia, 1998).

Il cap. 10 *Il libro dei Giudici: chiave per comprendere la nostra cultura* (131-135) passa in rassegna gli influssi che il libro ha esercitato in campo artistico, come nella pittura (ad es. Caravaggio, L. Cranach), nella musica (Giacomo Carissimi, E. Start, V.V. Brown), letteratura (J. Milton, E. Fleg, J. Grosjean ecc) e cinema (C. De Mille, N. Roeg). Ovviamente, anche per il pubblico destinatario, l'A. preferisce autori francofoni. Il lettore italiano potrà colmare la rassegna con M. BOCIAN, *Dizionario dei personaggi Biblici* (Torino 1991).

Una *Conclusione* (137-138) riepiloga brevemente il percorso, evidenziando la bellezza di un testo fin troppo misconosciuto o mal-compreso. Il libro dei Giudici interpella la lucida responsabilità del lettore dinanzi al mestiere di vivere e alla fatica del credere. La Bibbia non si limita a rivelare chi è Dio. Essa rivela anche chi è l'essere umano, nel suo versante migliore, ma anche peggiore (138). I racconti sono calibrati per far comprendere la complessità del parlare e dell'agire umano. Ma il lettore potrà farlo solo rispettando i codici con cui sono stati scritti.

Il libro si chiude con un *Lessico* molto utile per chi si accosta per la prima volta alla Bibbia e con una cronologia generale della storia dell'AT. Per quanto concerne il libro dei Giudici, il suo embrione fu il patrimonio di leggende locali (1200-1000 a.C. Ferro I); una seconda fase vide i primi scritti parziali (900-600 Ferro IIB), una terza la composizione e redazione del libro cui si aggiunsero complementi (600-330 Ferro III). Segue una cartina geografica e toponomastica ed una Bibliografia praticamente francofona (un solo titolo italiano). Come detto, non è una lacuna, ma risponde al taglio della collana. Un vivo complimento All'A., che anche questa volta ci ha donato una lettura suggestiva ed accattivante di questo libro a prima vista sconcertante e spiazzante.

ANTONIO NEPI

C. ROHMER et F. VOUGA, *Jean Baptiste, aux sources*, «Essais bibliques» 55, Genève 2020, pp. 106, ISBN 978-28-3091-705-5, € 15,00.

Questo volume, opera di due famosi esegeti per i tipi della Labor et Fides di Ginevra, pubblicato con il sostegno dell'*Institut Protestant de Théologie* (IPT) e del *Centre de recherches interdisciplinaires* (CRISES-UPV Montpellier), è consacrato ad una ricostruzione storica della figura e del messaggio teologico di Giovanni Battista. Céline Rohmer è docente di NT all'IPT, svolge il suo ministero pastorale, è membro del RRNAB, ed è esperta del vangelo di Matteo in particolare delle parabole. François Vouga è un noto docente di NT all'Università di Wuppertal-Betel in Germania, autore di vari studi in particolare del cristianesimo primitivo. Recentemente ha scritto un commento al Vangelo di Marco. L'intento chiaramente dichiarato nella prefazione è quello di prospettare un percorso accurato dei quattro Vangeli in uno stile semplice, chiaro, ed agevole, senza note a piè di pagina e bibliografia, in una terminologia accessibile allo specialista come al lettore che non ha eccessiva familiarità biblica con il greco neotestamentario. Il percorso si addentra progressivamente in ognuno dei quattro vangeli alla ricerca di una caratterizzazione di Giovanni Battista, "la sentinella tra due eoni", il precursore o battistrada di Gesù. Gli ambiti di ricerca sono i testi biblici del NT e l'opera storiografica di Giuseppe Flavio. La galleria contempla 5 ritratti, ognuno diverso dall'altro, pur nella polifonia. Sin dall'*ouverture* il Vangelo di Marco raffigura un Battista che annuncia nel deserto un "battesimo di conversione", al fine di preparare la venuta di "colui che è più forte di lui". Collegando in modo tipologico la figura anticotestamentaria del profeta Elia a Giovanni Battista (cfr. Mc 9,10-13), Mc descrive il tragico assassinio di quest'ultimo come un fattore scatenante della violenza che condurrà Gesù alla morte sulla croce. Giuseppe Flavio nelle su *Antichità Giudaiche* (AG. xviii, 115-119) presenta il Battista come una sorta di maestro-filosofo, ne celebra lo spessore morale personale e pubblico, così come evidenzia i timori politici di Erode nei confronti di un pericoloso ed efficace sobillatore di ribellione, forte del suo influsso popolare. Per il Battista, la purificazione del corpo doveva coincidere con una purificazione o meglio trasformazione etica dell'anima attraverso la pratica della giustizia.

Il Vangelo di Matteo sembra riprendere e rielaborare il profilo tracciato da Mc, in una *Fortschreibung* attenta alle istanze e alle urgenze della comunità credente per cui scrive, particolarmente in rapporto al mondo giudaico. Per Mt il Battista appartiene in modo inequivocabile a un mondo antico; per contrasto, serve a far risaltare la superiorità del battesimo dei discepoli di Gesù. La tragica morte del Precursore – Amico dello Sposo annuncia la Passione di Cristo sotto l'autorità di un potere omicida.

Il dittico di Luca (= Vangelo+Atti) sin dal doppio rispettivo proemio palesa la sua preoccupazione di una ricostruzione storiografica finalizzata ad una veridificazione (in termini aristotelici *anagnôrisis*) di Gesù come unico Salvatore e Figlio

di Dio. Il Battista appare sin dai Racconti dell'Infanzia in parallelismo con la figura di Gesù. Giovanni Battista è un elemento di rottura e di continuità tra due tempi di salvezza. Egli si configura come l'ultimo dei profeti, ma il suo battesimo è una transizione che prepara alla conversione e alla ricezione dello Spirito di Pentecoste. Nei Sinottici la tipologia elianica non è sempre netta: in determinati passi Giovanni è un Elia redux, in altri Elia è lo stesso Gesù, il Messia.

Nel IV Vangelo, Giovanni Battista non è più Elia o qualche altro profeta, ma per antonomasia il testimone di Gesù. Qui gli autori avrebbero potuto sviluppare anche l'altra caratteristica di "amico dello sposo", peraltro ravvisabile nell'immagine di copertina, che richiama il Battista sotto la croce di M. Grûnewald, vale a dire il Testimone con il dito puntato verso Gesù, immagine che piaceva a Karl Barth. Utile sarebbe stata la citazione del celebre articolo pionieristico di P. PROULX - L. ALONSO SCHÖKEL, "Las Sandalias del Mesías Esposo", *Biblica* 59 (1978) 1-37. L'evangelista, che è piuttosto un poeta, presenta il Battista come la voce che testimonia Cristo, quasi primo apostolo di una comunità costruita sulla testimonianza della fede. Un capitolo finale riassume tutti i risultati e propone ciò che si può trarre storicamente dalle osservazioni evangeliche sul Battista. In sintesi, questo saggio biblico delinea chiaramente le questioni storiche e teologiche di ciascuno dei vangeli canonici. La conclusione è che Giovanni ha esercitato un particolare influsso. L'annuncio della fine dei tempi da parte del Battista continuò decisamente a formare in Gesù la convinzione che Dio stava venendo a salvare il suo popolo. Ma la proclamazione del 'regno di Dio' da parte di Gesù andò oltre la minaccia del giudizio, per aprirsi ad una misericordia inclusiva, non ristretta ad Israele, fino alla promessa che tale regno, regno di salvezza e guarigione, era vicino. Gli A. confutano il mai sopito scetticismo secondo cui le figure del Battista e del Messia furono mere creazioni letterarie o trasfigurazioni tra *fiction and faction* da parte del cristianesimo primitivo. Qualche perplessità nasce dalla loro intercettazione del contenuto preciso del battesimo annunciato da Giovanni. Gli autori non si discostano dall'interpretazione dei testi neotestamentari e del cristianesimo primitivo che mette in risalto, l'antitesi tra il battesimo d'acqua di Giovanni e il battesimo di Spirito dei discepoli di Gesù, ma non spiegano che cosa "il battesimo nello Spirito Santo e fuoco" rappresenti per Giovanni, indipendentemente da ciò che pensano gli evangelisti. Manca un minimo accenno alle *miqwôt* o pratiche dei bagni rituali, e in particolare su ciò che si poteva trarre dai testi di Qumran su questo argomento (cfr. in particolare il *Rotolo della Regola*, III e VI). Probabilmente è difficile stabilire, come per ogni vangelo, un ritratto del Battista in tutta la letteratura apocrifia (in effetti questo sarebbe il soggetto di un altro libro). Ci sembra alquanto drastica l'affermazione che la letteratura apocrifia non sia di grande aiuto (così p. 14). Ciò significa ignorare le molte allusioni al Battista nei testi apocrifi (vedi soprattutto la letteratura pseudo-clementina) e persino una parte della ritualità battista che esisteva da diversi secoli, anche con i battisti mandei e la loro letteratura. Sarebbe erroneo pensare che la figura di Giovanni Battista fosse sbiadita negli ambienti del cristianesimo primitivo. A

riprova segnaliamo, C. OAULEA, “Auslegungen zu Kön 17-18 in der Altchristlichen Literatur“, *Sacra Scriptura* 4 (2006) 7-24, importante per il diffuso richiamo dei Padri al Battista come *novus Elias*; W. TILL, “Johannes der Täufer in der koptischen Literatur“, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo*, 16, (1958) 310-332, e G. STEINDORFF, “Gesios und Isidoros“, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 4 (1983) 137-158; A. VAN LANTSCHOOT, “Fragments coptes d’un panegyric de S. Jean-Baptiste“, *Le Muséon* 44 (1931), p. 235-254, per l’attenzione al Battista nell’omiletica copta. Queste annotazioni non sminuiscono l’apporto del libro, che peraltro si legge agevolmente. Di nuovo l’opera ignora con deplorabile sufficienza studi altrettanto scientificamente dignitose in italiano e in spagnolo. Il lettore italiano può accedere ad es. al recente studio di A. DESTRO - M. PESCE, *Il Battista e Gesù. Due movimenti giudaici nel tempo della crisi* (Carocci, Roma 2021); alla monografia di F. ADINOLFI, *Giovanni Battista. Un profilo storico del maestro di Gesù* (Carocci, Roma 2021), alle pagine consacrate al Battista dal compianto J.P. MEIER, *Un ebreo Marginale. Natura, Messaggio, Miracoli*. vol. II (Queriana Brescia 2002) tradotte dall’autore autoreferenziale di questa recensione.

ANTONIO NEPI

A. PERTOSA, *Parola di Isacco*, (AltreScritture CCII), Puntoacapo, Pasturana (AL) 2023, pp. 118, ISBN 978-88-6679-390-8, € 15,00.

Sulla fede che ha spinto Abramo all’obbedienza, accettando di offrire in sacrificio a Jahvé il proprio primogenito è stato scritto in abbondanza, partendo dall’elogio di Paolo nella Lettera agli Ebrei: “Per fede Abramo, messo alla prova, offrì Isacco e proprio lui, che aveva ricevuto le promesse, offrì il suo unico figlio” (Eb 11,17).

Un brano decisivo, questo di Genesi 22, perché proprio dalla risposta di Abramo deriva la promessa che genererà il popolo di Israele, la storia della Salvezza, la vicenda di Gesù di Nazareth da cui partirà il Cristianesimo e la vita della Chiesa:

«Giuro per me stesso, oracolo del Signore: perché tu hai fatto questo e non mi hai rifiutato tuo figlio, il tuo unico figlio, io ti benedirò con ogni benedizione e renderò molto numerosa la tua discendenza, come le stelle del cielo e come la sabbia che è sul lido del mare; la tua discendenza si impadronirà delle città dei nemici. Saranno benedette per la tua discendenza tutte le nazioni della terra, perché tu hai obbedito alla mia voce» (Gen 22, 16-18).

Eppure, probabilmente accecati da questo elemento generante, in pochi, o forse nessuno prima di Pertosa, hanno provato a rovesciare la prospettiva di questo evento drammatico e liberante, osservandolo e vivendolo con gli occhi

del figlio. Cosa ha provato Isacco, nei tre giorni di viaggio verso Moira, in un silenzio imbarazzato interrotto da domande che trasudano preoccupazione, alimentata da risposte vaghe e per niente rassicuranti: «“... ma dov'è l'agnello per l'olocausto?”». Abramo rispose: “Dio stesso provvederà l'agnello per l'olocausto, figlio mio!”» (Gen 22, 7-8).

Ma soprattutto che ferite ha lasciato il terrore nelle sue pupille, quando il sole proiettava i suoi raggi riflessi dalla lama del coltello alzato sopra il suo corpo inerme e stretto dalle corde?

Le conseguenze di quelle cicatrici, mai completamente risanate, hanno degli effetti dirompenti sotto più punti di vista. Uno è quello della lettura psicanalitica, efficacemente messo in risalto nella prefazione di Cristina Santini: «*Parola di Isacco* è anche un libro sull'amore e la morte, sul confine sottile che li separa, in particolare nelle relazioni primarie e fondamentali fra genitori e figli, dove si fonda il soggetto» (p. 5).

«sentire la morte venire dal padre

gli occhi invasi di sangue
lui guarda il mio doloroso stupore

artiglia il coltello, si fionda
sul mio quasi nulla:

il suo volto radioso di matto
cova nel fondo una scintilla felina...» (p. 35)

Qui, piuttosto, preme sottolineare l'effetto nella teologia, nel discorso su Dio, inquietante sia perché il rapporto figlio/padre tra Isacco e Abramo richiama nell'esperienza cristiana quella tra creatura e Dio Padre, sia per la domanda esistenziale che Isacco si fa nella riflessione di Pertosa:

«dimmi cosa devo pensare di un dio
che voleva darmi in pasto alle stelle» (p. 48),

un dio che non viene perdonato per aver sospeso l'esecuzione; piuttosto messo inesorabilmente sul banco degli imputati proprio per quello che la teologia lo esalta:

«ma prendersi gioco di un povero relitto
ammazzargli la primogenitura

è il delitto che aumenta la distanza» (p. 50)

Dio, prima ancora che Abramo, è messo sotto accusa dall'animo ferito di Isacco. E perde la sua credibilità, la sua affidabilità, proprio quella su cui si basa la fede del padre.

Ma in questa vita senza padre, in questo cielo senza Dio, si spalanca l'abisso per l'umanità:

«e ora che Jahvé è crollato giù dall'Eden
cumuli di polvere anebbiano la vista:

come posso sperare ancora nella vita
se nessuno ferma più il braccio al padre?» (p. 84).

E non vi è sollievo né alla morte del padre, né tantomeno quando il beffardo gioco della vita rovescia le sorti e i destini e concede ad Isacco di passare dall'essere figlio all'essere padre. La traccia della ferita pesa come una spada di Damocle sulla sua capacità di restituire vita su di lui che ha visto in faccia la morte minacciata dallo stesso che lo aveva messo al mondo. La speranza appena accennata nel lacerante cammino di ritorno,

«o forse dovrà arrivare un altro figlio
nello scandalo più vero dell'amore
a cucire la ferita originaria,
fonte inesauribile di orrore» (p. 44)

sembra poi disattesa alla nascita di Esaù:

«di me, cosa ne è stato
del tempo in cui mio padre voleva ammazzarmi
e se anche con lui farò lo stesso» (p. 73)

Sullo sfondo della riflessione dell'autore si percepiscono i suoni di guerra che hanno ripreso a soffiare in Europa:

«il sangue del mondo schizza in cima
contro i missili a testata nucleare
a branchi tumorano i bambini
il veleno succhiato dalle bombe» (p. 91)

ed ancora:

«oggi m'inquieta la guerra che resiste
i bambini a Mariupol' hanno i sorrisi spezzati
e quell'uomo che lancia granate
contro le case dei civili
sembra mio padre
ma non riesce a fermarsi.» (p. 104)

Cosa resta all'uomo, in questa lacerante nostalgia di Dio, ma di un Dio diverso da quello di Abramo, un Dio che non pretenda il sacrificio, che non metta alla prova, che non si serva di deboli ed inermi per mostrare la sua potenza? Due cose, almeno: il viaggio ancora ripreso dalla vicenda di Abramo, dall'invito a lasciare ciò che è certo per un domani che è per ora solo una promessa...

«gli viene detto di andare e lui va... gli viene detto
da quel dio jahvé elohim, il signore altissimo
che lo chiama a sé verso un luogo lontano...

e si mette in cammino allora, esiliato. Uomo
senza patria e senza nulla, con in mano
unicamente il suo destino
colmo di domande appese a un filo.
La risposta non c'è. O forse la risposta
è il cammino stesso

viaggiare»

E l'amore, ultimo appiglio di speranza di generare nuova vita:

«ma cosa resiste se tutto scema
tra i grani secchi di una clessidra forata?

Solo l'amore sparglia il campo e squarcia il velo...

...fino al parto del mistero» (p. 110).

La parola di Isacco nell'opera di Pertosa è in forma poetica, un genere letterario che mirabilmente restituisce il dramma emotivo ed esistenziale del figlio offerto in sacrificio e salvato in extremis, il cui ruolo di vittima non si esaurisce al momento dello scambio con l'ariete, ma si perpetua nella memoria di questo evento. Un dialogo con se stesso, con il padre, poi con la madre, con il dio che ha provocato il dramma, con i figli... È la prima parte del testo, "A voce nuda".

La seconda parte "Eco e sinfonia" è uno sguardo che attraversa la storia dell'uomo e la storia dei popoli che si rifanno a quel fatto come momento di svolta, per giungere ai drammi di questi giorni che ancora ne subiscono gli echi perpetuando una violenza che il braccio di un dio inaffidabile ha messo inesorabilmente in moto.

Un dio di cui comunque si avverte la mancanza, unico appiglio nel miscuglio disperazione e speranza con cui si scruta l'orizzonte.

Chiude, ma non a caso, la terza parte, "Passaggio", con un'unica poesia dedicata alla madre nel momento della morte, quasi una consegna di responsabilità di tutto ciò che ha preceduto:

«si diventa davvero padri
quando si smette di essere figli?»

L'opera di Pertosa è inquietante, toglie dalla rassicurante inerzia di una fede che è abbandono e costringe a ripensarsi e a ripensare Dio, a rileggere l'adesione di fede a Dio non come un cieco affidamento ad una volontà che il nostro autore definisce muta, e a convertirla in un carico di responsabilità verso il nostro passato (il padre) il nostro presente (la vita), il nostro futuro (i figli).

Consapevoli che la fede non è detta senza lo struggimento delle domande per cui non sempre è scritta già la risposta.

GIOVANNI VARAGONA

G. GRESHAKE, *Chiesa, dove vai? Guardare al futuro in prospettiva real-utopistica*, Queriniana, Brescia 2023, pp. 293, ISBN 978-88-399-3456-7, € 34,00.

Il volume di Gisbert Greshake che andiamo a presentare si propone come un'articolata riflessione ecclesiologica nella quale il noto teologo tedesco tenta di rispondere a una domanda che, a diversi livelli, molti cristiani si pongono: come sarà la chiesa del futuro? Come inciderà la secolarizzazione nelle dinamiche intra – ed extra-ecclesiali? Quali conseguenze avrà la crisi quantitativa del ministero? Quali vie rimarranno percorribili per i cristiani di domani per annunciare il vangelo? Si tratta di interrogativi di rara complessità che difficilmente troveranno risposte univoche e lineari a causa delle molteplici variabili che chiamano in causa e dei diversi contesti di analisi che si possono prendere in considerazione. Ad esempio, è palese che Greshake faccia riferimento alla chiesa tedesca, pur consapevole che essa vive una realtà molto diversa dal contesto africano, sudamericano o asiatico. Tuttavia, alcuni fenomeni sono piuttosto comuni alle chiese europee. Volendo restringere al vecchio continente alcune riflessioni, è possibile lasciar emergere alcune linee di tendenza abbastanza chiare da cui scaturisce la lettura «real-utopistica» che l'A. suggerisce.

Innanzitutto, un elemento indubbiamente centrale è la presa d'atto della nascita di una chiesa di minoranza. La riflessione di Greshake muove registrando la fine della «chiesa di popolo» (*Volkskirche*). Mentre in alcuni dibattiti ancora resiste l'antagonismo tra «chiesa di minoranza» e «chiesa di popolo», almeno per quello che riguarda il tentativo di stabilire la forma più corretta di ciò che dovrebbe essere la comunità cristiana del futuro, per il teologo di Friburgo tale discussione è ormai chiusa. In linea con Johannes Bours, Joseph Ratzinger, Karl Rahner e numerosi altri, per Greshake nei prossimi decenni la chiesa vivrà come un'assoluta minoranza in diaspora. Essa, riprendendo uno scritto di Rahner del 1954, «dal punto di vista *sociologico* assume il carattere della "setta" (in netto contrasto con la chiesa di massa)» (61). Naturalmente

Greshake, come anche Rahner, non intende per «setta» che essa possa concepirsi come un ghetto, come una comunità isolata artificialmente dal mondo, con una tendenza al fondamentalismo, al linguaggio integralista e alla militanza incapace di ascolto. Anche se purtroppo numerosi cristiani hanno assunto esattamente questa postura culturale, ciò non corrisponde nel modo più radicale alle intenzioni dell'A. e ai suoi riferimenti teologici. Al contrario, «chiesa in diaspora» vuol dire esattamente l'opposto, e cioè «che si decide e si vive in modo convincente la propria fede in mezzo al mondo, senza che chiunque non condivida questa fede debba essere preso per pazzo» (62).

Sulla fine della chiesa di popolo, sostiene Greshake, ci sono pochi dubbi, nel senso che sono rarissimi gli autori che intendono negarla in modo esplicito, tanto sono evidenti il crollo quantitativo di fedeli e l'alto tasso di invecchiamento dei rimanenti. Si tratta di fattori che depongono da soli in direzione di una prossima estinzione, almeno per quello che riguarda il continente europeo. Quello che forse non è ancora chiaro è che cosa comporterà tale scomparsa, in che cosa modificherà il profilo della chiesa, su quali fronti chiederà un ripensamento. Tra le caratteristiche che non vanno rimpianse della chiesa di popolo, sempre per Greshake, ci sono una rigida ed eccessiva discrepanza tra clero e laici, la sacralizzazione del ministero ecclesiastico, il potere incontrollato della gerarchia, il primato assegnato al rigido ordinamento, a prescrizioni morali e canoniche, il rango inferiore attribuito alla libertà, alla decisione personale in materia di fede e alla scelta del proprio cammino religioso (63-64).

Il timore di ammettere che la chiesa sia già una minoranza e lo sarà sempre di più ha diverse motivazioni: la perdita di rilevanza sociale, e quindi del potere di incidere sulle scelte della società; la perdita di denaro, che è diretta conseguenza del non rappresentare più un fenomeno di interesse pubblico; il timore di doversi ridisegnare in modo discontinuo rispetto agli ultimi secoli; il timore di creare un effetto domino, e cioè che, ammettendo di essere minoranza, si amplifichi involontariamente la secolarizzazione e la disaffezione verso la fede.

Oltre a queste motivazioni di carattere psicologico-pratico, tuttavia, ve n'è una che possiede una radice teologica e che pertanto merita un'attenzione diversa: il timore che l'idea di minoranza veicoli con sé una sorta di rassegnazione ad essere pochi, o persino un gusto per tutto ciò che è elitario, selezionato, quasi un cristianesimo raffinato e solo per iniziati da contrapporre alla religiosità popolare delle masse. Tale concezione di chiesa configgerebbe in modo aperto non solo con lo stile inclusivo di Gesù, che è andato in direzione esattamente opposta rifuggendo il consenso delle élite intellettuali, ma anche con i venti secoli di cristianesimo che ci precedono. La chiesa cattolica, se si è macchiata di molti peccati e di numerose incoerenze rispetto al Vangelo, tuttavia non ha mai abdicato ad esprimere un messaggio universalistico. Può aver avuto, lo si è visto, accenti moralistici, può essere stata scarsamente profetica a causa della sua compenetrazione con il potere temporale, ma non ha mai preso le distanze, in linea teorica, da una missione che in quanto tale è sempre stata

rivolta a tutti. Nei primi secoli di cristianesimo si è scagliata contro lo gnosticismo, al quale imputava tale carattere di sfiducia verso la carne e il mondo e di propugnare un cristianesimo di nicchia.

Conscio della posta in gioco, Greshake dedica a questo punto del suo ragionamento numerose pagine per precisare come la chiesa di minoranza non debba affatto intendersi come una setta esclusiva, un gruppo chiuso, né tantomeno una comunità perfetta di cristiani esemplari. Essa sarà invece una «forma mista ibrida», ossia lo stesso gruppo eterogeneo di persone radunato da Gesù, che accorrevano da lui per essere guarite (talvolta in maniera quasi magica), per essere saziati, per farsi benedire, per appagare una vaga nostalgia del loro cuore, per vivere delle sensazioni, per ascoltare le sue parole e anche per seguirlo, per sempre o soltanto saltuariamente (126). Le stesse metafore ecclesologiche di Gesù rafforzano questa idea: il campo di grano e di zizzania, la rete da pesca che è piena di pesci buoni e di pesci maleodoranti. Dunque l'accettazione dell'idea di minoranza non deve essere interpretata né in senso moralistico, né autorizzare una depressione missionaria.

Greshake ritiene che uno dei problemi maggiori che si sono presentati nello sviluppo della comunità ecclesiale sia la dogmatizzazione della fede, ossia il passaggio da una concezione biblico-esperienziale dell'amicizia di Dio con l'umanità ad una nella quale la rivelazione viene continuamente oggettivizzata e ridotta a "cose" da credere: «In effetti, la forma integrale della fede è andata disgregandosi nel corso del tempo: anziché considerare la fede prioritariamente come la risposta al dono di sé fatto da Dio, che ci mette nelle condizioni di poterci affidare a lui, essa viene concepita sempre più come un ritenere-per-veri dei contenuti prestabiliti (rivelati), che riguardano la natura di Dio e il suo disegno salvifico e che fanno pervenire all'umanità un "insegnamento soprannaturale"» (97).

In conseguenza della riduzione oggettivante della rivelazione si è arrivati anche a una tendenza sbagliata nella concezione e nella celebrazione dei sacramenti. Il sacramento viene svilito alla sua esecuzione oggettiva, alla "valida" amministrazione e alla "valida" ricezione. La dimensione della fede come adesione personale a ciò che viene amministrato diviene sempre più marginale fino ad essere del tutto irrilevante, soprattutto per quanto riguarda il battesimo dei bambini, la prima comunione, la cresima e la celebrazione sacramentale del matrimonio (99).

Le conclusioni della riflessione di Greshake sono interessanti, anche se non particolarmente innovative: nella prospettiva real-utopistica la chiesa non sarà più guidata da ministri ordinati, ma da un gruppo di laici che si farà carico della responsabilità pastorale che oggi è unicamente in mano ai presbiteri. La chiesa assumerà una forma più sobria rispetto al passato, perderà lo sfarzo delle sue celebrazioni e delle sue strutture, avrà una diffusione meno capillare, sarà chiamata ad essere più credibile in un contesto più vasto e più eterogeneo rispetto a quello odierno. I suoi ministri saranno chiamati sempre più a condividere la

vita ordinaria delle persone e le parrocchie lasceranno il passo a nuove forme di comunità. Non dobbiamo vedere in questo solo una perdita, ma anche un guadagno. La parrocchia non è infatti una struttura legata alla rivelazione, è semmai una delle tante forme che la chiesa ha assunto durante i secoli e che rispondeva al modello di «chiesa di popolo». Ma nei contesti attuali, in cui i cristiani saranno meno numerosi, una struttura pesante e obsoleta come la parrocchia rischia di assorbire inutilmente tante energie che invece potrebbero essere più proficuamente investite nella missione. Insomma, la chiesa del futuro nella prospettiva real-utopistica dovrà concepirsi operando un ricentrimento sacramentale, tornando ad essere cioè quella comunità di fedeli che rende presente al mondo l'amore misericordioso e inclusivo di Dio.

Probabilmente il testo di Greshake non contiene suggerimenti inediti o particolarmente originali a cui le singole chiese o conferenze episcopali non abbiano mai pensato. Potrebbe rimanere deluso il lettore che si aspettasse "soluzioni" nuove per costruire l'assetto della chiesa del futuro. Ma certamente si tratta di uno sforzo che va apprezzato per il coraggio nell'esprimere con franchezza una serie di considerazioni che sono sotto gli occhi di tutti e che raramente si trovano formulate con una pari schiettezza.

ENRICO BRANCOZZI

BICHI R. - BIGNARDI P. (a cura di), *Cerco, dunque credo? I giovani e una nuova spiritualità*, Vita e Pensiero, Milano 2024, pp. 248, ISBN 978-88-343-5421-6, € 20,00.

Il presente volume frutto di uno studio di ricerca condotto da vari autori e curato da Bichi e Bignardi è quanto mai utile e interessante per comprendere il quadro attuale dei giovani e del rapporto con il tema della fede e della ricerca di senso. L'Istituto Giuseppe Toniolo ormai da vari anni conduce queste ricerche sociologiche e ecclesiali fornendo continuamente dati e statistiche che permettono una lettura della realtà il più possibile corrispondente al vero. Infatti in questo cambiamento di epoca avere la possibilità di attingere a dati aggiornati e considerare la continua evoluzione di varie forme linguistiche ed espressive, di varie prassi di spiritualità e ricerca del senso delle cose è molto utile e necessario per non fare letture su realtà già superate o condizionate da schemi ormai obsoleti e inadatti. Il primo pregio dunque di questo studio è proprio la sua attualità e la libertà con cui si è condotta l'indagine senza cadere in vecchi schemi ma piuttosto lasciando parlare i giovani e la loro esperienza superando la paura di scoprire cose che già sappiamo ma che spesso non abbiamo il coraggio di affermarle; invece i giovani non hanno problemi a dirci come stanno le cose, almeno dal loro punto di vista e questo ci consente di attuare il primo e fondamentale atteggiamento della dinamica sinodale, tanto promossa da papa Francesco, che è quello dell'ascolto fiducioso e non giudicante.

Andando nello specifico della ricerca sono stati intervistati due categorie di giovani compresi tra i 18 e 29 anni: ovvero quelli che si sono allontanati dalla Chiesa e dagli ambienti legati ad essa e quelli che invece sono rimasti. Ai primi è stata posta questa domanda iniziale: “perché vi siete allontanati dalla Chiesa?” e a seguito di questa gli è stato chiesto di raccontare la loro esperienza personale riguardo alla ricerca spirituale e al pensiero sulla Chiesa e rispetto alla fede cristiana. di questa prima categoria di giovani ne sono stati intervistati 100, secondo un criterio anche di diversità di genere, di territorio e di età (il volume nella prima parte riporta tutto il risultato della ricerca dal punto di vista statistico). Il secondo sotto-campione formato da coloro che sono rimasti “vicini” alla Chiesa era composto da 91 giovani sempre secondo gli stessi criteri di differenziazione.

La seguente ricerca promossa dall’Istituto Toniolo in collaborazione con le docenti Bichi e Bignardi fa seguito ad una prima indagine condotta negli anni 2013/2014 sempre riguardante i giovani e il loro rapporto con la Chiesa e con la fede che era stata poi pubblicata nel volume «*Dio a modo mio*» molto apprezzato e studiato negli anni successivi. A distanza di un decennio, con una situazione in continuo cambiamento, anche alla luce dell’esperienza della pandemia mondiale vissuta a partire dal 2020, si è ritenuto opportuno condurre una ulteriore ricerca provando a acquisire ulteriori elementi di analisi e di comprensione della realtà giovanile.

«A dieci anni dalla realizzazione dell’indagine che ha portato alla pubblicazione di *Dio a modo mio*», annota nell’introduzione la professoressa Bichi «il panorama religioso del mondo giovanile appare assai mutato, come peraltro mutata è l’ultima generazione di giovani, quella denominata “Zeta” che condivide caratteristiche e condizioni di vita assai diverse da quelle delle loro sorelle e fratelli maggiori, la generazione dei *Millennials*. L’allontanarsi dei giovani dalla Chiesa e quasi sempre anche dalla fede cristiana nelle sue forme tradizioni costituisce un fenomeno in crescita sempre più rapida [...]. Come procedere per interpretare questo cambiamento?» (p. 13).

Ecco allora che il nuovo volume *Cerco, dunque credo?* fornisce diverse chiavi di lettura secondo anche diverse prospettive pastorali e teologiche a seconda degli autori che sono stati chiamati per analizzare i dati della ricerca. Il libro è diviso in quattro parti: la prima è dedicata alla presentazione della ricerca con una nota metodologica iniziale e le varie risposte date dai giovani intervistati. La seconda parte riguarda nello specifico gli “Allontanamenti” e diversi sono gli interventi degli autori: oltre la Bignardi troviamo Cecilia Cremonesi, Giovanna Canale, Claudio Stercal e Ivo Seghedoni. Ognuno di questi fornisce una interpretazione dei dati provando a trarre delle indicazioni pratiche dal punto di vista pastorale ma anche ponendo degli interrogativi nuovi per mettersi in discussione come Chiesa e come evangelizzatori nello spirito missionario di cui ci parla sempre papa Francesco. La terza parte è dedicata ad alcuni “Approfondimenti” chiesti a docenti di grande rilievo che danni anni

ormai si occupano di catechesi e nuova evangelizzazione. Enzo Biemmi per esempio fornisce nel volume un interessante «appello per un nuovo catechismo», essendo egli da sempre impegnato sul fronte della catechesi; Stefano Didonè propone una interessante riflessione dal titolo «La teologia sfidata dalla vita» che riteniamo uno degli interventi più a fuoco anche in rapporto con la nostra attività dell'Istituto Teologico Marchigiano e il grande dibattito condotto in questi ultimi anni sulla necessità di rinnovare la proposta accademica e sperimentare nuovi linguaggi teologici e pastorali. Erio Castellucci, vescovo di Modena-Carpi, muove la sua riflessione a partire da alcuni verbi declinati nella forma grammaticale del gerundio quali «Passando», «Vedendo», «Dimagrendo», «Ricentrando» e «Personalizzando» e accetta la sfida posta dai giovani di ripensare le forme del governo ecclesiale e i modi di interpretare i ruoli di responsabilità ritornando ad una dinamica di ministero e servizio, più che di comando e imposizione. Viene trattato anche il tema dell'omosessualità, che molto interessa le nuove generazioni e di fronte al quale facciamo ancora fatica a porci come cristiani e come Chiesa. Marco Gallo offre alcune riflessioni a partire proprio da una domanda centrale e ancora troppo scomoda forse: «c'è uno spazio nella Chiesa per i credenti Lgbt+?». La quarta ed ultima parte del volume si intitola «Provocazioni» e anche qui troviamo diversi interventi illuminanti e suggestivi grazie anche al lavoro e all'esperienza di soggetti come Ernesto Diaco, impegnato sul fronte della scuola e dell'Insegnamento della Religione Cattolica come direttore della Cei, e la monaca agostiniana Claudia Maiorelli che sottolinea come i monasteri tornano ad essere luoghi di ricerca e di silenzio per molti giovani, che magari fanno fatica a ritornare in parrocchia ma che trovano in quei luoghi pace, bellezza e armonia.

Sicuramente da non saltare nella lettura del volume, che si può apprezzare scegliendo volta per volta la sezione che più ci interessa e ci stimola, sono le conclusioni affidate a Paola Bignardi e la postfazione proposta dal vescovo Giuliodori, assistente della Università Cattolica e dell'Azione Cattolica Italiana.

La Bignardi fa notare come una lettura dei dati raccolti fatta in maniera frettolosa o pessimistica porterebbe solo a concludere che abbiamo sbagliato tutto e che i giovani di oggi non hanno alcun interesse a dialogare con la Chiesa e a porsi degli interrogativi di senso. In realtà ella nota come i giovani ci forniscono un «*un modo nuovo di credere*»: «l'abbandono del modo tradizionale di credere è espressione della ricerca religiosa diversa, il cui cuore è costituito dalla spiritualità. È il rifugio di una religione fatta di riti, alla ricerca di gesti autentici, in cui possa esprimersi la vita; è l'abbandono di una fede ridotta all'aspetto conoscitivo di verità puramente intellettuali in nome di un'apertura al mistero, all'invisibile, all'inspiegabile; è presa di distanza da cui possibile sperimentare relazioni calde e fraternità vera. [...] gli intervistati narrano la varietà dei modi di intendere la fede che li ha lasciati insoddisfatti e delusi e che costituisce un interrogatorio provocatorio per la Chiesa e le comunità cristiane di oggi» (p. 222-223). *Disponibilità al cambiamento* è questa una delle

richieste più chiare che ci arrivano dal mondo giovanile e che per noi si traduce in un termine evangelico che Gesù richiama spesso ovvero *disponibilità alla conversione*.

«il modo di credere delle persone cambia» chiosa Bignardi nelle sue ultime righe «perché cambiano le culture in cui siamo immersi. Ce la farà la Chiesa a cambiare? Ad aggiornarsi? A rispondere alle sfide di questo tempo? Occorre superare l'idea che la crisi è un'esperienza negativa e disporsi ad affrontarla come un'opportunità, a leggere in essa il suo *kairos*, il suo tempo opportuno» (p. 226).

DAVIDE BARAZZONI

E. PREZIOSI, *Da Camaldoli a Trieste. Cattolici e democrazia: per continuare il cammino*, Edizioni Vita e Pensiero, Milano 2024, pp. 236, ISBN 978-88-343-5747-7, € 18,00.

Camaldoli è il cenobio dei monaci camaldolesi, nell'Appennino toscano, dove nel luglio del 1943, un gruppo di cattolici italiani si è riunito per elaborare un possibile impegno dei cattolici nella ricostruzione post-bellica attraverso l'approfondimento di temi legati all'economia, alla giustizia sociale e che prenderanno forma nel "Codice di Camaldoli" pubblicato successivamente nel 1945.

Trieste è la città in cui, nel prossimo mese di luglio, si svolgerà la 50^a settimana sociale ed i cattolici italiani riprenderanno in mano il tema della democrazia e della partecipazione, a 80 anni dal convegno di Camaldoli nel mutato contesto storico e che abbia riferimento anche "pensare l'Europa" cioè alimentare un senso di cittadinanza europea in cui situare la responsabilità politica dei singoli stati.

Questo cammino che ci porta a Trieste, nel libro di Preziosi, ripercorre la storia del movimento cattolico negli ultimi 80 anni affrontando il tema della democrazia/partecipazione sicuramente in modo originale e non scontato.

Il libro è suddiviso in 9 capitoli, con una appendice formata da 5 schede su altrettanti argomenti, distinti, ma collegati tra loro. Le schede sono il frutto di una rielaborazione fatta da responsabili di Associazioni cattoliche, di Fondazioni ed Istituti di Ricerca e possono essere utilizzati sia per riflessioni personali che per organizzare incontri sui temi della settimana sociale di Trieste.

Il libro è un libro di storia, sia nel metodo che nel contenuto; ma la sua costruzione e la ricerca storica hanno un chiaro fine pedagogico, di portare il lettore a porsi domande, a desiderare approfondimenti anziché esporre conclusioni.

Il nostro autore riprende Alexis De Tocqueville che già nella metà del XIX^o secolo scriveva "l'istituzione e l'organizzazione della democrazia nel mondo cristiano è il grande problema del futuro". Ma la democrazia è considerata, per la Chiesa Cattolica, solo per quanto riguarda la sfera civile e non

con riferimento all'organizzazione interna (p. 3) per cui è necessario rifarsi alle fonti del movimento cattolico italiano: il personalismo rosminiano e la democrazia sociale di Giuseppe Toniolo "l'essenza permanente ed universale della democrazia è determinata dal fine, costituito dal bene comune, che si realizza in un ordine sociale fondato sul dovere prima che sul diritto".

Si delinea così una dimensione sociale della democrazia, orientata al pre-politico ed alla partecipazione al bene comune. Teoria che troviamo espressa anche nel codice di Malines del 1920 dove si legge "la giustizia sociale deve penetrare le istituzioni e tutta quanta la vita dei popoli. La sua efficacia deve soprattutto manifestarsi con la creazione di un ordine giuridico e sociale che informi tutta la vita economica. La carità ha dunque una funzione assai importante da compiere nella vita economica". (XV)

La parte centrale del libro riporta con ampiezza di documentazione, tratti biografici dei principali protagonisti, si sofferma in particolare sulle iniziative preparatorie, le finalità e le esigenze di "creare una sintesi nuova, una proposta globale, per un nuovo ordine cristianamente ispirato per una società post fascista". (Cit. P. Giuntella)

L'autore mette in risalto come la partecipazione dei cattolici alla resistenza sia riconducibile ad un senso più ampio e civile della sola lotta armata. La pagina di una carità vissuta che diventa il tramite di una nuova visione civile.

La fine della guerra pone i cattolici di fronte alla necessità di entrare nel merito dei grandi temi della ricostruzione e questo diventa l'argomento da approfondire nella settimana sociale che si svolge a Firenze nel 1945, largamente influenzata dal codice di Camaldoli, pubblicato proprio in quell'anno.

Soprattutto nei giovani cattolici c'è una adesione convinta verso la democrazia, come regime che meglio risponde alla natura ed alle esigenze della persona.

Scrivono Preziosi "Andava formandosi una posizione che avrebbe molto contribuito a definire un corretto rientro nella piena politica dei cattolici, la necessità di quella che potremmo chiamare con un linguaggio moderno la mediazione culturale fatta alla luce del magistero e della stessa ispirazione cristiana". (p. 71)

Un fil rouge del libro è senz'altro partecipazione-democrazia-politica.

I cattolici italiani sono chiamati a farsi carico della crisi della democrazia rappresentativa di fronte a possibili rischi di democrazie illiberali o di rigurgiti nazionalistici.

Molti cristiani che oggi vivono una esperienza di fede si sentono per formazione "la generazione del Concilio" e per essi la politica è vissuta come "forma alta ed esigente di carità" (cit. San Paolo VI). Il Concilio Vaticano II ci ha offerto una forma del messaggio cristiano ancorato alla tradizione e contemporaneamente aperto al mondo in modo critico-dialettico, non pessimistico-apocalittico. C'è infatti sempre uno scarto insuperabile tra l'oggi della storia dell'uomo e il domani del Regno di Dio. Aldo Moro lo chiamava "principio di

non appagamento” ed in esso faceva risiedere il motivo più proprio dell’ispirazione cristiana della politica. “Forse il destino dell’uomo non è di realizzare pienamente la giustizia, ma di avere perpetuamente della giustizia fame e sete. Ma è sempre un grande destino”. (cit)

Altro fil rouge sono le Associazioni Cattoliche.

L’autore mette a fuoco il ruolo dell’associazionismo cattolico, all’inizio del XX° secolo, nella elaborazione culturale della dottrina sociale, poi nell’organizzazione delle settimane sociali e del convegno di Camaldoli nel 1943, per proseguire nel protagonismo attivo nei lavori dell’Assemblea Costituente. Infatti nella Costituzione si trovano “armonicamente congiunte” istanze di libertà civile e politica a quelle relative alla giustizia sociale che sono il culmine di una evoluzione che fa progressivamente di ogni uomo un attore responsabile nella vita economica, sociale e politica del Paese.

Ma non si guarda solo al passato, oggi l’associazionismo è una opportunità per superare la frammentazione sociale e l’individualismo crescente. Le associazioni da sole non bastano più e l’autoreferenzialità è un limite grave, ma possono fare molto nella necessaria opera di alfabetizzazione di base verso una nuova partecipazione democratica. Ma al contempo ci si domanda: esiste una cultura associativa? oppure ci si accontenta di una appartenenza debole soprattutto in termini di visione della realtà. (p. 178)

Il Concilio ha riconosciuto un fatto importante, cioè l’accordo tra cultura e formazione cristiana non si realizza sempre senza difficoltà. I fedeli sono stati invitati a vivere in strettissima unione con gli uomini del loro tempo e a sforzarsi di penetrare perfettamente il loro modo di vivere, di pensare e di sentire di cui la cultura è espressione. (cit. Carlo Molari)

I laici impegnati a questo in senso apostolico tenderanno naturalmente a raggrupparsi allo scopo di assicurarsi il beneficio apprezzabile di ogni associazione per aumentare i mezzi d’azione e quindi l’efficacia del loro influsso apostolico. (cit. Yves Congar)

Il nostro autore nell’affrontare i temi della 50^a settimana sociale di Trieste riprende le numerose fonti documentali e recenti avvenimenti della Chiesa italiana al fine di mettere in luce le aspettative e le attese dei cattolici italiani. La sociologa francese Danièle Hervien-Leger ha coniato il termine “esculturazione” per significare allo stesso tempo una diminuzione della pratica religiosa in Europa ed una irrilevanza del messaggio cristiano nella cultura e nei comportamenti degli stessi cittadini europei. Se in Italia questo fenomeno non ha una evidenza così forte come in altre nazioni, c’è comunque una crescente disaffezione verso la vita ecclesiale. È importante l’invito di Papa Francesco all’azione che si riferisce al termine “potere” declinandolo in una forma positiva: “poter-essere, poter-fare, poter cambiare”. La carità, cuore dello spirito della politica, è sempre un amore preferenziale per gli ultimi “. (cit. Papa Francesco)

Da ultimo il libro riprende l’incontro del luglio 2023, sempre a Camaldoli, nella ricorrenza degli 80 anni dal convegno del 1943, in cui il card. Zuppi indi-

ca “i credenti devono avere il coraggio, nel rispetto delle diverse sensibilità, di interrogarsi dialogando e ascoltandosi, che vuol dire ispirarsi al Vangelo nella costruzione della comunità umana”.

C'è poi un invito dello stesso card. Zuppi a promuovere una “Camaldoli Europea”. È una sollecitazione per ripensare e valorizzare il contributo delle tradizioni politiche di matrice cattolica alla costruzione europea; i mutati contesti storico-sociali, rispetto al tempo in cui è nata l'Unione Europea, ci portano a valutare con attenzione la sostenibilità delle nostre strutture economico-sociali, i cambiamenti climatici e la questione migratoria.

La settimana sociale di Trieste, nell'affrontare i temi legati alla partecipazione e alla democrazia, può avere anche un ancoraggio europeo in quanto nel contesto attuale non serve tanto un bisogno di decisione, ma di inclusione attraverso una cultura politica veramente democratica. Che sia questo l'inizio di un percorso verso una Camaldoli Europea?

PAOLO PIZZICHINI