

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.

Specialisti incaricati per la revisione degli articoli per gli anni 2023-2025:
Daniele Cogoni, Mario Florio, Giovanni Frulla, Gaetano Tortorella, Enrico Brancuzzi, Roberto Cecconi, Davide Barazzoni, Lorenzo Gianfelici, Giulio Osto, Mario Colabianchi, Ugo Paoli, Giovanni Frausini, Daniele Federici, Marco Di Giorgio, Massimo Regini, Pietro Maranesi, Lucia Panzini, Antonio Nepi, Leonardo Pelonara, Giovanni Varagona, Sebastiano Serafini.

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

64

*Nel 60° della conclusione
del Concilio Ecumenico Vaticano II.
Ricezione, criticità e questioni aperte*

*On the 60th Anniversary of the Conclusion
of the Second Vatican Ecumenical Council.
Reception, Critical Issues, and Open Questions*

ANNO XXXIV / 2025 – 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.	9
Editoriale	»	13

SEZIONE SACRAMENTARIA ARTICOLI

THE SYMBOLIC LANGUAGE OF RITES: A «SIGN OF THE TIMES»?
SOME ISSUES BETWEEN THE *SACROSANCTUM CONCILIUM*
AND *DESIDERIO DESIDERAVI*

IL LINGUAGGIO SIMBOLICO DELLA LITURGIA: «SEGNO DEI TEMPI»?
ALCUNE QUESTIONI TRA *SACROSANCTUM CONCILIUM*
E *DESIDERIO DESIDERAVI*

Gian Luca Pelliccioni » 19

IL PRIMO CAPITOLO DELLA *DEI VERBUM* COME SPECCHIO
IN CUI SI RIFLETTE LA “BELLEZZA” DELLA PASSIONE DI GESÙ.
COMMENTO A DV I E SUA RILETTURA STAUROLOGICA

THE FIRST CHAPTER OF THE *DEI VERBUM* AS A MIRROR IN WHICH
THE “BEAUTY” OF THE PASSION OF CHRIST IS REFLECTED. A COMMENT
TO THE DV I AND ITS RETELLING IN TERMS OF REDEMPTION

Roberto Cecconi » 35

PERSONOLOGIA E ANTROPOLOGIA NELLA *GAUDIUM ET SPES*
PERSONOLOGY AND ANTHROPOLOGY IN *GAUDIUM ET SPES*

Massimo Serretti » 53

UNA STORIA DI SALVEZZA.
LA RADICE SPIRITUALE DELLA RIFORMA DELLA CHIESA

A HISTORY OF SALVATION.
THE SPIRITUAL ROOT OF THE CHURCH REFORM

Enrico Brancozzi » 87

ESERCIZIO DELLA POTESTA DI GOVERNO TRA PRINCIPIO GERARCHICO,
PRINCIPIO DI COLLEGIALITÀ E PRINCIPIO DI SINODALITÀ.
UN NUOVO PARADIGMA PER LA CHIESA DIOCESANA SINODALE

GOVERNANCE AND HIERARCHICAL, COLLEGIAL AND SYNODAL
PRINCIPLE. A NEW ARCHETYPE FOR THE DIOCESAN SYNODAL CHURCH

Lucia Panzini

Pag. 105

SEZIONE *SCIENZE RELIGIOSE*
ARTICOLI

A 60 ANNI DAL CONCILIO VATICANO II.
DALL'UMANESIMO INTEGRALE ALL'ECOLOGIA INTEGRALE

60 YEARS AFTER THE SECOND VATICAN COUNCIL.
FROM INTEGRAL HUMANISM TO INTEGRAL ECOLOGY

Giancarlo Galeazzi

» 127

DALLA SCRITTURA ALLA PAROLA GRAZIE ALLO SPIRITO:
UNA PROSPETTIVA ECUMENICA

FROM SCRIPTURE TO WORD THANKS TO THE SPIRIT:
AN ECUMENICAL PERSPECTIVE

Luciano Manicardi

» 139

L'ITALIA E *NOSTRA AETATE*. IL CONTRIBUTO DEI PADRI CONCILIARI
ITALIANI ALLA REDAZIONE DI *NOSTRA AETATE*

ITALY AND *NOSTRA AETATE*.
THE CONTRIBUTION OF THE ITALIAN COUNCIL FATHERS
TO THE DRAFTING OF *NOSTRA AETATE*

Riccardo Burigana

» 151

ELENA GUERRA E IL CONCILIO VATICANO II:
ALLA FONTE DI OGNI RINNOVAMENTO

ELENA GUERRA AND THE SECOND VATICAN COUNCIL:
TO THE SOURCE OF ALL RENEWAL

Leonardo Pelonara

» 171

LA CONDANNA DELLA GUERRA TOTALE IN *GAUDIUM ET SPES* (1965)
E IL RECUPERO DELLA DOTTRINA DELLA GUERRA GIUSTA
NEL *CATECHISMO* (1997): “SENTINELLA, QUANTO RESTA DELLA NOTTE?”
(Is 21,11)

THE CONDEMNATION OF TOTAL WAR IN *GAUDIUM ET SPES* (1965)
AND THE RECOVERY OF THE DOCTRINE OF JUST WAR IN THE
CATECHISM (1997): “WATCHMAN, HOW MUCH LONGER THE NIGHT?”
(Is 21,11)

Roberto Tamanti

Pag. 191

SEZIONE *EVENTI*

CRISTIANESIMO E MODERNITÀ: UN CONFRONTO

CHRISTIANITY AND MODERNITY: A COMPARISON

Gabriele Ciceroni

» 211

VERSO UNA PASTORALITÀ DELLA TEOLOGIA SACRAMENTARIA
IN CHIAVE DI EVANGELIZZAZIONE?
DOCENTI DA TUTTA ITALIA A CONFRONTO TRA ANTROPOLOGIA,
PASTORALE, LITURGIA ED ECCLESIOLOGIA NEL CONTESTO
CONTEMPORANEO DI IPER-COMPLESSITÀ

TOWARDS A PASTORAL NATURE OF SACRAMENTAL THEOLOGY
IN TERMS OF EVANGELIZATION?
PROFESSORS FROM ALL OVER ITALY DISCUSSED ANTHROPOLOGY,
PASTORAL THEOLOGY, LITURGY AND ECCLESIOLOGY IN THE
CONTEMPORARY CONTEXT OF HYPER-COMPLEXITY

Gian Luca Pelliccioni

» 217

A 60 ANNI DAL CONCILIO VATICANO II:
LE SCUOLE DI FORMAZIONE TEOLOGICA (SFT) SONO ANCORA
UNA RISORSA PER LA CHIESA IN ITALIA?

60 YEARS AFTER THE SECOND VATICAN COUNCIL:
ARE THE SCHOOLS OF THEOLOGICAL FORMATION (SFT) STILL
A RESOURCE FOR THE CHURCH IN ITALY?

Gian Luca Pelliccioni

» 221

SEZIONE *RECENSIONI*

Recensioni area Liturgica e Sacramentaria	Pag. 231
Recensioni area Teologica, Religiosa e Multidisciplinare	» 247

EDITORIAL

To mark the 60th anniversary of the conclusion of the Second Vatican Ecumenical Council on 8 December 1965, the editorial staff of this Journal approached the professors of the Theological Institute and the ISSR *Redemptoris Mater* in the Marche region about a year ago, proposing a series of essays dedicated to the documents, themes and open questions of the conciliar magisterium for publication in Volume No. 64. This proposal attracted significant interest from the teaching staff at the two institutes, with scholars and lecturers from other academic institutions in the Marche region and beyond also getting involved.

I am therefore delighted to present this new volume, which takes an exceptional monographic approach and contains ten essays: five in the *Sacramentary* Section and five in the *Religious Sciences* Section. The *Events* Section is further enriched by a number of reports and notes on conferences and special anniversaries, as well as an appealing range of reviews.

In the two Sections, we will attempt to provide useful interpretative tools for approaching the individual texts and understanding their place within the framework of this monographic issue.

The first Section contains the essays that we consider to be the most relevant to the fundamental scope of sacramentology. Firstly, we refer to the opening essay by Gian Luca Pelliccioni, which begins with the conciliar constitution *Sacrosanctum Concilium* and ends with Pope Francis's Apostolic Letter *Desiderio Desideravi* (29 June 2022). This essay is written in English. This is followed by an essay by the biblical scholar Roberto Cecconi, which reinterprets the first chapter of the Dogmatic Constitution *Dei Verbum* from a staurological perspective. We then move on to theological anthropology, examining the concept of the individual within and beyond the Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*, as discussed by Massimo Serretti. The final two essays touch on ecclesiology from different disciplinary perspectives, beginning with the Dogmatic Constitution *Lumen Gentium*. First, Enrico Branzozzi provides a historical-theological contribution on the spiritual basis of the Church's reform in the context of epochal change. Finally, Lucia Panzini attempts to restore the complexity of certain ecclesiological issues that emerged in the recent synodal debate within the framework of current canon law, in light of *Lumen Gentium* and its reception. In the context of this Section, which contains a variety of contributions, one question seems pertinent: what do the conceptions of the sacraments – the practices and theologies of the individual sacraments, the sacramental nature of the Church and the anthropological foundations of sacramental reality – gain from these in-

sights, which permeate it directly and indirectly? What insights do the conciliar documents offer, or fail to offer, for developing a unified and articulated vision of sacramental reality today, including that of Christ, of the Church and more? We leave this task to readers willing to engage with these questions.

The second Section opens with a reflection by Giancarlo Galeazzi, Professor Emeritus of Philosophy at our Institute, on the revival of the concept of humanism. Starting from Maritain's reflections, this concept is seen to pass through the Second Vatican Council and on to the magisterium of Pope Francis. This is followed by an invitation from Luciano Manicardi of the Community of Bose to understand the Word interpreted through the Spirit, thereby placing it within an ecumenical dialogue viewpoint and reading of the times, starting from *Dei Verbum*. The third contribution in this Section, by Riccardo Burigana, Director of the Centre for Ecumenical Studies in Italy, also considers the topic from an ecumenical and interreligious dialogue perspective. It reconstructs the complex editorial process of the *Nostra Aetate* Declaration, particularly with regard to the contribution of the Italian bishops. This is followed by two concluding essays that address urgent current issues. Leonardo Pelonara, Professor of Dogmatic Theology, starts with the figure of Elena Guerra, noting similarities between her message and John XXIII's intentions, and focuses on the importance of renewal within the Church and finding new paths to follow. Finally, Roberto Tamanti, Professor of Moral Theology and Social Doctrine of the Church at the Theological Faculty of Sardinia, reviews the church's statements on peace and the debate on the concept of a 'just war', concluding the Section with a final provocation in light of the daily atrocities experienced in our world.

The *Events* Section features two contributions that provide chronicles and reflections on recent academic events in different ways. The first, by Professor Gabriele Ciceroni, concerns a conference held on 5 May 2025 at the ITM and ISSR headquarters in Ancona, examining the intricate relationship between Christianity and modernity in the context of the tumultuous modernist movement. The second contribution, by Professor Gian Luca Pelliccioni, offers a preliminary summary of the recent National Conference for Teachers of Liturgy and Sacramentary, which was promoted by the ITM and focused on the theme: *Where is sacramental theology headed? Questions, practices and perspectives* (Ancona, 1–3 September 2025). The Section concludes with Professor Gian Luca Pelliccioni's historical overview of theological training schools in Italian Dioceses, marking the 40th anniversary of the Italian Episcopal Conference (CEI)'s 1985 document on theological training. This provides an interesting insight into the current state of this rich and multifaceted experience of theological formation within the local churches, which was fostered by the impetus of the Second Vatican Council towards the global promotion of Catholic lay education.

The reviews of essays concerning the world of liturgy and sacraments are noteworthy for their reference to the richness and liveliness of the debates currently taking place in recent theological publications. Those in the final Section

of the volume also offer readers further insights into contemporary theological and biblical research.

* * *

Another anniversary that deserves special mention is the 30th anniversary of the establishment of the Licentiate in Sacramental Theology, the second two-year cycle after the first institutional cycle, which occurred on 24 October 1995 with the aggregation of the Theological Institute of the Marche to the Faculty of Theology of the Pontifical Lateran University. Volume No. 5 of this Journal (then called *Quaderni di Scienze Religiose*) presents the Proceedings of the solemn inauguration of this new academic institution supported by the dioceses of the Marche region and other religious institutes dedicated to the formation of priests, religious and lay people in the liturgical and sacramental pastoral care of the Church in today's context, as well as to the study and research of the multifaceted *world of the sacrament*. The Proceedings of the recent National Conference for Teachers of Liturgy and Sacramental Theology, promoted by the Theological Institute of the Marche Region and held from 1 to 3 September, will be published in issue 65 of this Journal. The conference explored the theme *Where is sacramental theology heading? Questions, practices and perspectives*, once again highlighting the need for an interdisciplinary and transdisciplinary approach, with reference to theological disciplines and to other human sciences. This is necessary in order to discuss the sacraments today, starting from liturgical-ritual action. Approaches to the world of the sacraments, particularly those of dogmatic and liturgical theology, must move towards more accurate and systematic interaction to provide theology students with adequate knowledge of, and comprehensive understanding of, the sacraments – both fundamental and special (i.e. the individual treatises). To this end, a 'four-handed' manual has been produced for the first cycle, integrating the methods and content of dogmatic and liturgical theology. In the *Events* Section of this volume, Professor Gian Luca Pelliccioni provides an initial summary of the Proceedings, drawing on the findings of the previous National Conference in 2023, which was themed *How is sacramental theology doing?* (the Proceedings were published in issue 61 of this Journal). The research promoted by the two conferences benefited from the reflections of theologians specialized in sacramental theology and liturgy from across Italy, as well as from the critical and constructive participation of professors of other theological disciplines, such as Biblical Theology, Christology, Trinitarian Theology, Ecclesiology, Pastoral Theology, Canon Law and Moral Theology, and from disciplines more closely related to historical and humanistic fields, such as Jewish Culture and Religion, History of Religions, Pedagogy, Philosophical Anthropology, New Movements, ...).

* * *

This new issue of the Journal is reaching readers a few months after the death of Pope Francis. His teaching and ministry as Bishop of Rome and successor of Peter continue to shine in a fruitful and incisive way, particularly in the vast field of theological research and its vital relationship with the people of God, understood in particular from its constitutive synodal nature. From this perspective of grateful remembrance, this volume aims to honour the pontificate of Pope Francis by paying closer attention to the teachings of the Second Vatican Ecumenical Council and their relevance to the Church's mission in the present day.

MARIO FLORIO
Scientific Director

EDITORIALE

Nella ricorrenza del 60° anniversario della conclusione del Concilio Ecumenico Vaticano II (8 dicembre 1965), la Redazione di questa Rivista ha proposto circa un anno fa ai Docenti dell'Istituto Teologico Marchigiano e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose *Redemptoris Mater* delle Marche di presentare una serie di saggi dedicati ai documenti, ai temi e alle questioni aperte del magistero conciliare da pubblicare nel volume N. 64. La proposta ha trovato subito molta attenzione nel corpo docente dei due Istituti fino a coinvolgere anche studiosi e Docenti di altre realtà accademiche, marchigiane e non.

Sono pertanto lusingato di poter presentare questo nuovo volume che con il suo taglio monografico ospita in via eccezionale ben dieci saggi di cui cinque nella Sezione *Sacramentaria* e altrettanti nella Sezione *Scienze Religiose*. Il volume è inoltre arricchito nella Sezione *Eventi* da alcune cronache o note riguardanti Convegni o ricorrenze particolari e, in ultimo, da un accattivante ventaglio di recensioni.

Entrando nel merito delle due Sezioni proviamo ad offrire qualche chiave ermeneutica utile per un primo approccio dei singoli testi e della loro collocazione all'interno del percorso globalmente proposto in questo Numero monografico.

Nella prima sezione sono raccolti quei saggi che hanno maggiore attinenza, a nostro giudizio, con l'ambito della sacramentaria colta nel suo orizzonte fondamentale. Ci riferiamo innanzitutto al saggio di apertura che partendo dalla Costituzione conciliare *Sacrosantum Concilium* arriva fino alla Lettera apostolica di Papa Francesco *Desiderio desideravi* (29 giugno 2022) di Gian Luca Pelliccioni (il saggio è in lingua inglese). In successione troviamo il saggio del biblista Roberto Cecconi sulla Costituzione dogmatica *Dei Verbum* – in particolare il primo capitolo – riletta a partire dall'angolatura staurologica. Si entra poi nell'area dell'antropologia teologica con il tema della persona nella (e oltre la) Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* di Massimo Serretti. I due ultimi saggi toccano, da prospettive disciplinari diverse, l'area ecclesiologicala a partire dalla Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*: il contributo in chiave storico-teologica di Enrico Brancozzi sulla base spirituale della riforma della Chiesa nel contesto del cambiamento d'epoca e, per chiudere, quello di Lucia Panzini che nel quadro del diritto canonico vigente prova a restituire la complessità di alcuni nodi ecclesiologicali emersi nel recente dibattito sinodale alla luce della *Lumen Gentium* e dalla sua ricezione. Una domanda sembra pertinente nel contesto della Sezione che ospita questa varietà di contributi: che

cosa ne viene alla/e concezione/i del sacramento – prassi e teologia dei singoli sacramenti, natura sacramentale della Chiesa, fondamento antropologico della realtà sacramentale – da queste luci che direttamente e indirettamente la/le attraversano? I documenti conciliari, alla luce di questi contributi, che chiavi di lettura ci offrono o meno per abbozzare oggi una visione unitaria e articolata della realtà sacramentale (di Cristo, della Chiesa e non solo) nelle sue diverse articolazioni? Lasciamo questo compito al lettore che sarà disponibile ad accogliere queste domande.

La seconda sezione si apre con una riflessione di Giancarlo Galeazzi, emerito di filosofia del nostro Istituto, sulla ripresa del concetto di umanesimo come un filo rosso che, partendo dalle riflessioni di Maritain, passa attraverso il Concilio Vaticano II, fino al magistero di Papa Francesco. Segue, a partire dalla *Dei Verbum*, un invito di Luciano Manicardi, della Comunità di Bose, ad una comprensione della Parola interpretata attraverso lo Spirito, e quindi in un orizzonte ecumenico di dialogo e lettura dei tempi. In una prospettiva ecumenica e di dialogo interreligioso si colloca il terzo contributo della sezione, di Riccardo Burigana, Direttore del Centro Studi per l'Ecumenismo in Italia, che ricostruisce il complesso percorso redazionale della dichiarazione *Nostra Aetate*, soprattutto in relazione al contributo dei vescovi italiani. Di seguito due saggi conclusivi che intercettano urgenze piuttosto attuali: quello di Leonardo Pelonara, docente di Teologia dogmatica, parte dalla figura di Elena Guerra e da alcune somiglianze del suo messaggio con le intenzioni di Giovanni XXIII per soffermarsi sull'importanza del rinnovamento all'interno della Chiesa, alla ricerca di nuove strade da percorrere; infine, quello di Roberto Tamanti, docente di Teologia morale e di Dottrina sociale della Chiesa presso la Facoltà Teologica della Sardegna, ripercorre le dichiarazioni della Chiesa in merito alla pace e il dibattito relativo al concetto di "guerra giusta", ponendosi così, a conclusione della sezione, come pungolo finale di fronte alle atrocità che il nostro mondo attuale sperimenta quotidianamente.

Nella Sezione *Eventi* vengono ospitati due contributi che, a titolo diverso, restituiscono una cronaca e alcune risonanze su alcuni recenti eventi accademici. Il primo, a cura del Prof. Gabriele Ciceroni, riguarda una Conferenza tenuta il 5 maggio 2025 presso la sede anconetana dell'ITM e ISSR sul rapporto complesso e problematico tra cristianesimo e modernità sullo sfondo della travagliata vicenda modernista. Il secondo, a cura del Prof. Gian Luca Pelliccioni, propone una prima rilettura sintetica del recente Convegno Nazionale per Docenti di Liturgia e Sacramentaria promosso dall'ITM sul tema: *Dove va la teologia sacramentaria? Domande, prassi e prospettive* (Ancona, 1-3 settembre 2025). Chiude la Sezione una ricognizione in chiave storica del Prof. Gian Luca Pelliccioni sulla storia delle Scuole di Formazione Teologica nelle Diocesi italiane nella ricorrenza del 40° dalla promulgazione del documento della Conferenza Episcopale Italiana (CEI) sulla formazione teologica (1985). Viene così aperta una finestra davvero interessante e piena di domande

sul presente di questa ricca e poliedrica esperienza così capillare e diffusa della formazione teologica del popolo di Dio nelle Chiese locali, esperienza propiziata proprio dalla spinta del magistero del Vaticano II verso una nuova e per tanti versi inedita promozione della formazione globale del laicato cattolico.

Degne di nota per il rinvio alla ricchezza e vivacità dei dibattiti in corso nella recente pubblicistica teologica sono le recensioni a proposito dei saggi riguardanti il mondo della liturgia e della sacramentaria. Così anche quelle nell'ultima parte del volume presentano al lettore ulteriori sguardi sulla ricerca teologica e biblica contemporanea.

* * *

Una speciale menzione occorre riservare ad un altro anniversario: il 30° dalla istituzione della Licenza in Teologia Sacramentaria – il secondo ciclo di carattere biennale, dopo il primo ciclo istituzionale – con l'aggregazione in data 24 ottobre 1995 dell'Istituto Teologico Marchigiano alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense. Il volume N. 5 di questa Rivista, allora denominata *Quaderni di Scienze Religiose*, presenta gli Atti della solenne inaugurazione di questa nuova realtà accademica sostenuta dalle Diocesi marchigiane e da altri Istituti religiosi per la formazione di preti, religiosi e laici alla pastorale liturgica e sacramentale della Chiesa nel contesto odierno e per lo studio e la ricerca riguardo il *mondo del sacramento* nella sua poliedrica complessità. Il recente Convegno nazionale per Docenti di liturgia e sacramentaria promosso dall'Istituto Teologico Marchigiano (1-3 settembre) – gli Atti saranno pubblicati nel N. 65 di questa Rivista – sul tema *Dove va la teologia sacramentaria? Domande, prassi e prospettive* ha rilevato ancora una volta la necessità di un approccio inter e trans-disciplinare, sia con riferimento alle discipline teologiche come tra queste e le altre scienze umane, per *dire oggi* il sacramento e i sacramenti a partire dall'azione liturgico-rituale. I registri di approccio al mondo del sacramento, quelli della dogmatica e quelli della teologia liturgica in particolare, sono chiamati a procedere verso una più accurata e sistematica interazione per restituire agli studenti di teologia una conoscenza adeguata e una comprensione integrale della sacramentaria, sia fondamentale che speciale (i singoli trattati). A questo riguardo alcuni interventi conclusivi hanno propiziato la produzione di una manualistica per il primo ciclo “a quattro mani”, capace di integrare il metodo e i contenuti della teologia dogmatica con quelli delle teologia liturgica e viceversa. Nella Sezione *Eventi* del presente volume il Prof Gian Luca Pelliccioni propone, come accennato più sopra, una prima sintesi dei lavori, riprendendo anche quanto emerso dal precedente Convegno nazionale del 2023 sul tema *Come sta la teologia sacramentaria?* (gli Atti sono stati pubblicati nel N. 61 di questa Rivista). La ricerca promossa dai due Convegni si è potuta giovare oltre che della riflessione di tanti teologi esperti di sacramentaria e liturgia provenienti da varie parti d'Italia anche della

partecipazione attenta, critica e costruttiva di Docenti di altre discipline teologiche (teologia biblica, cristologia e trinitaria, ecclesiologia, teologia pastorale, diritto canonico, teologia morale) e di discipline afferenti maggiormente l'area storica ed umanistica (cultura e religione ebraica, storia delle religioni, pedagogia, antropologia filosofica, nuovi movimenti religiosi, ...).

* * *

Questo nuovo Numero della Rivista arriva al pubblico dei lettori a qualche mese dalla morte di Papa Francesco. La luce del suo magistero e del suo stile nel ministero di Vescovo di Roma e successore di Pietro si è irradiata e si irradia in modo fecondo e pungente anche nel vasto campo della ricerca teologica e del suo rapporto vitale con il popolo di Dio, colto in particolare a partire dalla sua costitutiva natura sinodale. In questa prospettiva di memoria grata, il presente volume vuole rendere omaggio al pontificato di Papa Francesco con un'ancora più attenta e puntuale ricezione del magistero del Concilio Ecumenico Vaticano II per la missione della Chiesa nel nostro tempo.

MARIO FLORIO
Responsabile scientifico

SEZIONE *SACRAMENTARIA*



**THE SYMBOLIC LANGUAGE OF RITES:
A «SIGN OF THE TIMES»?
SOME ISSUES BETWEEN THE *SACROSANCTUM CONCILIUM*
AND *DESIDERIO DESIDERAVI***

**IL LINGUAGGIO SIMBOLICO DELLA LITURGIA:
«SEGNO DEI TEMPI»?
ALCUNE QUESTIONI TRA *SACROSANCTUM CONCILIUM*
E *DESIDERIO DESIDERAVI***

Gian Luca Pelliccioni*

Abstract

Sixty years after the end of the Second Vatican Council, the reception of the Liturgical Reform encompasses issues that the apostolic letter *Desiderio desideravi* from Pope Francis, in fidelity to the conciliar spirit and relaunching liturgical education, proposes to overcome. This article, through a brief reconnaissance path, highlights how symbolic language is the foundation of active participation and requires initiatory/mystagogical training.

* * *

A sessant'anni dalla fine del Concilio Vaticano II, la recezione della Riforma liturgica presenta delle difficoltà che la lettera apostolica *Desiderio desideravi* di papa Francesco, in fedeltà allo spirito conciliare e rilanciando la formazione liturgica, si propone di superare. L'articolo, in un breve percorso ricognitivo, evidenzia come il linguaggio simbolico sia l'architrave della partecipazione attiva e richieda una formazione di tipo iniziatico/mistagogico.

* Professor of sacramental theology at the Istituto Teologico Marchigiano (Theological Institute of the Marche region) and professor at the Diocesan School of Theological Formation.

*Symbolic language
is not simply the expressive instrument
of the experience of faith, but it is first and foremost
an original form of this experience*
(A. GRILLO)¹

1. Introduction

It is known that liturgical celebrations, in Italy and elsewhere, suffer from a certain disaffection by believers²; yet a return of the «rite» has been recorded in many areas of contemporary society and in the context of religious and spiritual research, which are characterized by new forms of prayer³. A sort of «symbolic transmigration» has occurred⁴ whereby the liturgy no longer «communicates» while in other areas (advertising, politics, etc.), an accurate and effective use of symbolic communication is made. As M. Segalen lucidly stated: «instead of talking about deritualization, it would be better to think of it as a displacement of the ritual field. In most cases, the rites have moved from the center to the margins of the social scene»⁵.

In this scenario, on the occasion of the sixtieth anniversary of the conclusion of the Second Vatican Council, this paper aims to reflect on some issues of the current reception of the Liturgical Reform; in fact, an important part of the pastoral task is to tie the synodal event together with the sudden generational changes happening in the contemporary world. With great foresight, and wel-

¹ S. BIANCU – A. GRILLO, *Il simbolo. Una sfida per la filosofia e per la teologia*, Preface by G. LAFONT, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2013 (L'abside. Saggi di teologia, 70), p. 103.

² Cfr: L. DIOTALLEVI, *La messa è sbiadita. La partecipazione ai riti religiosi in Italia dal 1993 al 2019*, Rubettino Editore, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2024 (Problemi aperti, 278).

³ Cfr M. SEGALEN, *Riti e rituali contemporanei*, Il Mulino, Bologna 2002 (Universale Paperbacks, 40); G. BONACCORSO, *Rito*, Edizioni Messaggero, Padova 2015 (Parole allo specchio); B.C. HAN, *La scomparsa dei riti. Una topologia del presente*, Nottetempo, Milano 2021; M. AIME – G. PIETROPOLLI CHARMET, *La fatica di diventare grandi. La scomparsa dei riti di passaggio*, Einaudi, Torino 2014. On the new practices of prayer cfr.: the entire dossier of the international journal of theology «Concilium»: *La preghiera: nuovi contesti, nuove forme*, 4 (2024); D. CRAVERO, *Il corpo che dà senso. Come le neuroscienze aiutano a pregare e a celebrare*, CLV-Edizioni Liturgiche – Abbazia di Santa Giustina, Roma-Padova 2024 («Caro Salutis Cardo». Studi, 26).

⁴ A. GRILLO, *Il rito e i mass media: analogie e differenze*, in ASSOCIAZIONE PROFESSORI LITURGIA – ASSOCIATION OF LITURGY PROFESSORS (curated by), *Celebrare il mistero di Cristo. La celebrazione e i suoi linguaggi*, III, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2012 (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae» «Subsidia», 163), pp. 739-774, here p. 741.

⁵ SEGALEN, *Riti e rituali contemporanei*, p. 29.

coming the work of the Liturgical Movement⁶, in the *Sacrosanctum Concilium*⁷ constitution, the Second Vatican Council stated that

Zeal for the promotion and restoration of the liturgy is rightly held to be a sign of the providential dispositions of God in our time, as a movement of the Holy Spirit in His Church. It is today a distinguishing mark of the Church's life, indeed of the whole tenor of contemporary religious thought and action⁸.

Is this judgment about liturgy still to be supported? And in what sense should it be interpreted? To answer these questions, I would like to reflect briefly on some aspects of the symbolic-ritual language of celebrations in the life of the Church of our times.

2. Difficulties in the reception of the Liturgical Reform

The fundamental conciliar intent in revising the liturgy, expressed in the SC constitution, was to renew Christian life and the Church so that all men would be reached by salvation.

To achieve this effectively, the Council had also traced a path: a general reform of liturgy, so that in the texts and rites the riches of grace deriving from the celebration of the mysteries of salvation could be expressed with greater

⁶ On the Liturgical Movement see: A. GRILLO, *La nascita della liturgia nel XX secolo. Saggio sul rapporto tra Movimento liturgico e (post-) modernità*, Cittadella Editrice, Assisi 2003 (Leiturgia. Sezione storico-pastorale); A. GRILLO, *Oltre Pio V. La riforma liturgica dopo Summorum pontificum e Traditionis custodes*, Queriniana, Brescia 2022² (Nuovi saggi Queriniana, 88); B. BOTTE, *Il movimento liturgico. Testimonianza e ricordi*, Effatà Editrice, Cantalupa (Torino) 2009; D. GARGANESE, *La forma liturgica della fede. Credere e celebrare in Odo Casel, Romano Guardini, Salvatore Marsili e Cipriano Vagaggini*, Cittadella Editrice, Assisi 2024 (Studi e ricerche. Sezione teologica); B. NEUNHEUSER (A. M. TRIACCA), *Movimento liturgico*, in *Liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2001, pp. 1279-1293; B. NEUNHEUSER, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, Edizioni Liturgiche, Roma 1999³ (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae» «Subsidia», 11); O. ROUSSEAU, *Storia del movimento liturgico. Lineamenti storici dagli inizi del secolo XIX ad oggi*, Paoline, Roma 1961.

⁷ SECOND VATICAN COUNCIL, Constitution on the sacred liturgy *Sacrosanctum concilium* (December 4th 1963), «AAS» 56 (1964), pp. 97-134. Hereinafter referred to as SC.

⁸ SC 43. The text literally recalls some phrases that Pope Pius XII addressed to the participants in the first International Congress on Pastoral Liturgy (Assisi-Roma, September 18-22, 1956): «The liturgical movement is thus shown forth as a sign of the providential dispositions of God for the present time, of the movement of the Holy Ghost in the Church, to draw men more closely to the mysteries of the faith and the riches of grace which flow from the active participation of the faithful in the liturgical life. [...] the liturgy confers on the life of the Church, and even on the whole religious attitude of today, a characteristic mark. Above all, one notices an active and intelligent participation by the faithful in liturgical actions.»; L. GIRARDI, *Sacrosanctum concilium*, in S. NOCETI – R. REPOLE (curated by), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, I, EDB, Bologna 2014, pp. 81-299, here p. 170. The original French language text is available at: Acta Pii Pp XII, «AAS» 48(1956), pp. 711-725.

clarity, while fostering the full, active and conscious participation of the people of God in sacred actions⁹.

At that time, it was already clear that a reform was necessary, but not sufficient¹⁰: liturgical formation was necessary in order to make its reception possible.

The current debate has highlighted «the extraordinary impact of the Liturgical Reform on the understanding of the Church and its relationship with a living tradition»¹¹, along with difficulties and «misapplications» that occurred during the decades of the SC implementation. In a recent contribution, theologian P. Sequeri points out that the distance between a certain type of theological explanation of liturgy and the lives of believers has increased rather than narrowed.

In short, a somewhat embarrassing gap between pedagogy and the practice of the sacrament has been hindering the transition from liturgical awareness to the most up-to-date ecclesiology of sacrament and mission. In order to keep it on the safe side, the actual celebration does not improve: meanwhile, the liturgical rhetoric increases in intensity¹².

Liturgist P. Tomatis, analyzing today's liturgical ministry, does not try to conceal its critical issues, but notices that «confidence in the enchantment and power of the Christian rite must face an opposing distrust that derives from an objective struggle, on the part of the People of God, in understanding the liturgical language¹³». Even the synodal journey of the Italian Church, in verifying the «state of health» of the celebrations, in particular after Covid-19, registers a certain difficulty and dissatisfaction that brings out the urgent task of liturgical formation¹⁴.

⁹ P.D. SCARDILLI, *Nella liturgia la manifestazione della Chiesa. I nuclei ecclesiologicali in Sacrosanctum concilium*, preface by D. VITALI, Cittadella, Assisi 2012, p. 91.

¹⁰ In an article written in 1979, the liturgist L. Maldonado highlights the difficulties in receiving the reformed celebrations and, in the next section of the aforementioned text, he suggests that the ritual and symbolic dimension might be a possible remedy, capable of meeting the needs of a predominantly anti-rationalist cultural world: «Many young people today feel disappointed by the liturgy reformed by the Council and desert the churches not because this liturgy fails to adapt to the secular world, but because it is emptied of its true, deep and specific essence. All the cultural and spiritual change of the recent years has taken quite by surprise the liturgical reform, which was made with criteria that are somewhat in contrast with the new demands»; L. MALDONADO, *La liturgia della Chiesa fra l'oggi e il domani*, in E. Schillebeeckx – G. Alberigo – et alii, *Verso la chiesa del terzo millennio*, Queriniana, Brescia 1979 (Giornale di Teologia, 120), pp. 172-192, here p. 181.

¹¹ M. FAGGIOLI, *Vera riforma. Liturgia ed ecclesologia nel Vaticano II*, EDB, Bologna 2013 (Nuovi saggi teologici, 96), p. 133.

¹² P. SEQUERI, *Dio parla con segni poveri. La liturgia e l'indisponibilità della vita*, in «Il Regno attualità» 10 (2023), pp. 290-294, here p. 291.

¹³ P. TOMATIS, *Per una piena, consapevole e attiva partecipazione del popolo cristiano: vie di pastorale liturgica*, in «Rivista Liturgica» 2(2024), pp. 125-143, here p. 142.

¹⁴ A. GIARDINA, *Guardarsi attorno*, in «Liturgia» 296-297-298-299 (2023), pp. 87-94.

How did this come about? Did the Liturgical Reform fail? Have times changed? There are many factors to consider, but here I want to highlight that

the value of this reform was not correctly understood in its implementation during the post-conciliar period, because the prevailing criteria disregarded the specific symbolic language of rites¹⁵.

In fact, the intention of placing the active participation of believers at the center of the reform, which was clear in the reformers' minds, was overbalanced in the ecclesial practice by considering liturgy as a rich source of «instruction for the faithful » (see SC 33), unwittingly obtaining the effect of reducing it to a «transmission of contents».

Participating has often been interpreted and translated into practice as understanding, and thus making things clear, linear, somehow visible. An intellectualistic approach has often favored a narrow interpretation of participation that has not allowed action to breathe, subjecting it to the claims of understanding. In this case, facilitating participation meant reducing, as much as possible, the hiatus between symbolic language and ordinary language and between rite and life [...] active participation in the liturgy, on the other hand, means acting according to the *ordo* of the rite, in a way that fully corresponds to the ritual form¹⁶.

The apostolic letter *Desiderio Desideravi* by Pope Francis, about the liturgical formation of the people of God, collecting and providentially relaunching the legacy of the conciliar reform, and directly linking the effectiveness of active participation with symbolic language, states as follows in paragraph n.45:

So, the question I want to pose is how can we become once again capable of symbols? How can we again know how to read them and be able to live them? We know well that the celebration of the sacraments – by the grace of God – is efficacious in itself (*ex opere operato*), but this does not guarantee the full engagement of people without an adequate way of their placing themselves in relation to the language of the celebration. A symbolic «reading» is not a matter of mental knowledge, nor the mere acquisition of concepts, but rather a living experience¹⁷.

¹⁵ R. TAGLIAFERRI, «*I segni dei tempi*». *Una innovazione ecclesiale inquietante e sovversiva*, Cittadella Editrice, Assisi 2020 (Leiturgia. Sezione antropologica), p. 54.

¹⁶ 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), pp. 375-376.

¹⁷ FRANCIS, *Desiderio desideravi* Apostolic Letter (June 29, 2022), in «AAS» 114 (2022), pp. 799-825. Hereinafter referred to as DD. Here DD 45. For a commentary on the apostolic letter, see the following monothematic papers: *Lecture commentée de la Lettre du pape François sur la formation liturgique*, in «La Maison-Dieu» 318(2024); *La formazione liturgica alla luce della Desiderio desideravi*, in «Rivista liturgica» 3(2024).

This statement contains a far-reaching hermeneutical passage, in line with the Liturgical Movement and with the «conciliar spirit», because, as R. Tagliaferri keenly observes, it proclaims that

fidelity to the symbolic language of liturgy is the condition for a fecund participation in the divine mysteries¹⁸.

Considering what has been said about the difficulties towards liturgy, it becomes clear that liturgical formation, which is recognized as urgently needed, must be clarified in its nature and objectives in order to be efficacious, while avoiding the risk of being reduced to a communication of predetermined notions. As R. Guardini says

it is, even if only in part, a matter of education and spiritual teaching, but above all it is a matter of formation, in the essential meaning of the word¹⁹.

In line with the great theologian, the DD letter affirms the mystagogical principle of the *ars celebrandi*, thereby recognizing both the value of the ritual-symbolic structure of liturgy and, consequently, the nature of liturgical formation:

a dutiful dedication to the celebration is required, allowing the celebration itself to pass down its art to us²⁰.

Due to what has just been highlighted, a better clarification of the aforementioned themes is needed, through a brief examination of the notion of symbolic language and of its deep involvement in active participation of the believers, before proceeding to an evaluation of its consequences on liturgical formation as a necessary pastoral duty.

3. Symbolic-ritual language

It should be noted that, in current language, the term «symbolic» is understood as a synonym for superficial, apparent, inconsistent or incapable of affecting reality. At other times it is confused with the notion of «sign» or «signal», meaning by «symbol» a reality that «means» and therefore requires to be explained in order to be understood²¹. As authoritatively exemplified by

¹⁸ R. TAGLIAFERRI, *Quale scienza per la teologia? Un confronto tra recenti paradigmi liturgici*, (Teologia. Saggi), Cittadella Editrice, Assisi 2024, p. 64.

¹⁹ R. GUARDINI, *Formazione liturgica*, Morcelliana, Brescia 2022³ (Opere di Romano Guardini. Nuova serie, 21), p. 45.

²⁰ DD 50.

²¹ It is not uncommon, when discussing the difficulties young people face with regard to liturgical celebrations, to hear motivations such as: «the signs no longer communicate», or: «the signs of liturgy should be re-signified».

L.-M. Chauvet, referring to pre-conciliar liturgical practices but well applicable to other contexts,

the term *symbol* has come to designate something that is *without importance* (for example, paying a symbolic price for damages or as interest), or something that is *unreal*, which does not «really» exist (a certain type of language in the New Testament is *symbolic*). Liturgy has paid a heavy tribute to this semantic drift: what does it matter that immersion in death with Christ, through baptism, is celebrated with a few drops of water; that almost no one takes communion at the Eucharistic *meal*; that the *good smell* of the Gospel is represented by a vague trace of foul-smelling oil after baptism, etc., if «all this is symbolic»? In doing so, we ended up celebrating literally *non-significant* liturgies, in which everything or almost everything could be false: false candles, false bread, false clothes, (rightly called *vestments*), false deacons or subdeacons, false cataphalques, false celebrations (in which vespers can be anticipated in the morning...) etc.²².

The Second Vatican Council reacted to such situation and, while still using the theological category of «sign» in continuity with the theological-sacramental tradition – for example with *signa sensibilia* (SC 7) or *signa visibilia* (SC 33) to «signify» the effectiveness of liturgy – affirms, without using the word «symbol»²³, that active participation is carried out «symbolically», that is, *per ritus et preces* (SC 48). In fact, according to the correct interpretation of the conciliar assertion,

the rites and prayers are not only an external reality, but they are the mediator through which one can enter the mystery that is celebrated: their understanding is not limited to the rites, nor can the mystery of faith be reached without them; on the contrary, the mystery of faith is understood through the rites and prayers through which it is celebrated. The final outcome of the text is decisive for a renewed understanding of the symbolic mediation of the rites²⁴.

Even the liturgist S. Bertin, in a recent work, states that

the criterion of the symbol, understood in a philosophical and theological sense, as a relational entity and not merely as a sign, is the necessary way of understanding that worship lives by *phenomena*, or according to the conciliar magisterium, *per ritus et preces*²⁵.

²² L.M. CHAUVET, *I sacramenti. Aspetti teologici e pastorali*, Ancora, Milano 1997 (In cammino), p. 111.

²³ The Constitution only uses the term *symbolum* once in SC 122 (*signa et symbola*). In all the other section the term *signum* is used.

²⁴ GIRARDI, *Sacrosanctum concilium*, p. 179.

²⁵ S. BERTIN, *Actio. L'azione rituale crocevia tra Dio e l'uomo*, CLV-Edizioni Liturgiche – Abbazia di Santa Giustina, Roma-Padova 2024 («Caro Salutis Cardo». Studi, 25), p. 311.

Unfortunately, part of the «manualistic» liturgical theology of the immediate post-conciliar period, a fundamental instrument for liturgical formation, despite some very advanced acquisitions, displayed interpretative inconsistencies in the notions of sign and symbol, which unintentionally weakened the scope of what was stated in SC 48²⁶.

The DD, connecting to the conciliar breakthrough like a pillar supporting a bridge arch, offers a perspicuous pastoral analysis which reintroduces the symbol as a priority in liturgy:

the fundamental question is this: how do we recover the capacity to live completely the liturgical action? This was the objective of the Council's reform. The challenge is extremely demanding because modern people – not in all cultures to the same degree – have lost the capacity to engage with symbolic action, which is an essential trait of the liturgical act²⁷.

Through this claim, the document complements the judgment expressed by R. Guardini in his letter addressed to Monsignor J. Wagner on the occasion of the liturgical congress of Mainz held in 1964, on «the act of worship and the current task of liturgical formation»:

²⁶ As an example, the Dutch theologian A. Verheul, in his manual of introduction to the liturgy, which contains an entire chapter on the symbolic character of liturgy, connects the concepts of sign and symbol, sometimes conflating them or even confusing the symbol with spiritualization or allegory. At one point, the text states: «the more one abstracts, the closer the sign gets to the symbol, and the easier the passage from sign to symbol becomes [...] this way of considering things presupposes the Platonic concept of the visible world: it has a symbolic character, as it is the reflection and shadow of an invisible spiritual world. The invisible world is present in the visible world, and this is how we can take part in it. This concept will also prove decisive for the symbolic character of the liturgy: even here, the glorified Lord and his invisible saving work are present under the holy signs, which give us the opportunity to take part in it»; A. VERHEUL, *Introduzione alla liturgia. Saggio di teologia del culto*, Edizioni Paoline, Milano 1967, pp. 159-160. A certain dualism in this approach is undeniable and that leads to an «essentialist» understanding of the liturgy; it is interesting to consider that the next chapter of the text focuses on «liturgy and corporeality». Another example is found in G. Panteghini: «Formulas and symbols, due to their mediating function, are in a state of continuous crisis, of continuous transcendence towards their origin and towards their end. In this sense, changing the understanding of symbols does not mean condemning them, but strengthening their yearning towards that mystery according to which they must constantly be reshaped, because mystery remains the horizon towards which symbols and formulas must continually move, and as such it remains transcendent with respect to the historical and semantic structures that mediate it. This perspective overcomes every ritualism, every cult of ceremony. The gestures, the ritual, the symbol are not ends in themselves. For us, they are arrows that point in the direction of the mystery or channels that communicate the riches it contains, without ever conflating into it. This is a consequence of the general law of the incarnation that finds its most obvious application in the liturgy», G. PANTEGHINI, *Cristo centro della liturgia*, Edizioni Messaggero, Padova 1971, pp. 25-26.

²⁷ DD 26-27.

To me, the main problem seems to be another one, the problem of the act of worship or, rather, of the liturgical act. The typical men of the nineteenth century, in my opinion, have become no longer able to perform this act and started to ignore it. For them, religious behaviour was simply an internal and individual fact, which in «liturgy» also acquires the nature of a public and official ceremony²⁸.

The promotion of the «symbolic» side of liturgy in ecclesial life, which is at the heart of the intentions of the Liturgical Movement, has witnessed several seasons of reflection in which Guardini was the undisputed protagonist; while trying to clarify the notion of active participation in order to advocate the task of liturgical formation by the Church, he also offered the notion of symbol as linked to ritual action. The letter continues:

the main question is this: what does the fundamental liturgical act consist in [...] the action can also include a token, such as in the aforementioned example; in the sign of the cross, the holy water, or, in the case of the celebrant, the bread and the chalice with wine. There is no need for added words to give «meaning», because meaning is actualized in the act itself [...] Otherwise everything is a waste of time and energy and it would be better to «say» what you want to mean. But the «symbol» is in itself something spiritual and corporeal at the same time, an expression of the interior through the exterior and, as such, its unfolding must be attended through the act of looking²⁹.

It should also be remembered that, in the last century, the theme of the symbol has been discussed widely, both in theology and in other fields of knowledge³⁰, and its understanding has gone through a very significant evolution. In this regard, we cannot fail to mention two theologians who are particularly representative of this research path, namely K. Rahner with his in-depth study about the «real symbol»³¹ and L.-M. Chauvet who steered theological reflection towards the «ritual symbol»³².

²⁸ R. GUARDINI, *Lettera su «L'atto di culto e il compito attuale della formazione liturgica»*, in «Humanitas» 20 (1965), p. 85.

²⁹ *Idem*, pp. 87-88.

³⁰ See the excellent review by S. Biancu in: S. BIANCU – A. GRILLO, *Il simbolo. Una sfida per la filosofia e per la teologia*, Preface by G. LAFONT, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2013 (L'«abside. Saggi di teologia», 70), pp. 15-67.

³¹ Cf. K. RAHNER, *Sulla teologia del simbolo*, in K. RAHNER, *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, (original title: *Zur Theologie des Symbols*, in *Schriften zur Theologie*), Paoline, Roma 1969, pp. 49-107. For a commentary cf.: P. CASPANI, *L'agire sacramentale. Linee di teologia sacramentaria generale*, Cittadella Editrice, Assisi 2023 (Teologia. Strumenti), pp. 141-153; A. LAMERI – R. NARDIN, *Sacramentaria Fondamentale*, Queriniana, Brescia 2020 (Nuovo corso di teologia sistematica, 6), pp. 230-235; BIANCU – GRILLO, *Il simbolo*, pp. 116-118.

³² Cf. L.M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, (original title *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*), LDC,

We share the opinion of A. Grillo, who has deepened the theological understanding of the «symbol», when he says that

symbolic thought, which fundamentally identifies these great authors, today does not need «retractions», as long as it is taken for what it really is, not crushed on the horizon of sign studies from which it comes, but with the purpose of standing out with its own identity³³.

4. «Active participation» as «symbolic participation»

In the Italian theological-liturgical research, the contribution of G. Bonaccorso is particularly relevant. Through a semiotic-phenomenological approach, he has conducted research on the symbolic-ritual action of liturgy in its own corporeal root, capturing the language of transcendence and communion in the symbol.

Christian faith implies the absolutely unusual situation which is typical of every religious experience, that is, the contact between what belongs to this world and what transcends this world, between the flesh and God. Since it is flesh and world, faith demands to be expressed in the languages of the flesh and the world; but since it refers to God, it also escapes those languages. Neither mere silence nor ordinary speech can satisfy faith. What is necessary to faith is a language that says without saying, a word that expresses the inexpressible, and the symbol is necessary in the context of celebrations. So why celebrating? Because the celebration, as symbolic, allows faith to be expressed without betraying its peculiarity, in other words it allows to *say the unspeakable*³⁴.

It is also worth mentioning the in-depth study on the theme by A. Grillo, who defined the symbol not simply as an «intellectual derivative» of the sign, but rather as a «meaningful structure of the relationship between men and their foundation»³⁵ with the function of guaranteeing the non-separability of men from themselves, from their neighbours and from God. The Ligurian theologian, in his research, has highlighted the close connection between symbols and active participation in liturgy. In one of his works, referring to the SC 48, he highlights how the Second Vatican Council marked a paradigmatic turning point in understanding active participation in the sense of symbolic-ritual communication, shared between all the people of God.

Leumann (Torino) 1990. For a commentary cf.: P. CASPANI, *L'agire sacramentale*, 162-177; A. LAMERI – R. NARDIN, *Sacramentaria Fondamentale*, pp. 260-263; S. BIANCU – A. GRILLO, *Il simbolo*, pp. 118-121.

³³ BIANCU – GRILLO, *Il simbolo*, p. 138.

³⁴ G. BONACCORSO, *Celebrare la salvezza. Lineamenti di liturgia*, Edizioni Messaggero-Abbazia di Santa Giustina, Padova 2003² («Caro Salutis Cardo». Sussidi, 6), p. 37.

³⁵ GRILLO, *Il rito e i mass media*, p. 741.

The *Mediator Dei*, in 1947, still said that «participating in the Eucharist» meant having «the same mind which was also in Christ Jesus». With the end of the pontificate of Pius XII and with the subsequent prophetic impulse of John XXIII and the pastoral care of Paul VI, primarily through the Second Vatican Council, symbolic/ritual participation is associated with sentimental/conceptual participation (which can never be absent)³⁶.

This is the significance and the theological/pastoral importance of insisting on the symbolic language of liturgy, since it does not so much «express» but rather «allow» the Trinitarian experience. In fact

a symbol can be theologically understood only as *an element of a rite*. No «ontology of the symbol» is independent of interpretative strategies structured as ritual practices. The symbol *makes the event present* because at the same time it is *carried out in a ritual*. As a frame of a film, with rite being the film, the symbol is therefore concentrated and presupposed ritual action³⁷.

In fact, the misunderstanding between the notion of «sign» and «symbol» has led (and still leads) to apply the «structure of reference» typical of semiotics to the symbol, and therefore saying that the sacraments are symbolic has ended up meaning that the Lord is not met in the celebration but beyond it, making celebration a «mere instrument» of grace. As S. Bertin clearly points out,

reducing the symbol to a sign has entailed that only by faith, in betrayal of human perception, could one believe in the real presence of God in the sacraments. On the other hand, conceiving the symbol as a relational entity, while respecting human perception, offers the opportunity to ponder that *within the sacrament* the relationship with the divine comes true, and the divine is present not only as a matter of faith, but also through the experience of a reality that has its own language: the symbolic one³⁸.

5. Liturgical education: «initiatory» because it is «symbolic»

The consequences of this acquisition on the notion of liturgical education are of paramount importance to prevent falling back into pedagogical «intellectualism». In fact: «if “signs” are enough to “inform”, “symbols” are always necessary to educate and “initiate”»³⁹.

³⁶ BIANCU – GRILLO, *Il simbolo*, pp. 139.

³⁷ *Idem*, p. 161.

³⁸ BERTIN, *Actio*, p. 292.

³⁹ GRILLO, *Il rito e i mass media*, p. 741.

The issue of symbolic language in liturgy therefore profoundly concerns the «form» of liturgy: the liturgical «form» requires an adequate liturgical «formation». R. Guardini once wrote that «the path leading to liturgical life does not unfold through mere theoretical instruction, but it is revealed first of all through practice»⁴⁰. This statement by the eminent theologian is particularly interesting, as it claims that liturgical education cannot be reduced to an exploitable or «scholastic» instrument for moral education, which would «deform» the celebration and make it a «mere instrument». Being itself «form», liturgy gives «form». We can agree with what G. Busani writes commenting on Guardini's thought, as he states that

liturgical education is not to be understood as education *to* liturgy, which is to say as developing the prerequisites for its understanding or as explaining and commenting on its contents. Attention is not a premise to something prior to the liturgical act, but to its very form. The movement of preparation for liturgy, if not sparked, outlined and shaped by the liturgical act itself, becomes misleading, as it leads elsewhere⁴¹.

Therefore, liturgical formation has to be «symbolic», which is synonymous with «mystagogical» and relates to «initiation».

Any liturgical education proposal that focuses on the meaning of celebrating but bypasses celebrating as such, without asking the necessary questions about the ritual nature of the celebration, reduces the comprehensive significance of rite to a notion and, contrary to the dictates of SC 21, does not recognize liturgy as actually mediating the holy realities, but considers it, at most, a refined «strengthening» of contents⁴².

The kind of liturgical education which I named as «symbolic» is clearly not supposed to consist in a practical application of notions: this way, it would re-introduce an interpretative framework that is inappropriate for the current state of ordinary men, of Christians and ordained ministers struggling with issues related to the task of presiding a celebration. In this regard, since the active participation of believers is the source of the authentically Christian spirit, the Council had already required that «pastors of souls must zealously strive to achieve it, by means of the necessary instruction, in all their pastoral work»;

⁴⁰ GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, p. 115.

⁴¹ G. BUSANI, *L'atto liturgico e il compito della formazione in Romano Guardini*, in A. GRILLO (edited by), *La formazione liturgica. Atti della XXXIII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia. Camposanpiero, Padova, 28 agosto-2 settembre 2005*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2006 (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae» «Subsidia», pp. 137), 71-94, here p. 78.

⁴² L. DALLA PIETRA, *Liturgia e spirito della liturgia nel movimento liturgico e oltre. Per una formazione autenticamente «liturgica»*, in «Rivista Liturgica» 3(2024), pp. 57-72, here p. 68.

(SC14). Writing on the subject, A. Lameri clarifies that liturgical education, as discussed in paragraphs 15-19 of SC, is not just a matter of study but, together with it, also of spiritual formation.

The purpose of study and spiritual formation is in fact the *intus-legere, per ritus et preces*, the celebrated mystery, through a participation that takes place *toto animo*, that is, with one's entire existence. Furthermore, it is stated [in SC 17] that this training takes place by means of «proper direction», as the English text has translated the expression «*cum apta manu*ductione» present in the original version, which actually refers to a commitment of initiation⁴³.

In the practice of the Church, but also in theological research, the coexistence of different ways of understanding pastoral action and formation makes further confrontation an urgent, however demanding, issue, e.g. in the context of the Christian initiation of children and young people⁴⁴. Therefore

educating to this «participation in the act» is the first and last way in which it (the Church) lets itself be shaped by word and sacraments, in the form of a symbolic-ritual action, through which the Church learns that it is *fons et culmen* exactly because it is able to open up and to open itself up to a *fons* that precedes it and to a *culmen* that goes beyond it. It is a ritual reason that enables Christian reason to be preceded and surpassed by its own object/subject. I believe that the Church of today and tomorrow needs to be educated about this *ratio ritualis* – whose *ratio* is only the *actio sacra*. For us, this might be the most demanding «pastoral conversion», but it is also the most promising⁴⁵.

This is why wonder is an essential part of the liturgical act; it is, as Pope Francis says,

the way that those who know they are engaged in the particularity of symbolic gestures look at things; It is the marvelling of those who experience the power of symbol, which does not consist in referring to some abstract concept but rather in containing and expressing in its very concreteness what it signifies⁴⁶.

⁴³ A. LAMERI, *La formazione liturgica da Sacrosanctum concilium a Desiderio desideravi*, in «Rivista Liturgica» 3(2024), pp. 95-114, here p. 98.

⁴⁴ On the topic, see: A. ZANETTI, *Iniziazione cristiana e comunità. Criteri per una verifica sul campo*, presentazione di E. BIEMMI, Marcianum Press, Venezia 2022, pp. 89-157.

⁴⁵ BIANCU – GRILLO, *Il simbolo*, pp. 152-153. See also: A. GRILLO, *La riscoperta dall'iniziazione simbolico-rituale alla fede. Luoghi comuni e quaestiones disputatae a proposito della formazione liturgica*, in A. GRILLO (edited by), *La formazione liturgica. Atti della XXXIII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia*.

Camposanpiero, Padova, 28 agosto-2 settembre 2005, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2006 (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae»«Subsidia», 137), pp. 49-67.

⁴⁶ DD 26.

I agree with Bertin that right in a world that is perpetually thirsty for God, liturgy is a genuine opportunity for evangelization; for this reason

the theology of rite can state that faith cannot be lived if it is not celebrated. To live faith *in the act*, the unstructured language typical of the symbol is essential⁴⁷.

6. The symbolic language of rites: a «sign of the times»?

At the beginning of this paper, quoting SC 43, I had asked if it was still possible to accept the conciliar interpretation «of the Church's life, indeed of the whole tenor of contemporary religious thought and action»; I believe, as pointed out through this work, that the conciliar statement has not yet run its course. A very interesting opinion regarding this conciliar text is the one expressed by L. Girardi, which might almost be considered a review of the Council sixty years after it was held.

In many respects, it is the way of feeling and acting religiously of our time that puts pressure on liturgical practice and influences it. Just think of the cultural context in which the reform was started, a context that was «allergic» to ritual expressions (especially to traditional rituals) which were essentially considered an inauthentic way of expressing oneself, a non-spontaneous and therefore insincere way [...] It is also true that our present time has revealed some needs that are somewhat neglected and which should be taken as food-for-thought. Just think of the new attention given to the body, to emotions and to the affective dimension, or to the importance of the aesthetic depth in ritual languages⁴⁸.

At this point it could be useful to get back to the starting question: can the symbolic language of rites be considered a «sign of the times»? The question is entirely pastoral, in the sense that the Church, in its theological-magisterial reflection as in its praxis, takes into account the historical-cultural dimensions of men in the context of their time. The conciliar constitution *Gaudium et spes*⁴⁹ (GS), an expression of this interpretative framework, mentions the phrase «sign of the times» only once, but in such a way as to result one of the most significant phrases for the conciliar assembly.

To carry out such a task, the Church has always had the duty of scrutinizing the signs of the times and of interpreting them in the light of the Gospel. Thus,

⁴⁷ BERTIN, *Actio*, p. 463.

⁴⁸ L. GIRARDI, *Sacrosanctum Concilium alla prova della contemporaneità*, in «Rivista Liturgica» 2(2024), pp. 43-55, here p. 47.

⁴⁹ SECOND VATICAN COUNCIL, Pastoral constitution *Gaudium et spes* (7 December 1965), «AAS» 58 (1966), pp. 1025-1115. Hereinafter referred to as GS.

in a language intelligible to each generation, it can respond to the perennial questions which men ask about this present life and the life to come, and about the relationship of the one to the other⁵⁰.

It is not my intention to dwell on the genesis of the expression «signs of the times», let it suffice to say that, when the conciliar groups were discussing the initial draft of GS, they reached a very interesting though not final definition, which might help us to better understand its connection with the theme of the symbolic language of liturgy. Here is a translation of the text originally reported by A. Steccanella:

the «signs of the times» are a set of phenomena that, due to their general nature or their great frequency, characterize an era. They expose the needs and desires of today's humanity, through which men are predisposed to welcome the action of the Church. The Church must observe them and adapt its action to these signs; in fact, they manifest the availability to grace and the attitude of our times towards the understanding of the Word of God⁵¹.

The conciliar statements, the present difficulties of the Church with the liturgy and the presence of «symbolic» phenomena in modern men, may be indicators that a new «sign of the times» is taking shape. The theologian R. Tagliaferri has the merit of relating this issue to the liturgy; it is not liturgy itself, since it is a fundamental action of the Church and certainly not a new phenomenon, to be questioned, but the structure of its symbolic-ritual action.

Contemporary theological research, aided by the humanities, has managed to affix an unequivocal seal on the nature of divine worship, which is of a ritual type. The first «sign of the times» on which I intend to dwell is therefore the discovery of the ritual phenomenon for the liturgy⁵².

In considering how the theological research of the last decades has moved through a path of evolution, recognizing the relevance of the symbolic anthropology of rite, he states that

the new frontier of this process, triggered by the conciliar reform and carried out through a dialogue with humanities and with non-Christian ritual practices, is to let ourselves be guided by these «signs of the times», which have changed the way we think about liturgical prayer⁵³.

⁵⁰ GS 4

⁵¹ A. SECCANELLA, *Alla scuola del concilio per leggere i «segni dei tempi»*, Edizioni Messaggero-Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2014 (SOPHIA. Episteme/dissertazioni, 15), p. 138.

⁵² TAGLIAFERRI, *«I segni dei tempi»*, p. 53.

⁵³ *Idem*, p. 61.

Taking the current situation to heart, I hope that Tagliaferri's statement identifying the symbolic language of liturgy as a «sign of the times» will both spark further research in the field of theology and serve as a base for fecund pastoral initiatives.

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

Keywords

Liturgy, symbolic language, symbol, rite, Vatican Council II, active participation, liturgical formation, «signs of the times».

Parole chiave

Liturgia, linguaggio simbolico, simbolo, rito, Concilio Vaticano II, partecipazione attiva, formazione liturgica, «segni dei tempi».

**IL PRIMO CAPITOLO DELLA *DEI VERBUM*
COME SPECCHIO IN CUI SI RIFLETTE LA “BELLEZZA”
DELLA PASSIONE DI GESÙ.
COMMENTO A DV I E SUA RILETTURA STAUROLOGICA**

**THE FIRST CHAPTER OF THE *DEI VERBUM*
AS A MIRROR IN WHICH THE “BEAUTY” OF THE PASSION
OF CHRIST IS REFLECTED.
A COMMENT TO DV I AND ITS RETELLING
IN TERMS OF REDEMPTION**

Roberto Cecconi*

Abstract

The article focuses its attention on the proem as well as on the first chapter of the Dogmatic Constitution *Dei Verbum*, from the Second Vatican Ecumenical Council. The work is divided into two parts. In the first part, we comment on the first six numbers of the Counciliar document. In the second part, the same numbers are reinterpreted as a reflection of the richness contained in the passion of Christ. We focus on several themes, of which we furnish just a mentioning, hoping that the passionate reader will thus long to go and find out the other themes. First of all, we deal with the centrality of the words of the Gospel based on the Cross, an event in which God reveals himself, together with the mystery of his will, in a special way. Our Father in Heaven, while revealing himself, also wishes to communicate to his sons his real divine nature: this takes place in the Eucharist, a memorial of his Son's gift of himself. The Epiphany, in terms of words and events strictly connected to each other, can really find in the Passion of Christ a wondrous example. The gift of eternal life, which is ensured to those who look for Redemption by doing good, can be enjoyed thanks to the death and Resurrection of the Lord. The new and ultimate Alliance is realized in the gift that Jesus made of himself. This offer requires, in turn a loving response: this is the gift of oneself, a surrender which can be defined as Faith.

* 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.

* * *

L'articolo focalizza la propria attenzione sul proemio e sul capitolo primo della Costituzione Dogmatica *Dei Verbum*, del Concilio Ecumenico Vaticano II. Il lavoro è suddiviso in due parti. In quella iniziale, si commentano i primi sei numeri del documento conciliare. Nella seconda parte, gli stessi vengono reinterpretati come un riflesso della ricchezza racchiusa nella passione di Cristo. Il *focus* cade su diversi temi, di cui diamo soltanto un assaggio, nella speranza che nel cuore del lettore si accenda il desiderio di andare alla scoperta degli altri. Innanzitutto, la centralità della parola evangelica centrata sulla Croce, evento in cui Dio stesso rivela in modo unico se stesso ed il mistero della sua volontà. Il Padre celeste, oltre a manifestarsi, desidera comunicare ai suoi figli la propria natura divina, cosa che avviene nell'Eucaristia, memoriale del dono che il Figlio ha fatto di sé. La rivelazione in eventi e parole intimamente connessi trova proprio nella passione di Cristo una esemplificazione mirabile. Il dono della vita eterna, garantito a quanti cercano la salvezza con la pratica del bene, diventa fruibile in virtù della morte e risurrezione del Signore. L'alleanza nuova e definitiva si realizza nel dono che Gesù ha fatto di sé, offerta che esige, a sua volta, una risposta d'amore, una consegna di sé, un abbandono, che potremmo definire fede.

Introduzione

L'articolo ha per oggetto il proemio ed il primo capitolo della costituzione dogmatica *Dei Verbum*, del Concilio Ecumenico Vaticano II. Come ben sappiamo, stiamo celebrando il 60° anniversario della promulgazione di questo importantissimo documento, che porta la data del 18 novembre 1965. La costituzione sulla divina rivelazione riveste un'importanza capitale per il grande influsso che ha avuto sulla teologia, la pastorale e la vita spirituale dei cattolici degli ultimi sessant'anni. Grazie alla *Dei Verbum*, infatti, la Sacra Scrittura viene collocata al cuore del discorso teologico, della pastorale e della vita spirituale dei fedeli. Abbiamo ritenuto opportuno, dunque, riproporre all'attenzione dei lettori le ricchezze contenute in questo testo.

Il saggio sarà strutturato nella maniera seguente: la prima parte offrirà un commento al proemio ed al capitolo primo del trattato sulla divina Rivelazione, in modo che il lettore ne abbia una presentazione che, pur essendo nel complesso esaustiva, lo introduca soprattutto alla sezione successiva. Questa è finalizzata a mettere in rilievo come i numeri iniziali possano essere reinterpretati quasi fossero uno scrigno nel quale è racchiusa tutta la "bellezza" della passione di Gesù.

1. Commento al proemio ed al primo capitolo della *Dei Verbum* (DV 1-6)

Iniziamo la nostra indagine con un breve accenno al proemio (DV 1), per poi entrare nel capitolo primo della *Dei Verbum* (DV 2-6), oggetto principale della nostra ricerca.

1.1. Proemio (DV 1)

In questo testo troviamo delineato l'atteggiamento del Concilio nello stendere la *Dei Verbum*. Il proemio, infatti, iniziando con l'espressione: «ascoltando religiosamente la parola di Dio», rivela quale debba essere l'atteggiamento della comunità ecclesiale dinanzi a quanto comunicatole dal Signore. «Prima di essere “maestra”, la chiesa è “discepolo”; prima di annunciare la parola di Dio, la chiesa si pone “in religioso ascolto” della medesima; prima di comunicare la vita, la chiesa la riceve»¹. Un medesimo concetto viene comunicato dal modo in cui s'introduce la citazione di 1Gv 1,2-3, parte integrante del proemio: «il Sacrosanto Sinodo aderisce alle parole di S. Giovanni...». Il verbo latino che abbiamo tradotto con «aderisce» è *obsequor* («ossequiare», «obbedire», «assecondare»). Il pensiero che vi soggiace è, ancora una volta, quello di una Chiesa che obbedisce, o meglio che si pone in atteggiamento di sequela² nei confronti della parola di Dio³.

1.2. La Rivelazione (DV 2)

In questo paragrafo svilupperemo il tema della Rivelazione, prendendone in esame la natura, l'oggetto, la significatività per l'uomo, lo scopo, la modalità di attuazione.

1.2.1. Natura

La Rivelazione, come suggerito dai termini *far conoscere, parlare, intratenersi, ammettere alla comunione*, è un atto d'amore, un gesto di amicizia gratuito, un incontro, come ben evidenziato dall'*incipit* della DV 2: «Piacque a Dio, nella sua bontà e sapienza, rivelare se stesso». Da notare come la *bontà* sia stata collocata prima della *sapienza*, in modo da qualificare la rivelazione come un evento amoroso⁴. L'enciclica *Ecclesiam Suam* di Paolo VI ha un passaggio particolarmente significativo al riguardo:

¹ V. MANNUCCI – L. MAZZINGHI, *Bibbia come parola di Dio. Introduzione generale alla sacra Scrittura*, Queriniana, Brescia 2016²¹, p. 49.

² Il verbo *obsequor* è, infatti, formato dalla preposizione *ob* («verso») + il verbo *sequor* («seguire»).

³ Cfr. F. TESTAFERRI, *La parola viva. Commento teologico alla Dei Verbum*, Cittadella, Assisi 2009, p. 53.

⁴ MANNUCCI – MAZZINGHI, *Bibbia*, cit., p. 42: «In *Dei Verbum* [...], il “piacque a Dio” apre in assoluto il discorso sulla rivelazione e pone l'accento sulla libera e gratuita iniziativa di Dio nel suo atto di rivelarsi: la rivelazione è grazia!».

La rivelazione, cioè la relazione soprannaturale che Dio stesso ha preso l'iniziativa di instaurare con la umanità, può essere raffigurata in un dialogo, nel quale il Verbo di Dio si esprime nell'Incarnazione e quindi nel Vangelo. []. È in questa conversazione di Cristo fra gli uomini che Dio lascia capire qualche cosa di Sé, il mistero della sua vita, unicissima nell'essenza, trinitaria nelle Persone; e dice finalmente come vuol essere conosciuto; Amore Egli è; e come vuole da noi essere onorato e servito: amore è il nostro comandamento supremo. Il dialogo si fa pieno e confidente; il fanciullo vi è invitato, il mistico vi si sazia⁵.

1.2.2. Oggetto

L'oggetto della Rivelazione è, innanzitutto, *Dio*, il quale vuole parlare agli uomini, desiderando presentarsi come il totalmente altro e il volutamente vicino⁶.

Il contenuto della manifestazione divina è anche *il mistero della sua (di Dio) volontà*. Si tratta di un'espressione da collocarsi nell'ambito della relazione interpersonale: Dio rende partecipe l'uomo del suo progetto salvifico.

1.2.3. L'identità dell'uomo come amico di Dio

Il secondo paragrafo della DV 2 afferma: «Nel suo grande amore (*ex abundantia caritatis*), Dio parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi». Quest'affermazione conciliare si fonda su diversi passi biblici:

Il primo è Es 33,11: «Il Signore parlava con Mosè faccia a faccia, come uno parla con il proprio amico». Commentano Mannucci – Mazzinghi: «Mosè non è soltanto il mediatore dell'esodo e dell'alleanza; è il personaggio-tipo nella cui esperienza si compie e si esprime il progetto di Dio su Israele, anzi su ogni uomo. []. L'incontro di Mosè con Dio “come con un amico” ci fa comprendere come l'idea di alleanza non può essere ridotta alla sola osservanza della Legge, ma viene ampliata fino a includere un rapporto personale con Dio; al termine del libro dell'*Esodo*, infatti, la costruzione della tenda-santuario permette a tutti gli israeliti di entrare in rapporto con il loro Signore»⁷.

Il secondo passo scritturistico è costituito da Gv 15,14-15: «“Voi siete miei amici, se fate ciò che io vi comando. Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamato amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre mio l'ho fatto conoscere a voi”». «“Voi siete miei

⁵ PAOLO VI, Lettera enciclica *Eccliam suam* (06 agosto 1964), n. 72, in EV 2/ n. 193.

⁶ MANNUCCI – MAZZINGHI, *Bibbia*, cit., p. 42: «la rivelazione, prima di far conoscere qualcosa, ci mette di fronte a Qualcuno, il Dio vivente in Gesù Cristo»; *Ibid.*, p. 49: «L'oggetto della divina rivelazione, lo si chiami *Dei Verbum* o *Vita aeterna*, è dunque Dio stesso che si apre agli uomini e si comunica ad essi come “verità e vita”». Cfr. A. PUIG I TÀRRECH, *Teologia della parola*, LEV, Città del Vaticano 2016, p. 21.

⁷ MANNUCCI – MAZZINGHI, *Bibbia*, cit., pp. 45-46.

amici”», «“vi ho chiamato amici”»... sono espressioni che evidenziano come l'identità dell'uomo sia quella di essere, in Gesù, nello Spirito Santo, amico di Dio. Questo è il motivo per cui l'uomo e la donna sono stati creati.

1.2.4. Scopo

La finalità della rivelazione è ben espressa dalle citazioni seguenti: «Dio *si esprime, parla di sé*, rivela agli uomini se stesso e la sua intima vita (funzione *espressiva* della parola), per invitarli e ammetterli alla *comunione di vita con sé*»⁸.

Mentre la costituzione *Dei Filius* parlava di partecipazione ai beni divini (DENZ. 3005) ora viene detto ancor più coraggiosamente che l'uomo partecipa a Dio, evitando riduzioni oggettive. Sostanzialmente questa è la novità della teologia della *Dei Verbum*: la rivelazione non viene descritta come un atto estrinseco con il quale due entità separate entrano miracolosamente in contatto superando un'infinita distanza, ma come l'evento comunicativo mediante il quale l'uomo viene reso capace di partecipare a Dio e diventare consorte della Trinità⁹.

1.2.5. Modalità di attuazione

La Rivelazione si attua mediante «eventi e parole tra loro intimamente connessi» (*gestis verbisque intrinsece inter se connexis*). Si tratta di uno dei passaggi più affascinanti della DV 2, che possiamo spiegare in questo modo:

Rivelazione attraverso la storia: Il Signore non si svela soltanto quando proclama i suoi insegnamenti. Egli si dà a conoscere anche mediante gli avvenimenti storici che lo vedono protagonista¹⁰. A questo punto, può essere utile pensare alla rivelazione che Dio fece del proprio nome a Mosè, quando questi gli chiese: «“Qual è il tuo nome?”» (Es 3,13), ossia: *Qual è la tua identità? Chi sei?* Secondo il testo ebraico, il Signore non gli rispose: «“Io sono colui che sono”», ma: «“Io sarò colui che sarò”» (Es 3,14). In altre parole: *non mi puoi conoscere ora, ma nel corso del tempo, in virtù di quanto opererò per te e per il mio popolo Israele*¹¹.

⁸ *Ibid.*, p. 48.

⁹ TESTAFERRI, *La parola*, cit., p. 64.

¹⁰ MANNUCCI – MAZZINGHI, *Bibbia*, cit., p. 58: «Il Dio della rivelazione biblica è il *Dio che agisce*. Per comunicare con gli esseri umani non gli basta la parola dell'amicizia e dell'amore. Egli pone in atto una presenza, e una presenza operante. *Dio si rivela agendo*».

¹¹ *Ibid.*, pp. 60-61: «Prima di comunicare i dieci comandamenti (in realtà, le “dieci parole”), Dio pronuncia il suo nome YHWH dinanzi al popolo: “Io sono YHWH (il Signore), tuo Dio” (Es 20,2a); e prosegue dicendo: “Colui che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù” (Es 20,2b). Dunque, per spiegare il nome YHWH non ci si richiama a una natura di Dio misteriosamente recondita, bensì all'azione divina della liberazione dall'Egitto appena compiuta. In quella vicenda

Storia e parola s'interpretano vicendevolmente: La parola del Signore diventa chiara quando trova espressione in un fatto storico. Ad esempio, quello che Gesù dice a Nicodemo: «“Dio ha tanto amato il mondo da dare il Figlio unigenito”» (Gv 3,16), diventa pienamente comprensibile quando Gesù sale sulla croce. Lì si comprende che il *dare* va inteso come un *consegnare alla morte* per la nostra salvezza. Allo stesso modo, il supplizio subito da Gesù potrebbe essere interpretato come un fallimento se, dalla parola stessa del Signore, non fosse spiegato come un atto d'amore¹².

1.3. *La preparazione alla rivelazione evangelica (DV 3)*

La preparazione alla rivelazione in Cristo è scandita in tre tappe: la testimonianza che Dio dà di sé nella creazione; la rivelazione ai progenitori e la cura del genere umano; la chiamata di Abramo e la storia di Israele.

1.3.1. La creazione

La creazione è presentata in primo luogo come un'incessante azione di Dio. L'espressione italiana: «Dio, il quale crea e conserva tutte le cose » traduce il latino: *Deus [...] omnia creans et conservans*. Da notare, in latino, l'uso del participio presente (*creans, conservans*) per indicare appunto il perdurare di un'azione.

La creazione ha una dimensione cristologica: Dio crea e conserva tutte le cose «per mezzo del Verbo» (cf. Gv 1,3).

Nelle cose create, Dio offre una perenne «testimonianza di sé». A partire dalla bellezza del cosmo, dunque, si può conoscere il Signore. L'essere umano, però, nel suo limite, passando per questa via, spesso si smarrisce (cf. Rm 1,19-20).

1.3.2. La rivelazione ai progenitori e la cura del genere umano

Dio, tuttavia, non si è, per così dire, accontentato di questo. Egli, volendo aprire la «via della salvezza superiore¹³», in aggiunta (*insuper*¹⁴) alla testimo-

storica Dio si è manifestato al suo popolo come YHWH, cioè: “Colui che c'è, che è presente, è per, è con”. Dio è presente *con* Mosè e *con* il popolo *per* liberarlo dalla schiavitù e renderlo libero di servire Dio e servirsi reciprocamente in una rinnovata solidarietà nella vita e nella storia. In questi termini Dio intende farsi conoscere dal suo popolo».

¹² *Ibid.*, pp. 61-62: «La disfatta *umana* di Gesù sulla croce, a guardarla in se stessa, è soltanto pazzia e scandalo. Se ci è concesso di trovarvi un senso profondo, è soltanto perché quell'eventonascondimento è preceduto e seguito da una Parola esplicativa e insieme creatrice di senso: è la parola-promessa che, attraverso il sigillo della risurrezione, ci restituisce il Risorto, il Vivente, Colui che viene, Colui la cui vittoria ha già avuto e avrà ancora l'ultima parola. Dunque, non l'evento isolato ma una storia accompagnata da una Parola, pronunciata nella storia con pienezza di poteri e che sa di essere molto più che una semplice interpretazione della storia».

¹³ Abbiamo qui l'aggettivo *supernus*: «posto di sopra», «superiore», «superno», «celeste».

¹⁴ Avverbio che può essere così tradotto: «di più», «inoltre», «oltre a ciò».

nianza di sé derivante al creato, «manifestò (*manifestavit*) se stesso» ai progenitori. La manifestazione che il Signore fece di sé all'umanità degli inizi va intesa in senso diverso rispetto alla testimonianza naturale, come suggerito dall'uso di una differente terminologia: «testimonianza» (in riferimento al creato) e «manifestazione» (in relazione ai progenitori). Il testo conciliare lascia comunque intendere che vi è un unico processo di rivelazione, il quale, partendo dal creato – in cui l'uomo riceve una testimonianza indiretta del Creatore –, raggiunge l'apice quando Dio si fa conoscere personalmente¹⁵.

Dopo la caduta, il Signore, con la promessa della redenzione, ha risollevato l'uomo alla speranza della salvezza e si è preso cura di tutto il genere umano, per dare la vita eterna – ossia la partecipazione alla vita di Dio in Cristo e nello Spirito – a quanti cercano la salvezza con la perseveranza nella pratica del bene (cf. Rm 2,6-7).

1.3.3. La chiamata di Abramo e la storia di Israele

Segue la chiamata di Abramo e la rivelazione ad Israele, espressa con il verbo «ammaestrare» (*erudio*). Dio, mediante l'istruzione rivolta al popolo dell'Antica Alleanza, volle farsi riconoscere come Dio vivo e vero, Padre provvido e giusto giudice. Allo stesso tempo, volle tenere accesa l'attesa del Salvatore promesso, preparando in tal modo lungo i secoli la via al Vangelo.

1.4. Cristo completa la rivelazione (DV 4)

Nel Verbo fatto uomo, la rivelazione giunge a compimento in virtù della sua incarnazione:

Gesù è autentico rivelatore e consumatore della rivelazione poiché è Dio e allo stesso tempo perché come uomo parla agli uomini. Il carattere peculiare della mediazione cristologica risiede per l'appunto nella sua divino-umanità. Perché egli è il rivelatore completo e definitivo? La risposta è che lo è per il fatto di essere pienamente uomo e pienamente Dio. In virtù di questo mistero egli parla agli uomini non come un estraneo e non con un linguaggio incomprensibile; allo stesso tempo parla di Dio non come straniero, ma come partecipe della sua stessa natura¹⁶.

La completezza della rivelazione attuata da Gesù emerge da alcune espressioni: Egli «espone», «spiega», «riferisce minutamente» i «segreti di Dio» (*in-*

¹⁵ Cf. M. EPIS – V. DI PILATO – L. MAZZINGHI, *Dei Verbum*, Dehoniane, Bologna 2017, p. 117; TESTAFERRI, *La parola*, cit., pp. 75-77.

¹⁶ *Ibid.*, p. 81.

*tima Dei enarret*¹⁷); «porta a compimento» (*consummat*¹⁸) l'opera di salvezza affidatagli dal Padre; «completa (*perficit*¹⁹) la Rivelazione».

Il Cristo realizza tutto questo «con la totale presenza, nonché manifestazione di se stesso»²⁰, che comprende le parole, le opere, i segni²¹, i miracoli e, in special modo, il mistero pasquale e l'invio dello Spirito di verità. Si mette in evidenza, dunque, anche la missione dello Spirito, che è per il compimento della rivelazione.

In virtù della sua compiutezza, la rivelazione del Verbo «non passerà mai», «non è da aspettarsi alcun'altra rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo».

1.5. *Accogliere la rivelazione con fede (DV 5)*

A Dio che rivela è dovuta l'obbedienza della fede. Questo significa che la rivelazione è un evento che implica, esige l'adesione dell'uomo.

La fede è un'esperienza totalizzante: «obbedire», «abbandonarsi a», «prestare l'ossequio dell'intelletto e della volontà», «asserire». Sono tutte espressioni che la qualificano come un movimento verso Dio, un consegnarsi a lui, un entrare in comunione con lui. Tale orientamento verso il Signore coinvolge sia l'intelletto che la volontà, come ben evidenzia il testo conciliare quando afferma che nell'atto di fede l'uomo presta «il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà a Dio che rivela» e acconsente «volontariamente alla rivelazione fatta da lui». Questo significa che tutta la persona, nella sua sfera razionale, volitiva e caritativa, è coinvolta nella realizzazione dell'atto di fede²². Questa è la risposta adeguata da dare al Signore che si rivela nella modalità eminentemente personale finora descritta²³.

Il Concilio è particolarmente attento ad evidenziare la *libertà* della fede. Lo fa mediante l'uso degli avverbi «liberamente» e «volontariamente». Osserva B. Maggioni: «Rivelando se stesso all'uomo e invitandolo a una comunione di vita, Dio non si presenta con una evidenza che costringe, ma con una lu-

¹⁷ Da *enarro*: «raccontare», «riferire minutamente», «spiegare». Gesù è colui che *racconta* il volto di Dio (cf. Lc 15,11-32) e *spiega*, ossia *apre* alla comprensione della sua bellezza.

¹⁸ *Consummo*: «compio», «termino», «conduco a perfezione».

¹⁹ Il verbo *perficio* è reso in tal modo: «compiere», «condurre a termine», «perfezionare».

²⁰ Traduzione mia di: *tota Suiipsius praesentia ac manifestatione*.

²¹ TESTAFERRI, *La parola*, cit., p. 83: «l'elenco dei segni viene incluso nel più ampio alveo della "sua presenza e manifestazione", che vuol dire in sostanza la totalità della sua vita alla quale va attribuito in forma integrale un carattere rivelativo».

²² Cf. *Ibid.*, pp. 87-88.

²³ *Ibid.*, p. 88: «Come la rivelazione è un atto personale di amore, così la fede è un atto personale di corrispondenza».

minosità che attrarre. La rivelazione di Dio non restringe la libertà dell'uomo, ma la dilata»²⁴.

Pur essendo un atto libero e dunque pienamente umano, la fede necessita di essere favorita e sostenuta dalla grazia di Dio e dagli aiuti interiori dello Spirito Santo. Il ruolo della prima è di fondamentale importanza sia per la realizzazione dell'atto di fede (*gratia praeveniente*), sia per il perdurare dello stesso (*gratia adiuvante*). All'azione della grazia divina è congiunta quella dello Spirito, la cui importanza per quel che riguarda l'atto credente è innegabile. Egli muove il cuore e lo rivolge a Dio, ossia fa sì che la persona, nella sua interiorità, si decida per il Signore. Similmente, apre gli occhi della mente e dà «a tutti dolcezza (*suavitas*) nel consentire e nel credere alla verità». Il concetto di *soavità* è di grande importanza, perché serve «a dimostrare che nella fede l'uomo non sacrifica ciecamente la mente e il cuore, ma trova incoraggiamenti adeguati a perseverare»²⁵.

La comprensione della Rivelazione non è data una volta per tutte. Essa cresce per l'azione dello Spirito Santo, che arricchisce la fede per mezzo dei suoi doni.

1.6. *Le verità rivelate (DV 6)*

Dio, con la divina rivelazione, ha voluto *manifestare e comunicare* se stesso. Da notare l'uso del verbo «comunicare»: il Signore, oltre a farsi conoscere, dona se stesso. Oltre a questo, Dio ha fatto conoscere agli uomini le decisioni della sua volontà, al fine di renderli partecipi dei beni divini. Una menzione particolare merita l'uso dei verbi «manifestare» e «comunicare» anche in riferimento agli «eterni decreti della sua volontà». L'uso di questi verbi lascia intendere che, secondo il pensiero della *Dei Verbum*, la volontà di Dio viene trasmessa all'uomo nell'ambito di un dialogo amoroso²⁶.

L'uomo, con la ragione, può conoscere Dio con certezza a partire dalle cose create. Nonostante ciò, la rivelazione resta comunque necessaria perché il Signore possa essere «conosciuto da tutti speditamente, con ferma certezza e senza mescolanza d'errore».

²⁴ B. MAGGIONI, «Impara a conoscere il volto di Dio nelle parole di Dio». *Commento alla «Dei Verbum»*, Messaggero, Padova 2009², pp. 32-33.

²⁵ TESTAFERRI, *La parola*, cit., p. 91.

²⁶ EPIS – DI PILATO – MAZZINGHI, *Dei Verbum*, cit., p. 147: «La novità rispetto al testo previo [del Vaticano I] – annotò Ratzinger – consiste qui unicamente nella sostituzione della parola *revelare* con i due verbi *manifestare ac comunicare*, per cui ancora una volta si sottolinea il superamento del carattere meramente dottrinale della rivelazione, la quale non solo partecipa “decreti divini”, ma è dialogo di salvezza che nella Parola si compie da persona a persona».

2. Il proemio ed il primo capitolo della *Dei Verbum* riletti in chiave staurologica

Entriamo ora nella seconda parte del nostro articolo, avente per oggetto la rilettura di DV 1-6 alla luce della passione del Signore.

Il proemio (DV 1) inizia segnalando l'atteggiamento dell'assise conciliare nei confronti della parola di Dio: *ascolto e proclamazione*. Ora, se c'è un annuncio, tra le tante cose comunicateci da Gesù, che merita una particolare attenzione, questo è proprio quello della croce. Ad esempio, nel vangelo secondo Marco, in tre occasioni si segnala esplicitamente che Gesù rivolge la propria parola a dei destinatari: a) «diceva a loro *la parola*» (Mc 2,2); b) «diceva a loro *la parola*» (Mc 4,33); c) «*la parola* diceva» (Mc 8,32). Come si può notare, nella terza ricorrenza il sostantivo *parola* precede il verbo *diceva*, a dispetto della prime due occasioni in cui lo segue. Perché questa differenza? Il motivo sembra sia da attribuirsi al fatto che in Mc 8,32 la parola che Gesù comunica ai suoi discepoli è quella della croce (Mc 8,31). Si tratta di un messaggio particolarmente importante, unico, ben più significativo di quanto il Maestro ha detto fino ad ora. Il lettore viene dunque invitato a prenderlo particolarmente in considerazione²⁷, anche perché ha delle conseguenze importanti per la sua stessa vita (cf. Mc 8,34). La passione di Gesù è anche oggetto di annuncio, come dichiarato da S. Paolo Apostolo: «Cristo infatti non mi ha mandato a battezzare, ma ad annunciare il Vangelo, non con sapienza di parola, perché non venga resa vana la croce di Cristo. La parola della croce infatti è stoltezza per quelli che si perdono, ma per quelli che si salvano, ossia per noi, è potenza di Dio» (1Cor 1,17-18).

Il primo capitolo della *Dei Verbum* esordisce affermando che Dio si è compiaciuto di rivelare se stesso (DV 2). Egli si manifesta nel Figlio (Gv 1,18; 14,6) e, in modo del tutto particolare, nella sua Passione. Di particolare interesse risulta essere, in proposito, il commento fatto dall'esegeta Santi Grasso all'episodio della rottura del velo del tempio avvenuto in concomitanza con la morte di Gesù (Mt 27,51):

Il fatto che questa rottura (quella del velo del tempio) venga descritta come totale mediante l'espressione "dall'alto in basso" illustra la fine di questa istituzione e quindi il termine irreversibile di un regime di salvezza, quello dell'Antico Testamento, incentrato sul tempio, e contemporaneamente l'inizio di quello nuovo inaugurato dalla morte di Gesù. Per la fede ebraica la presenza di Dio era garantita nell'ambito del santuario, soprattutto nel santo dei santi. Da un punto di vista storico nessuna fonte giudaica riporta questo avvenimento che, se fosse realmente accaduto, avrebbe sicuramente fatto parlare

²⁷ Cf. M. GRILLI, *L'impotenza che salva. Il mistero della croce in Mc 8,27-10,52. Lettura in chiave comunicativa*, Dehoniane, Bologna 2009, p. 53.

di sé. In realtà anche questo particolare narrativo fa parte della coreografia apocalittica che si vuole applicare alla morte di Gesù per indicare non gli avvenimenti esattamente accaduti, ma il senso autentico e profondo di quella morte. La parola sulla fine del tempio, che è l'unico capo d'accusa dei due testimoni durante l'istruttoria giudaica (Mt 26,61) e che è il contenuto della beffa (Mt 27,40), comincia a realizzarsi con la morte di Gesù (Mt 24,2.15; cf. 12,6). La presenza di Dio non è più sperimentabile nella santità del tempio, ma nella scabrosità e nella profanità di una croce. Pertanto l'istituzione templare non è più il luogo per eccellenza della presenza di Dio, e Israele perde di conseguenza l'esclusività di quel rapporto che è ormai aperto a tutti²⁸.

La costituzione dogmatica parla della *bontà* e *sapienza* di Dio, in virtù delle quali egli si è manifestato (DV 2). L'evento nel quale queste due realtà risplendono è costituito dal dono di sé che il Figlio ha fatto sulla croce. Nel vangelo di Giovanni leggiamo: «Nessuno ha un *amore* più grande di questo: dare la sua vita per i propri amici» (Gv 15,13). Gli fa eco S. Paolo Apostolo: «e non vivo più io, ma Cristo vive in me. E questa vita, che io vivo nel corpo, la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha *amato* e ha consegnato se stesso per me» (Gal 2,20). Contestualmente, il Crocifisso costituisce anche la massima espressione della *sapienza* divina: «noi invece annunciamo Cristo crocifisso: scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, Cristo è potenza di Dio e *sapienza* di Dio» (1Cor 1,20).

Proseguendo nella lettura del documento conciliare, notiamo che Dio, oltre a rivelare se stesso, si è compiaciuto di «rendere noto» (*notum facere*) il mistero della sua volontà (DV 2). Scorrendo con attenzione il NT, ci si accorge che la volontà del Padre ha come finalità quella di renderci figli adottivi (Ef 1,5) in Cristo, nostro punto di convergenza e nostro capo (Ef 1,10). In virtù di questo vincolo, siamo chiamati alla santificazione (1Ts 4,3; Eb 10,10); alla vita eterna (Ef 1,11) ed alla risurrezione alla fine dei tempi (Gv 6,39-40). Tutto questo si realizza però in virtù del dono che Cristo ha fatto di sé, dono realizzatosi in perfetta sintonia con la volontà del Padre (cf. Mc 14,36; Eb 10,10).

La *Dei Verbum* afferma anche che Dio si rivela per rendere gli uomini partecipi della natura divina (DV 2). Questo si realizza in modo eminente nell'Eucaristia, memoriale del dono che Gesù ha fatto di sé per i suoi (Lc 22,19; 1Cor 11,24-25), dove egli, consegnandosi totalmente a ciascuno di noi, ci rende partecipi della sua stessa vita (Gv 6,53), la vita eterna (Gv 6,54), che consiste nell'intima comunione con lui (Gv 6,56).

Nell'Enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, di S. Giovanni Paolo II, leggiamo che, al momento della Comunione, riceviamo il Cristo immolato per noi:

²⁸ S. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2014, pp. 808-809.

Il sacrificio eucaristico è di per sé orientato all'unione intima di noi fedeli con Cristo attraverso la comunione: riceviamo Lui stesso che si è offerto per noi, il suo corpo che Egli ha consegnato per noi sulla Croce, il suo sangue che ha «versato per molti, in remissione dei peccati» (Mt 26,28). Ricordiamo le sue parole: «Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia di me vivrà per me» (Gv 6,57). È Gesù stesso a rassicurarci che una tale unione, da Lui asserita in analogia a quella della vita trinitaria, si realizza veramente. *L'Eucaristia è vero banchetto*, in cui Cristo si offre come nutrimento²⁹.

Benedetto XVI, nell'Esortazione Apostolica *Sacramentum Caritatis*, dice, d'altro canto, che proprio nell'Eucaristia siamo resi partecipi dell'intimità e della vita divina:

Nell'Eucaristia si rivela il disegno di amore che guida tutta la storia della salvezza (cf. Ef 1,10; 3,8-11). In essa il *Deus Trinitas*, che in se stesso è amore (cf. 1Gv 4,7-8), si coinvolge pienamente con la nostra condizione umana. Nel pane e nel vino, sotto le cui apparenze Cristo si dona a noi nella cena pasquale (cf. Lc 22,14-20; 1Cor 11,23-26), è l'intera vita divina che ci raggiunge e si partecipa a noi nella forma del Sacramento. Dio è comunione perfetta di amore tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Già nella creazione l'uomo è chiamato a condividere in qualche misura il soffio vitale di Dio (cf. Gn 2,7). Ma è in Cristo morto e risorto e nell'effusione dello Spirito Santo, dato senza misura (cf. Gv 3,34), che siamo resi partecipi dell'intimità divina. Gesù Cristo, dunque, che «con uno Spirito eterno offrì se stesso senza macchia a Dio» (Eb 9,14), nel dono eucaristico ci comunica la stessa vita divina. Si tratta di un dono assolutamente gratuito, che risponde soltanto alle promesse di Dio, compiute oltre ogni misura. La Chiesa accoglie, celebra, adora questo dono in fedele obbedienza. Il «mistero della fede» è mistero di amore trinitario, al quale siamo per grazia chiamati a partecipare. Anche noi dobbiamo pertanto esclamare con sant'Agostino: «Se vedi la carità, vedi la Trinità»³⁰.

La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione afferma inoltre che si giunge al Padre e si diviene partecipi della natura divina per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, e nello Spirito Santo (DV 2). Nel vangelo secondo Giovanni troviamo un racconto della morte di Gesù che presenta una particolarità rispetto ai Sinottici: «Dopo aver preso l'aceto, Gesù disse: "È compiuto!". E, chinato il capo, consegnò lo spirito» (Gv 10,30). Mentre i Sinottici si limitano a registrare che Gesù spirò (Mt 27,50; Mc 15,37; Lc 23,45), Giovanni parla di una trasmissione dello Spirito. Possiamo intravedere in questo passaggio

²⁹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia* (17 aprile 2003), n. 16, in EV 22/ n. 236.

³⁰ BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica *Sacramentum Caritatis* (22 febbraio 2007), n. 8, in EV 24/ n. 112.

un dono dello Spirito avvenuto già sulla croce, benché in forma germinale e proteso verso la piena effusione che dovrà avvenire a Pasqua:

Nei cosiddetti «discorsi di addio», riportati da Giovanni, Gesù mette in chiara relazione il dono della sua vita nel mistero pasquale con il dono dello Spirito ai suoi (cf. Gv 16,7). Una volta risorto, portando nella sua carne i segni della passione, Egli può effondere lo Spirito (cf. Gv 20,22), rendendo i suoi partecipi della sua stessa missione (Gv 20,21)³¹.

La nota espressione della rivelazione in eventi e parole intimamente connessi (DV 2) trova il suo culmine nella passione di Cristo, come ben attestato dall'evangelista Luca: «(Gesù) disse loro: “Stolti e lenti di cuore a credere in tutto ciò che hanno detto i profeti! Non bisognava che il Cristo patisse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?”. E, cominciando da Mosè e da tutti i profeti, spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui» (Lc 24,25-27); «allora aprì loro la mente per comprendere le Scritture e disse loro: “Così sta scritto: il Cristo patirà e risorgerà dai morti il terzo giorno”» (Lc 24,45-46). L'evento della morte e risurrezione di Cristo riceve piena luce grazie alle Scritture, mirabilmente interpretate dal Risorto. Nel quadro del mistero pasquale, però, si verifica anche il movimento inverso: le parole di Gesù, diventano pienamente intelligibili nel momento in cui egli stesso si dona sulla croce. Papa Francesco, nella *Desiderio Desideravi*, afferma:

Il contenuto del Pane spezzato è la croce di Gesù, il suo sacrificio in obbedienza d'amore al Padre. Se non avessimo avuto l'ultima Cena, vale a dire l'anticipazione rituale della sua morte, non avremmo potuto comprendere come l'esecuzione della sua condanna a morte potesse essere l'atto di culto perfetto e gradito al Padre, l'unico vero atto di culto. Poche ore dopo, gli Apostoli avrebbero potuto vedere nella croce di Gesù, se ne avessero sostenuto il peso, che cosa voleva dire «corpo offerto», «sanguine versato»³².

Nel paragrafo dedicato alla preparazione della Rivelazione evangelica, si sostiene che Dio offre agli uomini una perenne testimonianza di sé nelle cose create (DV 3). Proprio esse, in virtù della morte e risurrezione di Cristo, sono innestate in un processo di rinnovamento che si compirà quando il mondo intero entrerà nella libertà della gloria dei figli di Dio (Rm 8,21). Eccoci dunque ricondotti, ancora una volta, al dono che Gesù ha fatto di sé. Questa glorificazione finale, infatti, è il compimento di un processo iniziato con la giustificazione (Rm 8,30), la quale avviene nell'uomo in virtù della fede (Gal 2,16; 3,8.11; Fil 3,9; Rm 3,28; 9,30; Ef 2,8), che permette alla redenzione operata dal Cristo di trasfigurare la vita di ogni credente (cf. Rm 3,21-26). Una splendida sintesi

³¹ *Ibid.*, n. 12, in EV 24/ n. 116.

³² FRANCESCO, Lettera apostolica *Desiderio Desideravi* (29 giugno 2022), n. 7.

di quanto abbiamo appena sostenuto la troviamo nel seguente passaggio della lettera agli Ebrei: «Per questo egli è mediatore di un'alleanza nuova, perché, essendo intervenuta la sua morte in riscatto delle trasgressioni commesse sotto la prima alleanza, coloro che sono stati chiamati ricevano l'eredità eterna che era stata promessa» (Eb 9,15). A coronamento di quanto affermato, riportiamo un passaggio dell'Esortazione Apostolica di Benedetto XVI sull'Eucaristia:

Istituendo il sacramento dell'Eucaristia, Gesù anticipa ed implica il Sacrificio della croce e la vittoria della risurrezione. Al tempo stesso, Egli si rivela come il vero agnello immolato, previsto nel disegno del Padre fin dalla fondazione del mondo, come si legge nella Prima Lettera di Pietro (cf. 1,18-20). Collocando in questo contesto il suo dono, Gesù manifesta il senso salvifico della sua morte e risurrezione, mistero che diviene realtà rinnovatrice della storia e del cosmo intero³³.

La promessa della redenzione, assicurata ai progenitori dopo la loro caduta (cf. Gn 3,15), si compie nel riscatto attuato dal Crocifisso, il quale, nel suo grande amore, ha dato la vita per noi (cf. Mt 20,28; Mc 10,45; Rm 3,24; 1Cor 1,30-31; Ef 1,7-8; Col 1,13-14; 1Tm 2,5-6; Tt 2,14; Eb 9,12.15; 1Pt 1,18-19)³⁴. La comunione al *sanguine versato per*, apre il fedele alla speranza di rinascere a vita nuova, proprio in virtù di questa effusione.

Il dono della vita eterna, garantito a tutti coloro che cercano la salvezza con la perseveranza nella pratica del bene (DV 3), si realizza in virtù della morte e risurrezione di Cristo. Particolarmente interessante risulta essere l'evangelista Matteo, secondo il quale, allo spirare di Gesù «il velo del tempio si squarciò in due, da cima a fondo, la terra tremò, le rocce si spezzarono, i sepolcri si aprirono e molti corpi di santi, che erano morti, risuscitarono. Uscendo dai sepolcri, dopo la sua risurrezione, entrarono nella città santa e apparvero a molti» (Mt 27,51-53). Il racconto sta a significare che il decesso di Gesù spezza, spacca la morte stessa, come ben evidenziato dall'esegeta Santi Grasso:

Alla morte di Gesù viene conferito un solenne e particolare significato dal primo evangelista, l'unico a raccontare l'apertura (= *anoigō*) dei sepolcri (= *mnemeion*) da cui risuscitano i corpi di santi. [...]. Anche con questo piccolo quadro narrativo senza riscontro nella storiografia giudaica, l'autore vuole mettere in rilievo il nesso indissolubile e l'immediata conseguenza tra la morte e la risurrezione, non soltanto sua (di Gesù), ma anche dei santi che assumono il ruolo di testimoni nei confronti di quella città che ha rifiutato il profeta di Nazaret a causa delle sue pretese messianiche. Tuttavia proprio attraverso quella morte, voluta dai capi giudaici e dal popolo, Gesù diventa

³³ BENEDETTO XVI, *Sacramentum Caritatis*, cit., n. 10, in EV 24/ n. 114.

³⁴ Cfr. R. CECCONI, *In Cristo che si dona, il nostro perenne Riscatto. Il tema della Redenzione nelle Lettere del Nuovo Testamento*, in «Sacramentaria & Scienze Religiose» 62 (2024), pp. 13-40.

la causa della risurrezione dei santi. La sua sorte ha così una ripercussione storica e cosmica³⁵.

La promessa fatta ad Abramo di diventare un grande popolo (Gn 12,2), di cui si parla in DV 3, si realizza in virtù della morte di Cristo, come si evince dalla lettera ai Galati: «Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della Legge, diventando lui stesso maledizione per noi, poiché sta scritto: Maledetto chi è appeso al legno, perché in Cristo Gesù la benedizione di Abramo passasse ai pagani e noi, mediante la fede, ricevessimo la promessa dello Spirito» (Gal 3,14)³⁶. Alle parole dell'Apostolo fanno eco quelle dell'evangelista Giovanni, quando interpreta la sentenza di condanna che Caifa in pratica pronuncia nei confronti di Gesù come una profezia della dimensione salvifico-universale della sua morte:

«Non vi rendete conto che è conveniente per voi che un solo uomo muoia per il popolo, e non vada in rovina la nazione intera!». Questo però non lo disse da se stesso, ma, essendo sommo sacerdote quell'anno, profetizzò che Gesù doveva morire per la nazione; e non soltanto per la nazione, ma anche per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi (Gv 11,50-52).

Riportiamo, riguardo alla citazione del Quarto Vangelo, l'interessantissimo commento di B. Maggioni:

Nel v. 51 l'evangelista ci offre una interpretazione della morte di Gesù. In 10,16 Gesù aveva espresso una volontà: gli uomini, giudei e pagani, diverranno un solo gregge. Ora ci viene detto quando e come. La spiegazione dell'evangelista, contenuta in questo v. 51, sarà da lui ulteriormente ripresa e commentata in 12,32 e soprattutto nel c. 17. L'espressione *riconduurre all'unità* proviene dall'AT (Is 43,5; Ez 37,21) dove indica il ritorno in Palestina degli ebrei dalla dispersione atteso per l'epoca messianica. Ma ora l'orizzonte si è ampliato, i dispersi non sono soltanto gli ebrei. L'espressione *i figli di Dio* rinvia a 1,12-13 (l'unico testo in cui ricorre) e indica tutti coloro che senza distinzione di razza (nota l'opposizione a "i suoi") accolgono Cristo, credono in lui e ai quali egli dà la filiazione divina. Sono questi gli elementi che costituiscono l'unità dei figli di Dio³⁷.

³⁵ GRASSO, *Matteo*, cit., pp. 809-811.

³⁶ A. PITTA, *Lettera ai Galati. Introduzione, versione, commento*, Dehoniane, Bologna 1996, p. 194: «La prima finale ("perché in Cristo Gesù la benedizione di Abramo passasse ai pagani") richiama, in forma indiretta, la benedizione preannunciata con la promessa di Gen 12,2-3, in Gal 3,8, con la novità cristologica fondamentale: la benedizione di Abramo perviene ai gentili "mediante Gesù Cristo"».

³⁷ G. BARBAGLIO – R. FABRIS – B. MAGGIONI, *I Vangeli. Traduzione e commento*, Cittadella, Assisi 1998⁹, pp. 1519-1520. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, vol. II, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1992, p. 539.

Nel paragrafo dedicato al Cristo che completa la Rivelazione, si afferma che il Figlio è la luce che illumina tutti gli uomini (DV 4). Questa verità è significata sul Gòlgota, per la precisione quando il Centurione, che simboleggia tutto il mondo pagano, vedendo come Gesù è morto, intravede la sua vera identità, aprendosi così alla luce della fede: «“Davvero quest’uomo era Figlio di Dio!”» (Mc 15,39)³⁸.

L’opera di salvezza portata a compimento dal Cristo, di cui parla DV 4, si realizza nella sua morte. La salvezza del popolo dai propri «peccati» (*hamartía*), significata dal nome *Gesù*, come asserito dall’angelo apparso in sogno a Giuseppe (Mt 1,21), si realizza proprio nel momento in cui il Cristo versa il suo sangue per il perdono dei «peccati» (*hamartía*) a favore della moltitudine (Mt 26,28). Sulla stessa lunghezza d’onda si collocano queste parole di Gesù a Nicodemo: «“Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non vada perduto, ma abbia la vita eterna. Dio, infatti, non ha mandato il Figlio nel mondo per condannare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui”» (Gv 3,16-17). R. E. Brown così commenta questi versetti: «il v. 16 non soltanto offre un parallelo a 14-15, ma conduce anche a 17. Se 16 ci assicura che lo scopo del Padre nel dare il Figlio nell’Incarnazione e nella morte era la vita eterna per i credenti, 17 è una parafrasi di ciò in termini di salvezza per il mondo»³⁹.

L’alleanza nuova e definitiva, di cui parla DV 4, si realizza nella morte di Gesù, come si evince dalle parole dell’ultima cena (Lc 22,19; 1Cor 15,25) e da quanto affermato nella lettera agli Ebrei. Secondo quest’ultima, infatti, Cristo è mediatore di una nuova alleanza a motivo della sua morte, in virtù della quale si è realizzato il riscatto delle trasgressioni commesse sotto la prima alleanza (Eb 9,15)⁴⁰.

La croce di Cristo sarà presente, come criterio di giudizio, anche in quella sua manifestazione gloriosa annunciata da DV 4. In Mc 8,38, infatti, Gesù afferma che, quando verrà nella gloria del Padre suo con gli angeli santi, si vergognerà di colui che, in questa generazione adultera e peccatrice, si è

³⁸ J. R. DONAHUE – D. H. HARRINGTON, *Il Vangelo di Marco*, Elledici, Leumann (Torino) 2006, p. 398: «Secondo noi questa è un’autentica confessione di fede che fa eco a Mc 1,1 (“Gesù Cristo, Figlio di Dio”) e costituisce il punto culminante del vangelo. È solo al momento della sua morte in croce che la vera identità di Gesù come il Messia sofferente e come Figlio di Dio viene rivelata»; C. FOCANT, *L’évangile selon Marc*, Cerf, Paris 2004, p. 588: «Et il est plus légitime d’y voir une amorce de l’adhésion des païens à la foi chrétienne dans la ligne de 13,10 et 14,9. [...] Le même emploi absolu du titre se retrouve en 1,1 et le titre y est certainement à comprendre au sens fort. Il en va de même ici pour le lecteur de Marc qui le lit à la lumière de tout ce qui précède dans l’évangile et particulièrement des textes du baptême (1,11) et de la Transfiguration (9,7)».

³⁹ R. E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Cittadella, Assisi 1999⁵, p. 194.

⁴⁰ CECCONI, *Il nostro perenne Riscatto*, cit., p. 31: «Essa (la nuova alleanza) è fondata sul suo (di Cristo) sangue, come suggerito dal sintagma *dia touto* (“per questo”), che fa riferimento appunto all’offerta sacrificale del Cristo (Eb 9,14)».

vergognato delle sue parole. Ora, se c'è una parola che ha suscitato fatica, a cominciare proprio dai suoi più intimi seguaci, questa è proprio quella della croce (cf. Mc 8,31-33)⁴¹.

Terminiamo questo nostro percorso con la fede che, secondo la *Dei Verbum*, consiste sia nell'abbandonarsi a Dio sia nel dare il proprio assenso alla rivelazione che egli fa (DV 5). In virtù della sua morte e risurrezione, Gesù è autore e perfezionatore della fede (cf. Eb 12,2). Commentando il passaggio della lettera agli Ebrei a cui abbiamo appena fatto riferimento, C. Marcheselli-Casale osserva:

Centrale resta «Gesù, autore e perfezionatore della fede». Egli è tale perché «sopportò la croce», la quale lo ha «reso perfetto e causa di salvezza eterna» (5,9). Ora è «alla destra del trono di Dio». La sua sofferenza è preludio alla gloria. Per Ebrei, Gesù *archēgos* ha aperto la strada verso la presenza di Dio (9,11-12) e la nuova era (1,2), quella della nuova fase della storia della salvezza⁴².

Cristo crocifisso, da questo punto di vista, è anche un modello. Nel Getsemani si mostra come totalmente proteso, nonostante le resistenze della sua umanità, nell'adempiere la volontà del Padre (Mc 14,36). Issato sulla croce, muore consegnando il proprio spirito al Padre (Lc 23,46), un modo per dire che spirava abbandonandosi tra le braccia di Dio.

Conclusioni

Dopo aver commentato il capitolo primo della *Dei Verbum*, preceduto dal proemio, abbiamo riletto DV 1-6, cercando di evidenziare quei passaggi nei quali si riflette la "bellezza" della passione di Cristo. La parola della croce, pur nella sua drammaticità, necessita di essere accolta con particolare attenzione, perché ridisegna la concezione che abbiamo del Cristo e del nostro discepolato. Tuttavia, è proprio nel Crocifisso che Dio rivela la propria bontà e sapienza,

⁴¹ FOCANT, *Marc*, cit., p. 328, commentando Mc 8,38, afferma: «Dans le contexte, il s'agit d'avoir honte de la perspective de la Passion que Jésus vient de développer clairement (v. 31-32) et donc d'y être infidèle [...]. Cette infidélité se manifeste publiquement, face à "cette génération adultère et pécheresse" [...]. Au cas où les souffrances et la mise à mort de Jésus par les autorités religieuses engendreraient la honte chez les disciples, cela signifierait leur incapacité à s'aligner sur les pensées de Dieu. Dès lors, le Fils de l'homme ne pourra que rougir d'eux "lorsqu'il viendra dans la gloire de son Père avec les anges saints", c'est-à-dire lors du jugement dernier»; R. PESCH, *Il vangelo di Marco*, vol. II, Paideia, Brescia 1982, p. 107: «Troviamo la seguente legge escatologica del taglione: chi si vergogna di Gesù e delle sue parole (cioè, nel contesto, chi non vuole associarsi al destino di croce della comunità cristiana), sarà oggetto della vergogna del Figlio dell'uomo nel giudizio finale».

⁴² C. MARCHESELLI – CASALE, *Lettera agli Ebrei*, Paoline, Milano 2005, p. 549.

nonché il suo volto. Il mistero del Calvario mostra fino a che punto Dio stesso è stato capace di arrivare, pur di renderci, per mezzo di Cristo e nello Spirito Santo, un popolo partecipe della sua vita divina.

La salvezza operata dal Redentore si estende a tutto il mondo creato. Esso, infatti, è stato innestato in un processo di liberazione che si compirà quando i figli di Dio saranno rivelati in quella gloria a cui avranno accesso per i meriti di Cristo.

Siamo esortati, dunque, a fare della parola della Croce, preludio alla risurrezione di Cristo, l'oggetto primario del nostro annuncio. È nella Passione, infatti, che brilla l'amore del Signore in tutta la sua ampiezza, lunghezza, altezza e profondità (cf. Ef 3,18).

ROBERTO CECCONI

Fr. Fratta, Loc. Madonna della Stella, 1

06036 Montefalco (PG)

roberto.cecconi.69@gmail.com

Parole chiave

Alleanza, creazione, croce, eucaristia, fede, redenzione, risurrezione, rivelazione, sapienza, unità.

Keywords

Covenant, Creation, Cross, Eucharist, Faith, Redemption, Resurrection, Revelation, Wisdom, Unity.

PERSONOLOGIA E ANTROPOLOGIA NELLA *GAUDIUM ET SPES*

PERSONOLOGY AND ANTHROPOLOGY IN *GAUDIUM ET SPES*

Massimo Serretti*

Abstract

The present work places the magisterial text of the Constitution *Gaudium et spes* in a very broad historical span and shows how it picks up a line that had developed in connection with the Council of Chalcedon and was interrupted at the end of the great Scholasticism (13th century). The second characteristic consists in the recovery of the personological and anthropological contents scattered throughout the text and recomposes the design from the letter and semantics of the text taken as it is.

* * *

Il presente lavoro colloca il testo magisteriale della Costituzione *Gaudium et spes* in un arco storico molto ampio e mostra come in esso si riprenda una linea che aveva avuto un suo sviluppo legato al Concilio di Calcedonia e si era interrotto alla fine della grande Scolastica (XIII sec.). La seconda caratteristica consiste nella ripresa dei contenuti personologici e antropologici disseminati in tutto il testo e ne ricomponne il disegno a partire dalla lettera e dalla semantica del testo preso così come è.

Introduzione

Il presente lavoro è concepito come un contributo all'intelligenza del testo della Costituzione *Gaudium et spes* e si procede con due chiavi principali: una è quella della sua collocazione in un arco ampio della storia del pensiero filosofico e teologico sull'uomo, l'altra è quella della *littera*, dell'esame ravvicinato degli enunciati che in esso si trovano. Le due chiavi sono entrambe ambiziose, per motivi differenti, sia in quanto prese in se stesse sia nel loro intreccio.

* Docente di Antropologia Teologica presso l'ISSR *Redemptoris Mater* e di Dogmatica presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose *Italo Mancini* della Università Carlo Bo di Urbino.

Non si segue la linea della ricostruzione della storia della formazione del testo sulla quale esiste già una letteratura abbondantissima. Non si segue nemmeno quella della ricostruzione delle ermeneutiche e del conflitto delle interpretazioni del testo conciliare succedutesi nei decenni, e neppure si prospetta una ricostruzione “politica” in base ai diversi assetti passati e presenti e agli equilibri intra-ecclesiali.

L’impianto teoretico retrostante è fornito solo per accenni e suggerimenti.

1. Il ruolo epocale della *Gaudium et spes* nella storia plurimillenaria e recente dell’antropologia e della personologia

Prima di entrare nella considerazione degli apporti di significati e di correlazioni di significati della Costituzione ricostruiamo, in abbozzo, alcuni sfondi storici in riferimento ai quali essi acquisiscono il loro spessore e il loro rilievo proprio. Riteniamo, infatti, che questa operazione sia congruente all’ermeneutica di un testo conciliare. Come ci insegna la storia dei testi dei Concili ecumenici, questi, avendo un radicamento profondo non solo in terra, ma anche in Cielo, e godendo di una Luce che proviene «dall’Alto», fioriscono e fruttificano lungo i secoli e i millenni. Come ha fatto notare un pensatore cristiano del secolo scorso, è la luce che consente alle radici di affondarsi e approfondirsi nella terra. Da questo punto di vista, l’uomo stesso, di cui centralmente la Costituzione si occupa, è un essere che ha le sue radici sopra di sé, in Cielo.

Tratteggiamo dunque, a mo’ di schizzo, cinque sfondi che traiamo dalla storia positiva del pensiero antropologico tenendo costantemente presente la linea di continuità del Concilio di Calcedonia con il Vaticano II di cui ci occupiamo¹.

Il primo sfondo è quello del pensiero greco-romano esterno alla Rivelazione ebraico-cristiana. Nel grande affresco che questo ingente sforzo del pensiero umano ci presenta la realtà e il mistero dell’uomo sono onnipresenti. Da Eraclito a Protagora, da Socrate a Platone ed Aristotele, da Epicuro a Seneca, da Plotino a Proclo, l’uomo è messo a tema in vari modi e da diversi e differenti punti di vista. La famosa scritta riportata nella trabeazione del santuario di Delfi: «Conosci te stesso», benché si presti a molteplici interpretazioni, tuttavia è indicativa di un orientamento di una matrice culturale e filosofica assai vasta. Ma quanto più è potente, quanto più è geniale lo sviluppo di quel pensiero

¹ Facciamo ciò in sintonia con lo studio monografico di G. CALORE, *Chrystologia Soboru Chalcedońskiego jako klucz do właściwego odczytania chrystocentrycznej antropologii Soboru Watykańskiego II i sformułowania jej profetycznej roli wobec świata współczesnego*, (La cristologia del Concilio di Calcedonia come chiave per una corretta lettura/interpretazione dell’antropologia cristocentrica del Concilio Vaticano II e per la formulazione del suo ruolo profetico nei confronti del mondo contemporaneo), Kraków 2025. Il testo è in corso di pubblicazione.

greco pagano, tanto più risalta l'assenza, nella sua biblioteca, di un trattato sull'uomo. In quella biblioteca troviamo il trattato sull'anima (*Peri psychēs*), il trattato sulla *polis*, quello sulle virtù (aretologia) e quindi sull'etica, ma non quello sulla natura dell'uomo (*Peri tēs tou anthrōpou physeōs*).

Forse un frammento dei Tragici ionici ci può fornire un inizio di risposta all'orientamento antropologico senza sbocco del pensiero greco-pagano. Nel Frammento 55 così troviamo scritto: «Conosci te stesso, è breve questa frase, solo Zeus tra tutti gli dèi può adempierla»². Questa consapevolezza dell'impossibilità della riuscita sul versante antropologico si estende e viene assunta come una premessa e tematizzata come un dato: l'uomo, da se stesso, non è in grado di pervenire ai confini di se stesso e quindi di conoscere adeguatamente se stesso, la *reditio* non è mai completa. In Lucio Anneo Seneca e in Filone di Alessandria troviamo questa impotenza esplicitamente dichiarata. L'anima è in qualche modo tutte le cose, ma non è in grado di conoscere la natura sua propria (Seneca), la mente dell'uomo conosce tutte le cose, ma non può conoscere se stessa (Filone). La grande e plurisecolare stagione greco-pagana si chiude, su questo fronte, con una esplicita ammissione di non riuscita. Per incontrare un trattato *De homine* sarà necessario attendere il connubio tra il pensiero greco-romano pagano e quello cristiano.

Senza entrare, per ora, nel merito, è però evidente che la Costituzione *Gaudium et spes* quando si esprime in termini di rivelazione dell'uomo a se stesso³, di «uomo compiuto», si colloca al di là dell'impotenza dimostrata dal paganesimo pre-cristiano, come anche, come vedremo, di quello post-cristiano.

Un'annotazione rilevante per il nostro centro tematico è che il pensiero filosofico greco-romano precristiano non solo non è pervenuto ad una antropologia, ma non ha neppure potuto raggiungere in alcun modo il terreno proprio della personologia e questi due insuccessi sono legati l'uno all'altro.

Il secondo orizzonte sullo sfondo del quale collochiamo la Costituzione conciliare *Gaudium et spes* è quello del movimento umanistico dei secoli XIV e XV. Dopo la grande stagione della Scolastica, la grande fioritura del XIII secolo con l'apporto cristiano alla metafisica dell'essere, l'emergere dell'interesse per l'uomo quale creatura eccelsa e sublime rappresenta certamente una sfida enorme. Tale sfida era per la sua indole profondamente cristiana e cristiano era il terreno sul quale l'Umanesimo da Petrarca a Erasmo, da Pico della Mirandola a Tommaso Moro, si era sviluppato, come hanno dimostrato gli studi di George Chantraine, di Henri de Lubac e di tanti altri storici del fenomeno.

In che cosa consisteva la sfida?

² *Testimonianze e frammenti degli ionici*, Nuova Italia, Firenze 1970.

³ GS 22.

I grandi Dottori medievali avevano lasciato in eredità una metafisica dell'essere, un'antropologia teologica, una antropologia mistica, una teologia e una filosofia morale, oltre che una dogmatica assai elaborata. Che da questo maestoso costruito sia sorta in maniera rinnovata la domanda e l'affermazione positiva dell'uomo nella sua nobiltà, prestantza, dignità e preccellenza poteva apparire eccentrico, ma, per altri versi, anche congruente con le premesse date. Di fatto, in quel magnifico edificio non aveva trovato posto una sezione *De homine* o *De humana persona*. Non che non ci fossero stati contributi importanti in tale direzione, ma non erano pervenuti ad un grado di elaborazione analogo, ad esempio, al trattato *De anima* o a quello *De spiritualibus creaturis*.

L'Umanesimo nasce anche come tentativo e necessità, consapevole e inconsapevole, di emancipare la riflessione letteraria e filosofica sull'uomo. Guardando il fenomeno dentro la storia plurimillenaria del pensiero, dall'alto del XXI secolo, si può affermare, senz'ombra di dubbio, che il lancio era di altissimo interesse e perfettamente aderente all'apporto cristiano al pensiero dell'uomo e sull'uomo. Lo spirito dell'impresa fu tuttavia intralciato, o comunque non favorito, da tre ostacoli principali. Il primo è quello dell'assenza di un armamentario concettuale adatto a quell'essere che è l'uomo. La metafisica di cui gli umanisti disponevano all'inizio del XIV secolo era una metafisica dell'essere cristianamente ricentrata a partire dalla Rivelazione e quindi dalla Teologia, ma non era stata ripensata anche a partire dalla personologia e dall'antropologia. Tale metafisica era inadeguata alla concezione di un'antropologia e di una personologia⁴. Di fatto, gli umanisti non dispongono di una metafisica.

Il secondo ostacolo, vincolato anche al terzo, è l'assenza di una nozione "forte", cioè, teologicamente e filosoficamente fondata di 'persona umana'. La personologia, pur presente nel secolo XIII, sia nella scuola francescana che in quella domenicana, non perviene ad uno stato di elaborazione sufficiente e, pur contenendo un forte potenziale filosofico, rimane di fatto "sotto traccia". Il risultato è che la nozione di 'persona' nel periodo umanistico scompare, oppure, in alcuni autori (cfr. Lorenzo Valla) viene attivamente denigrata e sconfessata. Se si considera che personologia e antropologia si contraffortano a vicenda, si può meglio intendere perché l'Umanesimo non produsse neppure una antropologia filosofica sufficientemente strutturata.

Il terzo obice è costituito dalla qualità del riferimento teologico. Nei libelli sull'uomo del periodo in questione l'eccellenza dell'uomo nell'opera della Creazione, se è chiaramente supposta fin dall'inizio, tuttavia si colloca retoricamente alla fine, quale sigillo e suggello di ciò che si è precedentemente affermato a prescindere dalla Rivelazione stessa. Se si tiene conto del fatto che

⁴ Cfr. J. ZIZIOULAS, *On Being a Person: toward an Ontology of Personhood*, in Id., *Communion and Otherness*, T&T Clark, New York 2009⁴, pp. 99-112. Cfr. i tentativi del XX secolo in ambito cattolico: F. Ulrich, J.B. Lotz, J. Seifert, L. Polo, X. Zubiri, E. Przywara.

l'affermazione capitale 'l'uomo è persona' è di origine teologica (cristologia e trinitaria), si può facilmente intendere come la Luce che proviene «dall'Alto» non investirà se non la "natura" dell'uomo stesso e quindi, in un certo senso, l'*imago* staccata dalla *similitudo*⁵. Ciò non sta a significare che il richiamo alla Rivelazione nell'Umanesimo sia rimasto come estrinseco, ma che non ha comunque potuto supportare la dimensione fondamentale dell'essere dell'uomo: il suo essere persona.

La triplice difettosità cui abbiamo fatto cenno impedirà, di fatto, la riuscita della grande sfida rappresentata e impugnata dall'Umanesimo. Due sono i principali esiti di questo insuccesso: il primo è che il pensiero moderno del XVI e XVII secolo, privo di una personologia e di un nesso con la teologia rivelativo dell'essere dell'uomo, si emanciperà dal legame metodico con la Rivelazione e si autocostituirà quale pensiero sulla "natura" dell'uomo⁶. Il secondo esito è che il compito e la sfida concepita dall'Umanesimo rimangono un compito e una sfida che resteranno aperti fino al XX secolo.

Anche in questo caso la personologia e l'antropologia della *Gaudium et spes* acquistano un rilievo straordinario qualora vengano posti a confronto con quella stagione che decise le sorti della qualità della genesi del pensiero moderno sull'uomo. La testa di ponte a cui si collega l'arcata della GS, da questo punto di vista, è quella del XIII secolo.

Il terzo sfondo che ci consente di intendere la valenza epocale della antropologia e della personologia della GS è quello della concezione luterana dell'uomo e quindi della critica della antropologia filosofica e la affermazione unilaterale dell'antropologia teologica. Anche questo sfondo è di una estensione difficilmente misurabile dato che la Riforma è uno dei fattori determinanti la fisionomia stessa della modernità.

Da un certo punto di vista la posizione di Lutero si colloca sulla linea di prosecuzione del sostanziale fallimento dell'Umanesimo dei secoli XIV e XV. La disputa con Erasmo sul libero arbitrio ne è una traccia evidente. Nelle quaranta tesi del 1536 che recano il titolo *Disputatio de homine*⁷ Lutero dedica le tesi da uno a diciannove a ciò che la filosofia conosce dell'uomo e da venti a quaranta alla teologia e quindi, con terminologia attuale, all'antropologia teologica. La conclusione sul fronte della filosofia è che essa sull'uomo «*paene nihil scire*» (11). Ad essa viene contrapposta la «pienezza della sapienza» (20) che è propria della teologia. Quel che se ne ricava è un discredito della filosofia da un lato e lo stacco netto, la divisione di quest'ultima dalla teologia e quindi della antropologia teologica dalla antropologia filosofica. Tale divisione

⁵ Di ciò, in seguito.

⁶ La *Summa de anima* (Giovanni de la Rochelle) contiene tutti i temi dell'antropologia moderna.

⁷ M. LUTHER, *Disputatio de homine. Text und Traditionshintergrund*, Lutherstudien Bd. II (a cura di G. Ebeling), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1977, ora anche in Id., *Ausgewählte Schriften*, Insel, Frankfurt 1995, pp. 293-297.

metodicamente assunta viene operata sulla base di una concezione d'insieme del nesso 'Dio/uomo' e 'uomo/Dio'. Decisiva è l'interpretazione luterana del peccato. Con la trasgressione dei progenitori l'uomo si è interamente sottomesso alle potenze avverse e non c'è più in lui nulla di sano e di integro: l'uomo è peccatore e l'umanità è peccato. Al punto che l'assunzione dell'umanità da parte del Figlio viene da Lutero connotata come «impeccatificazione» («*impeccatificavit se*»). Pertanto, tutta la dimensione creaturale dell'uomo è sottoposta a «nullità» (36). C'è qui un'eco di Meister Eckhart e della sua proposizione: «*homo est purum nihil*»⁸.

La squalificazione della antropologia filosofica si appaia, in Lutero, a quella della personologia. Il termine stesso 'persona' o viene minimizzato, oppure teologizzato («*fides facit personam*»)⁹ per cui si sposta l'essere persona dell'uomo dall'*ordo creationis* all'*ordo redemptionis* tagliando in due il realismo dell'essere persona dell'uomo.

Poste queste premesse nella prima metà del XVI secolo, la parabola si evolverà fino al completo capovolgimento. La ragione e la filosofia del «quasi niente» luterano diverranno in Hegel il culmine che sottopone a sé anche il momento religioso e teologico. L'antropologia filosofica deprivata del suo nesso vitale con la Rivelazione si autonomizzerà fino ad ergersi a piena antitesi della "teologia" o, che è lo stesso, a teologia realizzata (Ludwig Feuerbach).

Un riscontro significativo degli esiti di questa base del XVI secolo l'abbiamo nella *verve* antiumanistica di grandi autori protestanti del secolo scorso. Karl Barth nel suo *Humanismus*¹⁰ si scaglia contro i molteplici "umanesimi" in nome del Vangelo. Un altro erede dell'antiumanesimo, non calvinista, ma luterano, è Friedrich Gogarten. In alcuni scritti degli anni Venti e Trenta del secolo scorso egli prende le mosse da una constatazione di fondo: «La teologia, di qualsiasi cosa tratti, ha sempre a che fare con l'uomo»¹¹. Per una corretta impostazione teologica è necessario far fuori l'«*Humanismus*» dilagante, anche quello "religioso", laddove 'religione' viene contrapposta a 'fede'¹². Questo antiumanesimo in Gogarten è finalizzato al riposizionamento al centro dell'antropologia teologica. Di fatto egli è considerato un autore di punta del personalismo luterano del XX secolo¹³.

Vedremo come la personologia e l'antropologia della GS costituiscono una risposta anche alla drammatica di fronte alla quale ci pone questo terzo sfondo.

⁸ DENZINGER – HÜNERMANN (43 ed.), 976 (ECKHART, *Deutsche Werke*, I, 109_{6s}, 110_{1s}).

⁹ M. LUTHER, *Zircularisdisputation de veste nuptiali*, WA 39 I, 282, 16; 283, 1.

¹⁰ K. BARTH, *Humanismus*, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1950.

¹¹ F. GOGARTEN, *Das Problem einer theologischen Anthropologie*, in «Zwischen den Zeiten» VII(1929), p. 510, ora in ID., *Gehören und Verantworten*, E.B. Mohr, Tübingen 1988, p. 31.

¹² ID., *Der Zerfall des Humanismus und die Gottesfrage. Von rechten Ansatz des theologischen Denkens*, in «Deutsche Theologie» vol. 4, 4/5(1937), pp. 97-133.

¹³ ID., *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Stuttgart 1956³, sulla persona pp. 168ss.

Il quarto sfondo è costituito dal fenomeno macroscopico dell'umanesimo ateistico sia nella sua forma anticristiana, sia in quella post-cristiana. I Padri conciliari avevano manifestato delle grandi aspettative su questa tematica il cui interesse, in quegli anni, è dimostrata da una quantità di studi e di ricerche che avevano visto la luce anche negli anni precedenti il Concilio stesso e la promulgazione della GS¹⁴.

Tralasciando le forme elitarie del XVI e XVII secolo l'ateismo assume sempre più un tratto ideologico che ritiene di dover negare Dio assiomaticamente per poter affermare in maniera più compiuta l'uomo. L'emancipazione sociale, quella scienziata, quella esistenziale rappresentano altrettante modalità di affermazione impugnate dall'uomo e di negazione necessario di Dio. Marx, Comte e Nietzsche divengono i paradigmi dell'affermazione dell'uomo contro Dio. Freud e la psicologia del profondo si inseriranno in questo terreno già predisposto costituendo anche una sostituzione alla dimensione religiosa dell'ebraismo e del cristianesimo. Questa corrente ateistica è fortemente anticristiana e quand'anche non si professa apertamente come umanistica, o addirittura critica drasticamente l'umanesimo (vedi la critica di Marx a Feuerbach), tuttavia si muove in vista della costituzione di un «uomo nuovo» e di una umanità liberata definitivamente dal giogo del cristianesimo e dell'ebraismo. A questo ateismo anticristiano, nel XX secolo, va mano a mano sostituendosi un'altra forma di ateismo e di umanesimo ateo: quello post-cristiano e neopagano. Esso va coniugandosi con correnti di pensiero marcatamente nichiliste che vanno dirigendosi a grandi passi verso il post-umanesimo e il trans-umanesimo. L'ateismo è un fenomeno chiaramente post-cristiano già in se stesso, ma, nelle sue ultime mutazioni, va assumendo una tonalità che abbandona scopertamente le fattezze e i sembianti dell'umanesimo vero e proprio. Queste ultime peripezie non erano così evolute al momento della stesura della GS.

La Costituzione conciliare dimostra la falsità dell'alternativa Dio/uomo e smaschera lo pseudo-argomento secondo il quale l'ateismo si sia innescato per un eccesso di affermazione dell'umano.

Oltre a questi quattro sfondi la personologia e l'antropologia della GS risponderanno anche ad una problematica degenerativa interna al pensiero cristiano e che ha le sue origini nell'averroismo latino e nell'aristotelismo radicale. Questa linea ha un *cursus* di otto secoli al momento della elaborazione della GS. Si parla di averroismo in quanto si allinea il commentario di san Tommaso d'Aquino all'*Etica a Nicomaco* di Aristotele a quello di Averroè. Il «pessimo dualismo» averroistico che separa il fine dell'uomo da quello soprannaturale, diviene criterio di lettura della impostazione dello stesso Tommaso, produrrà la

¹⁴ Vedi tra gli altri H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Opera omnia, vol. 2, Morcelliana, Brescia 2017, gli studi in esso contenuti risalivano agli anni 1941-1943; A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964; C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1964.

teoria della «natura pura» e l'affermarsi metodico della «tesi separatista» nella seconda scolastica e nella neoscolastica. Il commento alla *Summa theologiae* del Caietanus, rappresentante esimio di questa linea, viene accorpato all'edizione dell'opera di Tommaso fino alle soglie del Vaticano II.

Questo «pessimo dualismo» che attribuendo all'uomo due fini erroneamente disgiunti ed erroneamente coniugati aprirà la strada anche alla dottrina della doppia verità e che avrà risvolti in tutti i campi del sapere e dell'agire umano, dal punto di vista che qui ci preme produrrà nell'arco lungo di circa otto secoli, una disgiunzione viziosa tra antropologia teologica e antropologia filosofica, e impedirà *ab ovo* lo sviluppo della personologia. La linea che va da Rosmini a Guardini costituisce un'alternativa pre-conciliare a questa impostazione. Nel secolo scorso Henri de Lubac, uno dei protagonisti nella tormentata vicenda della preparazione della GS, già negli anni Trenta e Quaranta aveva dimostrato storicamente e teologicamente l'inconsistenza di quella impostazione e la sua incongruenza con l'autentico pensiero di san Tommaso. Il risultato finale è che la personologia e l'antropologia della Costituzione presentano un impianto che poggia già in partenza su basi non più dualistiche. Dal punto di vista della storia del pensiero, il fatto stesso che la nozione di 'persona umana' torni a riprendere il suo posto centrale ne è una chiara e inconfutabile dimostrazione. La GS erediterà quindi la ripresa auspicata di un «umanesimo cristiano»¹⁵ e di una personologia già abbozzata da pensatori cristiani nella prima metà del XX secolo. A partire da questa impostazione nuova e antica e da questa ripresa si potrà formulare una risposta esplicita e implicita agli sfondi problematici che abbiamo schizzato sopra.

Si tratta ora di vagliare il testo a partire da queste promettenti premesse.

2. La personologia e l'antropologia della *Gaudium et spes*

Prima di passare a considerare in maniera analitica la personologia e l'antropologia della GS cerchiamo di evidenziare il metodo e quindi l'impostazione che la regola a monte nella ferma convinzione che l'impianto stesso costituisca un apporto epocale e dischiuda un orizzonte di lavoro e di ricerca che finora non pare sia stato fatto proprio dalla gran parte dell'intelligenza cattolica (docenti, facoltà, seminari, centri di formazione, centri culturali, associazioni, movimenti, filosofi, teologi, etc.). Il metodo, così come lo intendiamo e come è configurato nella nostra fattispecie di conoscenze (persona, uomo, interpersonalità, comunione di persone), è definito in ogni caso nel punto di avvio e qualora, rarissimamente, si ridefinisse lungo il percorso, richiederebbe comunque il ricominciare da capo.

¹⁵ Già nella prima metà del XX secolo autori quali P.L. Landsberg, R. Guardini, S. Frank, N. Berdjaev ed altri ancora, auspicano la ripresa di un «umanesimo cristiano».

La GS non avrebbe potuto né avrebbe dovuto sviluppare un trattato di personologia e antropologia e non l'ha fatto, ma ha impostato un metodo adeguato a svilupparlo. Il fondo di questo metodo che la GS non tematizza, ma mette in atto, non è altro che il modo di congiungere e distinguere il mistero di Dio e il mistero dell'uomo, il realismo di Dio e quello dell'uomo. Niente di più e niente di meno.

Nel paragrafo terzo troviamo scritto: «si tratta di salvare la persona umana». Appena si inizia ad entrare nel cuore della questione si menziona la persona umana («*hominis persona*»). Se si interpreta questo dato alla luce della tortuosissima vicenda del nesso tra personologia e antropologia nei due millenni di pensiero cristiano, subito ci si accorge che è stata la personologia che ha consentito il prendere forma del trattato *De homine* e quando si è voluto artificiosamente isolare e quindi assolutizzare l'antropologia, si è pervenuti ad una crisi della medesima: «umano, troppo umano»¹⁶.

Ma la definizione di 'persona' è teologica, per cui, anche quando si è separata l'antropologia filosofica da quella teologica, si è ottenuta una duplice difettosità inerente entrambi i versanti.

L'espressione che segue: «si tratta di edificare l'umana società» è perfettamente congruente con la prima, dato che la persona esiste solo in una *societas* che peraltro esprime l'originaria comunione coesenziale a ciascun essere personale (Dio, angelo, uomo). Ma di ciò in seguito.

Il testo prosegue: «È l'uomo dunque, ma l'uomo singolo e integrale [*unus ac totus*] nell'unità di corpo e anima, di intelletto e volontà, che sarà il cardine di tutta la nostra esposizione [*explanatio*]».

Subito dopo la menzione della «*hominis persona*» si parla dell'uomo (*homo*). Questo termine significa invece la natura e si menzionano alcuni aspetti salienti della natura umana: corpo, anima, intelletto, volontà. Sono tutte facoltà e dimensioni comuni a tutti gli uomini e che pertanto definiscono la natura umana in quanto tale.

A seguire si menzionano due dati che riguardano anch'essi tutti gli uomini, ma che ineriscono all'uomo in quanto persona (*in communi*) ed anche la sua natura in quanto è proprietà di quella persona, secondo il principio: «*persona habet naturam*»¹⁷. Si tratta della «altissima vocazione» e della presenza nell'uomo di «un germe divino» (*divinum quoddam semen in eo insertum*). Come l'atto del chiamare è proprio di una soggettività personale distinta da quella della persona umana, anche il «germe» è posto «in lui» da un Altro distinto da lui, da Dio.

Dal punto di vista del metodo, mentre prima si afferma che il cardine di tutte le considerazioni e illustrazioni che seguono è l'«uomo» e la definizione

¹⁶ F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches*, 1878.

¹⁷ Vedi TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I qq. 75-76.

che si usa può essere classificata come inerente all'antropologia filosofica, queste ultime due specificazioni appartengono all'ambito proprio dell'antropologia teologica. Questo è il metodo di tutta la Costituzione: l'unità e l'intreccio sistematico e non confusivo di antropologia filosofica e teologica¹⁸.

Detto questo, resta aperta la domanda sul modo della congiunzione e della distinzione di antropologia teologica e filosofica ed anche delle due rispetto alla personologia. Nel paragrafo decimo troviamo un'ulteriore risposta a questa domanda sull'impianto metodologico. In Cristo «Signore e Maestro» è «la chiave, il centro e il fine di tutta la storia umana». Così, «alla luce di Cristo» (*sub lumine Christi*) si intende illuminare il «*mysterium hominis*». Quel che si va ad illuminare è una realtà creaturale, ma la luce che si getta su di essa per rischiararla è una luce soprannaturale, divina, che non appartiene all'*ordo creationis*, quanto all'*ordo redemptionis*. È la luce di Cristo, o meglio, è la luce che è Cristo: «In Lui era la vita e la vita era la luce degli uomini» (*Gv* 1,4).

Perché è necessario questo *lumen supernaturale* e non è sufficiente il *lumen naturale*? Ci sono due motivi: il primo è legato al depotenziamento della natura umana dovuto alla trasgressione e alla violazione della prima Alleanza da parte dei progenitori; il secondo è dovuto al fatto che, per conoscere il dono di Dio, è necessario un altro dono di Dio: «alla Tua luce, vediamo la luce» (*Sal* 35), come anche «*per ipsum pergimus ad ipsum*»¹⁹. Conseguentemente, perdendo il legame, l'integrità del legame di amicizia e di comunione (Alleanza) col suo Creatore e sottomettendosi al nemico, l'uomo ha smarrito anche la possibilità di una *reditio* a sé e quindi di una conoscenza sufficientemente precisa e appropriata di sé. È evidente che solo con il ristabilimento (*restitutio*) della «prima Alleanza» l'uomo potrà riguadagnare il possesso (autopossesso, autodomínio) e l'autoconoscenza ad essa legata. E non si tratta solo di «restituzione» e di «ripristinò», ma, aggiunge la Costituzione, «la natura umana» in Cristo «è innalzata [*evecta est*]»²⁰. Qui siamo già nell'ordine della «nuova creazione» e non semplicemente della notificazione e/o manifestazione (*patefactio*).

Il paragrafo in cui la definizione dell'impianto raggiunge il suo culmine è certamente il ventiduesimo.

«In realtà solo nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce [*vere clarescit*] il mistero dell'uomo». È nell'«ultimo Adamo» che si può intendere il primo Adamo perché nella creazione del primo era già inteso l'ultimo. Si citano

¹⁸ Lo stesso principio sistematico lo troviamo enunciato in R. GUARDINI, *Annotazione metodologica previa*, in ID., *L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana*, Opera omnia III/2, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 77s. Il testo è degli anni Trenta.

¹⁹ AGOSTINO, *De Trinitate*, XIII 19, 24. Vedi San Paolo: «possa Egli davvero illuminare gli occhi della vostra mente per farvi comprendere a quale speranza vi ha chiamati, quale tesoro di gloria racchiude la sua eredità fra i santi» (*Ef* 1,18); «Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato» (*1Cor* 2,12).

²⁰ GS 22.

Rm 8,14 e un commento di Tertulliano di rara eloquenza: «*Quodcumque limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus*»²¹.

La risposta alla domanda sopra menzionata è dunque chiara: il punto di unità dell'antropologia filosofica (dato creazionale, *datum*) e teologica (dato di Grazia, *donum*) e delle due con la personologia è nella natura umana del Figlio enipostattizzato dall'Unigenito del Padre. L'uomo è stato concepito «in Lui» «da prima della fondazione del mondo» (*Ef* 1,4) e solo nella relazione viva con Lui può essere se stesso e intendere se stesso. I verbi '*clarescer*', '*revelare*', '*patefacere*' riguardano inscindibilmente sia la dimensione dell'essere che quella del conoscere e non l'una senza l'altra.

La Rivelazione è una partecipazione di sé e non una semplice dotazione gnostica. «*Non modo exemplum, sed sacramentum*»²².

Questa logica autopartecipativa è espressa quando, nello stesso paragrafo, si parla della rivelazione che il Figlio opera del Padre: «rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo». Qui si usa la terminologia dell'«uomo», ma si intende la «*hominis persona*» in quanto è la Persona del Figlio che manifesta la Persona del Padre e questa partecipazione va alla persona umana che è invitata ad entrare nella Comunione delle Persone divine stesse. La natura (*homo*) viene coimplicata e coinvolta tramite la persona²³.

È chiaro che questo metodo sbaraglia in partenza ogni pessimo dualismo sia esso naturalistico o fideistico. Qui protologia ed escatologia si baciano²⁴.

L'impostazione metodologica della GS possiede il suo punto archimedeo e il suo centro gravitazionale, per usare metafore tratte dalla realtà fisica, nel mistero e nella realtà della persona umana. Anche i guadagni antropologici, l'antropocentrismo rettammente inteso e l'accettazione della sfida posta dall'«umanesimo cristiano» hanno il loro propulsore nella personologia in essa ampiamente attestata²⁵. Andiamo dunque a considerare i centri tematici nevralgici della personologia della GS.

1. In primo luogo l'essere persona dell'uomo è inteso come un dato creaturale, benché non prodotto dalla generazione "secondo la carne". Se l'uomo fosse interamente definito dall'appartenenza alla genealogia umana, allora sarebbe semplicemente un individuo della specie (natura). Ma ciascun uomo, «questo uomo qui» (*hic homo*), oltre ad essere figlio di Adamo, è anche figlio di Dio, cioè, è inteso nominalmente dal Creatore stesso, come si trova scritto

²¹ TERTULLIANO, *De carnis resurrectione*, 6 (PL 2,282; CSEL 47 p. 33).

²² Per l'uso in Agostino vedi: B. STUDER, *Sacramentum et exemplum* in «Recherches Augustiniennes» 10(1975), pp.87-141. AMBROGIO, *De excessu fratris*, 46-47 (CSEL 73, 323-324).

²³ TOMMASO D'AQUINO, *In II Sent.*, d. 30-31; *S. th.*, III q. 8.

²⁴ Vedi C. K. NORWID, *Il pianoforte di Chopin*, 1.

²⁵ Le ricorrenze che contengono il nome e la radice di 'persona' sono 95 nella sola GS. Ad esse vanno aggiunte quelle che si trovano nella *Dignitatis humanae personae* (26 ricorrenze).

nel Salmo 32: «Egli che ha creato ad uno ad uno i loro cuori» (15a)²⁶. Anche *Ef* 1,4 parla di una elezione che può essere intesa unitamente come chiamata della famiglia umana e insieme di ciascuna singola persona e che ha luogo «prima della creazione del mondo».

A questo riguardo la GS si avvale anche della dottrina genesiaca della creazione dell'uomo «ad immagine e secondo la somiglianza» di Dio». Nel NT il Signore Dio si manifesta quale «Comunione di Persone» e l'uomo, creato a Sua immagine e secondo la Sua somiglianza possiede anch'egli la dignità di persona²⁷.

Non solo, ma la Costituzione accenna significativamente al fatto che nell'uomo il Creatore ha posto un «*divinum quoddam semen*»²⁸ che fonda l'ulteriore dignità dell'uomo, la sua suprema dignità, ma ciò che nell'uomo splende della maggior dignità è il suo essere persona. Quel «seme quasi divino» è come una libera autopartecipazione ulteriore, come un *donum* che si inserisce (*insertum*) nel *datum* e che pone l'uomo dal principio in una relazione d'essere e di esistere singolare col suo Creatore (partner, Patto). Al paragrafo 18 viene specificato quale «*semen aeternitatis*» dove l'eternità, per l'appunto, è una realtà divina. Qui è, inoltre, menzionata la persona umana²⁹.

Il fondamento creazionale dell'essere persona dell'uomo comporta diverse conseguenze. Tra queste il fatto che la radice sia in Cielo e quindi il carattere teologico della realtà e del mistero dell'essere persona ed anche quella per cui tutti gli uomini sono persone a prescindere dai loro attributi (*proprietas*) e dalle loro facoltà (*operationes, potentiae*).

2. L'uomo è «l'unica creatura che Dio ha voluto per se stessa»³⁰. Il «per sé» (*kath'eauton*) fa parte da sempre della definizione di 'persona'. L'uomo è l'unica creatura, insieme agli angeli, che è posta nella signoria di sé (*autobasileia*) e che, pur non avendo origine da sé, tuttavia è posta in grado di muovere e orientare se stessa (*kinēsis, tropos*) e quindi di stare in relazione con altri che sono parimenti costituiti «per se stessi». L'essere «per sé» della persona umana da un lato favorisce la finalizzazione di sé (autoteleologia) e dall'altro impedisce la strumentalizzazione da parte di altri. Questa prerogativa si esprime tra l'altro nell'enunciato per cui la persona è «*sui iuris*»³¹, è irriducibile, inalienabile e insostituibile.

3. Un'altro importante segmento della personologia lo troviamo al paragrafo terzo dove si parla dell'«*hominis persona*» e quindi dell'uomo «*unus*

²⁶ *Yahad* (eb.), *kata monas* (LXX), *singillatim* (vulg). Vedi la lettura che ne fa E. STEIN in *Endliches und ewiges Sein*, Gesamtausgabe 11/12, Herder, Freiburg 2013², p. 422.

²⁷ GS 24.

²⁸ GS 3.

²⁹ GS 18.

³⁰ GS 24.

³¹ GS 68.

ac totus». Nella storia della personologia, ad esempio, nei suoi primordi, nel periodo successivo al Concilio di Calcedonia, la meditazione sulla persona umana si distende su queste due categorie di ‘unità’ (*enotēs*) e di ‘totalità’ (*olos, symplērosis*)³². Tutte le diverse «parti» dell’uomo si compongono in una unità che è sia data in partenza, sia operata in una costante azione di unificazione (*enosis*). Così la totalità dell’uomo è concepita ipostaticamente, in analogia alle due nature nel Figlio³³. L’anima umana e il corpo umano che sono dati di natura vengono enipostatizzati dalla persona umana. Questa totalità, come anche l’unità che la contraddistingue, sono sempre sia già date, sia dinamicamente affidate alla persona come un compito³⁴.

Le meditazioni sull’«*unus ac totus*» avvicinano alla realtà e al mistero della identità e quindi della unicità della persona nella sua irriducibile singolarità.

4. Sempre per la sua costituzione e dignità la persona umana è presentata nella GS quale «principio, soggetto e fine»³⁵ di tutte le relazioni e le situazioni sociali. Quando si tratta della persona si deve sempre sistematicamente partire dalla persona. Infatti, essendo la persona il culmine di tutta la creazione, non partire da essa quale «principio», significherebbe, di fatto, sottometterla ad una logica impersonale e quindi, in un modo o nell’altro, violarla nella sua dignità propria.

Oltre ad essere «principio» in virtù del suo rango, la persona è anche «*subjectum*». Certamente qui ‘soggetto’ è primariamente inteso in senso moderno, cioè, quale «centro di atti» e quindi soggetto attivo. La persona umana è autrice e creatrice per definizione.

Il terzo attributo personale qui menzionato è quello di «fine». Come non ci può e non ci deve essere un principio impersonale, corrispondentemente, non ci può e non ci deve essere un fine che possa rendere mero strumento la persona stessa. Quel che non è finalizzato alla persona e alla comunione delle persone, va certamente contro di esse.

La persona viene dunque presentata qui quale fonte di relazioni secondo giustizia e principio veritativo dell’ordine delle relazioni stesse. *L’ordo personarum* presiede *l’ordo socialis*³⁶.

5. Una delle nozioni più forti, non solo per le ricorrenze, ma soprattutto per la sua gravità semantica, che incontriamo nei testi della GS, è quella di ‘vo-

³² Cfr. anche GS 37. Queste nozioni trovano ampio spazio nella personologia di Massimo il Confessore.

³³ Corpo e anima sono “nature” e si uniscono nella persona. L’analogia viene poi usata in cristologia.

³⁴ GS 37. «L’uomo deve combattere senza sosta per poter restare unito al bene, né può conseguire la sua interiore unità [*in seipso unitatem obtinere valet*] se non a prezzo di grandi fatiche, con l’aiuto della Grazia di Dio».

³⁵ GS 25.

³⁶ GS 26.

catio' (vocazione). Qual è l'esatta implicazione di questa nozione, tipicamente ebraico-cristiana, con la personologia³⁷?

Il termine, in generale, significa un'azione che suppone almeno due soggetti personali, due persone. Il primo autore di quest'azione rivolta alla persona umana a tutte le persone, è il Padre. Il nostro testo titola in un passaggio la vocazione come «*aeterna*»³⁸. Ciò significa che essa è «divina»³⁹ e quindi entra nella definizione stessa della creazione dell'uomo. Una rivelazione al riguardo la troviamo nel mirabile capo primo della *Lettera agli Efesini* in cui sono presentate tre premesse che precedono la «vocazione» (18): la «benedizione» (3), la «scelta» o «elezione» (4), e la «predestinazione» in Cristo (5.9.11). Queste azioni del Padre sono poste «prima della creazione del mondo» (4) e vengono compiute nel Figlio e nel dono dello Spirito (17). Dunque il soggetto («volontà») è il Padre, ma l'azione è concepita dal Padre come comunionale, nella implicazione delle Persone divine. Il dato finale, escatologico, sarà corrispondente a questo protologico. La Comunione delle Persone divine si trova nel fine ultimo in quanto sta nel principio, anch'esso eterno. La benedizione, l'elezione e la predestinazione definiscono dal di dentro la vocazione, l'azione del chiamare, ed è nella vocazione che le precedenti azioni, anch'esse interpersonali, vanno ad incontrare la persona creata. C'è un momento dell'azione del chiamare che si dirige alla persona umana, a ciascuna persona singolarmente intesa e che è specificato da Gesù nel Vangelo di Giovanni come un «rivolgere la parola»⁴⁰. Questa rivelazione è stata interpretata come una qualificazione dell'essere persona dell'uomo («responsorialità»). Secondo questa interpretazione essere persona equivale ad essere creato come adatto a recepire la interpellazione divina e a corrisponderle⁴¹.

Il carattere comunionale dell'azione del chiamare viene ribadito nel Vangelo: «nessuno può venire a me, se non è attirato dal Padre mio»⁴².

Il carattere responsoriale della persona umana si declina nel fatto che a lei viene rivolta la parola e questa è intesa come «voce» e non primariamente come «scrittura» (*graphē*). Già l'AT aveva richiamato a questa importante distinzione tra «parola» e «voce» e il Signore Dio rivendica a sé il poter sempre ed in ogni istante dirigere all'uomo la Sua voce. Sia la parola (come *graphē*) sia la voce esprimono la persona e sono veramente intellegibili solo nel nesso

³⁷ Da notare che 'vocazione' e 'persona' sono due dei termini completamente risemantizzati in ambito cristiano rispetto all'uso linguistico precedente.

³⁸ GS 76.

³⁹ GS 22. 92.

⁴⁰ *Gv* 10,25: «coloro ai quali fu rivolta la parola di Dio» (*pros ous o logos tou Theou egeneto*).

⁴¹ Viene citato il Salmo 82,6. La questione è la figliolanza divina che qui viene appunto definita nel rivolgersi all'uomo da parte di Dio, costituendolo così come interlocutore. L'essere persona dell'uomo è strettamente legato al «rivolgersi» divino ed anche alla modalità del «rivolgersi»: la parola.

⁴² *Gv* 6,44.

con la persona, ma la «voce» esprime una Presenza che chiama in causa la presenza. 'Presenza' è uno dei termini che più da vicino fanno parte del linguaggio personologico.

Un esempio clamoroso è fornito dalla dinamica della vocazione nel Vangelo: Gesù parla e chiama con la sua parola che è «spirito e vita» (Gv 6,63), ma nessuno può andare a Lui se non è il Padre che compie l'azione dell'attirare (*elkuse*) (Gv 6,44.65) e questa non contempla una mediazione linguistica (parola/voce).

Dalla fisionomia teologica della vocazione risulta chiaramente che è la persona ad essere primariamente in causa. Attraverso la persona anche la natura umana viene coinvolta, ma non è interpellata la natura (intelletto, volontà) anipostaticamente. La vocazione, infatti, proviene dalla Comunione delle Persone e ed è alla Comunione delle Persone⁴³. Ad essa l'uomo prende parte con tutto se stesso in quanto persona.

La vocazione, che nel testo della GS è chiamata «altissima» (3.22.), «sublime» (13), «somma» (10), «divina» (22.92.), «eterna» (76), «esimia» (32) e fondamento della dignità umana (21), informa tutti gli aspetti dell'essere e dell'esistere dell'uomo e quindi va accolta, riconosciuta e obbedita nella sua propria «integrità»⁴⁴. Inoltre, come abbiamo già avuto modo di notare, la «*vocatio*» decide anche della «*destinatio*» dell'uomo: il fine ultimo è consonante con la prima e originaria vocazione⁴⁵. E in quanto la vocazione retrodetermina la finalità della persona umana, essa è «una», «una sola»⁴⁶. Con questo enunciato si sana in radice la «tesi separatista» che sta alla base del «pessimo dualismo» che ha dominato quasi per intero l'antropologia cristiana dei secoli precedenti. Abbiamo già precisato come tale dualismo dei fini (uno naturale e l'altro soprannaturale), abbia impedito il concepimento e lo sviluppo di una personologia.

6. Un'altra nozione che nella GS ricorre quasi moltiplicata per due rispetto a quella frequente di 'vocazione' è quella di 'dignità'⁴⁷. La sua coesenzialità alla personologia è autoevidente, dal momento che il motto «*persona est nomen dignitatis*»⁴⁸ è in vigore almeno dal XIII secolo. La *Dichiarazione sulla libertà religiosa* ha come suo *incipit* «*Dignitatis humanae personae*» e in essa è contenuto un ulteriore grado di riflessione rispetto a quello che troviamo nella GS alla quale, almeno per ora, ci atteniamo⁴⁹.

⁴³ GS 19.

⁴⁴ GS 11.35.57.63.91.

⁴⁵ GS 29.

⁴⁶ GS 22.

⁴⁷ Sulla rilevanza della dignità nella GS e nella DH vedi K. WOJTIŁA, *Alle fonti del rinnovamento*, LEV, Città del Vaticano 1981, pp. 66-78.

⁴⁸ Cfr. BONAVENTURA, *In III Sententiarum* e la scuola francescana in generale. L'espressione si trova già in PREPOSITINO DA CREMONA (1150c.-1210) nella sua *Summa theologica*.

⁴⁹ Vedi P. PAVAN, *Dignità della persona*, Dehoniane, Napoli 1980.

Nel testo, in molti passaggi, ricorre la locuzione 'dignità della persona umana'⁵⁰ e in alcuni, più rari, si accenna alla «dignità della vocazione umana»⁵¹. L'aspetto più sublime della dignità dell'uomo consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio⁵². La dignità, infatti, può significare sia un rango morale e assiologico, sia un grado dell'essere (ontologico). Nella Costituzione entrambi questi significati sono presenti. Nel *locus* citato la dignità è concepita come una realtà comunionale in quanto è legata sia all'autopartecipazione che il Signore Dio fa di se stesso all'uomo nel crearlo come persona, sia alla chiamata a prendere parte alla Comunione delle Persone divine stesse. Perché si possa rettamente e sensatamente parlare di 'dignità' si deve necessariamente presupporre un principio dell'ordine e questo è posto in Dio, laddove in Dio stesso c'è un ordine (*taxis*) essendo il Padre «*principatio personarum*»⁵³.

La dignità è quindi fondata catalogicamente. Su questo punto è da notare che la maggior parte delle antropologie in epoca moderna hanno tentato di fondare e assicurare la superiore dignità dell'uomo a partire dall'evidenziazione comparativa delle sua peculiarità. L'uomo, in quanto forma suprema di autoorganizzazione della materia biologica, possiede una collocazione che lo vede eccellere sugli altri esseri (massa cerebrale). Questa fondazione dell'eccellenza dell'uomo, per la sua aporeticità, si è oggi capovolta nel suo contrario. È invece la diversità della autopartecipazione divina a definire la differenza tra gli esseri creati e non semplicemente la loro reciproca comparazione naturalistica.

Mentre nel pensiero antropologico pagano e neopagano la dignità è o una questione di essenza o di valore, nell'antropologia e nella personologia cristiana l'essenza e il valore si definiscono in relazione alle Persone: c'è una statuizione comunionale della dignità che include e sussume sia il grado d'essere (ontologia) sia il valore (assiologia). La persona umana ha una dignità in se stessa e questa dignità è inerente in quanto conferitale da Dio e in quanto drammaticamente chiamata e destinata a Lui. Qui vien fatto valere il principio della metantropologia cristiana secondo il quale l'«*ens ab alio*» possiede un grado superiore rispetto all'«*ens a se*» e lo fonda comunionalmente⁵⁴. La *communio* è nel principio ed è regolativa dell'essere. Il principio dell'essere è ipostatico per cui la scala delle dignità è sostanziata dalle Persone. Di fatto la persona è l'«*ens perfectissimum*»⁵⁵.

Nella GS l'accento sulla dignità va pertanto a potenziare il realismo sia della persona che della *communio*.

⁵⁰ GS 26.28.29.40.41.49.51.52.60.63.

⁵¹ GS 19.21.

⁵² GS 19.

⁵³ ALBERTO MAGNO, *De resurrectione*, tr. 4, q. 3, a. 7, arg. 2 ad 2.

⁵⁴ Più la qualità della relazione è alta, maggiore è l'autoconsistenza e il di più di identità corrobora ulteriormente la *communio*.

⁵⁵ TOMMASO D'AQUINO, *S. th.*, I q. 29 a. 3.

7. Un'altra nozione personologica strettamente affine a quella di 'dignità' e che ha una sua rilevanza all'interno della GS e che è ancora più incidente nella DH, è quella di 'diritto' (*ius*)⁵⁶.

Al paragrafo ventuno si menzionano i «diritti fondamentali della persona umana». Il primo di essi, in assenza del quale tutti gli altri o decadono o sono gravemente minati, è quello legato ad una «obbligazione» che è quella della persona umana di rispondere a Dio⁵⁷. Il vincolo di carattere immediato (*nihil medium cadit*) tra il Creatore e la creatura umana costituisce quest'ultima quale soggetto inviolabile nel suo diritto a rispondere e a corrispondere. La persona umana è costituita come tale da questo legame diretto ed unico del Creatore con la medesima. Per questo Antonio Rosmini può rettamente affermare che «la persona dell'uomo è il diritto umano sussistente»⁵⁸. La persona è, come abbiamo già ricordato citando la GS, «*sui iuris*». Il diritto è quindi fondato sulla «relazione di origine» delle Persone divine con la persona umana e quindi sulla originaria comunione che istituisce la persona e dentro la quale la persona creata è in atto ed effettivamente esiste.

La prima conseguenza personologica che se ne ricava è che la persona è inviolabile e i suoi diritti parimenti lo sono⁵⁹.

L'invulnerabilità della persona umana possiede un fondamento teologico in quanto ella è posta da Dio in una relazione unica e singolare con Lui, è «visitata»⁶⁰ dal Signore Dio che a lei si volge come ad un interlocutore. Che la persona è «visitata» da Dio significa che ella è una «dimora» (*skn*) e quindi un «luogo» della Presenza (*shekinah*)⁶¹. Santa Teresa di Avila ha mostrato ciò nel suo *Castillo interior*, nella settima «*morada*» che è la sede del Sovrano e alla quale nessuno ha accesso e che nessuno può violare. La signoria e l'invulnerabilità correlativa della persona umana è fondata su questa regalità. Su di essa è fondata anche la «incontrovertibilità» (*atrepsia*) della persona per cui, per quanto l'uomo possa pervertire se stesso, non potrà mai sfigurarsi fino al punto da invertire o da cancellare questa interna e ultima invulnerabilità. Non solo l'attentato esterno, ma anche quello interiore non può nulla contro di essa. E qui si svela la santità (*qds*) della persona umana. In questo senso e a partire da questo dato creaturale, e quindi universale, «la persona dell'uomo è il diritto umano sussistente: quindi anco l'essenza del diritto»⁶².

8. Un altro tema personologicamente rilevante contenuto in numerosi passi della GS è quello della «integrità». La persona umana è già di per se stessa

⁵⁶ Si contano nella GS circa quaranta ricorrenze.

⁵⁷ Cfr. DH 2.

⁵⁸ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, Opere, vol. 27°, tomo 2, Città Nuova, Roma 2014, p. 25, n° 49.

⁵⁹ GS 25.26.41.59 *passim*

⁶⁰ Cfr. il Salmo 144,3: «che cosa è l'uomo perché Tu lo visiti?».

⁶¹ Nel NT si amplifica la teologia della «dimora» (*skēnē, naos, monē, oikēsis*).

⁶² A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., *ibid*.

un «*integrum*» che favorisce l'integrazione quale dinamica esistenziale⁶³. La preoccupazione ricorrente nel testo dimostra come i Padri conciliari avessero a cuore questa dimensione inseparabile dall'essere personale in quanto tale e come si preoccupassero di evitare la sua disintegrazione. La qualità dell'*integrum* personale è quella superiore a tutte le altre forme di *integrum* reperibili nell'universo intero. Si tratta quindi di una «perfezione» e così viene appellata: «*integra personae humanae perfectio*»⁶⁴.

Tuttavia, non si tratta di una integrità «fisica», non è l'integrità di un reticolo atomico cristallino, quanto di una integrità viva e vivente e quindi dinamica. La persona, in quanto è chiamata, possiede un fine che è quello della sua stessa vocazione. Ciò fa sì che l'integrità dinamica dell'essere personale corrisponda all'integrità della sua vocazione, alla sua «vocazione integrale»⁶⁵.

9. All'integrità qualitativa dell'essere personale la GS associa la «trascendenza», al punto che Karol Wojtyła, nella duplice veste di Padre conciliare ed interprete autorevole del medesimo, in un saggio di personologia successivo al Vaticano II e ad esso ispirato, così si esprime: «La trascendenza è l'altro nome della persona»⁶⁶.

Ma trascendenza rispetto a che cosa o a chi? Nel testo della Costituzione troviamo almeno quattro significati. Il primo concerne il cosmo e l'«universo delle cose»: «Nella sua interiorità l'uomo trascende l'universo delle cose»⁶⁷. La persona umana è quindi irriducibile alla dimensione cosale e materica dell'universo e, in secondo luogo, possiede un rango che la eccede. Il secondo riguarda la persona in se stessa: c'è una autotrascendenza della persona nel suo essere chiamata a crescere oltre se stessa e quindi sia nella relazione alla Verità che è «*superior mente humana*»⁶⁸, sia nella relazione al Bene, come al fine ultimo verso il quale tutto il suo essere è orientata e dal quale tutto per lei acquista o perde senso. Il Fine informa tutto l'essere personale essendo un tutt'uno con la genesi. Il terzo significato è quello del trascendere se stessa in direzione dell'altra persona, per cui l'uomo «non può ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé»⁶⁹. In ciò la GS vede la similitudine con le Ipostasi divine. Se l'uomo «non può ritrovarsi pienamente» se non nel trascendimento di sé verso l'altro, ciò sta ad indicare che la trascendenza è scritta a caratteri indelebili nel fondo stesso della persona umana ed è quindi

⁶³ Karol Wojtyła nella sua personologia ha offerto un contributo importante sull'«integrazione». Vedi K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, Rusconi, Rimini 1999, pp. 445-610.

⁶⁴ GS 59.

⁶⁵ GS 11.35.57.63.91. Al paragrafo 11 si usa l'espressione «persona umana integrale».

⁶⁶ K. WOJTYŁA, *Persona: soggetto e comunione*, in ID., *Perché l'uomo*, Mondadori, Milano 1996, pp. 74.78.

⁶⁷ GS 14.

⁶⁸ AGOSTINO, *Confessioni*, XII, 25, 35.

⁶⁹ GS 24.

un tratto essenziale del suo stesso essere, diversamente, il dono di sé, l'uscire da sé, il trascendere sé, equivarrebbe ad un moto di alienazione ed estraneazione da sé. La corrispondenza (*convenientia*) col suo essere originariamente comunione fa invece sì che solo col "darsi via" possa trovarsi. Non per nulla qui si cita il passo evangelico di *Luca* 17,33 in cui si afferma che il «trovare» coincide col «dare via».

Il quarto significato, che in realtà, geneticamente è il primo, è quello del trascendimento di sé nei confronti di Dio. Tale trascendimento è impossibile all'uomo naturale (postlapsarico), non è l'esito di un atto di autotrascendimento immanente al soggetto personale, ma è reso possibile solo e unicamente da una azione graziosa e unilaterale di Dio stesso. Su questo punto la Costituzione è perfettamente chiara ed esplicita. In questa chiarezza di posizione si rispecchia il portato della dottrina, già patristica, del «*desiderium naturale Dei*» che è «*inefficax*», «*improportionatum*», «*indispositum*». Questo quarto significato della trascendenza sposta l'asse, rispetto agli altri tre, dall'*ordo creationis* all'*ordo redemptionis*, mostra e dimostra come il secondo trascende il primo, non è da esso in nessun modo deducibile, ma anche come lo porti a compimento e ad un sovracompiimento che eccede i confini del «*desiderium naturae*» preso e lasciato a se stesso. Una distinzione e una unità che la GS rispetta metodicamente.

Il passaggio saliente su questo quarto significato di 'trascendenza' è il seguente: «La Chiesa è insieme il segno e la salvaguardia [*tutamentum*] del carattere trascendente della persona umana»⁷⁰. In che senso la Chiesa è «*signum*»?

È evidente che per essere tale ci dev'essere una certa connaturalità tra l'entità teologica della Chiesa quale «Corpo» e «Sposa» di Cristo e la «trascendenza della persona umana». È, quindi, conseguentemente evidente che la natura della trascendenza della persona è anch'essa teologica. La Comunione teologica di persone che è la Chiesa è segno della natura teologica e comunione della persona umana. Questo quarto significato della trascendenza della persona, intesa sia nel senso di genitivo soggettivo che oggettivo, apre la strada ad intendere un dinamismo altrettanto fondamentale dell'essere persona dell'uomo: la personificazione.

10. Mentre nella tradizione greca, soprattutto nei Padri post-calcedonesi, il termine e il verbo che indicano il divenire persona si incontra con una certa regolarità⁷¹, in quella latina è una rarità e lo troviamo soprattutto in Iohannes Duns Scotus⁷². La Costituzione, sorprendentemente, non solo fa uso del con-

⁷⁰ GS 76.

⁷¹ Vedi J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris 1996, pp. 125-178; H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner*, Johannes, Einsiedeln 1988, pp. 213-231.

⁷² Per i passaggi e i termini vedi la monografia su questo tema di H. MUHLEN, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus*, Coelde Verlag, Werl in Westfalen, 1954.

petto dell'essere *in fieri* della persona, del suo carattere evenemenziale, ma adotta anche questa rarità terminologica. Al paragrafo sei si parla di «maturazione delle persone» e di «rapporti veramente personali» e queste due locuzioni vengono sintetizzate in un solo termine: «personalizzazione». In latino troviamo un chiaro neologismo: «*personalizationem*». Il termine, così come è reso in italiano, sessant'anni dopo la stesura della Costituzione, ha assunto un significato nella lingua corrente che non ha più nulla a che vedere con la «maturazione delle persone», né con i «rapporti [*relationes*] veramente personali». Un termine più appropriato all'*intentio* semantica del testo, sarebbe quello di 'personificazione'. È evidente che la GS non intende in alcun modo affermare che prima la persona non c'era e dopo viene ad esserci, quanto, piuttosto, che una realtà personale che già c'è, viene ad inverarsi ancor di più. Da questo punto di vista la persona non è un divenire (*werden*), quanto un essere che accade (*geschehen*). In altri passi si parla di «perfezionamento della persona umana» (*profectum*)⁷³ e di «perfezione» (*perfectio*)⁷⁴. Un enunciato che può essere ancora più d'aiuto alla comprensione del pensiero retrostante la *littera* è quello in cui si afferma che «chi segue Cristo, uomo perfetto, diviene più uomo»⁷⁵. Se sostituiamo 'uomo' con 'Persona' abbiamo che "chi segue Cristo, Persona divina, diviene più persona". In effetti, la partecipazione all'«uomo Cristo Gesù» (*I Tm* 2,5) rende possibile una nuova ed inedita partecipazione alla Sua Persona e ciò diviene fattore determinante e unico di «personificazione».

Di fatto, la partecipazione alla «pienezza» del Figlio apre nella storia dell'umanità un nuovo capitolo. L'uomo, per sua costituzione creaturale, è persona, ma la rottura della «prima Alleanza» arrestando la originaria dinamica comunionale e sottomettendo la persona umana a colui che è «non-persona» (*Unperson*)⁷⁶, ha bloccato la dinamica dell'evento del venire ad essere sempre più persona. Tale dinamica riprende solo e unicamente nella partecipazione nuova alle Ipostasi divine nell'unico Mediatore, Cristo Gesù. Per questo la Chiesa è nella storia e nell'umanità «*signum*» della trascendenza della persona, in quanto è «*sacramentum*», cioè, presenza reale di Dio nel tempo. Non per nulla il termine '*signum*' è usato in contesto semantico sacramentario. Tramite la Chiesa gli uomini hanno accesso alla umanità e alla Persona del Figlio e così divengono più persone e, mediante il loro divenire più persone divengono anche più uomini⁷⁷. In Cristo si riavvia il processo di personificazione e l'uomo

⁷³ GS 25.

⁷⁴ GS 59.

⁷⁵ GS 41.

⁷⁶ J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 2005², p. 197. Il capitolo è intitolato *Liquidazione del diavolo?*

⁷⁷ Tommaso d'Aquino ha espresso con chiarezza questo paradigma che articola peccato e Sacramento (partecipazione a Cristo), persona e natura: nei progenitori la persona pecca e la natura viene alterata. Attraverso la natura alterata il peccato passa a tutti gli uomini e raggiunge le loro

è liberato dalla schiavitù dell'impersonale. È un autore ebreo credente che afferma che «Dio è assolutamente personale, senza alcunché di impersonale»⁷⁸.

11. Una locuzione rilevantissima dal punto di vista personologico che ricorre in passaggi chiave del testo della GS è quella di '*communio personarum*'.

Una domanda che è utile porsi ed alla quale è necessario rispondere è quella sul perché questa nozione venga presa in considerazione in fine e dopo l'«aratura» che ha portato alla luce le altre precedenti. Si sarebbe potuta trattare in principio e, di fatto, è già largamente presente nei punti precedenti.

Una spiegazione fasulla in particolare ci preme disarmare. Lo pseudo-argomento sarebbe: si tratta della *pluralitas* in relazione all'*unum* che è la persona singola in se stessa e per se stessa. Pertanto, è sensato trattare prima della persona, in quanto singola, essendo la pluralità un modo di unione delle singole persone che già ci sono e sono in se stesse fondate.

Questo argomento, apparentemente logico, in realtà, se lo è per la fisica (per la biologia già in misura minore), non lo è affatto per la realtà della comunione delle persone. Essa, infatti, è parimenti originaria rispetto all'identità, cioè, all'essere «una» di ciascuna persona presa in se stessa. C'è una co-originarietà della comunione per cui essa è nel principio e non è una qualità sopravveniente o avventizia. «*Persona est relatio*». La relazione del Creatore con la persona umana e la famiglia umana («figlio di Adamo, figlio di Dio» (Lc 3,38) è costitutiva dell'essere personale dell'uomo e della comunione delle persone umane tra loro. La *communio* è dunque posta «nel principio» al pari dell'identità. La persona sola non è mai esistita. In questo vale l'analogia con le Ipostasi divine menzionata dalla GS. Esse sono coeterne, coeguali, coesenziali. Anche il Padre, al quale si riconosce la fontalità, non è mai senza il Figlio e il Padre e il Figlio, senza lo Spirito. L'uomo è costituito «secondo la somiglianza» con questa Unione, Comunione delle Persone divine⁷⁹. Questa considerazione della GS amplifica la meditazione plurimillennaria sull'*imago et similitudo*, anche all'essere originariamente comunione delle persone create. L'uomo non è somigliante a Dio solo in quanto preso in se stesso, ma anche in quanto posto in relazione⁸⁰. Perciò, «*ex intima natura sua*», per sua costituzio-

persone. L'azione sacramentale si volge alla persona e tramite la persona reinizia a bonificare anche la natura.

⁷⁸ A. J. HESCHEL, *Il messaggio dei Profeti*, tr. it., Roma 1993, p. 11. Nel secolo scorso un certo numero di autori cristiani ha affermato a chiare lettere che non si può parlare di persona umana se non in riferimento a Dio: V. Nesselrode, R. Guardini, P.L. Landsberg, E. Stein, H.U. von Balthasar, J. Ratzinger, N. Berdjaev, L. Pareyson, S.L. Frank ed altri ancora.

⁷⁹ GS 24.

⁸⁰ Vedi la ripresa e l'approfondimento di questo apporto della GS in Giovanni Paolo II nella catechesi *Uomo e donna; Dominum et vivificantem* § 1; *Mulieris dignitatem*. Per la trattazione teologica vedi A. SCOLA, *La visione antropologica del rapporto uomo-donna: il significato dell'«unità dei due»*, in AA.VV., *Dignità e vocazione della donna*, Città del Vaticano 1989, 91-103; *L'imago Dei*

ne interiore, la persona umana esiste e vive in comunione fraterna e sponsale con tutte le altre persone.

La qualità della comunione delle persone si manifesta nell'amore inteso come «vincolo della perfezione» (Col 3,14) e quindi perfezione della relazione. Come la persona è l'«*ens perfectissimum in tota natura*», allo stesso modo la comunione delle persone è una qualità della relazione perfettissima. In quanto tale essa sta a fondamento della comunità⁸¹ e una comunità (uomo/donna, società civile) che non risponda e non osservi tale fondamento, è compromessa in se stessa.

Un aspetto saliente di questa perfezione è dato dalla forma stessa della relazione comunione che va «*a persona in personam*», dalla persona alla persona⁸². Ciò sta a significare che non c'è un "mezzo" (*medium*), un frammezzo (*Zwischen* buberiano) che possa intervenire a mediare nel nesso elementare e radicale che va direttamente da persona a persona. Al contrario, tutti i modi relazionali (linguaggio, sguardo, sentimenti, etc.) hanno il loro punto sorgivo e significativo in una relazione che li precede e che quindi li motiva e li istituisce.

La GS fa uso di questa nozione di '*communio*' sia per esprimere la relazione *in divinis*⁸³, sia quella creazionale⁸⁴, sia quella creaturale (uomo/donna, fraternitas)⁸⁵, sia quella sacramentale ed ecclesiale⁸⁶.

Mentre la personologia, rimanendo nell'ordine della creazione, implica sistematicamente l'autocomunicazione divina all'uomo nella sua singolarità e ne fonda la unicità, l'antropologia, intesa come scienza della natura umana, vede quel nesso 'Dio/uomo' attraverso la sequenza delle generazioni e quindi nella mediazione della paternità secondo la carne⁸⁷. Di conseguenza, l'antropologia e la personologia si fondano su due modalità distinte di autocomunicazione divina. L'intreccio inestricabile delle due fa sì che non si possa concepire una vera personologia in assenza di un'antropologia, dato che la persona sussiste ed esiste solo in una natura (*persona humana subsistit in natura rationali*)⁸⁸ e la natura umana e la natura umana stessa non è mai esistita, né mai esisterà in maniera anipostatica, ma solo come enipostatizzata da una determinata persona.

e la sessualità umana. A proposito di una tesi originale della «*Mulieris dignitatem*», in «*Anthropotes*» 8(1992), pp. 61-73.

⁸¹ GS 23.50. Sul nesso e la distinzione tra '*communio*' e '*comunitas*' vedi K. WOJTYŁA, *Alle fonti del rinnovamento*, cit., p. 58.

⁸² GS 49.

⁸³ GS 24.

⁸⁴ GS 21.

⁸⁵ GS 50.39.

⁸⁶ GS 89.

⁸⁷ Cfr. Ef 3,15. Il Padre, dal quale ogni paternità in Cielo e sulla terra prende il nome.

⁸⁸ La personologia dei Padri post-calcedonesi chiama questa dinamica «inesenzializzazione» ed è il corrispettivo della «enipostatizzazione».

A motivo di questa coappartenenza l'elaborazione della personologia e dell'antropologia non potrà procedere veritativamente se non nel nesso sistematico dell'una all'altra e nella GS le troviamo entrambe, sebbene non sia compito specifico di un testo conciliare e magisteriale in genere, il fornire né uno studio circostanziato dell'una e dell'altra, e neppure delle implicazioni reciproche tra le due nelle due direzioni sopra accennate. Tuttavia, nella Costituzione sono contenute le grandi linee della antropologia. Qui ne evidenziamo alcune senza l'analiticità con la quale abbiamo trattato la personologia.

La prima è quella che riguarda l'antropologia tricotomica: l'uomo quale «spirito, anima e corpo» (*ITs* 5, 23). Nella GS sono presenti le coppie dicotomiche 'anima/corpo' e 'spirito/corpo', ma ci sono passaggi significativi in cui si accenna allo spirito dell'uomo quale componente eminente della natura umana.

Lo spirito creato dell'uomo è associato alle facoltà di ammirazione, di inteliezione, di contemplazione, di formazione del giudizio personale e di coltivazione del senso religioso, morale e sociale⁸⁹.

Lo spirito è orientato ed anche orientante nell'ambito delle facoltà naturali⁹⁰. In esso si può creare una certa unità o unanimità⁹¹. Esso va, inoltre, coltivato, essendo soggetto a cambiamento negli unici due sensi possibili⁹². Ma la qualità ancor più specifica dello spirito umano è quella dell'innalzarsi al Creatore⁹³.

Oltre allo spirito si trovano alcune menzioni delle facoltà tradizionalmente attribuite all'anima, quali l'intelletto, la volontà, l'affetto. Anche al corpo e alla dimensione somatica dell'essere dell'uomo si dedicano alcune parti della Costituzione⁹⁴.

Particolare attenzione la GS dedica all'unità di uomo e donna nella famiglia⁹⁵ e proprio su questo fronte verrà condotto l'attacco più forte e violento dopo il Vaticano II nella seconda metà degli anni Sessanta e nella prima degli anni Settanta.

Sempre sul piano dell'antropologia, fondamentale è la trattazione accurata della dimensione del lavoro e quella della vita associata, con tutte le tematiche e le problematiche annesse e connesse⁹⁶.

Complessivamente si può concludere che la Costituzione, insieme ad una ricca personologia, si è premurata di abbozzare anche una antropologia

⁸⁹ GS 59. Qui il soggetto nel testo latino è «*animus*» ed è reso in italiano con 'spirito'.

⁹⁰ GS 11.

⁹¹ GS 21.

⁹² GS 61.

⁹³ GS 57.62.

⁹⁴ GS 14.

⁹⁵ GS 47-52.

⁹⁶ GS 35s.63-72.

e di farne uso anche in contesti in cui essa non è obiettivata, ma chiaramente presupposta. La terminologia dell'«uomo», dell'«umanità», dell'«umano», dell'incremento dell'umano nell'uomo (*humanior*) attraversa tutto il testo. Non si incontra il lemma 'umanesimo cristiano', ma si stigmatizzano gli umanesimi atei o «puramente terrestri»⁹⁷.

Il testo presenta, inoltre, una nozione di 'coscienza' che non è assimilabile né alla semplice coscienza così come l'ha intesa l'idealismo o la fenomenologia, né alla coscienza morale, pur comprendendo anche queste accezioni. La coscienza «è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità»⁹⁸.

Trattandosi qui della «voce di Dio» saremmo portati ad assegnare questa concezione così elevata della coscienza alla personologia più che non all'antropologia.

3. La risposta della *Gaudium et spes* ai cinque sfondi storici. Svolta antropologica?

Riprendiamo ora l'apporto della GS tentando un paragone tra i guadagni che abbiamo riscontrato dalla "mietitura" intratestuale e i cinque sfondi che abbiamo schizzato in apertura. Ciascuno di essi rappresenta una sfida peculiare, storicamente rilevante e intendiamo ora verificare se e come essi vengano accolti e corrisposti dalla personologia e dalla antropologia della GS.

Nel primo quadro abbiamo posto la domanda e l'imperativo delfico ed anche l'impotenza a soddisfarlo. L'antichità pre-cristiana ed extra-cristiana non produce un trattato sull'uomo e non perviene alla proposizione chiave: «L'uomo è persona». Nella Costituzione troviamo una tematizzazione esplicita della questione che è presente nell'uomo in quanto tale. Infatti, l'uomo, al culmine di sé è una domanda (Eraclito), una «grande domanda» (*magna quaestio*)⁹⁹. Non solo si pone con l'intelletto una domanda, ma è per se stesso una domanda. La Costituzione afferma che l'uomo «trascende l'universo delle cose»¹⁰⁰ e «si sforza di penetrare nel più intimo del suo essere, ma spesso appare più incerto di se stesso»¹⁰¹. E intanto ciascun uomo rimane a se stesso un problema insoluto, confusamente percepito. Nessuno, invero, può sfuggire del tutto all'interrogativo e, prosegue il testo: «A questo problema soltanto Dio dà una

⁹⁷ GS 56.7.55.

⁹⁸ GS 16. Si cita un messaggio di Pio XII (23.03.1952). Altrove si afferma che c'è una «sacra dignità della coscienza» (41). Ciò non toglie che si accenni significativamente alla «coscienza erronea invincibile» (16).

⁹⁹ AGOSTINO, *Confessioni*, IV, 4, 9.

¹⁰⁰ GS 14.

¹⁰¹ GS 24.

risposta piena e certa»¹⁰². In Cristo, «alla luce di Cristo» l'uomo viene rivelato a se stesso. Così la GS stabilendo una unità piena e perfetta tra la realtà e il mistero di Dio e quello dell'uomo, nell'«uomo Cristo Gesù» apre all'uomo la via della manifestazione di sé a se stesso. La rivelazione di sé a se stesso diviene la premessa necessaria e sufficiente ad una adeguata conoscenza di sé (antropologia). La rivelazione non consiste essenzialmente in una “gnosi” e in una “logia”, ma, una volta verificatasi, comporta anche, concomitantemente, una conoscenza e una scienza.

L'altra sfida nella quale il pensiero pagano antico si era cimentato, insieme a quella antropologica, è quella propriamente personologica. È noto che le accezioni più forti del termine ‘persona’ nel pensiero extra-biblico sono quelle interne alla sfera del diritto, per cui ‘persona’ significa essere soggetto di diritti; quella grammaticale, per cui «io» è la prima persona singolare; quella teatrale, per cui ‘persona’ indica un ruolo all'interno di un dramma in atto. Riguardo a quest'ultimo significato si è fatto notare argutamente come tutta la grande tragedia greca altro non sia che un grandioso tentativo di aprire un varco dal personaggio alla persona. Tentativo non riuscito.

A partire dall'analisi del testo della GS abbiamo potuto constatare come, sorprendentemente, esso contenga una personologia assai articolata. In effetti, il riferimento all'«uomo Cristo Gesù», oltre ad aprire le porte all'antropologia, dischiude anche quelle della personologia, in quanto l'aver parte alla sua umanità comporta anche l'aver parte alla Sua Ipostasi divina.

In questo modo la GS risponde alla sfida posta sia dal mondo pagano pre-cristiano, sia a quella del mondo neopagano e post-cristiano attuale. Queste due ambientazioni in realtà sono distinte e differiscono fortemente tra loro, ma presentano anche dei punti di corrispondenza. Per quel che riguarda la seconda forma, quella attuale post-cristiana, dalla redazione della GS ad oggi diversi aspetti richiederebbero, nella loro fenomenica, una riconsiderazione, ferma restando la risposta.

Nel secondo quadro abbiamo posto la sfida dell'Umanesimo rimasta incompiuta a motivo di uno strumentario filosofico inappropriato, di una modalità di riferimento alla Rivelazione giustappositivo e, in terzo luogo, dell'assenza di una personologia. Questi tre motivi legati ad altri ancora retrostanti hanno impedito il successo di una causa eccellente: quella di affermare la dignità superiore e la nobiltà della creatura umana.

La GS di fatto stabilisce un ponte plurisecolare con questo movimento di notevole portata, al punto che Paolo VI nel discorso di chiusura del Concilio si espresse in maniera vigorosa a favore dell'«umanesimo cristiano»: «Dategli merito in questo almeno, voi umanisti moderni, rinunciatari alla trascendenza delle cose supreme, e riconoscerete il nostro nuovo umanesimo: anche noi, noi

¹⁰² GS 21.

più di tutti, siamo i cultori dell'uomo»¹⁰³. Giovanni Paolo II gli fa eco parlando di una «controversia sull'*humanum*»¹⁰⁴. Ma già nella prima metà del XX secolo ci si esprimeva in termini di «antropologia cristiana» e di «umanesimo cristiano».

La Costituzione conciliare risponde in maniera precisa a due dei tre ostacoli che avevano impedito il successo della sfida umanistica nel XIV e XV secolo. Il primo punto è quello del modo di implicazione reciproca di umanesimo e Rivelazione. Ciò decide del metodo e quindi contrassegna l'impianto e il modo di avvio. Il punto teologico illuminante è nel principio. Ci sono realtà antropologiche e personologiche che, se non possono essere tematizzate e impostate in partenza, non verranno mai alla luce in modo adeguato neppure nel seguito. Ciò è autoevidente nella personologia: se non è chiara in partenza la definizione di 'persona umana', ad essa non si perverrà mai né nel corso della trattazione, né quale esito di essa.

L'*incipit* metodologico della GS è che l'uomo è il centro gravitazionale dell'interesse e dello studio e l'uomo «*sub lumine Christi*». La Cristologia è la «luce» a partire dalla quale si va a considerare tutta la realtà dell'uomo in tutti i suoi risvolti¹⁰⁵.

Il secondo ostacolo che la Costituzione supera a piedi pari è quello dell'assenza di una personologia. Questo secondo superamento, o questa seconda integrazione, è strettamente dipendente dalla prima. Nella storia plurimillennaria del pensiero umano la nozione di 'persona' riferita all'uomo prende forma solo all'interno della cristologia e della trinitaria. Ciò significa che essa non sopporta un nesso estrinseco o succedaneo o avventizio con la Rivelazione dato che vive di esso e al di fuori di esso non è mai esistita e non può, neppure presentemente, esistere.

Abbiamo sufficientemente mostrato e dimostrato come nel documento conciliare sia presente una personologia ricca di una quantità di nodi tematici suscettibili di notevoli ulteriori sviluppi.

Dunque, solo un punto dei tre rimane scoperto: quello filosofico-metafisico. Ma è ovvio che questo non era e non sarebbe potuto essere il compito di un documento magisteriale. L'apporto che già è offerto dalla GS apre comunque la strada all'esecuzione del compito come dimostra la personologia di Karol Wojtyła¹⁰⁶. Il lavoro eminentemente filosofico è necessario ad un vero umane-

¹⁰³ PAOLO VI, Omelia nella 9^a sessione pubblica, 7 dicembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum*, I, p. 303.

¹⁰⁴ Già in K. WOJTYŁA, *Persona: soggetto e comunità*, cit., p. 60.

¹⁰⁵ Vedi note 125-127.

¹⁰⁶ Il testo capitale *Persona e atto* è un frutto del Vaticano II. Altri studi hanno proseguito questa direzione di ricerca: M. SERRETTI, *L'uomo è persona*, LUP, Città del Vaticano 2008; C. BERTERO, *Persona e comunione. La prospettiva di Joseph Ratzinger*, LUP, Città del Vaticano 2014; R. GIBU SHIMABUKURO, *Unicidad y relationalidad de la persona. La antropologia de Romano Guardini*,

simo e ad una vera personologia. L'antropologia teologica, infatti, almeno in parte, era presente agli umanisti del XIV e XV secolo, ma in assenza di una metafisica e di una personologia, non uscirono vincitori dalla sfida, come dimostra la storia dell'evoluzione del pensiero nei secoli successivi.

Nel terzo quadro storico che abbiamo individuato come sfondo presupposto dell'antropologia della GS, nel suo fare i conti con la modernità, si trova la Riforma e, in particolare, il luteranesimo. Nella prospettiva che abbiamo adottato la posizione di Lutero rappresenta una reazione all'averroismo latino, alla interpretazione separatista dell'opera di Tommaso d'Aquino, all'ottimismo umanistico e alla dottrina successiva della «natura pura». La risposta di Lutero a queste diverse riduzioni e distorsioni ebbe un'impronta accentuatamente dialettica che, come abbiamo già notato, delegittimava la natura (*homo*), vanificava il lavoro filosofico sia antropologico che metafisico, assegnava il campo ad una azione divina (Grazia) che qualificava l'uomo solo come soggetto dell'interlocutore divino.

Questa impostazione d'insieme dal XVI secolo ad oggi ha subito vari e multiformi capovolgimenti che vanno però intesi in rapporto a quella matrice iniziale. In particolare, per quel che concerne l'antropologia, le dimensioni dell'umano tralasciate dai riformatori, venendosi a trovare in una zona non più illuminata dall'intelligenza della fede, si sono autonomizzate, secolarizzate e, infine, si sono tramutate in anticristianesimo o ateismo. L'«umanesimo ateo» è un esito storico dell'affermazione che l'uomo è un nulla. Il rimosso si vendica e si riprende il suo spazio, ma contro lo schema che aveva preteso di legittimare la sua irrealizzabile rimozione.

L'antropologia della GS imposta e pone la premessa necessaria a rispondere sia alle istanze legittime della Riforma, sia ai perversi tentativi storici dovuti alla sua unilateralità sul fronte antropologico e teologico per quel che concerne sia la loro modalità di distinzione sia quella di correlazione.

Nel testo conciliare non si accetta in partenza la dottrina della «natura pura» e si esclude lo schema sintomatico di «natura/sopranatura». Il dualismo a cui la Riforma intende rispondere, viene sistematicamente trasceso: la vocazione e il fine dell'uomo è «uno solo». Mentre, però, nella Riforma l'unità è preminentemente escatologica, nella antropologia della GS la dimensione escatologica viene presentata come perfettamente rispondente a quella protologica. L'uomo è creato «in Cristo», la dottrina della «*imago et similitudo*» è riportata in auge. Per questo l'«altissima vocazione» alla comunione con la vita divina trinitaria viene ad essere il compimento di quello che l'uomo è in quanto creatura, «*corpore et anima unus*».

Puebla 2008; A. GIACCHETTI PASTOR, *La persona come ser en relación en el pensamiento de Julián Marías*, Univ. Mistral, Santiago de Chile 2016; M. SERRETTI (a cura di), *Il mistero della persona*, LUP, Città del Vaticano 2018; M. POLLINI, *Lineamenti della filosofia delle persone di Robert Spaemann*, GBP, Roma 2021.

In questo modo il Vaticano II recupera la natura (*homo*) che era stata censurata dalla Riforma¹⁰⁷, ma, per altro verso, asseconda l'esigenza di fondo della medesima, di illuminare la realtà umana a partire «dall'Alto», dalla Rivelazione. L'antropologia della GS evita così di lasciare da parte la natura umana e la conseguente appropriazione indebita di una terra che verrebbe ad essere terra di nessuno. I capitoli dedicati alla famiglia (uomo/donna), al lavoro e alla società civile (persona/prassi, comunità/comunione), alla cultura (modo di esistenza) rappresentano in maniera esplicita il recupero all'intelligenza originale della fede di settori dell'antropologia che erano stati lasciati in stato abbandonico ed appropriati da logiche pagane estranee al cristianesimo e all'antropologia cristiana. Questa riappropriazione risponde ad una esigenza che è interna alla Riforma, ma alla quale essa non poteva far fronte a motivo della sua aporetica antropologica.

Ma il punto in cui la GS risponde ancor più da vicino alle istanze positive della Riforma, senza soggiacere in alcun modo alle sue riduzioni teologiche, è quello della riaffermazione, dopo secoli di silenzio, della personologia.

L'essere persona dell'uomo, come abbiamo già visto, si definisce solo e unicamente a partire dall'azione divina e dall'essere ipostatico *in divinis*. Ciò, però, non comporta nella GS una trasformazione della personologia in un trattato teologico. La personologia non è antropologia teologica *qua talis*. Essa, dopo l'illuminazione da sopra, richiede un lavoro filosofico molto impegnativo ed esigente. Se fosse la fede a fare la persona, come voleva Lutero, l'essere personale apparterrebbe all'*ordo redemptionis*, mentre l'essere persona dell'uomo è un dato creaturale.

Qui si osserva da vicino come non si tratti semplicemente di ricongiungere natura e Rivelazione, ma anche del modo in cui vengono poste in comunicazione.

Dal punto di vista storico-fattuale è indicativo che i testi conciliari, e non solo la GS, abbiano promosso una ripresa del dialogo con i fratelli separati della Riforma¹⁰⁸.

Il quarto sfondo a cui la GS offre un inizio di risposta è quello dell'ateismo¹⁰⁹ e, per quel che ci riguarda, dell'«umanesimo ateo». Anche su questo fronte in questi sessant'anni la fenomenica è in parte mutata, ma la personologia e l'antropologia della GS restano un faro adatto a far luce sulle nuove emer-

¹⁰⁷ Cfr. Sessione VI del Concilio di Trento sul peccato originale.

¹⁰⁸ Un'attestazione concreta di questa ripresa sono le ricerche, gli incontri e le pubblicazioni di due gruppi di lavoro, cattolici e luterani, appartenenti alla Università di Tübingen e alla Pontificia Università Lateranense. Riportiamo alcune pubblicazioni in lingua italiana: E. HERMS – L. ŽAK (edd.), *Fondamento e dimensione oggettiva della fede secondo la dottrina cattolico-romana ed evangelico-luterana*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007; ID., *Sacramento e Parola nel fondamento e contenuto della fede*, LUP, Città del Vaticano 2011; ID., *Battesimo e Sacramento dell'altare nel fondamento e oggetto della fede*, in «Lateranum» LXXXVI-1/2 (2020).

¹⁰⁹ GS 19-21.

genze e sono esse stesse aperte a nuovi e promettenti sviluppi. «La rivelazione, per quanto riguarda l'uomo, non ha ancora dispiegato tutte le sue ricchezze»¹¹⁰.

Delle tante forme dell'ateismo moderno e contemporaneo di cui si occupa la GS¹¹¹, noi riprenderemo sinteticamente quella dell'«umanesimo ateo» cui oggi va rapidamente sostituendosi un anticristianesimo religioso.

Ci sono due tesi che la GS confuta in radice. La prima è quella che pone una incompatibilità di diritto tra l'affermazione dell'uomo e quella di Dio, per cui l'ateismo è un presupposto necessario all'emancipazione e all'affermazione dell'uomo. La seconda, figlia del «pessimo dualismo», sostiene che l'ateismo ha il suo fondamento nell'eccesso di asserzione dell'uomo, in un umanesimo eccessivo.

Rispetto alla prima, la risposta è netta: non solo l'affermazione cristiana di Dio non scorza l'uomo né lo riduce, ma, nel Figlio che assume l'umanità, questa viene condotta alla sua pienezza e alla sua perfezione. Il primo ad affermare la dignità dell'uomo è Dio stesso. Laddove l'uomo pretendeva di diventare come Dio contro Dio (*Gn 3*), in Cristo, Dio si fa uomo a favore dell'uomo. Una esaltazione superiore dell'umanità dell'uomo è perfino inaccessibile alla stessa immaginazione¹¹². Leon Bloy si poneva l'interrogativo dal punto di vista inverso: «È lecito chiedersi ... se possano esserci degli uomini in una società senza Dio»¹¹³.

La seconda tesi è confutata anch'essa drasticamente a partire dalla constatazione, anche storicamente palese, per cui non solo l'ateismo è antiumanistico, ma anche per il fatto che l'umanesimo cristiano è capace di una affermazione dell'umano nell'uomo senza paragoni. In buona sostanza, da un lato è impossibile all'uomo esagerare nella affermazione della propria dignità e preziosità, dall'altro, più si afferma l'uomo nella sua vera realtà e nel suo mistero, più ci si approssima al suo essere creato da Dio e per Dio¹¹⁴. Da ciò si ricava che l'u-

¹¹⁰ N. BERDJAEV, *Nuovo medioevo*, Fazi, Roma 2000, p. 53.

¹¹¹ GS 19.

¹¹² Vedi N. BERDJAEV, *Nuovo Medioevo*, cit., p. 52: «Lo stesso umanesimo ha ricevuto il suo autentico carattere umano dal cristianesimo, poiché l'antichità sola non era sufficiente a conferirglielo. Ma l'umanesimo, nel suo sviluppo, ha separato l'umanità dai suoi fondamenti divini. E così, quando l'umanesimo, alla fine, ha strappato l'uomo dalla Divinità, si è con ciò rivoltato contro l'uomo stesso e ne ha distrutto l'immagine, poiché l'uomo è fatto a immagine e somiglianza di Dio. Quando l'uomo volle essere nient'altro che immagine e somiglianza della natura, nient'altro che un uomo naturale, con ciò stesso si sottomise a forze elementari inferiori e si rese estraneo alla propria immagine. Di nuovo l'uomo è lacerato dai demòni, ed è impotente a resistere e a difendersi. Il centro spirituale della personalità umana è andato perduto. *Che l'umanesimo si sia rivoltato contro l'uomo: è questa la tragedia dei tempi moderni*». Il testo è del 1923.

¹¹³ L. BLOY, *Les fils de Louis XVI*, cap. 3, in ID., *Œuvres*, V, 99, Paris 1966.

¹¹⁴ Ascoltiamo ancora N. BERDJAEV: «L'insufficienza e le mancanze dell'antropologia umanista non dipendono assolutamente dal fatto che questa avrebbe affermato l'uomo in maniera eccessiva, ma piuttosto dal fatto che non ha affermato in maniera sufficiente e soprattutto non lo ha affermato

manesimo che si risolve e si dissolve in ateismo, non solo non è un umanesimo eccessivo, ma è realisticamente difettivo.

Questa verità la ritroviamo inequivocabilmente espressa nell'opera di Karol Wojtyła¹¹⁵ e nel Magistero di Giovanni Paolo II quale interprete "autorevole" della GS. A breve distanza dalla sua elezione egli così si esprime:

La verità del cristianesimo corrisponde a due realtà fondamentali che non possiamo mai perdere di vista. Tutte e due sono fra loro strettamente connesse. È proprio questo legame, così intimo che una realtà sembra spiegare l'altra, è la nota caratteristica del cristianesimo. La prima realtà si chiama "Dio", la seconda "l'uomo". Il cristianesimo sorge da una particolare relazione reciproca fra Dio e l'uomo. Negli ultimi tempi – specialmente durante il Concilio Vaticano II – si discuteva a lungo, se tale relazione fosse teocentrica oppure antropocentrica. Non si avrà mai una risposta soddisfacente a questa domanda, se continueremo a considerare separatamente i due termini della questione. Infatti il cristianesimo è antropocentrico proprio perché è pienamente teocentrico; e contemporaneamente è teocentrico grazie al suo singolare antropocentrismo. Ma è proprio il mistero dell'Incarnazione che, da se stesso, spiega questa relazione¹¹⁶.

Con ciò, la risposta al quinto punto è già fornita.

4. L'abbaglio della cosiddetta "svolta antropologica".

Le prospettive che ancora attendono di essere assunte e percorse

1. C'è un quadro di Józef Brandt posto nella prima di copertina di un libro di Józef Tischner (*La svolta storica*) che raffigura l'incrocio, in una strada di aperta campagna, tra un carro trainato da quattro cavalli e un piccolo carro di un contadino e nell'incrocio quest'ultimo è costretto ad una svolta che lo butta fuori strada. L'assonanza è meramente simbolica, ma ci serve ad entrare in un aspetto di una delle ermeneutiche della GS che va sotto il nome di "svolta antropologica". Pur non addentrandoci nella giostra delle interpretazioni della GS, neppure solo per quel che concerne la ricezione italiana, intendiamo, tuttavia, fare un semplice laconico richiamo all'uso di questa locuzione entro la quale si potrebbe includere anche quel che abbiamo espresso in questo breve saggio.

sino in fondo», da *Il problema dell'uomo. Per l'elaborazione di un'antropologia cristiana*, in ID., *Pensieri controcorrente*, Casa di Matriona, Milano 2007, p. 141. Il testo è del 1936.

¹¹⁵ Vedi testo del giovane K. WOJTYŁA (1951): *Mistero e uomo*, in M. SERRETTI (a cura di), *La persona. Il volto della trascendenza*, Cantagalli, Siena 2023, pp. 15-24; e anche *Alle fonti del rinnovamento*, cit., pp. 63-78.

¹¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, Udienza del 29 novembre 1978. Sempre su antropocentrismo e teocentrismo vedi: Enciclica *Dives in misericordia*, 1; Agli universitari, Fribourg, 13 giugno 1984 (a braccio); Discorso alla Chiesa italiana, Loreto 11 aprile 1985, § 7.

La stragrande maggioranza dei commentatori che in questi sei decenni si sono cimentati con la GS ha rilevato il carattere innovativo di questo testo in relazione al posto che occupa l'«uomo» rispetto ai testi di altri Concili e del Magistero in genere¹¹⁷. L'espressione 'svolta antropologica' pur essendo usata per indicare l'antropologia della GS, è da intendersi in primo luogo come riferita alla teologia del gesuita Karl Rahner¹¹⁸. In questa accezione essa ha poco o nulla a che vedere con la GS. La preistoria della "svolta antropologica" (*anthropologische Wende*) di Rahner risale alle sue lezioni del 1937 pubblicate dal suo discepolo J.B. Metz nel 1963 col titolo *Hörer des Wortes*¹¹⁹. L'ulteriore elaborazione interna al pensiero rahneriano è attestata su questo stesso tema, da due articoli pubblicati nel 1957. Lo stesso Metz nel 1962 pubblica un libro dal titolo *Antropocentrismo cristiano*. Tutti questi testi precedono la elaborazione e la promulgazione della GS e non hanno a che fare con la sua genesi¹²⁰.

Altri due scritti di Rahner, sempre sul tema, vengono pubblicati uno nel 1966 (*Teologia e antropologia*) e l'altro nel 1967 (*Considerazioni fondamentali per l'antropologia e la protologia nell'ambito della teologia*)¹²¹.

L'impianto che regola tutta l'"antropologia teologica" di Rahner è già fissato trent'anni prima della GS. Come si presenta?

Due espressioni si richiamano a vicenda: 'antropologia teologica' e 'antropologia trascendentale'. Una terza nozione che interessa entrambe è quella di '*potentia oboedientialis*'¹²². L'uomo ha in se stesso le condizioni di possibilità di accoglienza dell'atto di autocomunicazione divina e quando essa accade, compie quelle condizioni. In questo modo il divino non si giustappone all'umano, ma lo incontra rispondendo a quello che già è. In questo modo la antropologia è una Cristologia incompiuta e la Cristologia è una antropologia compiuta. Il retrofondo trinitario della autocomunicazione divina che avviene

¹¹⁷ Cfr. H. DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, Opera omnia vol. 14, Jaca Book, Milano 1985, pp. 199-290 (si tratta della GS).

¹¹⁸ Resta "classico" lo studio di P. EICHER, *Die anthropologische Wende*, Universitätsverlag, Fribourg 1970.

¹¹⁹ Il titolo e l'idea centrale di quest'opera sembra consonante con la proposizione di Lutero: «*Ideo solae aures sunt organa christiani hominis*» (WA 57 H, 222,7).

¹²⁰ Vedi le ricostruzioni storiche delle fasi di preparazione del testo della GS e il gruppo linguistico francese che giuoca un ruolo determinante, al contrario di quello germanofono.

¹²¹ In traduzione: K. RAHNER, *Teologia e antropologia*, in Nuovi Saggi III, Paoline, Roma 1969; ID., *Considerazioni fondamentali per l'antropologia e la protologia nell'ambito della teologia*, in J. FEINER – M. LÖHRER, (a cura di), *Mysterium Salutis*, IV, Queriniana, Brescia 1970.

¹²² Vedi voce da lui redatta in K. RAHNER (a cura di), *Sacramentum mundi*, vol. VI, coll. 409-410, Morcelliana, Brescia 1976. Per una ermeneutica vedi: M. SECKLER, *Potentia oboedientialis bei Karl Rahner und Henri de Lubac*, in "Gregorianum" 78 (1997) 699-718; del medesimo vedi anche *La dimensione fondamentale della teologia di Karl Rahner*, in I. SANNA (ed.), *L'eredità teologica di Karl Rahner*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2005, pp. 49-86.

in Gesù Cristo è presentato da Rahner secondo il principio secondo il quale «la Trinità economica è la Trinità immanente e viceversa»¹²³.

Il paradigma retrostante la “antropologia trascendentale” nell’opera di Rahner è tratto dalla nozione kantiana in una certa crasi con quella classica medievale¹²⁴.

Entrambi i riferimenti sperimentano in Rahner una teologizzazione. Dal punto di vista epistemico è utile ricordare che il paradigma kantiano ha la sua origine in un ambito conoscitivo che è quello della matematica (e anche della logica). In questo ambito e in quello dell’uso delle matematiche nelle scienze della natura esso è sicuramente appropriato. L’estensione alla filosofia è mediata da una specie di fisiologia analitica di questa forma specifica della conoscenza. Il problema sorge quando se ne amplifica l’uso alla conoscenza non più solo cosmica, ma all’uomo stesso. L’antropologia trascendentale è la risultante di questa metabasi. Ma di tutto questo non esiste traccia, neppure minima, nella antropologia della GS.

Controprova della incompatibilità genetica della antropologia del Vaticano II con l’antropologia trascendentale e con l’antropologia teologica di Karl Rahner è data dalla constatazione dell’assenza, in quest’ultimo, di una personologia e, perfino, di una viscerale sospettosità nei confronti della nozione stessa di ‘persona’ e quindi della opportunità del suo impiego in filosofia e in teologia¹²⁵.

Ne concludiamo che, se si deve parlare di “svolta antropologica”, non in relazione allo spirito del tempo, ma all’antropologia della GS, essa dovrà essere intesa in tutt’altro modo rispetto all’accezione rahneriana.

2. Una dimensione fondamentale nell’intera Costituzione GS è sicuramente quella cristocentrica e trinitaria¹²⁶. Ad essa molti studi sono stati dedicati anche in vista della chiarificazione dell’antropologia della GS stessa¹²⁷. Thomas

¹²³ K. RAHNER, *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium Salutis*, II/1, Queriniana, Brescia 1969, p. 414. L’assioma rahneriano è problematizzato dalla COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia, Cristologia, Antropologia*, LEV, Città del Vaticano 1982.

¹²⁴ Sulla storia della nozione di ‘trascendentale’ vedi *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 10, Schwabe, Basel 1998, coll. 1358-1436, di autori vari.

¹²⁵ Nella sua teologia trinitaria Rahner sostituisce il termine ‘persona’ con quello di ‘modalità di sussistenza’.

¹²⁶ Vedi P. CODA, *L’uomo nel mistero di Cristo e della Trinità. L’antropologia della Gaudium et spes*, in «Lateranum» 54 (1988), pp. 164-194.

¹²⁷ L. LADARIA, *L’uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II*, in R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II: bilancio e prospettive*, vol. 2, Assisi 1987, pp. 939-951; V. CAPORALE, *Antropologia e cristologia nella «Gaudium et spes»*, in «Rassegna di Teologia» 29 (1988), pp.142-166; G. COLZANI, *Cristocentrismo e umanesimo cristiano nella «Gaudium et spes»*, in «Rivista del Clero Italiano» 75 (1994), pp. 339-354; T. GERTLER, *Mysterium hominis in luce Christi*, in FUCHS – LIEHKAMP, *Visionen des Konzils*, Münster 1997, pp. 51-71; A. Scola, «Gaudium et spes»: Dialogo e discernimento

Gertler, in particolare, nella sua monografia interamente dedicata al tema¹²⁸, ha portato alla luce i temi cristologici essenziali presenti in filigrana nella prima parte della Costituzione. La ricapitolazione dell'uomo nel mistero di Cristo è scandita in questo modo: a) la mediazione del Figlio nella Creazione dell'uomo; b) il mistero dell'Incarnazione; c) la vita e l'insegnamento di Gesù; d) il mistero pasquale; e) l'invio dello Spirito e la Chiesa; f) il ritorno di Cristo e il compimento finale¹²⁹.

Si può affermare, inoltre, senza tema di smentita, che l'Enciclica *Redemptor hominis* di san Giovanni Paolo II, sia concepita come prosecuzione della Cristologia e della antropologia della GS e che il quarto di secolo del suo Pontificato sia centrato in essa.

Apponiamo questa semplice e ovvia segnalazione per accennare al fatto che tutta la riflessione sulla personologia e antropologia della GS può essere intrapresa a partire dal registro cristocentrico. A questo proposito, abbiamo già notato come l'antropologia e la personologia della GS si trovi in costellazione con la cristologia di Calcedonia¹³⁰. In quel Concilio sono state poste le basi per il pensiero personologico che si trova documentato in Leonzio di Gerusalemme, Leonzio di Bisanzio, Massimo il Confessore ed altri Padri post-calcedonesi.

3. La considerazione storica su Calcedonia e il pensiero cresciuto sui fondamenti posti da quel Concilio ci autorizza ad interrogarci anche prospettivamente sulla ricezione ancora possibile della GS in chiave personologica e antropologica. In questa sede non ci interessiamo direttamente alle prospettive pastorali, ma alla visuale e all'intelligenza che la Costituzione promuove e sul fondamento delle quali è possibile anche intraprendere nuove vie nella costruzione della Chiesa e nell'annuncio a tutti gli uomini.

Ogni impresa ed ogni azione è concepita e regolata su una determinata visione dell'uomo. La morale, sia individuale che pubblica, suppone una concezione dell'uomo sulla base della quale più o meno consapevolmente si profila. La vita sociale in tutti i suoi aspetti, e in particolare nell'ambito del lavoro, si definisce sempre affermando o decostruendo la dignità dell'uomo. La vita politica si articola sulla base di sistemi di pensiero (ideologie) che suppongono anch'essi una concezione di quel che l'uomo è. Il diritto non ha consistenza se non in rapporto alla dignità dell'uomo. Così anche la relazione

nella testimonianza della verità, in R. FISICHELLA (a cura di), *Il Concilio Vaticano II. Ricezione e attualità alla luce del Giubileo*, ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, pp. 97ss.

¹²⁸ T. GERTLER, *Jesus Christus – Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des zweiten vatikanischen Konzils*, St. Benno Verlag, Leipzig 1986. (Il testo consta di 432 pagine).

¹²⁹ *Ibid.*, 364-374.

¹³⁰ In consonanza con A. GRILLMEIER, *Ermeneutica moderna e cristologia antica*, Queriniana, Brescia 1985², pp. 98ss.

interpersonale fondamentale tra uomo e donna fa capo ad una antropologia e ad una personologia. Così tutto l'ampio mondo dei modi di vivere e dell'espressività umana che chiamiamo cultura. Tutto il mondo umano ha a che fare con l'umano nell'uomo e quando la concezione dell'uomo è inadeguata, tutto diventa principio di alienazione, di disumanizzazione e di omicidio, come i totalitarismi del secolo scorso ci hanno drammaticamente insegnato.

La Costituzione GS è di per se stessa una grande provocazione a procedere nella conoscenza della verità sull'uomo e dell'uomo in vista di una antropologia sempre più adeguata, all'eccellenza, alla sublimità e alla nobiltà di quello che il Creatore ha concepito quando lo ha posto nell'essere. Questo compito è multiforme e suscettibile di diversi e molteplici aspetti. È un compito che riguarda la vita sociale ed anche la dottrina sociale della Chiesa. È un compito che riguarda la famiglia ed anche l'elaborazione personologica e antropologica della relazione e della *communio personarum*. È un compito che riguarda la «chiave della questione sociale» che è il lavoro, ma anche l'affermazione del giusto nesso tra persona e atto, tra filosofia della prassi e personologia. Su ogni fronte è un compito aperto e ricco di prospettive.

MASSIMO SERRETTI
Via di Vigna Grandi, 24
00133 ROMA
massimo.serretti@uniurb.it

Parole chiave

Persona, antropologia, relazione, interpersonalità, personologia, natura umana, *Gaudium et spes*

Keywords

Person, Anthropology, Relationship, Interpersonality, Personology, Human Nature, *Gaudium et spes*

**UNA STORIA DI SALVEZZA.
LA RADICE SPIRITUALE DELLA RIFORMA DELLA CHIESA**

**A HISTORY OF SALVATION.
THE SPIRITUAL ROOT OF THE CHURCH REFORM**

Enrico Brancozzi*

Abstract

Ecclesiological reflection almost never includes the spiritual component as decisive in the processes of reform. Change must occur for theological reasons and must be regulated at a legal level. The spiritual level is perceived as something subjective that must be stopped. Or it is taken for granted, in the sense that mature adherence to the gospel of Christ is an element that is considered obvious and that it would be inappropriate to remember. This essay would like to show how only a mature and renewed experience of faith in Christians can allow the reading of the macro changes of the present as signs of the times through which the Lord is leading the church towards new landings. The future of the believing community will depend in fact on the evaluation that Christians will make of the phenomena that are modifying the Western religious profile.

* * *

La riflessione ecclesiologica quasi mai include la componente spirituale al proprio interno come decisiva nei processi di riforma. Il cambiamento deve avvenire per ragioni teologiche e deve essere regolamentato a livello giuridico. Il piano spirituale è percepito come qualcosa di soggettivo di fronte al quale occorre fermarsi. Oppure esso è dato per scontato, nel senso che l'adesione matura al vangelo di Cristo è un elemento che si ritiene ovvio e che sarebbe inopportuno ricordare. Il presente saggio vorrebbe mostrare come solo una matura e rinnovata esperienza di fede nei cristiani può permettere la lettura dei macrocambiamenti del presente come segni dei tempi attraverso i quali il Signore sta conducendo la chiesa verso nuovi approdi. Il futuro della comunità credente dipenderà infatti dalla valutazione che i cristiani opereranno dei fenomeni che stanno modificando il profilo religioso occidentale.

* Docente stabile di Teologia dogmatica presso l'Istituto Teologico Marchigiano di Ancona.

1. Luci e ombre

A ogni anniversario decennale del Vaticano II non è raro registrare il commento degli autori sulla parziale o mancata recezione del concilio nelle dinamiche della chiesa attuale. Si percepisce sovente in questi contributi un senso di frustrazione per quello che le generazioni successive a questo grande evento ecclesiale non hanno saputo operare con coraggio. Si denunciano le mancate riforme, le resistenze, gli ostracismi, le rigidità e, più recentemente, le nostalgie tradizionaliste che vorrebbero addirittura ripristinare lo *status quo ante* della cristianità e di una *forma ecclesiae* corrispondente ad un orizzonte culturale che invece in molti considerano tramontato per sempre. Tale dibattito sta tuttavia perdendo di interesse via via che ci si allontana dall'evento conciliare, sia perché stanno scomparendo le generazioni protagoniste di quell'epoca, quelle più critiche verso un processo di recezione che esse ritengono troppo pavido, sia perché lo sguardo odierno si è forzatamente spostato verso una serie di questioni che nel frattempo sono divenute prioritarie e che hanno sostituito per ibridazione quelle precedenti. Di contro sono sempre più numerosi gli studiosi che tentano di operare un altro tentativo, quello di comprendere come le chiese in Italia stiano affrontando questa fase, quali scelte stiano operando e quali invece omettendo, e, soprattutto, se tali opzioni siano in linea con il quadro scaturito dal Vaticano II¹.

Forse potrebbe sembrare ovvio precisare che il concilio non abbia voluto fornire indicazioni dettagliate di tipo pastorale, orientamenti precisi, sviluppi tematici. I padri conciliari si sono limitati, per quello che riguarda il quadro ecclesiologico, a tre grandi plessi problematici: la sacramentalità della chiesa, la valorizzazione del popolo di Dio (con la conseguente riscoperta del sacerdozio comune) e la collegialità episcopale. Se si analizzano la storia della redazione e il testo finale di *Lumen gentium* non è difficile rilevare che il primo, il secondo e il terzo capitolo siano i nuclei portanti della costituzione, con il quarto che è una deduzione contenutistica del secondo. I padri volevano intervenire sugli aspetti a loro avviso più critici dell'impostazione precedente: la visione giuridica e apologetica ottocentesca, la distinzione assoluta tra chierici e laici, con connotati svalutanti per i secondi, e la marginalità dei vescovi rispetto al primato del papa, acuita con l'infallibilità al Vaticano I. Gli altri temi sono passati comprensibilmente in secondo piano perché ci si rese conto che non si poteva dare rilevanza a tutto per motivi di tempo. Ad esempio, ai presbiteri viene dedicato uno spazio relativamente scarso nel dibattito. Questo spinge Paolo VI

¹ Cfr. C. THEOBALD, *Il coraggio di anticipare il futuro della chiesa*, in «Concilium» 54 (2018/4), pp. 21-31; D. VIVIAN, *C'è un tempo per tutto sotto il cielo: anche per fare chiesa?*, in A. TONIOLO – A. STECCANELLA, *Le parrocchie del futuro. Nuove presenze di Chiesa*, Queriniana (GdT), Brescia 2022, pp. 43-68; J. F. CORREIA, *Quale forma assumerà il cristianesimo nel futuro?*, in «La Civiltà Cattolica» 174 (2023) 4146, pp. 593-599.

e i padri conciliari a operare delle scelte e a individuare delle priorità, che sul versante ecclesiologico sono appunto quelle appena richiamate².

La domanda sulla recezione è però legittima. Tuttavia, credo essa debba essere affrontata nella sua complessità, non cioè come fosse un questionario di domande e risposte puntuali. E questo innanzitutto perché il concilio è un evento che va interpretato nel suo contesto, non in modo avulso rispetto alle vicende storiche nelle quali è stato celebrato. Sarebbe un grave errore ermeneutico pretendere di leggere con gli occhi contemporanei un evento del passato, con le sue contingenze, peculiarità e prospettive. Il Vaticano II non poteva affrontare questioni che non si erano ancora poste in modo significativo e che non erano ancora presenti in modo sistemico³. Lo si vede anche rovesciando la prospettiva: non solo il Vaticano II non tratta questioni divenute nel frattempo vitali e urgenti, ma dà risalto a dinamiche che oggi appaiono marginali e obsolete. Emblematica è l'articolata riflessione sull'ateismo proposta da *Gaudium et spes*, che a distanza di sessant'anni risulta del tutto anacronistica e inadatta a descrivere il nostro tempo. Dobbiamo dunque chiedere al concilio solo gli elementi su cui è competente e mantenere una distanza critica che contestualizzi i documenti per come sono stati elaborati. Ingenuo sarebbe invece assumere un atteggiamento oracolare e pretendere come da un prontuario la risposta giusta per ogni problema. L'epoca che viviamo possiede infatti delle caratteristiche che negli anni Sessanta del secolo scorso erano difficilmente immaginabili.

Da un lato, dobbiamo riconoscere che del concilio Vaticano II abbiamo recepito e applicato molto. Alcuni temi sono entrati nella vita della chiesa e nella consuetudine dei credenti. Ad esempio, la centralità della Sacra Scrittura nelle comunità cristiane è diventata assodata. La *lectio* biblica è ormai una prassi familiare a molti giovani. La riforma liturgica, nonostante alcuni rigurgiti nostalgici, è entrata nel modo di vivere di molti cristiani. Si è affermata nella mentalità corrente la visione positiva di *Gaudium et spes*, il tentativo di discernere i segni dei tempi, l'autonomia delle realtà terrene, una visione rinnovata del matrimonio, della cultura, della politica, della pace. Vi è una percezione inedita dell'ecumenismo e del dialogo interreligioso⁴. Anche a livello ecclesiologico nessuno discuterebbe più la concezione di chiesa come popolo di Dio, il sacerdozio comune, il *sensus fidei* di tutti i fedeli, l'attribuzione del consigliare nella comunità, la necessità di una visione corresponsabile

² Cfr. J.W. O'MALLEY, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 2010; inoltre: G. ROUTHIER, *L'ermeneutica del Vaticano II: dalla storia della redazione dei testi conciliari alla struttura di un "corpus"*, in Id., *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 261-294; Id., *A 40 anni dal concilio Vaticano II. Un lungo tirocinio verso un nuovo tipo di cattolicesimo*, in «La Scuola Cattolica» 133 (2005), pp. 19-51.

³ Cfr. O. H. PESCH, *Il Concilio Vaticano II. Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*, Queriniana, Brescia 2005, pp. 41-97.

⁴ Cfr. M. VELATI, *Gli altri: ecumenismo e religioni*, in «Concilium» 41 (2005), pp. 539-553.

che l'ultimo sinodo ha ribadito con forza e che il magistero di papa Francesco ha richiamato costantemente. L'elenco potrebbe continuare a lungo. Sembra di poter affermare che le acquisizioni teoriche del Vaticano II siano entrate nel cuore della comunità cristiana e che progressivamente abbiano modellato il modo di pensare e di agire delle generazioni successive.

Nello stesso tempo, bisogna registrare con oggettività un almeno parziale fallimento, e cioè che il modello di chiesa che il concilio aveva in mente sia rimasto sostanzialmente inascoltato. Esiste in fondo uno scarto tra la dimensione teorica di alcune riflessioni, che nessuno negherebbe più a livello ufficiale, e la forma complessiva e generale che la chiesa avrebbe dovuto assumere. Dunque occupandoci di recezione dobbiamo iniziare da qui, dal fatto che alcune intuizioni non abbiano avuto quella ricaduta pratica che il concilio avrebbe richiesto e siano rimaste piuttosto astratte. Dobbiamo chiederci perché questo sia avvenuto e quali siano le sfide con cui la chiesa dovrà confrontarsi nel prossimo futuro.

2. Il cambiamento d'epoca

Una delle espressioni divenute centrali nel pontificato di papa Francesco è quella del «cambiamento d'epoca»⁵. È opportuno chiedersi che cosa egli intendesse quando ha impiegato questa definizione del nostro tempo, e cioè in che cosa siano cambiate la società civile e la chiesa negli ultimi decenni al punto da spingere il pontefice a sostenere che la nostra non si possa più considerare semplicemente «un'epoca di cambiamento», ma qualcosa di molto più radicale. Giacché si tratta di questioni per lo più note e sulle quali è stato scritto molto, non credo valga la pena dilungarsi in dettagli pleonastici. Richiamo semplicemente quelle che a mio avviso sono le tendenze più significative che interpellano la comunità credente per poi suggerire alcuni indirizzi di riflessione.

La prima osservazione è la seguente: siamo in presenza di una crisi di fede che ha interessato l'Occidente e che ha condotto la chiesa a diventare un'assoluta minoranza in tutte le nazioni europee. Nei paesi scandinavi il cattolicesimo è vicino alla dissoluzione e si è conservato per lo più grazie agli immigrati e ai lavoratori stranieri. In nazioni come il Belgio e l'Olanda, i cui teologi sono stati tra i maggiori artefici dei testi conciliari, il cattolicesimo è vissuto in modo residuale da una minoranza del tutto simile al Nord Europa. Francia e Germania sono su percentuali di adesione leggermente più alte, ma pur sempre all'interno di una crisi sistemica che sta provocando una ristrutturazione globale del mondo cattolico. Anche l'Italia vive un tracollo quantitativo

⁵ L'espressione è stata impiegata per la prima volta da papa Francesco nel discorso tenuto a Firenze ai rappresentanti della chiesa italiana il 10 novembre 2015. È stata poi ripetuta diverse volte, la più nota delle quali in occasione degli auguri di Natale alla curia romana il 21 dicembre 2019.

enorme, sebbene reggano ancora tradizioni popolari, devozioni, pellegrinaggi in santuari. Le comunità cristiane in quanto tali, tuttavia, vivono una fase che non conosce precedenti recenti.

Il secondo grande fenomeno, forse maggiormente prevedibile perché più graduale, è la crisi vocazionale. Essa poteva forse essere intuita con maggiore anticipo, giacché una significativa flessione numerica era già iniziata negli anni Ottanta, anche se certamente nessuno avrebbe ipotizzato lo svuotamento totale e la chiusura di seminari di trecento o quattrocento alunni costruiti neppure un secolo prima.

Il terzo elemento, probabilmente quello che ci ha colti maggiormente di sorpresa, è però più profondo, ossia la perdita di rilevanza sul piano culturale e sociale della chiesa e dei suoi ministri. Il parroco della prima metà del Novecento, per fare un esempio, era una figura accreditata nella collettività non solo dai credenti e dai praticanti, ma da tutti, per il fatto di essere una persona molto più istruita degli altri e per essere il detentore di una sorta di monopolio spirituale. Persino il fascismo, inizialmente su posizioni polemiche, fu in qualche modo costretto al concordato con la chiesa. Lo si vede plasticamente nei romanzi di Giovanni Guareschi e forse più facilmente dai film che ne sono stati tratti. Don Camillo e Peppone sono l'emblema di due poteri che, da posizioni culturali distanti, concorrono tuttavia al bene della comunità. La stessa revisione del concordato del 1984 in qualche modo riconosceva quella cattolica come la "religione degli italiani". Su questa posizione di privilegio le istituzioni ecclesiastiche hanno sviluppato un contesto pastorale e caritativo di grande rilievo, che ha permeato in molti aspetti la società civile, ma allo stesso tempo si sono probabilmente illuse che tale situazione sarebbe rimasta inalterata a lungo. Il tempo ha fornito un'altra risposta.

Anche in questo caso, l'analisi potrebbe proseguire in modo assai più dettagliato, ma sarebbe un discorso poco pertinente ai fini della nostra riflessione perché in fondo tutti gli altri fenomeni sono in qualche modo riconducibili all'erosione che il cristianesimo ha subito in Occidente e alla nascita di una società secolare⁶.

3. Sentieri della storia

È prevedibile che le comunità cristiane siano davanti a cambiamenti radicali nel prossimo futuro che ne ridefiniranno il volto e che chiedono di essere letti con un atteggiamento profetico. Ne suggerisco alcuni, quelli che a mio parere sono o più vistosi o più rilevanti (in qualche caso, entrambi).

⁶ Cfr. C. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009; P.L. BERGER, *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, EMI, Bologna 2017.

Come è stato già osservato, la chiesa in Occidente è entrata già da alcuni decenni in un orizzonte di minoranza. La chiesa di maggioranza aveva assunto come centrale il principio della territorialità: per il diritto canonico, la chiesa era organizzata sul principio del *sacerdos proprius*, cioè su una figura di riferimento che era competente su una precisa area geografica. Il singolo fedele era assistito in forma capillare in modo da garantirgli sempre, in ogni luogo della terra, un prete di riferimento, dal battesimo alle esequie. La strutturazione geografica della chiesa nasceva da un'esigenza precisa, ossia avvicinare il culto alle persone e favorire il precetto domenicale. In un mondo in cui gli spostamenti avvenivano per lo più a piedi era vitale avvicinare la celebrazione ai ritmi di vita delle persone per renderla praticabile. La moltiplicazione delle parrocchie, e dei luoghi di culto in genere, avvenuta nel passato era mossa quindi da un sincero zelo pastorale che tentava di colmare la distanza tra la liturgia e le esigenze concrete dell'esistenza.

Il punto è che lo stile di vita del nostro tempo non è più legato alla territorialità, ma risponde ad altri criteri come le relazioni di amicizia, gli spazi di svago, il *week-end*, la mobilità universitaria e lavorativa. Da un lato, garantire la copertura territoriale risulta impossibile per la mancanza di vocazioni, dall'altro, occorre anche chiedersi se sia ancora utile o se non si corra il rischio di pensare la chiesa secondo modelli ormai obsoleti. Prendiamo in considerazione per un attimo le cappellanie universitarie: molti giovani che vengono avvicinati provengono da esperienze precedenti e sono in continuità con un cammino di fede, mentre molti altri si accostano da profani a questo mondo semplicemente perché invitati da colleghi di corso e amici. Appare discutibile come per una diocesi sia difficile sguarnire una parrocchia di poche decine di abitanti della celebrazione domenicale, ma si lasci placidamente senza una presenza (di ministri e di laici) un ateneo con migliaia di studenti o si consideri la questione solo in modo formale, senza mettere realmente in condizione le persone interessate di poter operare in modo efficace. La riduzione dei praticanti e l'età media sempre più alta di coloro che frequentano abitualmente le celebrazioni sono fenomeni che incideranno sulla capillarità della chiesa sul territorio nazionale.

L'idea di minoranza, che pure dovrebbe ormai essere accolta, fa fatica a entrare nella mentalità ecclesiale. La ragione mi sembra duplice. Da un lato, è in atto un meccanismo probabilmente più psicologico che pastorale per il quale anche solo accogliere il concetto corrisponde a una resa al mondo e alle sue dinamiche. Dover assumere questo passaggio e le sue conseguenze appare come una sorta di capitolazione, una sconfitta, quasi la fine del cristianesimo. Dall'altro, vi è una motivazione forse più nobile, ma ugualmente problematica, e cioè il timore che l'idea di minoranza porti con sé una deriva settaria della chiesa, una sorta di "pochi ma buoni". Quando papa Benedetto XVI parlava di «minoranze creative» è stato guardato con un po' di scetticismo e la sua tesi è stata liquidata come un'idea interessante, adatta forse per alcuni contesti nordeuropei, ma non per il nostro, nel quale sussisterebbe invece una chiesa di

popolo. A volte si è confuso palesemente l'essere "popolo", che è una categoria teologica, con l'essere "massa", che è invece una nozione sociologica. Si è "popolo" sempre, a prescindere dal numero, per cui anche piccole comunità sono comunque il popolo di Dio. Essere "massa" invece è un'altra cosa e dovremo accettare che lo siamo più.

A volte si ha l'impressione di essere in mezzo al guado e di non saper scegliere. Da una parte, non sono pochi coloro che desidererebbero essere una «minoranza creativa» per essere più liberi, più audaci, per osare di più, ma, dall'altra, non è raro sentirsi risucchiati dal bisogno di essere numerosi, *conditio sine qua non* per mantenere le strutture in essere. Un saggio di Paolo Carrara tematizzava questo essere "di tutti" anche se "non per tutti"⁷. Penso anche ai saggi di Joseph Moingt, Christoph Theobald, Gisbert Greshake e numerosi altri. Oltre naturalmente a Joseph Ratzinger, che è stato certamente il più autorevole.

Un altro elemento che dovrebbe essere preso in considerazione, quello forse più marginale dal punto di vista teorico, ma di cui pure occorre tenere conto, è la tenuta economica delle parrocchie che si trovano a gestire numerosi luoghi di culto e strutture costose pensate in un'epoca di maggioranza. Mentre in passato le celebrazioni erano affollate e comunque garantite dalla presidenza di un presbitero, in futuro difficilmente sarà così. I costi della manutenzione ordinaria e straordinaria delle chiese probabilmente non renderanno possibile continuare a utilizzare tutti i luoghi che ci ha consegnato la tradizione.

Anche il sistema del sostentamento del clero in Italia, il cosiddetto "otto per mille", da alcuni anni sta registrando un calo costante che potrebbe portare a un suo ripensamento. Al di là degli aspetti più teorici di chi lo contesta come un'indebita erogazione dello stato verso una confessione religiosa, in questione è proprio l'entità del contributo che potrebbe assottigliarsi ulteriormente fino a scomparire e lasciare il posto esclusivamente a offerte volontarie del singolo fedele che non passerebbero più attraverso una gestione statale. Se questo si dovesse verificare, anche l'idea del ministro a tempo pieno sarebbe ridisegnata. Difficilmente potrà essere una figura che a tempo pieno si dedica esclusivamente alla missione, ma più probabilmente sarà un individuo che dovrà mantenersi autonomamente attraverso una professione e che la comunità cristiana contribuirà a sostenere economicamente per la quota parte del suo servizio eventuale. Oltre alla figura del ministro, saranno forzatamente ridefinite anche le chiese locali, le cui iniziative sono in gran parte finanziate dal sistema dell'otto per mille.

Ancora oltre, desta più di qualche preoccupazione la crisi vocazionale che stiamo vivendo. Essa è stata per il momento affrontata in due modi principali. Il primo è chiedere un esercizio più generoso ai presbiteri in attività, che si sono visti estendere il loro raggio di azione a più comunità cristiane, o in forma di

⁷ Cfr. P. CARRARA, *Forma Ecclesiae. Per un cattolicesimo di popolo oggi: "per tutti" anche se non "di tutti"*, Glossa, Milano 2017.

unità pastorali oppure in modo disgiunto le une dalle altre⁸. Il secondo è stato ricorrere ai presbiteri nati all'estero attraverso delle convenzioni tra chiese locali⁹. Si trattava dei rimedi più rapidi e indolori, che non chiedevano in fondo decisioni impopolari e programmazioni di medio periodo. Che però si trattasse di soluzioni transitorie e emergenziali poteva forse essere più chiaro a tutti. Non è stato quasi per nulla percorso un terzo sentiero, quello più naturale, e cioè la promozione della ministerialità laicale¹⁰.

Sulla crisi vocazionale è stato già scritto molto. Richiamo solo qualche dato utile a cogliere la tendenza cui accennavo. Nel 1881 i presbiteri diocesani in Italia erano circa ottantamila, su una popolazione di circa ventinove milioni di persone. Nel 1931 erano cinquantamila, nel 1978 erano quarantunomila. Nel sistema del sostentamento del clero del 2024 erano inseriti 24.906 preti diocesani e 4.603 religiosi. Dei diocesani, però, 2.224 erano inseriti come sacerdoti "in pensione", quindi quelli effettivamente in servizio erano 22.682 (dati CEI). Tenendo conto dell'età media italiana che si aggira intorno ai sessantacinque anni, è prevedibile che il piano inclinato della crisi stia subendo un'accelerazione e che l'assestamento tra defunti e nuove ordinazioni non arriverà prima di quindici o venti anni.

Un recente studio promosso dalla CEI sui seminari italiani ha registrato un calo delle vocazioni che ha portato il numero dei seminaristi negli ultimi cinquant'anni da circa 7.000 a 1.800¹¹. Se la tendenza dovesse proseguire con questo ritmo «e ipotizzando che nessun altro fattore si interponga per invertire la curva»¹², nel 2060 avremo in Italia meno di cento alunni.

Una ricognizione agile, ma profonda, che aiuta a gettare uno sguardo generale sulla crisi vocazionale senza catastrofismi è il saggio di Domenico Agasso intitolato sintomaticamente in forma interrogativa: «Senza pastori?»¹³. Anche se la riflessione verte spesso su questioni periferiche rispetto alla "questione vocazionale" in senso stretto, la descrizione che Agasso compie aiuta a cogliere alcuni elementi di possibili discontinuità per la chiesa, da vivere e da proporre senza angoscia, ma anzi con fiducia piena nella creatività dello Spirito.

⁸ Cfr. P. ARIENTI, *Trasformazioni presbiterali. La vicenda dei preti nel contesto delle unità pastorali*, in «La Rivista del Clero Italiano» 105 (2024), pp. 419-427.

⁹ Cfr. L. BRESSAN, *La cooperazione tra le Chiese cattoliche africane ed europee sullo scambio dei presbiteri fidei donum*, in «La Rivista del Clero Italiano» 93 (2012), pp. 389-400; A. JOIN-LAMBERT, *I sacerdoti stranieri. Una svolta delicata per la pastorale delle Chiese d'Occidente*, in «La Rivista del Clero Italiano» 96 (2015), pp. 434-454; Id., *I preti venuti da altrove. Un approccio sistemico necessario e urgente*, in «La Rivista del Clero Italiano» 104 (2023), pp. 254-269.

¹⁰ Cfr. M. VERGOTTINI, *Laici nel ministero ecclesiale. Condizioni e ragioni di una "buona causa"*, in A. GRILLO – M. PERRONI – P.-R. TRAGAN (edd.) *Corso di teologia sacramentaria*, Queriniana, Brescia 2000, II, pp. 415-446.

¹¹ Cfr. UFFICIO NAZIONALE PER LA PASTORALE DELLE VOCAZIONI, *Seminari d'Italia*, Roma 2021, pp. 22-29.

¹² Ivi, p. 32.

¹³ Cfr. D. AGASSO, *Senza pastori? La crisi delle vocazioni e il futuro delle parrocchie*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2021.

Più complesso e articolato è invece il volume curato da Martino Mortola e Paolo Brambilla sulla situazione della diocesi di Milano¹⁴. Il pregio di questo studio, oltre che per l'elevato livello di scientificità e di rigore con cui è portata avanti la ricerca, va ascritto al tentativo di collocare la situazione di crisi della chiesa ambrosiana, che peraltro è comune a quasi tutte le diocesi italiane, all'interno di uno sguardo sulle chiese in Europa, soprattutto quelle di Francia e Germania. In fondo, la crisi vocazionale, proprio perché sistemica e diffusa quasi universalmente, richiederebbe risposte più ampie rispetto agli espedienti che si sono percorsi finora e dovrebbe essere percepita nella linea di un ripensamento ecclesiologico globale.

Stiamo dunque entrando in una fase nella quale dobbiamo porci inevitabilmente alcune domande. Come continuare a servire le comunità cristiane con un numero di ministri così ridotto? Attualmente la chiesa cattolica sceglie i suoi presbiteri tra gli uomini celibi. Una prima ipotesi potrebbe essere quella di allargare il bacino a uomini coniugati, estendendo in fondo al presbiterato i criteri per il diaconato permanente. Una seconda possibilità è quella di coinvolgere nel ministero le donne, nubili o coniugate, un dibattito che ha guadagnato di rilevanza negli ultimi anni¹⁵. Una terza via, se non si vogliono modificare i criteri del maschile e del celibato, è imitare lo stile delle chiese più giovani, come quelle africane, dell'America Latina o dell'Asia, nelle quali il presbitero è spesso un soggetto itinerante supportato da un ampio laicato che svolge di fatto quasi tutte le funzioni. In questa ipotesi, la figura del prete-parroco diventa molto più rarefatta, l'eucaristia viene celebrata con una cadenza saltuaria e le comunità cristiane si ridisegnano attorno a referenti laicali. Poiché non è possibile entrare nella disamina dei vantaggi e dei rischi che ognuna di queste ipotesi presenta, volentieri rimando a studi molto più completi e aggiornati¹⁶. Quale che sia il nostro parere in proposito, un dato sembra però certo: il prete-parroco presente e attivo come nel passato sarà difficilmente replicabile. Potremmo fare nostra l'osservazione di Thomas Halik: «Se decenni di preghiere da parte di tutta la Chiesa per un nuovo sacerdozio sono rimasti inascoltati, forse Dio sta provando a dirci che invece di un testardo bussare a una porta che lui stesso ha chiuso, dovremmo cercare altre porte e altre soluzioni»¹⁷.

¹⁴ Cfr. M. MORTOLA – P. BRAMBILLA (edd.), *Un popolo e i suoi presbiteri. La Chiesa di Milano di fronte alla diminuzione dei suoi preti*, Ancora, Milano 2023.

¹⁵ Cfr. A. GRILLO, *L'accesso delle donne al ministero ordinato. Il diaconato femminile come problema sistematico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2024.

¹⁶ Cfr. S. NOCETI, *Quali strutture per una Chiesa in riforma?*, in «Concilium» 54 (2018/4), pp. 100-116; G. FERRI, *Essere preti nel 2023. Fra fine della civiltà parrocchiale e attesa di nuove forme ecclesiali*, in «La Rivista del Clero Italiano» 104 (2023), pp. 693-704.

¹⁷ T. HALIK, *Pomeriggio del cristianesimo. Il coraggio di cambiare*, Vita e Pensiero, Milano 2022, p. 86.

4. Riforma dal basso

I fenomeni appena richiamati, lungi dall'esaurire la complessità del nostro tempo, sono semplicemente le escrescenze più visibili che hanno spinto papa Francesco a fotografare il cambiamento d'epoca. Di fronte a questi passaggi storici si avverte da più parti l'esigenza di una riforma della chiesa, del tentativo cioè di attuare delle modifiche alla sua prassi secolare per adeguarla alle necessità del nostro oggi. Nella mentalità corrente, non solo negli ambienti ecclesiali, la riforma è tuttavia percepita come una serie di decisioni prese dall'alto da parte di chi ha titolo per farlo. In questo vi è un'influenza certamente illuministica, che confida nella ragione e nella capacità di analisi dei singoli, e forse anche il portato della tradizione politica, per la quale chi governa prende decisioni a vantaggio di tutti. Nei contesti democratici il potere scaturisce dal basso, è cioè legittimato dal voto popolare ed è pertanto soggetto a una continua verifica.

Osservando però la storia della chiesa dobbiamo prendere atto che solo molto raramente i cambiamenti sono avvenuti per una decisione positiva, per un atto di governo esplicito esercitato dal papa, da un concilio o da un singolo vescovo. E anche quando questo è avvenuto, in realtà la decisione è stata spesso subita, più che essere il frutto di un pensiero o l'elaborazione di un progetto. È la realtà, insomma, che obbliga alla riforma, non le idee in quanto tali. È vero che l'impianto teorico di alcune scelte ha indubbiamente il vantaggio della gradualità, della possibilità di correzione, della motivazione e quindi anche del consenso, mentre l'azione emergenziale deresponsabilizza chi la pone in essere, oltre ad essere certamente più traumatica. Sul piano della sinodalità sarebbe preferibile arrivare a una riforma che fosse condivisa e che avesse un certo grado di "sperimentabilità", che mettesse in conto cioè la possibilità di fallire e di essere pertanto reversibile. Ma questa idea di riforma è piuttosto un auspicio, non un'eventualità concreta, perché chi esercita una funzione di governo ha normalmente delle caratteristiche che spingono in direzione della stabilità di un sistema, finalizzate alla sopravvivenza e alla prosecuzione della propria opera. Il governo è quindi più simile ad una carovana, che a un gruppo di esploratori. Al più chi governa dovrebbe permettere una certa libertà di azione a chi sperimenta e essere consapevole della necessità di tale servizio per il cammino della chiesa, ma difficilmente potrà assumere in prima persona questo compito. Non dobbiamo vedere in questo processo un tradimento della vita della chiesa, un disinteresse verso le sue dinamiche, un adeguamento o una giustificazione verso un certo immobilismo. È piuttosto una presa d'atto di tipo storico, non un giudizio morale: nel corso della sua esistenza la comunità cristiana si è riformata grazie ad agenti esterni, a pressioni, scismi, persecuzioni, momenti di crisi e di contestazione che l'hanno obbligata a farlo, quasi mai per una scelta profetica forse più ideale, ma certamente poco realistica. E probabilmente sarà così anche nel nostro tempo.

Lo si vede già dalle origini del cristianesimo. Quando gli Atti degli Apostoli riferiscono dell'allargamento ai sette per il servizio delle mense, descrivono una comunità che si riconosce una profonda autorità, quella di strutturarsi secondo il criterio esclusivo del bene delle persone (cf. At 6,1-7). Tuttavia, l'autore sacro non nasconde che tale riforma scaturisce da una contestazione che probabilmente ha avuto tratti di grande tensione. Il concilio di Trento, forse il più grande concilio riformatore della storia, prende posizione sulla dottrina della giustificazione e formula alcuni cambiamenti radicali della prassi ecclesiale. Esso reagiva però allo scisma luterano, nel quale la chiesa si è vista contestata in modo anche violento da masse di persone. Intere città si sono rivoltate improvvisamente contro i vescovi e i parroci, e non per finezze teologiche incomprensibili ai più, ma per una generale mancanza di sensibilità pastorale. La grandezza dei padri conciliari tridentini è stata riconoscere la plausibilità di queste critiche e porvi rimedio. In tempi più recenti, Pio IX ha accettato *oborto collo* la fine dello stato pontificio e lo ha fatto per l'irruzione delle truppe piemontesi a Roma. Fino a poche ore prima della celebre breccia di Porta Pia papa Mastai Ferretti aveva discusso con il senatore Gustavo Ponza di San Martino, incaricato da Vittorio Emanuele II di convincere il pontefice a non opporre resistenza e a lasciarsi spogliare del proprio stato in cambio di alcune tutele e della sovranità sulla città leonina. Il diplomatico però non ebbe successo¹⁸. Il 16 aprile 1966 Paolo VI in visita al palazzo del Campidoglio tenne un discorso dal tenore molto diverso, nel quale confessava di non provare per il potere temporale della chiesa «nessun rimpianto né alcuna umana nostalgia»:

Il Papa in Campidoglio. Questo è un ritorno; Noi non siamo forestieri qui dentro; quante memorie, quanti monumenti lo dicono! Ma quale ritorno? Qua venne, circa un secolo fa, Pio XI; ma quanto diversamente. Noi non abbiamo più alcuna sovranità temporale da affermare quassù. Conserviamo di essa il ricordo storico, come quello d'una secolare, legittima e, per molti versi, provvida istituzione di tempi passati; ma oggi non abbiamo per essa alcun rimpianto, né alcuna nostalgia, né tanto meno alcuna segreta velleità rivendicatrice. Però, anche se un'altra minuscola sovranità temporale, quasi più simbolica che effettiva, Ci qualifica nei vostri riguardi liberi e indipendenti, non Ci mancano i titoli per appartenere al popolo di Roma; e Noi volentieri Ci sentiamo fieri ed onorati di far Nostra la professione di San Paolo, come quella d'un'eccellente umana dignità: *civis Romanus*, cittadino romano (cfr. Act. 16,21; 22,25-29): teniamo anche Noi a proclamarci tali¹⁹.

Gli esempi della storia sarebbero numerosi. Ipotizzo qualche applicazione anche per il presente. Da alcuni anni è maturato un dibattito intorno alla for-

¹⁸ Cfr. G. SALE, *La «breccia di Porta Pia» e la fine del potere temporale dei papi*, in «La Civiltà Cattolica» n. 4085 (2020), pp. 365-379.

¹⁹ https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1966/documents/hf_p-vi_spe_19660416_campidoglio.html (consultato il 15 giugno 2025).

mazione nei seminari. Credo che pochi sostengano ancora la sua adeguatezza per il nostro tempo, mentre invece da più parti sono nati dei tentativi di ripensamento in direzione di un ministero umanamente più maturo e pastoralmente più significativo. Eppure, l'ultima *Ratio* è sostanzialmente molto simile alle precedenti, il che significa che la Santa Sede non ha ritenuto per il momento di modificare in nulla o quasi il secolare impianto seminariale²⁰. Se tuttavia i seminari dovessero vuotarsi del tutto nel giro di trent'anni, difficilmente essi saranno replicabili in futuro così come sono oggi.

Un altro esempio deriva dal tentativo di ripensare l'azione pastorale, soprattutto in territori omogenei, mediante comunità pastorali più ampie rispetto alle precedenti parrocchie²¹. Generalmente non hanno avuto successo per la resistenza culturale che vede l'unità in senso sottrattivo, come un depauperamento dei servizi religiosi erogati in quel territorio. Con la diminuzione dei praticanti e delle offerte sarà però difficile tenere aperti e funzionanti tutti gli edifici di culto che abbiamo a disposizione. Come osservato in precedenza, già oggi per le comunità più piccole è un grave problema riuscire a coprire i costi delle utenze e l'ordinaria manutenzione delle strutture. Il fattore economico potrebbe dunque rendere inevitabile, e quindi più facile, quello che non si è riusciti a fare in senso progettuale.

Analogamente potrebbe accadere per la riforma dei tribunali ecclesiastici e per individuare nuovi percorsi per le coppie ferite. Anche se essi non meritavano probabilmente l'accanimento da cui sono stati interessati, quasi fossero degli ambienti necessariamente corrotti e insalubri, è vero che non si è riusciti a pensare una riforma globale e un loro riassetto pastorale. Poiché essi sono gestiti in larga parte da personale altamente specializzato e stipendiato, un loro ridimensionamento avrebbe comportato anche dover affrontare la questione degli esuberanti. Con la crisi numerica dei matrimoni, tuttavia, è prevedibile una drastica diminuzione delle cause intentate e il problema del rapporto tra utenza e servizio si potrebbe riproporre in termini nuovi.

Si tratta naturalmente solo di ipotesi di lavoro che potrebbero coinvolgere la comunità cristiana nel prossimo futuro oppure rivelarsi tendenze destinate a ridimensionarsi da sole. È difficile dirlo con certezza. Resta vero però l'atteggiamento profetico a cui i battezzati saranno chiamati se alcuni fenomeni che adesso osserviamo *in nuce* dovessero radicalizzarsi.

²⁰ Cfr. CEI, *La formazione dei presbiteri nelle chiese in Italia. Orientamenti e norme per i seminari*, Padova 2025.

²¹ Cfr. L. BERZANO, *Parrocchie diasporiche. Uno sguardo sulla Chiesa a venire*, in «La Rivista del Clero Italiano» 105 (2024), pp. 198-204.

5. Priorità

Come scriveva Joseph Ratzinger nell'ormai celebre testo del 1969 sulla chiesa, dalla crisi potrà derivare l'occasione per un rinnovamento benefico²². Il principale elemento di inadeguatezza che mi sembra di cogliere è la concezione di fondo del ministero cattolico che è, giuridicamente, un istituto monarchico. È nota l'osservazione di Hervé Legrand per il quale la revisione del *Codice* del 1983 recepisce solo formalmente l'architettura ecclesiologica di *Lumen gentium*²³. Lo si vede dai poteri quasi assoluti che ha il vescovo nella propria diocesi e il parroco nella propria parrocchia. Il capitolo secondo sul popolo di Dio e il capitolo quarto sul laicato, soprattutto gli impulsi sul consigliare nella chiesa, restano affermazioni di carattere teorico, degli auspici formali e certamente gravidi di buone intenzioni, ma non vincolanti per il singolo e per la comunità. Esiste una sproporzione tra la chiesa e il ministro, che diventa visibile soprattutto nella patologia, ma che è riconoscibile anche nella fisiologia. La *mens* del *Codice* è infatti quella di conferire tutti i poteri al singolo, invitandolo però a non impiegarli in modo arbitrario, ma a saper dialogare e favorire l'ascolto comunitario dello Spirito. Se necessario, è implicito l'invito a saper delegare. Dunque è un'impostazione che in fondo teorizza il "monarca illuminato", colui che detiene la totalità del potere in virtù del sacramento dell'ordine, ma che non dovrebbe esitare a rinunciare alle proprie convinzioni personali in presenza di un parere diverso espresso in coscienza «davanti a Dio» quale prodotto di un'attribuzione battesimale²⁴. L'esperienza delle concrete comunità cristiane nella loro esistenza è però indicativa anche di altro: non di rado, il ministro viene chiamato a esprimere l'ultima parola su tutto, anche su ambiti nei quali egli non ha alcuna competenza. In questo, al di là dei limiti del diritto canonico, si può riscontrare una duplice responsabilità pratica: talvolta è preminente una dose di narcisismo che spinge il ministro verso l'autoreferenzialità, ma spesso sono gli stessi fedeli che desiderano forme di autoritarismo perché in fondo deresponsabilizzanti e più comode rispetto a un assetto realmente sinodale²⁵.

Riprendendo il ragionamento impostato precedentemente e portandolo alle sue conseguenze più estreme potremmo concludere che la chiesa non è riuscita, dopo il Vaticano II, a abolire la figura del ministro come colui che si pronuncia sostanzialmente su tutto assumendo a alfa e omega della comunità. La riduzione numerica del clero potrebbe essere però in questo senso provvidenziale

²² Cfr. J. RATZINGER, *Fede e futuro*, Queriniana, Brescia 2005³, pp. 112-117.

²³ Cfr. H. LEGRAND, *Quarant'anni dopo, che ne è delle riforme ecclesiologiche prese in considerazione al Vaticano II?*, in «Concilium» 41 (4/2005), pp. 76-95.

²⁴ Cfr. F. COCCOPALMERIO, *Alcune note sui Consigli pastorali diocesano e presbiterale*, in G. ANCONA (ed.), *Dossier Chiesa e sinodalità*, Velar, Gorle (BG) 2005, pp.107-118; ID., *Dal consultivo al deliberativo nella sinodalità ecclesiale*, in «Orientamenti Pastoral» 9 (2022), pp. 27-39.

²⁵ Cfr. L. M. GUZZO, *Anatomia del potere nella Chiesa cattolica*, in «Rassegna di Teologia» 66 (2025), pp. 149-164.

perché obbligherà la chiesa a operare un passaggio che altrimenti avrebbe inconsciamente evitato o colpevolmente impedito.

Se pensiamo alla gestione economica di una comunità, non sono purtroppo rari i casi in cui si registrano ammanchi, truffe, distrazioni di fondi riservati alla carità e sperperati altrove. Insomma, casi di scandalo che colpiscono in profondità la sensibilità dei fedeli perché il tema economico è più di altri considerato una cartina di tornasole della credibilità del pastore. Sia i casi di dolo, sia quelli (molto più numerosi) di ministri sprovveduti derivano tuttavia sempre dalla stessa matrice: una gestione monocratica del potere. Il consiglio pastorale e il consiglio degli affari economici non solo sono organi consultivi, quindi ignorabili, ma sono costituiti attraverso persone chiamate dagli stessi pastori a questo servizio. Sono dunque delle emanazioni del ministro, non veri e propri organi di controllo a cui è riconosciuta un'autorità *de iure*. Nel caso di un vescovo, tale sproporzione è ancora più evidente. Il collegio dei consultori, per fare un esempio, è nominato all'interno del consiglio presbiterale. Ora, a meno che il vescovo non chieda il consenso su questioni palesemente assurde, è evidente la difficoltà di rappresentare una voce critica e eventualmente dissenziente. Perché questo avvenga è necessario modificare la composizione dell'organo di revisione, che non può avere origine da chi deve essere controllato. Sono dinamiche chiarissime nel mondo civile, dove le cariche più importanti di una collettività sono incompatibili tra loro. Il vescovo è invece all'interno della propria diocesi sindaco, prefetto, magistrato, economo, provveditore agli studi e molto altro. Egli condensa cioè in sé ruoli che sarebbero alternativi in qualunque assetto societario. Tutto questo è indice del fatto che per il diritto canonico il battesimo non è ancora un sacramento realmente decisivo nella chiesa. A livello teorico c'è indubbiamente una nuova comprensione, ma di fatto il battezzato è il non-ordinato, il non-prete o il non-vescovo.

6. Una riforma spirituale

La riflessione ecclesiologica quasi mai include la componente spirituale al proprio interno come decisiva nei processi di riforma. Il cambiamento deve avvenire per ragioni teologiche e deve essere regolamentato a livello giuridico. Il piano spirituale è percepito come qualcosa di soggettivo di fronte al quale occorre fermarsi. Oppure esso è dato per scontato, nel senso che l'adesione matura al vangelo di Cristo è un elemento che si ritiene ovvio e che sarebbe inopportuno ricordare. In realtà, è vero esattamente il contrario: solo la riscoperta del vangelo nella sua autenticità è condizione di possibilità del cambiamento delle strutture. L'organizzazione concreta della chiesa, in modo particolare il suo elemento giuridico, è sempre espressione di una relazione di fiducia e di abbandono nel Signore, che successivamente viene sviluppata in senso teologico e che assume connotati pratici.

Tutte le grandi riforme della chiesa hanno avuto una radice eminentemente spirituale. Anche il nostro tempo è segnato profondamente da questo bisogno. Sarebbe infatti illusorio pensare che il cambiamento di strutture obsolete, di meccanismi anchilosati, di stili e linguaggi anacronistici possa avere come tale un'efficacia tangibile. La chiesa di minoranza sarà infatti segnata da una più profonda adesione al vangelo e chiederà più che in passato un adeguato nutrimento spirituale. Mentre nella tradizione la chiesa esercitava anche funzioni di supplenza nei confronti dello stato e i suoi luoghi erano spesso semplicemente aggregativi, in futuro la dimensione formativa sarà probabilmente preminente. Tra Ottocento e Novecento infatti la comunità cristiana ha replicato al proprio interno le strutture delle società laica, percepite nel frattempo come inaffidabili e ostili al cristianesimo. Se da un lato questo ha permesso al cattolicesimo italiano di strutturarsi in modo significativo in una collettività anche solo per il servizio reso a livello sociale, già oggi, ma ancor più in futuro, tale bisogno verrà meno perché lo stato ha nel frattempo assunto in prima persona le funzioni più specifiche di una società laica. Chi cercherà la comunità cristiana difficilmente lo farà per la stretta assistenza sindacale, ma per una spiritualità del lavoro. Non si domanderà più alla parrocchia di essere prevalentemente un luogo di svago o di intrattenimento, ma una formazione antropologica più ampia che non si può trovare altrove.

Recentemente ha provocato un certo dibattito la proposta del comune di Milano che ha organizzato degli itinerari laici di preparazione al matrimonio, anche per la sproporzione tra il numero delle coppie che si sono unite con rito civile (929) rispetto a quelle che hanno scelto il rito religioso (63)²⁶. Va osservato che il lasso di tempo gennaio-maggio 2025 su cui è condotta la ricerca coincide in larga parte con il periodo invernale, dunque quello meno utilizzato da chi sceglie il matrimonio religioso. Ma anche tenendo conto della parzialità del campo di indagine, resta una sproporzione evidente che difficilmente può essere colmata contemperando nello studio i mesi estivi e autunnali. È una notizia che si può osservare con uno sguardo duplice: il registro pessimistico e (giustamente) preoccupato per il crollo del matrimonio concordatario oppure la fiducia per numerose coppie che hanno deciso di sposarsi civilmente e che hanno aderito a una proposta formativa che di per sé era facoltativa, dunque legata esclusivamente a una domanda di accompagnamento personale. Al di là della valutazione del momento di questi dati, che non può non risentire di una componente emotiva, appare tuttavia chiaro che la scelta dei sacramenti in futuro sarà sempre più segnata da motivazioni spirituali e non da tradizioni familiari e sociali. Lo si è visto da alcuni anni appunto dalla drastica riduzione dei matrimoni religiosi, dalla crisi del sacramento della confermazione e lo si sta intravedendo anche dalla diminuzione dei battesimi. Chi cercherà i

²⁶ Cfr. <https://www.avvenire.it/famiglia/pagine/milano-matrimoni-religiosi-in-caduta-libera-ma-ripartire-si-puo-ecco-come> (consultato il 7 giugno 2025).

sacramenti in futuro lo farà solo per la fede in Gesù Cristo, giacché l'apparato socioculturale della tradizione sarà nel frattempo esaurito.

È questo il motivo per il quale occorre recuperare la dimensione interiore della riforma. Non a caso papa Francesco in *Evangelii gaudium* aveva speso numerosi paragrafi del suo testo per invitare il discepolo missionario a recuperare la sequela autentica del Signore Risorto e a correggere le possibili tentazioni che possono rendersi presenti nella vita personale ed ecclesiale. I tentativi di ripensare la chiesa esclusivamente dal basso si scontrano continuamente con l'elemento della motivazione. Lo si vede dal fatto che il nostro tempo non ha più l'entusiasmo e il coinvolgimento personale tipico degli anni Sessanta e Settanta. Una delle maggiori difficoltà delle comunità è l'indifferenza, la scarsa disponibilità al servizio, a mettersi in gioco. Occorre chiedersi se non siamo fuori tempo massimo per ripristinare una chiesa di corresponsabili. Forse bisognerebbe ammettere con onestà che non tutti i tempi possiedono le stesse caratteristiche. La spinta propulsiva del postconcilio si è esaurita e non è detto che riusciremo a operare una conversione pastorale di questo tipo. Del resto, la crisi motivazionale, oltre a essere provocata dalla frustrazione per un certo senso di inutilità, è anche conseguenza di una crisi di fede. Non dovrebbe meravigliare che la fase di disaffezione che stiamo attraversando ci stia portando alla difficoltà di motivare spiritualmente il servizio.

In questo caso, però, il rischio è che la comunità cristiana diventi attrattiva per altri motivi estranei alla fede in Gesù Cristo. Le persone che non sono motivate spiritualmente, potrebbero esserlo per altri stimoli, legati spesso alla ricerca di visibilità, a una dose di narcisismo, in vista di una compensazione affettiva per una vita coniugale o celibataria frustrante. Occorre essere onesti: molte persone cercano nella chiesa una vetrina, un palcoscenico, un luogo di potere. Lo stile diventa quello di un qualsiasi ambiente lavorativo, al pari di quello che avverrebbe in una associazione laica. Spesso la mentalità che spinge all'occupazione dei ruoli è la stessa che ci sarebbe in un ambiente non confessionale. Questo vuol dire che la dimensione spirituale non è sempre strettamente rilevante. A volte lo stile è mondano e risente di vissuti personali problematici. E ciò è vero a iniziare dai presbiteri che talvolta vengono ordinati senza un adeguato discernimento previo, ma anche per i laici, che non a caso assumono sovente una mentalità clericale.

La crisi rappresenterà un'occasione di catarsi se sarà colta innanzitutto come un'occasione per tornare a proporre la vita cristiana a persone nel frattempo secolarizzate. Lo specifico della comunità credente potrà essere unicamente favorire l'esperienza spirituale del Signore risorto, da cui scaturisce una vita aperta alla responsabilità sociale.

ENRICO BRANCOZZI
Via Sisto V, 11
63900 Fermo
enrico.brancozzi@gmail.com

Parole chiave

Ecclesiologia, cambiamento d'epoca, secolarizzazione, riforma, spiritualità, teologia della storia.

Keywords

Ecclesiology, change of era, secularization, reform, spirituality, theology of history.



**ESERCIZIO DELLA POTESTA DI GOVERNO TRA PRINCIPIO
GERARCHICO, PRINCIPIO DI COLLEGIALITÀ
E PRINCIPIO DI SINODALITÀ.
UN NUOVO PARADIGMA PER LA CHIESA
DIOCESANA SINODALE**

**GOVERNANCE AND HIERARCHICAL,
COLLEGIAL AND SYNODAL PRINCIPLE.
A NEW ARCHETYPE FOR THE DIOCESAN CHURCH**

Lucia Panzini*

Abstract

Conciliar ecclesiology, re-read in the light of the magisterium of Pope Francis, presents us with a missionary, co-responsible and participatory Church. Due to Christening, all Christifideles, are recipients of the sole mission entrusted to the Church and therefore, enjoy a legal status of their own recognizing subjective rights of constitutional status demanding adequate legal protection. Therefore, participation to the missionary nature of the Church is not a concession, but a specific call constituting a duty for all those who have been baptized, and thus a right to be exercised with an eschatological end. With reference to the diocesan Church, starting from the synodal, constitutional and founding dynamics, this study aims at reading governing in Ecclesia regulated by the current Code, suggesting already feasible options for the change of the existing structures respecting the just balance between hierarchical, collegial and synodal principles. While laypeople sharing responsibilities in the pastoral action of the Church is part of the ordinary process of the diocesan communities, co-responsibility in decisional processes on the part of non-ordained worshippers represents the element of novelty emerged from the synodal discussion. It is along these lines that both the Canon Law Legislator and the particular Legislator are called to set structural legal conditions so that the aforementioned constitutional and funding dimension can find full implementation and realization.

* Docente di Diritto Canonico presso l'Istituto Teologico Marchigiano e presso l'Istituto di Scienze Religiose *Redemptoris Mater* delle Marche (Ancona).

* * *

L'ecclesiologia conciliare, riletta alla luce del magistero di Francesco, ci restituisce una Chiesa tutta missionaria, corresponsabile e partecipe. Tutti i Christifideles, in virtù del Battesimo, sono destinatari dell'unica missione affidata alla Chiesa e per ciò stesso godono di uno statuto giuridico proprio, che riconosce loro veri e propri diritti soggettivi di rango costituzionale, esigenti di adeguata tutela giuridica. La partecipazione alla missionarietà della Chiesa non è dunque una concessione, ma una specifica chiamata che costituisce per tutti i battezzati un dovere e quindi anche un diritto da esercitare con fine escatologico. Con riferimento alla Chiesa particolare diocesana, partendo dalla dimensione costituzionale e fondativa della sinodalità, lo studio si propone di rileggere l'esercizio della potestà di governo in Ecclesia, regolata dal codice vigente, ipotizzando soluzioni già possibili per la conversione delle strutture esistenti, nel rispetto dell'equilibrio giusto tra principio gerarchico, principio di collegialità e principio di sinodalità. Se la corresponsabilità dei laici nell'azione pastorale della Chiesa è esperienza ordinaria della vita delle comunità diocesane, la corresponsabilità nei processi decisionali da parte dei fedeli non ordinati rappresenta invece l'elemento di novità emerso dalla riflessione sinodale. È in tale direzione che, tanto il Legislatore canonico universale, quanto il legislatore particolare, sono chiamati a porre le condizioni giuridiche strutturali affinché detta dimensione costituzionale e fondativa possa trovare piena attuazione e piena realizzazione.

1. Premessa

La sinodalità costituisce una dimensione costituzionale della Chiesa¹ e risponde all'esigenza di una più ampia recezione dell'ecclesiologia conciliare: non si limita ad esprimere l'auspicio o la concessione di una maggiore partecipazione da parte di tutti i battezzati alla missione della Chiesa, ma ribadisce il dettato conciliare che riconosce ad ogni battezzato la partecipazione al ministero di Cristo di insegnare, santificare e reggere e «*convocato per essere protagonista della missione*»². Il magistero di Francesco, i primi discorsi di Leone, il documento conclusivo del Sinodo universale, elevato a dignità magisteriale e il Cammino Sinodale delle Chiese in Italia, ci restituiscono una Chiesa non più contrapposta tra clero e laici, questi ultimi destinatari dell'azione pastorale dei pastori e tutt'al più corresponsabili nelle attività pastorali, ma laici chiamati a partecipare all'unica missione affidata a tutto il popolo di Dio, anche nei luoghi dove si prendono le decisioni.

¹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE (da qui CTI), *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, Città del Vaticano, 2018, n. 6 e segg..

² Documento Finale della Seconda sessione della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi (2-27 ottobre 2024), *Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione, missione*, Città del Vaticano, 2024, n. 4

Affronteremo la riflessione sulla sinodalità a partire dalla potestà di governo, essendo la missione affidata da Cristo un mandato conferito ad un mandatario individuato nella Chiesa incarnata, vivente nella sua organizzazione e attraverso l'esercizio di funzioni pubbliche di governo. Riteniamo infatti che lo studio della sinodalità implichi la ricerca del bilanciamento *giusto* tra principio gerarchico, principio di collegialità e principio di sinodalità, nel *giusto* esercizio dell'azione di governo ecclesiale.

Nella recezione del dettato conciliare circa l'attuazione delle relazioni fondative di giustizia orientate ai fini propri della Chiesa, e cioè la salvezza di tutti, anzi: «*tutti tutti tutti*»³, vedremo in che modo il legislatore canonico del 1983 abbia tradotto in norme e fattispecie le relazioni giuridiche potestative nell'esercizio dell'azione di governo implicata nel *munus pascendi*⁴. Sebbene vi siano nel codice molte norme sicuramente profetiche, circa la riassunzione sul piano giuridico dei *munera* battesimali riconosciuti a tutti i *Christifideles*, la normativa vigente non è riuscita pienamente nel suo intento, impostando l'azione pubblica di governo come affidata esclusivamente ai battezzati ordinati, lasciando alla facoltà degli Ordinari la partecipazione o meno degli altri *Christifideles* ai processi decisionali, separando di fatto l'esercizio della potestà di governo dall'azione pastorale, come l'una non fosse funzionale alla seconda, o come se la seconda non fosse espressione ed attuazione della prima.

Sotto tale profilo, nel collocare la sinodalità nella dimensione costituzionale del diritto della Chiesa, evidenzieremo come le norme attualmente in vigore possano essere rilette ed integrate per realizzare ciò che nella Chiesa non è una concessione ma una vera e propria questione di giustizia radicale, che appartiene alla struttura costituzionale della Chiesa ed è quindi strumentale a suoi fini propri per *mandatum Christi*. Rileggeremo i canoni del Codice di Diritto Canonico (CIC) del 1983 in chiave sinodale, e – con riferimento alla Chiesa particolare – cercheremo di ipotizzare alcune sinergie già possibili alla luce dell'attuale normativa e delle riflessioni emerse nella recente esperienza sinodale, per la riorganizzazione degli uffici e degli organismi di partecipazione, in vista di una più opportuna ed adeguata sinodalità. Il diritto costituzionale ci restituisce una Chiesa nella sua duplice compagine universale e particolare, fondata sul principio di sussidiarietà, in quanto immanentemente e pienamente la Chiesa fondata da Cristo si realizza nella Chiesa universale e nella Chiesa

³ FRANCESCO, *Discorso*, Parque Tejo (Lisbona) 5 agosto 2023.

⁴ Il Codice di Diritto Canonico non fornisce una nozione di potestà di governo, ma la si deduce dal combinato disposto di più norme codiciali: la potestà di governo è di istituzione divina e richiede l'abilitazione soggettiva dell'ordine sacro (can. 129 § 1); ha un'efficacia giuridica esterna (can. 130), per cui è tale in quanto capace di produrre effetti giuridici; si realizza in una relazione giuridica potestativa, laddove uno dei soggetti, con efficacia giuridica, emetta decisioni capaci di modificare la sfera giuridica di altri soggetti. Il can. 131 specifica la classificazione della potestà di governo e il suo nesso con un ufficio di governo.

particolare. Per le finalità del nostro studio, ci focalizzeremo sulla espressione della potestà di governo nella Chiesa particolare.

2. Potestà di governo e diritto costituzionale

Lo studio della potestà di governo attiene, anche nella Chiesa, al diritto costituzionale. Con il termine *costituzione* si intende la struttura che, in maniera radicale e fondativa, costituisce un ordinamento nella sua specificità e caratteristica. Anche nella Chiesa, così come in qualsiasi ente, è possibile infatti individuare ciò che a livello fondativo la costituisce, e quindi la conforma nella sua organizzazione primaria e fondamentale.

La *Costituzione* della Chiesa è determinata dagli elementi giuridici che *costituiscono* l'insieme dei fedeli inteso come unità organicamente strutturata. Un popolo che prima era un non-popolo, ma che in Cristo è diventato il Popolo di Dio⁵, che si forma, si configura e si organizza radicalmente come tale⁶. Un popolo costituito da tutti coloro che hanno ricevuto il battesimo, acquisendo con esso la dignità di figli di Dio, che li riconosce altresì come soggetti giuridici, persone nella Chiesa, titolari di una specifica e propria soggettività giuridica (can. 96 CIC).

Il principio fondativo, di natura divina, recepito dalla Chiesa incarnata nel tempo e sensibile ai segni dei tempi, ci consegna una struttura e un radicamento che è espressione della recezione umana del mandato di Cristo (diritto divino positivo). Essa, fedele al suo Fondatore, si è data una organizzazione per compiere adeguatamente la sua missione, cosicché «*la società costituita da organi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, l'assemblea visibile e la comunità spirituale, la Chiesa terrestre e la Chiesa arricchita di beni celesti, non si devono considerare come due cose diverse; esse formano piuttosto una sola complessa realtà risultante di un duplice elemento, umano e divino [...] come la natura assunta serve al Verbo divino da vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, così in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa serve allo Spirito di Cristo che la vivifica, per la crescita del corpo*»⁷.

Il secondo capitolo della Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* si intitola, molto significativamente, «*Il Popolo di Dio*»; proprio nel suo *incipit* ricorda che «*Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo*»⁸. Il popolo di Dio si costruisce e vive su specifici *legami* che implicano e imprimono forma alla

⁵ 1Pt 2,10

⁶ J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, Giuffrè, Milano, 1989, pp. 28-32

⁷ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica sulla Chiesa Lumen Gentium* (21 novembre 1964), n. 8.

⁸ ID., 9

struttura giuridica della Chiesa a partire dalla sua essenza più radicale, poiché ontologicamente finalizzata alla santità e alla salvezza del popolo di Dio. In altri termini, sono individuabili nel popolo di Dio dei *legami* che costituiscono il fondamento di relazioni giuridiche fondamentali, proprio ed in quanto costituiscono anche l'unica condizione data per aspirare alla santità e alla salvezza, e quindi – per tale medesima ragione – qualificabili come fondamentali e costitutivi di posizioni giuridiche attive e passive necessarie. Se la missione affidata da Cristo agli apostoli e a tutta la Chiesa è quella di portare a tutti l'annuncio della salvezza, non potrà esservi potestà di governo che non abbia un'intenzione pastorale, così come non potrà esservi nella vita della Chiesa una pastorale che non sia espressione e realizzazione della potestà di governo⁹.

3. I principi costituzionali di comunione, uguaglianza e di varietà: presupposto ontologico della potestà di governo

Il popolo di Dio non è semplicemente un insieme di persone; esso è stato costituito per un fine dichiarato, dato ed esplicito nel quale è chiamato a riconoscersi in quanto «... è costituito per una comunione di vita, di carità e di verità, è pure da lui assunto ad essere strumento della redenzione di tutti e, quale luce del mondo e sale della terra, è inviato a tutto il mondo»¹⁰. Il popolo di Dio, che si riconosce nell'unica stirpe che lo ha generato, nell'unico Vangelo da annunciare e nell'unica Eucaristia che lo alimenta, si riconosce altresì nell'unico fine della comunione e nell'unica missione della quale è affidatario: quella di salvare tutta l'umanità. Da tale fine e dalla missione scaturiscono le relazioni giuridiche fondamentali, esse stesse ordinate alla realizzazione della salvezza di tutti, nella comunione.

Infatti, la comunione dei beni della salvezza (Parola di Dio e Sacramenti) e il fine missionario conferito con il battesimo a tutti i fedeli, costituiscono la dimensione in cui sorgono le relazioni giuridiche fondamentali per il raggiungimento dei fini propri della Chiesa. In altri termini, il popolo di Dio si riconosce come tale nel medesimo deposito della fede e nella comune missione di custodirlo, tramandarlo e annunciarlo¹¹. Il deposito della fede costituisce la dimensione e la condizione stessa di esistenza del popolo di Dio essendo esso stesso il bene giuridico fondamentale della comunione. È dunque dal fonda-

⁹ Sulla relazione tra potestà di governo e pastorale cfr. C.J. ERRÁZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*, Giuffrè, Milano, 2000, pp. 123-124.

¹⁰ *Id.*, n. 9

¹¹ Rispetto al deposito della fede si possono individuare le tre dimensioni giuridiche nelle quali si esprime la Chiesa: un popolo fondato sul Battesimo; una comunità che gode in comunione dei medesimi beni di salvezza (la Parola di Dio e i sacramenti); una società organizzata. Cfr. J. HERVADA, *Diritto costituzionale*, cit., pp. 85 e segg.

mento della comunione e dalla sua ontologica dimensione giuridica, comune patrimonio del deposito della fede, che si generano i vincoli giuridici fondativi della responsabilità della sua custodia e trasmissione.

Ciò posto, la struttura costituzionale della Chiesa ha origine e prende forma dai ministeri ricevuti con il sacramento del Battesimo e quelli ricevuti con il sacramento dell'Ordine. Non si tratta di una struttura concepita dal legislatore positivo, ma di una dimensione ontologica di radice sacramentale¹², che si deduce dalla dinamica tra le ministerialità che traggono origine dal Battesimo e dall'Ordine, dal sacerdozio comune e dal sacerdozio ordinato. «*Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano essenzialmente e non solo di grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro, poiché l'uno e l'altro, ognuno a suo proprio modo, partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo*»¹³. Tale comune dignità di figli di Dio origina contestualmente l'uguale dignità di essere fratelli in Cristo, su un piano di perfetta uguaglianza fondamentale (*principio di uguaglianza*): uguaglianza non solo nella dignità ma anche nella comune responsabilità all'edificazione del Corpo di Cristo¹⁴.

Anche nella sua sistematica, *Lumen Gentium* antepone il capitolo sul Popolo di Dio a quello della Gerarchia, evidenziando l'eguale dignità che tutti i fedeli ricevono nel battesimo: «*I fedeli sono incorporati a Cristo col battesimo e costituiti popolo di Dio e, nella loro misura, resi partecipi dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo*»¹⁵. Vi è dunque con il Battesimo un radicale uguale conferimento di ministeri a tutti i battezzati, finalizzato all'edificazione della Chiesa visibile e dunque all'unico mandato missionario ad essa conferito «*Quantunque alcuni per volontà di Cristo siano costituiti dottori, dispensatori dei misteri e pastori per gli altri, tuttavia vige tra tutti una vera uguaglianza riguardo alla dignità e all'azione comune a tutti i fedeli nell'edificare il corpo di Cristo*»¹⁶. La *misura* dell'esercizio di tali ministerialità sarà determinata dai ruoli e dai luoghi nei quali i battezzati saranno chiamati a vivere la condizione missionaria di annunciare la Parola di Dio, santificare ogni azione della vita ed orientare ogni scelta alla luce del Vangelo.

È il sacramento dell'Ordine che determina, a livello strutturale e fondamentale, la prima distinzione di ruoli e funzioni (*principio di varietà*), nella reciprocità delle relazioni «*La distinzione infatti posta dal Signore tra i sacri ministri e il resto del popolo di Dio comporta in sé unione, essendo i pastori e gli altri fedeli legati tra di loro da una comunità di rapporto*»¹⁷; relazioni

¹² J. HERVADA, *Le radici sacramentali del diritto canonico*, in «*Ius Ecclesiae*», 17 (2005), pp. 629-658

¹³ *Lumen Gentium*, 10

¹⁴ *Id.*, 32

¹⁵ *Id.*, 31

¹⁶ *Id.*, 32

¹⁷ *Id.*, 32

qualificabili come giuridiche in quanto costitutive di rapporti di servizio, collaborazione, guida etc., nello svolgimento dell'unico mandato missionario.

Il *principio di uguaglianza* e il *principio di varietà*, dunque, si deducono dalla struttura fondamentale dell'ente Chiesa, nella sua compagine visibile, ma scaturiscono mistericamente dalla celebrazione di due sacramenti, il Battesimo e l'Ordine, entrambi conferenti il *munus docendi, sanctificandi e regendi*, benché a diversi livelli di responsabilità, avendo il Signore affidato ai Pastori il compito di pascere il popolo di Dio «... *i pastori della Chiesa sull'esempio di Cristo sono a servizio gli uni degli altri e a servizio degli altri fedeli, e questi a loro volta prestano volentieri la loro collaborazione ai pastori e ai maestri [...] la stessa diversità di grazie, di ministeri e di operazioni raccoglie in un tutto i figli Dio*»¹⁸.

È dunque nell'interazione tra il sacramento del Battesimo e il sacramento dell'Ordine che si determina nella Chiesa la fondamentale diversificazione di ruoli e di funzioni, ed è in questa prospettiva che possiamo qualificare tale fondamentale varietà come la struttura costituzionale della Chiesa, sulla base della quale individuare tutte le conseguenti relazioni giuridiche; esse fanno legittimamente della Chiesa un ordinamento, una struttura giuridica ordinata, organizzata anche nella sua compagine di società, ove sono individuati – nella dimensione fondativa che la caratterizza, e cioè nel ministero di insegnare, di santificare e di reggere – specifici diritti soggettivi, (vale a dire: reciprocità delle posizioni di diritti e doveri), nonché relazioni giuridiche attive e passive.

Il Concilio, pertanto, apre ad una visione di Chiesa non più esclusivamente clericale, ma una Chiesa tutta corresponsabile, fondata sul principio di uguaglianza tra tutti i fedeli in virtù dell'unico Battesimo in Cristo, e sul principio di varietà radicato nel sacramento dell'Ordine, in forza del quale la partecipazione attiva di tutti i fedeli si traduce in differenze di ruoli, funzioni, compiti e ministeri. Principio di uguaglianza e principio di varietà trovano fondamento, e di conseguenza esprimono, la dinamica e l'interazione tra il sacramento del Battesimo e il sacramento dell'Ordine, nell'orizzonte della Comunione.

Ma perché i vincoli e le garanzie della comunione siano efficaci nello svolgimento concreto e reale della missione della Chiesa a servizio di tutto il popolo di Dio, è necessario che all'interno di esso vengano espressi e regolati i ruoli e le funzioni e che siano determinate le modalità di svolgimento delle relazioni giuridiche. I Pastori sono coloro a cui spetta l'interpretazione autentica della Parola di Dio e a cui i sacramenti sono stati affidati perché possano essere amministrati per la salvezza di tutti; essi confermano i fedeli nella fede e sono segno di unità e comunione. Cionondimeno, dette relazioni fondamentali riconoscibili nella *sacra potestas* non sono di per sé idonee a determinare i rapporti di potestà con efficacia giuridica potestativa: la Chiesa è una realtà misterica ma opera nel mondo attraverso la sua organizzazione, per cui la *potestas sacra* conferita con il sacramento dell'Ordine necessita un'ulteriore

¹⁸ ID., 32

specifica *iuridica determinatio*, e cioè la *missio canonica*, da parte dell'autorità ecclesiastica, che «può consistere nella concessione di un particolare ufficio o nell'assegnazione dei sudditi, ed è concessa secondo le norme approvate dalla suprema autorità»¹⁹, essendo l'Ordine sacro, nelle relazioni giuridiche potestative fondamentali, la mera condizione abilitativa personale per poter accedere nella titolarità di un ufficio di potestà di governo, così come correttamente regolato dal Legislatore canonico con i cann. 129 e 145 CIC.

4. L'esercizio della potestà di governo tra principio gerarchico, principio di collegialità e principio di principio di sinodalità

Dal principio di comunione, di uguaglianza e di varietà si modulano gli altri tre principi costituzionali che fondano e regolano l'esercizio della potestà di governo: il principio gerarchico, il principio di collegialità e il principio di sinodalità.

Il principio gerarchico non sacrifica il principio di uguaglianza; anzi, i due principi di uguaglianza e di varietà, combinati nel rispetto del principio di comunione, trovano piena realizzazione proprio nel principio gerarchico, che infatti ne viene rafforzato: il Pastore e la comunità di fedeli a lui affidata, tutti titolari – pur nella varietà dei ruoli e delle funzioni, alcune delle quali qualificabili come funzioni pubbliche di governo – sono mandatari dell'unica missione e chiamati all'ascolto di ciò che lo Spirito dice per l'edificazione della Chiesa²⁰.

Lo Spirito soffia su tutti e su ciascuno, e qualche volta *parla anche per bocca dei pagani*. Ma proprio perché le voci sono tante, e tanti sono gli spiriti, ma solo uno è lo Spirito Santo, il principio di comunione esige il principio gerarchico, perché la comunità, che è costituita da tutti i battezzati, venga confermata nell'unità dal suo Pastore che solo è abilitato a discernere per tutti fra le tante voci e gli spiriti, l'unico Spirito Santo. È il Pastore colui al quale è stato conferito il compito di pascere la comunità che gli è stata affidata (can. 369); l'unico che possa autenticamente guidarla secondo il Vangelo in comunione con la Chiesa tutta. La potestà di governo che ogni Pastore esercita nella sua Chiesa, guarda infatti a sua volta alla comunione con la Chiesa universale, cosicché la Chiesa particolare cammini nella garanzia dell'unità e della comunione proprio in quanto il suo Pastore, membro vivo del Collegio Episcopale, in comunione con il suo capo, *primus inter pares*, rappresenta ed esercita il governo universale della Chiesa. È quindi il principio gerarchico che realizza

¹⁹ NOTA EXPLICATIVA PRAEVA, *Lumen Gentium*, n. 2,

²⁰ La sinodalità «ci offre la cornice interpretativa più adeguata per comprendere lo stesso ministero gerarchico» Commissione Teologica Internazionale, La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa, n. 9, richiamante alla nota 14, FRANCESCO, *Discorso in occasione della Commemorazione del 50.mo anniversario dell'Istituzione del Sinodo dei Vescovi*, 17 ottobre 2015, in «AAS» 107 (2015), 1141.

la dimensione comunionale della Chiesa, nell'esplicazione del *munus pascendi* attraverso vere ed efficaci azioni di governo²¹. Principio che si intreccia dunque con quello di collegialità il quale, sviluppato come novità del Concilio, nel capitolo III della *Lumen Gentium*, costituisce il presupposto legittimante su cui poggia e viene regolata l'organizzazione giuridica che vede il Romano Pontefice e il Vescovo Diocesano non più soli nell'esercizio della pienezza della potestà di governo, rispettivamente nell'ufficio primaziale e nell'ufficio episcopale, ma nell'espressione appunto della collegialità²², a garanzia della piena realizzazione della comunione e missione comune.

Si comprende quindi come, con riferimento alla Chiesa particolare, l'esercizio effettivo del principio gerarchico, posto in *giusto* equilibrio col principio di collegialità, abbia richiesto l'intervento del legislatore canonico nell'intento principalmente di normare come obbligatori alcuni consigli partecipativi: il Consiglio Presbiterale, dotato di natura giuridica consultiva, il Collegio dei *Consultores* ed il Consiglio per gli Affari Economici, affinché l'esercizio della potestà di governo non fosse il risultato dell'azione di uno solo, ma il frutto di un discernimento condiviso che anticipasse la decisione potestativa accompagnandone il processo decisionale. Dunque, perché anche a livello di Chiesa diocesana venisse rispettata, a garanzia della *giusta* azione di governo nel rispetto dei diritti soggettivi dei fedeli²³, la suddivisione dei poteri, il codice ha imposto altresì la costituzione dell'ufficio di Vicario Generale, dotato di funzioni amministrative e l'ufficio di Vicario Giudiziale, dotato di funzioni giudiziarie (dirige e amministra il Tribunale Ecclesiastico Diocesano).

Il legislatore canonico del 1983, tuttavia, non è riuscito a mantenere tutte le promesse esplicitate nei principi²⁴ che si era dato all'alba della revisione codiciale: nello sforzo di classificare e regolare la potestà di governo secondo i principi costituzionali emersi nella riflessione conciliare, il legislatore ha normato tutti gli organismi partecipativi, assegnando però alla discrezionalità di ogni Vescovo Diocesano la costituzione o meno dei Consigli Pastoralis Diocesani e Parrocchiali. In altri termini, preoccupato di rendere operativo il principio

²¹ «L'autorità dei Pastori «è un dono specifico dello Spirito di Cristo Capo per l'edificazione dell'intero Corpo» (CTI, n. 67). Tale dono è legato al sacramento dell'Ordine che configura a Cristo Capo, Pastore e Servo, e pone quanti lo ricevono a servizio del santo Popolo di Dio per custodire l'apostolicità dell'annuncio e promuovere a tutti i livelli la comunione ecclesiale» cfr. Documento Finale della Seconda sessione della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, cit., n. 33.

²² Come è noto, il Collegio Episcopale, mai senza il suo capo, è soggetto di suprema e piena potestà sulla Chiesa universale. Il Romano Pontefice nella pienezza della sua potestà conserva intero l'ufficio di Vicario di Cristo e Pastore della Chiesa universale, e come capo del Collegio conserva in via generale le funzioni sue proprie dell'Ufficio Primaziale di unità, di garanzia e missionaria come da NOTA EXPLICATIVA PRAEVIA, cit., n. 3.

²³ Cann. 204 e segg., CIC;

²⁴ Princ. 6-7, in *Praefatio* al Codice di Diritto Canonico.

di collegialità tanto nella Chiesa universale, quanto nella chiesa particolare e ad ogni livello di potestà, il legislatore del 1983 non è riuscito a tracciare compiutamente l'orizzonte entro il quale la corresponsabilità di tutti i battezzati avrebbe potuto trovare le condizioni di autentica attuazione, limitandosi per esempio a disegnare lo statuto giuridico dei battezzati e dei loro diritti soggettivi propri (cann. 204 e segg.). Il Codice difatti lascia al legislatore futuro la creazione di nuovi ambiti di cooperazione all'esercizio della potestà di governo da parte dei laici, ex can. 129 § 2 CIC²⁵.

5. I «luoghi dove si prendono le decisioni importanti»

Corresponsabilità significa assumere *responsabilità con altri*. Che i laici contribuiscano all'azione pastorale della Chiesa è storia vissuta nella Chiesa post conciliare, così come il postulato che la Chiesa tutta sia chiamata alla missione di educare alla vita buona del Vangelo, sono acquisizioni che appartengono già al linguaggio e alle traiettorie che anche la Chiesa italiana si è data ben prima del magistero di Francesco sulla sinodalità²⁶; l'elemento di novità ultimamente introdotto consiste nella chiamata dei laici alla corresponsabilità «nei luoghi dove si prendono le decisioni importanti»²⁷.

Una più ampia cooperazione dei fedeli laici ai processi decisionali, con assunzione di responsabilità che siano espressione di azioni pubbliche di governo, costituisce l'oggetto dell'attuale dibattito teologico-giuridico che, in ultima analisi, comporta una riflessione nuova circa l'esercizio della potestà di governo. Rilevano in questa direzione alcuni temi: chi è chiamato ad esercitarla *ex iure divino positivo* (can. 129 § 1 CIC); come debba essere classificata la cooperazione all'esercizio della potestà di governo da parte dei fedeli laici e quali altre opportunità di cooperazione possono oggi attuarsi in applicazione della *legge quadro* già prevista dalla normativa (can. 129 § 2 CIC).

In altri termini, perché tutti i battezzati possano concretamente ed efficacemente (cioè, con azioni e responsabilità aventi efficacia giuridica) concorrere

²⁵ Ne rappresenta un significativo esempio la riforma del processo canonico di nullità attuata con la *Mitis Iudex*, che prevede che nella terna giudicante due dei tre giudici della terna giudicante possano essere laici, con voto deliberativo, anticipando così di fatto che l'esercizio della potestà giudiziale propria del Vescovo Diocesano sia delegata ai fedeli non insigniti dell'Ordine Sacro.

²⁶ Si pensi per esempio agli orientamenti pastorali CEI per il decennio 2010-2020 pubblicati il 28 ottobre 2010 *Educare alla vita buona del Vangelo*.

²⁷ FRANCESCO nell'Es. Ap. *Evangelii Gaudium*, con riferimento al ruolo delle donne, aveva invitato pastori e teologi a "meglio riconoscere ciò che questo implica rispetto al possibile ruolo della donna lì dove si prendono decisioni importanti, nei diversi ambiti della Chiesa (n. 104), auspicando la capacità della Chiesa a riconoscere la specificità del femminile nell'"*indispensabile apporto della donna ... alla riflessione teologica ... nei diversi luoghi dove vengono prese le decisioni importanti, tanto nella Chiesa come nelle strutture sociali* (n. 103). Nel richiamo al genere femminile, sono da intendersi inclusi tutti i battezzati non ordinati.

alla missione della Chiesa, occorre che siano previsti luoghi, funzioni e ruoli, ove essi possano assumere ed esercitare tali responsabilità: questa la vera sfida della sinodalità nella Chiesa per il legislatore odierno.

In una più completa recezione del dettato conciliare circa la natura ministeriale del battesimo che conferisce a tutti i battezzati la triplice ministerialità *docendi, sanctificandi e regendi*, è necessario, definire le modalità di esercizio perché tale ministerialità possa esprimersi in azioni concrete anche nei luoghi dove si prendono le decisioni importanti, ove anche coloro non insigniti dell'Ordine sacro possano partecipare ai processi decisionali. Si tratta quindi di tradurre l'ecclesiologia conciliare in concrete e possibili azioni di governo nel corretto equilibrio tra principio gerarchico, principio di collegialità e principio di sinodalità (can. 369).

L'attuale codice di diritto canonico prevede che la costituzione del Consiglio Pastorale Diocesano (CPD) e dei Consigli Pastoral Parrocchiali (CPP) sia lasciata alla decisione discrezionale del Vescovo diocesano: la riflessione sinodale elevata a rango di magistero²⁸, chiede invece al Legislatore una prima riforma fondamentale: l'obbligatorietà dei consigli pastorali, e quindi la modifica dei cann. 511 e 536 CIC; ogni Vescovo diocesano vede riconosciuta la potestà propria e ordinaria per attuare – in tal senso – la conversione sinodale dell'organizzazione diocesana, a tutela della fondativa dimensione di giustizia implicata nella missionarietà della comunità affidatagli.

6. I luoghi dove si prendono le decisioni importanti con particolare riferimento alla Chiesa diocesana

La riflessione circa la riforma della Chiesa in senso sinodale diventa ancora di più urgente con riferimento alla Chiesa diocesana, che costituisce il luogo ordinario ove si esprime la missionarietà della Chiesa, affidata al popolo di Dio che vive in comunità, abitando le specificità e le peculiarità di ogni territorio.

Per il principio di collegialità, nel combinato disposto con il principio di sussidiarietà, il Vescovo anche nella pienezza della sua potestà, è chiamato a vivere la potestà di governo condividendola con altri soggetti. Il codice, nel disporre circa la dinamica collegiale, affianca al Vescovo alcuni organismi necessari che lo sostengano e lo accompagnino nell'esercizio della funzione pubblica di governo: il Collegio dei *Consultores*, limitatamente alle questioni urgenti che necessitano una veloce convocazione e decisione²⁹; il Consiglio Presbi-

²⁸ Documento Finale della Seconda Sessione della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, cit., nn. 103-105.

²⁹ Quantunque gli Statuti e i Regolamenti diocesani abbiano attribuito funzioni e compiti ampi al Collegio dei Consultori, il numero esiguo di canonici dedicati a tale organismo (solo due) e la perentorietà del numero esiguo di membri (da 6 a 12 a seconda dei battezzati della diocesi), nonché

terale rappresentativo dei presbiteri che prestano servizio nelle diverse realtà diocesane (can. 499); il Consiglio Pastorale per gli Affari Economici. Il Codice di Diritto canonico prevede altresì come necessari l'ufficio del Vicario Generale e l'ufficio del Vicario Giudiziale, quali espressioni della potestà di governo esercitata in forma vicaria, stabile e ordinaria. Vi è poi il Consiglio Pastorale Diocesano che, come già auspicato, dovrà essere costituito in ogni diocesi.

Come si può ben vedere dall'organigramma della diocesi disegnato dal Legislatore del 1983, l'esercizio della potestà di governo è organizzato in uffici, dotati preventivamente e stabilmente di funzioni pubbliche di governo, con specifiche funzioni previste dalla legge, così che la potestà venga effettivamente esercitata per il bene comune della Chiesa, per la salvezza delle anime (can. 1752 CIC), affinché la stessa azione di governo possa oggettivamente essere verificata e – se necessario – giudicata, prevenendo gli abusi e sanzionando le irregolarità³⁰. La potestà di governo del Vescovo diocesano è propria ed ordinaria, cosicché gli uffici vicari esercitano la potestà ordinaria ma – come da definizione – in via vicaria; mentre gli organismi partecipativi cooperano all'esercizio della potestà del Vescovo Diocesano accompagnando i processi decisionali. Sulla natura giuridica consultiva o deliberativa di tali consigli si è molto discusso: riteniamo tuttavia che la distinzione trovi fondamento proprio nella natura della potestà che ogni consiglio o ufficio è chiamato ad esercitare. Se la decisione potestativa comporta l'esercizio di una potestà costituzionale (*ex iure divino positivo*, can. 129 §1), trattandosi di potestà espressione della pienezza del sacerdozio del Vescovo Diocesano, la natura giuridica del discernimento comunitario non potrà che essere consultiva; se invece la decisione potestativa dell'organismo implichi l'esercizio di potestà derivata delegata, possa avere natura deliberativa. Il legislatore del 1983, molto profeticamente, aveva infatti tradotto il dettato conciliare condizionando l'esercizio della potestà di governo a coloro che sono insigniti dell'ordine sacro, per quanto riguarda la potestà di natura divina, riconoscendo contestualmente una potestà propria, di tutti i battezzati, che si attua nella cooperazione ai sensi del can. 129 § 2. Sicché, tenuto conto del can. 131, anche coloro che non sono insigniti dell'ordine sacro possono legittimamente cooperare all'esercizio della stessa, evidentemente con voto deliberativo. Riflettendo *de iure conditum*, si pensi per esempio alle decisioni del Consiglio Pastorale per gli Affari Economici che sono vincolanti per il Vescovo Diocesano, nonostante la pienezza della sua potestà *ex iure divino*, o alle decisioni circa la nullità del sacramento del

la mancanza di rappresentatività, spiega a chiare lettere la *ratio* ed i limiti con i quali il Legislatore del 1983 ne ha regolato la costituzione e le funzioni proprie assegnatagli: rispondere all'esigenza di velocità di convocazione per questioni urgenti non differibili e lo svolgimento delle funzioni ordinarie di governo nella vacanza dell'Ufficio Episcopale (cfr. «Communicationes», 15, 1982, p. 218), attribuendo le altre competenze agli altri consigli partecipativi, che meglio esprimono il principio di collegialità e il principio di sinodalità.

³⁰ Cann. 1732 e segg.; *Pastor Bonus*, artt. 121-125; Princ. 6-7, *Praefatio* al Codice.

matrimonio pronunciate dall'autorità ecclesiastica laddove la terna giudicante con il riformato can. 1673 § 3 può essere costituita da due giudici laici su tre, con voto deliberativo.

7. Condizioni di realizzabilità della sinodalità nei consigli partecipativi: la conversione delle strutture

La riflessione sinodale di questi anni ha portato a rileggere le norme relative al Consiglio Pastorale Diocesano ed ai Consigli Pastoralari Parrocchiali riconoscendo in essi i luoghi dove si prendono le decisioni importanti cui possano partecipare – a titolo proprio – anche coloro che non sono insigniti dell'ordine sacro. Anzi, i documenti sinodali concludono riconoscendo nella obbligatorietà della costituzione del Consiglio Pastorale Diocesano e dei Consigli Pastoralari Parrocchiali in ogni diocesi, la condizione imprescindibile per l'attuazione della sinodalità, che – ripetiamo – non è una concessione ma una dimensione costitutiva ed essenziale della Chiesa, «*una pratica spirituale da vivere nella fede*»³¹. Tuttavia, perché i Consigli Pastoralari acquisiscano concreta capacità di agire nei processi decisionali, sono necessarie alcune ulteriori condizioni.

La prima, occorre ogni processo decisionale diventi il frutto della sinergia di tutti gli organismi di partecipazione, pertanto, negli Statuti e nei Regolamenti diocesani saranno da prevedersi periodiche sedute congiunte del Consiglio Presbiterale e del Consiglio Pastorale Diocesano. Infatti, il codice vigente riconosce al Consiglio Pastorale Diocesano il ruolo di *studiare, valutare e proporre* progetti pastorali: spetta dunque al CPD il ruolo di leggere i bisogni del popolo di Dio, attraverso l'ascolto e la lettura del territorio; discernere e valutare le priorità circa quanto emerso dall'ascolto e, *profeticamente* proporre progetti concreti per rispondere a quanto emerso nelle due fasi precedenti. Questi progetti andranno ad inserirsi nelle scelte e nelle traiettorie pastorali della Diocesi, esigono la direzione e la promozione da parte del Vescovo Diocesano, coadiuvato dal Consiglio Presbiterale ex can. 495. Tutto il processo decisionale già previsto e normato dal codice vigente spinge in questa direzione e necessita della puntuale traduzione negli Statuti e nei Regolamenti diocesani.

La seconda condizione, che è conseguenza diretta della prima, consiste nella necessaria sostenibilità economica dei progetti pastorali³². La normativa

³¹ Documento Finale della Seconda Sessione della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, cit., n. 82.

³² «Una individuazione dei fini senza un'adeguata ricerca comunitaria dei mezzi per raggiungerli è condannata a tradursi in mera fantasia. Esorto tutti ad applicare con generosità e coraggio gli orientamenti di questo documento, senza divieti né paure. L'importante è non camminare da soli, contare sempre sui fratelli e specialmente sulla guida dei Vescovi, in un saggio e realistico discernimento pastorale», *Evangelii Gaudium*, cit., n. 33.

attuativa diocesana dovrà conseguentemente prevedere stretta sinergia tra tutti i consigli partecipativi, ivi compreso il Consiglio per gli Affari Economici, con sedute comuni sia nella fase progettuale, sia nella fase di rendicontazione e verifica periodica e consuntiva, perché tutte le risorse economiche della diocesi vengano correttamente impiegate in favore della pastorale e delle sue priorità, secondo quanto emerso dall' articolato processo decisionale che le ha precedute. Infine, la rendicontazione dovrà essere pubblicata e condivisa con tutto il popolo di Dio perché le priorità pastorali emergano, il discernimento comunitario, e la conseguente progettualità, implicante anche le necessarie risorse economiche, diventi in maniera trasparente oggetto di valutazione e verifica, da parte di tutta la comunità diocesana che dovrà darne esecuzione, essendo essa stessa protagonista della missione della Chiesa, e non meramente destinataria. Tale ulteriore e necessaria corresponsabilità di tutta la comunità affidata al Vescovo dovrà esprimersi nei luoghi e con gli strumenti propri già previsti dalla normativa vigente, come le Assemblee diocesane e parrocchiali, ma anche nelle Visite pastorali che dovranno essere periodiche e costituire la modalità ordinaria del Vescovo diocesano che incontra, ascolta e dialoga direttamente con le realtà parrocchiali ed associative abitate dal popolo di Dio affidatogli; infine periodicamente con cadenze determinate, dovrà svolgersi il sinodo diocesano, quale luogo privilegiato in cui metodologicamente operare l' ascolto, il discernimento e la profezia.

La terza condizione consiste nell'attuazione della rappresentatività dei consigli partecipativi già disciplinata minuziosamente dal codice vigente con i cann. 499 e 512 § 2, la cui *ratio* è fondata sulla necessità di tenere conto di tutti i soggetti e di tutte le realtà abitate dalla comunità diocesana per assumere le necessarie decisioni pastorali. La rappresentanza, infatti, permette ai molti di partecipare attivamente ai processi decisionali attraverso i propri rappresentanti. Chi siede al tavolo di un consiglio di partecipazione non esprime sé stesso, ma riporta la voce di tutti coloro che rappresenta. La Chiesa non deve temere che ogni realtà pastorale sia posta nelle condizioni di poter scegliere i propri rappresentanti nel CPD. Tale coinvolgimento è espressione viva di quella corresponsabilità implicata nel battesimo che i fedeli hanno già ricevuto e contribuirà a crescere nella consapevolezza di appartenere tutti alla medesima Chiesa, assegnataria della medesima missione. Inoltre, il rinnovo periodico delle figure dei rappresentanti consentirà un sempre più vivo e maggiore coinvolgimento della varietà del popolo di Dio negli indirizzi pastorali, e alla costruzione di una Chiesa sempre più in uscita e sempre più attiva nella "vigna del Signore". Leggiamo in *Evangelii Gaudium* che «l'obiettivo di questi processi partecipativi non sarà principalmente l'organizzazione ecclesiale, bensì il sogno missionario di arrivare a tutti³³, quei tutti che sono rappresentati nel Consiglio cui spetta ex can. 512 CIC pensare e realizzare i progetti pastorali.

³³ ID., n. 31

Infine, quale quarta condizione sarà necessario che, nel rinnovamento degli Statuti e dei Regolamenti diocesani, siano accuratamente disciplinate le modalità di svolgimento delle sedute dei consigli partecipativi: perché diventino luoghi di efficaci, adeguate ed opportune decisioni pastorali, dovrà essere previsto un calendario che cadenzi la periodicità delle sedute dei consigli, così come il calendario delle sedute dei consigli congiunti; sarà necessario ogni volta predisporre l'ordine del giorno, che andrà previamente comunicato con la stessa lettera di convocazione; così come andranno ad essa allegati i documenti necessari per permettere, su quei temi, il confronto con le realtà cui ogni rappresentante fa capo, favorendo la corresponsabilità di tutto il popolo di Dio rappresentato; di ogni seduta dovrà essere redatto il verbale, da conservare e da pubblicare attraverso i mezzi di comunicazione diocesani, perché tutta la comunità diocesana conosca gli indirizzi pastorali e ciò che si sta facendo per conseguirli: questo esercizio di corresponsabilità consentirà una maggiore comunione tra tutte le realtà pastorali diocesane (Parrocchie, Associazioni e Movimenti, Uffici pastorali), tutte chiamate a camminare in comunione pur nella diversità delle proprie realtà e nella specificità dei carismi ricevuti.

8. Il metodo per il discernimento comunitario: la conversazione nello Spirito. Il can. 127 come *sentinella* dell'esercizio sinodale della potestà di governo

L'esperienza sinodale degli ultimi anni ci ha insegnato un metodo – quello della conversazione nello Spirito – che sta diventando gioiosa prassi nelle nostre comunità diocesane. La stessa scansione delle fasi che hanno segnato il passo del Sinodo universale e del Cammino Sinodale delle Chiese d'Italia, ha attuato ciò che il codice già aveva normato, quantunque non ancora attuato in tutte le Chiese diocesane. Incontriamo infatti nel can. 511, con riferimento alle competenze del CPD, l'individuazione del metodo che deve cadenzare ogni decisione pastorale: *studiare, valutare e progettare*. Ogni processo decisionale deve iniziare con l'analisi d'ambiente, che, nella metodologia sinodale raccomandata da Francesco si attua attraverso l'ascolto e la narrazione³⁴; a cui segue la fase della valutazione, e cioè del discernimento e dell'approfondimento; da concludersi con la fase delle proposte concrete e delle scelte pastorali. Fasi che, nello svolgimento del Sinodo appena concluso e del Cammino sinodale delle Chiese in Italia sono state denominate *fase narrativa, fase sapienziale, fase profetica*.

La disciplina codiciale che regola i CPD risponde dunque già perfettamente alla realizzazione della missionarietà della Chiesa sotto un duplice profilo:

³⁴ «Ricordiamo che non bisogna mai rispondere a domande che nessuno si pone», *Evangelii Gaudium*, cit., n. 155.

innanzitutto in quanto luoghi giuridici già assegnatari da parte del legislatore del 1983 del compito proprio di ascoltare, approfondire e progettare, come da can. 511 CIC; in secondo luogo, in quanto luoghi privilegiati in cui riportare quanto emerge continuamente dall'ascolto dal popolo di Dio, essendo il Consiglio Pastorale l'unico consiglio partecipativo concretamente rappresentativo di tutta la comunità diocesana a mente del can. 512 CIC. L'inclusione nell'intero processo decisionale di battezzati rappresentanti di tutte le realtà diocesane, di tutte le Associazioni e i Movimenti, di tutti gli stati di vita, delle diverse competenze di cui sono titolati gli Uffici pastorali, costituisce l'unico presupposto possibile per realizzare quanto auspicato in *Evangelii Gaudium*, laddove esorta ad essere «*audaci e creativi [...] nel ripensare gli obiettivi, le strutture, lo stile e i metodi evangelizzatori delle proprie comunità*»³⁵.

La conversazione nello Spirito sperimentata ampiamente nell'esperienza sinodale di questi anni si è confermata come la modalità per poter svolgere un discernimento allargato, ascoltando molti, permettendo a tutti di potersi esprimere, senza essere interrotti, senza essere giudicati, in un clima di preghiera e di ascolto della voce dello Spirito. Il discernimento svolto nei gruppi dei tavoli sinodali composti da 8-10 persone, raccolte in preghiera, potrà diventare la modalità ordinaria per sostenere lo svolgimento delle sedute di ogni Consiglio guidato dal Vescovo Diocesano, quale «*strumento [...] fecondo per consentire l'ascolto e il discernimento di ciò che lo Spirito dice alle Chiese*»³⁶.

Il discernimento comunitario negli organi partecipativi, da applicarsi alle scelte di governo, che preceda la decisione finale spettante al Pastore cui è affidata la comunità, costituisce la modalità con cui tutti possono effettivamente ed efficacemente concorrere alla migliore decisione possibile che l'autorità dovrà infine intraprendere: le due fasi – *decision making* e *decision taking* – non sono in contrasto, ma sono la risposta giuridica *giusta*, e cioè *secondo giustizia*, perché i fedeli possano corresponsabilmente partecipare alla missione della Chiesa. Essi, infatti, attraverso i propri rappresentanti «*concorrono a che le decisioni prese siano frutto dell'obbedienza da parte di tutti a ciò che Dio vuole per la Sua Chiesa*»³⁷.

Un diligente preparazione delle sedute dei consigli, con la predisposizione di tavoli sinodali e la preparazione delle schede di lavoro, potrà garantire l'effettivo apporto di tutti, nello scambio fruttuoso delle esperienze e delle risorse personali e territoriali.

Il can. 127 CIC è stato pensato dal Legislatore del 1983 per bilanciare la piena capacità decisionale di colui che presiede un ufficio di governo, affinché nell'esercizio della potestà, quantunque ordinaria e propria, non imponga una

³⁵ *Evangelii Gaudium*, n. 33

³⁶ Documento Finale della Seconda Sessione della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, cit., n. 45.

³⁷ *Id.*, n. 90.

volontà arbitraria, dovendo ascoltare gli organismi preposti alla consultazione, senza poter agire come se non li avesse ascoltati e, comunque, senza discostarsi da essa quando il frutto della consultazione è concorde, in assenza di una ragione che risulti prevalente (can. 127 § 2, 2° CIC).

In tal senso, il documento finale del sinodo sulla sinodalità ritiene inadeguata anche la contrapposizione tra consultazione e deliberazione così come attualmente formulata dal codice vigente, invitando, nella conversione sinodale della normativa canonica, a superare ogni possibile ambiguità³⁸. Riteniamo a tale proposito che, disciplinando adeguatamente il processo decisionale suddividendolo in fasi, attuando la necessaria sinergia tra i diversi Consigli, nel rispetto delle già spiegate condizioni ed attenzioni, nel *giusto* equilibrio tra principio gerarchico, principio di collegialità e principio di sinodalità, la Chiesa sinodale possa meglio rispondere all'esigenza giuridica di espressione dei *munera* battesimali da parte di tutti i Christifideles, superando gli apparenti limiti dettati dalla distinzione circa la natura consultiva/deliberativa dei singoli segmenti dell'unico processo decisionale, tutto ordinato alla valorizzazione del *sensus fidei*³⁹.

9. Il ruolo degli Uffici Pastorali nell'esercizio della potestà di governo

Nel vigente Codice di Diritto Canonico gli Uffici Pastorali non sono regolati come espressione della potestà di governo. Come sopra già evidenziato, infatti, la potestà di governo in senso letterale e il *munus pascendi* non sono disciplinati dal legislatore del 1983 come l'unica espressione della potestà del Vescovo Diocesano, essendo la potestà di governo riconosciuta solo laddove il Vescovo, d'autorità, con una sua decisione incida con efficacia giuridica sulla sfera giuridica di altri soggetti. Tuttavia, se rileggiamo il ruolo e le funzioni attribuite agli Uffici Pastorali, e alla loro partecipazione attiva ai processi decisionali ed attuativi degli stessi, allora possiamo cogliere facilmente quanta rilevanza assumano nell'esercizio proprio ed ordinario della potestà.

Essi, infatti, rappresentati dai loro Direttori, e assunti come membri di diritto nel CPD, possono cooperare attivamente ai processi decisionali rappresentando la risorsa diocesana più qualificata cui attingere per ciò che riguarda l'esercizio della missione su tutto il territorio diocesano nei loro rispettivi ambiti di competenza.

Alcune sintesi diocesane raccolte in questi anni di Cammino Sinodale hanno lamentato un certo individualismo degli Uffici Pastorali, mentre in altre viene riportato lo sforzo da parte degli stessi di coinvolgersi anche con le istituzioni civili, enti ed associazioni extra ecclesiali, nella constatazione che in molti si occupano, a vario titolo, della medesima porzione del popolo di

³⁸ Id., n. 92

³⁹ Id., n. 22

Dio. Dallo scambio fruttuoso delle tante e diverse esperienze, oggi è possibile realizzare un nuovo protagonismo sinodale anche relativamente agli Uffici pastorali: essi, meglio di qualsiasi altro organismo diocesano, potranno svolgere il prezioso compito di coordinare tutte le realtà ecclesiali adoperandosi per il coinvolgimento di tutti gli operatori, anche extra ecclesiali, attivi sul territorio relativamente alle materie di competenze ad essi assegnate; potranno così fungere da sentinella di sinodalità, ricercando attivamente il coinvolgimento tutti, per arrivare in tutte le realtà, ascoltandone i bisogni, cogliendone le esigenze pastorali, valorizzandone le risorse già esistenti. La loro presenza attiva nel CPD permetterà la condivisione di questa attività con il resto della comunità diocesana, e allo stesso tempo assicurerà la necessaria circolarità tra gli indirizzi pastorali diocesani e l'attività pastorale svolta negli e dagli Uffici, in vista di una sempre più piena comunione.

Perché anche negli Uffici venga osservato il metodo del discernimento comunitario e la cadenza delle tre fasi narrativa/sapienziale/profetica, in ordine alle scelte pastorali da riportare al CPD, e perché possa essere favorita la corresponsabilità di tutte le risorse diocesane disponibili, potrebbe essere costituito un organismo di raccordo, per esempio una sorta di consiglio direttivo, rappresentativo delle zone pastorali, Movimenti e Associazioni, possibilmente anche delle realtà extra ecclesiali. L'utilizzo del metodo della conversazione nello Spirito sarebbe auspicabile laddove l'Ufficio debba fare discernimento o assumere decisioni in ordine all'attuazione delle traiettorie pastorali diocesane.

10. Alcune riflessioni conclusive per una piena attuazione della normativa vigente

Una pastorale attiva, inclusiva, orientata *ad extra* (Chiesa in uscita), che – attraverso l'azione congiunta e sinergica di tutte le realtà pastorali rappresentate negli organismi partecipativi (Parrocchie, Uffici Pastoral, Associazioni e Movimenti), che continuamente chiama tutti al servizio e alla corresponsabilità e che continuamente rende conto delle scelte pastorali assunte e si verifica senza temere il giudizio di tutta la comunità diocesana, può diventare capace di incidere in maniera sempre più significativa nelle scelte di vita dei fedeli, non più meri destinatari della Nuova Novella, ma chiamati essi stessi a prendersi carico dell'ansia pastorale di annunciare la bellezza dell'incontro con il Signore. Considerando l'incidenza nella vita concreta delle persone, nello svolgersi *giusto* della vita ordinaria alla sequela del Maestro, viene effettivamente da chiedersi se la distinzione giuridica tradizionale circa ciò che spetti in senso proprio alla potestà di governo rispetto a ciò che attiene in senso stretto all'ambito pastorale, sia ancora adeguata, quando guardiamo alla dimensione giuridica della Chiesa sinodale. Se infatti, come dicevamo, la potestà di governo trova fondamento nel ruolo di guida da parte dell'Autorità rispetto alla salvezza del

popolo di Dio, come può non considerarsi lo *ius pascendi* come espressione diretta di tale potestà; così come la pastorale non potrebbe non comportare vere e proprie scelte di potestà di governo. In tal senso dovranno quindi ripensarsi anche le materie di competenza da attribuirsi ai singoli organismi consultivi del Vescovo Diocesano, partendo dalla considerazione che non vi siano materie che non possano essere regolate e decise in un discernimento che possa includere anche i laici, alcuni di essi scelti perché esperti o dotati di specifiche competenze. Di contro, risulta difficile pensare che vi siano materie destinate al discernimento dei soli presbiteri: per esempio la nomina di un parroco sarebbe auspicabile venisse preceduta dall'ascolto della comunità che dovrà essergli affidata, per comprenderne le specifiche esigenze pastorali, le risorse già disponibili, così che il Vescovo, sentito il Consiglio Presbiterale, possa intraprendere la scelta più opportuna. Quanto alle materie delicate, o i casi che coinvolgono le persone dei presbiteri o dei soggetti posti a guida di realtà pastorali, occorre sempre ricordare che in capo al Vescovo Diocesano sussistono le tre competenze che sono espressione della pienezza della sua potestà di governo: legislativa, amministrativa e giudiziaria. Il Consiglio Presbiterale e il Consiglio Pastorale affiancano il Vescovo nell'esercizio della potestà amministrativa; per la specificità di alcuni casi, o quelli che presentano particolari esigenze di riservatezza, il Vescovo potrebbe costituire delle commissioni *ad hoc*, la cui composizione potrà essere mista (laici ed ordinati) scelti in virtù delle loro peculiari competenze professionali, o personali.

Se infine sussistano questioni che richiedano decisioni disciplinari o penali, nell'esercizio della potestà giudiziale, il Vescovo costituisca gli organismi già all'uopo disciplinati dal diritto: potrà infatti ricorrere al processo penale in una delle sue due forme, amministrativa o giudiziaria, ricorrendo al Tribunale Diocesano. Questioni di tale rilevanza, non possono infatti essere discusse e decise nell'ambito di un organismo consultivo, ma necessitano di luoghi propri e procedure adeguate, che sono già compiutamente regolate dal diritto canonico nel libro *de Processibus*. Anche in tale ambito, la Chiesa sinodale non avrà timore di ricorrere a tutte le competenze professionali e personali, da attingersi tanto tra i fedeli ordinati, quanto tra la varietà del popolo di Dio, costituito da battezzate e battezzati che, per stile di vita, fedeltà alla Chiesa e per esperienze professionali potranno apportare preziosi contributi anche nelle questioni più spinose, spesso finora trattate negli *interna corporis*, con tutte le tristi conseguenze cui tutti abbiamo assistito nella storia recente della Chiesa.

LUCIA PANZINI
C.so Mazzini n. 160
60121 Ancona
avv.luciapanzini@gmail

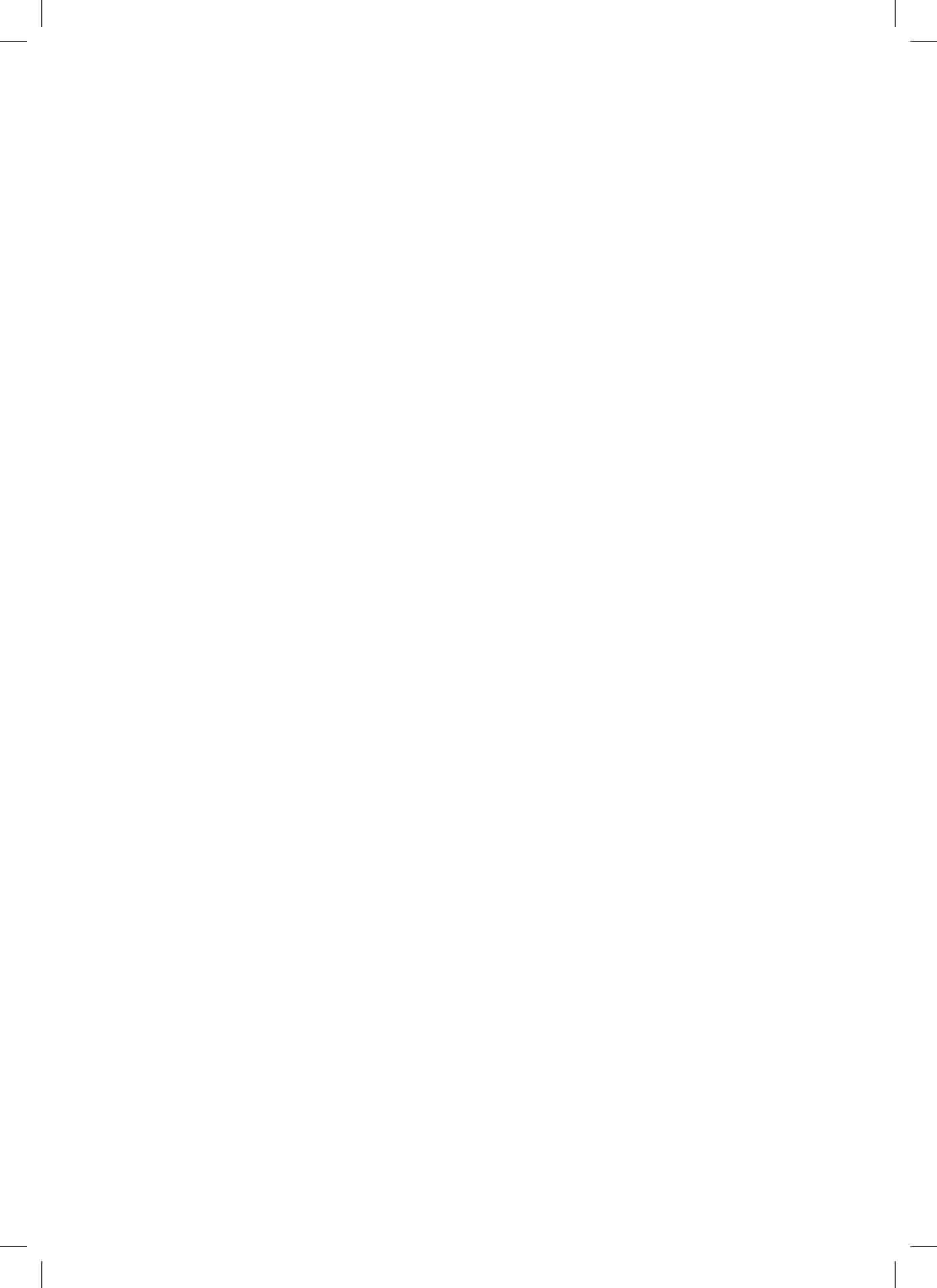
Parole chiave

Potestà di governo, principio costituzionale gerarchico, principio costituzionale di collegialità e principio costituzionale di sinodalità, Chiesa diocesana.

Keywords

Governance, Hierarchical Collegial and Synodal Constitutional Principles, Diocesan Church.

SEZIONE *SCIENZE RELIGIOSE*



**A 60 ANNI DAL CONCILIO VATICANO II.
DALL'UMANESIMO INTEGRALE ALL'ECOLOGIA INTEGRALE**

**60 YEARS AFTER THE SECOND VATICAN COUNCIL.
FROM INTEGRAL HUMANISM TO INTEGRAL ECOLOGY**

Giancarlo Galeazzi*

Abstract

The Social Doctrine of the Church, starting from *Gaudium et spes*, has been characterized by the paradigm of humanism in the integral configuration that Maritain had given it. With Pope Francis the novelty of the ecological paradigm, which raises the problem of the relationship between the ecological approach and the humanistic approach, breaks out. The reflection (only sketched here) leads to the affirmation that the two encyclicals *Laudato si'* and *Fratelli tutti* configure an “integral ecology” which does not present itself as an alternative to humanism but rather to ideological biocentrism and deviant anthropocentrism, and is therefore compatible with a humanism in the name of integrality: anthropological (it is integral in the person), axiological (it is integral in values) and ecological (it is integrated in nature). Therefore, integral humanism and integral ecology are to be seen in complementary terms, so much so that humanism can only be truly integral within the context of integral ecology. For all this I think I can say that Pope Francis went “with Vatican II beyond Vatican II”.

* * *

La Dottrina Sociale della Chiesa, a partire dalla *Gaudium et spes*, si è caratterizzata per il paradigma dell'umanesimo nella configurazione integrale che gli aveva dato Maritain. Con Papa Francesco irrompe la novità del paradigma ecologico, e si pone il problema del rapporto tra approccio ecologico e approccio umanistico. La riflessione (qui solo abbozzata) porta ad affermare che le due encicliche *Laudato si'* e *Fratelli tutti* configurano una “ecologia integrale” che non si pone come alternativa all'umanesimo, bensì al biocentrismo ideologico e all'antropocentrismo deviato, ed è di conseguenza compatibile con un umanesimo all'insegna dell'integralità antropologica (integrale nella persona),

* Docente emerito di Filosofia all'Istituto Teologico Marchigiano di Ancona.

assiologica (integrale nei valori) ed ecologica (integrato nella natura). Umanesimo integrale ed ecologia integrale vanno quindi visti in termini complementari, tanto che l'umanesimo può essere veramente integrale solo nel contesto dell'ecologia integrale. Per tutto questo pare di poter dire che papa Francesco è andato "con il Vaticano II oltre il Vaticano II".

1. Umanesimo ed ecologia: dal Vaticano II a papa Francesco

A 60 anni dal Concilio Ecumenico Vaticano II, vorrei richiamare l'attenzione sul "cambiamento di paradigma" che si è verificato nella Dottrina sociale della Chiesa, quando si è passati dall'*umanesimo integrale* di questo Concilio all'*ecologia integrale* di papa Francesco. Più avanti chiarirò il senso di questo passaggio, intanto segnalo che il *paradigma umanistico* si configura nella *Gaudium et spes* del 1965 come «un nuovo umanesimo» (n. 55), che era stato anticipato da Jacques Maritain con l'«umanesimo integrale» dell'opera omonima del 1936 e poi ribadito da papa Montini nella *Populorum progressio* del 1967 con «l'umanesimo plenario» (n. 42), e successivamente anche da Giovanni Paolo II nella *Redemptor hominis* del 1979 con l'umanesimo «concreto, storico» (n. 13), e da Benedetto XVI nella *Caritas in veritate* del 2009 con «l'umanesimo planetario» (n. 42).

Queste diverse definizioni di "umanesimo" possono essere ricondotte a un denominatore comune: il cosiddetto «personalismo comunitario», che Maritain aveva indicato anche nel libro *La persona e il bene comune* del 1947 (capp. III e IV), per indicare la duplice finalità dell'umanesimo: il bene della persona e il bene della società; istanze che, peraltro, sono da sempre al centro del magistero sociale, e che hanno trovato una chiara espressione nella costituzione conciliare *Gaudium et spes* (n. 26).

Detto ciò, è da aggiungere che, nel *contesto umanistico*, la Dottrina sociale della Chiesa ha prestato attenzione a *questioni ecologiche*, almeno a partire da papa Montini, il quale vi si richiama tra l'altro nella lettera *Octogesima adveniens* del 1971 (n. 21). Poi l'attenzione per l'ecologia è rintracciabile in misura anche maggiore in Papa Wojtyła, il quale ne parla per la 23^a Giornata Mondiale della Pace del 1990 (legando il problema ecologico allo stile di vita) e nell'enciclica *Centesimus annus* del 1991 (nn. 37-38). A sua volta, papa Ratzinger nell'enciclica *Caritas in veritate* del 2009 (n. 48-51) collega la cura e la salvaguardia dell'ambiente alle problematiche energetiche e alla sfera morale.

In tutti i casi è da rilevare una crescente preoccupazione ecologica, ma affrontata come problema a carattere settoriale e da un punto di vista etico, come si evince pure dal *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa* del 2004 che dedica il capitolo X a «Salvaguardare l'ambiente», per cui si rende evidente che, 40 anni dopo il Vaticano II, la questione ecologica era diventata importante per la Dottrina sociale della Chiesa. Tuttavia questo interesse

(crescente) per l'ecologia era pur sempre collocato nell'orizzonte umanistico e senza rivoluzionare la questione sociale.

Proprio questo accade con papa Francesco, il quale si pone in una inedita posizione, in quanto l'ecologia non è più "una" questione bensì "la" questione con cui ci si deve misurare nella convinzione che essa (ecco la novità) costituisce l'orizzonte nel quale va collocato lo stesso umanesimo, come viene evidenziato nelle encicliche *Laudato si'* del 2015 e *Fratelli tutti* del 2020. Così l'umanesimo assume un volto nuovo: come vedremo, non è solo "integrale" dal punto di vista antropologico e "integrante" dal punto di vista assiologico, ma è anche "integrato" dal punto di vista ecologico, per cui l'accento viene posto sul suo carattere relazionale: direi *esodale* come fuoriuscita dall'egocentrismo, e *diaconale* come esercizio di responsabilità.

2. L'umanesimo integrale

Per cogliere pienamente il senso dell'innovazione di Francesco, può essere opportuno mettere in relazione *l'ecologia integrale* con *l'umanesimo integrale*, e quindi con Jacques Maritain (Parigi 1882-Tolosa 1973), il quale può a pieno titolo considerarsi il filosofo dell'umanesimo integrale, non solo per averlo presentato nel libro omonimo del 1936 (incentrato sul rapporto tra "umanesimo integrale" e "nuova cristianità") e in opere successive degli anni Quaranta (dove tale rapporto è rivisto).

Va precisato che in *Umanesimo integrale* la nuova cristianità è nuova in quanto non più sacrale ma secolare, e di essa s'ipotizzano due tipologie: quella più nota è la cristianità delle strutture (che potrei definire "macrocristianità") e quella meno nota è la cristianità delle coscienze (che potrei definire "microcristianità"); delle due ipotesi, Maritain ha proposto inizialmente la prima (poi superata), ma ha scommesso sempre sulla seconda. Infatti, in opere come *I diritti dell'uomo e la legge naturale* del 1943, *Cristianesimo e democrazia* del 1945 e *L'uomo e lo Stato* del 1951, Maritain ha continuato a parlare di "umanesimo integrale" e, sempre meno, di nuova cristianità "istituzionalizzata", cioè formalizzata, mentre non ha mai rinunciato ad una nuova cristianità "diasporica", cioè diffusa, quella dei "piccoli gruppi impegnati nella verità" (così in *Per una filosofia dell'educazione* del 1969, cap. IV).

Ebbene, l'umanesimo integrale può essere considerato l'obiettivo permanente del pensiero maritainiano, e la nuova cristianità nella configurazione istituzionalizzata risulta nel tempo un riferimento decrescente, mentre permane come riferimento irrinunciabile nella configurazione di diaspora, su cui Maritain ripose le sue speranze fino all'ultimo. Dunque, occorre sottolineare la distinzione tra umanesimo integrale e nuova cristianità delle istituzioni, e rilevare che da questa Maritain prenderà le distanze in un crescendo (per così dire) di "laicizzazione" dell'umanesimo integrale, finalizzato, sì, ad una società

cristiana, ma non tanto in modo visibile (esteriore), quanto in modo invisibile o quasi invisibile (vitale).

Proprio questa impostazione umanistico-integrale è stata recepita dal Concilio ed è presente nei successivi pontefici, come concezione strutturalmente fondata sulla dignità della persona, finalizzata al bene comune, rispettosa del pluralismo e aperta al trascendente. Di tale umanesimo integrale – che si può anche configurare come un personalismo comunitario, pluralistico e critico nei confronti degli assoluti terrestri – si farà sostenitore Paolo VI nella *Populorum progressio* del 1967, citando proprio il libro di Maritain, e offrendo la nuova denominazione di “umanesimo plenario” (n. 42); in ogni caso collegandolo come aveva fatto Maritain alla democrazia, al progresso e alla pace. Così l’enciclica di Paolo VI inaugura un “nuovo filone”; dopo quello avviato con la *Rerum novarum* del 1891 – che sarà celebrata fino alla *Centesimus annus* del 1991 di Giovanni Paolo II – sarà la volta di un nuovo filone, quello della *Populorum progressio*, che sarà celebrata: con la *Sollicitudo rei socialis* del 1987 da Giovanni Paolo II e con la *Caritas in veritate* del 2009 da Benedetto XVI. In ogni caso, il paradigma di riferimento rimane quello umanistico, specificamente quello umanistico-integrale o personalistico-comunitario.

Invece, il cambiamento di paradigma avverrà con la “rivoluzione copernicana” di papa Francesco, con il quale si apre un “terzo filone”, incentrato sull’ecologia; occorre subito precisare che si tratta di “ecologia integrale” e la qualificazione è importante perché indica la presa di distanza da altre forme di ecologia: è “integrale”, cioè non “profonda” come quella radicale né “superficiale” come quella riformista. Aggiungerei che l’aggettivo “integrale” non può non richiamare alla mente l’umanesimo integrale di Maritain, che tuttavia non è un autore citato da Bergoglio e nemmeno un autore al quale abbia fatto riferimento indirettamente (seppure – sia detto fra parentesi – Maritain fosse autore molto noto in Argentina, dove negli anni Trenta era stato invitato da don Luigi Orione, e successivamente fatto oggetto di esaltazioni e denigrazioni).

Detto questo, si può aggiungere che l’assenza di riferimenti all’umanesimo integrale contribuisce a evidenziare il *novum* di Francesco rispetto alla tradizione umanistica più o meno ispirata a Maritain, e quindi a rilevare una evidente “discontinuità” tra ecologia ed umanesimo. Tuttavia non va enfatizzata tale discontinuità, in quanto è dato di riscontrare tra le due concezioni se non delle “coincidenze”, almeno delle “convergenze” o, meglio, una “complementarità”. Infatti (è la tesi che qui presento), l’ecologia non è in “alternativa” all’umanesimo, bensì ne costituisce uno “sviluppo”, dal momento che l’ecologia integrale offre un nuovo orizzonte di senso all’umanesimo integrale: non porta al rifiuto dell’umanesimo, ma contribuisce al rifiuto dell’antropocentrismo moderno, che era già stato confutato da Maritain e dal magistero di Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI.

In particolare, papa Montini nella *Populorum progressio* aveva contrapposto all’antropocentrismo l’«umanesimo plenario», come «sviluppo di tutto

l'uomo e di tutti gli uomini» e come umanesimo «aperto verso l'Assoluto» (n. 42). Diversamente (aveva avvertito la *Gaudium et spes*) si cade in «un umanesimo puramente terrestre» (n. 56), che è la «tragedia dell'umanesimo moderno» denunciata da Maritain. Per evitarla Maritain aveva insistito sul *principio integralità*: “integrale” è opposto a parziale o unilaterale, che è tipico di ideologie a diverso titolo riduttivistiche o totalitarie; invece l'umanesimo integrale è caratterizzato da integralità antropologica (riguarda tutto l'uomo) e da integrazione assiologica (considera tutti i valori condivisi), ossia è *integrale*, perché considera la persona nella sua completezza, ed è *integrante* perché integra valori non in modo ideologico (divisivo), ma dialogico (condiviso).

3. L'ecologia integrale

D'altra parte, la critica all'antropocentrismo svolta in nome dell'umanesimo integrale è stata successivamente al centro dell'ecologia, la quale in certe sue tendenze estreme giunge fino alla dissoluzione dell'antropologico nel naturale, per cui finisce per cedere al “biocentrismo”. Invece, l'*ecologia integrale* si pone in alternativa tanto all'antropocentrismo moderno, quanto al biocentrismo postmoderno; in tal modo, papa Francesco non rifiuta l'umanesimo ma lo configura in modo nuovo: nella esortazione apostolica *Laudate Deum* del 2023 lo chiama «antropocentrismo situato» (n. 67), e lo considera in alternativa all'«antropocentrismo dispotico», denunciato nella enciclica *Laudato si'* del 2015 (n. 68), per dire che l'uomo non è al di sopra né al di fuori della natura, ma parte di essa, seppure in essa non si esaurisca. Così l'ecologia integrale coglie la natura in chiave sistemica all'insegna della consapevolezza che «tutto nel mondo è intimamente connesso» (n.16), convinzione continuamente reiterata da Francesco, non meno della convinzione che l'uomo non può prescindere dalla natura e tuttavia trascende il naturale.

Ritengo pertanto che – grazie all'ecologia integrale – si possa tornare a parlare in modo inedito di *umanesimo integrale*, in quanto alla *integralità* antropologica e alla *integrazione* assiologica (già indicate da Maritain) si aggiunge la *interazione* ecologica, propria di una “ecologia integrale”, che è diversa dalla “ecologia profonda” e dalla “ecologia di superficie”, perché queste sono ecologie con carattere o addirittura totalizzante (l'ecologia radicale o assoluta) o solo riformista (l'ecologia parziale o settoriale), mentre l'ecologia integrale è ambientale, politica ed economica, per cui secondo Francesco la questione ecologica e quella sociale sono indisciungibili e vanno affrontate insieme.

Dunque, la dimensione cosmica costituisce la *rivoluzione copernicana* di papa Francesco, il quale nella *Laudato si'* sposta il centro dall'uomo a Dio, e dall'uomo alla natura, e proprio i riferimenti al *creatore* e al *creato* (n. 69) offrono le coordinate per intendere correttamente la *posizione dell'uomo*, ed evitare che «alcuni esseri siano considerati meno creature di altre» o che «al-

cuni (uomini) si sentano più umani di altri» (n. 90). In questo contesto, sono essenziali due puntualizzazioni: *primo*: che «lo scopo finale delle altre creature non siamo noi» (n. 83); *secondo*: che occorre «mantenere una relazione corretta con il prossimo» (n. 70); da qui il riconoscimento della «interdipendenza delle creature» (n. 86) e l'imperativo a «rispettare il creato» (n. 69).

In tal modo, l'impostazione ecologica offre all'umanesimo la possibilità di chiarire ulteriormente il senso della "integralità", in quanto non rinuncia alla *integralità antropologica* (tutto l'uomo) né alla *integrazione assiologica* (tutti i valori umanizzanti), ma le colloca nell'orizzonte della *interazione ecologica*, secondo cui "tutto è connesso" nella *casa comune*, della quale l'uomo è chiamato ad avere "cura", e questa è la sua vocazione e responsabilità. Così l'umanesimo integrale si arricchisce di una dimensione che ho definito "esodale" e "diaconale", per indicare che si va oltre l'egocentrismo e si va in direzione della relazionalità come antidoto alle varie forme di suprematismo e di specismo. In altre parole, l'orizzonte ecologico, in cui va collocato l'umanesimo, permette di cogliere la sua complementarità nei confronti dell'ecologia, almeno di quella integrale.

Al riguardo Francesco precisa tre aspetti essenziali nella *Laudato si'*. In primo luogo, Bergoglio considera riduttiva una concezione meramente "ambientalista", e rivendica invece la necessità di una ecologia che sia *ambientale* non meno che *economica e politica, umana e sociale, culturale ed esistenziale* (nn. 138-155); quindi parlare di "ecologia integrale" vuol dire parlare di *sviluppo integrale*, di «vero sviluppo integrale» (n. 185). In secondo luogo, per papa Francesco, l'ecologia deve integrare «il posto specifico che l'essere umano occupa in questo mondo e le sue relazioni con la realtà che lo circonda» (n. 15), ossia deve integrare l'ecologico con il sociale, quindi «deve integrare la giustizia nelle discussioni sull'ambiente» (n. 49). In terzo luogo, le scelte ecologiche devono essere condivise sulla base di incontri e confronti, per cui è indispensabile il "dialogo", che costituisce un antidoto rispettivamente al *fondamentalismo* religionistico (altro è lo spirito religioso), al *riduttivismo* scienziato (altro è lo spirito scientifico) e all'*ideologismo* utopistico (altro è lo spirito utopico).

Ne consegue che il *principio di integralità* che in Maritain e nella Dottrina sociale della Chiesa (dalla *Gaudium et spes* in avanti) si configura in ottica antropologica (riguarda l'uomo nella sua interezza) e assiologica (riguarda i valori condivisi), in Francesco si connota pure in ottica ecologica, nel senso che «tutte le creature sono connesse tra loro»: così nella *Laudato si'* (n. 42) e la convinzione è ribadita a più riprese. Quindi l'integralità, cui fa riferimento Francesco, non si sostituisce alla duplice integralità maritainiana, ma le offre un rinnovato orizzonte di senso, in quanto sostiene che l'uomo non può prescindere dalla natura seppure la trascenda; ne consegue una idea di uomo come essere pluridimensionale e omnirelazionale.

Occorre insistere sul carattere "integrale" dell'ecologia di Bergoglio, il quale nella *Laudato si'* usa un'immagine forte, già suggerita dal francesca-

no Leonardo Boff (peraltro non citato), quella di un'ecologia che risponde simultaneamente a un duplice grido: della terra ferita e dei poveri emarginati (n. 49): così questione ambientale e questione sociale risultano facce della stessa medaglia. Pertanto si tratta di coniugare tanto l'ambientalismo quanto l'umanesimo nella consapevolezza che una loro reciproca esclusione fa cadere nell'antropocentrismo moderno e nel biocentrismo postmoderno: due visioni unilaterali e riduttivistiche.

Direi quindi che l'ecologia di Bergoglio può essere considerata in discontinuità e, insieme, in continuità con il precedente magistero sociale, in quanto ne è erede e se ne fa erede ma in modo originale e inedito. Infatti, la prospettiva ecologica specifica quell'umanesimo che la *Gaudium et spes* aveva definito come «nuovo umanesimo» (n. 55) all'insegna de «l'uomo integrale» (n. 3), cioè della «integrità della persona umana» (n. 56), e che il *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa* aveva definito come «umanesimo integrale e solidale» (n. 6); la novità di papa Francesco sta nel fatto che specifica ulteriormente l'umanesimo in senso relazionale e relazionato, cioè «situato» nel contesto della «casa comune».

Pertanto si può ben dire che alla integrità umanistica Francesco non rinuncia, ma la considera nel contesto ecologico del «tutto», un tutto che è «connesso». Nella nuova prospettiva, l'uomo non può prescindere dalla natura, rispetto alla quale però presenta una specificità: non una superiorità dominatrice o predatoria, bensì una *eccedenza*, in quanto – se tutti gli esseri, per il fatto stesso di essere, hanno dignità – l'uomo (come precisa la *Laudato si'*) ha una «speciale dignità» (n. 43), una «immensa dignità» (n. 65), una «dignità unica» (n. 69), una «peculiare dignità» (n. 154); ciò si traduce nella «cura della casa comune» (così è sottotitolata la *Laudato si'*); proprio ciò evidenzia che l'ecologia di Francesco è integrale perché è anche umanistica.

A conferma, si possono citare alcune espressioni che sintetizzano bene tale impostazione *ecologico-umanistica*; infatti, nella *Laudato si'*, Francesco afferma: «non c'è ecologia senza una adeguata antropologia» (n. 118) e «non ci sarà una nuova relazione con la natura senza un essere umano nuovo» (*ibidem*) nella consapevolezza che «noi tutti esseri dell'universo siamo uniti da legami invisibili e formiamo una sorta di famiglia universale, una comunione sublime che ci spinge a un rispetto sacro, amorevole e umile» (n. 89). Da qui l'affermazione contenuta nella *Laudate Deum* secondo cui «è possibile sostenere solo un antropocentrismo situato», vale a dire riconoscere che «la vita umana è incomprensibile e insostenibile senza le altre creature» (n. 67) perché «tutte le creature sono connesse tra loro» ricorda ancora la *Laudato si'* (n. 42).

Queste convinzioni di papa Francesco mi portano a ribadire che siamo di fronte a una ecologia che non è alternativa all'umanesimo, anzi ad esso offre un contesto che lo valorizza ulteriormente, perché ne dilata la responsabilità; questa riguarda non solo la «città fraterna», ideale storico concreto di Maritain, ma l'intera «casa comune», alla cui cura l'uomo può dedicarsi grazie alla sua

specificità obbedienziale (di ascolto) e responsoriale (di servizio). In tal modo, si tiene collegato l'umanesimo alla ecologia, e nel contempo si rivendica la distinzione tra mondo umano e mondo naturale, una distinzione che riposa sul riconoscimento della *eccezione umana*, del *proprio dell'uomo*, del suo essere *irriducibile*; ciò non comporta alcuna forma di *specismo*, ma porta alla rivendicazione di una *eccedenza* umana rispetto alle altre creature, tale da configurarsi non come potere bensì come dovere.

Da quanto accennato traggo la convinzione che può essere fecondo mettere in collegamento papa Bergoglio e Maritain; si badi: non per rilevare convergenze, ma per operare una rinnovata lettura dell'umanesimo integrale alla luce dell'ecologia integrale, come anche dell'ecologia integrale alla luce dell'umanesimo integrale: ritengo che, così, si possa attuare un arricchimento reciproco, per il fatto che l'umanesimo trova ulteriore motivo per prendere le distanze dall'antropocentrismo deviato dell'umanesimo moderno, e l'ecologia trova ulteriore motivo per prendere le distanze dall'esasperato biocentrismo dell'antiumanesimo postmoderno.

4. Casa comune e città fraterna

Che l'ecologia integrale, pur nella novità del suo paradigma epistemologico, non sia estranea o antitetica all'umanesimo integrale si rende anche più evidente se teniamo presente che alla *Laudato si'* papa Francesco ha fatto seguire la *Fratelli tutti*; proprio quest'altra enciclica – incentrata com'è sulle categorie di “fraternità universale” e di “amicizia sociale” – mostra inequivocabilmente il nesso dell'ecologia con l'antropologia, e, pur nella rottura epistemologica dovuta al cambiamento di paradigma, costituisce non una alternativa all'umanesimo integrale, bensì un inveramento evolutivo, in quanto l'ecologia integrale offre l'orizzonte entro cui l'umanesimo può configurarsi in maniera pienamente integrale.

In tal modo, si possono inoltre evitare le critiche che sono state rivolte all'umanesimo come impostazione datata e quindi superata. Così non è, se l'umanesimo acquista la dimensione cosmica, le cui categorie essenziali sono la “cura” e la “fraternità”, facce di un'unica medaglia, in quanto indicano l'atteggiamento nei confronti della casa comune (*Laudato si'*) e delle relazioni umane (*Fratelli tutti*). Queste due connotazioni possono essere unificate nel concetto di “ecologia integrale” che libera l'umanesimo da ipoteche, come quelle dell'egocentrismo e del passatismo, e libera nel contempo l'ecologia da ideologie e utopie come quelle del postumanesimo e del transumanesimo.

La cura e la fraternità comportano un inveramento dell'antropologico, in quanto ne mettono in luce non solo le possibilità ma anche i limiti, e sono categorie complesse; infatti, si può parlare di “fraternità ontologica” (con tutti gli esseri) e di “fraternità antropologica” (con tutti gli umani), così come si

può parlare di “cura cosmica” (del pianeta) e di “cura antropologica” (dell’umanità). Questo duplice uso delle categorie di “cura” e di “fraternità” è ciò che porta Bergoglio a parlare di “ecologia integrale”, cioè questione ambientale e, insieme, sociale, come evidenziato dalla *Laudato si’*, che è incentrata sulla “cura della casa comune”, e dalla *Fratelli tutti*, che è incentrata sulla “fraternità universale e l’amicizia sociale”.

Più precisamente, la fraternità è configurata in senso “cosmico” nella *Laudato si’*, e in senso “universale” nella *Fratelli tutti*; in quanto tale, è fraternità che riguarda l’umanità intera senza divisioni di sorta; esclude infatti ogni forma di discriminazione a livello di etnia, genere, età, cultura, religione, civiltà. Inoltre (puntualizza la *Fratelli tutti*) la fraternità non è semplicemente un dato di fatto a carattere biologico, ma è una «aspirazione mondiale» (n. 8) sul piano valoriale. E non basta rivendicare l’universalità della fraternità, per cui occorre denunciare il “«falso universalismo» e «l’universalismo autoritario e astratto», «dettato o pianificato da alcuni e presentato come un presunto ideale allo scopo di omogeneizzare, dominare e depredate» (n. 99). Così, all’immagine della “sfera” per dire «una globalizzazione che pretende di rendere tutti uguali», e che «distrukge la peculiarità di ciascuna persona e di ciascun popolo», Bergoglio preferisce l’immagine del “poliedro” per indicare la necessità di «imparare a vivere insieme in armonia e pace senza che dobbiamo essere tutti uguali!» (n. 100).

Certamente, nel tempo presente siamo di fronte a un paradosso, perché rileviamo la scarsità di fraternità e, insieme, la richiesta di fraternità. Ed è una peculiarità della nostra epoca. che papa Francesco chiama non semplicemente “cambiamento epocale” ma propriamente “cambio d’epoca”; ad esso ha inteso rispondere con le encicliche *Laudato si’* e *Fratelli tutti*, con le quali chiarisce che la categoria di *fraternità* è essenziale tanto all’ecologia integrale, quanto all’umanesimo integrale. Ciò comporta che la fraternità non sia considerata semplicemente un punto di partenza, tale è la comune origine, ma sia intesa anche e soprattutto come un traguardo, uno scopo a cui tendere; in questo secondo significato la fraternità è non semplicemente una *condizione*, bensì un’*aspirazione*, e pertanto si configura come una *conquista*, per cui siamo fratelli non semplicemente perché tali ci fa la natura, ma soprattutto perché scegliamo di esserlo, adottando comportamenti fraterni: conta *lo spirito fraterno* più della *condizione fraterna*: ecco il senso più vero delle relazioni sia nel mondo naturale che in quello sociale.

Da qui la necessità di guardare al *principio di fraternità* senza fraintendimenti, che si verificano quando se ne operano indebite riduzioni e limitazioni. No, quindi, a una fraternità classista o confessionale, consortile o ideologica, lobbistica o strumentale; sì, invece, a una fraternità a carattere *universale e cosmico*. Su questo duplice carattere papa Francesco insiste prima nella *Laudato si’* poi nella *Fratelli tutti*. Sono, questi, i testi fondamentali del magistero di papa Francesco con i quali si va “dall’umanesimo integrale all’ecologia inte-

grale”. Ma si tratta di un percorso che non significa superamento dell’umanesimo, ma inveroimento dell’umanesimo nell’orizzonte ecologico.

Ciò determina nella Dottrina sociale della Chiesa un nuovo momento di sviluppo, che segue a due precedenti momenti: quello che aveva trovato una formulazione avanzata nel Concilio ecumenico Vaticano II, specialmente con la *Gaudium et spes*, e quello che aveva trovato espressione dopo il Concilio: con le ricorrenze della *Rerum novarum* con *Laborem exercens* e *Centesimus annus*, e della *Populorum progressio* con *Sollicitudo rei socialis* e *Caritas in veritate*. Questo duplice sviluppo si colloca, pur con novità rilevanti, sul solco di quell’umanesimo cristiano, che aveva trovato in Maritain un autore esemplare. Il terzo momento avviene con papa Francesco, è direi che è all’insegna della continuità e della discontinuità, in quanto ingloba il tradizionale paradigma umanistico nel nuovo paradigma ecologico.

Coniugato sul paradigma ecologico, l’umanesimo rinnova il suo significato, si arricchisce, essendo collocato nel contesto di un’ecologia che (ecco il merito di Francesco) non è solo *ambientale*, con il rischio che l’umano si dissolva nel biologico, ma è propriamente *integrale*, cioè oltre che ambientale, anche sociale, economica, politica, culturale. Pertanto in tale concezione ecologica c’è posto anche per l’umanesimo, che anzi, grazie all’impostazione cosmica, si libera meglio dall’antropocentrismo arrogante e dal conseguente “specismo”, che aveva portato a imputare all’umanesimo la responsabilità del disastro ambientale. Dunque, l’ecologia integrale consente all’umanesimo di liberarsi dall’ipoteca dell’egocentrismo, così che, restituito alla sua configurazione “alterocentrica”, l’umanesimo non si contrappone all’ecologia, ma la reclama come orizzonte planetario nel quale l’uomo può essere correttamente valorizzato quale persona (in questo consiste l’umanesimo) e riconosciuto nella sua postura creaturale con dignità speciale (in questo consiste l’umanesimo cristiano).

5. Il senso di un percorso

Vorrei concludere, ricollegandomi al titolo di questa nota, *Dall’umanesimo integrale all’ecologia integrale*, per sottolineare ancora una volta che esso non va inteso come passaggio dall’umanesimo all’ecologia, quasi che questa sia sostitutiva di quello, ma va inteso come allargamento di orizzonte per cui l’umanesimo, grazie all’ecologia, si libera dell’antropocentrismo ideologico, così come l’ecologia, grazie all’umanesimo, si libera dal biocentrismo ideologico. È stato un percorso, che si è sviluppato prima sul versante *umanistico* con il Concilio Vaticano II e i pontefici Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI; poi sul versante *ecologico* con papa Francesco, il quale si colloca tra umanesimo integrale ed ecologia integrale o, meglio ancora, concepisce l’ecologia integrale come nuovo umanesimo integrale. Puntualizziamo sinteticamente il duplice versante.

Sul *versante umanistico*, il Vaticano II rappresenta l'avvio del rinnovamento della Dottrina sociale della Chiesa, in quanto la costituzione conciliare *Gaudium et spes* è incentrata sulla rivendicazione della "legittima autonomia delle realtà terrene", per cui riconosce che "le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare" (n. 36). Questa rivendicazione era stata avanzata da Maritain, il quale in *Umanesimo integrale* aveva evidenziato il valore non meramente strumentale delle realtà terrene, che quindi vanno riconosciute nel loro valore di "fini infravalenti", cioè non assoluti ma relativi e tuttavia pur sempre fini e da perseguire *iuxta propria principia*. Dal canto suo, la *Gaudium et spes* aveva parlato della «nascita d'un nuovo umanesimo in cui l'uomo si definisce anzitutto per la sua responsabilità verso i suoi fratelli e verso la storia» (n.55); il successivo magistero pontificio aggiungerà "verso la natura", ma pur sempre secondo il paradigma umanistico. Se ne ha la riprova nel *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa* (2004), dove si precisa che è «un umanesimo all'altezza del disegno d'amore di Dio sulla storia, un umanesimo integrale e solidale, capace di animare un nuovo ordine sociale, economico e politico, fondato sulla dignità e sulla libertà di ogni persona umana, da attuare nella pace, nella giustizia e nella solidarietà» (n. 19) con l'intento anche di "salvaguardare l'ambiente" come "comune responsabilità" (nn. 466-487).

Sul *versante ecologico*, è con papa Francesco che avviene la rivoluzione epistemologica, dal momento che il paradigma di riferimento diventa l'ecologia. Tuttavia (ecco il punto da sottolineare) la novità dell'impianto non porta a rinunciare alla lezione umanistica del Concilio, ma ad integrarla con l'odierna lezione ecologica; la cosa è possibile in quanto papa Francesco fa riferimento sia ad un "umanesimo aperto" alle *res novae*, a partire da quelle legate all'ambiente, sia ad una "ecologia includente" che fa interagire l'ambiente con la società; le espressioni, con cui ho definito l'impostazione di Bergoglio, permettono di comprendere il senso della nuova integralità ecologica. Si potrebbe dire che *rerum novarum* significa per Francesco *rerum naturalium*, per dire che con l'ecologia occorre misurarsi, e l'umanesimo va rinnovato secondo il paradigma dell'ecologia integrale, la quale non isola l'umano, ma lo relaziona al tutto.

Quindi, ritengo di poter dire che, in modo diretto o indiretto, la presenza dell'umanesimo integrale rimane una costante della Dottrina sociale della Chiesa, e che questa presenza può sembrare meno evidente in papa Francesco, in quanto l'adozione del paradigma ecologico dà l'impressione che sia stata superata la configurazione umanistica; in realtà, l'umanesimo è presente anche nel pensiero di Francesco, per il quale l'approccio ecologico comprende pure quello sociale, politico, economico, e quindi antropologico. Perciò, a mio parere, si dovrebbe parlare di "novità" (ecologica) non disgiunta dalla "eredità" (umanistica); infatti, l'umanesimo va caratterizzato nell'ottica dell'ecocentrismo rispettoso e non assolutizzato, ovvero l'ecologia va caratterizzata nell'ottica dell'antropocentrismo situato e non deviato. Così papa Francesco ha saputo

coniugare la novità ecologica con l’eredità umanistica, e le due encicliche *Laudato si’* e *Fratelli tutti* appaiono l’espressione forte di una ecologia umanistica ovvero di un umanesimo cosmico. Per tutto questo giungerei ad affermare che papa Francesco è andato “con il Vaticano II oltre il Vaticano II”.

GIANCARLO GALEAZZI
Via Tiziano, 39
60125 Ancona
galeazzigiancarlo@gmail.com

Parole chiave

Dottrina sociale, paradigma umanistico, paradigma ecologico, Concilio Vaticano II, Jacques Maritain, Papa Francesco, umanesimo integrale, ecologia integrale.

Keywords

Social doctrine, Humanistic Paradigm, Ecological Paradigm, Second Vatican Council, Jacques Maritain, Pope Francis, Integral Humanism, Integral Ecology.

**DALLA SCRITTURA ALLA PAROLA GRAZIE ALLO SPIRITO:
UNA PROSPETTIVA ECUMENICA**

**FROM SCRIPTURE TO WORD THANKS TO THE SPIRIT:
AN ECUMENICAL PERSPECTIVE**

Luciano Manicardi*

Abstract

Dei Verbum not only brought Scripture back to the heart of Catholics' experience and ecclesial life, but also constituted a significant step forward in ecumenical relations, particularly with the Protestant tradition. Referring to both Catholic and Reformed liturgical texts and authors, the article shows the necessary action of the Spirit in the ministry and in the liturgical proclamation of the Word to resurrect the ancient Scripture as a living word today for a specific ecclesial community. The balanced relationship between Word and Spirit is the basis of an ecclesiology that is also balanced.

* * *

La *Dei Verbum* non ha solo riportato la Scrittura al cuore del vissuto e della vita ecclesiale dei cattolici, ma ha anche costituito un significativo passo avanti nelle relazioni ecumeniche, in particolare con la tradizione protestante. Facendo riferimento a testi liturgici e ad autori sia cattolici che riformati, l'articolo mostra la necessaria azione dello Spirito nel ministero e nella proclamazione liturgica della Parola per risuscitare l'antica Scrittura a parola vivente oggi per una precisa comunità ecclesiale. L'equilibrato rapporto tra Parola e Spirito è alla base di una ecclesiologia anch'essa equilibrata.

* Luciano Manicardi, nato nel 1957, laureato in Lettere classiche, dal 1981 fa parte della Comunità monastica di Bose (BI), di cui è stato priore dal 2017 al 2022. Collabora con diverse riviste di argomento biblico e spirituale, tiene conferenze, seminari e predicazioni. Tra le sue pubblicazioni: *Memoria del limite. La condizione umana nella società postmortale*, Vita e Pensiero, Milano 2011; *Spiritualità e politica*, Qiqajon, Bose 2019; *Fragilità*, Qiqajon, Bose (BI) 2020; *La passione per l'umano*, Vita e pensiero, Milano 2023; *A cosa serve leggere?*, Qiqajon, Bose (BI) 2024; *Il Cantico dei Cantici. L'esperienza erotica*, Qiqajon, Bose (BI) 2025. Insieme a Emanuele Trevi e Claudia Mazzucato, *Lolita, Teheran e noi*, Vita e Pensiero, Milano 2023.

La *Dei Verbum* (DV), definita dal Card. Martini come «il documento forse più bello del Concilio»¹, ha avuto un impatto decisivo nel cammino ecumenico. È noto come il Card. Bea avesse voluto porre con decisione «all'attenzione dei padri conciliari, fin dalla fase preparatoria del Concilio Vaticano II, il ripensamento della presenza della Bibbia nella vita delle comunità cristiane come elemento fondamentale per la costruzione del cammino ecumenico nella Chiesa e della Chiesa»². La DV, la Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione, ha adempiuto a questo compito ecumenico da più punti di vista. Per esempio, DV 7 ha avvicinato cattolici e protestanti sul delicato problema del rapporto tra Scrittura e Rivelazione³; DV 22 ha sollecitato e favorito il lavoro di traduzione della Bibbia nelle varie lingue in collaborazione con cristiani di altre confessioni. Ma soprattutto la DV nel suo insieme, auspicando il «largo accesso alle Scritture» (DV 22) da parte dei fedeli, ha ricollocato al cuore delle comunità e della vita ecclesiale dei cattolici la Bibbia, patrimonio comune di tutte le confessioni cristiane, quale sorgente pura di vita spirituale a cui attingere per la propria vita di fede.

In questo intervento, che cerca di pensare tanto con la tradizione cattolica tanto con quella protestante, mi propongo di sottolineare come la Scrittura risusciti a Parola di Dio vivente oggi nel ministero della parola (la predicazione e l'omelia liturgica), grazie all'azione dello Spirito santo. In effetti, come espresso dal Card. Kurt Koch nel quadro di un evento consacrato alla DV per celebrare i sessant'anni dell'apertura del Concilio Vaticano II, «il movimento ecumenico ha preso coscienza del fatto che il superamento delle divisioni sarà possibile solo tramite una lettura comune e condivisa delle Scritture, nello Spirito in cui sono state scritte»⁴.

1. Azione dello Spirito e ministero della Parola

Perché la parola di Dio operi davvero nei cuori ciò che fa risuonare negli orecchi, si richiede l'azione dello Spirito santo; sotto la sua ispirazione e con il suo aiuto la parola di Dio diventa fondamento dell'azione liturgica, e norma e sostegno di tutta la vita. L'azione dello stesso Spirito santo non solo previe-

¹ C. M. MARTINI, *Die Bischofssynode über das Wort Gottes*, in «*Stimmen der Zeit*» 133 (2008), p. 291.

² R. BURIGANA, *Quella nuova stagione aperta dalla Dei Verbum*, in «*L'Osservatore Romano*» (20 gennaio 2021).

³ B. SESBOÛÉ, *La Chiesa e le Chiese. La conversione cattolica all'ecumenismo*, Dehoniane, Bologna 2015, pp.17-27.

⁴ K. KOCH, *Dei Verbum: continuità e nuovi approfondimenti. Conferenza per il Festival Dei Verbum*, Sanremo, 28 agosto 2023, in URL: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/cardinal-koch/2023/conferences/Dei-Verbum-Continuita-e-nuovi-approfondimenti.html> (in data 8/10/2024).

ne, accompagna e prosegue tutta l'azione liturgica, ma a ciascuno suggerisce nel cuore tutto ciò che nella proclamazione della parola di Dio vien detto per l'intera assemblea dei fedeli, e mentre rinsalda l'unità di tutti, favorisce anche la diversità dei carismi e ne valorizza la molteplice azione⁵.

La necessaria presenza dello Spirito nella proclamazione della Parola nella liturgia è ben espressa dall'Eucologio di Serapione (IV sec.) che contiene – conformemente alla tradizione alessandrina che comporta una doppia epiclesi nell'anafora – un'invocazione allo Spirito prima della proclamazione delle letture e una seconda dopo l'omelia. Nella prima si domanda, tra l'altro: «Ti chiedo di mandare il tuo Spirito santo nelle nostre anime e di farci comprendere le Scritture da lui ispirate; concedi di interpretarle con purezza e in maniera degna, perché tutti i fedeli qui radunati ne traggano profitto». E nella seconda: «T'imploriamo per questo popolo; manda lo Spirito santo; il Signore Gesù venga a visitarlo, parli alle menti di tutti e disponga i cuori alla fede; conduca a te le nostre anime, o Dio delle misericordie»⁶. Secondo Giovanni Crisostomo ogni predicazione deve essere preceduta da un'epiclesi: «Di che utilità potrebbe mai essere una predicazione disgiunta dalla preghiera? In primo luogo viene la preghiera, e dopo la parola, come dicono gli Apostoli: “Noi ci dedicheremo alla preghiera e al ministero della parola” (At 6,4)»⁷. È interessante osservare che la tradizione liturgica della Chiesa riformata conosce l'uso di un'epiclesi prima della lettura della Scrittura e della predicazione. Il pastore chiede «a Dio la grazia del suo santo Spirito affinché la sua parola sia fedelmente esposta a onore del suo Nome e a edificazione della Chiesa, e sia accolta con umiltà e obbedienza, come si conviene»⁸. Una delle formule epicletiche più belle e famose è quella, redatta a partire dall'*Imitazione di Cristo*, che recita:

Noi ti ringraziamo, Signore Dio, per averci riuniti alla tua presenza per rivelarci il tuo amore e sottometterci alla tua volontà. Fa' tacere in noi ogni altra voce che non sia la tua. Affinché non troviamo condanna nella tua Parola, sentita ma non accolta, conosciuta ma non amata, ascoltata ma non messa in pratica, apri, mediante il tuo santo Spirito, le nostre menti e i nostri cuori alla

⁵ OLM 9. Cf. *I Praenotanda dei nuovi libri liturgici*, a cura di A. DONGHI, Ancora, Milano 1989, p. 222.

⁶ Cf. E. LODI, *Liturgia della chiesa*, Dehoniane, Bologna 1981, pp. 390-391; cf. anche P. SORCI, *Dalla parola scritta alla parola celebrata*, in *La parola di Dio nella celebrazione*, a cura di R. FALSINI, O.R., Milano 1984, p. 22.

⁷ PG 48,725-726; cf. J. CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, Tome I (SCh 28bis), Du Cerf, Paris 1970, 218-219. È l'omelia III, 394-397.

⁸ J. CALVIN, *La forme des Prières et Chants Ecclésiastiques*, Église de Genève, Genève 1542. Facsimilé de l'édition originale d'après l'exemplaire de la Bibliothèque de Stuttgart, avec une notice par Pierre Pidoux, Kassel et Bâle 1959.

tua verità e alla tua conoscenza, nel nome di Gesù Cristo, tuo Figlio, nostro Signore. Amen⁹.

Nella prassi liturgica della Comunità di Bose queste preghiere sono pronunciate da chi tiene la *lectio divina* comunitaria nella veglia del sabato sera, in preparazione alla celebrazione eucaristica della domenica, prima della proclamazione del vangelo¹⁰.

2. Dimensione pasquale della proclamazione liturgica della Scrittura

Jean-Jacques von Allmen, sottolineando la solennità dell'evento della lettura e predicazione della Parola nel culto, svolge alcune importanti affermazioni:

Quando si fa la lettura della Bibbia *succede qualcosa di fondamentale*: il testimone, la cui testimonianza era stata per così dire sepolta nelle lettere, si alza per prendere la parola; questo evento è possibile per intervento dello Spirito santo. La lettura della Scrittura deve essere preceduta da una epiclesi, perché è grazie allo Spirito che avviene questa specie di resurrezione della Scrittura in Parola, e la Scrittura, sotto forma di lettura, trova la sua giustificazione e il suo posto nel culto della Chiesa: la lettura, infatti, viene compiuta perché il testimone ritorni a testimoniare e l'“anagnosi” diventi “anamnesi”, ossia perché quello che è stato detto in altri tempi e in altri luoghi venga ridetto, in modo vivo e nuovo, qui e ora. «Leggere la Scrittura vuol dire inserirsi nella dinamica di Pasqua» dice felicemente J. Baumgartner¹¹.

3. La Parola e lo Spirito

I sopracitati testi liturgici¹² sottolineano l'inscindibile rapporto che lega l'azione dello Spirito al ministero della Parola. Rapporto fondato sulla stessa rivelazione scritturistica che sempre presenta la Parola (*davar*) e lo Spirito (*ruach*)

⁹ *Église Réformée du Canton de Berne, Liturgie pour les paroisses de langue française*, I, Le Culte, Berne 1955, p. 68. Forma leggermente modificata in *Liturgie du dimanche pour le temps ordinaire à l'usage des Églises réformées de la Suisse romande*, II, CTCRL, Lausanne 1986, p. 108 (altre dieci formule alle pp. 108-109).

¹⁰ Cf. *Pregliera dei giorni. Ufficio ecumenico per l'anno liturgico*, Qiqajon, Bose 2017⁷.

¹¹ J.-J. VON ALLMEN, *Celebrare la salvezza*, Elledici, Torino 1986, p. 111. La citazione di Baumgartner si trova in J. Baumgartner, *Locus ubi Spiritus Sanctus floret*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 1-2 (1976), p. 130.

¹² Nella liturgia cattolica, questo nesso è reperibile in diverso altro materiale eucologico del Nuovo Messale italiano: p. es. la colletta della V dom. del tempo Ordinario, anno C; le collette n. 5. 12. 27 per le ferie del tempo Ordinario.

di Dio «agire in totale e perpetua osmosi»¹³ per portare a compimento, congiuntamente, l'intervento salvifico di Dio nella storia¹⁴. Su questa base scritturistica Ireneo di Lione ha potuto affermare che «colonna e sostegno della chiesa è il Vangelo e lo Spirito di vita»¹⁵. È evidente, infatti, che solo dall'equilibrato rapporto tra Parola e Spirito può nascere una visione ecclesiologica a sua volta equilibrata. Sarebbe interessante, a questo proposito, rileggere l'opposizione che si creò, in seno alla Riforma nel XVI secolo, tra i grandi riformatori e gli *Schwärmer* (lett. "entusiasti", "utopisti", "fanatici"), cioè quell'arcipelago di movimenti radicali della Riforma che raggruppava essenzialmente anabattisti e "riformatori spirituali" e che trovava un punto coagulante nella sottolineatura dell'essenzialità «dell'immediatezza del rapporto con Dio per cui non solo l'istituzione ecclesiastica, ma anche la Bibbia quale forma scritta della Parola era notevolmente relativizzata a favore dell'azione attuale dello Spirito»¹⁶. La reazione a tale atteggiamento è espressa dall'articolo 5 della *Confessio Augustana*: «Siano condannati gli anabattisti e quanti altri insegnano che noi otteniamo lo Spirito santo senza la parola concreta del Vangelo mediante la propria preparazione, i propri pensieri e la propria opera». Il rischio della deriva settaria insito in tale radicalismo spiritualista, l'aporia di un indurimento di posizioni contrapposte fra rigoroso biblicismo da un lato e attualismo dell'azione dello Spirito dall'altro, viene superato da Calvino con una posizione "evangelica" che connette inscindibilmente Parola e Spirito in modo tale da non attendere né al bisogno di esperienza spirituale dell'individuo, né alle strutture comunitarie della chiesa. E il legame è cristologico: lo Spirito è lo Spirito di Cristo, cioè del Logos di Dio per gli uomini: «Cristo è la Parola, di Cristo è lo Spirito. Dunque essi non costituiscono una contraddizione: sono correlativi e come tali vanno ascoltati»¹⁷. È su questo nesso cristocentrico che Calvino cerca di equilibrare il problematico rapporto fra Spirito e comunità, Spirito e cena eucaristica, Spirito e lettura della Bibbia.

4. Dalla Scrittura alla Parola grazie allo Spirito

Poste queste annotazioni è ora di elencare alcuni nodi e punti che manifestano la necessità dell'azione dello Spirito nell'ambito del ministero della

¹³ J.M.R. TILLARD, *L'eucharistie et le Saint Esprit*, in «Nouvelle Revue Théologique» 4 (1968), p. 385.

¹⁴ Y. CONGAR, *La Parole et le Souffle*, Desclée, Paris 1984, soprattutto pp. 35-72.

¹⁵ IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, III, 11,8.

¹⁶ A. GANOCZY, *Parola e Spirito nella tradizione cattolica*, in «Concilium» 8 (1979), p. 99. Cf. anche I. LONNING, *La Riforma e i movimenti radicali*, in *ibid.*, pp. 74-84; J. H. YODER, *Il concetto di Spirito nei gruppi radicali della Riforma*, in *ibid.*, pp. 85-95.

¹⁷ GANOCZY, *Parola*, cit., p. 102.

Parola. Anzitutto va rilevato il *posto centrale che deve avere la Scrittura*. La DV attribuisce alla Scrittura un ruolo unificante degli ambiti che costituiscono la vita della chiesa: la *liturgia* (in cui «le Scritture fanno risuonare la voce dello Spirito santo»; nelle Scritture «Dio viene incontro ai suoi figli con sovrabbondanza di amore ed entra in conversazione con loro»: DV 21), la *predicazione* (che «dev'essere nutrita e regolata dalla Scrittura»: DV 21), la *teologia* (che deve basarsi «sulla parola di Dio scritta come su un fondamento perenne»; lo studio delle Scritture dev'essere «come l'anima della teologia»: DV 24), la *vita spirituale* dei cristiani tutti (che dev'essere segnata dalla frequentazione assidua delle Scritture, perché «l'ignoranza delle Scritture è ignoranza di Cristo»: DV 25). Ma perché la Scrittura possa epifanizzare il Cristo, consegnare la Parola di Dio, occorre un'ermeneutica spirituale, occorre l'azione dello Spirito santo: «La Scrittura dev'essere letta e interpretata nello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta» (DV 12). Lo Spirito che ha presieduto al farsi Scrittura della Parola deve anche presiedere al farsi Parola della Scrittura. «“Le parole del Signore sono spirito e vita” (cf. Gv 6,63) e lo Spirito del Signore accompagna sempre la Parola: dalla sua emergenza nei profeti e negli apostoli fino all'ascolto di quanti, mediante lo Spirito, accolgono la Parola contenuta nelle Scritture»¹⁸. La necessità dell'azione dello Spirito nell'interpretazione della Scrittura implica la *non-coincidenza tra Parola di Dio e Scrittura*. La Scrittura non è immediatamente Parola di Dio. Questa necessità dell'interpretazione dichiara completamente fuori strada l'atteggiamento *fondamentalista*, di cui è stato giustamente e autorevolmente affermato che costituisce un invito «a una forma di suicidio del pensiero»¹⁹. La Scrittura «contiene la Parola di Dio» (DV 24), ma evidentemente non la esaurisce. Essa ne è come il testimone, il *sacramentum* in cui tale Parola può essere ascoltata. Sia Lutero che Calvino hanno sottolineato l'importanza dell'azione dello Spirito nell'interpretazione scritturistica, e Barth, affermando che lo Spirito è «la potenza e l'efficacia della Scrittura», ha sostenuto che solo grazie allo Spirito può essere fatta emergere «la Parola di Dio che attraversa tutta la Bibbia e che soggiace alle parole umane»²⁰. Barth si sforza di mostrare come «l'attenzione del lettore e del predicatore deve concentrarsi sulla Parola di Dio attestata dalla Bibbia, badando a non identificare la parola della creatura con quella del suo Creatore, il documento storico con la rivelazione»²¹. Il rapporto Bibbia-Parola di Dio credo pertanto che ci

¹⁸ E. BIANCHI, *La Parola costruisce la comunità*, in “*Con tutte le tue forze*”, a cura di A. ALBERIGO – G. ALBERIGO, Marietti, Genova 1993, pp. 21-22.

¹⁹ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella chiesa*: in «Il Regno/documenti» 5 (1994), pp. 129-153 (qui p. 140).

²⁰ K. BARTH, *La lettera ai Romani*, in H. ZAHRT (ed.), *Dialogo su Dio. La teologia protestante nel XX secolo. Una antologia*, Queriniana, Brescia 1976, pp. 95-96.

²¹ M. CASSESE, *L'annuncio della Parola nel culto protestante*, in AA.VV., *Dove rinasce la Parola. Bibbia e liturgia*, III, Messaggero, Padova 1993, p. 193.

richieda di accedere alla comprensione della *dimensione sacramentale della Scrittura*: in essa «Dio viene incontro ai suoi figli» (DV 21), «Dio parla al suo popolo, Cristo annuncia ancora il suo vangelo» (SC 33). E ancora: «Il Cristo è presente nella sua parola, giacché è lui che parla quando nella chiesa si legge la Scrittura» (SC 7). Il Vaticano II ha aperto la strada per giungere a riconoscere alla Parola – contenuta nella Scrittura e consegnata soprattutto nella celebrazione liturgica – la capacità efficace dell'alleanza, la sua qualità di dono offerto a tutti, di luogo della presenza divina. E questo, in virtù dell'azione dello Spirito.

Permane ancora, purtroppo, nella ricezione postconciliare la concezione che il sacramento dona la grazia mentre la parola biblica dona la dottrina, che il sacramento è efficace mentre la parola può solo preparare il sacramento e insegnare. Ma se la Parola di Dio non è vissuta nell'economia sacramentale fino ad essere accolta come sacramento, come trasmissione di potenza e di grazia e non solo di comunicazione di verità, di precetto e di dottrina, resterà sempre parola *su* Dio e sarà soltanto un preludio alla celebrazione del sacramento²².

La presenza del Cristo nella Parola e nel Pane ci dice l'inscindibilità della struttura sacramentale della Scrittura da quella dell'Eucaristia. Parole particolarmente ispirate e profonde su questo argomento sono state pronunciate al Concilio Vaticano II dal vescovo melkita mons. Neophytos Edelby. Dopo aver ricordato che principio fondamentale dell'interpretazione scritturistica è che «non si può separare l'invio dello Spirito dall'invio del Verbo incarnato» e che «il fine dell'esegesi cristiana è l'intelligenza spirituale della Scrittura alla luce del Cristo risorto», egli ha affermato che «la Scrittura è realtà liturgica e profetica, è annuncio prima di essere libro, è la testimonianza dello Spirito santo sulla venuta di Cristo, di cui momento privilegiato è la liturgia eucaristica. Se la controversia post-tridentina ha soprattutto visto nella Scrittura una norma non scritta», essa va invece considerata come «la consacrazione della storia della salvezza sotto le specie della parola umana che non può essere separata dalla consacrazione eucaristica in cui tutta la storia è ricapitolata nel corpo di Cristo»²³. Grazie a questa visione pneumatologica è forse possibile accedere ad una più equilibrata visione della Presenza del Risorto nella Parola e nel Pane, nella «duplice mensa della Parola e dell'Eucaristia» (PO 18; cf. DV 21): è proprio la presenza dello Spirito che testimonia che unica è la presenza del

²² E. BIANCHI, *La lettura spirituale della Scrittura oggi*, in AA.VV., *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1991, p. 247; R. DE ZAN, *Punti salienti dei "Praenotanda" dell'"Ordo Lectionum Missae"* 1981, in «Rivista Liturgica» 5 (1983), pp. 701-702; P. VISENTIN, *La celebrazione della Parola nella liturgia*, in S.A. PANIMOLLE – al., *Ascolto della Parola e preghiera. La «lectio divina»*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987, p. 239.

²³ *Discorsi di Massimo IV al Concilio. Discorsi e note del Patriarca Massimo IV e degli altri vescovi della chiesa greca melkita*, traduzione di Erminio Lora e Bruno Visentin, Dehoniane, Bologna 1968, pp. 61-64.

Cristo nella Parola di Dio come nell'Eucaristia. Il Cristo, infatti, ha donato la vita predicando la Parola e spiegando la Scrittura, ed ha spiegato e compiuto la Scrittura consegnando il suo corpo e il suo sangue. In ambito protestante vi è chi parla di «*presenza reale* di Dio tanto in riferimento alla predicazione della Parola, quanto all'Eucaristia»²⁴.

5. Il ministero della Parola

È ovvio che l'operazione che per eccellenza opera il passaggio dallo scritto biblico alla Parola di Dio è la *predicazione*. Il teologo riformato André Gounelle si è espresso così: «La predicazione consiste nel far passare l'evangelo dallo stato di scrittura a quello di parola» e in questo passaggio è fondamentale l'azione dello Spirito santo, che può fecondare la preghiera del predicatore stesso, il suo studio e approfondimento del testo biblico, e che apre uno spazio nel cuore degli ascoltatori perché la Parola vi sia accolta e porti frutto²⁵. Possiamo dire che la predicazione della Parola, ed eminentemente l'omelia liturgica, si presenta come atto di Dio e dell'uomo: «nella potenza dello Spirito, Dio rivela Cristo nella parola umana e ve lo rende presente; l'uomo, nella totale dedizione della propria esistenza alla parola, nel lasciarla agire liberamente, servendola e testimoniandola» la può predicare fedelmente²⁶. Il «ministero della parola» (*diakonía tou lógou*: At 6,4) pone dunque la chiesa in atteggiamento di ascolto, anzi, la fa essere chiesa (*ek-klesía*) ponendola costitutivamente in stato di ascolto: essa è e deve essere fundamentalmente *ecclesia audiens*. Solo così essa è creata come *serva* della Parola, come *discipula*, e solo così essa potrà essere ministra della Parola annunciandola con le parole, celebrandola con la liturgia, testimoniandola con la vita. Scrive K. Barth: «Se consideriamo la Chiesa quale esiste sin dal tempo degli apostoli, vediamo che l'*ecclesia una sancta*, in

²⁴ L. GAGNEBIN, *Prêcher c'est écouter*, in «Lumière et vie» 199 (1990), p. 48 (cf. anche pp. 53-54). Mi piace citare, a questo proposito, un bel testo di M.-J. RONDEAU: «Opera dello Spirito, come l'umanità di Cristo, l'Eucaristia, e la Chiesa, questi altri segni sensibili tramite i quali il verbo si comunica agli uomini, anche la Scrittura esige, per essere compresa, che si raggiunga il suo dinamismo, quello dello Spirito. Solo una lettura spirituale della Scrittura permette di percepire nelle parole la Parola a cui queste rinviano, come solo una comprensione spirituale dell'umanità di Gesù, dell'Eucaristia e della Chiesa permette di percepire nel rabbi giudeo, nel pane e nel vino, nel gruppo sociologico, la realtà di cui sono il segno. Ciò che fa difficoltà non sono questi segni, che sono veramente segni di ciò che significano perché lo Spirito è in essi, ma la nostra cecità naturale che è tolta solo dall'adesione allo Spirito che li anima»: *Actualité de l'exégèse patristique?*, in «Les Quatre Fleuves» 7 (1977), p. 98.

²⁵ A. GOUNELLE, *Protestantisme et prédication*, in «Lumière et vie» 199 (1990), pp. 35-43 (soprattutto pp. 38.43).

²⁶ H. SCHLIER, *La Parola di Dio. Teologia della predicazione secondo il Nuovo Testamento*, Edizioni Paoline, Roma 1963, p. 44. Non si può che consigliare la lettura di questo prezioso libretto.

quanto *una* è nello stesso tempo *ecclesia docens* ed *ecclesia audiens*»²⁷. Anzi, l'ascolto è già confessione di fede, riconoscimento della presenza del Signore che parla. I grandi padri della chiesa (p. es. Agostino), così come i grandi riformatori (p. es. Calvino) e come il Concilio Vaticano II (DV 25), ricordano a più riprese l'importanza del fatto che il predicatore sia anzitutto ascoltatore della Parola. «*Hoc Evangelium ubicumque sincere praedicatur, ibi est regnum Christi. Ubique verbum est, ibi est Spiritus Sanctus, sive in auditore, sive in doctore*»²⁸. Del resto, secondo il discorso di Paolo in At 20,17ss. ai *presbyteroi* di Efeso, il ministro della Parola non è tanto uno a cui è affidata la Parola di Dio da annunciare, ma che è «affidato egli stesso alla Parola della grazia di Dio che ha il potere di edificare e dare l'eredità con tutti i santificati» (At 20,32). Inoltre, secondo il NT non è solo lo Spirito che provoca l'annuncio, la predicazione (cf. At 2,1ss.), ma è lo stesso Spirito che parla e che deve essere ascoltato: «Chi ha orecchio ascolti ciò che lo Spirito dice alle chiese» (Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22). Il ministero della Parola esige pertanto l'affinamento dell'arte dell'ascolto: e non solo della Parola, ma anche del silenzio, del non detto di Dio. Lo Spirito è l'ermeneuta nella storia del non detto del Cristo: «Molte altre cose ho ancora da dirvi, ma per ora non siete capaci di portarne il peso. Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future» (Gv 16,12-13). L'ascolto della parola dello Spirito diviene così anche discernimento della presenza del Signore nella storia e della sua parola non scritta. Discernimento sempre possibile, però, grazie alla «conoscenza delle cose dello Spirito di Dio» (1Cor 2,14) che ci viene consegnata dalle Scritture. La parola di Dio è la Parola che Dio pronuncia in Cristo nella potenza dello Spirito: il ministero della parola (*diakonia tou logou*) diviene così anche *diakonia tou pneumatou* (2Cor 3,7), cioè ministero dello Spirito e nello Spirito. Questo fonda lo *statuto di testimone del predicatore*, del ministro della Parola. Egli dovrà cercare quello spossessamento di sé che può essere operato in lui dallo Spirito e che solo lo può condurre a predicare «non sé stesso ma Gesù Cristo, il Signore» (2Cor 4,5). Inoltre, il ministro della Parola non dovrà cercare la riuscita della sua predicazione fondandola su mezzi intellettuali, su dispiegamento di sapienza umana e sull'arte retorica: questo, avverte Paolo, sarebbe come sconfessare la Parola che dev'essere predicata, e che è sempre l'Evangelo, il «Cristo crocifisso» (1Cor 2,2), la Parola della croce (*ho logos ho tou staurou*: 1Cor 1,18). La Parola di Dio è servita non quando il suo annuncio porta a suscitare l'adesione alla persona dell'annunciatore, ma quando conduce all'adesione teologica, alla fede.

Il NT attesta anche la *valenza escatologica del ministero della Parola*: in quanto epifania del Cristo, *phanerosis tes aletheias* (2Cor 4,2), epifania della

²⁷ K. BARTH, *La proclamazione del vangelo*, Borla, Torino 1964, p. 58.

²⁸ M. LUTERO, citato in *ibid.*, p. 59.

Verità alla cui pienezza guida lo Spirito (cf. Gv 16,13), la predicazione diviene spazio sacramentale della venuta del Cristo e anamnesi della sua venuta finale. Questa dimensione escatologica, in cui cioè avviene l'incontro decisivo tra Dio e l'uomo, della predicazione, è stata particolarmente enfatizzata, in ambito protestante, da Barth e da Bultmann. Le affermazioni di Paolo sulla predicazione contenute in 2Cor 2,14-16 vanno del resto in questo senso: «Nell'incontro con la "parola di Dio" o "Vangelo" sono fin d'ora in gioco la morte e la vita»²⁹. Certo, riconosce André Gounelle,

il discorso del predicatore non è e non diventa la parola di Dio; è il veicolo o lo strumento della parola divina, ma non si identifica con essa. Solo l'azione dello Spirito nel cuore degli ascoltatori permette loro di percepire la parola di Dio attraverso le parole umane. Vi è sempre una distanza e una differenza fra ciò che Dio è e ciò che lo manifesta, fra la sua parola e il discorso che ne rende conto³⁰.

Al tempo stesso l'annuncio della Parola di Dio, che è Parola ispirata, retta e portata dallo Spirito, è anche trasmissione di una parola ispirante, anzi, sec. At 10,44, l'ascolto della Parola predicata da Pietro provoca la discesa dello Spirito, provoca una nuova pentecoste.

È nella Parola che Dio comunica il suo Spirito. La Parola che è sempre ispirata, cioè prodotta dallo Spirito, è anche sempre portatrice dello Spirito, cioè ispiratrice della risposta da dare a Dio nel culto. Come dice Bouyer: «L'ispirazione della Parola, sia annunciata che letta nell'assemblea culturale, non deve mai pensarsi separata o separabile dall'ispirazione sempre attuale e viva, dalla quale il popolo è portato, soprattutto nella sua preghiera comunitaria, verso l'adempimento della propria speranza»³¹.

L'essenzialità dell'azione dello Spirito nel ministero della parola è poi evidente nell'ambito della *missione della chiesa*: è l'azione dello Spirito che porta i discepoli ad annunciare le grandi opere di Dio nelle lingue degli altri (At 2,1ss.): è cioè lo Spirito che guida la missione come opera di inculturazione e di deculturazione al tempo stesso.

²⁹ SCHLIER, *La Parola*, cit., p. 32.

³⁰ GOUNELLE, *Protestantisme*, cit., p. 41. In questa linea si può forse vedere l'espunzione operata dai padri conciliari dell'espressione *et explicantur* («e si spiegano»), presente nella redazione originaria del testo di SC 7 che nella redazione finale recita: «(Cristo) è presente nella sua parola, giacché è lui che parla quando nella chiesa si leggono le Scritture».

³¹ S. MARSILI, *Mistero di Cristo e liturgia nello Spirito*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986, p. 174.

6. Verso la comunione

Lo Spirito santo è poi criterio della comunione, soggetto che articola le differenze nell'unità: pertanto è dall'opportuno raccordo tra Parola e Spirito che dipende l'armonica edificazione comunitaria, l'equilibrato volto ecclesiale. Nel NT è infatti la Parola che edifica la comunità, ma la Parola accompagnata dai doni dello Spirito tra cui, eminentemente, la carità (1Cor 8,2), che porta ciascun membro dell'unico corpo a non dire mai «Io non ho bisogno di te» (1Cor 12,21). Le patologie ecclesiologiche del fondamentalismo (la cui forma comunitaria è la setta) e del carismatico (la cui forma comunitaria è il movimento) nascondono appunto uno squilibrato rapporto tra Parola e Spirito. Ma anche quella terza forma patologica che è rappresentata dalla ecclesificazione della fede, dalla burocratizzazione della chiesa, dall'ipertrofia di una pastorale che si pone come orizzonte esauriente della vocazione cristiana, rischia di spegnere la creatività dello Spirito e di non ascoltare la dinamizzante novità della Parola di Dio. Ha scritto l'allora Cardinale Joseph Ratzinger: «Quanti più apparati costruiamo, siano anche i più moderni, tanto meno c'è spazio per lo Spirito, tanto meno c'è spazio per il Signore, tantomeno c'è libertà»³². Ed è solo dove si fa spazio allo Spirito, dove si ascolta la Parola di Dio nella Scrittura e nella storia, dove si lascia regnare sulla propria esistenza personale lo Spirito del Crocifisso Risorto che l'evangelizzazione avviene come «testimonianza semplice e diretta del Dio rivelato da Gesù Cristo nello Spirito santo»³³ e che si crea uno spazio per la profezia. Che è la parola propria che il cristiano deve saper dare e testimoniare agli uomini.

7. La vita secondo lo Spirito santo

Da ultimo, mi pare che una rinnovata attenzione alla Parola di Dio contenuta nella Bibbia, accompagnata dalla riproposizione dello Spirito come soggetto della vita spirituale, anzi, della vita cristiana *tout court*, possa aiutare la vita di fede a ritrovare il suo centro, il suo proprio, ciò che è irrinunciabile per essere cristiani. Da una etica di tipo precettistico si potrebbe passare ad una vita secondo lo Spirito nutrita di Parola di Dio rinvenuta nella Bibbia attraverso la *lectio divina* e ricevuta nella liturgia, sostenuta da lotta spirituale contro gli idoli e le tentazioni mondane, da preghiera personale e da vita di carità nella solidarietà con i poveri e gli emarginati. E tutto questo potrebbe ricordare, di fronte alla molteplicità ed esagerata specializzazione delle spiritualità oggi esistenti, che

³² J. RATZINGER, *Una compagnia in cammino. La Chiesa e il suo ininterrotto rinnovamento*, in «Communio» 114 (1990), p. 99.

³³ PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (08 dicembre 1975), n. 26, in EV 5/n. 1618.

ciò che definisce la spiritualità cristiana non è la distinzione, di questo o quel cristiano o di questo e quel gruppo di cristiani, ma «una sola fede, un solo battesimo, un solo Signore, un unico Spirito, un unico Dio Salvatore di tutti» (cf. Ef 4,5-6) ... Indubbiamente, lo stesso Spirito che agisce in tutti deve chiedere agli uni e agli altri di compiere diverse funzioni nell'unico Corpo di Cristo, e pertanto *la stessa spiritualità deve avere diverse applicazioni*. Ma non per questo si potrebbe parlare di "diverse spiritualità cristiane" senza tener conto che esse, se sono effettivamente cristiane, differiscono solo sul piano relativamente esteriore e secondario delle applicazioni, mentre *l'essenza della spiritualità cristiana veramente cattolica rimane una e inalterabile*³⁴.

Questa proliferazione *delle* spiritualità assomiglia piuttosto alla disgregazione *della* spiritualità, dell'unica vita spirituale cristiana che ha la sua forma nel battesimo.

LUCIANO MANICARDI
Monastero di Bose
Via Cascina Bose, 6
13887 Magnano (BI)
luciano.manicardi@monasterodibose.it

Parole chiave

Dei Verbum, Spirito santo, Ecumenismo, Liturgia, Ministero della Parola.

Keywords

Dei Verbum, Holy Spirit, Ecumenism, Liturgy, Ministry of the Word.

³⁴ L. BOUYER, *Introduzione alla vita spirituale*, Borla, Torino 1965, p. 36.

L'ITALIA E *NOSTRA AETATE*.
IL CONTRIBUTO DEI PADRI CONCILIARI ITALIANI
ALLA REDAZIONE DI *NOSTRA AETATE*

ITALY AND *NOSTRA AETATE*.
THE CONTRIBUTION OF THE ITALIAN COUNCIL FATHERS
TO THE DRAFTING OF *NOSTRA AETATE*

Riccardo Burigana*

Abstract

The *Nostra Aetate* declaration is one of the most significant documents of the Second Vatican Council for its content and for the debate that led to its promulgation. This article aims to provide a contribution to the history of the drafting of the declaration and the reception not only of the text but also of the topics discussed in the council. In the first part, the article presents the oral and written interventions of the Italian conciliar fathers during the drafting of *Nostra Aetate*, outlining the uniqueness of these interventions, while in the second part, it examines chronicles and comments in newspapers and weeklies in Italy during the Council, focusing the elements that attracted interest even outside the hall of the Second Vatican Council.

* * *

La dichiarazione *Nostra Aetate* è uno dei documenti più significativi del Concilio Vaticano II per il suo contenuto e per il dibattito che ha portato alla sua promulgazione. L'articolo si propone di offrire un contributo alla storia della redazione della dichiarazione e della recezione non solo del testo ma anche dei temi discussi in concilio. Nella prima parte l'articolo presenta gli interventi orali e scritti dei padri conciliari italiani nel corso della redazione di *Nostra*

* Professore incaricato di Ecumenismo e Dialogo interreligioso presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale. Sezione San Tommaso d'Aquino di Napoli, professore aggregato di Storia del Movimento ecumenico presso a Universidade Católica de Pernambuco di Recife, direttore del Centro Studi per l'Ecumenismo in Italia.

Aetate, mettendo in evidenza la peculiarità di questi interventi, mentre nella seconda si prendono in esame cronache e commenti in quotidiani e settimanali in Italia durante il Concilio, indicando su quali punti si concentrò l'interesse anche fuori dall'aula del Vaticano II.

«Alle 11 esco dall'Aula per prepararmi a partire per casa, dove arrivo in macchina alle 21»: con queste parole mons. Carlo Ferrari (1910-1992), vescovo di Monopoli, descrive l'ultima parte della Congregazione pubblica del 25 settembre 1964 nel suo Diario del Concilio Vaticano II¹: mentre il vescovo lasciava l'aula conciliare il cardinale Augustin Bea (1881-1968) si accingeva a presentare lo schema *De Iudaeis et de non christianis*, accolto dagli applausi dei padri conciliari che vedevano approdare in aula un testo sul quale si erano moltiplicate speranze e critiche, ancora prima che prendesse la forma che doveva condurre alla sua promulgazione, il 28 ottobre 1965.

Si potrebbe pensare all'assenza del vescovo Ferrari, per altro un padre conciliare molto attento tanto da tenere regolarmente delle annotazioni sulle singole Congregazioni, come esemplare del poco interesse dei vescovi italiani riguardo al ripensamento del rapporto con il popolo ebraico e alla definizione di un nuovo approccio con le altre religioni, dei quali si sarebbe fatta portavoce *Nostra Aetate*; si sarebbe tentati, anche alla luce di quei giudizi, formulati già durante il Concilio e poi rafforzatesi nella prima recezione, sulla scarsa partecipazione dei vescovi italiani al Vaticano II, fatta qualche debita eccezione. In realtà la redazione di *Nostra Aetate* venne seguita con interesse e con curiosità dai vescovi italiani, con un'attenzione particolare nei confronti della parte relativa al popolo ebraico, tanto che, già in Concilio, si sviluppò una sorta di identificazione tra la dichiarazione e la riflessione sul popolo ebraico; l'attenzione dei vescovi andava di pari passo con quella dei cristiani e della società in Italia, prima incuriositi e poi interessati da quanto il Concilio stava operando per definire il rapporto spirituale con l'ebraismo tra letture politiche e la memoria della Seconda Guerra Mondiale.

Al ruolo dei vescovi italiani alla redazione di *Nostra Aetate* e alle reazioni suscitate da questa redazione in Italia è dedicato questo contributo, che si propone di arricchire la conoscenza della storia e della recezione della dichiarazione, tanto commentata ma così poco studiata nella prospettiva di una ricostruzione storico-critica del suo iter redazionale²; questo contributo si articola

¹ Mons. Carlo Ferrari "Padre del Concilio" *Diario (1962-1965)*, a cura di S. Siliberti, La Cittadella, Mantova 2010.

² Nella vasta bibliografia su *Nostra Aetate*, limitandomi all'ambito italiano, rinvio per un commento, M. GRONCHI – P. TRIANNI, *Nostra Aetate*, in *Commentario ai documenti del Vaticano II*, Volume 6. *Ad gentes. Nostra aetate. Dignitatis humanae*, a cura di S. Noceti e R. Repole, EDB, Bologna 2018, pp. 483-567; per una ricostruzione complessiva della redazione della dichiarazione, R. BURIGANA, *Fratelli in cammino*, Edizioni Terra Santa, Milano 2015; per la sinossi dei diversi schemi,

in tre punti: il primo (*Figlia dell'aula. Per una storia della redazione della dichiarazione Nostra Aetate*) presenterà la redazione di *Nostra Aetate* a partire dal primo documento sugli ebrei del Segretariato per la promozione dell'unione dei cristiani; il secondo (*Proposte in ordine sparso. I vescovi italiani e la redazione di Nostra Aetate*) esaminerà gli interventi dei padri conciliari italiani³ sul documento sulle religioni non cristiane; il terzo punto (*Voci dall'Italia. Per una prima ricognizione di commenti e osservazioni fuori dall'aula*) indicherà degli aspetti dell'attenzione nella Chiesa e nella società in Italia per la futura dichiarazione durante la sua redazione.

1. Figlia dell'aula. Per una storia della redazione della dichiarazione *Nostra Aetate*

Quando si aprì il Concilio Vaticano II, l'11 ottobre 1962, non era all'ordine del giorno nessun testo che affrontasse il tema del popolo ebraico né tantomeno delle religioni non-cristiane, anche se queste assenze avevano storie molto diverse; infatti del primo erano stati fatti dei passi per sottoporre al Concilio una riflessione sull'importanza della conoscenza dell'ebraismo per la vita della Chiesa, mentre del secondo non se ne era fatta neanche menzione nella Fase Preparatoria, anche se non erano mancate proposte nella Fase Antepreparatoria, soprattutto alla luce dell'esperienza missionaria⁴.

Per quanto riguarda una riflessione sul popolo ebraico il Segretariato per l'unione dei cristiani aveva preparato uno schema per il futuro Concilio per espresso desiderio di Giovanni XXIII che aveva incaricato il cardinale Bea, in quanto presidente del Segretariato di trattare questo tema, come lo stesso cardinale ricordò più volte; si trattava di accogliere le sollecitazioni dello storico francese Jules Isaac (1877-1963), il padre del dialogo ebraico-cristiano, che aveva incontrato prima il papa e poi il cardinale nel giugno 1960, a pochi giorni dall'inizio della Fase Preparatoria⁵. Lo schema *De Iudaeis* non giunse neanche

F.G. HELLIN, *Nostra aetate. Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013.

³ In questo contributo si prenderanno in esame solo gli interventi dei vescovi e degli abati in Italia presenti al Concilio; un discorso a parte meriterebbero i padri conciliari italiani, in senso lato, cioè coloro che, nati in Italia, parteciparono al Vaticano II come membri della Curia o del Corpo Diplomatico.

⁴ Sulla presenza delle religioni non-cristiane nei *vota* della Fase Antepreparatoria, A. BONESSO, *Alle radici di Nostra aetate. «I vota» sul dialogo interreligioso nella Fase antepreparatoria, del Concilio Vaticano II*, in «Colloquia Mediterranea» 2 (2012), pp. 91-107.

⁵ Non c'è spazio, in questa sede, neanche di accennare alla bibliografia sull'importanza di Jules Isaac per il dialogo ebraico-cristiano né alle ricostruzioni e alle interpretazioni di questa udienza; vorrei solo ricordare che questa udienza venne evocata durante la prima Sessione, quando speranze e silenzi si alternavano riguardo alla possibilità di uno schema sul popolo ebraico, F. PERADOTTO,

all'esame della Commissione Centrale Preparatoria, nonostante fosse messo all'ordine del giorno della discussione della plenaria prevista nei giorni 12-20 giugno 1962: il cardinale Amleto Cicognani (1883-1973), Segretario di Stato, annunciò ai membri della Commissione che il ritiro dello schema si era reso necessario perché la stessa presentazione poteva essere vista come una sorta di riconoscimento dello Stato di Israele da parte della Santa Sede, dando quindi al testo un valore «politico» al tema, come paventato da alcuni esponenti cattolici del mondo arabo, dimenticando che lo schema era stato pensato per riformulare i rapporti tra Chiesa Cattolica e popolo ebraico in una prospettiva ecumenica.

Nonostante la rimozione dall'agenda dei lavori del Concilio si continuò a parlare della possibilità di affrontare il tema del popolo ebraico durante la prima convulsa Sessione del Vaticano II, quando vennero rilanciate e/o lanciate numerose proposte destinate, in larga misura, a contribuire alla riformulazione dell'agenda del Vaticano II, dove assunse un ruolo del tutto nuovo e centrale il Segretariato per la promozione dell'unione dei cristiani che non solo venne equiparato alle altre Commissioni conciliari, ma soprattutto venne coinvolto direttamente nella redazione degli schemi dottrinali.

Per questo non meraviglia il fatto che nella «seconda preparazione» del Concilio⁶ il tema del popolo ebraico entrasse nell'agenda dei lavori; lo stesso Giovanni XXIII incaricò il card. Bea di riprendere in mano il progetto che si era arenato all'inizio dell'estate del 1962. Il testo sul popolo ebraico entrò nello schema *De Oecumenismo* che, secondo le indicazioni della Commissione di Coordinamento, doveva essere redatto congiuntamente dal Segretariato per la promozione dell'unione dei cristiani, dalla Commissione Dottrinale e dalla Commissione per le Chiese Orientali; in realtà lo schema venne preparato dal Segretariato in una forma che mostrava chiaramente quale era il progetto ecumenico del card. Bea. Infatti il capitolo sugli ebrei era il quarto, dopo i tre nei quali venivano delineati i principi ecumenici della Chiesa Cattolica, e prima di quello dedicato alla libertà religiosa: in questo modo la riflessione sul popolo ebraico veniva inserita nel ripensamento della Chiesa Cattolica al contenuto e ai modi di partecipazione al movimento ecumenico.

Questo schema, inviato ai padri nell'estate del 1963, con l'approvazione del neo-eletto pontefice Paolo VI, non riuscì a superare l'esame dell'aula conciliare, nella seconda Sessione, che si aprì il 29 settembre 1963; i padri, in aula e per iscritto, manifestarono la loro opposizione non tanto all'idea di uno schema sui principi dell'ecumenismo, che venne di fatto approvato già nella seconda Sessione, ma a un testo che contenesse una riflessione sul popolo ebraico e sul-

Ha chiesto al Papa di scagionare gli ebrei dall'accusa di «deicidio», in «Il Nostro Tempo», 18 ottobre 1962, p. 5.

⁶ Riprendo questa espressione e l'idea che la sottende da Jan Grootaers, J. GROOTAERS, *Il concilio si gioca nell'intervallo. La «seconda preparazione» e i suoi avversari*, in *Storia del Concilio Vaticano II*, diretta da G. Alberigo, edizione italiana a cura di A. Melloni, Volume 2. *La formazione della coscienza conciliare*, Peeters/Il Mulino, Leuven/Bologna 1996, pp. 385-557.

la libertà religiosa; in questa opposizione confluirono una pluralità di posizioni che non possono essere identificate con coloro che desideravano, nel caso del capitolo sugli ebrei, una condanna degli ebrei in quanto «deicidi» dal momento che essi costituivano una minoranza, rumorosa, ma estremamente circoscritta.

Nel dibattito in aula ci si doveva concentrare, come venne detto, sullo schema *De Oecumenismo* nel suo complesso, senza entrare nel merito dei singoli capitoli, tanto più che due capitoli, il quarto e il quinto, erano stati consegnati ai padri solo nella prossimità del dibattito, l'8 novembre 1963, dietro non poche insistenze del cardinale Bea alla Segreteria generale, che sembrava aver sposato la linea di coloro che ritenevano questi capitoli estranei all'ecumenismo e quindi non funzionali allo schema. Nel dibattito, dove si cominciavano a delineare, con sempre maggiore chiarezza, le diverse linee interpretative del Vaticano II, non mancarono coloro che, tradendo le indicazioni date per il dibattito, decisero di affrontare anche la questione del popolo ebraico e, talvolta, anche delle religioni non cristiane; si trattava di un tema sul quale si misuravano anche le tensioni tra i Moderatori e la Segreteria generale, come emerse in occasione della votazione dello schema e nella sua successiva revisione.

Proprio durante la seconda Sessione, anche grazie agli interventi in aula, cominciò a farsi largo l'idea di trasformare il quarto capitolo del *De Oecumenismo* in uno schema autonomo, nel quale dare maggior spazio sia alla riflessione sul popolo ebraico sia alla presentazione di altre religioni, in particolare l'islam. Nella seconda Intersessione (5 dicembre 1963 – 13 settembre 1964), mentre si avviava la revisione definitiva dello schema sull'ecumenismo che doveva diventare il decreto *Unitatis redintegratio*, prendeva così forma il progetto di uno schema sulle religioni non cristiane, a partire da una riflessione sugli ebrei; la redazione di questo nuovo schema rimase nelle mani del card. Bea anche se vennero inclusi nuovi esperti in grado di trattare quanto veniva chiesto riguardo alle religioni non-cristiane. La soluzione di uno schema autonomo sembrava assecondare le indicazioni non solo dell'aula, ma soprattutto di Paolo VI, che nella Pentecoste del 1964 aveva istituito un organismo curiale, il Segretariato per le religioni non cristiane, per favorire la conoscenza delle altre religioni, in particolare dell'islam, mentre va osservato che il cardinale Bea continuava a battersi se non per l'autonomia di uno schema sugli ebrei, almeno per il suo inserimento, come capitolo, in uno dei documenti in discussione, in particolare il *De Ecclesia*.

Alla fine, nella terza Sessione, il 25 settembre 1964, ai padri conciliari venne presentato il nuovo schema dal card. Bea che sottolineò quanto il contenuto dipendeva dalle proposte dei padri conciliari, anche se rimaneva aperta, per il cardinale, la questione se rendere questo schema un documento autonomo o provare a inserirlo come appendice del *De Oecumenismo*. Il dibattito in aula e fuori dall'aula e soprattutto Paolo VI portarono alla definitiva separazione del nuovo documento dallo schema sull'ecumenismo in nome di un testo autonomo. Solo alla fine della Sessione, il 20 novembre 1964, Bea fu in grado di presentare ai padri una nuova versione dello schema *De Ecclesiae habitudine ad*

religiones non-christianas, ormai autonomo: per il cardinale era un documento per il futuro della Chiesa, tanto che l'immagine biblica da lui usata, quella del granello di senape⁷, contribuì a un voto largamente favorevole al documento, anche se erano giorni particolarmente caotici del Concilio Vaticano II, la cosiddetta «settimana nera». Il testo, presentato dal card. Bea, aveva la forma della futura dichiarazione: un'introduzione sulla necessità di una conoscenza positiva delle religioni, un paragrafo su buddismo e induismo, uno sull'islam, uno sull'ebraismo e uno conclusivo sulla fraternità universale.

Nell'ultima Intersessione (22 settembre 1964 –13 settembre 1965) non mancarono i tentativi di intervenire sullo schema, soprattutto di introdurre delle modifiche in grado di sottolineare aspetti, talvolta confliggenti, dal momento che erano specchio di sensibilità personali e posizioni teologiche distanti che si erano confrontate soprattutto fuori dall'aula conciliare, con una serie di iniziative, che mantennero alta l'attenzione sullo schema e ne promossero la sua recezione, quando ancora doveva essere promulgato⁸.

Il 14 ottobre 1965 lo schema, al di là delle modifiche puntuali dell'ultima Intersessione, alcune delle quali introdotte per armonizzare la futura dichiarazione con gli schemi già promulgati, in particolare la *Lumen gentium*, venne presentato in aula dal card. Bea e il giorno dopo votato, 1736 placet e 250 non-placet, 1 placet iuxta modum e 9 nulli, e poi promulgato nella VII Sessione pubblica, il 28 ottobre, con numero ristretto di voti contrari, 88 non placet e 3 nulli su 2132 votanti, ma alto se considerati i documenti promulgati lo stesso giorno.

2. Proposte in ordine sparso. I vescovi italiani e la redazione di *Nostra Aetate*

In questo percorso redazionale la presenza dei vescovi italiani è stata limitata per il numero degli interventi, ma estremamente significativa per il contributo offerto sulla parte dedicata all'ebraismo.

Ricevuto il primo schema sull'ecumenismo, nella tarda estate 1963, solo due vescovi italiani si espressero, per iscritto, riguardo al capitolo, il quarto,

⁷ Su questa immagine e sulla recezione di *Nostra Aetate*, M. GRONCHI, *Il chicco di senape divenuto albero. Nostra Aetate, l'avvio di un processo*, in *La svolta. Sul dialogo ebraico-cristiano*, a cura di B. Salvarani, Marietti 1820, Bologna 2024, pp. 49-76.

⁸ Per una comprensione storico-teologica della storia del Concilio Vaticano II e della sua recezione appare quanto mai opportuno porre attenzione anche all'universo di iniziative e di pubblicazioni che accompagnarono i lavori conciliari fuori dall'aula; indubbiamente non si può prescindere dalla ricostruzione dei dibattiti in aula e del lavoro degli organismi del Concilio, ma questi si possono comprendere meglio proprio alla luce di come venivano letti e commentati «in diretta», alimentando speranze e generando delusioni, che tanto pesarono sulla recezione del Vaticano II, in atto già quando il concilio era ancora aperto. Questo aspetto assume un particolare rilievo per la storia redazione della dichiarazione *Nostra Aetate*, anche per il valore politico che alcuni attribuivano a questo testo.

che affrontava il tema del popolo ebraico: mons. Giuseppe Melas (1901-1970), vescovo di Nuoro, giudicava favorevolmente lo schema sull'ecumenismo, mentre considerava il capitolo sugli ebrei «incompleto», carente nel rapporto con il Nuovo Testamento, sicuramente da rivedere⁹; anche mons. Giuseppe Ruotolo (1898-1970), vescovo di Ugento-Santa Maria di Leuca, dette un giudizio più che positivo dello schema sull'ecumenismo «per l'afflato pastorale e per la dimensione soprannaturale», mentre i capitoli 4 e 5 dovevano essere trattati «separatamente», perché non avevano niente a che fare con l'ecumenismo¹⁰.

Nella seconda Sessione, come previsto, lo schema *De Oecumenismo* approdò in aula dove tre vescovi italiani presero la parola: il cardinale Ernesto Ruffini (1888-1967), arcivescovo di Palermo, si domandò perché si dava tanto spazio al popolo ebraico rispetto alle altre religioni, tenuto conto che molti erano coloro che erano entrati nella Chiesa dopo essere cresciuti in un'altra religione e che quindi a questi si doveva dedicare uno spazio particolare; si guardava con eccessiva attenzione agli ebrei, dimenticando coloro che, pur dicendosi cristiani, sostenevano il comunismo e quindi, di fatto, aiutavano la diffusione dell'ateismo e su questi si doveva dire una parola¹¹. Il suo intervento va ascritto tra quelli di coloro contrari non solo alla possibilità di inserire un capitolo sugli ebrei, ma che contestavano radicalmente struttura e contenuto dello schema sull'ecumenismo in discussione che proponeva oggettivamente una posizione diversa da quella espressa dal magistero di Pio XI e Pio XII. Più sfumata era la critica, ma nella stessa direzione, formulata da mons. Ermenegildo Florit (1901-1985), arcivescovo di Firenze: per lui era più opportuno parlare degli ebrei, come dei fedeli delle altre religioni, nello schema *De Ecclesia* e per questo si appellava alla storia della salvezza e a una serie di passi biblici¹². Anche per mons. Luigi

⁹ Le osservazioni di Melas, come tutti gli altri testi di queste pagine, si trovano nell'edizione degli atti del Concilio Vaticano II, voluta da Paolo VI, *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Serie I-VI, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1970-1996 [d'ora in avanti *AS*, seguito dalla serie e dai volumi]. *AS* II, 5, pp. 804-805. Sulla partecipazione del vescovo di Nuoro al Vaticano II e, più in generale, sui vescovi della Sardegna, T. CABIZZOSU, *I vescovi sardi al Concilio Vaticano II*, Volume 1-2, Arkadia, Cagliari 2013-2015; dello stesso autore contributo divulgativo su mons. Melas, T. CABIZZOSU, *Il contributo del Vescovo Melas per una società sarda più solidale*, in «L'Osservatore Romano», 15 febbraio 2003, p. 7.

¹⁰ Le osservazioni scritte, *AS* II, 5 pp. 814-816.

¹¹ Il testo pronunciato in aula, con in nota le varie del testo scritto, secondo i criteri usati nell'edizione degli *Acta Synodalia*, *AS* II, 5, pp. 528-530. Sulla partecipazione del card. Ruffini al Vaticano II si deve ancora rinviare a F.M. STABILE, *Il Cardinal Ruffini e il Vaticano II: le lettere di un 'intransigente'*, in «Cristianesimo nella storia» 11 (1990), pp. 83-176. Per una ricostruzione complessiva di questa eminente figura del cattolicesimo del XX secolo, A. ROMANO, *Ernesto Ruffini. Cardinale arcivescovo di Palermo*, Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 2002.

¹² *AS* II/5, pp. 665-667. Mons. Florit è stato uno dei protagonisti del Concilio Vaticano II per il suo coinvolgimento nella redazione/revisione di alcuni schemi e per i suoi interventi in aula, anche se, a volte, si è limitato a leggere quanto aveva preparato il suo perito, il padre francescano Umberto Betti, come è emerso proprio grazie alle ricerche sulla storia del Vaticano II; sulla partecipazione

Carli (1914-1986), vescovo di Segni, si doveva rimuovere il capitolo sugli ebrei dallo schema¹³: su questo aspetto egli sarebbe intervenuto più volte in Concilio, sostenendo, come vedremo, che non si poteva non includere una chiara menzione della responsabilità degli ebrei nel processo e nella morte di Gesù Cristo, se proprio si voleva affrontare il tema del popolo ebraico.

Dopo la conclusione della seconda Sessione, quando ancora incerto era il destino dello schema, altri vescovi italiani avanzarono delle osservazioni. Tra queste particolarmente interessanti furono quelle inviate dal cardinale Giovanni Colombo (1902-1992), arcivescovo di Milano, a nome della Conferenza Episcopale della Lombardia¹⁴. In questo testo si dava un giudizio positivo sull'esistenza di uno schema sugli ebrei, anche se si proponevano una serie di osservazioni strutturali e puntuali per evitare interpretazioni distorte. Innanzitutto non piaceva l'idea che degli ebrei si parlasse nello schema sugli «acatholicisti cristiani», dal momento che coloro che erano stati battezzati nel nome della Trinità non potevano essere in alcun modo confusi con gli ebrei, tanto più che il fine dell'ecumenismo era l'«unione dei cristiani» e quindi gli ebrei erano fuori da questo orizzonte.

Al tempo stesso non si poteva accogliere la proposta di inserire il capitolo sugli ebrei in un ipotetico schema «de catholicorum habitudine ad non christianos et maxime ad iudaeos», se non specificando una serie di punti: si doveva trattare della «magna inimicitia» tra lo Stato di Israele e gli stati arabi, nella quale la Chiesa Cattolica doveva avere una posizione equidistante, mantenendo buone relazioni sia con l'uno che con gli altri; gli «elementa fundamentalia ex

di mons. Florit al Vaticano II, R. BURIGANA, *Il magistero episcopale tra Roma e Firenze. Florit al Vaticano II*, in «Vivens Homo» 11 (2000), pp. 263-300 e P. GIORGI, *Il contributo di E. Florit alla redazione della Lumen gentium*, in «Oecumenica Civitas» Quaderno I (2001), pp. 75-114; il diario del Vaticano II di Florit, ampiamente citato nei due precedenti contributi, attende ancora una edizione critica, come avvenuto di recente, solo per fare un esempio, per il diario di mons. Loris Capovilla, E. GALAVOTTI, *Il diario del Concilio Vaticano II di Loris Francesco Capovilla (11-25 ottobre 1962). Introduzione ed edizione critica*, in «Journal of Modern and Contemporary Christianity» 4 (2025), pp. 1-38. Per un inventario delle carte conciliari di Florit, *Il card. Ermengildo Florit e il Concilio Vaticano II. Inventario delle carte conciliari*, a cura di G. Aranci, Pagnini Editore, Firenze 2016.

¹³ L'intervento di mons. Carli, *AS II*, 5, pp. 691-694.

¹⁴ Questo testo pone, ancora una volta, la questione del ruolo delle Conferenze episcopali regionali negli anni del Vaticano II nella redazione dei documenti e nella recezione di quanto veniva discusso in Concilio; in questi anni sono usciti alcuni studi che hanno preso in esame il ruolo dei vescovi del Lazio, *Roma, il Lazio e il Vaticano II. Preparazione, contributi, recezione*, a cura di A. Bua, Studium, Roma 2019 e in questo volume, P. BUA, *Il Vaticano II, il Lazio e la Conferenza Episcopale Regionale*, pp. 25-122; della Toscana, *I vescovi della Toscana e il Concilio Vaticano II*, a cura di R. Burigana e R. Burigana, Fondazione Giovanni Paolo II, Firenze 2012. Per una ricostruzione, anche se tanto datata, dell'attività della Conferenza Episcopale della Toscana, R. BURIGANA, *The collegial "aggiornamento". The Episcopal Conference of Tuscany during the Vatican II*, in *Vatican II au Canada: enracement et réception*, edit par G. Routhier, Fides Québec 2001, pp. 461-479.

revelatione Veteris et Novi Foederis», presenti nell'islam, che dovevano essere affrontati in modo approfondito per farli conoscere ai fedeli; la necessità di parlare anche delle «aliae religiones antiquitate» che avevano avuto e avevano un ruolo importante nella cultura, soprattutto per la dimensione delle comunità, in modo da riflettere sulla missione della Chiesa e sulla cooperazione nella società.

Per i vescovi della Lombardia nel nuovo schema doveva anche essere ampliata la parte sugli ebrei: infatti si doveva presentare la «interpretatio authentica» di quei passi biblici che erano ancora utilizzati per giustificare condanne e censure nei confronti degli ebrei nel corso dei secoli, anche nel presente; non si poteva più tollerare il silenzio adottato fino a quel momento: non era sufficiente che «solemniter Ecclesia declaret persecutiones esse moraliter illicitas et contra mentem Ecclesiae», ma si doveva recidere definitivamente la «radix malorum» una volta per tutte. Per questo i vescovi chiedevano una dichiarazione chiara e inequivocabile su questo punto in modo che non fosse più possibile utilizzare il testo biblico per discriminare e condannare gli ebrei; in questa richiesta evidente era il richiamo a quanto era successo pochi decenni prima, quando, in tanti, si erano, ancora una volta, rivolti alle Sacre Scritture per giustificare la campagna d'odio contro la «razza giudaica». I vescovi non si limitavano a questo: dopo aver indicato una serie di passi dell'Antico e del Nuovo Testamento, dei quali si doveva offrire una corretta interpretazione, si spingevano a dire che si doveva chiarire la condizione del popolo ebraico partendo dai capitoli 9-11 della Lettera ai Romani, così da affermare che gli ebrei erano e rimanevano nella «mani» di Dio.

Il testo si concludeva con quattro sintetiche proposte per la modifica: separare il capitolo sugli ebrei dallo schema *De Oecumenismo*; seppure entrambi rientravano in una prospettiva ecclesiologica, erano così diversi che il capitolo sugli ebrei non poteva neanche essere posto in appendice al testo sui principi cattolici dell'ecumenismo; il capitolo sugli ebrei poteva essere collocato in uno schema, che comprendesse anche un capitolo sull'islam, un altro sulle religioni in Asia; infine il capitolo sugli ebrei doveva essere modificato in modo da mettere fine a «calumniae et abusi»¹⁵.

Interessanti erano anche le osservazioni scritte, che facevano esplicito riferimento al dibattito in aula, del benedettino Luigi Egidio Gavazzi (1905-1974), abate con diritto di successione di Subbiaco. In questo testo, pensato probabilmente per un intervento in aula, Gavazzi proponeva di mantenere il contenuto, tanto più dopo le reazioni tanto favorevoli anche sulla stampa, ma di riformulare titolo e collocazione perché non era possibile ricondurre il capitolo sugli ebrei all'ecumenismo e quindi si doveva collocare in uno schema *De vocatione generis humani ad unitatem in unico ovili sub unico pastore Iesu Christo*. Nel chiedere che questo nuovo schema comprendesse anche una pre-

¹⁵ Le osservazioni della Conferenza Episcopale della Lombardia, *AS III*, 2, pp. 789-791.

sentazione dell'islam, del buddismo e del confucianesimo, assecondando così quanto proposto in aula da altri padri conciliari, il benedettino citava anche la propria esperienza di dialogo con i musulmani negli anni passati in Marocco; questa esperienza, anche alla luce di vicende personali evocate dallo stesso Gavazzi, mostrava che il clima era cambiato da quando i musulmani chiamavano i cristiani «canes» e di questo nuovo clima lo schema doveva tenerne conto¹⁶.

Mons. Andrea Pangrazio (1909-2005), arcivescovo di Gorizia, futuro segretario generale della Conferenza Episcopale Italiana, al quale si deve l'inserimento nel *De Oecumenismo* dell'espressione sulla gerarchia delle verità che tanto doveva pesare nello sviluppo del dialogo ecumenico dopo il Vaticano II¹⁷, proponeva delle modifiche puntuali, aprendo anche alla possibilità per la redazione di uno schema che affrontasse il tema delle religioni non-cristiane¹⁸.

Diverse erano le proposte di modifica di mons. Luigi Carlo Borromeo (1893-1975), arcivescovo di Pesaro: mons. Borromeo proponeva degli interventi puntuali, ma in questo caso si trattava di modifiche con le quali era evidente il tentativo di affermare la radicale diversità tra ebraismo e cristianesimo in un modo che sembrava rinviare alla cosiddetta teologia della sostituzione¹⁹.

Nella stessa linea, anche se con toni molto più decisi, si possono collocare le osservazioni di mons. Carli: per lui si doveva rimarcare l'incapacità degli ebrei di cogliere la novità di Cristo, come era evidente dalla lettura del Nuovo Testamento; si doveva sottolineare la superiorità della Chiesa Cattolica rispetto agli altri cristiani e di conseguenze nei confronti degli ebrei²⁰. Queste osservazioni, espresse sotto forma di richieste di modifiche puntuali, si ponevano in sintonia con le posizioni di coloro che erano profondamente contrari a una formulazione della teologia per l'unità che non fosse quella definita nella prima metà del XX secolo dal magistero pontificio e, al tempo stesso, a una presen-

¹⁶ AS III, 2 pp. 793-794. Sulla singolare e poliedrica figura dell'abate Gavazzi, che si impegnò particolarmente nella promozione della recezione della dimensione ecumenica del Vaticano II, M. P. GIUDICI, *L'Abate Egidio Gavazzi*, Paoline, Milano 2011.

¹⁷ Sull'espressione «gerarchia delle verità», che fu oggetto anche di uno studio congiunto della Chiesa Cattolica e del Consiglio Ecumenico delle Chiese, mi piace rinviare a delle pagine sempre attuali, nonostante siano passati oltre 40 anni dalla loro pubblicazione, L. SARTORI, *La gerarchia delle verità. Prospettive ecumeniche*, in *Verità di Cristo-Verità dell'uomo*, LIEF, Vicenza 1982, pp. 205-235.

¹⁸ Le osservazioni di mons. Pangrazio, AS III, 3, p. 621; alcune considerazioni sulla sua figura in occasione della sua scomparsa, A. ALFONSI, *Chiesa e Concilio: i due volti di un ministero fedele e innovatore*, in «L'Osservatore Romano», 8-9 agosto 2005, p. 8.

¹⁹ AS III, 2, pp. 877-878; Di mons. Borromeo si può vedere anche il suo diario conciliare, N. BUONASORTE, *Il Concilio Vaticano II attraverso le pagine del diario di Luigi Carlo Borromeo, vescovo di Pesaro*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia» 52 (1998), pp. 111-169. Qualche considerazione sul suo episcopato, E. PREZIOSI, «La marea che sale». *Mons. Luigi Carlo Borromeo vescovo di Pesaro e l'apertura a sinistra*, in «Frammenti» 11 (2007), pp. 471-516

²⁰ Le osservazioni di mons. Carli, AS III, 2 p. 878.

tazione degli ebrei che non partisse dall'affermazione che il popolo ebraico doveva essere considerato responsabile della «morte» di Gesù Cristo²¹.

Nella terza Sessione, il 28 settembre 1964, nel dibattito sul nuovo schema *De iudaeis et de non christianis*, presero la parola il cardinale Ruffini, e il cardinale Giacomo Lercaro (1891-1976), arcivescovo di Bologna, uno dei quattro Moderatori del Concilio.

Il 28 settembre 1964 il card. Ruffini aprì il suo intervento, elogiando il card. Bea per come era stata affrontata la questione del deicidio, dal momento che era evidente che non si poteva attribuire questa agli ebrei del XX secolo; al tempo stesso questa affermazione non risolveva il rapporto tra la Chiesa e il popolo ebraico, anche perché non si poteva ignorare la descrizione evangelica della morte di Gesù Cristo. Per Ruffini era importante affermare che la Chiesa manifestava «apertumque sincerum amorem» nei confronti degli ebrei che avevano vissuto una stagione terribile per la persecuzione da parte dei nazisti: in quella circostanza la Chiesa di Pio XII aveva testimoniato il suo amore per il popolo ebraico, dal momento che «haud pauci Hebraei» erano stati salvati, dando loro ospitalità nella Santa Sede: in queste parole era evidente l'eco delle polemiche sul ruolo di papa Pacelli che avevano cominciato a manifestarsi nei primi mesi del 1963. Per Ruffini si doveva far presente, nello schema, che di fronte a questo amore della Chiesa per gli ebrei si faceva fatica a cogliere nel popolo ebraico lo stesso sentimento nei confronti della Chiesa: il testo doveva essere riformulato in modo che «Iudaei efficaciter provocentur ut amoris quo eos sincere prosequimur, amore suo ipsi respondeant»²².

Lo stesso giorno, subito dopo il card. Ruffini, prese la parola il card. Lercaro: con il suo intervento l'arcivescovo di Bologna voleva «illustrare rationem ultimam et causam summam» per la quale egli riteneva necessario che il Vaticano II si pronunciasse sul tema, tanto più nei tempi presenti. Il cardinale insisteva sulla dimensione puramente religiosa dello schema, sottolineando che in alcun modo si poteva immaginare che il documento sugli ebrei avesse una dimensione politica: «nullo modo attingit publicas relationes inter diversas nationes». Si doveva aver ben presente il valore del testo: era ovvio che il pensiero correva alle tragiche vicende della Seconda Guerra Mondiale, ma qui era in gioco qualcosa che andava oltre; infatti per il card. Lercaro il testo sul

²¹ Sulla minoranza conciliare rinvio al monumentale e esaustivo, PH. ROY-LYSENCOURT, *Les membres du Coetus Internationalis Patrum au concile Vatican II*, Peeters, Leuven 2014; dello stesso autore due interessanti contributi sull'opposizione dei tradizionalisti al testo sugli ebrei, PH. ROY-LYSENCOURT, *La résistance des catholiques traditionalistes à la déclaration Nostra aetate du concile Vatican II*, in *Res opportuna aetatis, Res opportuna aetatis. Studies on the Second Vatican Council offered to Mathijs Lamberigts*, edited by D. Bosschaert – J. Leemans, Peeters, Leuven 2020, pp. 341-358 e *Le Coetus Internationalis Patrum et les juifs au Concile Vatican II: du chapitre IV du schéma De Oecumenismo à la déclaration Nostra Aetate*, in «*Ephe-merides theologicae Lovanienses*» 88 (2012), pp. 299-328.

²² L'intervento del card. Ruffini, *AS III*, 2 pp. 585-587.

popolo ebraico doveva aiutare la Chiesa a riflettere sulla sua natura e sulla sua missione e per questo era profondamente legato al ripensamento ecclesiologico in atto in Concilio dove si affrontava la realtà ontologica della Chiesa, facendo esplicito riferimento alla costituzione sulla liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, promulgata nella Sessione precedente. Proprio per rendere sempre più chiara questa prospettiva l'arcivescovo di Bologna chiedeva di affermare la «plenitudinem robustiorem declarationis, parem plenitudini mysterii Ecclesiae quod constitutio dogmatica illustravit, et sensum non tantum humanitatis sed etiam et magis religiosae reverentiae erga peculiarem vocationem cum in praeteritum in praesenti et in futuro populi iudaici.» Al cardinale, che era, tra l'altro, anche co-presidente della Commissione per la Riforma liturgica, premeva sottolineare il legame tra la *Sacrosanctum Concilium* e lo schema in discussione, indicando anche degli aspetti da approfondire per la revisione dello schema in discussione: a questi aspetti dedicò gran parte del suo intervento in aula, a partire dal «de communi christianorum patrimonio cum Iudaeis». Lo studio del popolo ebraico e delle sue tradizioni non era solo funzionale al dialogo ebraico-cristiano, ma era fondamentale per la comprensione del senso della liturgia per la vita quotidiana della Chiesa; per questo si doveva inserire un chiaro riferimento al rilievo dei «colloquia biblica» con gli ebrei proprio per favorire la «pietas Ecclesiae», radicata sulla Scrittura e sull'esperienza pasquale. Per mancanza di tempo il card. Lercaro diceva di dover omettere una parte del suo discorso: i padri non ebbero così modo di ascoltare le argomentazioni con le quali veniva spiegato, in modo puntuale, con continui riferimenti biblici, il rapporto tra Chiesa e popolo ebraico, con un accenno anche all'islam, dove si dichiarava che in nessun modo poteva essere accolta l'accusa di «deicidio». Le ultime parole pronunciate in aula furono dedicate al fatto che non si trattava di creare una nuova dottrina ma di riprendere quanto era stato già detto nel Catechismo del Concilio di Trento, andando oltre quell'ignoranza che costituiva un pericolo anche per la redazione dello schema²³.

Per alcuni, soprattutto per coloro che avevano seguito da vicino la redazione dello schema e la sua discussione negli organismi del Concilio, le parole del card. Lercaro non facevano altro che riaffermare quanto lui aveva sostenuto nei mesi precedenti, in varie occasioni, quando era apparso chiaro che per il cardinale si doveva affermare il rilievo della conoscenza del popolo ebraico, a partire dalla lettura delle Sacre Scritture, per la vita della Chiesa, rimuovendo accuse vecchie e nuove in modo da mostrare che era definitivamente tramontata la stagione del «deicidio».

²³ L'intervento del card. Lercaro, *AS III*, 2 pp. 587-591. Non mancano gli studi sulla partecipazione del card. Lercaro al Vaticano II; tra questi rinvio al recente, M. ZAMMARCHI, *Liturgia viva per uomini vivi: la partecipazione attiva dei fedeli nell'opera pastorale di Giacomo Lercaro*, Centro Liturgico Vincenziano, Roma 2024. Sul discorso preso in esame, G. COVA, *De Iudaeis. Il discorso al concilio del 28 settembre 1964*, in *Giacomo Lercaro: vescovo dei poveri, uomo di pace*, a cura di D. Dainese – U. Mazzone, Il Mulino, Bologna 2020, pp. 249-272.

Al dibattito sullo schema nella terza Sessione si riferiscono le osservazioni di mons. Carlo Baldini (1901-1970), vescovo di Pienza e di mons. Giuseppe Bonfiglioli (1910-1992), arcivescovo titolare di Darni, coadiutore con diritto di successione di Siracusa: per il vescovo di Pienza, segretario della Conferenza Episcopale della Toscana, si doveva riaffermare il carattere religioso dello schema; gli ebrei erano e rimanevano il popolo scelto da Dio chiamato a custodire il deposito della rivelazione e il culto di Dio Uno, creatore degli uomini. Per mons. Baldini era necessario mettere ben in luce la differenza «inter populum Iudaicum, erga quem cor nostrum omnino patet, et motum “sionisticum” qui eodem defectu laborat quo peccabat nationalismus racialis, qui locum dedit illis saevissimis persecutionibus»; si dovevano condannare queste letture politiche in modo netto e chiaro. Mons. Baldini proponeva delle modifiche testuali che, una volta accolte, per lui avrebbero messo fine alle «speculazioni politiche» che avevano inquinato il dibattito sullo schema²⁴.

Mons. Bonfiglioli auspicava la redazione di una dichiarazione sulle religioni non cristiane, pur con alcune puntualizzazioni, con le quali mettere in evidenza le differenze tra cristianesimo e altre religioni, in particolare sull'islam, con il quale enormi erano le distanze riguardo al matrimonio²⁵.

Nell'ultima revisione, più che in quelle precedenti, apparve chiaro come la sorte dello schema, ormai diventato altro rispetto a un testo sul popolo ebraico, dipendeva anche da quanto veniva scritto e detto fuori dell'aula conciliare, attribuendo alla promulgazione di questo schema un valore che andava oltre il suo contenuto, dal momento che proprio su questa dichiarazione, come su altri testi, si poteva misurare quanto del cammino di rinnovamento della Chiesa era stato recepito nella redazione degli schemi.

3. Voci dall'Italia. Per una prima ricognizione di commenti e osservazioni fuori dall'aula

Nel tracciare, in modo estremamente sintetico e necessariamente parziale, le reazioni che accompagnarono la redazione di *Nostra Aetate* in Italia, sono almeno due gli elementi sui quali si è deciso di soffermarsi: l'attenzione in quotidiani e settimanali al tema del popolo ebraico, tanto forte da dare l'impressione, talvolta, di identificare la dichiarazione con un testo sugli ebrei²⁶, e le polemiche

²⁴ *AS III*, 3 p. 158-159. Sulla partecipazione al Vaticano II, in particolare sul suo Diario conciliare, R. BURIGANA, *Carlo Baldini, Concilio Vaticano II. Spunti di cronaca (1962)*, in *I vescovi della Toscana e il Concilio Vaticano II*, pp. 111-127.

²⁵ Le osservazioni di mons. Bonfiglioli, *AS III*, 3, p. 159.

²⁶ In queste pagine, soprattutto per ragioni di spazio, vengono indicati solo alcuni titoli, tra i molti e molti possibili, con l'auspicio che possano essere utili a comprendere quanto la stampa quotidiana e periodica, anche in Italia, promosse e orientò la conoscenza e la recezione del Vaticano II. Utili

legate a *Il Vicario* e di conseguenza all'atteggiamento di Pio XII nei confronti della persecuzione ai danni degli ebrei durante la Seconda Guerra Mondiale.

A pochi giorni dall'apertura del Concilio Vaticano II, il 18 ottobre, la stampa dette spazio alle voci che circolavano sul fatto che il Concilio si sarebbe occupato proprio dei rapporti con lo Stato di Israele, descrivendo così uno scenario che era nel pensiero di alcuni ma non corrispondeva all'ordine del giorno dei lavori del Vaticano II²⁷: era il primo articolo di una serie, che avrebbe accompagnato la redazione della dichiarazione non solo nei giorni del dibattito in aula, ponendo l'accento sul contenuto religioso e sulle conseguenze politiche della redazione del documento che rimase «la dichiarazione sugli ebrei»²⁸. In questi articoli, dove si dava conto della tensione esistente tra i padri conciliari, forte era la convinzione che fosse un punto qualificante del Vaticano II, tanto più che così era percepito da ampi settori del mondo ebraico, che vedeva nella discussione del testo una vera e propria rivoluzione²⁹: non doveva quindi stupire il fatto che, dopo il silenzio nella prima Sessione e la presentazione, pur tra qualche difficoltà, nella seconda, fosse inserito negli argomenti all'ordine del giorno della terza Sessione. Il ripensamento in atto sui rapporti con il popolo ebraico doveva guidare a una radicale riformulazione della predicazione che, per secoli, aveva caratterizzato questi rapporti, tanto da riprendere il dibattito non solo sulla rimozione della accusa di «deicidio» ma della sua condanna: la Chiesa mostrava un «volto nuovo»³⁰.

da questo punto di vista sono i tre volumi che raccolgono gli articoli di Raniero La Valle su L'Avvenire d'Italia del quale era direttore, R. LA VALLE, *Coraggio del Concilio*, Morcelliana, Brescia 1964, *Fedeltà al concilio*, Morcelliana, Brescia 1965 e *Il Concilio nelle nostre mani*, Morcelliana, Brescia 1966. Per alcuni interessanti spunti sul tema, F. RUOZZI, *Other Sources for the Study of Vatican II: Journalistic Accounts, Personal Diaries, Published Reports by Observers, and the Mass Media*, in *The Oxford Handbook of Vatican II*, edited by C. E. Clifford and M. Faggioli, Oxford University Press, Oxford 2022, pp. 89-113. Anni prima RuoZZi aveva pubblicato una monografia su come la televisione aveva interagito con la celebrazione del Vaticano II, F. RUOZZI, *Il concilio in diretta*, Il Mulino, Bologna 2012.

²⁷ F. PERADOTTO, *Ha chiesto al Papa di scagionare gli ebrei dall'accusa di «deicidio»*, in «Il Nostro Tempo», 18 ottobre 1962, p. 5.

²⁸ F. PUCCI, *Sarà consentito anche ai laici somministrare alcuni Sacramenti*, in «La Stampa», 29 settembre 1964, p. 13.

²⁹ F. PUCCI, *Il Concilio: ebrei e cattolici devono stimarsi ed intendersi*, in «La Stampa», 9 novembre 1963, p. 3; sul quotidiano torinese, lo stesso giorno, nella stessa pagina, veniva data notizia di giudizio positivo da parte degli ebrei, *Un evento storico per il Comitato ebraico*, in «La Stampa», 9 novembre 1963, p. 3. Sulle reazioni favorevoli del mondo ebraico, in particolare della stampa israeliana, *Soddisfazione in Israele per il gesto del Concilio*, in «La Stampa», 23-24 novembre 1964, p. 13 e *Soddisfazione degli ebrei residenti negli Stati Uniti*, in «La Stampa», 22 novembre 1964, p. 7; su questo aspetto anche F. PUCCI, *La Chiesa chiede il rispetto di ogni convinzione personale.*, in «La Stampa», 13 novembre 1963, p. 15. Un riferimento alle religioni non-cristiane, anche legato al dibattito sulla futura dichiarazione *Dignitatis humanae*, F. PUCCI, *I cattolici debbono riconoscere i valori delle altre religioni*. in «La Stampa», 20 novembre 1963, p. 15.

³⁰ *Così i Padri condannano ogni persecuzione e assolvono gli ebrei dall'accusa di deicidio*, in «La Stampa», 22 novembre 1964, p. 7; riprendo l'espressione «volto nuovo» da un affascinante

Della nuova versione dello schema, quella che si sarebbe rivelata quella definitiva, presentata dal card. Bea alla fine della terza Sessione, su «La Stampa», veniva notato che non solo non era presente l'accusa di deicidio ma si attestava «stima e amicizia» nei confronti del popolo ebraico, mentre poche e poco significative erano le parole dedicate alle altre religioni³¹. Nell'approssimarsi della promulgazione di *Nostra Aetate* non si parlava tanto della presentazione positiva di alcune religioni o dell'idea, centrale nell'ultimo paragrafo, della fratellanza universale, ma si sottolineava che gli ebrei non erano «più reprobì e maledetti», che si metteva da parte l'idea che si potesse attribuire la «colpa della morte di Gesù all'intero popolo allora vivente e tanto meno agli ebrei di oggi», e infine che non si doveva mai dimenticare quanto viva era, ancora, l'opposizione a queste affermazioni da parte del mondo cattolico di lingua araba³². Con la promulgazione della dichiarazione non si poteva certo pensare che ogni problema fosse risolto, ma sembrava confortare il fatto che il card. Bea continuasse a ricordare la posizione della Chiesa Cattolica, emersa dal Concilio, contraria a qualunque forma di antisemitismo e il carattere puramente religioso di *Nostra Aetate*³³.

Se si volesse avere un quadro complessivo su come venne seguita e commentata la redazione della dichiarazione alla luce del dibattito in aula, particolarmente interessanti, ma non esemplari, sono gli *Appunti sul Concilio* di Marino Vallaro, pubblicati sul settimanale «L'Eusebiano» dell'arcidiocesi di Vercelli; in questi *Appunti* ricorrente è il richiamo al documento sugli ebrei, come un aspetto centrale del rinnovamento promosso dal Concilio; si trattava di un testo con il quale la Chiesa voleva mostrare come fosse cambiato l'atteggiamento dei cristiani nei confronti del popolo ebraico, anche in seguito alle tragiche vicende della Seconda Guerra Mondiale, aprendo così una nuova stagione. Su questo tema era necessario un impegno speciale, come si ricordava citando le parole di Paolo VI, che facevano riferimento non solo agli ebrei ma anche ai musulmani³⁴. Le conseguenze ecclesiologiche della redazione e del dibattito sullo schema erano sullo sfondo, quasi inesistenti, rispetto al fatto che la Chiesa parlasse in termini positivi degli ebrei, come si sottolineava fin dalle prime fasi del dibattito in aula, quando tutto, compresa la sorte del documento, era in alto mare³⁵.

intervento di Carlo Arturo Jemolo nel quale si offriva una lettura del Vaticano II, cogliendone la forza rinnovatrice, non solo per la Chiesa, ben al di là di documenti promulgati, C. A. JEMOLO, *Il volto nuovo della Chiesa*, in «La Stampa», 22 novembre 1964, p. 7.

³¹ F. PUCCI, *Lo schema sul popolo israelita esclude la colpa di «deicidio»*, in «La Stampa», 19 novembre 1964, p. 13 e F. PUCCI, *Il Concilio vota la dichiarazione che discolpa il popolo israelita*, in «La Stampa», 21 novembre 1964, p. 5.

³² V. GORRESIO, *Gli ebrei non più "reprobì e maledetti"*, in «La Stampa», 15 ottobre 1965, p. 3.

³³ F. PUCCI, *Il card. Bea confuta le accuse di un vescovo sul popolo ebreo*, in «La Stampa», 4 dicembre 1965, p. 3.

³⁴ F. PUCCI, *Il Papa esorta a pregare per ebrei e musulmani del recente voto conciliare*, in «La Stampa», 18-19 ottobre 1965, p. 15.

³⁵ Tra i numerosi *Appunti* di Marino Vallaro rimando a due particolarmente utili per comprendere il mondo con il quale veniva raccontato il percorso della dichiarazione, M. VALLARO, *Appunti sul*

Un secondo elemento su cui soffermarsi, sempre brevemente, è costituito dalle reazioni italiane a *Il Vicario*, il dramma di Rolf Hochhuth (1931-2020)³⁶, che, fin dalla sua prima rappresentazione, nel febbraio 1963, suscitò un vivace e acceso dibattito, dal momento che nel dramma era evidente il giudizio negativo formulato nei confronti di Pio XII riguardo all'atteggiamento del pontefice durante la Shoah: il papa era di fatto considerato co-responsabile della persecuzione degli ebrei e quindi si metteva sotto accusa l'atteggiamento tenuto dai cattolici, come se la supposta posizione del papa fosse esemplare di cosa la Chiesa di Roma non solo aveva osservato, ma soprattutto non aveva fatto per salvare gli ebrei dalla loro tragica fine. Fin dai primi commenti a *Il Vicario*³⁷ fu evidente che lo scontro non era circoscritto al giudizio storico su Pio XII e sul suo atteggiamento nei confronti degli ebrei; con *Il Vicario* si doveva fare i conti anche quando si commentava il dibattito sullo schema sul popolo ebraico in Concilio, come una tappa fondamentale di un dialogo che viveva una nuova stagione, dal momento che i rapporti tra cristiani e ebrei sembravano migliorare, con l'eccezione del Medio Oriente, dove invece si dovevano riportare sempre più casi di intolleranza³⁸.

Il dibattito si infiammò ancora di più quando cominciarono a circolare le voci di un allestimento italiano del dramma: nelle settimane nelle quali era in corso l'ultima fase della revisione della dichiarazione, si assisteva, in Italia, da una parte alle polemiche legate alla rappresentazione de *Il Vicario* e dall'altra alla mobilitazione di esponenti del mondo cattolico in difesa di Pio XII.

La mancata rappresentazione de *Il Vicario*, messa in scena da un giovane Gian Maria Volontè (1933-1994)³⁹, prima sospesa per una questione di inagibilità e poi cancellata dal prefetto, divenne oggetto di uno scontro politico; infatti il Partito Comunista denunciava questa decisione come un attacco alla Costituzione e, al tempo stesso, come una difesa d'ufficio della figura di Pio XII, come più volte ebbe a scrivere il quotidiano «L'Unità», talvolta seguendo

Concilio, in «L'Eusebiano», 21 novembre 1963, p. 5 e M. VALLARO, *Dagli appunti di un Parroco sul Concilio Ecumenico*, in «L'Eusebiano», 28 novembre 1963, p. 5. Di Vallaro mi piace ricordare anche la sua partecipazione alla traduzione di due testi particolarmente significativi della recezione del Vaticano, V. SCHURR, *Bernhard Häring, il rinnovamento della teologia morale*, Marietti, Torino 1971 e J.A. JUNGSMANN, *La messa nel popolo di Dio*, Marietti, Torino 1974.

³⁶ Per una recente lettura del caso M. E. RUFF, *Was Rolf Hochhuth's Play, The Deputy, the Result of a KGB [Plot]? Assessing a Conspiracy Theory*, in «The Catholic Historical Review» 109 (2023), pp. 685-723.

³⁷ G. BOSCA, *Una rappresentazione fischiata in Germania per un cattivo attacco contro il defunto Pio XII*, in «Il Nostro Tempo», 28 febbraio 1963, p. 5; G. GUALERZI, *Lo scandalo del «Vicario»*, in «Il Nostro Tempo», 26 settembre 1963, p. 3.

³⁸ R. ESPOSITO, *Cristiani e ebrei in Palestina* in «Il Nostro Tempo», 10 novembre 1963, p. 5.

³⁹ *Si prova il «Il vicario» di Hochhuth in una chiesa sconsacrata di Roma*, in «La Stampa», 28 gennaio 1965, p. 13.

e talvolta anticipando il settimanale «Rinascita»⁴⁰; il fallimento della mozione parlamentare⁴¹, proposta e sostenuta dal PCI, non placò le polemiche, tanto più che ambienti cattolici legati alla DC sembravano voler andare oltre quanto lo stesso Paolo VI, che di Pio XII era stato uno dei più stretti collaboratori, stava facendo per difendere papa Pacelli da questi attacchi, sapendo bene cosa papa Pacelli aveva fatto, soprattutto, durante l'occupazione di Roma da parte dei nazisti⁴².

A Torino, il 27 aprile 1965, alla presenza di mons. Francesco Bottino (1894-1973), vescovo ausiliare di Torino, uno dei vescovi silenti al Vaticano II⁴³, l'onorevole Oscar Luigi Scalfaro (1918-2012) tenne una conferenza pubblica su Pio XII e gli ebrei. Non era la prima volta che un esponente del mondo cattolico prendeva la parola su questo tema⁴⁴, ma l'intervento di Scalfaro proiettava il dibattito su un piano ben più rilevante: Scalfaro, eletto in Parlamento, fin dall'Assemblea Costituente, nelle file della DC, era stato sottosegretario alla presidenza del primo governo di Mario Scelba (10 febbraio 1954 – 2 luglio 1955), con la delega al Turismo e spettacolo, cioè incaricato di valutare ammissibilità e eventuali censure dei film, un incarico che gli aveva causato non poche critiche, facendolo diventare un personaggio nazionale, identificato, da una parte del mondo culturale, come espressione dell'atteggiamento reazionario della Chiesa Cattolica.

⁴⁰ Decine furono gli articoli, firmati, talvolta solo con un asterisco, altre volte a nome della redazione, pubblicati su due organi di stampa del PCI, dal febbraio 1963 fino alla conclusione del Concilio Vaticano II, in difesa de *Il Vicario* e contro Pio XII per il suo atteggiamento nei confronti della persecuzione contro gli ebrei; per citarne uno, peraltro scritto da uno dei giornalisti, che seguiva i lavori conciliari, L. PIERANTOZZI, *Perché tacque il Vicario?*, in «L'Unità», 13 ottobre 1964, p. 6.

⁴¹ Esemplare dei commenti della stampa cattolica su questa sconfitta, *Respinta a grande maggioranza la mozione comunista su «Il Vicario*, in «L'Osservatore Romano», 4 aprile 1965, p.10.

⁴² Molte sono state le parole e gli atti di Paolo VI in tal senso, dai suoi interventi pubblici alla creazione di una commissione per la pubblicazione degli Atti e documenti della Santa Sede relativi al periodo della II Guerra Mondiale. In ogni caso va notato che Paolo VI si era espresso in difesa di Pio XI ancora prima di essere eletto papa, P. DORIA, *La risposta del Card. Montini al dramma di Rolf Hochhuth «Der Stellvertreter»*, in *Le Saint-Siège, les Églises et l'Europe*, edit par Ph. Chenaux – Ch. Sorrel, Studium, Roma 2019, pp. 155-160. Sull'attività della Chiesa Cattolica nel «lungo inverno» dell'occupazione nazista di Roma, ricostruita storicamente, senza entrare in fantasiose letture, rimane fondamentale A. RICCARDI, *L'inverno più lungo. 1943-44: Pio XII, gli ebrei, i nazisti a Roma*, Laterza, Roma/Bari 2008.

⁴³ Mons. Francesco Bottino è stato presente in tutte le Sessioni del Concilio, ponendo la sua firma ai documenti promulgati, senza prendere la parola in aula, inviare delle osservazioni alla Segreteria generale o sottoscrivere osservazioni.

⁴⁴ Esemplare da questo punto di vista è il caso di Igino Giordani (1894-1980), ex-parlamentare DC, stretto collaboratore di Chiara Lubich (1920-2008), impegnato nell'aggiornamento conciliare, in particolare nella promozione della comunione dei cristiani e dell'unità del genere umano, come compito primario e irrinunciabile per la Chiesa. Di lui sul dibattito su Pio XII e gli ebrei, I. GIORDANI, *“Il Vicario” libertà dell'arte o dei vilipendio?*, in «L'Ancora», 28 marzo 1965, p. 3.

Nel suo intervento Scalfaro ricordò l'impegno di Pio XII, fin dai tempi del suo servizio diplomatico, per la pace, citando le parole del pontefice, «Nulla è perduto con la pace, tutto con la guerra», che riassumevano in modo inequivocabile il pensiero del papa. Facendo ricorso alla sua esperienza diretta Scalfaro si soffermò sull'atteggiamento di papa Pacelli durante i lavori dell'Assemblea Costituente, atteggiamento apprezzato anche da esponenti del mondo laico, come l'onorevole Francesco Saverio Nitti (1875-1953). Pio XII aveva accolto in Vaticano, durante l'occupazione nazista di Roma, «perseguitati fossero essi cattolici, protestanti od ebrei», come aveva affermato più volte anche Alcide De Gasperi (1881-1953) che – Scalfaro non lo diceva, ma tutti lo sapevano – non aveva avuto sempre rapporti pacifici con il papa. Queste parole sembravano essere però solo una premessa, perché a Scalfaro stava a cuore esprimere un giudizio totalmente negativo sul *Il Vicario* e sulla campagna in sua difesa, «pezzi di carta mai scritti destinati tra poco tempo a diventare cose inutili»: Pio XII era stato «il papa della pace e della verità»⁴⁵. In questo contesto non si tratta di valutare criticamente la posizione di Scalfaro, quanto di segnalare il suo rilievo nella discussione su un tema che era considerato fondamentale nella redazione di un documento conciliare sugli ebrei, anche se va osservato che, nell'aprile 1965, c'era ormai un testo sulle religioni non-cristiane, che comprendeva anche un paragrafo sull'ebraismo, visto che era ormai tramontata l'idea di uno schema autonomo: rimaneva forte però l'idea che questo schema valeva nella misura in cui fossero stati rimossi giudizi e censure nei confronti degli ebrei, che potevano essere soggetti a varie interpretazioni, anche e soprattutto, sulla posizione tenuta nella Seconda Guerra Mondiale⁴⁶.

4. Conclusioni

Al termine di questo contributo trova conferma il fatto che, nel complesso iter redazionale della dichiarazione *Nostra aetate*, l'apporto dei padri conciliari fu circoscritto, significativo ed esemplare. Si trattò di apporto circoscritto non solo nei numeri, anche se furono pochi, non tanto in rapporto al numero complessivo dei padri conciliari che intervennero in aula o con osservazioni scritte al dibattito su *Nostra Aetate*, quanto piuttosto al numero dei padri conciliari italiani, di gran lunga i più numerosi nell'assise conciliare, ma soprattutto nei temi affrontati; eppure nonostante i piccoli numeri va osservato che ci fu anche l'intervento di un abate e di una Conferenza episcopale regionale accanto a quelli di vescovi sede piena e titolari. L'apporto fu circoscritto soprattutto

⁴⁵ *L'immacolata figura di un Papa calunniato. Conferenza di Scalfaro a Torino*, in «Corriere di Saluzzo», 1° maggio 1965, p. 1.

⁴⁶ V. GORRESIO, *Il cardinale Bea, gesuita e confessore di Pio XII, è l'infaticabile pellegrino del dialogo ecumenico*, in «La Stampa», 14 aprile 1965, p. 3.

perché l'attenzione si concentrò quasi esclusivamente, con poche eccezioni, sul popolo ebraico; certo si possono trovare molte spiegazioni a questa attenzione, che dovrebbero essere contestualizzate, ricordando come la terribile esperienza della Seconda Guerra Mondiale aveva lasciato tante ferite aperte, con una drastica riduzione delle dimensioni della comunità ebraica in Italia, ma che proprio nei mesi di questa terribile esperienza erano nati tanti rapporti personali che avevano cominciato a dare dei frutti concreti, come l'istituzione dell'Amicizia ebraico-cristiana a Firenze, solo per fare un esempio.

Al tempo stesso fu però un apporto significativo perché le proposte di modifica mostravano un'attenzione alla dimensione religiosa, con il chiaro intento di sostenere quel percorso di recupero e di conoscenza del mondo ebraico per arricchire la Chiesa, anche nella prospettiva di favorire il dialogo tra cristiani. Era evidente che in questo percorso si doveva anche ripensare il rapporto della Chiesa con le Sacre Scritture in modo che fosse definitivamente messa da parte la stagione nella quale si faceva ricorso alla Parola di Dio per sostenere discriminazioni e «sostituzioni». L'apporto dei padri conciliari italiani può essere anche considerato esemplare delle posizioni che si vennero delineando nell'assemblea conciliare proprio riguardo al rapporto con il popolo ebraico; tra i padri conciliari italiani non mancarono coloro che, pur sostenendo l'importanza del tema, sembravano preferire una trattazione più ridotta, in ogni caso lontana dallo schema sull'ecumenismo, mentre si levarono anche delle voci per l'inserimento nel documento in discussione di un chiaro riferimento al «deicidio». Voci destinate a non trovare in Concilio quello spazio che desideravano, sovrastate da coloro che spingevano per una trattazione del rapporto tra la Chiesa e il popolo ebraico che fosse «un granello di senape» in modo che fosse la recezione a riprendere e sviluppare quanto non era discusso ma non era stato possibile approvare al Vaticano II, così come venne accennato anche nella *expensio modorum*.

Una volta abbandonata l'aula rimane prioritaria l'attenzione al popolo ebraico da parte di giornali e settimanali, una attenzione declinata in molti modi, sempre però con lo sguardo rivolto ai lavori conciliari, introducendo degli elementi in grado di promuovere la ricomprensione di una pagina tanto viva del passato recente, cioè la persecuzione degli ebrei nella Seconda Guerra Mondiale, come dimostra il modo con il quale giornali e settimanali raccontano e commentano il dibattito intorno a *Il Vicario*; sono pagine utili a comprendere come, al di là delle affermazioni di principio, la dimensione politica del tema fosse così presente anche in Italia, anche se non toccava l'eventuale riconoscimento dello Stato di Israele, come paventato da molti, soprattutto nelle comunità cristiane del mondo arabo, ma piuttosto proprio una valutazione del ruolo della Chiesa negli anni della guerra, con una polarizzazione che rispecchiava il clima politico del dopo-guerra. Quella qui proposta è una lettura del tutto provvisoria che dovrebbe essere verificata ampliando il numero delle testate prese in esame, tanto più che, in Italia, più che altrove, la recezione di *Nostra Aetate*, in particolare del numero dedicato agli ebrei, fu vivace e originale: solo per fare

due esempi, quando ancora il testo era in fase di definizione, nell'estate 1964, Maria Vingiani (1921-2020) organizzò la prima Sessione di formazione ecumenica, rilanciando un'idea tanto cara in Concilio al card. Bea, cioè che il cammino ecumenico dovesse radicarsi sul comune patrimonio ebraico; mentre si stava concludendo l'iter della dichiarazione mons. Alessandro Maria Gottardi (1912-2001), vescovo di Trento, veneziano di nascita e di formazione, prese la decisione di abolire il culto di San Simonino, facendo rimuovere la salma dalla chiesa di San Pietro e mettendo fine alla tradizionale processione. Solo due esempi, tra i molti che si potrebbe evocare, di come il dibattito sul rapporto tra la Chiesa e il popolo ebraico al Vaticano II venne vissuto, interpretato e recepito, lasciando sullo sfondo, in quel momento, il tema del dialogo con le altre religioni.

In un tempo nel quale, al di là delle sollecitazioni magisteriali, continua il ripensamento, a livello globale, del Concilio Vaticano II e della sua recezione, con iniziative tanto significative che sembrano andare oltre le contrapposizioni ermeneutiche per rilanciare la vitalità e l'attualità del Concilio⁴⁷, pensare a un progetto per una ricostruzione storico-teologica della recezione in Italia di *Nostra Aetate*, a partire dalle parole e dai gesti non solo dei padri conciliari, assume una valenza del tutto particolare e quanto mai necessaria proprio per la peculiarità dell'Italia, così da cogliere novità e ritardi del dialogo ebraico-cristiano e del dialogo interreligioso, riscoprendo una memoria che è un fonte prezioso da conoscere e vivere per sostenere la rivoluzione ecumenica.

RICCARDO BURIGANA
V. Tommaso Alva Edison, 11
50053 Empoli (FI)
direttore@centroecumenismo.it

Parole Chiave

Concilio Vaticano II, dialogo ebraico-cristiano, ecumenismo, vescovi italiani, antisemitismo.

Keywords

Second Vatican Council, Christian-Jewish Dialogue, Ecumenism, Italian Bishops, Antisemitism.

⁴⁷ Faccio riferimento al progetto internazionale che ha coinvolto decine di studiosi, portando alla definizione di un progetto per la pubblicazione di una collana di dodici volumi (*Das Zweite Vatikanische Konzil – Ereignis und Auftrag*), in tedesco e in inglese, sui documenti e sulla recezione del Vaticano II; allo stato attuale ne sono usciti cinque.

**ELENA GUERRA E IL CONCILIO VATICANO II:
ALLA FONTE DI OGNI RINNOVAMENTO**

**ELENA GUERRA AND THE SECOND VATICAN COUNCIL:
TO THE SOURCE OF ALL RENEWAL**

Leonardo Pelonara*

Abstract

The sixtieth anniversary of the closing of Vatican II and other anniversaries inspire a new reflection on conciliar renewal. By comparing the message of Elena Guerra and the intentions of John XXIII, it will be possible not only to highlight their similarities, but also to trace the work of both, which is still valid and relevant today, back to the source from which we can still expect renewal in the Church and for the world.

* * *

I sessant'anni dalla chiusura del Vaticano II ed altre ricorrenze ispirano una nuova riflessione sul rinnovamento conciliare. Mettendo a confronto il messaggio di Elena Guerra e le intenzioni di Giovanni XXIII sarà possibile, non solo evidenziarne le somiglianze, ma ricondurre l'opera di entrambi, sempre valida e attuale, alla fonte da cui è possibile attendere ancor oggi ogni rinnovamento nella Chiesa e per il mondo.

1. Anniversari, coincidenze e consonanze

Il 2025 marca i sessant'anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II¹, un anniversario passato in secondo piano rispetto ad altri eventi che hanno segnato la vita della Chiesa negli ultimi mesi: la celebrazione del Giubileo della Spe-

* Docente incaricato di teologia dogmatica presso l'Istituto Teologico Marchigiano e il Pontificio Ateneo *Regina Apostolorum*.

¹ Il Concilio Vaticano II si chiudeva con la celebrazione in piazza San Pietro della solennità dell'Immacolata Concezione di Maria, l'8 dicembre 1965: l'omelia di Paolo VI e i messaggi all'umanità in AAS 58 (1966), pp. 5-18.

ranza, la morte di papa Francesco e l'elezione del suo successore, Leone XIV. Consapevoli dell'importanza che il Vaticano II riveste ancor oggi, desideriamo proporre uno studio che possa accostare l'Assise conciliare da una nuova prospettiva. Dalla sua conclusione fino ad oggi, infatti, sono stati pubblicati studi di ogni genere sul Concilio (approfondimenti storici e pubblicazione di fonti inedite, studi genetici sui documenti elaborati dall'assise, proposte di interpretazione delle sue decisioni, analisi dell'applicazione, etc.) e si ha quasi l'impressione che su di esso sia già stato detto e scritto tutto, eppure alcune interessanti coincidenze ci spingono a imboccare una strada che non ci sembra essere stata battuta in precedenza, o almeno non in maniera approfondita.

Era il 20 ottobre dello scorso anno quando papa Francesco, nella celebrazione in piazza San Pietro, iscriveva solennemente all'albo dei santi, insieme ad altre eminenti personalità, la beata Elena Guerra. La sua figura, per quanto non direttamente legata al Concilio Vaticano II, non sembra essergli del tutto estranea: se il 25 gennaio del 1959, infatti, Giovanni XXIII annunciava per la prima volta la sua intenzione di convocare una nuova assise conciliare, solamente tre mesi dopo, il 26 aprile, lo stesso pontefice presiedeva la prima beatificazione del suo pontificato. Si trattava proprio di Elena Guerra, colei che avrebbe soprannominato «apostola della devozione allo Spirito Santo»², la suora che aveva richiamato i cristiani a tornare nel cenacolo in vista di una rinnovata Pentecoste, quella stessa che Giovanni XXIII si aspettava dal Concilio Vaticano II.

Quelle che potrebbero essere catalogate come semplici coincidenze temporali o vaghi richiami tematici, ci sembrano invece essere indizi di un legame tra le due figure. Se ci è impossibile vagliare la loro connessione a livello storico (fino ad ora non sono emersi dati che possano confermare possibili influenze di Elena Guerra sul pensiero di Giovanni XXIII), è però possibile portare alla luce non poche consonanze tra i due. Ecco dunque il percorso che ci si dispiega davanti: anzitutto presentare la vita e l'opera di Elena Guerra; in secondo luogo proporre una sintesi del suo messaggio; evidenziando, poi, le sintonie tra le intenzioni di Elena nel diffondere la devozione allo Spirito Santo e gli obiettivi di Giovanni XXIII nell'indire il Vaticano II, si giungerà a identificare la radice del vero rinnovamento della Chiesa.

2. Elena Guerra: la vita e gli scritti

La Lucca del XIX secolo fa da sfondo alla vicenda terrena di Elena Guerra³. Alla sua nascita il Ducato, il più piccolo d'Italia, assegnato dal Congres-

² GIOVANNI XXIII, *Discorso ai fedeli Lucchesi venuti a Roma per la beatificazione di Elena Guerra*, in AAS 51 (1959), p. 352.

³ Non sono molte le biografie pubblicate e nessuna con metodo scientifico. Le principali: P. SCAVIZZI, *Elena Guerra apostola dello Spirito Santo*, Istituto Santa Zita, Lucca 1939; R. VESUVIO, *La*

so di Vienna ai Borbone, era governato da Carlo Ludovico, prima di essere annesso nel 1847 al Granducato di Toscana e poi perdere definitivamente la propria autonomia, che aveva gelosamente custodito per quasi sette secoli, con il plebiscito del 1860 e l'ingresso nel Regno d'Italia. Un così lungo isolamento, però, aveva creato a Lucca una condizione di vita molto particolare⁴: un clima gentile e alieno da estremismi, un diffuso benessere nelle classi agiate senza particolari tensioni con quelle subalterne, una mentalità solidaristica impegnata nell'assistenza dei più poveri. Anche dal punto di vista religioso la situazione era molto diversa rispetto a quei luoghi in cui la restaurazione dovette riconquistare cristianamente la società: città del Volto Santo⁵, segnata da una religiosità di massa, restia al cambiamento e ben governata dal clero, con una significativa presenza attiva delle donne. Insomma, una piccola serra che poteva produrre buoni frutti: «Elena Guerra, che desiderò e per questo dovette lottare per uscire dalla propria famiglia, provò sempre una certa ritrosia ad uscire dalle mura di Lucca. In piccolo a Lucca c'era tutto»⁶.

Sono fondamentalmente tre le periodizzazioni proposte per accostare la vita di Elena Guerra: P. Scavizzi, usando la metafora del corso del sole, distingue nella sua giornata terrena un mattino, un meriggio e un "vespro luminoso"⁷ mentre sia D.M. Abbrescia che I. Tubaldo propongono una divisione in cinque periodi, pur non concordando sulla scansione degli anni⁸. Non volendo inoltrarci in un approfondito studio biografico, ma desiderando solamente fornire al lettore le coordinate generali della vita di Elena, pensiamo di poter distinguere una fase di formazione culturale e religiosa, una fase di ricerca ed elezione della propria forma di vita nella Chiesa, una fase concentrata sulla missione profetica affidatale, infine gli ultimi dieci anni segnati dal sigillo della sofferenza.

Elena Guerra nasce il 23 giugno 1835 in una famiglia benestante, particolarmente stimata nella Lucca del tempo per la devozione religiosa e l'integrità morale. Penultima di sei figli, tre dei quali morti appena nati o in tenera età, compì gli studi in famiglia, certamente in maniera limitata rispetto a quelli dei fratelli, ma industriandosi per poter ampliare le sue conoscenze di nascosto. La sua educazione cristiana, molto ferrea, è affidata alla madre Faustina France-

Beata Elena Guerra, Istituto Santa Zita, Lucca 1955; A. ANDREINI, *La voce dello Spirito. Elena Guerra: il pensiero e l'opera*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998. Ad ogni modo, gli studi citati in seguito presentano sempre una breve biografia iniziale.

⁴ Un approfondimento del contesto storico e religioso è presente nella prima parte di A. ANDREINI, *La voce dello Spirito*, cit., pp. 9-53.

⁵ Si tratta di un'antica scultura lignea raffigurante Gesù Cristo crocifisso, custodita nella Cattedrale di San Martino, tradizionalmente attribuita a Nicodemo.

⁶ I. TUBALDO, *Una donna coraggiosa. Tra restaurazione e rinnovamento*, Effatà, Grugliasco 2000, p. 32.

⁷ Cf. SCAVIZZI, *Elena Guerra*, cit.

⁸ Cf. D.M. ABBRESCIA, *Elena Guerra. Profetismo e rinnovamento*, Queriniana, Brescia 1971, pp. 11-60; TUBALDO, *Una donna coraggiosa*, cit., pp. 22-83.

schi: è da lei che Elena assume il proprio orientamento spirituale. Una dolorosa malattia la confina in casa per quasi otto anni, nei quali però ha modo di intuire la sua vocazione alla verginità e di incontrare, attraverso la sua biografia, Angela Merici il cui esempio di vita la spinge a iniziare ad emanciparsi dalla famiglia per consacrarsi al servizio. Quell'intuizione, che negli anni della malattia l'aveva portata a inventare il *Giardinetto di Maria*, ovvero un apostolato mariano per le giovani, e a dar vita a una *Pia Unione dell'Amicizia Spirituale*, dopo l'uscita dalla malattia a ventinove anni la conduce a un impegno di apostolato laico fra le Dame di Carità per l'assistenza dei poveri e all'adesione alla Pia Unione delle Figlie di Maria. In questo contesto parteciperà a un pellegrinaggio a Roma: assistendo alla terza sessione pubblica del Concilio Vaticano I, fa voto a Dio di offrirsi come vittima d'amore e di espiazione per Pio IX.

Di ritorno da Roma, si concretizzerà sempre meglio la sua specifica chiamata nella Chiesa. In un primo tempo pensa di creare, con il circolo delle amiche spirituali e delle figlie di Maria, una nuova e originale forma di vita contemplativa: le *Adoratrici Perpetue di Gesù Sacramentato* (27 aprile 1871), ovvero una comunità di giovani laiche che, pur rimanendo nelle loro famiglie, avrebbero vissuto da autentiche contemplative. L'inquietudine per la sua vocazione rimane e l'esperienza dura per appena due anni. Con le compagne rimaste fonda, il 6 dicembre 1872, una comunità laicale di vita attiva, dedicata all'educazione delle giovani appartenenti alla borghesia lucchese. La freddezza del contesto familiare e di quello cittadino di fronte a una tale intraprendenza creano ostacolo ai primi passi di questa istituzione, che però viene gradualmente apprezzata e riconosciuta dal clero e dall'arcivescovo. Così il nucleo iniziale riceve, nel 1882, l'erezione canonica come *Istituto di Santa Zita*, dal nome della santa patrona di Lucca, configurandosi quale realtà di servizio umile e silenzioso. In questo contesto ha come alunna Gemma Galgani, altra santa e mistica lucchese.

È solo nella maturità spirituale, verso i suoi cinquant'anni, che ad Elena diviene più chiara la sua missione profetica nella Chiesa: ridestare la devozione allo Spirito Santo. Infaticabile scrittrice di piccole opere devozionali, nel 1886 ha la prima ispirazione di scrivere a Leone XIII per incoraggiarlo in un'azione di rinnovamento della Chiesa a partire dal ritorno allo Spirito Santo. Titubante, prende coraggio solo a partire dal 1893, grazie all'intervento ispirato dell'umile donna di cucina Erminia Giorgetti e con il sostegno e l'intermediazione di mons. Volpi, vescovo di Arezzo e direttore spirituale di Elena. Il 17 aprile 1895 parte la prima lettera per Roma, con allegato il libricino devozionale da lei composto intitolato *Il nuovo Cenacolo*. La perorazione della missiva culminava nella richiesta:

Ma chi è appunto, o Santo Padre, che possa davvero procurare che sia meglio conosciuto e più onorato lo Spirito Santo, se non il Vicario di Gesù Cristo, del Quale non solo i comandi, ma anche i desideri hanno sul cuore dei fedeli tutta l'efficacia? [] Dunque, o Santo Padre, Voi solo potete far sì che i Cri-

stiani tornino allo Spirito Santo, affinché lo Spirito Santo torni a noi; abbatta il maligno impero del demonio, e ci conceda il sospirato rinnovamento della faccia della terra⁹.

L'intervento di Elena ha esito positivo e nel maggio dello stesso anno il Papa emana il breve *Provida Matris*¹⁰ con cui rende obbligatoria la solenne celebrazione della novena di Pentecoste. Alla prima, faranno seguito altre dodici lettere¹¹, un carteggio intenso che spinge Leone XIII ad altri tre interventi: nel 1897 pubblica la *Divinum illud munus*¹², prima enciclica dedicata completamente allo Spirito Santo; accoglie l'invito di Elena di iniziare il 1901 con il canto del *Veni Creator*¹³; nel 1902 rivolge una lettera ai Vescovi¹⁴ per ricordare l'obbligatorietà delle sue decisioni in merito. Il 18 ottobre del 1897, in un secondo significativo viaggio a Roma, Elena ha il privilegio di un'udienza speciale con il Papa, dal quale otterrà anche il permesso di rinominare la sua opera *Congregazione delle Oblate dello Spirito Santo*.

Nonostante i successi del suo apostolato e le sue tante pubblicazioni per diffondere la devozione allo Spirito Santo, gli ultimi dieci anni della vita di Elena sono segnati dal dramma dell'incomprensione e della sofferenza. Ad opera di tre suore, e con l'appoggio del nuovo arcivescovo di Lucca mons. Lorenzelli, nel 1906 avviene la sua deposizione da superiora generale, con le accuse infondate di dilapidazione del patrimonio dell'Istituto, di trascuratezza nel governo della congregazione e di drastico calo delle capacità mentali. La sofferenza psicologica e la malattia sembrano realizzare quel voto di immolazione pronunciato tanti decenni prima, conducendola a una vita ritirata e silenziosa, fino alla rinuncia al suo stesso apostolato. Morirà l'11 aprile 1914, un sabato santo, al suono delle campane che annunciavano la risurrezione.

⁹ E. GUERRA, *Lettere*, Arti Grafiche San Rocco, Grugliasco 2004, p. 74.

¹⁰ Cf. LEONE XIII, breve *Provida Matris* (5 maggio 1895), in ASS 27 (1894-1895), pp. 645-647.

¹¹ Nella sua opera, Abbrescia offre un catalogo completo delle lettere di Elena al Pontefice, con relative date, collocazione del manoscritto e latore, aggiungendo però: «Nei suoi Mss. Elena afferma di aver spedito a Leone XIII 10 Lettere, ma noi ne abbiamo trovate altre 3 [...], di cui non siamo in grado di offrire informazioni esatte» (D.M. ABBRESCIA, *La Chiesa è un cenacolo*, Saggi ed Esperienze, Roma 1977, p. 311). Ad ogni modo, il testo completo delle tredici lettere è contenuto sia nel testo di Abbrescia (pp. 315-318) che nel suo epistolario, pubblicato per gli anni che vanno dal 1859 al 1912 (GUERRA, *Lettere*, cit.), oltre che in un recente piccolo estratto *ad usum privatum* delle Oblate dello Spirito Santo.

¹² Cf. LEONE XIII, enciclica *Divinum illud munus* (9 maggio 1897), in ASS 29 (1896-1897), pp. 644-658.

¹³ Cf. GUERRA, *Lettere*, cit., p. 175. Pur non essendo oggetto di questo studio, riteniamo importante evidenziare l'intreccio della storia di Elena Guerra con il sorgere del pentecostalismo statunitense: mentre a Roma Leone XIII consacrava il nuovo secolo allo Spirito Santo, lo stesso giorno a Topeka, nel Kansas, Agnes Ozman, giovane studentessa della scuola biblica inaugurata dal pastore metodista Charles Parham, per prima faceva esperienza del battesimo nello Spirito e della glossolalia.

¹⁴ Cf. LEONE XIII, lettera *Ad fovendum* (18 aprile 1902), in ASS 35 (1902-1903), pp. 50-51.

Dunque una vita spesa per la diffusione della devozione allo Spirito Santo, che si riversa nell'abbondanza dei suoi scritti¹⁵, che le aveva meritato i complimenti di Giovanni Bosco il quale, in una sua visita a Lucca, si era complimentato: «Lei ha una penna d'oro»¹⁶. Questa ampia produzione è diretta conseguenza della personalità di Elena:

In Elena il bisogno di comunicare è connaturato con la sua indole. Scrivere è per lei un fatto di esigenza interiore, di ricerca personale piuttosto che una consapevole emancipazione cui si possa attribuire un intento civile o ideologico¹⁷.

La sua produzione comprende opere di vario genere. Se escludiamo dal nostro studio le operette scolastiche¹⁸, ovvero una collana di manuali utili alla formazione delle educande, che comunque manifestano sia la preparazione culturale di Elena sia la sua capacità pedagogica, il resto degli scritti può essere diviso in opere di formazione religiosa e un ricco epistolario, entrambi iniziati fin dalla sua gioventù. Caso a parte sono la Regola della Congregazione, interamente scritta da Elena, che la impegnò per lungo tempo a partire dalle prime annotazioni manoscritte del 1878¹⁹, e il suo diario, rimasto ancora inedito²⁰. Il carteggio epistolare è particolarmente ricco, composto da missive ufficiali e da lettere private (che rappresentano la parte maggiore della raccolta), e copre gli anni a partire dalla fondazione della *Pia Unione dell'Amicizia Spirituale*, giungendo fino agli ultimi tempi della vita di Elena. La raccolta di lettere non è stata integralmente pubblicata, ma la lettura di quelle date alle stampe permette di ricostruire sia la sua attività apostolica che la sua esperienza personale. Una buona parte delle lettere è rivolta alle figlie spirituali, intese negli anni giovanili come dopo la fondazione della Congregazione. Anche il carteggio con alcuni sacerdoti è notevole e prolungato nel tempo, soprattutto rivolto a coloro che l'avevano accompagnata e assistita nella sua opera. Certamente rivestono un'importanza particolare, anche nella comprensione della missione di Elena, le lettere rivolte a Leone XIII.

Le opere di formazione religiosa sono numerose, una produzione massiccia sin dagli anni giovanili. Lo scopo iniziale era quello di fornire, anche a coloro che erano sprovvisti di una solida preparazione culturale, gli strumenti

¹⁵ Tutte le sue opere sono state raccolte e pubblicate in: E. GUERRA, *Opera omnia*, I-IV, Suore Oblate dello Spirito Santo, Lucca 2008. Una selezione delle sue lettere in: GUERRA, *Lettere*, cit. Uno sguardo globale ai suoi scritti occupa la terza parte di: ANDREINI, *La voce dello Spirito*, cit., pp. 95-171.

¹⁶ ABBRESCIA, *Elena Guerra*, cit., p. 32.

¹⁷ ANDREINI, *La voce dello Spirito*, cit., p. 95.

¹⁸ Si tratta di opere che spaziano dalla grammatica alla storia, dalla geografia fino alle scienze naturali, raccolte in: GUERRA, *Opera omnia*, IV, cit.

¹⁹ Cf. ANDREINI, *La voce dello Spirito*, cit., pp. 121-134.

²⁰ Alcuni interessanti stralci sono riportati in: ABBRESCIA, *La Chiesa è un cenacolo*, cit., pp. 209-254.

necessari alla loro maturazione spirituale. Si tratta di *vademecum* di vita cristiana, raccolte di meditazioni, devozioni e preghiere di vario genere, consigli e ammonimenti²¹. Sin dai primi testi emerge «il motivo conduttore della sua spiritualità: la preghiera fulcro e alimento dell'unione dei cristiani»²², ed è possibile apprezzare sia una correttezza dottrinale che un approfondimento teologico notevoli:

Alla base del profetismo di Elena va notato e sottolineato l'esattezza e la precisione teologica veramente sorprendente in una donna, che in definitiva è autodidatta. A parte l'infusione dei doni intellettuali (Scienza, Intelletto, Sapienza) che lo Spirito ha operato in lei in maniera che ci sembra eccezionale, dobbiamo rilevare la sua formazione teologica. Al Processo di Beatificazione è stato osservato che «se gli scritti di Elena fossero stati anonimi, il lettore li attribuirebbe facilmente ad un eminente teologo e ad un asceta profondo ed esperto in dottrina» (*Summarium ex officio super scriptis*, p. 9)²³.

Cita infatti diversi Padri; i medievali come Gertrude, Ludolfo di Sassonia e Tommaso; della scuola francese del Seicento, Fénelon, Lallement e Nouet; dei contemporanei, Manning e Gaume. Di questo genere di scritti, una parte veramente cospicua è rappresentata da quelli dedicati allo Spirito Santo, nei riguardi del quale Elena non mostra solo una propensione personale, ma una vera e propria missione: «Quando questa devozione si consolida nella coscienza di un mandato, Elena diviene l'infaticabile *facchinetta dello Spirito Santo* (Manoscritto VI, p. 321)»²⁴. Essi sono datati tutti in un arco di tempo che va dal 1886 al 1906, ovvero gli anni in cui ella ha ben compreso la sua missione nella Chiesa.

3. Elena Guerra: il messaggio. “Apostola dello Spirito” o “apostola del rinnovamento mediante lo Spirito”?

A questo punto è necessario presentare i contenuti fondamentali del messaggio di Elena Guerra. La portata della sua opera, a nostro parere, è stata eccessivamente semplificata, forse per renderla più facilmente comprensibile alle masse, o ridotta a puro messaggio “spirituale” da usare strumentalmente come nobile ascendenza di alcuni gruppi ecclesiali. Anche lo stesso appellativo «apostola della devozione allo Spirito Santo»²⁵ (o più semplicemente, nell'attualizzazione del linguaggio del tempo, “apostola dello Spirito”) di cui è stata fregiata

²¹ Cf. GUERRA, *Opera omnia*, I-III, cit.

²² ANDREINI, *La voce dello Spirito*, cit., p. 96.

²³ ABBRESCIA, *Elena Guerra*, cit., p. 70.

²⁴ ANDREINI, *La voce dello Spirito*, cit., p. 106.

²⁵ GIOVANNI XXIII, *Discorso ai fedeli Lucchesi venuti a Roma per la beatificazione di Elena Guerra*, in AAS 51 (1959), p. 352.

sin dalla sua beatificazione, a nostro parere, rischia di ridurre la profondità del suo messaggio, non permettendo di comprenderne il significato più autentico.

Semberebbe, in un primo momento e con un giudizio affrettato, che si tratti di un ritorno pietistico e devozionistico in termini di preghiera: ritornare allo Spirito Santo significherebbe fare spazio allo Spirito nella preghiera quotidiana, nella quale invece normalmente è ignorato e assente²⁶.

In realtà l'esortazione di Elena non riguarda l'aggiunta di una devozione, per quanto eccellente e superiore ad ogni altra, ma l'invito a operare per un rinnovamento della Chiesa e del mondo a partire dal richiamo allo Spirito Santo.

La scelta metodologica che ci sembra più appropriata per giungere all'essenza del suo messaggio è ricorrere al carteggio rivolto a Leone XIII: in esso, a motivo dell'importanza del destinatario e della necessaria brevità dello scritto, Elena Guerra è costretta a concentrare in poche righe le sue intuizioni e a esporle in maniera chiara e sintetica.

I pensieri mettono in luce due linee che si intersecano: il ritorno dell'uomo allo Spirito Santo e il riferimento alla realtà contemporanea. Con una lettura tanto semplice quanto efficace, Elena rintraccia nel dispiegarsi degli eventi un vuoto di amore, l'esigenza di dare una risposta alla crisi d'identità che le trasformazioni culturali e politiche avevano apportato nella società ottocentesca e, più specificatamente, nel contesto ecclesiale²⁷.

Alla base del suo intervento, infatti, c'è la constatazione di una situazione grave in cui versano la Chiesa e il mondo intero. Il 17 aprile 1895, in quella sua prima lettera che potremmo definire programmatica anche a motivo del lungo tempo di incubazione a cui è stata sottoposta, scriveva al Pontefice:

Santo Padre, il mondo è cattivo, lo spirito di Satana trionfa nella pervertita società, ed in una moltitudine di anime, che strappa al Cuore di Dio; ed in così lacrimevoli condizioni di cose i cristiani non pensano a rivolgere unanimi suppliche a Colui che può «rinnovare la faccia della terra»²⁸.

Lo sguardo di Elena è rivolto alla società contemporanea in rapida cristianizzazione. Di essa deplora la capillare diffusione della Massoneria, la vittoria culturale del positivismo materialista, l'ascesa di movimenti politici fortemente anticlericali, il sorgere del modernismo teologico che mina la dottrina²⁹. Anche rivolgendosi alla Chiesa, purtroppo, non scorge segnali incoraggianti e non teme di denunciare:

²⁶ ABBRESCIA, *La Chiesa è un cenacolo*, cit., p. 22.

²⁷ ANDREINI, *La voce dello Spirito*, cit., p. 143.

²⁸ GUERRA, *Lettere*, cit., p. 73.

²⁹ Cf. ABBRESCIA, *Elena Guerra*, cit., p. 71.

una fossilizzazione della vita religiosa, orientata verso un arido moralismo e ritualismo, che denotano una carenza di formazione, di mentalità e più tiepidezza che fervore. Questo discorso vale sia per i Sacerdoti che per i Laici, gli uni e gli altri non formati in relazione al rispettivo ruolo nella Chiesa, perché un clero mediocrementemente formato non può non implicare se non Laici mediocrementemente formati³⁰.

A partire da tali constatazioni, il richiamo al ritorno allo Spirito Santo non emerge in alcun modo come un invito di tipo pietistico o devozionale, ma piuttosto una risorsa funzionale al sospirato rinnovamento della Chiesa a tutti i livelli (individuale, istituzionale, ecumenico)³¹ e del mondo intero, a tal punto che «la parola “rinnovamento” è al centro di tutti gli scritti di Elena Guerra»³². Dunque i due temi sono legati: «il ritorno allo Spirito Santo, per un rinnovamento della faccia della terra, è la ragione del suo esistere e del suo operare»³³. Un tale rinnovamento non può che passare attraverso una nuova impostazione della vita cristiana che superi la religiosità tradizionale portando alla riscoperta dello Spirito:

Si tratta, in ultima analisi, di riprendere un'esperienza cristiana, fondata sulla Parola di Dio, ma da tempo interrotta e sospesa, l'esperienza dello Spirito; è la presa di coscienza delle realtà carismatiche, che sono in ogni credente, e perciò la responsabilizzazione dei doni carismatici dello Spirito Santo per servire meglio Dio, il Cristo, la Chiesa, il mondo; è la riscoperta della terza Persona divina, come Maestro e Guida interiore di ogni credente³⁴.

Elena Guerra non si accontenta di identificare le malattie che contagiano il corpo della Chiesa e la società in generale, insieme al medico divino che può guarirle, ella è capace di proporre anche la cura, ovvero le modalità pratiche per realizzare il suo sospirato ritorno allo Spirito Santo. Centrale è, per lei, la Pentecoste come evento salvifico che innesta nel mondo una rivoluzione dell'amore aperta e continua: «La Pentecoste, compimento della redenzione, è l'evento storico da cui prende avvio una dinamica riformatrice incentrata sull'Amore»³⁵. Essa è «un fatto incompiuto» perché la discesa dello Spirito Santo

dal giorno di Pentecoste, è definitiva, stabile, *permanente*; come ieri nel Cenacolo, egli “continua a venire e a sopravvenire” tutti i giorni, ad ogni istante della nostra esistenza, senza mai interrompere la sua e nostra Pentecoste;

³⁰ ABBRESCIA, *Elena Guerra*, cit., p. 71.

³¹ Cf. TUBALDO, *Una donna coraggiosa*, cit., p. 64.

³² M.L. TREBILIANI, *Studi storici lucchesi. Personaggi, avvenimenti, società nel XIX secolo*, Pacini Fazzi, Lucca 1992, p. 125.

³³ ANDREINI, *La voce dello Spirito*, cit., p. 106.

³⁴ ABBRESCIA, *La Chiesa è un cenacolo*, cit., pp. 22-23.

³⁵ ANDREINI, *La voce dello Spirito*, cit., p. 106.

come ieri sulla Chiesa Nascente discende ancora sulla Chiesa di oggi, e così sarà sulla Chiesa di domani, sulla Chiesa di sempre³⁶.

In questo modo emerge, nel pensiero di Elena, il motivo del “cenacolo” come «l’elemento caratterizzante e il centro della spiritualità [...], l’obiettivo della sua azione pastorale di scrittrice, il leit-motiv della sua corrispondenza con Leone XIII, il sottofondo del suo messaggio profetico»³⁷. Sembra trovarsi proprio in questo termine l’aspetto più originale del messaggio di Elena, a tutt’oggi ancora non abbastanza considerato nella letteratura spirituale e teologica. Per lei «la Chiesa comincia ad autenticarsi e a farsi testimone nel mondo quando realizza pienamente i valori e i contenuti del Cenacolo»³⁸. Così, se già il 27 marzo del 1893 aveva fatto recapitare a Leone XIII il libricino da lei composto intitolato *Il nuovo Cenacolo*³⁹, nella sua prima lettera al Pontefice lo aveva nuovamente allegato⁴⁰ e, nella seconda lettera del 1 dicembre 1895, confidava: «Da molti anni ardentemente bramo che i Fedeli si uniscano come un sol cuore per ricorrere allo Spirito Santo, e con incessante preghiera impetrare un felice rinnovamento della faccia della terra»⁴¹.

Nel proseguire del carteggio, le richieste di Elena si fanno sempre più insistenti. Scriveva ancora il 6 novembre 1896:

Mostrata dunque alla Santità Vostra questa via della salute, non resta che andare avanti e aprire definitivamente nella Chiesa la vera causa dell’orazione, un CENACOLO UNIVERSALE, dove uniti i Fedeli a quella divina Madre che tanto pregò con gli Apostoli nel Cenacolo di Gerusalemme, impetrino dal divino Spirito con un VENI incessante il sospirato rinnovamento della faccia della terra. [] Non trovo parole per esprimere questa cosa come l’ho in cuore, solamente oso esclamare: «Padre Santo, per carità fate presto a chiamare nel Nuovo Cenacolo i Fedeli affinché con la voce dell’unanime preghiera che in cielo sempre si ascolta, chiamino il Santificatore delle anime a rinnovare la faccia della terra»⁴².

Incalzava poi il 17 novembre dello stesso anno:

E poiché è nel prezioso Breve del 5 Maggio 1895 che la Santità Vostra fonda grandi speranze in un religioso impegno di preghiera al divin Paraclete, mi fò animo a palesare che appunto *questa unione di preghiera allo Spirito Santo è ciò che oso domandare; ma unione stabilita, ordinata, promulgata in tutta la*

³⁶ ABBRESCIA, *La Chiesa è un cenacolo*, cit., pp. 95-96.

³⁷ *Ibid.*, p. 91.

³⁸ *Ibid.*, p. 93.

³⁹ Cf. E. GUERRA, *Opera omnia*, I/C, cit., pp. 31-49.

⁴⁰ Cf. *Id.*, *Lettere*, cit., pp. 74-75.

⁴¹ *Ibid.*, p. 85.

⁴² *Ibid.*, p. 106.

Chiesa. Io, nella mia semplicità, questa unione – che sempre imploro da Dio nelle preghiere – la chiamo: CENACOLO UNIVERSALE. Ma che importa il nome? Ciò che interessa per impetrare un felice rinnovamento della faccia della terra, è la sostanza. E la sostanza è che i fedeli si uniscano in una preghiera unanime e incessante al divino Spirito per impetrare che finisca l'ostinata lotta contro la Chiesa dello spirito infernale, e che la luce del Paracleto splenda sopra le tenebre dell'ignoranza e dell'errore, e così tornino al seno della Chiesa tutti gli increduli e i dissidenti⁴³.

E il 6 agosto 1897:

Santissimo Padre, l'Enciclica del 9 Maggio è stato Maggio di Paradiso i Fedeli sono ora pronti non resta che aprire loro il Cenacolo, chiamarveli, moltiplicare le preghiere e lo Spirito Santo verrà Verrà ed abatterà l'impero di Satana che si chiama Massoneria Verrà e convertirà i peccatori, santificherà i fedeli, e la faccia della terra sarà felicemente rinnovata⁴⁴.

E un'ultima perorazione, in cui alla preghiera si unisce la spinta all'azione, il 9 marzo 1899:

[l'opera dello Spirito] consiste nell'effettuare quella riforma e nell'organizzare quell'incessante preghiera [], dal che verrà ad affermarsi come un Nuovo Cenacolo, onde uscirà poi quasi risorta a nuova vita – (per combattere contro la Massoneria) – la Milizia dello Spirito Santo, che già in altri secoli fiorì nella Chiesa⁴⁵.

Dunque, di fronte alla situazione generale della Chiesa e del mondo, al fine di invocare lo Spirito Santo rinnovatore, il cenacolo viene presentato come una proposta pastorale. Si tratta di gruppi di fedeli, di entrambi i sessi, di ogni età e forma di vita nella Chiesa, che si riuniscono a gruppi di sette, per invocare lo Spirito Santo in un giorno settimanale loro assegnato e a diffondere questa pratica⁴⁶.

Elena ha anche chiara la modalità in cui questa pratica possa radicarsi nella Chiesa: dall'alto dell'autorità gerarchica. Scriveva sempre a Leone XIII il 17 novembre 1896:

Occorre, però, una *Mente* a bene ordinarlo, e questa sia la *Mente* del Vicario di Gesù Cristo, che, illuminato dallo Spirito Santo, non può fallire. Occorre una *Voce* a promulgarlo: e sia la *Voce del Capo della Chiesa*, che è ascoltata ed obbedita in tutto il mondo. Occorre una *Mano*, che lo apra; e sia la *Mano*

⁴³ *Ibid.*, p. 108.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 128-129.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 151.

⁴⁶ Cf. Cf. E. GUERRA, *Opera omnia*, I/A, cit., pp. 332-333.

del Pastore Universale, che mette così il suo gregge al sicuro, sotto le ali della celeste Colomba. Occorre un *Cuore* a raccomandarlo: e sia il *Cuore del Padre di tutti i fedeli*, quel Cuore che si ardentemente brama la salvezza di tutti⁴⁷.

Dal Sommo Pontefice, la spinta si sarebbe dovuta imprimere agli altri gradi gerarchici, interessando in modo particolare i presbiteri, diocesani e religiosi. Ecco così identificato il primo punto dell'opera a cui sarebbe chiamato Leone XIII:

una santa riforma e infervoramento del Ceto sacerdotale, con una preghiera incessante per la Chiesa al divino Spirito, facendone zelatori i Vescovi e i Generali degli Ordini Religiosi. Per i secolari, invece, basta la Pia Unione del Cenacolo Permanente, già paternamente benedetta dalla Santità Vostra e diffusa nella Diocesi di Lucca⁴⁸.

Il dono di grazia ricevuto in questi cenacoli, potrebbe così imprimere un nuovo slancio nella missione apostolica del clero:

che il Clero impugni le armi dell'orazione, e con il *distacco dai beni terreni* e con l'ardore di santo zelo si prepari a predicare al popolo un vero ritorno a Dio. Questa santa unione del Clero in una preghiera unanime, la mia sorella la chiama CENACOLO PERMANENTE, e dice dover essere simile a quella devozione del medesimo nome che le Suore di S. Zita di Lucca procurano di spargere per quanto loro è possibile. Da questo Permanente Cenacolo i Ministri di Dio usciranno pieni di Spirito Santo, e allora la Santità Vostra potrà vedere quei frutti che tanto brama⁴⁹.

Se ci sembra così chiarito e sintetizzato il pensiero di Elena Guerra, che a nostro parere la rende più una "apostola del rinnovamento mediante lo Spirito" piuttosto che una "apostola dello Spirito", una breve parola vogliamo però spenderla anche sull'appellativo di profeta che le è stato ripetutamente applicato. Su questo tema, due studiosi si sono trovati su posizioni opposte: se Abbrescia ha fatto del profetismo di Elena la pietra angolare della sua ricostruzione teologica⁵⁰, Tubaldo ne critica tale applicazione a partire dal semplice fatto che lei stessa mai si è servita di questo termine per riferirsi alla sua chiamata⁵¹. Non ci è possibile dedicare un adeguato approfondimento a questo dibattito, esulando esso dall'oggetto del nostro studio, ma ci sembra di dover liberare la

⁴⁷ GUERRA, *Lettere*, cit., p. 109.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 151.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 146.

⁵⁰ «Il carisma che si riferisce ad Elena Guerra è il carisma della profezia» (ABBRESCIA, *Elena Guerra*, cit., p. 65).

⁵¹ «Anzitutto si può partire dall'osservazione che lei non usò mai la parola carisma, ma "Servizio" (sempre con la "S" maiuscola)» (TUBALDO, *Una donna coraggiosa*, cit., p. 156).

figura di Elena Guerra da una certa retorica che, come sempre accade, rischia di nuocere al suo messaggio e alla sua missione nella Chiesa. Se è pur vero che, nell'importante studio sul carisma di profezia nel contesto ecclesiale successivo al sorgere del rinnovamento carismatico, D. Grasso identificava anche una categoria di "profeti ecclesiali", «quelli cioè che con la loro parola, il loro esempio, i loro gesti, le loro intuizioni, mostrano in quale direzione la Chiesa debba muoversi»⁵², ci sembra piuttosto che tale applicazione sia condizionata da un'enfasi sul tema, diffusasi nella Chiesa successivamente al Vaticano II. A nostro parere, per quanto l'intuizione di alcune verità della fede inerisca al *munus* profetico di ogni battezzato e, in modo particolare, al suo *sensus fidei*, il carisma profetico propriamente detto deve mantenere una sua specificità e una peculiare modalità di esercizio: parlare, in questo caso specifico, di profezia e profeta è frutto di confusione tra carisma e *munus*. Se di carisma si vuole parlare, probabilmente la capacità di Elena Guerra di farsi portatrice nella Chiesa del tempo di intuizioni profetiche e di intentare una loro realizzazione concreta appartiene più al genere dei carismi pastorali e fondazionali. Il carisma profetico sembrerebbe piuttosto il dono appartenuto a Erminia Giorgetti, la donna di cucina che più volte ha richiamato Elena da parte di Dio alla missione che le era stata affidata e a cui la nostra spesso faceva ricorso, anche per meglio comprendere i passi da compiere e le strade da intraprendere per realizzare questa chiamata. Per tali motivi, il termine che ci sembra più appropriato per identificare Elena rimane quello usato da Giovanni XXIII di apostola. Se Gesù «Ne costituì Dodici – che chiamò apostoli –, perché stessero con lui e per mandarli a predicare con il potere di scacciare i demòni» (Mc 3,14), allo stesso modo Elena Guerra, che fin dalla tenera età ha mostrato una particolare confidenza con lo Spirito Santo, è stata mandata a predicare con la sua vita e i suoi scritti la devozione al Divino Paraclito, perché fosse cacciato quell'antispirito che impregnava la società a lei contemporanea⁵³.

3. Elena Guerra e Giovanni XXIII: dal "nuovo cenacolo" alla "novella Pentecoste"

Anche coloro che non posseggono un'approfondita conoscenza del Concilio Vaticano II, avranno sicuramente intuito, nella ricostruzione del messaggio di Elena Guerra, alcune consonanze con l'indizione e gli scopi che Giovanni XXIII indicò per l'Assise vaticana. A questo punto della nostra ricerca è a tali consonanze che rivolgiamo la nostra attenzione, così da portare alla luce una continuità spirituale tra l'opera di Elena e l'Assise di cui celebriamo il sessantennale.

⁵² D. GRASSO, *Il carisma della profezia*, Paoline, Roma 1978, p. 41.

⁵³ Cf. GUERRA, *Lettere*, cit., p. 73.

Sicuramente i quasi cinquant'anni che intercorrono tra la fine dell'apostolato di Elena e l'indizione del Vaticano II, pur non essendo un tempo particolarmente lungo, sono stati teatro di vari rivolgimenti storici e hanno in fretta trasformato la cultura e la società. È così naturale che la dura critica rivolta da Elena alla condizione generale della sua contemporaneità ceda il passo, nelle parole di Roncalli, a uno sguardo di speranza per le nuove possibilità che la nuova contemporaneità stava offrendo alla predicazione del Vangelo:

Spesso infatti avviene, come abbiamo sperimentato nell'adempiere il quotidiano ministero apostolico, che, non senza offesa per le Nostre orecchie, ci vengano riferite le voci di alcuni che, sebbene accesi di zelo per la religione, valutano però i fatti senza sufficiente obiettività né prudente giudizio. Nelle attuali condizioni della società umana essi non sono capaci di vedere altro che rovine e guai; vanno dicendo che i nostri tempi, se si confrontano con i secoli passati, risultano del tutto peggiori; e arrivano fino al punto di comportarsi come se non avessero nulla da imparare dalla storia, che è maestra di vita, e come se ai tempi dei precedenti Concili tutto procedesse felicemente quanto alla dottrina cristiana, alla morale, alla giusta libertà della Chiesa. A Noi sembra di dover risolutamente dissentire da codesti profeti di sventura, che annunziano sempre il peggio, quasi incombesse la fine del mondo⁵⁴.

Anche nel caso di Giovanni XXIII, però, il giudizio positivo sul presente non era del tutto privo di considerazioni critiche: consapevole di come «i problemi e i pericoli di natura politica ed economica [...] tengono così occupati gli uomini da distogliere i loro interessi e le loro preoccupazioni dal fatto religioso», vedeva in questo atteggiamento un errore che «deve essere giustamente riprovato», ma era al contempo capace di porre l'accento su un vantaggio di non poco conto, «che vengono così eliminati quegli innumerevoli impedimenti con cui un tempo i figli del secolo erano soliti ostacolare la libera azione della Chiesa»⁵⁵.

In tale contesto, la celebrazione di un nuovo concilio ecumenico veniva invocata come una grazia pentecostale:

Questo è il concilio dello «sprazzo di superna luce» di cui papa Giovanni parlò a più riprese e che, con l'approssimarsi della Pentecoste, prese a indicare come «Pentecoste nuova» (AD I/1, pp. 19.24). L'immagine di una nuova Pentecoste viene poi abitualmente associata al concilio ecumenico, sino a trovare sanzione nella preghiera papale per il concilio, nella quale si chiede allo Spirito di rinnovare «nella nostra epoca i prodigi come di una novella Pentecoste» (DMC IV, p. 875). Roncalli era ben consapevole della portata teologica e storica della Pentecoste e il fatto di invocarne una ripetizione era un modo preciso e inequivocabile per sottolineare con un linguaggio tipicamente

⁵⁴ GIOVANNI XXIII, discorso *Gaudet Mater Ecclesia* (11 ottobre 1962), in EV 1 n. 40*.

⁵⁵ *Ibid.*, n. 43*.

cristiano, l'eccezionalità della congiuntura storica attuale, le prospettive straordinarie che essa apriva e la necessità che la chiesa vi facesse fronte con un rinnovamento di grande profondità, in modo da potersi presentare al mondo e da indicare agli uomini il messaggio evangelico con la stessa forza ed immediatezza realizzata nella Pentecoste originaria. Il richiamo alla Pentecoste, inoltre, poneva in primo piano l'azione dello Spirito e non quella del papa o della chiesa, come già era stato per gli apostoli e i discepoli che si erano trovati ad essere oggetto dell'azione prepotente e travolgente dello Spirito. Su questa base il proposito e l'attesa di Giovanni XXIII rispetto al concilio prendono la loro dimensione più vera in ordine alla vita interna della chiesa, alla sua unità e al suo posto tra gli uomini⁵⁶.

In questo richiamo a un evento così centrale della *historia salutis*, ci sembra di sentire l'eco dell'invito di Elena Guerra a tornare nel cenacolo e a invocare lo Spirito Santo, da cui solo si può attendere il rinnovamento della faccia della terra.

Il comune accordo sul richiamo alla Pentecoste non è l'unico ambito in cui emerge una coincidenza di visione tra Elena e Giovanni XXIII; anche in relazione agli ambiti in cui il Vaticano II era chiamato a portare un profondo rinnovamento, è possibile ritrovare i loro corrispettivi nell'opera della Santa. Essi vengono tracciati, da Giovanni XXIII prima⁵⁷ e da Paolo VI poi⁵⁸, come tre cerchi concentrici dal raggio sempre più esteso. A partire dalle decisioni dell'Assise conciliare, un'ondata di rinnovamento avrebbe investito, anzitutto, la realtà stessa della Chiesa: in essa una più profonda e convinta adesione al complesso delle verità rivelate avrebbe infuso un nuovo slancio spirituale e di conseguenza un rinnovato ardore missionario. Ampliando l'orizzonte, il rinnovamento avrebbe investito anche il rapporto della Chiesa cattolica con i cristiani delle altre confessioni: con essi si sarebbero intessute relazioni più strette di cooperazione, come contributo verso il ritrovamento della tanto sospirata unità di tutti i cristiani. Infine il mondo intero avrebbe giovato di questa ondata di rinnovamento, inaugurando un'epoca di pace e prosperità condivisa. Gli stessi tre obiettivi emergono in maniera chiara anche dagli scritti di Elena Guerra, pur nella diversità di linguaggio, comprensibile a motivo della distanza temporale e del differente stile ecclesiale⁵⁹. Per Elena il ritorno allo Spirito Santo avrebbe anzitutto comportato un rinnovamento della vita spirituale di tutti i cristiani; quale artefice dell'unità, lo stesso Spirito avrebbe facilitato il ritorno delle Chiese separate e, dunque, la ricomposizione dell'unità cattolica di tutti i cristiani; chiaramente tutta la società avrebbe giovato dell'opera di una Chiesa unita e più pneumatica, disinnescando quel processo di scristianizzazione che Elena stigmatizzava nelle sue lettere.

⁵⁶ G. ALBERIGO (ed.), *Storia del Concilio Vaticano II*, I, Il Mulino, Bologna 1995, pp. 58-59.

⁵⁷ Cf. GIOVANNI XXIII, discorso *Gaudet Mater Ecclesia* (11 ottobre 1962), in EV I nn. 45*-62*.

⁵⁸ Cf. PAOLO VI, discorso *Salvete fratres* (29 settembre 1963), in EV I n. 149*-197*.

⁵⁹ Cf. ABBRESCIA, *Elena Guerra*, cit., pp. 75-81.

Se poi l'attenzione si spostasse sulla dinamica che Elena Guerra aveva indicato a Leone XIII per diffondere la preghiera dei cenacoli, anche relativamente ad essa potremmo vederne un riflesso nella dinamica di indizione, celebrazione e recezione del Vaticano II. Elena, infatti, si rivolgeva anzitutto al Papa come all'unico capace di richiamare i cristiani alla devozione allo Spirito Santo; lo invitava a indicare ai Vescovi il modo in cui realizzare questo ritorno allo Spirito nelle loro rispettive Chiese; una fondamentale importanza la rivestiva poi il contributo dei presbiteri, primi a doversi riunire in cenacoli per poterne uscire rinnovati nello slancio pastorale; infine a tutti i laici era aperta la strada dei cenacoli, perché potessero maturare la necessaria consapevolezza della loro missione nella Chiesa e nella società. Dunque la chiamata al cenacolo si muove, potremmo dire, in linea gerarchica, com'è avvenuto anche per il Concilio Vaticano II: esso, riunito su volere di Giovanni XXIII e accompagnato da una corale invocazione dello Spirito Santo per una nuova Pentecoste, ha interessato i Vescovi perché, a partire dalle loro decisioni, tutta la vita della Chiesa fosse rinnovata, a partire dal ministero dei presbiteri e con uno sguardo particolare alla missione propria dei laici. Anche nell'applicazione Giovanni XXIII prospettava questa linea di azione:

Quando sarà giunto quel tempo, allora sarà necessario che in tutti i campi dell'attività della Chiesa, ed anche nel settore della sociologia, si metta in pratica tutto quello che sarà stato stabilito nel Concilio Ecumenico e si ottemperi con animo pronto e generoso alle norme fissate dallo stesso Concilio. Questo lavoro, senza dubbio della massima importanza, richiederà ai sacri Pastori che riunendo le forze dedichino il più grande impegno a predicare la sana dottrina e ad eseguire con solerzia le leggi del Concilio. Per far questo si dovrà chiamare in aiuto anche l'opera dei sacerdoti dell'uno e dell'altro clero, degli Istituti Religiosi e dei laici, secondo il compito e le possibilità di ciascuno. Dovere di tutti quanti sarà questo: che i fedeli corrispondano con volontà dinamica e fedele alle fatiche del Concilio Ecumenico. Allora senza dubbio brillerà la nuova desiderata Pentecoste, che arricchirà abbondantemente la Chiesa di energie spirituali ed estenderà il suo spirito materno e la sua forza salutare in tutti gli ambiti dell'attività umana. Allora il Regno di Cristo sulla terra sarà dilatato da una nuova crescita. Allora nel mondo risuonerà più alto e più soave il lieto annunzio dell'umana Redenzione, dal quale vengono confermati i supremi diritto di Dio Onnipotente, i vincoli di carità fraterna tra gli uomini, la pace che è stata promessa su questa terra agli uomini di buona volontà⁶⁰.

Richiamo allo Spirito Santo finalizzato a una nuova Pentecoste, obiettivi di questo sperato rinnovamento, modalità di realizzazione: ciò che abbiamo sopra evidenziato ci sembra molto più che qualche consonanza. A nostro parere ci troviamo di fronte a delle comuni intuizioni che lo Spirito ha suscitato nel

⁶⁰ GIOVANNI XXIII, discorso *Prima sessione* (8 dicembre 1962), in EV 1 nn. 122*-124*.

cuore di due figure che, ognuna nel proprio tempo, hanno avuto come missione quella di operare per il rinnovamento della Chiesa e del mondo.

4. Tornare alla fonte di ogni rinnovamento

A questo punto sembrerebbe che il nostro lavoro possa dirsi concluso nell'identificazione del Vaticano II come la piena realizzazione della missione di Elena. A nostro parere, invece, sia la missione di Elena che quella del Vaticano II a tutt'oggi non hanno raggiunto il loro scopo fondamentale, che anche un semplice sguardo all'iconografia della Santa ci può aiutare a comprendere. La posa più comune in cui Elena Guerra viene ritratta è con l'indice rivolto verso l'alto, a indicare quello Spirito Santo, rappresentato dalla colomba, che è stato il centro di tutta la sua missione. Desiderosa di vedere un rinnovamento generale della Chiesa e del mondo, per tutta la sua vita Elena non ha fatto altro che indicare a tutti, Papa, Vescovi, presbiteri e laici, la fonte divina e personale di ogni rinnovamento: lo Spirito Santo. La sua riflessione, che muove da una considerazione storica (il rinnovamento della faccia della terra ha avuto inizio storico il giorno di Pentecoste) e teologica (lo Spirito è la fonte di ogni rinnovamento), giunge a una conclusione chiara:

se la Chiesa del suo tempo non risponde alla propria vocazione rinnovatrice «della faccia della terra» (vocazione perenne e non occasionale) iniziata con la Pentecoste è perché essa, la Chiesa, non vive e non si muove più nel clima del Cenacolo e nell'atmosfera della Pentecoste sia a livello individuale (credenti) che a livello comunitario (Chiesa). La Chiesa, dunque, deve rifarsi pneumatica, deve ritrovare lo Spirito Santo, che vive e opera in essa e in ogni credente, deve riscoprire il fatto permanente della Pentecoste come la Chiesa Nascente che agisce sempre al segno dello Spirito. Senza un ritorno allo Spirito non è possibile un "vero rinnovamento" secondo Elena⁶¹.

È da qui che sgorga il richiamo al cenacolo come ritorno di tutti i cristiani allo Spirito Santo. Un ritorno che non aveva trovato il riscontro desiderato in Leone XIII e che sembra essere tradito anche oggi. Abbrescia, ricordando la mancata realizzazione del "cenacolo universale" da parte del Pontefice, commentava:

se Leone XIII non ha realizzato il piano organizzativo di Elena (non poteva fare altrimenti secondo lo spirito dei tempi), la storia sta dando ragione alla mistica lucchese: la sua esigenza e prospettiva profetica del «ritorno allo Spirito Santo» anche e soprattutto in termini di preghiera allo stesso Spirito, stanno diventando realtà ed esperienza concreta dopo il rinnovamento iniziato con il Vaticano II. Quella che a Papa Leone deve essere apparsa come una mi-

⁶¹ ABBRESCIA, *Elena Guerra*, cit., p. 74.

stica utopia oggi sta diventando una «vera esperienza dello Spirito» (Cf. L.J. SUENENS, *Lo Spirito Santo nostra speranza. Una nuova Pentecoste?*, Paoline, Alba 1976). Le menti si stanno illuminando, i credenti stanno riscoprendo lo Spirito Santo, e la vita secondo lo Spirito sta diventando una delle note caratteristiche del nostro tempo⁶².

Potremmo anche concordare con il teologo, ma solamente in parte: una tale interpretazione porge il fianco al rischio che lo Spirito Santo diventi appannaggio di gruppi carismatici, attutendo o addirittura neutralizzando quell'impatto di rinnovamento generale che invece dovrebbe innescare. La visione di Elena Guerra è più grande e va oltre questa parziale concretizzazione: il suo desiderio è quello di porre l'attenzione sullo Spirito come dono ricevuto da ogni singolo cristiano, perché la valorizzazione della Sua presenza interiore e una Sua più corale e accorata invocazione, muova ciascuno verso un profondo rinnovamento che investa la vita personale, la realtà ecclesiale, il mondo intero. Quando il saggio indica la luna, non ci si può fermare a guardare il dito!

Se il richiamo di Elena va al di là della sua concreta realizzazione nel cenacolo universale, ci sentiamo di dover azzardare noi un ultimo parallelismo con l'opera del Vaticano II: anche per il Concilio, lo scopo primario supera le sue stesse concretizzazioni scritte. Fermarsi al solo studio dei suoi documenti o della loro applicazione, più o meno fedele, rende la sua opera insufficiente a rispondere ai bisogni della Chiesa di oggi ma, soprattutto, incompiuta. La svolta pneumatologica del Concilio Vaticano II, ancor prima che nei testi, è nella pratica del ritorno orante allo Spirito Santo, che ha condotto poi al desiderato rinnovamento dell'insegnamento dottrinale come della prassi ecclesiale. Non a caso Paolo VI, ricollegandosi al magistero conciliare, alla vigilia della solennità della Pentecoste del 1973 invitava la Chiesa con queste parole:

alla Cristologia e specialmente alla Ecclesiologia del Concilio deve succedere uno studio nuovo ed un culto nuovo sullo Spirito Santo, proprio come complemento immancabile all'insegnamento conciliare. Speriamo che il Signore ci aiuti ad essere discepoli e maestri di questa sua successiva scuola: Gesù, lasciando la scena visibile di questo mondo, ha lasciato due fattori perché si compia la sua opera salvatrice nel mondo: i suoi Apostoli ed il suo Spirito⁶³.

Non si tratta, a nostro parere, di elaborare a partire dal Vaticano II complesse riforme strutturali o pastorali, giustificandole con il richiamo (spesso artificioso e meramente retorico) allo Spirito Santo, ma piuttosto operare un ritorno *tout court* allo Spirito, unico capace di suscitare quel rinnovamento di

⁶² ID., *La Chiesa è un cenacolo*, cit., pp. 104-105.

⁶³ PAOLO VI, Udienza generale *Nel Cenacolo* (6 giugno 1973), in URL:

<https://www.vatican.va/content/paulvi/it/audiences/1973/documents/hf_pvi_aud_19730606.html> (in data 27/07/2025).



cui oggi si sente una necessità forse ancor più urgente che nel passato. A sessant'anni dalla chiusura del Vaticano II non si può semplicemente valutare i risultati ottenuti oppure ipotizzare nuove applicazioni delle sue decisioni, ma bisogna tornare a quella sorgente di ogni rinnovamento che è lo Spirito Santo e che potrà ispirare nuove strade per la Chiesa di oggi. In altre parole, è necessario imparare dalla prassi conciliare la vera dinamica del rinnovamento, che non sta nella semplice applicazione di indicazioni pratiche: le scelte pastorali, per quanto innovative, sono sempre situate nel tempo e nello spazio, mentre lo Spirito che le suscita è eterno e presente ad ogni istante della storia.

In conclusione, a nostro parere, né la missione di Elena né quella del Vaticano II sono concluse, anzi forse stanno ancora muovendo i loro primi passi: è nel ritorno allo Spirito Santo, fonte di ogni rinnovamento, che la missione di entrambi si potrà dire compiuta. Con Elena, quindi, vogliamo continuare a implorare, dai pulpiti come dalle pagine di questa ricerca teologica: «che i Cristiani tornino allo Spirito Santo, affinché lo Spirito Santo torni a noi; abbatta il maligno impero del demonio, e ci conceda il sospirato rinnovamento della faccia della terra»⁶⁴.

LEONARDO PELONARA

Viale M.L. King, 5

60012 Ponterio di Trecastelli (AN)

leonardo.pelonara@gmail.com

Parole chiave

Elena Guerra, Concilio Vaticano II, Spirito Santo, rinnovamento.

Keywords

Elena Guerra, Second Vatican Council, Holy Spirit, Renewal.

⁶⁴ E. GUERRA, *Lettere*, cit., p. 74.



**LA CONDANNA DELLA GUERRA TOTALE IN *GAUDIUM ET SPES*
(1965) E IL RECUPERO DELLA DOTTRINA DELLA GUERRA
GIUSTA NEL *CATECHISMO* (1997): “SENTINELLA,
QUANTO RESTA DELLA NOTTE?” (Is 21,11)**

**THE CONDEMNATION OF TOTAL WAR IN *GAUDIUM ET SPES*
(1965) AND THE RECOVERY OF THE DOCTRINE
OF JUST WAR IN THE *CATECHISM* (1997):
“WATCHMAN, HOW MUCH LONGER THE NIGHT?” (Is 21,11)**

Roberto Tamanti*

Abstract

The article, sixty years after *Gaudium et spes*, starts from a question: why has Christian theology developed over the centuries a casuistry (we would not call it theology) of war, which found its classical expression in the doctrine of the “just war”, but has not developed a true theology of peace, except in recent times? In this paper we want to address this question, in three steps: first of all, briefly, to take up the novelty of *Pacem in terris* (1963) and *Gaudium et spes* (1965) in relation to the position of the magisterium on war and above all to the embryonic proposal of a theology of peace; secondly, to consider the subsequent magisterium, up to the *Catechism* (1997): dis/continuity, in-depth analysis, possible steps backwards; finally, to examine these last decades, with the solicitations that have come above all from Pope Francis, in view of a possible absolute condemnation of war.

* * *

L’articolo, a sessant’anni dalla *Gaudium et spes*, prende il via da una domanda: perché la teologia cristiana ha sviluppato nel corso dei secoli una casistica (non la chiameremmo teologia) della guerra, che ha trovato la sua espres-

* Dottore in teologia morale, docente di teologia morale fondamentale e dottrina sociale della Chiesa presso l’ISSR di Ancona, già direttore della rivista *Miscellanea Francescana* della Pontificia Facoltà Teologica S. Bonaventura in Roma.

sione classica nella dottrina della “guerra giusta”, ma non ha sviluppato una vera teologia della pace, se non in tempi recenti? In questo scritto vogliamo affrontare tale questione, in tre passaggi: prima di tutto, brevemente, riprendere la novità della *Pacem in terris* (1963) e della *Gaudium et spes* (1965) relativamente alla posizione del magistero sulla guerra e soprattutto alla proposta embrionale di una teologia della pace; in un secondo momento, considerare il magistero successivo, fino appunto al Catechismo (1997): dis/continuità, approfondimenti, eventuali passi indietro; infine, prendere in esame questi ultimi decenni, con le sollecitazioni venute soprattutto da papa Francesco, in vista di una eventuale condanna assoluta della guerra.

1. Introduzione

«Ogni atto di guerra, che mira indiscriminatamente alla distruzione di intere città o di vaste regioni e dei loro abitanti, è delitto contro Dio e contro la stessa umanità e va condannato con fermezza e senza esitazione»¹.

«La Chiesa insegna, alla luce del Vangelo, che “la pena di morte è inammissibile perché attenta all’invulnerabilità e dignità della persona”, e si impegna con determinazione per la sua abolizione in tutto il mondo»².

I due testi magisteriali, posti come *incipit* del presente articolo, intendono mostrare in modo efficace, si spera, il *focus* di questo scritto, sebbene si riferiscano a due questioni (la guerra il primo, la pena di morte il secondo) diverse, in qualche modo parzialmente indipendenti, pur avendo entrambe a che fare con un valore morale fondamentale: la vita umana.

Cosa si vuole suggerire con queste due citazioni? Il *Rescritto* di papa Francesco, del 1° agosto 2018, modificava il numero 2267 del *Catechismo della Chiesa Cattolica*³, la cui *editio typica*, del 1997, riprendendo alla lettera su questo punto l’enciclica *Evangelium vitae*⁴, condannava sì la pena di morte, ma solo in via pratica, come una sanzione oggi ingiustificata, antistorica, essendoci gli strumenti per poter mettere il reo in condizione di non nuocere alla società, senza sopprimerlo, ma non arrivava ad una condanna di principio, assoluta, indipendente dalle condizioni sociali, storiche. La modifica del Catechismo invece andava proprio in quella direzione, giungendo ad una condanna di principio della pena di morte, diremmo definitiva da parte della Chiesa: non sono immaginabili ritorni al passato su questo punto.

¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione pastorale Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), n. 80, in EV 1/ n. 1601.

² *Nuova redazione del n. 2267 del Catechismo della Chiesa Cattolica sulla pena di morte*, 1° agosto 2018, in www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180801_catechismo-penadimorte.html

³ In www.vatican.va/archive/catechism_it/index.it/htm

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica Evangelium vitae* (25 marzo 1995) n. 56, in EV 14/ n. 2354.

Ci chiediamo: riguardo alla guerra, ci troviamo forse in una situazione simile a quella che si è avuta nei confronti della pena di morte, cioè condanna della/e guerra/e, chiarissima, indubitabile, continua, almeno a partire dall'inizio del secolo scorso, condanna di fatto di quella/e guerra/e in corso, ma non ancora una revisione critica e radicale della dottrina della "guerra giusta", che ha portato nel corso della storia a giustificare la guerra, anche da parte della Chiesa?

In effetti, il Catechismo, di cui sopra, riprende proprio questa dottrina, seppure in modo indiretto e non opportuno, secondo me, quando ripropone le condizioni che possono rendere legittima una guerra, ma poi in calce afferma: «Questi sono gli elementi tradizionali elencati nella dottrina detta della "guerra giusta"» (n. 2309).

Ecco, al di là della plausibilità e della verificabilità delle condizioni, il punto è che l'aggettivo "giusta" accanto al sostantivo "guerra" appare oggi inaccettabile: al massimo una guerra potrà essere inevitabile, quando è subita (guerra difensiva), potrà essere una sorta di male minore, quando si interviene militarmente, con tutta la prudenza del caso, a difesa di una minoranza perseguitata da un regime dispotico e dittatoriale (ingerenza umanitaria), ma mai potrà essere giusta, è sempre una sconfitta, per tutti.

Ci troviamo forse oggi, nel magistero della Chiesa, riguardo alla guerra, in una specie di "terra di nessuno", una zona intermedia, tra la condanna solenne del Concilio, successiva di poco più di due anni all'enciclica *Pacem in terris*, e la ripresa, almeno nella terminologia, della "guerra giusta", nel Catechismo? Come mai non si è giunti ad una condanna radicale della guerra in sé, a prescindere dalle condizioni che la possono rendere meno grave, meno "cattiva", a partire dalla quale ri-comprendere le situazioni che possono rendere lecita un'azione militare, che non sarebbero eccezioni al principio generale (altrimenti si finirebbe fatalmente per dare l'impressione di una sostanziale ipocrisia), ma presa di coscienza che la difesa militare (purché sia solo difesa) è altra cosa rispetto alla legittimazione teorica della guerra?

In altre parole, una condanna totale della guerra non renderebbe immorale la difesa militare, non farebbe sentire "peccatori" i cittadini cristiani di un popolo che viene aggredito e che prendono le armi per difendersi, come non impedirebbe in linea di principio di interrogarsi se e come intervenire, anche militarmente, a difesa di minoranze verso le quali è in atto (e non come ipotesi) una repressione violenta.

2. La *Pacem in terris* e la condanna della guerra totale da parte del Concilio

Non abbiamo intenzione di dilungarci a lungo in questa prima parte del presente contributo, non perché non siano importanti, evidentemente, i testi magisteriali presi in esame, né tantomeno perché non sia degna di nota quella stagione della Chiesa, che certamente ha rappresentato una svolta, una di-

scontinuità nella Tradizione, su questo come su altri temi sensibili. Piuttosto il motivo, come è facile intuire, deriva dalla quantità innumerevole di scritti, convegni, riflessioni, che in questi sessanta anni dalla fine del Concilio sono stati prodotti sull'enciclica giovannea e sull'assise conciliare; pertanto non c'è bisogno di aggiungere molto⁵.

È sufficiente, nell'economia di questo scritto, volto più ad una riflessione sull'oggi della teologia cattolica sulla pace, fare menzione di alcuni punti significativi.

In primo luogo, la novità della *Pacem in terris* (poi anche, secondariamente, della riflessione contenuta in GS): così fu percepita al suo tempo, al momento della pubblicazione, due mesi prima della morte di Giovanni XXIII, indicata da tutti come il suo testamento spirituale che consegnava al mondo⁶. Una novità già nell'essere indirizzata a tutti "gli uomini di buona volontà", quindi rivolta non solo ai figli della Chiesa, ma avente come orizzonte il mondo; una novità nell'approccio, nei toni, nel contenuto complessivo della riflessione offerta da papa Roncalli, oltre che in alcuni passaggi chiave, che non esiteremmo a definire rivoluzionari, come quello presente al n. 67, su cui torneremo. È certamente interessante il fatto che questa novità germogli su un terreno che è quello classico, diciamo così; basta solo un dato, che può sembrare semplice contabilità, ma dice molto: su 58 note complessive, solo 9 sono citazioni dello stesso Giovanni XXIII (dalla *Mater et magistra*), mentre molte di più sono le citazioni dei papi precedenti, in particolare di Pio XII (ben 25).

Cosa si vuole suggerire con questa osservazione? Una considerazione semplice e importante nello stesso tempo: l'insegnamento ufficiale della Chiesa, dall'inizio del Novecento, si era mosso già nella direzione di una sempre più netta condanna della guerra, invitando tutti alla pace, con appelli accorati, anche con espressioni che sono rimaste nella storia (come la "inutile strage" di Benedetto XV relativa alla prima guerra mondiale e altre)⁷. Tuttavia, era rimasto come "imprigionato" nello schema ricevuto dalla tradizione, non c'era stato il coraggio di affrontare la realtà della conflittualità presente nella storia e nella società con una mentalità "completamente nuova" (GS 80), si era cercato di condannare la/e guerra/e in atto, soprattutto le due tragiche guerre mondiali che hanno insanguin-

⁵ Citiamo solo alcuni testi: G. ALFANO – G. CASALE, *Pace tra le genti a sessant'anni dalla Pacem in terris*, Lateran University Press, Roma 2024; A. CAVAGNA, *I cristiani e la pace. Alla luce di Pacem in terris*, EDB, Bologna 1996; P. CONSORTI – D. TARANTINO, *Pacem in terris. Le religioni a servizio della pace*, Pisa University Press, Pisa 2025; M. FRANZINELLI – R. BOTTONI (a cura), *Chiesa e guerra. Dalla benedizione delle armi alla Pacem in terris*, Il Mulino, Bologna 2005; G. GIOVAGNOLI (a cura), *Pacem in terris. Tra azione diplomatica e guerra globale*, Guerini, Milano 2003; C. MELLON, *I cristiani di fronte alla guerra e alla pace*, Queriniana, Brescia 1986; A. MEL- LONI, *Pacem in terris: storia dell'ultima enciclica di papa Giovanni*, Laterza, Roma-Bari 2010.

⁶ GIOVANNI XXIII, *Lettera enciclica Pacem in terris* (11 aprile 1963), in EV 2/ nn. 1-60

⁷ Cf. D. MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 15-46.

nato il mondo nella prima metà del Novecento, senza però mai giungere a mettere in discussione la legittimità della guerra, con la teoria della “guerra giusta”⁸.

Ecco, brevemente delineato, il quadro nel quale si è trovata la Chiesa nel secolo scorso, fino alla svolta degli anni '60: parole e condanne nette nei confronti della guerra, ma dentro una cornice che finiva per togliere alle parole stesse parte della loro efficacia, come un bel dipinto che però rimane come compresso dentro una cornice che gli impedisce di respirare a pieni polmoni.

Non è fuori luogo ricordare in tale contesto come molte delle potenze, spesso europee, che erano coinvolte nella guerra erano formalmente “cattoliche” (come l'impero austro-ungarico) o comunque cristiane (Russia, Prussia), pertanto da parte del romano pontefice c'è stata spesso molta esitazione ad esprimere una condanna verso un'azione militare intrapresa da uno stato cristiano; di fatto, non risulta che una qualche guerra sia stata condannata in sé perché non rispondente alle condizioni che la renderebbero lecita, cioè: la giusta causa, l'autorità legittima, l'intenzione retta (*ius ad bellum*), oltre a dover tenere conto dello *ius in bello*.

Una seconda riflessione, dopo la sottolineatura, mai troppo esagerata, della *novitas* del documento di Giovanni XXIII, riguarda l'approccio dell'enciclica, che in modo secco ed efficace potremmo descrivere così: il passaggio dalla casistica della guerra alla teologia della pace. Infatti il papa non si muove nella casistica, non fa un'analisi delle condizioni della “guerra giusta”, quale sia valida e quale no, come interpretare meglio l'una o l'altra, come siano da aggiornare tenendo conto del fatto che sono passati secoli da quando sono state formulate; anzi, l'espressione “guerra giusta” non ricorre *mai* nel testo, per una precisa scelta, evidentemente, non certo per dimenticanza. In breve, la dottrina della “guerra giusta” non viene negata, contestata, criticata, riproposta in modo diverso, ecc., viene semplicemente ignorata, di fatto superata, considerata evidentemente come un'eredità di un passato non più riproponibile nel presente.

L'enciclica di papa Roncalli si muove su un piano diverso, appunto quello della proposta di una teologia della pace, attraverso i quattro “famosi” cerchi concentrici, ognuno più ampio di quello precedente: l'ordine tra gli esseri umani, i rapporti tra gli esseri umani e i poteri pubblici all'interno delle singole comunità politiche, i rapporti fra le comunità politiche, i rapporti degli esseri umani e delle comunità politiche con la comunità mondiale, per poi concludere con dei richiami pastorali.

Questa è certamente un'eredità preziosa che la *Pacem in terris* ha lasciato alla Chiesa, e che è stata raccolta subito, a poco più di due anni di distanza, dal Concilio, nella GS, come vedremo tra poco.

⁸ Infatti afferma E. Chiavacci: «Nessun governo è stato pubblicamente e solennemente condannato da alcuna chiesa cristiana per il modo di condurre una guerra, né – salvo rarissime eccezioni, alcun cristiano si è rifiutato di obbedire ai superiori che gli ordinavano di mettere in atto modo indebiti» (in *Teologia morale* 3/2. *Morale della vita economica, politica, di comunicazione*, Cittadella, Assisi 1990, p. 73).

Non possiamo però congedarci dall'enciclica di Giovanni XXIII senza soffermarci un momento su un passaggio che ha fatto molto parlare di sé, relativamente alla traduzione distorta che ne è stata offerta nel testo in italiano. Si tratta della ben nota espressione che si trova al n. 67 (nella numerazione posta nel testo italiano, assente in quello latino), già menzionata sopra, che nel testo ufficiale in latino suona così: «*Quare aetate hac nostra, quae vi atomica gloriatur, alienum est a ratione, bellum iam aptum esse ad violata iura sarcienda*», mentre la traduzione italiana, ancora oggi presente nel sito del Vaticano, recita: «Riesce quasi impossibile pensare che nell'era atomica la guerra possa essere utilizzata come strumento di giustizia»⁹.

Non c'è bisogno di essere esperti latinisti per accorgersi della grave distorsione operata dalla versione (che non possiamo chiamare traduzione) italiana, in tre passaggi chiave: l'omissione dell'espressione ironica “*quae vi atomica gloriatur*” riferita alla nostra epoca, il rendere in “riesce quasi impossibile pensare” il ben più forte “*alienum est a ratione*” (di fatto inventando un testo inesistente), infine l'edulcorazione operata chiamando “strumento di giustizia” ciò che in latino suona come “*ad violata iura sarcienda*”.

Come mai questo sostanziale tradimento (si dice che tradurre è sempre un po' tradire...)? Non sono propenso ad interpretazioni complottiste, ad andare appresso a dietrologie o cose del genere; d'altronde, c'è chi ha detto e scritto che la versione originale dell'enciclica era in italiano, poi è stata operata la retroversione in latino (come spesso si fa con i testi magisteriali)¹⁰. Questa lettura degli eventi è di per sé credibile, anche se in questo caso bisognerebbe capovolgere la domanda: come mai i traduttori in latino hanno deciso di rendere quel testo italiano in modo molto più forte, duro, usando parole ed espressioni nuove rispetto alla versione italiana?

Da parte nostra, direi che è cosa saggia stare al testo *ut iacet* (nella sua versione ufficiale latina), senza disperdersi in tanti tentativi di interpretazione che alla fine, a più di 60 anni di distanza, hanno poco significato. Cosa ci dice il testo?

⁹ È perlomeno curioso che invece, sempre nel sito del Vaticano, lo stesso passaggio di *Pacem in terris*, citato da GS al n. 78, nota n. 166, venga reso così: «Perciò in questa nostra età, che si vanta della forza atomica, è contrario alla ragione essere sempre predisposti alla guerra per ricuperare i diritti violati»... una traduzione in parte più fedele, certamente, mantenendo l'espressione ironica sul vantarsi dell'atomica e scrivendo che è contrario alla ragione; poi però “inventa” l'essere sempre predisposti alla guerra... quando invece il testo latino dice chiaramente che è contrario alla ragione che *la guerra* (e non “noi”) sia predisposta a ripristinare i diritti violati.

¹⁰ Cf. FRANZINELLI – BOTTONI (a cura), *Chiesa e guerra*, cit., p. 625: «Melloni osserva che “allo stato delle fonti, invece, risulta che quella versione italiana sia la più antica”», citando un testo dell'autore in GIOVAGNOLI (a cura), *Pacem in terris*, cit., p. 141; MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento*, cit., p. 270: «Oggi sappiamo che il testo italiano precedente la stesura latina recava la versione riportata da quotidiano vaticano, sicché paiono definitivamente rimossi i sospetti a lungo alimentati»; cf. anche G. ZIZOLA, *Come è nata la Pacem in terris*, in Id., *Risposte a papa Giovanni*, Roma 1973, pp. 19-66.

Anzitutto la nota ironica sulla nostra epoca, che si vanta dell'energia atomica... come dire, da parte di papa Roncalli: l'uomo e l'umanità nel suo insieme dovrebbero vantarsi di ben altre conquiste, non di una forza distruttiva, che certo può essere usata anche a fin di bene, ma che ha mostrato nella storia per quale finalità di morte sia stata utilizzata.

In secondo luogo, l'irrazionalità della guerra (altro che "riesce quasi impossibile pensare"): è alieno dalla ragione, è irragionevole, irrazionale, quindi diremmo anche disumano (se è vero che l'uomo è un animale razionale), pensare che la guerra possa essere adatta a ripristinare diritti violati. Non è un'affermazione "negoziabile", non rimane aperta una possibilità per cui in certe situazioni tale finalità di ripristino della giustizia possa essere raggiunta attraverso la guerra: essa è semplicemente e radicalmente irrazionale, fuori dall'ordine delle cose umane.

Infine, i diritti violati: forse è la parte della traduzione/interpretazione in italiano che può sembrare meno grave, meno lontana dal testo latino, ma in realtà è quella che tocca il punto più sensibile, perché ripristinare i diritti violati era proprio l'espressione classica usata per indicare la giusta causa, che rendeva legittima una guerra, una volta soddisfatte anche le altre condizioni. Ora, invece, la *Pacem in terris* afferma in modo perentorio che tale finalità è irragionevole, che la guerra non può essere strumento adatto a ripristinare dei diritti violati, quindi nega decisamente la validità di una delle condizioni, la prima, della teoria della "guerra giusta", e non è una negazione di poco conto.

Passiamo alla GS, relativamente al capitolo V, numeri 78-90, che ha per titolo: «La promozione della pace e la comunità delle nazioni».

Nei confronti del Concilio in generale, e in particolare della GS, sono ancora più numerosi gli studi, gli scritti, i convegni, prodotti in questi 60 anni, quindi vale quanto detto sopra: ci limitiamo a qualche osservazione, funzionale al *focus* di questo contributo¹¹.

Prima di tutto, la necessità di considerare l'argomento della guerra con una mentalità completamente nuova (GS 80): questa presa di coscienza del Concilio è evidentemente tanto più vera oggi, a 60 anni di distanza. Non solo le tecnologie sempre più sofisticate rendono gli armamenti non paragonabili a quelli di decenni o secoli fa, ma è la situazione globale del mondo, l'interconnessione, la mobilità, la non distinzione tra belligeranti e non belligeranti, tra civili e militari, a richiedere una mentalità completamente nuova. L'ultima guerra tradizionale, diciamo così, combattuta tra eserciti, è stata la Grande

¹¹ Alcuni riferimenti: G. CESAREO, *Guerra e pace: la morale cristiana da Giovanni XXIII al Vaticano II, al nostro tempo*, EDB, Bologna 2011; E. CHIAVACCI, *La teologia della Gaudium et spes*, in N. GALANTINO (a cura), *Il Concilio vent'anni dopo. 3: Il rapporto Chiesa-mondo*, Ave, Roma 1986, 13-39; S. NOCETI – R. REPOLE (a cura), *Commentario ai documenti del Vaticano II. 8. Gaudium et spes*, EDB, Bologna 2020, pp. 493-548; G. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della Costituzione pastorale Gaudium et spes del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000.

guerra. Da quel momento, nessuna guerra sarà più come prima, e questa novità nel modo con cui ci si pone di fronte alla guerra non sarà mai abbastanza sottolineata. Una domanda aperta, almeno per il momento: nei decenni successivi al Concilio, di cui tratteremo nella seconda parte di questo scritto, la Chiesa si è posta di fronte alle sfide poste dalla conflittualità, dalla guerra, dal terrorismo, ecc., con la consapevolezza di doverle affrontare con una mentalità ancora più nuova? O si è in parte ritornati indietro, a risposte che offrivano più sicurezza?

In secondo luogo, la condanna della guerra totale: in un Concilio considerato, non in modo riduttivo, pastorale, un Concilio che non ha proclamato nuovi dogmi, né condanne, che non ha accompagnato i suoi documenti con una serie piuttosto lunga di *anathema sit* (come quelli precedenti), che ha fatto dell'aggiornamento, inteso in senso "alto", il suo filo conduttore, l'unica vera condanna, espressa in modo solenne anche nel tono, nelle parole usate, è quella contro la guerra totale, al n. 80, testo posto come *incipit* del presente scritto e che ora riproponiamo: «Ogni atto di guerra, che mira indiscriminatamente alla distruzione di intere città o di vaste regioni e dei loro abitanti, è delitto contro Dio e contro la stessa umanità e va condannato con fermezza e senza esitazione».

Si parla di guerra totale (e il testo specifica cosa si intenda per "totale"), non di qualsiasi guerra; questo potrebbe significare che ogni azione militare sia illegittima? Anche la guerra difensiva? Che ogni guerra, chiunque la conduca, chiunque la subisca, cade nella stessa condanna? Sarebbero applicazioni indebite, che vanno oltre il testo. In realtà, anche per la GS possiamo ripetere alcune osservazioni fatte a proposito di *Pacem in terris*: il Concilio va oltre la questione della "guerra giusta", non ne parla, non ne tratta, non la ripudia ma nemmeno la rilancia, evidentemente, come nemmeno entra in distinguo relativi a guerra difensiva, intervento umanitario, ecc., ma si pone su un altro piano: il piano della pace come frutto dell'opera del Principe della pace, la pace come dono di Cristo risorto, come doverosa opera dei cristiani. Dentro questo quadro, condanna l'inumanità della guerra, a partire dagli atti di guerra che non sono diretti contro obiettivi strategici, militari, ma contro il nemico in quanto tale, che hanno come finalità procurare più danni possibili, alla popolazione, alle costruzioni, al territorio. Tutto ciò è inaccettabile e mai giustificabile.

Infine, è da aggiungere per onestà verso il Concilio che esso non ha affrontato la questione della guerra certamente in modo ingenuo: il fatto che non parli di "guerra giusta", che non si soffermi sulle condizioni che possono rendere necessaria/legittima la difesa, anche militare, non significa che si pensi che non si verifichino situazioni in cui non si ponga il problema. Infatti così afferma GS: «Fintantoché esisterà il pericolo della guerra e non ci sarà un'autorità internazionale competente, munita di forze efficaci, una volta esaurite tutte le possibilità di un pacifico accomodamento, non si potrà negare ai governi il diritto di una legittima difesa» (n.79). Dunque, giusto e doveroso difendersi, difendere il proprio popolo (da parte dei governanti), come una sorta di male

necessario, finché, auspicava il Concilio, non ci sarà un'autorità internazionale competente, che possa dirimere le questioni e superare per sempre il bisogno di ricorrere alla forza da parte di singoli stati e singole comunità nazionali. Sarà il magistero successivo a tornare sulla questione della legittima difesa, allargandola alle situazioni in cui non si tratta di difendersi perché aggrediti, ma di difendere una minoranza perseguitata da un regime dispotico: è il problema di non facile soluzione della legittimità dell'intervento/ingerenza umanitaria.

3. Il magistero successivo fino al Catechismo (1997) con il recupero, nella terminologia, della “guerra giusta”

Consideriamo come riferimento temporale per la seconda parte del presente scritto i circa trent'anni che intercorrono tra la fine del Concilio e la pubblicazione dell'*editio typica* del Catechismo, un tempo segnato dal pontificato di Paolo VI e da buona parte (quasi vent'anni) del pontificato di Giovanni Paolo II, un tempo che anche a livello extra ecclesiale vede il verificarsi di eventi storici di grande portata, che non possono non influire anche sulla riflessione ecclesiale in merito alla pace e alla guerra: la continuazione e l'inasprimento della cosiddetta guerra fredda, prima, e poi, nel 1989, la caduta del comunismo, la fine del socialismo reale in Urss, la nuova stagione che prende avvio da lì, segnata all'inizio da tante speranze, in parte disilluse in un tempo abbastanza breve. Lo scenario del mondo si sposta dal conflitto, latente, ideologico, politico, militare, tra est ed ovest, alle sfide poste piuttosto dal divario tra nord e sud del mondo.

Anche per questo trentennio, circa, ci limitiamo a sottolineare alcuni passaggi, testi, interventi, significativi in merito al *focus* di questo contributo: il superamento della dottrina della “guerra giusta”, la condanna della guerra, la mentalità completamente nuova chiesta dal Concilio nel porsi di fronte alla violenza, hanno subito una battuta d'arresto o si è andati avanti? Ci sono stati passi indietro, o piuttosto una continuità, caratterizzata però anche da importanti precisazioni e prese di posizione relative a questioni molto delicate?

Un primo elemento: dal 1968 il papa Paolo VI proclama il 1° gennaio “Giornata mondiale della pace”, accompagnata sempre da un messaggio da parte del Pontefice. I messaggi di papa Montini sono caratterizzati da accorati appelli alla pace, vista come possibile, realistica, realizzabile, la pace come aspirazione suprema di tutti gli uomini e di tutti i popoli; appelli a non cedere alla logica del realismo politico che sembra rendere inevitabile armarsi, prepararsi al conflitto, accettarlo come realtà che fa parte della storia dell'umanità. In questi appelli il papa scavalca del tutto le questioni delle eventuali cause giuste per ricorrere alla violenza, come anche della legittimità della difesa armata, o del ricorso alla non violenza e alla obiezione di coscienza; mira piuttosto a far sentire a tutti come il grido della pace che sale dall'umanità non può non essere ascoltato.

Interessante certamente, sempre da parte di Paolo VI, la sua enciclica *Populorum progressio*¹², di cui evidenziamo due riflessioni.

La prima ruota attorno alla famosa frase, diventata come uno slogan: *Lo sviluppo è il nuovo nome della pace* (è il titolo dell'ultima parte, nn. 76-80), sviluppo di tutto l'uomo e di ogni uomo. Con questa espressione, che è come il suggello delle riflessioni svolte in tutta l'enciclica, il papa intendeva sottolineare come una vera pace non può essere frutto solo di equilibrio delle forze¹³, ma deve radicarsi su un vero sviluppo solidale che porti a rimuovere le cause delle ingiustizie tra gli uomini e quindi creare il terreno per una convivenza pacifica duratura.

Il secondo passaggio su cui vogliamo soffermarci, sebbene molto breve e posto nel testo come inciso, apre uno squarcio su una questione molto delicata, sulla quale anche il Concilio aveva speso poche parole, considerate eccessivamente "timide": si tratta del rapporto tra nonviolenza e lotta armata. Il cristiano dovrebbe scegliere sempre la prima e assolutamente rifiutare la seconda? Qui siamo in un contesto un po' diverso da quello della "guerra giusta", di cui una delle condizioni è che sia dichiarata dall'autorità legittima. Ma, ci si è sempre chiesti, chi non ha questa autorità, come un semplice cittadino, una minoranza oppressa, un popolo non riconosciuto come tale in uno Stato, come può difendere e rivendicare i suoi diritti? Qualsiasi azione intraprenda, provenendo da un'autorità non legittima, è *ipso facto* illegittima? La GS aveva affermato: «Non possiamo non lodare coloro che, rinunciando alla violenza nella rivendicazione dei loro diritti, ricorrono a quei mezzi di difesa che sono, del resto, alla portata anche dei più deboli, purché ciò si possa fare senza pregiudizio dei diritti e dei doveri degli altri o della comunità» (n. 78)¹⁴. Invece *Populorum progressio* al n. 31 dice: «L'insurrezione rivoluzionaria – salvo nel caso di una tirannia evidente e prolungata che attenti gravemente ai diritti fondamentali della persona e nuoccia in modo pericoloso al bene comune del paese – è fonte di nuove ingiustizie, introduce nuovi squilibri, e provoca nuove rovine». Pertanto, nel caso di una tirannia prolungata ed evidente l'insurrezione rivoluzionaria (quindi armata) può essere lecita. Un passo indietro, questo? Una mancanza di fiducia nella forza anche sociale, politica, della nonviolenza, da non confinare ad una scelta individuale più o meno eroica, ma che può essere anche iniziativa di un intero popolo? Forse; da parte mia, lo considero invece un passo avanti nel riconoscere come anche chi non è investito di "legittima autorità" può difendere i suoi diritti, altrimenti la ragione starebbe sempre dalla parte di chi è al potere.

¹² 26 marzo 1967, in EV 2/ nn. 1046-1132.

¹³ Diceva la GS al n. 78: «La pace non [...] può ridursi unicamente a rendere stabile l'equilibrio delle forze avverse».

¹⁴ Una affermazione, questa, troppo debole, secondo alcuni: «Dobbiamo anche notare, però, che alcune prese di posizione di GS sono alquanto *conservatrici* rispetto al testo di *Pacem in terris*: [...] e la fredda accoglienza dell'obiezione di coscienza...» (CESAREO, *Guerra e pace*, cit., p. 36, citando poi anche G. Turbanti)

Della stagione della Chiesa segnata dal lungo pontificato di Giovanni Paolo II, oltre agli accorati appelli per la pace, resi ancora più passionali, viscerali, dal fatto che provenivano da un uomo che, giovane, aveva vissuto il dramma di un popolo aggredito e conquistato in poche settimane dall'esercito del Terzo Reich, prendiamo in considerazione due questioni, rimaste aperte: l'equilibrio degli armamenti e l'ingerenza/intervento umanitario.

Nel Discorso all'ONU (7 giugno 1982), il papa affermò: «Nelle attuali condizioni, una dissuasione basata sull'equilibrio, non certamente come un fine in sé ma come una tappa sulla via di un disarmo progressivo, può ancora essere giudicata come moralmente accettabile» (n. 8)¹⁵. Giustificazione degli armamenti? Accettazione dello *status quo*? Cedimento alla logica della *Realpolitik*? Così potrebbe apparire; in realtà, se riprendiamo i testi di *Pacem in terris* e soprattutto di GS, vediamo che in essi non vi è una condanna "senza se e senza ma" degli armamenti: certamente si invoca il disarmo, si denuncia l'immensa quantità di risorse impiegate per la costruzione di armi, si ribadisce come una pace basata sull'equilibrio delle forze è una falsa pace, finché non si risanano i cuori, tuttavia occorre riconoscere come in linea di principio non troviamo una condanna assoluta¹⁶.

La posizione espressa da Giovanni Paolo II deriva dal ricordare cosa è successo in Europa nel corso dei secoli, fino alla immane tragedia della seconda guerra mondiale: ogni volta che si è permesso a qualche regime di essere nettamente più potente, soprattutto militarmente, degli altri, ciò ha condotto inevitabilmente a guerre di conquista. Un equilibrio finalizzato a dissuadere da aggressioni può quindi prevenire mali peggiori, purché ciò non sia un fine, ma un mezzo verso un disarmo bilaterale.

Quanto all'ingerenza/intervento umanitario, intanto precisiamo come i due termini non sono equivalenti: per intervento si intende in genere un'azione non bellica, mirante ad aiutare popolazioni oppresse che rischiano la sopravvivenza, invece l'ingerenza è un tipo di intervento anche militare.

La questione è molto delicata, perché si tratta pur sempre di ricorrere alle armi, sapendo che questo può portare più danni che benefici, tuttavia il principio è un'estensione della legittima difesa: quando è chiaro che un popolo, una minoranza, un'etnia, sta subendo una continuata e grave persecuzione, da cui non può liberarsi con le sue forze, quando la comunità internazionale è certa di questa situazione drammatica, che non cambierà senza un intervento esterno, allora non si può rimanere a guardare, è legittimo e doveroso intervenire, prima di tutto con l'assistenza umanitaria e con tutti i mezzi politici, diplomatici, eco-

¹⁵ In https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/pont_messages/1982/documents/hf_jp-ii_mes_19820607_disarmo-onu.html

¹⁶ Cf. GS 81: «Si convincano gli uomini che la corsa agli armamenti, alla quale si rivolgono molte nazioni, non è una via sicura per conservare saldamente la pace, né il cosiddetto equilibrio che ne risulta può essere considerato pace vera e stabile» (via *sicura*... pace *vera e stabile*: quindi una qualche forma di pace lo è).

nomici, per porre fine a tale oppressione. Quando ciò non è sufficiente, anche l'intervento militare diventa lecito; così si esprime Giovanni Paolo II:

La Sede Apostolica, da parte sua, non cessa di ricordare il principio dell'*intervento umanitario*. Non in primo luogo un intervento di tipo militare, ma ogni tipo di azione che miri a un "disarmo" dell'aggressore. [...] Nell'insegnamento morale della Chiesa ogni aggressione militare è giudicata come moralmente cattiva; la legittima difesa invece è ritenuta ammissibile e talora doverosa. La storia del nostro secolo ha fornito a tale insegnamento numerose conferme¹⁷.

Quando il massimo bene possibile, qui ed ora, è il disarmo dell'aggressore, anche *manu militari*, ciò diventa lecito e persino doveroso, senza dimenticare che si tratta di un mezzo verso un fine più alto, che è la pacificazione totale, la riconciliazione, il ristabilimento della giustizia¹⁸.

Ritengo tale posizione, sollecitata storicamente da situazioni come la guerra nell'ex Jugoslavia negli anni '90, non un passo indietro rispetto alla visione più ideale della *Pacem in terris*: non vi era lì, in Giovanni XXIII, una riflessione disincarnata, quasi un po' poetica, irrealistica, sulla pace, mentre qui, in Giovanni Paolo II, una considerazione più incarnata nella storia, più "vera". In realtà, l'ideale indicato come meta è lo stesso: la pace, la riconciliazione, il superamento dell'odio, dell'ingiustizia; ma ci sono situazioni storiche concrete in cui l'urgenza è rappresentata dal difendere chi è oppresso e rischia la sopravvivenza, sua e della sua etnia. Di fronte a queste urgenze, chi ha la possibilità di intervenire deve farlo, limitandosi però a ciò che è necessario per disarmare l'aggressore.

Concludiamo questa parte ricordando che il *terminus ad quem* (Catechismo, 1997) è stato scelto perché indica simbolicamente, con l'espressione ivi presente "guerra giusta", come un ritorno ad una dottrina che, dalla *Pacem in terris* in poi, non è stata ufficialmente cancellata, ma mai menzionata. Si può dire a buon diritto che in questi decenni non sembra sia stata ripresa, nella sostanza, tale dottrina, e ciò rende ancor meno opportuno il suo sgradevole ritorno nel Catechismo¹⁹.

¹⁷ *Udienza generale*, 12 gennaio 1994, in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1994/documents/hf_jp-ii_aud_19940112.html

¹⁸ Cf. P. CONSORTI, *L'avventura senza ritorno. Intervento e ingerenza umanitaria nell'ordinamento giuridico e nel magistero pontificio*, PLUS, Pisa 2002; E. KACZYNSKI, *La pace: tra la costruzione della pace e l'ingerenza umanitaria*, in R. FISICHELLA (a cura), *Il concilio Vaticano II: recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2000, pp. 649-673; G. MATTAI – B. MARRA, *Dalla guerra all'ingerenza umanitaria*, SEI, Torino 1994; inoltre la voce *Ingerenza* nel *Dizionario di Teologia della Pace* (a cura di L. LORENZETTI), EDB, Bologna 1997, pp. 487-493.

¹⁹ A questo proposito, sembra francamente eccessivo quanto affermato da un autore: «Il pontificato di Giovanni Paolo II si è connotato per la realizzazione di un obiettivo che già Paolo VI si era prefissato: cioè il pieno recupero della teologia della guerra giusta così com'era prima della svolta di *Pacem in terris*» (E. GALAVOTTI, *A partire da Pacem in terris: un magistero rinnovato*, in «Credere Oggi» 44 [2024] n. 6, p. 120). Direi una lettura leggermente ideologica...

4. A che punto siamo oggi? È possibile una condanna totale della guerra?

Il nuovo secolo inizia, nella Chiesa, con gli ultimi anni del pontificato di Giovanni Paolo II, seguito dagli otto anni di Benedetto XVI e poi da papa Francesco, fino ad aprile 2025.

Sembra di poter dire con una sufficiente certezza che non ci sono state particolari novità nel magistero della Chiesa, almeno fino a tempi recenti: a livello di documenti ufficiali è certamente degno di nota il *Compendio di Dottrina Sociale della Chiesa*²⁰ (2004), che dedica il cap. XI alla “Promozione della Pace” (nn. 488-520), mentre continuano i messaggi per la Giornata mondiale della pace, come anche gli appelli, sempre più accorati, per la pace del mondo (ricordiamo in modo particolare quelli più recenti relativi ai due conflitti che destano particolare allarme, cioè la guerra in Ucraina e in Medio Oriente).

Ma il secolo inizia anche con l’attentato terroristico alle Torri gemelle negli Stati Uniti (settembre 2001): non il primo – né l’ultimo, purtroppo – atto di terrorismo internazionale, ma quello che ha destato più impressione nel mondo e che ancora oggi sembra quasi segnare una linea di confine tra un prima e un dopo. Questo clamoroso attentato, impressionante nei metodi, nella realizzazione, nell’ampiezza, immette nella politica internazionale, nel diritto, anche nella riflessione interna alla Chiesa, delle domande in parte nuove, relative alla legittimità dell’uso della forza armata: come si combatte il terrorismo? È giusto rispondere con violenza alla violenza? È giusto intervenire preventivamente per scongiurare nuovi attentati (la teoria della “guerra preventiva giusta”)?

Come si intuisce subito, questioni non banali, che di fatto segnano un *by pass* rispetto alla dottrina della “guerra giusta”: infatti qui non siamo più di fronte alle situazioni classiche che avevano condotto a tale dottrina (un diritto violato, un territorio invaso, una parte della popolazione aggredita, una risposta militare da parte di uno Stato verso chi aveva violato tali diritti, ecc.), ma siamo di fronte ad una realtà oggettivamente nuova, che chiede, parafrasando la GS, una mentalità “completamente nuova”. Il terrorismo è un nemico sfuggente, non ha uno Stato, un esercito regolare, un territorio, eppure è armato, pericoloso, colpisce gli innocenti, non può essere tollerato. D’altra parte, la lotta, giustissima, contro il terrorismo non può legittimare qualsiasi azione militare, come appunto la guerra preventiva, perché questo significa di fatto che chi ha intenzione di intraprendere interventi armati troverà sempre la giustificazione per farlo.

Questa nuova sfida ha trovato subito riscontro nel *Messaggio per la Giornata mondiale della pace* del 2002²¹ e nello stesso *Compendio*, sopra citato, dove

²⁰ A cura del PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, in https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_it.html#promozione%20pace-assetbiblicapxi

²¹ In https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20011211_xxxv-world-day-for-peace.html

si afferma in modo netto che in nessun modo il terrorismo può trovare una giustificazione²², ma si invita anche a rimuovere le cause che lo alimentano, perché combatterlo solo militarmente può significare di fatto accrescerne le motivazioni: «Non vanno trascurate le cause che possono motivare tale inaccettabile forma di rivendicazione. La lotta contro il terrorismo presuppone il dovere morale di contribuire a creare le condizioni affinché esso non nasca o si sviluppi» (n. 513).

È certamente significativo in questo inizio di secolo, a livello di riflessione teorica, il rinnovato interesse della teologia morale proprio per la questione della guerra in sé (e della “guerra giusta” in particolare) come testimoniato da alcune pubblicazioni, molto esplicite già dal titolo²³.

E poi non possiamo ovviamente ignorare il magistero di papa Francesco in merito alla pace e alla guerra e chiederci: ci sono state novità? discontinuità?

Possiamo affermare che il pontefice, come del resto i suoi predecessori, non ha offerto un insegnamento sistematico sul tema, ma ha chiaramente mostrato l'impraticabilità storica della dottrina della “guerra giusta” e la necessità del suo superamento. Infatti, oltre alla condanna delle varie guerre in atto, espressa spesso in forma molto accorata, il papa ha offerto un magistero ricco e stimolante sul tema, attorno ad alcuni punti forti: la condanna di quella che Egli ha chiamato la “terza guerra mondiale a pezzi”, spazzando via l'idea che il mondo, dopo la seconda guerra mondiale, sia nella pace, perché le tante guerre, spesso dimenticate, che si combattono in varie parti del globo, si configurano come una guerra mondiale²⁴; la condanna dell'uso, del possesso e del commercio delle armi, soprattutto nucleari, strumenti di morte che non possono mai servire la causa della giustizia²⁵; la profanazione del nome di Dio, di

²² «Il terrorismo è una delle forme più brutali della violenza che oggi sconvolge la Comunità internazionale: esso semina odio, morte, desiderio di vendetta e di rappresaglia. [...] Il terrorismo va condannato nel modo più assoluto. Esso manifesta un disprezzo totale della vita umana e nessuna motivazione può giustificarlo, in quanto l'uomo è sempre fine e mai mezzo» (nn. 513-514).

²³ C. BRESCIANI – L. EUSEBI (a cura), *Ha ancora senso parlare di guerra giusta?*, EDB, Bologna 2010; G. CAMPANINI, *Oltre la “guerra giusta”. La stagione del Concilio Vaticano II*, in «Rivista Teologica di Lugano» 5 (2000), pp. 423-433; J. JOBLIN, *Eléments pour une réflexion sur la théorie de la guerre juste*, in «Gregorianum» (2012) pp. 809-829; A. LOCHE (a cura), *La pace e le guerre. Guerra giusta e filosofie della pace*, CUEC, Cagliari 2005; M. WALZER, *Sulla guerra*, Laterza, Roma-Bari 2006 (orig. inglese 2004); «Concilium» (2001) n. 2 (*Ritorno della guerra giusta?*); «Concilium» (2024) n. 1 (*Guerra e pace*); «Credere Oggi» (2024) n. 6 (*Teologie della guerra?*); «Hermeneutica» (2023) numero unico (*Le ragioni della guerra e della pace*); «Lateranum» (2023) n. 3 (*Operatori di pace?*); cf. anche due testi della CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA: *Pace giusta del 2000* (in <https://ilregno.it/documenti/2001/1/pace-giusta>) e *Pace a questa casa del 2024* (in <https://ilregno.it/documenti/2024/9/pace-a-questa-casa-vescovi-teseschi>).

²⁴ *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace*, 1° gennaio 2016: «... quella che si potrebbe chiamare una “terza guerra mondiale a pezzi”» (in https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/peace/documents/papa-francesco_20151208_messaggio-xliv-giornata-mondiale-pace-2016.html)

²⁵ *Esortazione apostolica Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, n. 60: «In tal modo la disparità sociale genera prima o poi una violenza che la corsa agli armamenti non risolve né risolverà mai.

qualsiasi religione, ogni volta che viene invocato il suo nome per legittimare una guerra²⁶; la connessione tra guerra e disastri ambientali, che peggiorano le condizioni della terra, la casa comune di tutti, e aumentano i danni provocati dalla violenza²⁷. Questo solo per ricordare alcune realtà connesse con la guerra, su cui il papa è ritornato spesso, prendendo posizione in modo chiaro, senza ambiguità. Crediamo che la condanna più forte e significativa, l'unica a mia conoscenza dove appare l'espressione "guerra giusta", sia la seguente:

Non possiamo più pensare alla guerra come soluzione, dato che i rischi probabilmente saranno sempre superiori all'ipotetica utilità che le si attribuisce. Davanti a tale realtà, oggi è molto difficile sostenere i criteri razionali maturati in altri secoli per parlare di una possibile "guerra giusta". Mai più la guerra!²⁸.

Ecco, questo passaggio ci riporta idealmente all'*incipit* del presente scritto e ci introduce alla conclusione: infatti, avevamo fatto notare come per la pena di morte la svolta si è compiuta quando si è passati dalla sua condanna di fatto alla condanna di principio. Ci troviamo in una situazione simile di fronte alla guerra? Papa Francesco ha affermato la (quasi) insostenibilità storica e razionale della "guerra giusta": è possibile/auspicabile/necessario, giungere alla sua condanna di principio? È quanto ora cercheremo di indagare.

5. Conclusione

La questione del giudizio morale sulla guerra rimane come un nervo scoperto nella riflessione teologico-morale della Chiesa: da una parte abbiamo la rivelazione, soprattutto il Nuovo Testamento e l'esempio di Gesù, come anche la testimonianza dei cristiani delle prime generazioni, molto radicali nel no all'uso della forza (non si accettava nemmeno di fare il servizio militare, di partecipare all'esercito dell'impero romano), talmente radicali da essere considerati un po' estremisti; dall'altra occorre riconoscere come lentamente la Chiesa si è "accomodata" alla logica del mondo, alla considerazione della

Essa serve solo a cercare di ingannare coloro che reclamano maggiore sicurezza, come se oggi non sapessimo che le armi e la repressione violenta, invece di apportare soluzioni, creano nuovi e peggiori conflitti» (in EV 29/ n. 2166)

²⁶ *Discorso*, Assisi, 20 settembre 2016: «Non ci stanchiamo di ripetere che mai il nome di Dio può giustificare la violenza. Solo la pace è santa. Solo la pace è santa, non la guerra!» (in https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/september/documents/papa-francesco_20160920_assisi-preghiera-pace.html)

²⁷ *Lettera enciclica* *Laudato si'*, 24 maggio 2015, n. 57: «La guerra causa sempre gravi danni all'ambiente e alla ricchezza culturale dei popoli, e i rischi diventano enormi quando si pensa alle armi nucleari e a quelle biologiche» (in EV 31/ n. 637)

²⁸ *Lettera enciclica* *Fratelli tutti*, 3 ottobre 2020, n. 258, in https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

inevitabilità della guerra (quando non della bontà di questo strumento finalizzato al ristabilimento della giustizia), cercando di regolamentarla, attraverso la teorizzazione della “guerra giusta”.

Non possiamo non chiederci come mai tale cedimento alla logica di una valutazione politica più che evangelica non si è avuta in altri ambiti della morale cristiana, sempre relativi all’applicazione del quinto comandamento: sin dai primi scritti dell’era apostolica, troviamo una chiara e costante condanna dell’aborto, dell’infanticidio (come ricordato anche da documenti recenti)²⁹, mentre la stessa posizione netta, rigorosa, continua nel tempo non si è avuta nei confronti della pena di morte e della guerra. Questo non può non dare l’impressione di una certa incoerenza nel messaggio cristiano sulla vita umana e renderlo meno efficace, meno credibile. Certo, ormai da più di un secolo i Papi, prima di tutto, e la comunità cristiana nel suo insieme, si sono espressi senza esitazioni contro la/e guerra/e, tuttavia un giudizio di condanna netto su di essa, frutto di una riflessione teologico-morale, più che di casistica, non si è ancora avuto. Anzi, a molti sembra come la stagione inaugurata da *Pacem in terris* e – parzialmente – continuata con il Concilio, abbia avuto una battuta d’arresto.

“Quanto resta della notte?” A che punto siamo oggi e cosa auspicare per il futuro?

Anzitutto, diciamo chiaramente che occorre superare definitivamente la teoria della “guerra giusta”, e nella sostanza, e nella forma, nell’espressione: essa dovrebbe scomparire per sempre dai trattati di teologia morale, come anche dai documenti del magistero. L’aggettivo giusta accanto al sostantivo guerra non può stare, solo la pace è giusta, solo la condanna della guerra è giusta. Occorre partire da un bene, un valore: esso è la pace, la convivenza, la fratellanza, e sviluppare una consistente teologia della pace, che ancora oggi troppo spesso viene confusa con un generico e disincarnato pacifismo, poco praticabile nella storia.

Contestualmente, dichiarare l’assoluta immoralità della guerra, senza eccezioni: se il bene è la pace, ciò che viola questo bene non può essere giustificabile, non può in nessun caso essere accettabile. La guerra è male, deriva dal peccato, dall’odio, è negazione della fraternità umana, anzi, in modo più radicale, non è solo contro l’uomo ma contro Dio, se è vero che Egli è padre di tutti e tutti gli esseri umani sono suoi figli.

Sorge inevitabilmente una domanda: e la legittima difesa? Quando un popolo, un’etnia, un territorio, uno Stato, è attaccato, conquistato, le persone vengono uccise, le città distrutte, cosa fare? Se la guerra è sempre e comunque un male, allora qualsiasi uso delle armi, della forza militare, è immorale, illecito? Evidentemente non si può sostenere questo, perché significherebbe elaborare una riflessione che finisce per giustificare il prepotente, l’aggressore, che potrebbe così contare sulla passività di chi è aggredito. Possiamo proporre una morale per i più forti, dicendo ai più deboli: non reagite nemmeno quando subite delle ingiustizie evidenti?

²⁹ CONGREGAZIONE DELLA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Quaestio de abortu* (18 novembre 1974), nn. 5-7, in EV 5/ nn. 666-668.

La legittimità della difesa armata non viene negata dall'assolutezza della condanna della guerra, né essa deve apparire come un'eccezione, altrimenti si dà l'impressione di cadere nell'ipocrisia: a proclami altisonanti fa seguito di fatto l'accettazione della guerra, cambiano solo le parole e il contesto, non la sostanza. In realtà, la questione della legittima difesa non solo personale, ma sociale, per se stessi o per altri, si colloca in un orizzonte valoriale diverso da quello della legittimità della guerra in quanto tale. Proviamo a spiegarci.

Quando la Chiesa condanna l'aborto, l'eutanasia, ma accetta terapie – non abortive – su una donna in gravidanza, che possono causare un aborto spontaneo come effetto secondario, oppure accetta terapie di palliazione del dolore che possono portare ad accorciare la vita del malato terminale, senza che in se stesse siano eutanasiche, non contempla delle eccezioni all'assolutezza del “non uccidere direttamente e volontariamente l'innocente”, ma prende atto semplicemente del fatto che ci si trova di fronte ad un quadro diverso, non solo in senso clinico ma soprattutto morale.

Quando la morale cattolica condanna la contraccezione, ma considera come in una situazione di violenza (si va dalla violenza in famiglia agli stupri etnici) l'uso del contraccettivo da parte della donna può essere come una legittima difesa e quindi lecito, di nuovo non pone un'eccezione ad una norma generale, ma prende atto del fatto che la connessione inscindibile tra i due significati dell'atto coniugale³⁰ evidentemente è già mortificata in partenza, stante l'assenza del significato unitivo, quindi l'apertura alla vita non può essere richiesta, sarebbe quasi una sorta di idolatria verso un principio morale che diventa un *totem* cui prostrarsi.

Ecco, con una certa analogia, sempre imperfetta, possiamo dire allora che la condanna totale, netta, senza eccezioni, senza casistiche, della guerra in quanto tale, vale in un contesto di pacifica convivenza: quando non ci sono conflitti in atto, quando le relazioni tra i popoli, tra le etnie, tra gli Stati, tra un governo e una minoranza della popolazione, si mantengono in una situazione di sostanziale armonia, dialogo, negoziato, allora la guerra è sempre immorale.

Invece, in un contesto diverso, cioè quello della violenza scatenata da qualcuno contro altri, cambia lo scenario, la situazione di partenza, che rende lecita la difesa anche armata da parte di chi è aggredito, come da parte della comunità internazionale nei confronti di minoranze vessate e perseguitate da un governo dispotico.

Una possibile obiezione: e quando si cerca di presentare azioni militari non difensive come se lo fossero, per avere la giustificazione, se non della morale cristiana, almeno della comunità internazionale (come si cerca di fare con la guerra di difesa preventiva)? È evidente che siamo di fronte ad una manipolazione della realtà: la legittimità della difesa militare deve implicare effettiva-

³⁰ Cf. PAOLO VI, *Lettera enciclica Humanae vitae* (25 luglio 1968), n. 12, in EV 3/ n. 598.

mente, indubabilmente, la presenza di un aggressore e di un aggredito, non invece di un aggressore che cerca di presentarsi come (falsa) vittima.

Crediamo che la riflessione non sia completa se non si fa menzione almeno di un'altra possibilità: la difesa armata da parte di un popolo può essere legittima, ma non obbligatoria. L'alternativa non è: difendersi militarmente, oppure cedere e consegnarsi all'aggressore; esiste infatti anche la "difesa popolare nonviolenta", la nonviolenza come strategia che non riguarda solo il singolo, ma che può essere di un intero popolo, e diventare così qualcosa di molto efficace³¹. Sembra che la Chiesa consideri la difesa non violenta e l'obiezione di coscienza (all'uso delle armi) solo come una scelta personale, su cui anche la GS ebbe parole un po' "timide" (al n. 78, citato sopra); in realtà essa può diventare un'arma molto potente, che naturalmente richiede educazione, non si può improvvisare, e soprattutto richiede la convinzione che sia possibile.

Ecco, in sintesi, il percorso auspicabile, da parte della Chiesa: condanna della guerra, ripudio dell'espressione "guerra giusta", legittimità, in un contesto di violenza in atto, della difesa anche militare, ma soprattutto annuncio della pace, elaborazione di una vera teologia della pace, promozione della cultura della nonviolenza.

ROBERTO TAMANTI
Viale L. Merello, 7
09123 Cagliari (CA)
rtamanti@gmail.com

Parole chiave

Pace, guerra giusta, legittima difesa, nonviolenza, intervento umanitario.

Keywords

Peace, Just War, Legitimate Defense, Nonviolence, Humanitarian Intervention.

³¹ Alcuni riferimenti: C. BOTTERO, *La difesa popolare nonviolenta e l'esigenza di "efficacia"*, in «Convivium Assisiense» 2 (2000), pp. 11-115; M. DONATI, *Difesa armata o difesa popolare nonviolenta?*, Homeless book, Faenza 2022; G. MATTAI, *Educazione alla nonviolenza e "difesa alternativa"*, in A. CAVAGNA – G. MATTAI (a cura), *Il disarmo e la pace. Documenti del Magistero, riflessioni teologiche, problemi attuali*, EDB, Bologna 1982, pp. 333-344; P. PATFOORT, *Difendersi senza aggredire. La potenza della nonviolenza*, Pisa University Press, Pisa 2013; inoltre la voce *Difesa popolare nonviolenta* in *Dizionario di Teologia della Pace*, cit., pp. 311-314.

SEZIONE *EVENTI*



CRISTIANESIMO E MODERNITÀ: UN CONFRONTO

Conferenza promossa dall'Istituto Teologico Marchigiano
e dall'ISSR delle Marche "Redemptoris mater"

Ancona, 5 maggio 2025 – Pontificio Seminario Marchigiano Pio XI

CHRISTIANITY AND MODERNITY: A COMPARISON

Conference promoted by the Theological Institute of the Marche
and by the ISSR of the Marche "Redemptoris mater"

Ancona, 5 May 2025 – Pontifical Pius XI Marche Seminary

Gabriele Ciceroni*

L'Istituto Teologico Marchigiano, in collaborazione con l'Istituto Superiore di Scienze Religiose delle Marche *Redemptoris Mater*, ha promosso, nel corso dell'anno accademico 2024/2025, un incontro aperto agli studenti e alla cittadinanza dal titolo *Cristianesimo e modernità: un confronto*. L'appuntamento è stato moderato dal Prof. Gabriele Ciceroni, docente di Antropologia Filosofica presso i rispettivi istituti, che ha interrogato sul tema il relatore, Prof. Fabrizio Chiappetti, membro della *Fondazione Romolo Murri* di Urbino e redattore di *Modernism, Rivista annuale di storia del riformismo religioso in età contemporanea*.

Ci si è chiesti in prima battuta, prendendo spunto dal titolo dell'incontro, quale sia lo stato attuale del rapporto tra cristianesimo e modernità, e quali siano stati in passato i terreni del loro incontro e del loro scontro. La questione si presenta con la possibilità di verificarsi su due tendenze opposte: da una parte il cristianesimo potrebbe correre il rischio di uniformarsi troppo acriticamente con il mondo moderno e con i suoi criteri di valore e di pensiero, dall'altra invece, proprio per paura del mondo contemporaneo, potrebbe rischiare di ritirarsi in una sorta di torre d'avorio, in un conservatorismo che gli impedirebbe un dialogo con la stessa società odierna. Ci si è domandati quindi se sia possibile uscire da questo tipo di *impasse* e sia pensabile invece creare un dialogo fertile tra le due dimensioni.

Il Prof. Fabrizio Chiappetti ha aperto l'intervento ringraziando innanzitutto le istituzioni per l'occasione di confronto che gli è stata offerta; ha poi sottolineato il contributo che proprio la *Fondazione Romolo Murri* di Urbino

* Docente incaricato di Antropologia filosofica presso l'Istituto Teologico Marchigiano e l'Istituto Superiore di Scienze Religiose delle Marche *Redemptoris Mater* (Ancona).

e la rivista *Modernism* hanno offerto e continuano a offrire a questo dialogo, ripercorrendo la nascita e il lavoro di queste due istituzioni, che si sono sempre occupate in particolare del fenomeno del modernismo¹.

La rivista *Modernism*, attiva da dieci anni, pubblica annualmente un numero monografico su temi in cui la riflessione religiosa si incontra con le sfide della contemporaneità. Il numero attuale (2025), curato dalla professoressa Raffaella Perin, è dedicato al ruolo delle donne nel cattolicesimo, viste come protagoniste attive del pensiero e della cultura cattolica. Il successivo numero, previsto per il 2026, affronterà invece il tema del rapporto tra cattolicesimo e capitalismo, esaminando come la dimensione economica moderna si sia intrecciata – talvolta in conflitto, talvolta in sinergia – con l’esperienza religiosa.

Di seguito il relatore introduce il cuore del suo intervento: il rapporto tra cristianesimo e modernità. Lo fa con una riflessione che parte da un episodio ironico e significativo: alcune persone, incuriosite dal titolo del suo intervento, hanno chiesto a ChatGPT di commentarlo. La risposta offerta dall’intelligenza artificiale è apparsa corretta, ma anche fredda e superficiale, limitandosi a collocare l’origine della tensione tra cristianesimo e modernità nel XIX secolo. In realtà, egli osserva, questa tensione ha radici molto più antiche, che vengono appunto esaminate nel corso della relazione.

Per cominciare a capire come l’approccio della modernità abbia modificato talune prassi del cristianesimo porta come esempio il modo in cui oggi viene presentata la Bibbia: ogni edizione moderna, anche tra quelle cattoliche, offre introduzioni storico-critiche ai testi, che affermano apertamente, ad esempio, che Mosè non abbia scritto testi sacri di suo pugno, o che i Vangeli siano il risultato di una tradizione orale poi fissata per iscritto non direttamente dall’evangelista ma dalla sua cerchia. Solo un secolo fa tali affermazioni sarebbero state giudicate inaccettabili: la Pontificia Commissione Biblica, fondata nel 1902 da Leone XIII, vigilava infatti sulla corretta interpretazione dei testi sacri, dando risposte inflessibili e vincolanti, svincolate dal processo di storicizzazione dei testi, a domande di natura teologica. Questa impostazione rifletteva una mentalità ecclesiale rigida e difensiva, incapace di dialogare con i nuovi strumenti della critica storica e filologica o con i risultati della ricerca filosofica.

Il pontificato di Leone XIII rappresenta un momento chiave in questa fase di transizione. Da un lato eredita da Pio IX una Chiesa isolata e sotto assedio,

¹ Costituita per iniziativa del rettore Carlo Bo e del professor Lorenzo Bedeschi nel 1989, la *Fondazione Romolo Murri* raccoglie e amplia l’attività già intrapresa dal *Centro Studi per la Storia del Modernismo* dell’Università degli Studi di Urbino (fondato e diretto nel 1972 da Lorenzo Bedeschi). Gli ambiti di ricerca che caratterizzano il lavoro della fondazione sono il modernismo e antimodernismo nazionale e internazionale e il riformismo religioso in età contemporanea. Cura numerose iniziative editoriali, l’ultima delle quali è, dal 2015, la pubblicazione di *Modernism. Rivista annuale di storia del riformismo religioso in età contemporanea*, per la casa editrice Morcelliana.

pronta a denunciare gli errori della modernità²; dall'altro cerca nuove strade per interagire con il mondo contemporaneo. Lo fa attraverso encicliche come la *Rerum Novarum* (1891), che apre alla riflessione cattolica sulla società, e la *Aeterni Patris* (1879), che rilancia il tomismo come strumento culturale per rispondere alle sfide del pensiero moderno. Tuttavia, questa scelta escludeva altri percorsi possibili, quali il pensiero di Antonio Rosmini, inserito nell'indice dei libri proibiti in quegli anni e riabilitato solo molto più tardi, nel 2007, da Papa Benedetto XVI. Questo mostra come la Chiesa, pur cercando di offrire un proprio contributo alla modernità, lo abbia fatto selezionando ciò che allora riteneva compatibile con la propria dottrina, e ignorando o tralasciando altre voci interne.

Intanto, tra fine Ottocento e inizio Novecento, emerge una nuova generazione di intellettuali cattolici, non più disposta ad accettare risposte preconfezionate. Questi studiosi vogliono confrontarsi seriamente con la filosofia contemporanea, con la critica storica, con la scienza. Il relatore propone quindi una chiave interpretativa del concetto di modernità, intesa come processo di progressivo de-centramento dell'uomo dalle certezze precedenti, che viene illustrato con due grandi esempi storici. Il primo è la scoperta dell'America, che mette in discussione l'autovalutazione dell'occidente come centro geografico del mondo e come portatore di una verità universale. Claude Lévi-Strauss già segnalava come, con la scoperta di nuove società umane e della loro organizzazione sociale, tutto – dalla Rivelazione al diritto – venisse rimesso in discussione. Il secondo esempio è la rivoluzione copernicana: la scoperta che la Terra non è al centro dell'universo ha comportato molto più di una modifica del modello astronomico. Ha messo in crisi l'intero sistema simbolico su cui per secoli si era fondato il pensiero occidentale, compreso quello religioso. L'uomo ha dovuto prendere atto di non essere più al centro né dello spazio né, come si vedrà, del tempo e nemmeno di se stesso. Questo decentramento non ha avuto solo effetti scientifici, ma ha prodotto un vero e proprio sisma nel modo di concepire la conoscenza, la teologia e la verità scientificamente documentata.

Infatti la scienza moderna, a partire da Copernico e Galilei, ha introdotto un nuovo paradigma: la conoscenza non è più un sistema chiuso e definitivo, ma un processo aperto, continuamente revisionabile e fondato sull'esperienza e sulla prova. Questo approccio sperimentale contrasta con la visione medievale del sapere, concepito come qualcosa di ereditato, stabile e gerarchico, e pone interrogativi destabilizzanti anche per la teologia. Se parte dell'edificio conoscitivo può essere messo in discussione, perché non anche il resto? Se le leggi che regolano l'universo non sono più quelle della cosmologia aristotelico-tolemaica, anche le prove classiche dell'esistenza di Dio, basate sul movimento e sulla causalità, perdono di forza.

² Risale al 1864 l'emanazione del *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores* da parte di Pio IX, poi passato alla storia più comunemente come *Sillabo*, ovvero l'elenco degli errori della modernità condannati dalla Chiesa.

Il disorientamento aumenta con lo sviluppo della geologia e della biologia, che introducono la nozione di “tempo profondo”, ovvero di un’età della Terra e dell’universo che si misura in miliardi di anni. Questo allontana ulteriormente l’essere umano dal centro del cosmo e dalla presunta centralità della sua storia. L’uomo non è più la misura del tempo e del significato universale, ma un frammento minuscolo in un processo evolutivo vastissimo. A questa relativizzazione cosmica si aggiunge un altro decentramento, di natura interiore: quello introdotto dalla psicoanalisi. Freud rivela che dentro di noi esiste un “paese straniero”, l’inconscio, che governa in parte il nostro comportamento, mostrando che neppure la soggettività è interamente padrona di sé.

Di fronte a queste sfide cognitive, all’interno del cattolicesimo si sviluppa, tra la fine dell’Ottocento e l’inizio del Novecento, un movimento di riflessione noto come modernismo. Si tratta di un insieme di tentativi, eterogenei ma convergenti, di ripensare l’esperienza religiosa alla luce delle nuove conoscenze storiche, scientifiche e filosofiche. Alcuni teologi e studiosi, come Ernesto Buonaiuti (1881-1946) in Italia e Alfred Loisy (1857-1940) in Francia, cercano di coniugare fede e modernità, proponendo una teologia capace di dialogare con il pensiero contemporaneo.

Tuttavia di fronte a questi tentativi la Chiesa reagisce con forza oppositiva: l’enciclica *Pascendi Dominici Gregis* (1907) di Pio X condanna il modernismo come la “sintesi di tutte le eresie”, accusandolo di voler sovvertire la tradizione dall’interno. Viene imposto il giuramento antimodernista, obbligatorio per tutti i docenti di teologia fino al 1966. Le conseguenze sono pesanti: molti pensatori vengono emarginati, costretti al silenzio o all’uscita dalla Chiesa. La ricerca storica e filosofica si blocca, almeno ufficialmente, per decenni.

Un esempio emblematico di questa vicenda è rappresentato dalla figura di Ernesto Buonaiuti, sacerdote e intellettuale romano, che fu tra i protagonisti del modernismo italiano e che venne per questo scomunicato, estromesso dallo stato clericale, esonerato dalle attività didattiche e infine privato della cattedra universitaria per essersi rifiutato di aderire al giuramento fascista. Eppure vicino a lui, in gioventù, si trovavano altri giovani preti, tra cui Angelo Roncalli, il futuro Papa Giovanni XXIII, che pur seguendo percorsi diversi condividevano la medesima intuizione: che la fede non potesse più fondarsi soltanto su un’adesione passiva ai dogmi, ma dovesse confrontarsi con le domande della modernità e riscoprire il suo legame con le origini storiche del cristianesimo.

L’aneddoto di una cartolina inviata da Buonaiuti a Roncalli, conservata per anni negli archivi del Sant’Uffizio e ritrovata da Roncalli una volta divenuto Papa, simboleggia la persistenza di un filo invisibile tra l’esperienza del modernismo e il rinnovamento che prenderà forma nel Concilio Vaticano II. Anche se non esiste una continuità diretta tra i due momenti, è difficile immaginare l’apertura del Concilio senza le domande e le tensioni sollevate dai modernisti.

In definitiva, la crisi modernista fu una sconfitta sul piano immediato, ma piantò semi che avrebbero dato frutto nel tempo. Le domande poste da quella

generazione di teologi e intellettuali non furono dimenticate: continuarono a circolare, silenziosamente, nei dibattiti e nelle coscienze, fino a riemergere in forme nuove nella stagione conciliare. Nonostante la repressione, quel tentativo di dialogare con la modernità rimane un momento cruciale nella storia del cattolicesimo contemporaneo, e una testimonianza della tensione feconda tra fede, verità e libertà.

Il relatore conclude, prendendo spunto da questi esempi del passato, per delineare un quadro complesso anche nei confronti del presente e del futuro: un futuro in cui il cristianesimo non deve presentarsi come realtà immobile che subisce la modernità, ma una tradizione in dialogo e perché no in conflitto, ma sempre fertile e aperta nei confronti di essa. Per riuscire in questo, il cristianesimo dovrebbe liberarsi dalle sue tendenze sacerdotaliste e riconoscere sempre più lo Spirito che aleggia nel popolo di Dio, che, come sosteneva George Tyrrell, condannato proprio per queste idee, è il vero protagonista della vita della Chiesa³. La storia del raffronto tra cristianesimo e modernità è dunque lunga, stratificata e tutt'altro che conclusa: l'invito finale, implicito ma chiaro, è quello di mantenere aperto il confronto culturale, evitando irrigidimenti ideologici e abbracciando la complessità come occasione di crescita.

GABRIELE CICERONI
Viale Leopardi, 129
60019 Senigallia (AN)
gab.ciceroni@gmail.com

³ George Tyrrell (1861-1909) è stato un teologo irlandese. Convertitosi dall'anglicanesimo al cattolicesimo e divenuto sacerdote, fu poi allontanato dall'ordine dei Gesuiti e privato dei sacramenti nel 1907 a causa della sua adesione al movimento modernista.



**VERSO UNA PASTORALITÀ DELLA TEOLOGIA SACRAMENTARIA
IN CHIAVE DI EVANGELIZZAZIONE?
DOCENTI DA TUTTA ITALIA A CONFRONTO TRA
ANTROPOLOGIA, PASTORALE, LITURGIA ED ECCLESIOLOGIA
NEL CONTESTO CONTEMPORANEO DI IPER-COMPLESSITÀ**

**TOWARDS A PASTORAL NATURE OF SACRAMENTAL THEOLOGY
IN TERMS OF EVANGELIZATION?
PROFESSORS FROM ALL OVER ITALY DISCUSSED
ANTHROPOLOGY, PASTORAL THEOLOGY,
LITURGY AND ECCLESIOLOGY IN THE CONTEMPORARY
CONTEXT OF HYPER-COMPLEXITY**

Gian Luca Pelliccioni*

Dal 1° al 3 settembre 2025 si è svolto ad Ancona il convegno nazionale di teologia sacramentaria, dal titolo «*Dove va la teologia sacramentaria? Domande, prassi e prospettive*», secondo atto del convegno del 2023 dal titolo «*Come sta la sacramentaria?*». L'iniziativa, promossa dall'Istituto Teologico Marchigiano (ITM) in collaborazione con l'Istituto Superiore di Scienze Religiose delle Marche *Redemptoris Mater* – polo teologico aggregato alla Pontificia Università lateranense – coincide provvidenzialmente con il trentennale della istituzione del ciclo di specializzazione in Teologia sacramentaria. Nella sede dell'ITM si sono riuniti docenti e studiosi di sacramentaria e liturgia da tutta Italia, offrendo un'occasione di confronto sistematico sui principali orientamenti della disciplina e in particolare sulle sue prospettive future. «In questi giorni molto costruttivi» afferma il prof. Giovanni Frausini «sono emerse da un lato una grande preoccupazione pratica e la sottolineatura della complessità della situazione reale della Chiesa e della vita delle persone, dall'altro il desiderio di una rinnovata teologia dei sacramenti, una “nuova mistagogia”».

* Docente di Teologia sacramentaria presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

Cornice istituzionale e avvio dei lavori

L'apertura del martedì 2 settembre mattina, dopo l'accoglienza del giorno precedente, ha visto i saluti istituzionali di S.E. Mons. Nazzareno Marconi, presidente della Conferenza Episcopale Marchigiana, che ha evidenziato il bisogno di linee guida pastorali per articolare la celebrazione dei sacramenti con la missione a cui la Chiesa oggi è chiamata. È seguito il saluto di Massimo Regini, direttore dell'Istituto Teologico Marchigiano, e di Giovanni Varagona, direttore dell'Istituto *Redemptoris Mater* che hanno curato, anche negli aspetti logistici, l'organizzazione generale del convegno. I lavori sono stati scanditi da quattro relazioni principali, ciascuna seguita da laboratori di approfondimento tra i partecipanti, che hanno tematizzato i poli ermeneutici oggi ritenuti decisivi per la sacramentaria: antropologia, pastorale, liturgia ed ecclesiologia. Come infatti ha rilevato il prof. Mario Florio docente di dogmatica e moderatore di tutto il convegno nelle conclusioni: «La teologia sacramentaria negli ultimi trent'anni si è prevalentemente focalizzata sul rapporto tra liturgia e sacramentaria con un metodo sempre più interdisciplinare. Occorrerebbe riprendere in questa prospettiva anche l'attenzione alla categoria sacramentale intesa in senso più globale e analogico, compresa la tematica della "sacramentalità"».

L'approccio antropologico: il rito come luogo di alterità

Il prof. Loris Della Pietra (Facoltà Teologica del Triveneto, Istituto di Liturgia Pastorale «S. Giustina» di Padova) ha per primo offerto una riflessione sull'antropologia in dialogo con la sacramentaria. La sua relazione ha evidenziato come i sacramenti si configurino come eventi nei quali la grazia si radica nell'uomo. Egli ha affermato che «un ricorso genuino all'antropologia in materia liturgico-sacramentale risulta produttivo nella misura in cui riesce a mettere in luce le risorse e le opportunità del rito in quanto tale, prima di ogni chiarificazione teologica. Compito dell'antropologia è mostrare come il rito sia mediazione autorevole e affidabile del mistero e della grazia». La vera posta in gioco è l'efficacia dei sacramenti; per cui il compito ineludibile della sacramentaria è mettere in luce condizioni e modi affinché il Dono incontri l'uomo reale e il corpo vissuto. L'ermeneutica antropologica, salvaguardando la specificità del rito nella sua densità simbolica e nella sua opacità/trasparenza, mette in luce la vocazione all'alterità che lo caratterizza e apre un confronto fecondo con la fede. La sacramentaria, pertanto, non può prescindere dal corpo come luogo teologico, in cui il gesto di Dio si fa principio di salvezza. Prospettiva quest'ultima condivisa dall'Istituto Teologico Marchigiano nella sua ricerca e tematizzata ad esempio nel IV seminario specialistico di teologia sacramentaria (Fabriano, 1-3 luglio 2012) i cui atti sono pubblicati nel volume: G. TORTORELLA (a cura di), *Il corpo celebrante. Per una lettura fenomenologica della sacramentaria*, Cittadella, Assisi 2014 (Gestis verbisque, 11).

La prospettiva pastorale: sacramenti e “carità educativa”

Il prof. Paolo Asolan (Pontificio Istituto Pastorale *Redemptor Hominis*, Pontificia Università Lateranense) ha dapprima chiarito cosa si intenda per «conversione missionaria della pastorale» evidenziando come tra teoria e prassi attuale ci sia distanza e asimmetria; l’impatto delle trasformazioni culturali e tecnologiche contemporanee – dall’intelligenza artificiale al post-umanesimo – sul vissuto ecclesiale domanda un cambio di paradigma anche per la teologia dei sacramenti che tenga conto, come elemento integrato, della realtà concreta oggi iper-complessa e contraddittoria, non più interpretabile con modelli lineari di causa-effetto. In un contesto che tende a marginalizzare l’evento sacramentale e a ridurre l’esperienza umana a categorie biotecnologiche, la teologia pastorale provoca la sacramentaria ad un necessario sviluppo in direzione della inter-disciplinarietà come metodo adeguato nella condizione contemporanea. Infatti, se ben compresi, i sacramenti sono una risorsa decisiva di “carità educativa”; nella loro struttura simbolico-rituale, si offrono come strumenti formativi capaci di generare senso, resistenza critica e umanizzazione nel confronto con le sfide del presente.

La via liturgica: la sacramentaria come «opzione liturgica»

Ha inaugurato la sessione pomeridiana del convegno il prof. Paolo Tomatis (FTIS Torino; Istituto di Liturgia Pastorale di Padova; Facoltà Teologica di Milano) che ha posto in rilievo l’approccio liturgico come via privilegiata della sacramentaria. Ricollegandosi alla cosiddetta *opzione liturgica* della sacramentaria, egli ha sottolineato l’urgenza di ripensare la riflessione sui sacramenti a partire dalla liturgia, intesa quale *locus originarius* e criterio ermeneutico fondamentale. Tale prospettiva recupera e sviluppa le grandi «svolte» del Novecento – liturgica, misterica ed ecclesiale – che hanno segnato in profondità il rinnovamento della sacramentaria contemporanea; le categorie interpretative di «forma», «azione» e «*officium*» sono quelle che maggiormente interpretano i sacramenti in *genere ritus*. Secondo Tomatis la teologia dei sacramenti dovrà compiere una svolta teologica percorrendo due piste di ricerca in particolare: una nuovo approccio mistagogico, che includa il radicamento liturgico-rituale e l’orientamento spirituale-misterico, e la pista estetica, che rilegge la celebrazione sacramentale dal punto di vista delle percezioni, dei sensi, del corpo. Questo orizzonte, si domanda il teologo, è capace di guardare al sacramento offrendo una teologia?

La prospettiva ecclesiologicala: la sacramentalità come principio ermeneutico

La quarta relazione, affidata a suor Daniela Del Gaudio (Pontificio Ateneo *Regina Apostolorum*; Pontificia Facoltà *San Bonaventura*; Pontificia Univer-

sità della Santa Croce), consultore del Dicastero per la Dottrina della Fede dal 2024, ha mostrato come la categoria di *sacramentalità* illumini la visione ecclesiologica maturata dal Vaticano II: la salvezza come realtà ontologica e relazionale, generatrice di filiazione e fraternità. La Chiesa è mistero che mettendo in luce il sacerdozio battesimale dei fedeli rimanda alla sacramentalità della assemblea liturgica. La Chiesa, letta in prospettiva trinitaria, cristologica e pneumatologica, appare così come sacramento storico della comunione tra Dio e l'uomo: realtà fragile e bisognosa di purificazione, ma al tempo stesso luogo in cui la grazia si rende attuale nella liturgia e nella storia. La Chiesa sacramento è contemplata nella sua radice intima con l'eucaristia e gli altri sacramenti che interpella la vita cristiana; la teologa provocatoriamente domanda: l'Eucaristia fa la Chiesa? Nelle nostre comunità alla celebrazione dei sacramenti corrisponde un serio cammino di formazione e di conformazione a Cristo nello Spirito Santo?

Conclusioni: verso una «pastoralità» della teologia sacramentaria

La mattina del 3 settembre i lavori sono ripresi con il report (anche cartaceo) dei contenuti dei dialoghi nei gruppi di lavoro da parte dei facilitatori, i professori Giovanni Varagona, Gian Luca Pelliccioni, Mario Florio e Giovanni Frausini. Si è voluta favorire così una condivisione assembleare e una reazione «a caldo» dei relatori che arricchisse ulteriormente la riflessione in atto nella valorizzazione di ogni apporto. I contenuti comuni emergenti dai tavoli di discussione, che sono appello alla teologia sacramentaria, si possono ricondurre (ma non ridurre!) da un lato alla prassi fallimentare esperita nelle comunità e dall'altro al bisogno di trovare nuove vie di evangelizzazione articolata ai sacramenti.

Le conclusioni, abbozzate dal prof. Frausini e dal prof. Florio, hanno evidenziato la bontà dell'intento del convegno di domandarsi quale possa essere l'orientamento della teologia sacramentaria per il futuro. Rispetto ai decenni precedenti il confronto ha delineato una prospettiva promettente: la sacramentaria come disciplina intrinsecamente interdisciplinare, chiamata a confrontarsi con le scienze umane, con i mutamenti culturali, e con la prassi ecclesiale. In tal modo essa si conferma non come settore specialistico confinato, ma come ambito teologico capace di offrire interpretazioni rinnovate del mistero cristiano e della sua mediazione ecclesiale.

Gli Atti del convegno saranno disponibili nel N. 65 della rivista dell'Istituto Teologico Marchigiano «Sacramentaria & Scienze Religiose» in pubblicazione per la primavera del 2026.

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

**A 60 ANNI DAL CONCILIO VATICANO II:
LE SCUOLE DI FORMAZIONE TEOLOGICA (SFT)
SONO ANCORA UNA RISORSA PER LA CHIESA IN ITALIA?**

**60 YEARS AFTER THE SECOND VATICAN COUNCIL:
ARE THE SCHOOLS OF THEOLOGICAL FORMATION (SFT)
STILL A RESOURCE FOR THE CHURCH IN ITALY?**

Gian Luca Pelliccioni*

L'anniversario della chiusura del Concilio Vaticano II, coincide anche con i 40 anni dalla promulgazione del documento della Conferenza Episcopale Italiana (CEI) sulla formazione teologica¹; due ricorrenze che divengono occasione propizia e doverosa per una riflessione critica in chiave pastorale sul ruolo che le scuole di formazione teologica assumono nella vita della Chiesa. Afferma il documento episcopale:

a poco più di due anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II, i Vescovi italiani, in una lettera su Magistero e teologia nella Chiesa (16 gennaio 1968) esortavano a promuovere «una seria cultura teologica fra il clero e il laicato, sia a livello di ricerca come a livello di divulgazione, prudente e sicura». La sollecitazione veniva anzitutto fondata sulla natura profetica di tutt'intero il popolo di Dio, per cui la Chiesa nella sua totalità si presenta come un organismo vivente che cresce e si sviluppa nella conoscenza della verità. In questa crescita, accanto al ruolo fondamentale del Magistero gerarchico nel guidare il cammino della Chiesa nella verità, si pone il compito proprio della teologia².

A partire da questo spunto è legittimo domandarsi: quale ruolo ha oggi la teologia nella prassi ecclesiale? Quale fisionomia hanno assunto le scuole nel corso dei decenni? Le SFT sono ancora una risorsa? Verso dove proseguire? Il

* Docente presso l'Istituto Teologico Marchigiano e la Scuola di Formazione Teologica diocesana di cui è anche stato direttore.

¹ CEI, *La formazione teologica nella Chiesa particolare. Nota pastorale delle Commissioni per la dottrina della fede, la catechesi e la cultura e per l'educazione cattolica*, in «Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana», 6 (1985).

² CEI, *La formazione teologica*, p. 165.

fenomeno «scuole di teologia», si sviluppò negli anni intorno al Concilio Vaticano II, come una opportunità per coloro che non fossero seminaristi, sacerdoti o religiosi (e maschi!), di accedere al tesoro della Parola di Dio e della teologia. L'intento di corresponsabilizzare i laici in una Chiesa sempre più «popolo di Dio» in rapporto con il mondo, come espresso nelle costituzioni conciliari, si concretizzava anche in una apertura a tutti del teologare; le prime «pioneristiche» scuole italiane risultavano essere ben strutturate e di successo³. La CEI, recependo le indicazioni della costituzione apostolica *Sapientia Christiana* per le facoltà ecclesiastiche⁴, legittimò tutto questo movimento con il documento del 1985; in esso venne delineata la fisionomia delle scuole e vennero strutturati gli Istituti di scienze religiose –la prima volta in Italia– per l'insegnamento della religione Cattolica (IRC). Paradossalmente, col passare del tempo, «molte scuole di teologia per laici vennero rapidamente trasformate in ISSR, con vantaggio per i futuri insegnanti, ma con perdita di una offerta formativa popolare che si era capillarmente diffusa nel dopo Concilio»⁵.

Oggi la maggioranza delle Chiese locali continua a sostenere l'iniziativa in continuità con gli inizi degli anni '60-'70⁶. Per una idea meno imprecisa della situazione italiana, ho visitato sul web l'arcipelago di siti delle varie SFT prendendone in esame circa 70⁷. Da nord a sud dell'Italia la diffusione è capillare, con legittime diversificazioni e sempre in rapporto con i vescovi e con le istituzioni accademiche locali in maniera più o meno integrata (patrocini, collegamenti, convenzioni, etc.). I nomi più frequentemente utilizzati sono «Scuola di Formazione Teologica» oppure «Scuola di Teologia per laici», spesso con la specifica «di base» o altre qualifiche (diocesana, per operatori pastorali, pastorale, etc.), insieme alla dedica ad un santo o ad un insigne personaggio locale⁸. Possono essere diocesane (in maggioranza), inter-diocesane, di unità pastorale ed anche parrocchiali⁹; in ogni caso si pongono come un servizio strutturato ecclesialmente (c'è in genere un direttore; il vescovo locale è sempre presente in momenti istituzionali), con uno statuto ed un regolamento minimi. In genere vengono ospitate in locali appartenenti

³ La scuola di San Benedetto del Tronto, prima nelle Marche, fondata nel 1974 insieme ai Padri sacramentini dal Biblista Padre Giuseppe Crocetti, nel primo anno di esistenza contava ben 91 iscritti e lezioni distribuite in due giorni!

⁴ IOANNES PAULUS II, Consitutio apostolica, *Sapientia christiana*, in «AAS» 71 (1979), pp. 469-499.

⁵ M. MARIANI, *Verso dove? Lo studio della teologia in Italia*, in «Il Regno attualità» 1280 (2018), pp. 305-315, qui p. 309.

⁶ La scuola «*Didascaleion*» di Genova fu fondata nel 1949.

⁷ Circa un terzo del numero delle Diocesi italiane.

⁸ Sul nome delle scuole il documento CEI recita: «si invitano tutte le scuole, il cui ordinamento di studi corrisponde ad esse, ad assumere il nome di «Scuole di formazione teologica», abbandonando altre denominazioni usuali come «Scuole di Teologia» ovvero «Scuole di teologia per laici»; CEI, *La formazione teologica*, p. 181.

⁹ C'è nel Triveneto la Federazione delle Scuole di Formazione Teologica.

alle Diocesi; in quelle più grandi sono organizzate per vicariati e zone pastorali con una sede centrale e altre sedi dislocate, che dicono l'intento di raggiungere al meglio le persone¹⁰. Continuando questa «fenomenologia», si registra come i corsi si strutturino su tre anni (a volte quattro) diversamente organizzati (biennio ciclico e terzo laboratoriale, primo anno e biennio ciclico, 4 anno di formazione permanente mono-tematico...) da ottobre fino a maggio (alcune scuole concludono prima), un giorno alla settimana in genere dalle 18-19 alle 21-22, chiedendo la maggiore età e una iscrizione di pochi euro come requisiti minimi di partecipazione (a volte è richiesta la lettera di presentazione del parroco). Alla fine del percorso didattico vengono in genere rilasciati degli attestati di partecipazione o di formazione teologica, sulla base della frequenza ai corsi e, a volte, delle verifiche finali facoltative per ogni corso. Le materie sono organizzate in maniera diversificata, probabilmente anche in relazione ai partecipanti e alla disponibilità dei docenti. Fermo restando le aree teologiche della Morale-Storia della Chiesa-Dogmatica-Sacra Scrittura-Liturgia ci sono significative oscillazioni nei piani di studio. Chi privilegia materie pastorali, chi laboratori; chi offre la possibilità di frequentare corsi sulle scienze umane (filosofia, sociologia...), chi propone laboratori di approfondimento sulla teologia dell'arte o altro¹¹. Le lezioni sono organizzate anche qui in maniera disparata; l'orientamento prevalente è quello di proporre uno o due corsi (due ore) come segmento dell'anno scolastico, e nei casi di eccellenza la possibilità di organizzarsi il proprio piano di studi attorno a dei moduli per ambito teologico. In genere si privilegia la lezione frontale come caratteristica peculiare dell'esperienza delle scuole che ripropongono come insostituibile la relazione in presenza docenti-discenti. Si sono moltiplicate anche esperienze sperimentali, soprattutto a partire dal periodo del COVID-19, di lezioni on-line, podcast, video-lezioni in diretta su alcuni argomenti o caricate su canali social che è possibile visionare in un secondo tempo. L'età media dei partecipanti oscilla tra i trenta e i sessanta anni. I docenti, dove è possibile sono gli stessi delle facoltà teologiche o degli ISSR, così come vengono coinvolti altri parroci o religiosi/e impegnati nella pastorale. La presenza di docenti laici e laiche anche coniugati e coniugate è molto qualificata ed anche numerosa. È orientamento sempre più diffuso proporre il percorso di studi ai candidati al diaconato permanente o nella formazione per ricevere l'istituzione a ministri. Le scuole, oltre al sito istituzionale della Diocesi e

¹⁰ Di sicuro interesse l'iniziativa della Diocesi di Roma denominata «Teologia di popolo», e promossa dal Centro diocesano di teologia per laici, afferente dal 2006 all'Istituto Ecclesia Mater (Pontificia Università Lateranense); in collaborazione con le parrocchie i corsi si svolgono in luoghi distribuiti nei settori del territorio diocesano. URL: <<https://www.ecclesiamater.org/CategoryPage.aspx?cat=13&doc=28>> (30 luglio 2025).

¹¹ Alcune griglie tematiche propongono di raccogliere le materie con una scansione Uomo-Dio-Chiesa, oppure uomo/Dio-Cristo-Chiesa, o altri formati. Si rileva in ogni caso una forte caratterizzazione pedagogica unita ad una chiara attenzione all'organicità del piano di studi proposto.

in qualche caso ad uno dedicato, sono presenti sui social-media considerato ormai uno strumento efficace di comunicazione e collegamento. Le scuole di Palermo e San Benedetto del Tronto pubblicano lodevolmente anche riviste (cartaceo e online) in cui diffondere le proprie attività e la cultura teologica¹². Molto sarebbe ancora da dire sulla ricchezza delle esperienze incontrate in questo viaggio virtuale, caratterizzate dalla cultura, dalla storia del proprio territorio e della Chiesa locale.

Le principali caratteristiche dell'esperienza delle SFT, per sommi capi delineate, conducono a domandarsi: quale tipo di teologia e/o quale formazione teologica offrono? Una domanda che rimane aperta e non solo a livello locale. Il documento CEI del 1985 – molto bello, di ampio respiro e sotto molti aspetti ancora attuale – offre tra gli altri un criterio di fondo per fare teologia che è quello di «educare allo spirito critico», indicando anche le materie e la quantità di ore per il loro insegnamento: tutto questo è ancora valido? Occorre che sia aggiornato dalle nuove acquisizioni teologiche? Certo è che la teologia, e non tanto a livello delle SFT, viene criticata per essere troppo «*intra-menia*» e auto-implicativa, e quindi evasiva in rapporto all'uomo di oggi, il contrario di quello che il magistero conciliare aveva affermato dovesse essere. Anche le SFT potrebbero soffrire dello stesso riduzionismo se venissero calibrate al solo fine di un servizio pastorale e non anche per la cura della profezia della Chiesa, per l'ascolto e l'accompagnamento del percorso esistenziale di ricerca di ogni persona, per essere un laboratorio in cui le istanze del mondo vengono accolte, riconosciute e sfidate. La «fede pensata», auspicata dai vescovi nel programma di cammino della chiesa italiana per il decennio 2000-2010, non è solo «fede competente» ma anche una «fede critica» che è fecondata da una teologia come «riappropriazione critica della fede». Già il documento della CEI sulla formazione teologica dichiarava che

l'orizzonte missionario, in cui deve oggi situarsi la vita pastorale delle nostre Chiese locali, richiede che si superi la concezione di una teologia puramente ripetitiva, o costruita una volta per tutte, magari in ambienti culturali diversi dal nostro, e che domanda solo di essere applicata¹³.

In questo senso il proemio della costituzione apostolica *Veritatis gaudium* di papa Francesco afferma che occorre un rinnovamento degli studi ecclesiastici, perché diventino

una sorta di *provvidenziale laboratorio culturale* in cui la Chiesa fa esercizio dell'interpretazione performativa della realtà che scaturisce dall'evento di

¹² Per San Benedetto del Tronto: «FORMAZIONE TEOLOGICA» URL: < <https://www.scuoladiformazioneteologica.it/archivio-riviste-sft/>>.

Per Palermo: «THEOFILOS» URL:

< <https://www.sfogliami.it/fl/306639/nzzpbr4ghj8sup4ujb3n5epyjf625nu>>.

¹³ CEI, *La formazione teologica*, p. 169.

Gesù Cristo e che si nutre dei doni della Sapienza e della Scienza di cui lo Spirito Santo arricchisce in varie forme tutto il Popolo di Dio: dal *sensus fidei fidelium* al magistero dei Pastori, dal carisma dei profeti a quello dei dottori e dei teologi. E ciò è d'imprescindibile valore per una Chiesa "in uscita"! Tanto più che oggi non viviamo soltanto un'epoca di cambiamenti ma un vero e proprio cambiamento d'epoca (n. 3)¹⁴.

Non di rado accade di ascoltare osservazioni svalutanti sulle SFT in rapporto agli ISSR e alle facoltà, come se vi fosse una teologia di serie A e di serie B. I vescovi, ancora nel documento sulla formazione teologica, allora affermavano che

non esistono due teologie, una per i chierici l'altra per i laici; la teologia è di tutti, anche se poi la diversità delle vocazioni e dei ministeri da compiere nella Chiesa richiede orientamenti formativi diversi¹⁵.

Come scrive P. M. Cattorini, in un interessante articolo pubblicato su «Settimana News» con l'intento di suscitare il dibattito sulla natura e lo stato delle scuole di formazione teologica,

l'obiettivo di un'*introduzione alla teologia per chierici, religiosi e laici* (dato che tutti ne hanno un bisogno impellente) non è quello di trasmettere un *sapere*, ma di aiutare la comunità discente ad approfondire il suo punto di vista, esprimerlo e difenderlo nelle istituzioni ecclesiali e in quelle civili, dovendo noi cristiani essere sempre pronti a rispondere e *offrire le ragioni della speranza* che è in noi (1Pt 3,15)¹⁶.

Oggi occorrerebbe anche chiarire cosa si intenda con il termine «formazione» che non presenta un significato univoco, per essere più efficaci e aderenti alle necessità delle Chiese locali.

La sensazione è quella di trovarsi di fronte a un momento di cambiamento radicale. Un ripensamento epistemologico sembra invocato da una serie di pressioni, tanto provenienti dal mondo scientifico e culturale in genere, quanto dall'interno stesso dell'esperienza ecclesiale. Queste pressioni cambiano il modo di pensare l'esperienza in genere, e impattano dunque sull'epistemologia della teologia e sui modi della formazione¹⁷.

¹⁴ FRANCISCUS, *Constitutio apostolica, Veritatis gaudium*, in «AAS» 110 (2018), pp. 3-34.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ P. M. CATTORINI, *Formazione teologica per chi?*, in «Settimana News», URL: <<https://www.settimananews.it/teologia/formazione-teologica-per-chi>> (28 luglio 2025).

¹⁷ L. PARIS, *Formazione teologica: un ripensamento epistemologico*, in «Credere Oggi» 5 (2024), pp. 67-80, qui p. 73. Tutto l'interessante fascicolo ha come tema: *Formazione. Per una chiesa sinodale*.

Tante persone desiderano approfondire la propria fede o la propria appartenenza ecclesiale attraverso la partecipazione alle scuole di formazione; questo fatto si rivela come una «Parola» per il nostro oggi a proseguire e intensificare il cammino in questa direzione.

È mio auspicio/proposta che si possa giungere ad un incontro di tutte le scuole di formazione teologica italiane; un meeting, un convegno (magari online!) in cui far emergere il vissuto così vario con le sue domande e potenzialità, per non lasciare ancora alla dimensione «carsica» questo fenomeno innegabile e sempre più attuale della formazione teologica. È lecito anche auspicare che i vescovi, a 40 anni di distanza dall'ultimo pregevole documento, possano in qualche modo riqualificare, sostenere e rilanciare (anche con un altro documento?) l'operato delle SFT.

Alcuni tra i siti web visitati:

Andria: www.sftopandria.it

Rovigo: <http://www.teologiarovigo.it>

Grosseto: <https://www.diocesidigrosseto.it/blog/scuola-di-formazione-teologica-per-laici-il-percorso-2024-25/>

Pordenone: <https://diocesi.concordia-pordenone.it/scuola-diocesana-di-formazione-teologica/>

Mazara del vallo: <https://www.diocesimazara.eu/scuolateologica>

Sora Cassino: <https://www.diocesisora.it/diocesi/scuola-di-formazione-teologica/>

Livorno: <https://www.diocesilivorno.it/category/scuola-di-formazione-teologica-don-antonio-marini/#>

Ravenna: <https://it-it.facebook.com/sftravenna/>

Modena-Nonantola: <http://www.issremilia.it/offerta-formativa/205-2/>

Treviso: <https://sft.diocesitv.it/>

Venezia: <http://www.patriarcatovenezia.it/scuola-san-marco-evangelista>

Siracusa: <https://arcidiocesi.siracusa.it/scuola-di-formazione-teologica-di-base-san-giovanni-xxiii/>

Fermo: http://www.fermodiocesi.it/it/Formazione_Teologica/

Palestrina: <https://diocesitivoliepalestrina.it/uffici-pastorali/scuola-di-teologia/>

Faenza – Modigliana: <https://www.scuolateologia.diocesifaenza.it/>

Trento: <http://www.diocesitn.it/sdft/>

Isernia – Venafro: <https://www.diocesiiserniavenafro.it/scuola-di-formazione-teologica-s-pietro-celestino/>

Vicenza: <https://www.diocesivicenza.it/curia/cultura/scuola-formazione-teologica/>

Pistoia: <https://www.diocesipistoia.it/scuolateologia/>

Seminario Milano: www.seminario.milano.it/scuola-di-teologia-per-laici

Porto-Santa Rufina: <http://www.diocesiportosantarufina.it/home/pages.php?dpid=99>

Padova: <http://formazioneteologicapd.diocesipadova.it/>
Terni: <http://www.diocesi.terni.it/scuola-di-formazione-teologico-pastorale/>
Trapani: <https://www.diocesi.trapani.it/content/view/1689/467/>
Vittorio Veneto: <http://www.diocesivittorioveneto.it/istituzioni/scuolateologica.asp>
Ventimiglia: <https://teologia.diocesiventimiglia.it/scuola-teologica-diocesana-san-secondo-anno-2025-2026/>
Adria-Rovigo: <https://www.teologiarovigo.it/>
Bologna: <https://www.fter.it/scuola-di-formazione-teologica/>
Latina-Terracina-Sezze-Priverno: <https://diocesi.latina.it/scuola-diocesana-di-teologia-aperte-le-iscrizioni-per-lanno-2024-2025/>
Ales-Terralba: <https://diocesiat.it/istituto-formazione-teologica/>
Chiavari: <https://www.sftchiavari.com/>
Massa Carrara: <https://massacarrara.chiesacattolica.it/la-nuova-scuola-diocesana-di-formazione-teologico-pastorale/>
Reggio Emilia – Guastalla: <https://www.diocesi.re.it/diocesi-reggio-emilia-e-guastalla/cultura-e-formazione/scuole-di-teologia/>
Lucca: http://www.diocesilucca.it/index.php?id_ana=175
Brescia: <http://www.teologiaperlaicibs.org/>
Vallo della Lucania: <http://www.diocesivallo.it/cultura/issr/>
Roma-centro diocesano teologia per laici: <https://www.ecclesiamater.org/CategoryPage.aspx?cat=13>
Palermo: <http://www.stb.arcidiocesi.palermo.it/>
Como: http://www.diocesidicomo.it/como_category/teologia-per-laici/
Senigallia: <https://www.diocesisenigallia.it/scuola-di-formazione-teologico-pastorale/>
Prato: <http://zipoli.altervista.org/>
Piacenza Bobbio: <https://www.diocesipiacenzabobbio.org/scuola-di-teologia/>
Genova: <https://www.chiesadigenova.it/cultura/didascaleion-corsi-di-teologia-per-laici-2024-2025/>
San Benedetto del Tronto: <http://scuoladiformazioneteologica.it/>

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



SEZIONE *RECENSIONI*



RECENSIONI AREA LITURGICA E SACRAMENTARIA

G. L. PELLICCIONI, *La dimensione iniziatica nei riti di ordinazione. «Agnosce quod ages, imitare quod tractabis»*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2025, pp. 268, ISBN 978-88-7367-345-3, € 30,00.

Il presente volume è il frutto di un lavoro dottorale condotto dal professor Pelliccioni presso la Pontificia Università Lateranense dopo aver conseguito la licenza presso il nostro Istituto Teologico Marchigiano con specializzazione in Sacramentaria. È importante puntualizzare questo aspetto perché il testo in questione aggiunge un ulteriore tassello nella ricerca sacramentaria portata avanti dal nostro istituto e che vede in questi ultimi anni un rinnovato slancio nella indagine delle dinamiche pastorali e teologiche legate alla vita dei sacramenti. Ulteriore nota di merito va colta nella presentazione del libro affidata al professor A. Lameri, Decano della Facoltà di Teologia della PUL, Ordinario di Liturgia e Sacramentaria Generale che ad oggi è certamente una delle voci più autorevoli riguardo ai temi sacramentari e alla dimensione liturgica intrinseca in essi. Il professor Pelliccioni dunque muovendo i passi nello studio della Sacramentaria presso l'ITM, accompagnato dal docente G. Frausini, da anni impegnato nella trattazione dei temi proposti in questo volume, ha dedicato tempo e studio all'approfondimento di questo tema quanto mai interessante e attuale ovvero la «dimensione iniziatica nei riti di ordinazione» facendone il suo lavoro dottorale e riportando in questo libro gli elementi essenziali della ricerca.

Il volume si compone di cinque capitoli, i primi due introduttivi in particolare sul tema dell'iniziazione. Il terzo, il quarto e il quinto capitolo rappresentano il cuore della trattazione teologica andando ad attingere con metodo e saggezza alla tradizione liturgica e ai vari riti editati nel corso dei secoli; si cerca di indicare una strada per riscoprire il valore del sacramento dell'ordine e poterlo celebrare con autenticità e maggior respiro evangelico e pastorale. In particolare gli ultimi due capitoli mostrano con chiarezza come la dimensione iniziatica sia intrinseca nel sacramento dell'ordine e come questo debba rendersi manifesto nelle liturgie di ordinazione e nella partecipazione attiva di tutta la comunità.

Come viene ricordato all'inizio della trattazione «il punto di forza del rinnovamento metodologico consiste nel portare l'attenzione delle teologia sulle forme concrete dell'agire rituale, per far valere l'idea che l'efficacia salvifica del sacramento deve essere pensata entro l'orizzonte della partecipazione liturgica del soggetto» (p. 12).

Questa direzione è presente già nei documenti del Concilio Vaticano II «dove non si intendeva deritualizzare la liturgia come correttivo alla prassi precedente, ma integrare meglio elementi come la musica, il canto, il silenzio, lo spazio sacro, il tempo festivo, la partecipazione attiva. Il tal modo il Concilio

ha favorito la liminalità rituale che risultava svilita oppure colta solo come pura decorazione per nutrire la devozione dei fedeli» (p. 12).

È proprio il concetto di “liminalità”, inteso come «interruzione del flusso della vita ordinaria che il rito stesso opera» (p. 32), che viene ripreso e approfondito in questo studio in riferimento ai riti di ordinazione e alle dinamiche liturgiche presenti in esso. Nel secondo capitolo, ampio spazio viene dato alla dimensione liminale inserita dentro il tema dell’iniziazione cristiana e riscoperta con forza in questi ultimi decenni: «i riti di passaggio possono essere considerati come forme di un negoziato inteso a far acquisire un nuovo status sociale in seno ad una società che presenta un sistema strutturato e gerarchico di posizioni e associa gruppi di individui che si riconoscono negli stessi principi. Per fare questo i riti di passaggio richiedono una struttura solida, ben definita con una soglia custodita da chiunque voglia varcarla indebitamente, perché possa attuarsi il passaggio, la crisi, il «dramma sociale». È la fase liminale quella più creativa in cui potenzialmente possono generarsi nuovi modelli e paradigmi» (p. 41).

Un secondo capitolo dunque, quanto mai interessante per riscoprire la dimensione iniziativa dei sacramenti e che fornisce già al lettore delle osservazioni conclusive utili per continuare la comprensione della ricerca proposta. Una nota di merito che va fatta al testo infatti è la chiarezza espositiva delle “osservazioni conclusive” poste alla fine di ogni capitolo che permettono una sintesi immediata del lavoro proposto fino a quel momento. In particolare al termine del secondo capitolo si annota che:

«l’iniziazione è un rito che presenta le caratteristiche della liminalità, un’azione cioè che interrompendo il flusso ordinario delle altre azioni rimanda ad una realtà trascendente, *altra*. L’iniziazione è parte della famiglia dei riti di passaggio, di cui possiede le caratteristiche. La società nel suo insieme è strumento e fine generale della iniziazione; l’azione rituale è destinata all’edificazione della comunità più che al singolo» (p. 54).

Questa ultima affermazione, ovvero «l’azione rituale è destinata all’edificazione della comunità più che al singolo» è ciò che maggiormente abbiamo dimenticato e che il testo in questione cerca di riportare alla luce come elemento fondante della fede cristiana. Si comprendere nel leggere lo studio condotto dal professor Pelliccioni che egli come presbitero della diocesi di San Benedetto del Tronto e come cristiano in cammino sente l’urgenza di riscoprire questa dimensione ecclesiale per edificare la comunità tutta intera. Studi teologici come questo recensito ci ricordano che pastorale e teologia, studio condotto nelle biblioteche e evangelizzazione al popolo, devono alimentarsi reciprocamente così come è accaduto per secoli nella chiesa cattolica. Nei riti che ci vengono consegnati dalla chiesa e dal magistero abbiamo un patrimonio e una ricchezza di significati che va riscoperta ogni giorno e incarnata nella vita di ogni uomo o donna del nostro tempo.

Il terzo capitolo, sezione più sistematica del testo, ripercorre l’evoluzione storica dei rituali di ordinazione dall’epoca antica fino a quella moderna. Nella

tabella conclusiva presentata nelle pagine 129-132 si possono vedere tutti i vari riti nei secoli e gli elementi ricorrenti e fondanti del rito stesso.

Nel quarto capitolo si affronta il tema centrale dello studio presentato così dallo stesso autore:

«la domanda che accompagna il nostro percorso di studio assume qui tutta la sua pregnanza: le odierne liturgie di ordinazione contengono assimilati e reinterpretati i riti di passaggio iniziatico? È riconoscibile in esse, più in generale, una dimensione iniziatica? Quanto della tradizione ecclesiale è stato recepito in esse?» (p. 137). Pelliccioni prova a rispondere agli interrogativi presentando prima gli elementi iniziatici dei riti attuali e poi fornendo una interessante ermeneutica liturgico-rituale dei dati (p. 159-181). È proprio questa ermeneutica il contributo più significativo di questo volume a mio parere perché assume con coraggio la sfida di mostrare come i riti di ordinazione abbiamo in sé una dinamica pasquale atta a coinvolgere tutta l'assemblea come un unico corpo mistico. «La liturgia di ordinazione non può essere colta sbrigativamente come un passaggio da un punto all'altro, ma tenendo conto dell'integrazione del rito di passaggio iniziatico essa manifesta piuttosto la forma di un percorso di discesa e risalita, di immersione ed emersione vissuta sia dagli ordinandi ma anche, nel modo loro proprio, dai ministri ordinati, da tutti i battezzati, da tutta la Chiesa» (p. 169). In questo senso Pelliccioni individua tre fasi distinte ma connesse tra loro ovvero: quella di separazione, quella liminale e quella di riaggregazione fornendo una lettura liturgica del rito che sembra quasi una danza se non piuttosto una sinfonia orchestrale.

Nel quinto capitolo si offrono delle piste di riflessione più ampie in un dialogo tra le varie discipline teologiche riflettendo qui in maniera piena lo stile metodologico proprio del nostro Istituto Teologico Marchigiano dove l'interdisciplinarietà e il continuo confronto tra i vari approcci disciplinari viene assunto come cifra per una crescita a favore di tutta la ricerca oltre che una attuazione dello stile sinodale così caldeggiato in questi tempi. Il professor Pelliccioni ci porta così ad ampliare il discorso del sacramento dell'ordine e dei riti legati ad esso ponendo alcune riflessioni che meriterebbero poi un più ampio sviluppo e approfondimento: tra queste possiamo citare «liturgie e dimensione escatologica della Chiesa» (p. 192), «liturgie e partecipazione attiva» (p. 196), Ministeri istituiti e «Iniziazione» (p. 227).

Possiamo concludere affermando che lo studio di Pelliccioni è davvero ben fatto e documentato in tutte le sue parti e permette anche una lettura agile e accessibile anche ai non addetti ai lavori con il suo linguaggio chiaro e lineare e la presenza di tanti grafici e tabelle che aiutano il lavoro di sintesi e di sistematizzazione del tema. Il nostro Istituto ha vissuto anche una giornata in cui il volume è stato presentato dallo stesso decano Lameri insieme all'autore ed è emerso anche in quella occasione come i temi affrontati siano ancora oggi oggetto di dibattito e di confronto a vantaggio di tutte le comunità e delle facoltà teologiche.

DAVIDE BARAZZONI

S. BERTIN, Actio. *L'azione rituale crocevia tra Dio e l'uomo*, CLV Edizioni Liturgiche – Abbazia di Santa Giustina, Roma – Padova 2024, pp. 496 («Caro Salutis Cardo». Studi, 25), ISBN 978-88-7367-325-5, € 45,00.

«Il lavoro raccolto in queste pagine entra a far parte di un lungo filone di indagini che ha ridato autorità all'azione e le ha restituito la parola, una parola autorevole nel campo variegato della vita ecclesiale e della teologia in modo che, per dirla con il futuro papa Paolo VI, l'intelligenza del rito scaturisca dal rito stesso» (p.11). Con queste parole il Prof. L. Dalla Pietra, direttore dell'Istituto di Liturgia Pastorale «S. Giustina» in Padova, presenta il volume frutto della ricerca dottorale dell'autore – docente presso il medesimo centro teologico – che mette in luce la liturgia colta nel suo essere «azione» per una teologia compiutamente mistagogica. «La teologia liturgica» afferma il Bertin «unitamente a una formazione liturgica e a una prassi rituale orientate alla meraviglia del contatto tra umanità e Dio, in modo gratuito e secondo la logica del dono, è la chiave teoretica per ripensare l'azione e il rito affinché il mondo abbia, tra le molteplici vie, una strada *per eccellenza* per incontrare Cristo» (p.463).

Il percorso di approfondimento proposto, ricchissimo, vasto e molto articolato, è preceduto da una introduzione che colloca l'intera ricerca al cuore della questione liturgica in orizzonte fenomenologico e fa dell'azione, senza riduzionismi antropologici o saturazioni teologiche, «il linguaggio di un atto in cui l'uomo è inevitabilmente insufficiente, che nella sua inutilità cerca da Dio il suo compimento, per divenire così un'azione teandrica» (pp.31-32). Il testo si sviluppa in sei capitoli divisi in tre parti: la prima prende in esame l'azione in genere, la seconda focalizza l'antropologia dell'azione rituale e la terza si dispiega nella disamina dell'azione della liturgia.

Attraverso il contributo di autori quali M. Blondel, e M. Merleau-Ponty e quello delle neuroscienze, Bertin chiarisce innanzitutto che la filosofia moderna permette il superamento di difficoltà nell'approccio all'azione; la filosofia classica infatti portava a ridurre l'azione ad *atto* che ha la sua causa all'esterno di esso, riducendo il sacramento al risultato di un semplice processo. Mentre per il paradigma filosofico moderno «l'azione non è scindibile dall'idea» (p. 59) permettendo la rivalutazione del rito non semplicemente come prassi da osservare ma come via per un'azione umana e divina. L'autore mette in luce fenomenologicamente il problema della mediazione che nel secondo capitolo viene rintracciato all'interno dei grandi autori del movimento liturgico fino alle questioni dei nostri giorni. Intrattenendosi con autori quali Rosmini, P. Guéranger, P. Parsch, M. Festugière, O. Casel, R. Guardini, C. Vagaggini, Bertin sintetizza magistralmente il percorso secolare della teologia per superare il divorzio tra rito e teologia e passare da una azione liturgica, interpretata come semplice espressione della fede, ad una azione come esperienza di fede.

La seconda parte dell'opera guarda l'azione dal punto di vista prima antropologico e poi teologico culturale. Grazie al contributo ad esempio di G. Bonac-

corso e di antropologi di rilievo come V. Turner, l'autore indaga l'azione umana come una unità di corpo in cui è inclusa l'interazione delle emozioni e della percezione. Andando oltre «l'egemonia razionalistica», e i dualismi interiore-estere, soggettivo-oggettivo, l'azione rituale può essere definita attraverso una ragione «non funzionale», secondo un monismo non riduzionista, come la realtà che ha la capacità di formare una esperienza di Dio e non tanto di invocarla. «L'azione del rito è quindi inevitabilmente umana e divina. Senza l'aspetto umano, ovviamente non esisterebbe. L'aspetto divino invece lo si coglie nella sua irriducibilità» (p. 211). Ma come collocare la intelligenza dell'azione nella riflessione teologica contemporanea? Nella lettura del pensiero contemporaneo, riproponendo la metafora della verità come un poliedro della *Evangelii gaudium* di papa Francesco e confrontandosi principalmente con il pensiero di C. Theobald, Bertin sostiene con fiducia la realtà della liturgia. Infatti «tra le varie *matrici teologiche della società*, ogni epoca ha trovato una via adeguata per far esperienza del divino: il passaggio dall'epoca moderna a quella postmoderna probabilmente non richiede unicamente la *matrice* della oralità buona che sorge dalla santità, ma la matrice definita dalla relazionalità con il sacro» (p.247).

L'itinerario delineato dall'autore giunge quindi alla sua parte più corposa e di affronto del tema nel pensiero liturgico-sacramentale. Dopo aver trattato dal punto di vista filosofico, antropologico, neuroscientifico, teologico e culturale, il tema dell'azione e le cause di una lettura dualistica della realtà della liturgia sacramentale, l'auspicato passaggio di paradigma epistemologico dal dogmatico-giuridico a quello rituale-simbolico viene sintetizzato con un efficace gioco di parole: dalla *formula* alla forma rituale. L'exkursus storico mostra che la riduzione della liturgia a *formula* abbia considerato il rito come mera esecuzione funzionale avente come causa esterna al movimento e alle intenzioni, deformandone anche la prassi; mentre l'autore sostiene, allineandosi al movimento liturgico, che il rito preveda la sua forza trasformatrice al proprio interno permettendo «l'accesso per una epistemologia liturgica che contempla un modello epistemologico ludico-trascendentale basato sul simbolo e sul rito, elementi di unione, nella concretezza dell'immanenza, dell'uomo con la trascendenza del sacro» (p. 287). Sul *modello ludico-trascendentale* come azione simbolico rituale, si sofferma l'autore nella seconda parte del quinto capitolo, mostrando come il rito scardini «anche la pretesa di produttività che accompagna sottilmente le opere di carità, con il rischio di un appiattimento moralistico della religione» (p. 305). Il paradigma ludico può essere definito pastorale e attraverso la caratteristica della liminalità coinvolge anche le categorie teologiche e la prassi dei sacramenti; «la forma rituale intesa in quanto realtà teologica, permette di partecipare alla verità celebrata: è la forma la chiave della partecipazione al mistero. Per questo la forma rituale si presenta come un'arte da acquisire e l'inserimento nel mistero richiede una certa *competenza formale*» (p. 332). E proprio all'*ars celebrandi* è dedicato il sesto capitolo; essa «non si riduce unicamente all'osservanza delle norme liturgiche, ma si manifesta nel

condurre i celebranti a percepire il mistero, a partire dall'effettiva capacità di incontrarlo e di celebrarlo» (p. 350). Ne risulta che l'iniziazione e la mistagogia siano decisivi anche come *ars agendi* affinché celebrando l'uomo assuma la forma di ciò che celebra; «in tal senso i gesti e le azioni possono permettere al rito di essere la finestra aperta verso la bellezza e il reincanto del mondo perché l'umanità non si richiuda negli abissi dell'assenza Dio» (p. 438).

La conclusione del solido e articolato lavoro, declina l'azione rituale quale risorsa per la Chiesa in chiave missionaria: il rito come incontro con Dio. «La comprensione del rito non consiste nella spiegazione dei gesti, bensì nell'intendere la celebrazione in ordine al suo statuto di simbolo. Il rito non acquista senso grazie alle spiegazioni che vi si aggiungono, ma ha senso a motivo dell'intenzionalità simbolica sacrale che gli è propria. La *forma* del rito diviene perciò la qualità propria della liturgia: l'esperienza religiosa di legame con Dio avviene nel caso in cui la forma rituale venga intesa in quanto simbolo» (p. 455). Il Bertin propone conclusivamente cinque tesi per una teoria dell'azione rituale che affermano il bisogno di una consapevolezza del cambiamento epistemologico della considerazione del rito quale paradigma simbolico ludico-trascendentale, per una prassi rinnovata e una riscoperta profondità spirituale. «Non è sufficiente per i credenti sapere che Dio esiste, ma è necessario vivere l'esperienza della relazione con Dio per non ridurre la religione a una filosofia. In tal modo, grazie alla sua forma, la liturgia si svincola dal pensiero sulla religione e realizza, in modo monista e non riduzionista, la relazione tra l'umanità e il suo Signore. Dio, che nella Trinità trova la sua sostanza nella relazione, nel Figlio ha comunicato non parti di sé, ma sé stesso attraverso pasti e sguardi, e inoltre ha toccato, mangiato, camminato e parlato. La forma è ciò che dà origine al contenuto e l'azione è ciò che dà fondamento alla relazione, solo l'azione unisce l'interiorità e l'esteriorità» (p. 462).

L'opera di S. Bertin si offre alla lettura con molto gusto e ritmo pur essendo di notevole complessità e trasmette l'anelito pastorale di una vitale spiritualità liturgica. Il volume, rivolto all'approfondimento dei teologi, docenti e ricercatori ha il merito, tra gli altri, di aver declinato la proposta epistemologica «simbolica» in un confronto serrato con gli altri paradigmi teologici, esibendo grande sintesi e chiarezza e permettendo al fruitore una esperienza arricchente e formativa.

GIAN LUCA PELLICIONI

M. ZAMMARCHI, *Liturgia viva per uomini vivi. La partecipazione attiva dei fedeli nell'opera pastorale di Giacomo Lercaro*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2024 (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae» «Subsidia», 215), pp. 360, ISBN 978-88-7367-340-8, € 35,00.

«Anche attraverso queste pagine sono persuaso come Giacomo Lercaro giustamente sia stato annoverato tra i *pionieri* della riforma liturgica, proprio

per quella vitalità espressa (tanto nel pensiero, quanto nelle opere) in ragione di una ritrovata *partecipazione attiva*. È come se ancora oggi ci esortasse a capire che la *liturgia* può definirsi *viva* perché è vita» (p. 323). Queste parole della postfazione curata dal Card. Matteo Zuppi, che parafrasano il titolo dell'opera frutto del lavoro dottorale dell'autore, descrivono in maniera efficace l'atmosfera che si respira inoltrandosi nella lettura del volume. Lercaro, già arcivescovo di Bologna, inaugurando la settimana liturgica del Centro di Azione Liturgica a Oropa nel 1955 ebbe a dire infatti: «la grande meta del movimento liturgico è la partecipazione attiva dei fedeli alla sacra liturgia, partecipazione che è sorgente prima ed indispensabile dello spirito cristiano nelle popolazioni» (p.72).

Pregio dell'opera di M. Zammarchi, presbitero della diocesi di Rimini e docente di Liturgia, è quello di aver unito il rigore e la fatica (non dissimulata!) della ricerca storica e la pertinenza con la prassi ecclesiale attuale. Come afferma anche G. Cavagnoli nell'introduzione: «è la tematica assolutamente «essenziale» e «irrinunciabile» della partecipazione attiva dei fedeli a costituire il *criterio ermeneutico* di tutta l'attività liturgico-pastorale (allora: l'apostolato liturgico) di Lercaro. Ed è pienamente conforme a quanto le Chiese di oggi stanno cercando di perseguire nelle loro scelte pastorali, confluite recentemente nella *sinodalità*, che sta caratterizzando i Sinodi di questi ultimi anni» (p.8). Ma l'autore non ha inteso semplicisticamente offrire una ricostruzione teologico-pastorale sul tema della partecipazione attiva dei fedeli in Lercaro, o sul ruolo avuto da quest'ultimo nel Movimento liturgico; come egli stesso chiarisce, «ha inteso indagare, soprattutto nei modi e nelle forme, i processi formativi chiave e le evoluzioni storiche-ecclesiastiche che hanno inciso e segnato il porporato bolognese. In altre parole, l'ipotesi di una ricostruzione storico-teologica (peraltro, già ampiamente conosciuta) ha lasciato il posto ad una visione più antropologico-pastorale, interessata maggiormente a porre in risalto i vari aspetti della dimensione umana ad ampio raggio» (p.317).

Fedele a questa impostazione, il testo si compone di due grandi parti: la prima che indaga l'apporto di Lercaro nel periodo del movimento liturgico genovese (capitolo primo), nel periodo preconciliare (capitolo secondo) e nella decisiva stagione del Concilio Vaticano II e del *Consilium ad exequendam Constitutionem de Sacra Liturgia* (capitolo terzo); la seconda che guarda Lercaro nella sua opera di pastore della Chiesa bolognese, a partire dai direttori e sussidi liturgici come «A Messa, figlioli!» (capitolo quarto), dai suoi colloqui, discorsi ed esortazioni (capitolo quinto), proseguendo con l'opera del Centro di Azione Liturgica per l'Arcidiocesi Bolognese (CALAB), gli eventi celebrativi e le iniziative di formazione liturgica (capitolo sesto) e fino all'architettura liturgica (capitolo settimo).

Fin dal seminario con maestri quali Mario Righetti e Giacomo Moglia, ed ancor più nella pastorale parrocchiale, Lercaro ha mostrato attrattiva verso la bellezza della liturgia e si è formato al suo autentico spirito coinvolgendo in

«laboratori formativi» il popolo a lui affidato. Anche quando si trova a ricoprire incarichi quali «Protettore» del costituendo Centro di Azione Liturgica, e attraverso numerosi scritti e interventi, spicca la sua preoccupazione pastorale, cioè favorire nei fedeli la loro consapevole e attiva partecipazione ai riti «non da estranei o muti spettatori». Come fa ben notare l'autore Zammarchi, ciò che emerge continuamente nella vita del cardinale è la passione per l'«azione educativa» insita nella liturgia: «il segno, il simbolo, la parola sono performativi tanto quanto educano e formano alla coscienza della personalità, accompagnando per introdurre tutta la persona nel Mistero celebrato» (p.96). Il desiderio e la coscienza forte che la comprensione e la conoscenza della liturgia, portassero poi frutti spirituali per la vita cristiana, guidarono Lercaro anche quando fu chiamato al Concilio Vaticano II in qualità di moderatore dell'assise, e poi, per incarico di Paolo VI, presidente del *Consilium*, dove si fece carico del coordinamento del lavoro dei gruppi di riforma dei riti. In conclusione della prima parte del volume Zammarchi cita una lettera del porporato che ben sintetizza lo «spirito» che lo guidava in questi anni: «volendo, oltre lo spirito animatore di tutta la riforma liturgica, indicare qualche elemento concreto che più o meno incisivamente agisce o può agire nel senso di un maggiore accostamento, accennerò che tali sono l'introduzione delle lingue parlate, un uso maggiore e maggiormente posto in rilievo dalla Bibbia; la semplificazione del Calendario e soprattutto quello che costituisce l'anima e lo scopo della Riforma e cioè la facilitata e promossa partecipazione attiva dei fedeli all'azione liturgica» (p.126).

La seconda e più consistente parte del volume, che si dedica al periodo Bolognese di Lercaro, mette in luce la lunga e significativa stagione di pastorale liturgica del Cardinale, caratterizzata dalla edizione di sussidi liturgico-pastorali; tra essi spicca in modo eminente il «direttorio per la partecipazione attiva dei fedeli alla santa messa letta», edito nel 1955, intitolato «A Messa, figlioli!» (AMF), che «è certamente compimento del sogno di Lercaro, risultato di un'accurata raccolta di materiali, esperienze liturgiche e riflessioni pastorali avvenuta fin dagli anni genovesi» (p.134). Strutturato in una prima parte normativa, contiene poi indicazioni circa i compiti dei principali attori della celebrazione; scritto nella fedeltà allo spirito del Movimento liturgico, in esso «la partecipazione attiva non è presupposta né ottenuta secondo forme o leggi precostituite (come vuole la logica rubricistica), ma la sua forza ragionevole sta nell'attivazione di processi iniziatici lunghi e complessi, non sempre immediatamente constatabili e verificabili, essenziali per la stessa celebrazione» (p.137). Il direttorio, pietra miliare per la vita della Chiesa Bolognese (osteggiato da una parte del clero), insieme ad altri sussidi rivela la dimensione pedagogica di tutta l'azione di pastorale liturgica come costitutiva per l'atto partecipativo. «La pastorale liturgica si costituisce come un grande cantiere continuamente all'opera: l'intuizione «laboratoriale» unita alla capacità personale pedagogica e alla sensibilità educativa è ciò che ha debitamente portato a maturazione quella «esperienza consumata del pastore d'anime consapevole

delle concrete difficoltà per una progressiva maturazione». In ragione della sua funzione iniziatica, AMF si concepisce indirizzato alle nuove generazioni: essi più di altri, necessitano di una specifica cura e attenzione pastorale» (p.185).

Molto altro ci sarebbe da riferire del meritorio lavoro di ricerca di Zammarchi, che risulta essere articolato, ampio e particolareggiato. L'autore è riuscito a mettere in luce come non si possa delineare il profilo di Lercaro disgiungendolo dal suo pensiero e dalle sue opere; così come non si possa comprendere la sua azione se non contestualizzata all'interno della sua vita personale e della sua sensibilità. «Con la dichiarazione che «la liturgia non è per il museo ma per la vita, non è un teatro ma realtà attuale» (anticipando *Sacrosanctum Concilium*), si è voluto mostrare il chiaro indirizzo dato alla poliedrica proposta pastorale verso una progressiva ed efficace acquisizione di un nuovo impianto culturale, dove la liturgia è viva perché segni e gesti sono attuali, espressivi, visibili, udibili, perciò comprensibili (e conoscibili). Analizzando sinotticamente il suo pensiero con il suo apostolato, è risultato evidente il tentativo di far conoscere ed apprezzare la preziosità vitale del partecipare liturgico, senza determinare rubricistiche imposizioni innaturali «dall'alto», soprattutto attraverso l'esperienza partecipativa, nella quale il popolo vive il celebrare cristiano e si riscopre «figlio» amato e atteso, appartenente ad una famiglia, con una propria immagine e identità» (p. 319).

GIAN LUCA PELLICIONI

E. MASSIMI, *Sale & pepe nella liturgia. Linee di pastorale liturgica giovanile*, Elledici, Torino 2024 (Scienza liturgica), pp. 112, ISBN 978-88-01-925-9, € 10,00.

Il primo merito di questo libro, che già dal titolo evoca esperienze creative e vitali, è quello di mettere coraggiosamente «le mani in pasta» nel rapporto tra i giovani e la liturgia, «cucinando» gli ingredienti in modo consistente e accessibile a tutti. Recentemente anche la Conferenza Episcopale Italiana ha sostenuto un seminario di studi su giovani e liturgia (22-23 gennaio 2025) i cui atti saranno disponibili nell'ultimo fascicolo del 2025 di Rivista Liturgica, a testimonianza dell'incandescenza del tema per la vita della Chiesa.

L'autrice, religiosa delle Figlie di Maria Ausiliatrice, presidente dell'Associazione Professori Liturgia, docente presso l'Università Pontificia Salesiana e l'Istituto di Liturgia Pastorale di Padova, scriveva nell'introduzione degli atti della settimana di studio della APL, da lei curati, celebrata a Camaldoli nel 2018 e dedicata appunto a «Giovani e liturgia» (edizioni CLV): «nell'orizzonte liturgico, viene manifestata l'opacità della vita cristiana di diverse comunità ecclesiali, che agli occhi dei giovani appaiono *morte*, e spesso incapaci di accogliere, di accompagnare, di rinnovarsi. La difficoltà in merito al celebrare cristiano non è quindi solo delle giovani generazioni, ma di una buona porzione del popolo di Dio» (p.10).

Al superamento di questo problema è finalizzato il presente volume, contribuendo in modo pastorale – e quindi serio – al bene di tutta intera la comunità. «Ha ben ragione l'autrice» scrive nella presentazione Marco Gallo «nel non dedicare a giovani e liturgia una proposta specifica in questo testo: ciò che la teologa propone vale infatti per tutta la comunità [...] Ciò che permette ai giovani di celebrare bene, infatti, attrae poi anche bambini, adulti, persone con disabilità e comunità più mature» (p.7).

Il testo, che si presenta in veste simpatica, «artigianale» e intriso di vissuto esperienziale, è suddiviso in 10 «schede di lavoro», sulla base di alcune questioni fondamentali, così come delineate dalla più recente teologia della liturgia. Ogni parte è sempre titolata con sana ironia e creatività, facendo emergere con perspicacia la difficoltà vissuta nella pratica e il rimedio che si vuole proporre.

Il taglio pragmatico del volume ha come orizzonte l'*ars celebrandi* che non riguarda tanto l'esecuzione di rubriche, quanto la necessaria prospettiva che emerge dalla considerazione della liturgia come azione simbolico-rituale, costituita da linguaggi multimediali che vanno sapientemente armonizzati. «La liturgia non è una spiegazione, ma una azione; entriamo in essa, quindi, con il nostro corpo, con i nostri sensi» (p.15).

In questa linea si coglie come l'autrice, in tutto il lavoro, cerchi di valorizzare maggiormente i linguaggi non verbali a fronte di un eccesso logocentrico di cui sono affette le celebrazioni. «Non si comprende come mai le nostre liturgie siano cariche di parole: introduzioni alla Messa, alle letture, omelie «fuori misura», preghiere dei fedeli talmente lunghe e complesse che ascoltandole si dimentica per chi e per quale intenzione si prega. La consapevolezza che preghiamo con tutta la nostra persona dovrebbe condurci, come già accennato, a curare i gesti, le azioni della celebrazione» (p. 15).

In gioco c'è anche la fondamentale questione della dicotomia tra preghiera-spiritualità e liturgia, che caratterizza la questione liturgica; un titolo come «La Messa è finita. Iniziamo a pregare» della terza scheda la dice lunga sul vissuto delle comunità e di quanto sia diffuso questo problema. Nello stesso tempo, proprio perché un'altra decisiva questione sullo sfondo è la partecipazione attiva dei fedeli, la Massimi con la quinta scheda dal titolo: «La creatività liturgica: un antidoto alla noia?», affronta una delle tentazioni più comuni nella vita ecclesiale; senza cedere al giovanilismo o alla rimozione/destrutturazione del rito ella afferma: «che essere *creativi* nella liturgia significa «fare bene» l'azione rituale: creiamo, diamo vita all'azione rituale nel momento stesso in cui la mettiamo in opera. Bisogna precisare che «fare bene» non significa semplicemente eseguire perfettamente quello che indicano le rubriche, questo non è sufficiente!» (p.52).

Ogni scheda di lavoro, con linguaggio chiaro, semplice e quasi colloquiale, si compone di una prima parte di contestualizzazione che illumina le difficoltà focalizzate dal titolo, evidenziandone anche le cause; segue la proposta di solu-

zione nei suoi aspetti generali, offrendo anche a supporto brevi testi del magistero, dei libri liturgici, dei teologi; a conclusione è sempre offerto un approfondimento, un focus o schede di consigli pratici da attuare subito nelle celebrazioni.

Il volume, fatto per coinvolgere, sostenere e responsabilizzare nel concreto celebrativo della vita delle comunità coloro che vi si spendono, si presenta più come un «libro di gastronomia pratica» che come un «menù» o un «ricettario», la cui qualità, che si evince anche dall'afflato pedagogico, dalla selezione degli argomenti, e dalla semplicità della esposizione – ben lungi dall'essere banale o parziale –, è certamente merito della caratura di chi lo ha redatto. Il libro merita una ampia diffusione: si consiglia ai ministri ordinati, ma anche a tutti i ministri e coloro che nella catechesi accompagnano i bambini, i ragazzi e i giovani; lo strumento, utilizzato anche in contesto di laboratori, gruppi di lavoro e di formazione, potrebbe davvero accompagnare la crescita della comunità e favorire una «gustosa e saporita» celebrazione del Mistero della nostra salvezza.

GIAN LUCA PELLICIONI

R. TAGLIAFERRI, *Quale scienza per la teologia? Un confronto fra recenti paradigmi liturgici*, Cittadella, Assisi 2024 (Teologia. Saggi), pp.112, ISBN 978-88-308-1948-1, € 17,50.

Il dibattito contemporaneo sull'identità e la missione della teologia – reso con slogan quali teologia «in ginocchio», «rapida», «pop» – affronta le molteplici sfide legate al ruolo che essa riveste nell'istruzione superiore, nella Chiesa e nella società. Si registra infatti da più parti e da diverso tempo la critica all'atteggiamento di «chiusura auto-immunizzante» della teologia, che si trova a vivere una certa marginalizzazione rispetto alla *koiné* comunicativa e culturale nella stagione del disincanto e della globalizzazione. Come suggerisce il Proemio di *Veritatis gaudium* di papa Francesco, la teologia dovrebbe invece divenire una sorta di «laboratorio culturale in cui la Chiesa fa esercizio dell'interpretazione performativa della realtà che scaturisce dall'evento di Gesù Cristo e che si nutre della sapienza e della scienza in cui lo Spirito Santo arricchisce in varie forme tutto il popolo di Dio» (n. 3).

Il recente lavoro del teologo Roberto Tagliaferri, docente emerito dell'Istituto di Liturgia pastorale «S. Giustina» in Padova, si colloca nel cuore del dibattito con la proposta di un nuovo paradigma in teologia. Tre esigenze, secondo l'autore, rendono indispensabile il cambiamento: «la prima, tradizionale, riguarda l'aiuto che la teologia deve dare ai pastori vescovi per l'espletamento della loro missione; la seconda esige la libertà di ricerca senza pressioni o bavagli da parte dell'autorità ecclesiastica; la terza invoca un ascolto dei segni dei tempi nel cambiamento d'epoca» (p. 29). L'intento è quello innanzitutto di favorire un «dialogo teologico translocale» (p. 29) tra teologia e scienza per una «teologia comparativa» come riappropriazione critica della fede: «è possibile a

questo punto un incontro in cui la scienza non riduce la fede ai suoi paradigmi razionalistici e in cui la fede si apre a un livello critico delle sue credenze» (p. 13). Questo quadro riguarda con pertinenza anche la teologia della liturgia che nella stagione post-conciliare ha conosciuto molti progressi; oggi, come emerge dall'analisi esemplificativa svolta dall'autore della *Desiderio desideravi* (2022) di papa Francesco e della nota *Gestis verbisque* (2024) del Dicastero per la dottrina della fede, anche nel magistero si rileva un «conflitto epistemologico, che non permette di assecondare un'unica strategia nella pastorale della Chiesa e che è foriero di scontro di mentalità» (p. 53). Urge per l'autore, anche nella liturgia, riscoprire la valenza antropologica delle sequenze rituali per l'efficacia dei sacramenti; «l'esigenza di un nuovo paradigma di liturgia non ilemorfico e non logocentrico dovrebbe essere il centro dell'odierno dibattito teologico alle prese con un cristianesimo alla deriva nei suoi linguaggi simbolici» (p. 115).

Il testo, sintesi della ricerca pluridecennale dell'autore, avvincente, articolato e carico di spinta innovativa, articola il suo percorso partendo dall'esposizione della natura della teologia comparativa e della teologia in generale in rapporto alla pastorale e alla cultura (capitoli I e II); prosegue sostenendo l'urgenza di un cambio di paradigma in teologia con l'esposizione delle contraddizioni del magistero recente sulla liturgia ma anche assumendone le pertinenti osservazioni critiche secondo la visione della teologia comparata (capitoli III e IV); conclude, volendo esemplificare quanto fin qui affermato, proponendo una originale «teologia della voce» in cui le sequenze rituali liturgiche sono indagate secondo i caratteri simbolici propri della struttura rituale (Capitolo V).

Tagliaferri nella prima parte del suo lavoro, nel quadro complesso della situazione epistemologica attuale e in sintonia con il pensiero di studiosi quali il compianto A. N. Terrin, giunge a ritenere necessaria una teologia comparata che sappia articolare diverse scienze perché la teologia stessa sia riappropriazione critica della fede. «La difficoltà della teologia comparativa è darsi un metodo, che rispetti le singole tradizioni e insieme arricchisca il confronto» (p.19); per questo sarà indispensabile assumere la complessità dei fattori in gioco senza far coincidere perfettamente la fede con la teologia che è sempre suscettibile di adattamento, in modo che il teologo del futuro diventi «cittadino in due case: la propria e quella altrui che indaga [...] la teologia del futuro vivrà sempre di più di questa complessità, che non si limita a trovare ragioni apologetiche per difendere la propria posizione» (p. 23). La questione della teologia come riappropriazione critica della fede è molto delicata per salvaguardare l'identità stessa della fede e la natura delle altre scienze con cui intende relazionarsi. Occorrerà, secondo l'autore, riconoscere la fede come conoscenza di tipo simbolico e distinguere i livelli di conoscenza tra scienza e teologia, a partire dai fatti come si danno, nei limiti in cui si danno. «Che significa allora fare teologia? Significa da una parte assecondare il livello di credenza che è un atto conoscitivo emotivo, che non può essere discusso dalla critica scientifica essendo autotelico. D'altra parte deve corredare questo livello con una

riappropriazione critica, che renda ragione della fede cristiana, se non altro per togliere i falsi presupposti, che talora la appesantiscono o la sfigurano nella intenzione originaria del fondatore [...] è necessario quindi elaborare una criticità della teologia al livello complesso delle mediazioni simboliche alla portata di molte scienze umane come la linguistica, la fenomenologia, la psicologia, la sociologia, l'antropologia culturale» (pp.50-51).

La necessità del cambiamento di paradigma in teologia, cioè di un modello epistemologico che sottende modo di pensare e di agire specifico, è esemplificato nel capitolo terzo nel confronto tra i due documenti del magistero sulla liturgia dove si riscontra una profonda discordanza sul modello interpretativo della liturgia; «la distanza diventa marcata e alternativa per il diverso valore attribuito all'antropologia del simbolismo liturgico capace di amplificare il sentimento della Grazia del fedele» (p. 115); il punto non è la diversità di vedute che potrebbe essere arricchente, ma la profonda contraddizione sulla natura del culto divino che mostra come le novità della riforma liturgica del Vaticano II faticano ancora ad essere recepite. La svolta conciliare «è consistita nell'identificare nel rito la specifica mediazione liturgica secondo il modello teologico biblico della Creazione e della Incarnazione. Il culto divino non è più configurabile nei termini ilemorfici medioevali di materia e forma. Così pure la Grazia connessa non è automaticamente garantita *ex opere operato* perché è necessaria anche la partecipazione attiva del popolo di Dio» (p. 56). Ecco perché la *Gestis verbisque* che insiste sul paradigma ilemorfico tridentino è, a giudizio dell'autore, un passo indietro che genera disaccordo all'interno del magistero e impedisce di trovare criteri univoci per evitare gli abusi nelle celebrazioni liturgiche. Diversamente la *Desiderio desideravi* in linea con il dettato conciliare, pone come criterio di base l'*ars celebrandi* che nasce dalla forza stessa del rito: «occorre una diligente dedizione alla celebrazione lasciando che sia la celebrazione stessa a trasmetterci la sua arte» (n.50). Tagliaferri sottolinea in questo punto l'evidenza della svolta da un paradigma metafisico e concettuale e quindi ilemorfico-scolastico a quello pragmatico-estetico: «questo principio basilare della competenza e della formazione liturgica è di straordinaria importanza perché il criterio che guida non è dogmatico ma antropologico. La fedeltà al linguaggio simbolico della liturgia è la condizione per una fruttuosa partecipazione ai divini misteri» (p.64). La critica che l'autore rivolge al documento del Dicastero per la dottrina della fede è sulla derivazione dei criteri di celebrabilità e non sulla indicazione dei possibili abusi o infrazioni della esecuzione della liturgia, di cui nel quarto capitolo offre una trattazione molto competente. Infatti, attraverso una interessantissima e utile tassonomia dei disturbi comunicativi della *performance* rituale distinti dalla creatività rituale, Tagliaferri ribadisce la natura simbolica del rito quale fonte per l'elaborazione dei principi guida; «il criterio di fondo è che per rispettare il rito nella sua capacità simbolica di creare la casella vuota dell'altrove, bisogna non forzarlo nel tentativo di utilizzarlo per altri scopi didattici, morali, dottrinari, ecc.» (p.106).

L'ultimo capitolo, che si delinea come un piccolo saggio di teologia comparata, ribadisce l'urgenza di un nuovo paradigma per la mediazione liturgica ed esemplifica innovativamente quanto affermato fin qui dall'autore. La tesi centrale che vuole sostenere, uscendo dal dualismo di matrice agostiniana tra segno e significato, tra interiore ed esteriore, è che «all'origine la rivelazione di Dio starebbe nella voce, cioè nell'*actio*, che diventa poi esplicita nei significati delle parole, codificati infine negli scritti sacri» (p.121). Attraverso la disamina del pensiero di filosofi, dei padri della Chiesa, di teologi, di tradizioni religiose orientali e anche della testimonianza dell'artista Demetrio Stratos – cui è dedicato il volume – Tagliaferri propone di ridare «alla parola il suono» per superare il primato dei contenuti razionali che deforma anche la liturgia attuale: «l'atto del dire non è il semplice mezzo del contenuto, non è semplice significante di un significato perché il significante stesso incrementa la parola e la dirige verso «l'abisso che grida» (A. Artaud), verso il silenzio del mistero, verso quell'evento che chiamiamo Parola di Dio» (p.156). Ecco la decisività dell'azione simbolico rituale con le caratteristiche proprie che se vissuta con metodo mistagogico consente un'esperienza olistica: «nella proclamazione liturgica la Scrittura, fatta di significati, diventa Parola di Dio, ovvero evento incantatorio e mistico perché la *foné* è a-semantica e diventa esperienza percettiva originaria. Questo avviene soprattutto nella parola cantata» (p.158).

Un auspicio dello stesso Tagliaferri a proposito del volume e che ne caratterizza certamente il taglio, è che metta «un po' di scompiglio nel clima teologico attuale molto allineato sulle posizioni del Magistero ecclesiastico e che produca un sano confronto nella cultura ampia poco interessata alle questioni ecclesiali» (p.55). Ci auguriamo che possa essere preso in considerazione nel dibattito ecclesiale vista la portata, la consistenza e le tematiche che l'autore con chiarezza, originalità e vasta competenza ha trattato.

GIAN LUCA PELLICIONI

R. PENNA – G. GETCHA – E. GENRE, *Cena del Signore e ospitalità eucaristica. Prospettive teologiche interconfessionali*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2023, pp. 160, ISBN 9788892241756, € 18,00.

Il titolo, sviluppato poi lungo la triplice riflessione distesa nel testo, richiama subito alla mente il costante invito che viene pronunciato perentoriamente, *in persona Christi*, in ogni celebrazione cattolica dell'Eucaristia o Cena del Signore secondo la precedente versione italiana del Messale romano: *Ecco l'Agnello di Dio, ecco colui che toglie i peccati del mondo. Beati gli invitati alla cena del Signore*. Di per sé la riflessione verte maggiormente sulla *ospitalità eucaristica*, cioè sulla plausibilità o meno della partecipazione alla Cena del Signore dai tre punti di vista: cattolico, ortodosso e protestante. Ecco il taglio della interconfessionalità che raccoglie queste prospettive teologiche in

un volume inserito nella collana la cui immagine emblematica, non a caso, è la “spiga” (pp. 5-6). I contributi dei nostri tre Autori, anche se nella stesura editoriale della pubblicazione, non interagiscono tra di loro, e comunque preceduti da una significativa *Introduzione* di A. Lameri (pp. 9-20), ovviamente non si prestano a delle eventuali derive al relativismo o alla confusione dottrinale o spirituale. Già, derive cui la percezione comune, soprattutto del fedele, potrebbe far scivolare lo stesso ecumenismo, facilmente inteso, così, come un “buonismo”. Ognuno a modo suo, ma con l’intendimento di vitalizzare la riflessione nell’orizzonte ecumenico più genuino, quello cioè secondo il decreto conciliare *Unitatis Redintegratio*, gli Autori offrono e approfondiscono alcune vivisezioni per verificare fino a che punto e in quale modalità sia la Eucaristia in sé può ospitare sia il fedele può essere ospitato, tenendo conto della triade di comunione, i cui elementi non sono sempre, però, essenzialmente connessi e imprescindibili (pp. 105, 118, 119, 122-126): eucaristica, ecclesiale e confessione di fede. In questa prospettiva pregiudiziale il sacramento dell’Eucaristia/Cena del Signore viene assunto come il sacramento di Cristo (e della Chiesa?) che “ospita”. Di conseguenza, lo stesso fedele, in riferimento al sacramento Eucaristico, è semplicemente colui che, pur nella sua passività, viene ospitato o si lascia ospitare. Il richiamo di Genre non è da sottovalutare: «La parola “ospitalità” deve però uscire dalla genericità, [...] In relazione alla questione dell’ospitalità eucaristica si possono individuare almeno tre livelli del discorso che si intrecciano l’un l’altro e che occorre distinguere» (p. 103).

Dal canto suo, pur ammettendo e illustrando due possibili eccezioni, cioè l’*antidoron* (pp. 89-91) e la *economia ecclesiale* (pp. 95-100), Getcha dichiara a più riprese come necessaria la comune confessione della stessa fede affinché si possa celebrare e vivere insieme la Cena del Signore. In questo caso, da parte delle tre Confessioni: cattolica, ortodossa e protestante.

Anche se *sacramentum Eucharistiae est potissimum inter alia sacramenta*, secondo l’Aquinata, Esso non è indipendente dagli altri in quanto “tutto è connesso” nell’impianto sacramentale, e non solo a tal riguardo. In questa linea va l’apporto di Penna, che subito all’inizio (p. 21) afferma che «tale Cena è intimamente connessa al Battesimo come suo necessario presupposto, se non altro perché già nella storia di Gesù questo è stato praticato prima di quella; del resto, entrambi hanno come denominatore comune il riferimento a Cristo e alla sua morte». Richiamando il collegamento Eucaristia-Battesimo, quindi la unità della stessa Iniziazione cristiana, Penna sviluppa ampiamente il tema del “corpo di Cristo”, perché «A porre in essere la chiesa non è il nostro “fare corpo”. Al contrario, è il nostro entrare a far parte del corpo di Cristo che ci fa essere chiesa!» (p. 48).

L’insieme delle riflessioni dei tre Autori arricchisce certamente il cammino teorico e pratico della ricerca di quella “Unità” tanto pregata da Gesù nel Vangelo e sempre da noi invocata come dono. Con fede; quella fede che per la Cena del Signore, come per tutti gli altri sacramenti, è *conditio sine qua non* prima di tante altre considerazioni.



RECENSIONI AREA TEOLOGICA, RELIGIOSA E MULTIDISCIPLINARE

B. BIZOT, *Violence et Fraternité, Une lecture du récit de Caïn et Abel*, Peter Lang, Bruxelles-Bern-Berlin- New York-Oxford 2022, pp. 223, ISBN 798-2-87574-655-9, €42,00.

Questa monografia sul famoso testo di Gn 4 è il frutto di una tesi poi rivista dall'Autrice sostenuta presso la Faculté de Théologie et des Sciences Religieuses dell'Institut Catholique de Paris sotto la direzione del prof. Olivier Artus, specialista in studi sul Pentateuco. Una condensata prefazione dell'insigne relatore anticipa e condensa il contenuto della ricerca. L'analisi del testo di Gn 4 ha lo scopo di invenire il suo apporto peculiare nella strategia narrativa del macro- racconto metastorico di Gn 1-11. Non si limita al contrasto tra Caino e Abele (vv.1-16) ma si estende alla discendenza di Caino (vv. 17-26), completando il quadro sulle radici della violenza. In un proprio e tipico linguaggio il racconto ci invita a riflettere sulla questione del male a partire dal mito fondatore del fratricidio originario. La monografia riflette sulla dimensione crudele e distruttiva della violenza tra popoli fratelli, alla luce dei drammatici conflitti tra Israele-Palestina e Russia- Ucraina, Si articola in tre parti, in un sano equilibrio e sinergia tra analisi diacronica (=com'è nato il testo, qual è il contesto e l'autore) e sincronico (=il testo come lo leggiamo oggi, a prescindere dall'autore e dal contesto generativo). Secondo le categorie narratologiche di W.C. BOOTH, *A Rhetoric of Irony* (University of Chicago Press, Chicago IL 1975) e M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative* (Indiana University Press, Bloomington IN 1985). riprese da Platone possiamo intercettare nel racconto tre direzioni; la prima cognitiva (=i fatti, orientata verso il Vero), la seconda estetica (= la qualità degli stilemi, orientata al Bello), la terza pragmatica (=successo o insuccesso degli attanti, orientata verso il Bene). Il giudizio di Dio su Caino è senza appello, ma per empatia, il lettore può tener conto della richiesta di mitigare la pena (conflitto tra gnosis e pragma). La prima Parte è minuziosa nella critica testuale di passi alquanto enigmatici e nella conseguente traduzione. La seconda Parte offre un'ipotesi redazionale del testo; per l'A, il testo di Gn 4 sarebbe un'aggiunta secondaria a una prima composizione che amalgama preesistenti tradizioni sacerdotali e non sacerdotali tra loro indipendenti (Gn 1-3 e Gn 5). L'inserzione di Gn 4 sarebbe avvenuta – sempre a detta dell'A. – in due momenti: il brano su Caino e Abele sarebbe stato ispirato da Gn 3; quello successivo sulla discendenza di Caino serviva ad anticipare come supplemento la ben nota "Legge del taglione" recepita nella legislazione dell'Esodo (Es 21,22.25). La terza Parte verte sulla "specificità antologica e teologica" che mira a spiegare la violenza umana. Gn 4,1-16 mette in luce l'esistenza sconosciuta della sua origine sconosciuta e la sua inevitabilità, metaforizzata nel Peccato bestializzato alle porte del cuore di Caino (v.7).

Il fratricidio commesso da Caino rievoca l'ascolto di un precedente presenza bestiale, quella del serpente in Gn 1. Entrambi insinuano il veleno dell'invidia quella presunta di Dio nei confronti dell'umano, quella di Caino che non riesce ad accogliere come dono il fratello e a rispettare la sua fuggevolezza ominosa (*hebel* in ebraico "soffio" "fiato").

Prima di offrire la sua personale interpretazione, la Bizot confessa la sua insoddisfazione su quelle precedenti sostanzialmente rifiuta una funzione eziologica di Gn 4 mentre propende per un progetto etico (pp.162-163). Il conflitto tra i due fratelli a sua detta non è il tema principale. Il racconto mette in luce la libertà degli esseri umani, come pure un'immagine di Dio libero nelle sue preferenze, presente e coinvolto nella storia degli uomini, che vuol prevenire la bestialità della violenza, stroncarla, senza rientrare in una logica di retribuzione (p. 201). La preferenza di Dio per Abele non dipende dall'offerta né dalla qualità dell'oblazione dei fratelli. Dio guarda all'uomo e per la prima volta considera Abele finora misconosciuto accanto al primogenito Caino privilegiato. Più semplicemente fa capire a Caino che ha un fratello. Il narratore invita il lettore a scoprire nella responsabilità reciproca ("dov'è tuo fratello?") il fondamento di ogni relazione umana e l'attenzione al "più piccolo" a colui che è *hebel* (=soffio)! Non basta essere nati dagli stessi genitori per essere fratelli: è necessario imparare a diventarlo! La costante presenza di Dio consente a Caino di scoprirsi veramente come fratello non semplicemente biologico, ma etico nel richiamarlo ad esserne il custode anche quando Abele è morto. Particolarmente interessante è la caratterizzazione di Caino da parte dell'A.; la radice del suo nome ha un doppio senso programmatico 1) (*qānāh* =acquistare/procreare) che indica il suo rapporto privilegiato con la madre a differenza del fratello e 2) (*qānā'* =essere geloso) che riassume il dinamismo del fratricidio. Caino è un narcisista, non ammette alterità, non accoglie l'invito di Dio a eliminare l'istinto bestiale di autoaffermazione violenza che è accovacciato alla sua porta. Esclude ogni logica di comunione e di custodia dell'altro.

Il narratore di Gn 4 come i suoi colleghi non contestualizzano la violenza nella loro relazione fraterna, perché la violenza emerge al di fuori della fraternità simboleggiata dalla personificazione di Peccato accovacciato (Gn 4,8). Nel testo ebraico di Gn 4,8 la frase è mozzata; "E Caino parlò ad Abele..." senza esplicitare il contenuto (201). Versioni antiche hanno riempito questo silenzio, ad es. dicendo che Caino disse "Andiamo fuori/ in campagna". In realtà Caino non dice nulla, interrompe un dialogo, anziché adirarsi con Dio aggredisce irato Abele (60-65). Caino ha letteralmente "un volto caduto" (v.6) e non parla; questo non guardare e non dialogare conduce alla violenza, espressione di un narcisismo in cui conta l'io e non esiste Dio. La legge diventa una risposta necessaria alla sfida di una violenza dove Dio viene considerato assente, inefficace (p.196).

La Bizot si chiede se realmente Dio punisca Caino e nota l'assenza del pronome personale divino (Dio non dice "io ti maledico"). Al contrario quando

Caino prospetta una possibile vendetta, YHWH gli assicura la propria protezione. Le sanzioni del fratricida non derivano da Dio, ma direttamente dalle azioni di Caino. YHWH non è un Dio della retribuzione, ma lo è nell'immagine che di lui ha Caino. Chiedersi chi sia l'eventuale vendicatore significa non cogliere l'allure sapienziale del testo.

Il brano seguente di Gn 4,17-24 relativo alla dinastia di Caino si sofferma sul modo in cui gli esseri umani cercano di arginare e regolare la violenza mediante le leggi. Ma il personaggio di Lamek, sembra voler dimostrare il fallimento di questa regolarizzazione. Gli esseri umani sembrano impotenti dinanzi alla propria violenza e quella di altri, come dimostra il racconto del diluvio. Questa catastrofe, mutuata da altri racconti mitici (cfr. ad es. Utnapishtim, il Noè sumerico nell'Epopea di Gilgamesh, Deucalione e Pirra, o l'arca di Visnu appare una purificazione, una nuova creazione che rifonda Israele e rinnova il legame dell'alleanza frantumata con YHWH.

Il libro è suggestivo, ma forse un approccio più narrativo sarebbe stato proficuo. Un appunto potrebbe essere l'approfondimento del legame tra la violenza di Caino e quella di suo figlio Lamech. Un confronto con altre analisi – ad es. tra molte quelle di L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo fratello* (Claudiana, Torino 2022), con M. BALMARY, *Abele e la traversata dell'Eden* (EDB, Bologna 2004) o A. WÉNIN, *Non di solo pane. Violenza ed alleanza nella Bibbia* (EDB, Bologna 2004). Gli ultimi due sono citati in bibliografia, ma non presi in considerazione in alcuni passaggi illuminanti, ad es. l'enigma del perché Dio preferisce l'offerta di Abele, la dinamica del vedere/non vedere il fratello, il tema dell'invidia, il rapporto tra il primogenito Caino ed Eva che sembra accantonare Abele... Altri contributi forse non appieno sondati sono ad es., B. WALTKE, "Cain and his Offering", *WTJ* 48 (1986) 363-372; A. LACOQUE, *Onslaught against Innocence. Cain, Abel, and the Yahwist* (Cascade Books Eugene, OR 2008), 18. La monografia di C.T.R. HAYWARD, "What Did Cain Do Wrong? Jewish and Christian Exegesis of Gn 4:1-16", in E. GRYPEOU – H. SPURLING (eds.), *Jewish and Christian Perspectives* (Series 18; Brill, Leiden 2009) sarebbe stata utile per una panoramica dell'esegesi non solo cristiana, ma anche rabbinica. Pregevole è la bibliografia alquanto nutrita, mentre sarebbero stati utili gli indici finali, biblici tematici e per autore.

ANTONIO NEPI

ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Pensare il Figlio di Dio. 1700 anni dopo Nicea*, a cura di Jean Paul Lieggi e di Leonardo Paris, Forum ATI 27, Glossa, Milano 2025, pp. 374, ISBN 978-88-7105-545-9, € 37.

La recente pubblicazione degli Atti del XXXVIII Congresso nazionale dell'Associazione Teologica Italiana (Villa Cagnola, Gazzada Schianno – Varese – 28 agosto/1 settembre 2023 sul tema *Pensare il Figlio di Dio. 1700*

anni dopo Nicea), a cura di Jean Paul Lieggi e di Leonardo Paris, si inserisce nell'attuale ricchissima e feconda produzione di studi e testi, unitamente a celebrazioni di convegni a vario livello, dedicati sia al Concilio di Nicea sia al dogma cristologico formulato da quel Concilio. Il volume, con una introduzione curata dal Presidente dell'ATI Mons. Riccardo Battocchio (da poco neo eletto Vescovo di Vittorio Veneto) e una conclusione a cura di Jean Paul Lieggi, si articola in cinque parti, ciascuna dedicata alle singole sezioni dello stesso Congresso.

La sorpresa, dopo avervi partecipato e avere a disposizione il volume degli Atti, mi sembra possa venire offerta dalla metafora degli orologi asincroni: non solo a latitudini diverse segnano ovviamente ore diverse ma talvolta segnano ore diverse anche alla stessa latitudine. Se infatti leggiamo gli Atti a partire dagli ultimi due interventi (raccolti nella quinta e ultima parte del volume), il dogma niceno a partire dalla Cina (G. Criveller) e dal Giappone (R. Viviano), ci accorgiamo che i 1700 anni trascorsi dal 325 d. C. pesano in modo diverso per quanto riguarda la comprensione ed elaborazione delle cristologie oggi. Questa asincronia, rispetto alle altre letture dello stesso tema nelle parti precedenti del volume, può promuovere un felice spaesamento utile a dirottare il "pensare" cristologico (pensare il Figlio di Dio!) in direzioni tra loro molto diverse e allo stesso tempo particolarmente provocatorie per lo stesso "pensare" elaborato nei quadri delle culture e delle teologie del mondo occidentale.

Invitiamo così il lettore a partire dalla fine per risalire la china di un percorso in cui la fatica del concetto va messa in conto per arrivare con *fair play* a (ri) gustare i due saggi che, in chiave introduttiva, si trovano all'inizio del percorso e ne costituiscono la prima parte (E. Falque e E. Prinzivalli). La domanda che possiamo tenere con noi come un *cantus firmus*, in questa odissea più sulla scia dell'*Ulisse* di Joyce che di quella di Omero, mi pare ben formulata da J. P. Lieggi nella conclusione: «In altre parole, ci si dovrebbe chiedere: come "tradurre" oggi l'ἁποστόλιος di Nicea senza abbandonarlo?».

Il Congresso è rimasto fedele a questa domanda e ne ha svolto alcuni possibili tentativi di risposta aprendosi ad una serie abbastanza inedita di prospettive o meglio raccogliendo prospettive già emerse nel più ampio dibattito filosofico e teologico contemporaneo per farle convergere nella ricomprensione del nucleo incandescente della formulazione dogmatica definita a Nicea. Da questo sguardo multi focale di interrogazioni l'effetto che se ne riceve è analogo a quello di una sorta di ridiscussione su molti versanti del plesso concettuale e dogmatico del dogma niceno, alla maniera di un fuoco amico.

Per proseguire il percorso dalla fine del volume (la quinta parte e le conclusioni), si entra nella quarta parte con uno scenario diverso da quello dell'Oriente (Cina e Giappone). I contributi toccano una rilettura critica di due questioni aperte del dibattito cristologico quali la singolarità/individualità di Gesù di Nazaret (A. Caputo) e la sua parzialità (M. Mariani). L'orologio del nostro

viaggio va resettato su nuove latitudini ermeneutiche che toccano il tema della decostruzione del soggetto e della sua storicità e contingenza, con una evidente ricaduta non solo per la comprensione dell'umanità di Gesù ma, con Nicea, della sua stessa divinità, rammentando che il dogma niceno si colloca al crocevia tra cristologia e teologia trinitaria proprio per l'affermazione della identica "sostanza" tra il Padre e il Figlio. Non deve stupire che il bagaglio concettuale in questa fase del percorso sia invitato a caricarsi di tutta una serie di nuove acquisizioni e che probabilmente si potrebbe (dovrebbe?) alleggerire di altre acquisizioni troppo legate alla ontoteologia classica, in primis il concetto di sostanza. Il dogma niceno risulta messo seriamente alla prova nella sua tenuta non solo dottrinale ma semantica ed esistenziale per l'oggi della fede.

Nella terza parte il confronto con le categorie di eternità e temporalità porta il livello del discorso dalla dimensione storica a quella intradivina o meglio intratrinitaria. Anche in questo caso due saggi disposti a presentare nuovi percorsi concettuali per dire il mondo di Dio a partire dall'evento temporale dell'incarnazione. L'attenzione è rivolta a due polarità cristologiche e allo stesso tempo antropologiche, quella del rapporto tra tempo e ontologia (A. Bergamo) e quella del rapporto tra libertà dell'uomo e quindi di Cristo e libertà del Dio unitrino (L. Paris). Il progetto abbozzato in modo sperimentale si presenta come molto provocatorio per la ragione alle prese con il tentativo katafatico di dire Dio in e a partire da Gesù Cristo, vero uomo e vero Dio. Che ne è in questa duplice luce del "consustanziale"? Una seria messa in discussione ma anche una sua acuta ri-valorizzazione. Si evita così di cadere nel torpore di un magico ed incantato apofatismo per ricalibrare sia la forma katafatica come quella apofatica nell'alveo dell'analogia dispiegata questa volta su nuovi fronti (non solo quello della "sostanza").

Arriviamo finalmente alla seconda parte con due saggi in contrappunto: da una parte la proposta di una ritessitura dell'ordito cristologico niceno alla luce di alcune nuove proposte di ontologia della relazione (D. Migliorini), dall'altra un recupero accurato e aggiornato del pensiero cappadoce (quello dei due Gregorio in particolare) per verificarne tutta la sua pertinenza per l'oggi della fede cristologica e trinitaria (G. Maspero). E qui l'orologio pur nella stessa latitudine segna ore diverse.

L'approdo ad Itaca, terminato il periplo, ci porta alla prima parte con i saggi introduttivi di cui si è già detto più sopra. L'ipotesi di potersi riposare va tuttavia delusa, alla fine del viaggio di ritorno la fatica del concetto è messa nuovamente sotto pressione per ritrovare possibili convergenze, differenze e divergenze tra gli inizi, già ricchi e problematici (E. Prinizivalli), e i suoi possibili esiti attuali (E. Falque). L'invito posto da J. P. Lieggi con la sua domanda finale può rappresentare una buona bussola per il lettore, per l'orologio l'asincronia può giovare per non guardare le cose sempre e solo dalla stessa latitudine.

MARIO FLORIO

G. TRAPASSO, *Dal Giordano a Betania. In cammino con il Vangelo di Marco*, AVE, Roma 2024, pp. 147, ISBN 978-88-3271-467-8, € 14,00.

Il volume di Giordano Trapasso raccoglie dieci meditazioni che l'A. ritiene miliari nel percorso proposto dal vangelo di Marco (1,9-11; 1,14-20; 1,21-28; 1,29-39; 3,20-35; 5,1-20; 6,30-44; 9,14-29; 10,35-45; 14,1-11). Poiché si tratta di una lettura spirituale del testo marciano sarebbe sterile e dispersivo riprendere il contenuto delle singole riflessioni. Più interessante è probabilmente rintracciare il tentativo che Giordano Trapasso suggerisce, ossia attingere al patrimonio biblico che le pericopi scelte veicolano per la chiesa di oggi e per tutti i fedeli cristiani.

Il cammino non poteva non iniziare dall'icona di Gesù al fiume Giordano, racconto evocativo della necessaria riscoperta del sacramento del battesimo nella vita cristiana. Per l'A. esiste certamente uno scarto tra la dimensione teorica che riguarda la teologia del battesimo e le sue ricadute pratiche, che non sempre hanno saputo valorizzare la dignità di tale sacramento a livello ecclesiale. Questo è avvenuto perché «purtroppo nella storia della chiesa abbiamo molto accentuato il sacramento dell'ordine e abbiamo colpevolmente dimenticato o messo in secondo piano il sacramento del battesimo, illudendoci che è il prete a fare la parrocchia, o i soliti addetti ai lavori. In realtà il sacerdozio ministeriale ricevuto nel sacramento dell'ordine si pone a servizio del sacerdozio regale e profetico ricevuto nel battesimo» (21).

Nella seconda pericope, la chiamata dei primi discepoli, emerge una nuova visione della realtà di Dio nella rivelazione cristiana, quella della prossimità, dell'amore incondizionato, della gratuità. I racconti di vocazione sono infatti emblematici del rovesciamento del mondo "religioso" da parte di Gesù. Egli sceglie ciò che non possiede le caratteristiche umane di accreditamento e di candidabilità. Anche in questo caso, l'A. propone una lettura attualizzante del testo, che riguarda una tendenza purtroppo molto in voga, ossia quella che spinge molte persone segnate dalla sofferenza a ricercare esperienze straordinarie di sacralità. Esse sovente «sperano di essere tutt'a un tratto magicamente liberate dall'oppressione della prova o del peccato» (30). Il ricorso a strumenti soprannaturali, che in fondo "risparmiano" la fatica della fede, che richiede invece un atteggiamento di abbandono, è oggi un fenomeno preoccupante che la chiesa non può ignorare. Se da un lato è comprensibile che chi vive esperienze di dolore, di frustrazione, soprattutto di fragilità psichica abbia un approccio alla sfera spirituale mosso dalla necessità e dalla contingenza faticosa di quel momento, è compito della comunità cristiana e dei suoi pastori non illudere le persone avallando o addirittura incentivando una mentalità sacrale che possiede tratti superstiziosi o addirittura magici.

Il tema viene ripreso nella terza meditazione nella quale lo spirito impuro grida: «Io so chi tu sei: il santo di Dio!». L'A. fa notare che l'indemoniato si trovava a vivere placidamente la liturgia sinagogale e «nessuno fino a quel

momento si era accorto che egli era posseduto da uno spirito impuro» (40). La condizione di quest'uomo è di ambiguità, un'alienazione in cui è compresente il sacro e il male. Come si è osservato in precedenza, anche ai nostri giorni è assai diffusa «una spiritualità che muove alla ricerca di Dio per la paura del male e del Maligno, una spiritualità impostata in senso difensivo, che moltiplica angosciosamente benedizioni, ritualità per sentirsi protetti dal male» (43). Si tratta di «una spiritualità patologica, che non aiuterà mai le persone a essere libere. E chi asseconda tali tipi di spiritualità ha sicuramente la colpa più grande» (43). Come chiesa, sostiene Trapasso, dobbiamo tornare a proporre la parola di Dio come l'unica capace di illuminare le situazioni esistenziali più difficili e di offrire il sostegno per convivere con il male. A volte infatti sembriamo voler dimenticare che non sempre le situazioni di sofferenza sono risolvibili in modo puntuale e definitivo. La croce conserva il suo carattere di mistero e il compito dei cristiani è quello di accompagnare nella prova le singole persone, di favorire la loro adesione di fede, di sostenerle anche a livello concreto facendo tutto il possibile da un punto di vista medico e scientifico e pregando con loro come Gesù nel Getsemani: «Sia fatta la tua volontà».

Il tema del rapporto con il male ritorna nella sesta meditazione che ha per oggetto l'episodio dell'indemoniato geraseno. Si tratta di un racconto che per l'A. è paradigmatico soprattutto della libertà umana. L'offerta di amore che Dio fa all'uomo «spalanca due estremi abissi: quello della piena comunione in cui entra chi accetta tale amore e si lascia amare incondizionatamente da Dio per mezzo di Gesù, e quello della massima perdizione di colui che rifiuta tale offerta e non accetta la stoltezza di un amore divino così gratuito e incondizionato, così folle» (81). La liberazione, insomma, sembrerebbe dire l'A., non è tanto ascrivibile a pratiche religiose spesso poco opportune quando non addirittura ingannevoli, non è soprattutto il prodotto automatico ed estrinseco rispetto alla persona di alcune prassi (ad esempio l'imposizione delle mani, la benedizione, l'unzione) quanto piuttosto l'esito di un cammino nel quale è chiesto anche all'uomo di fare la sua parte. L'itinerario di liberazione è cioè la maturazione insieme spirituale ed umana che ogni individuo è chiamato a compiere, non solo chi si riconosce in particolari situazioni di fragilità. Diversamente il rischio sarebbe quello di creare senza volerlo un ghetto emergenziale nel quale collocare quasi esclusivamente persone che non rientrano nei canali "ufficiali" della pastorale tradizionale e della vita della comunità. Una sorta di "pronto soccorso" del quale si impossessano figure discutibili, talvolta le prime ad essere psicologicamente e affettivamente irrisolte.

Anche l'ottava meditazione possiede tale sfondo. Si tratta dell'episodio del padre del giovane posseduto da uno spirito muto. Anche in questo caso, Giordano Trapasso è preoccupato di mostrare come gli esorcismi nella vita di Gesù non siano altro che delle concretizzazioni dell'efficacia della sua parola. Gesù cioè vince il male perché ne diventa vittima per amore, «perché rinuncerà a ogni potere per affidarsi all'amore che lo lega al Padre e che lo farà risor-

gere (109). I discepoli desiderano un potere che permetta loro di liberare dal male «senza minimamente soffrire, vogliono semplicemente essere professionisti senza coinvolgersi minimamente nelle situazioni che incontrano, vogliono manifestarsi potenti senza riconoscere la propria debolezza e fallibilità (109). Anche in questo caso le possibili attualizzazioni sono purtroppo numerose. Non sempre il ministero di esorcista che viene esercitato nelle diocesi possiede quel grado di equilibrio, di saggezza, di maturità che invece sarebbe richiesto.

Il sentiero che la chiesa oggi ha intrapreso, anche grazie al chiaro orientamento magisteriale di papa Francesco, è quello di porsi il problema dell'evangelizzazione del mondo, e soprattutto delle nuove generazioni. La dinamica missionaria infatti aiuta la chiesa a decentrarsi, a focalizzarsi su pochi punti essenziali, a rivedere, se necessario, molte delle sue antiche priorità. Questo condurrà la comunità cristiana a essere composta da «uomini e donne sposati, genitori affidabili, educatori premurosi, lavoratori competenti, persone in grado di prendersi cura degli altri, religiosi e religiose, presbiteri e diaconi adulti nella fede» (124). La strada per questo cammino è antica e nuova allo stesso tempo. Antica, perché è fatta dell'ascolto della parola, del nutrimento spirituale, dell'amicizia interiore che ciascuno può coltivare con il Signore Risorto. Dunque non è qualcosa di inedito da inventare o da costruire. Nello stesso tempo, è nuova nel senso che guarda al mondo e alla storia semplicemente con gli occhi di oggi, con lo sguardo di chi abita quella realtà. In questo senso, *l'incipit* di *Gaudium et spes* secondo il quale c'è piena solidarietà tra chiesa e mondo, appare quanto mai attuale. Il nostro tempo, infatti, necessita di prossimità e sa riconoscere come credibile la testimonianza di chi incarna, nella complessità dell'oggi, la vita di grazia.

ENRICO BRANCOZZI